

2002 YIL:1

CİLT: I

SAYI:2

ISSN 1303 - 7757



GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

2002/2, Cilt: I, Sayı: 2

**GAZI UNIVERSITY
REVIEW OF THE DIVINITY FACULTY
OF ÇORUM**

2002/2, Vol: I, Issue: 2

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2002/2

Sahibi

Gazi Üniversitesi
Çorum İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Nadim MACİT

Yazı İşleri Sorumlusu

Doç. Dr. Muhit MERT

Yayın Komisyonu

Doç. Dr. Salim ÖĞÜT/Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
Yrd. Doç. Dr. H. Ahmet SEZİKLİ/Yrd. Doç. Dr. İsmet ALTIKARDEŞ
Yrd. Doç. Dr. Fazlı ARABACI/Yrd. Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ
Yrd. Doç. Dr. Kenan HAS

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU/Prof. Dr. Celal KIRCA
Prof. Dr. Cemal SOFUOĞLU/ Prof. Dr. Halis ALBAYRAK
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK/Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL

Teknik Hazırlık

Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Basıldığı Yer ve Tarih: Çorum, 2002

Adres: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, Çorum
Tel: 0364 234 63 58/Faks: 0364 234 63 57

www.corilaf.gazi.edu.tr

Fiyatı: 7.500.000 TL.

DERGİNİN HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU	Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Avni İlhan	Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Celal KIRCA	Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL	Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İrfan AYCAN	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN	Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Saim YEPREM	Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa KARA	Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZ	Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nadim MACİT	Gazi Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK	Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Yunus APAYDIN	Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN	Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mevlüt UYANIK	Gazi Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Salim ÖĞÜT	Gazi Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK	Gazi Üniv. İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Nadim MACİT

The Methodology of Muslim Theologians in Understanding The Qur'an and The Difficulties Involved 1-19

Doç. Dr. Salim ÖĞÜT

Şatibi'ye Göre Mesalih-i Mürsele ile Bid'at Arasındaki Farklar 21-46

Doç. Dr. Mevlüt UYANIK

Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyet'in Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler 47-60

Doç. Dr. Muhit MERT

Kelamcıların Tanım Kuramları 61-70

Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK

Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetlerin Tahlîli ve Tenkîdi 71-99

Yrd. Doç. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU

Nebevî Sünnet'te Bilginin (İlim), Fikir - Söz ve Eylemden Önceliği Üzerine 101-125

Yrd. Doç. Dr. Osman AYDINLI

İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı 127-146

Yrd. Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Vâsit Kentinin Kuruluşu ve İlk Sakinleri Üzerine 147-172

Yrd. Doç. Dr. Kadir GÜRLER

Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi 173-194

Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI

Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler 195-211

Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Anadolu Müceddidîlerine İlişkin Bazı Tarihî Bilgilerin Kullanılışı Üzerine Bir Değerlendirme 213-227

Dr. Ferit USLU

Hegel'in Mantık Öğretisi - Hegel Mantiğının Metafiziksel Temelleri Üzerine Bir İnceleme 229-252

Ar. Gör. Süleyman Gezer

Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar/Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım 253-264

Dr. Yüksel MACİT

Yiyecek-İçeceklerde Haram-Helalliğin Kriteri ve Bu Konuda
Arap Kültürünün Etkisi 265-271

Seyyid Süleyman en-Nedvi

Çev.: Yrd. Doç. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu

Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnet'e Olan İhtiyaç:
Tahkkîku Ma'ne's-Sünne ve beyânu'l-Hâceti İleyha 273-293

Dr. Muhammed Fuad Sezgin

Çev.: Yrd. Doç. Dr. Dursun Hazer

İslâm Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri Meselesi 295-303

John Hick

Çev.: Dr. Ferit Uslu

Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç 305-324

Wilferd Madelung

Çev.: Dr. Mehmet Ümit

Kasım b. İbrahim ve Hıristiyan Teolojisi 325-334

İsmail K. Poonawala

Ar. Gör. Süleyman Gezer

Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an
Hermenötiğine Bir Katkı 335-352

THE METHODOLOGY OF MUSLİM THEOLOGIANS IN UNDERSTANDING THE QUR'AN AND THE DIFFICULTIES INVOLVED

By Nadim MACİT*

Abstract

In this paper I am to lay down the theory of Kalam's understanding of the Qur'an, to determine the difficulties involved and to discuss the possibility of a new meaning search. When considered from this perspective, the question about the role and methodology of Kalam in understanding the Qur'an gets twofold significance. Theology gains its role it played in its earlier times the two elements, namely creed and politics should accompany each other. Confining the matter completely to the speculative nature of metaphysical realm, the traditional theology has ignored emphasizing human value and his rights. To give priority to man and his main rights must be the main concern of theology. Because we live in the world. In Qur'anic language as an individual everybody is mortal, but the idea of the world, although the universal man is a result, is constant. Theology by giving up the claim of "pure identity" which is the ferocious face of this discipline must play a role of unifying all Muslims who unify on main principles around the common interests by realizing that the scientific face of it is related to the nature of the world.

Key words: Kalam, understanding, theologians, methodology, Mutazilite

In every attempt to name *Ilm al- Kalam*, the main emphasis is made upon 'word' or 'logos' and accordingly some reasons for this naming are laid down.¹ With the introduction of revelation to human terminology, the 'word' had come to show bilateral aspects: one of them relates to the necessity of revelation being understood by humans and the other to ability of man to form a "meaning field" by speaking and discussing. When thinking the place of "word" in forming a meaning field, one can easily say that a discipline which is named by "word" is aiming a fundamental search for meaning.

When speaking of the understanding of the Qur'an, one doesn't mean to know literal meanings of verses or to be enlightened by them. For understanding is an act which involves conceptual frame, experience

* Professor at Theology Faculty of Gazi University in Çorum

1 See. Taftazani, *Şerhu 'l-akaid*, Cairo 1988, p. 10.

and conceptual comprehension.² The act of understanding the Qur'an implies the effort of enlightening the conceptual frame of Qur'anic concepts, of determining their fields of use, their meaning varieties in the text context and in the off-text social-historical one and of setting them on an *intellectual base* by unifying the meaning obtained. The aim for our efforts to rely on the intellectual meaning of the verses rather than their literal meaning is to set up an Islamic point of view based on the Qur'anic texts. So in this paper I am to lay down the theory of Kalam's understanding of the Qur'an, to determine the difficulties involved and to discuss the possibility of a new meaning search. When considered from this perspective, the question about the role and methodology of Kalam in understanding the Qur'an gets twofold significance. Certainly to try to find the answer within the *Ilm al-Kalam* by definition is our main goal.

In the earlier period of Islam there were no diverse methods of understanding. Within the process of revelation, in fact, it was impossible to set about a fundamental search for meaning.³ For in the process of revelation the problem to be discussed was whether the verses were from Allah rather than their meanings. We can debate the phenomenon of change in the process of revelation and its being transmitted to the community by the Prophet. It is important to analyze this period together with the following questions: the prophet either transmitted the revelation by the language known, comprehended and used by the community -that's he used the conventional means of communication- or he reinterpreted the existing tradition and transformed the cultural patterns. This process is important in that it constructed the Muslim mentality, had the transformation spirit come off and tidied up the language of a culture and *forms of depiction* (ontology, epistemology and ethics or value) and it realized human's transformation from internal to the external so that they conceive and apply the revelation. In other words, since the revelation coming from the transcendent Absolute Being was being transmitted to humankind by a human through a human language and its echoes in *historical intellect* and its practice in the society on the one hand and revelation's having, though partly, some causes necessitates it to be revealed and prophet's answers to the people by revelation and moreover by using the present argumentation show that it is fairly difficult to "understand the Qoran" especially its message in social context.

With the death of the Prophet, the arising political oppositions, later controversies and their outcomes, conquest movement, in a sense the confrontation of cultural and religious patterns, and its results, dynamics implied by hasty change, the events Muslim encountered and their *cultural logic's* exposure and religious institutionalism made a search for

2 For the concept of 'understanding' see. H. P. Rickman, *Understanding and Human Disciplines*, Turkish trans.: Mehmet Dağ, Ankara Univ. Publ., 1922, pp. 4-7.

3 Mihri Hasan, Abu Sa'de, *el-İtticahu'l-akliyyun fi müşkileti'l-ma'rifeti inde'l-Mu'tezile*, Cairo 1993, p. 21.

meaning inevitable. Naturally some other types of understanding came to the fore. Right to that point we are to seek an answer to this question: What are the reasons which necessitated some other methodologies for understanding? Even there was the Holy Qur'an why was it impossible to lay down as an *unique criterion*? These questions are the main points of the issue. Is it possible to explain it by the internal and external differentiation? Certainly not. Because diversity, though on the one hand is the result of a change, a social demand and is the outcome of search for meaning on the other hand even its appearance marks a certain period and a certain case, it is beyond doubt that it has a close relation with the past, with the present trends, with the emancipations and with the intellectual mutual impact. Because Qur'an is being read within the space-time context and within the meaning frame arisen from man and within a cultural surrounding which expresses the totality of all diverse meanings. Unfortunately in all traditional disciplines the *true meaning* has been searched for between subject and object. Contrary to that, *true meaning* is existing in a view which exposes the totality of network between subject and object, which is aware of the impacts and which fits to the methodological criteria of sufficient understanding. Then what is substantial is not an *objective understanding* but rather an understanding which aims accessing at an objectivity on the base of *critical rational tradition*. Because, *critical rational tradition* is the most practical way of enlarging our knowledge. If there is not a critical debate tradition, two problems arise. First, every usual *understanding* and *imitation*, *selfish inductions* may be attributed to the Qur'an and these may be imposed upon society under efficiency of the Holy. Secondly, if there is not new information and meanings then the process of standardization is inevitable.

That the Qur'an uses a human language and nature of the language which contains diverse meanings lead to different understanding. So, we can say that the reason for understanding Qur'an differently arises from the peculiarities of Qur'anic expression.⁴ Here from *peculiarities* we mean inimitability and other unique traits of the Holy Book which separates Qur'an from other text. But it must be stated that the Qur'anic text which exposed by the language and which has the potentiality of being generalized can be understood. However, the Qur'anic language about different realms of knowledge and beings, its transition from phenomenon to noumenon, the Qur'anic expression on social field, as Fazlurrahman⁵ points out, necessitates a hard effort to understand the Qur'an. Nevertheless, this effort per se which is implied by society, language and cultural components denies the thesis of objective understanding. This is the reason why Qur'an is not clear-cut and unilateral. So everybody is *understanding* the Qur'an peculiar to him. Because meaning has a direct relation with the collective knowledge of one. Even though what a text states

4 See Ali Harb, *en-Nas ve'l-Hakika*, Beirut, pp. 33-34.

5 See Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Ankara 1993.

literally is its *first meaning*, we undertake to clarify this first meaning by a holistic approach to the Qur'an. As *Nasr Hamid Abu Zayid* puts it, the objectivity which is possible to realize on the part of verses is a cultural objectivity which is depended on space and time.⁶ This means that the thesis that theological schools understood the Qur'anic texts objectively and commented them with an absolute certainty is far being true.

In traditional *Ilm al-Kalam*, dogmatic matters are conceived as theoretical matter which are demonstrated by rational proof, hence it is said that "These matters are not the realm of diversity, but only one point is true."⁷ Once the main proposition is put forward, then it is normal that one insists his idea being right and others are wrong. Regarding the inferences absolute, rational and objective, in the latest analysis, divided the society into small groups. This conception is intellectually, methodologically, practically and dogmatically racism.⁸ Whereas logical proofs, while enforcing one to accept the certainty in objective knowledge (phenomenological realm), they play only a speculative role in subjective knowledge (metaphysical realm). Therefore, they urge man to contemplate it deeply rather than to enforce him to accept it.⁹ This is the main reason why theological schools that exposed dogmatic matters as absolute and so to speak, regarded as beyond history fed the opposition and even the conflict. This is also the reason for theological crisis on meaning. What was of significance is that the tradition of criticism be revitalized and that the meanings put forward be accepted as subjective opinions thereby approaching objectivity, but unfortunately as the result of objective approach, the idea that "As the truth is one in rational matters, so is in dogmatic ones"¹⁰ came for. This opinion got a priority because the meaning was related to the creed. Whereas different meanings are related to the 'scientific' side of the matter. Moreover opposition, if considered as proof and disproof in relation to the mutual equality conditions, it is difficult for the ideas to oppose each other in rational and priori matters. The solution of this problem, in our opinion, is to separate between what is *dogmatic and scientific*. For instance the existence and unity of God is dogmatic matter. This is true and beyond the history. But the evidences put forward are scientific. Also belief in angels is a dogmatic one, but whether angels are natural laws or something beyond the nature is scientific matter. To search whether the idea put forward is consistent in the context of main references in the light of critical rational tradition is more plausible than to say that ideas concerning the scientific aspects are all true, or to say only one of them is correct.

6 Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhumu'n-nas*, p. 271.

7 Şahristani, *al-Milal va'n-nihal*, Beirut 1992, vol. I, p. 4.

8 Hasan Hanefi, *at-Türas va't -Tacdid*, Cairo1980, p. 41.

9 Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Pub., İstanbul 1992, p. 12.

10 Şahristani, *al-Milal va'n -Nihal*, vol. I, p. 5.

This kind of interpretation, especially theological meaning can be subject of every understanding which impedes human conscious. Man's effort to be and his tendencies, the genetics of will lying on the basis of social event, the reality of existence, the desire to live, and their meanings for *change*, the will emancipating its expectations come true and its diverse echos, human instances who keeps different points in social events, power-society relation which is the natural outcome of will differentiation, the last and present cultural world and its being explained and this type of explanation and the epistemic nature of intellect at that point; all these are obstacles to accessing the objective meaning of the Qur'an. The unique way of accessing to somewhat relatively an objective meaning is to be aware of these factors. This awareness shows us the ideological orientations, the efforts made by those who have the power to keep the religious understanding within the boundaries of their understanding, the traits of criteria observed in understanding and explaining, the nature of elements which cause the community to change and the meanings that change involves. Only by this way of understanding can it be possible to prevent excessive understandings. Actually this case shows to us that a sufficient understanding has some problems. Naturally this does not exclude the probability of realizing objective meaning of any religious dogma. For, denying the objectivity, in fact, is not but making it stable. An objectivity which has the possibility of being realized within the meaning of dogmas is cultural one, depended upon space and time. Not an absolute objectivity, which is only a fantasy. Beyond doubt *cultural objectivity* can be realized by reader's using the whole analyzing methods and ways to make out the meaning of dogma as well as by contemplating deeply on its meaning. If ways and methods are changed and improved later ages then interpreter has an excuse. Without doubt the mobility of dogma in space and time is not other than *the mobility inherent in a living ever growing event*. So making out new meanings from the verses does not underestimate the ones made out previously.¹¹

To understand the Qur'an from theological perspective has a peculiarity among others. We may call theological understanding of any text as *macro interpretation*. Theological understanding together with implying all efforts aiming at understanding the religious texts, at the same time, by trying to understand such transcendental matters as revelation and The Last Day, it does its best.¹² Theology which considers the literal explanation of transcendent realm and reference of phenomenon to noumenon as the starting point for the understanding of oral and natural signs (verses) by making intellect a main basis for the act of understanding. Since Theology, essentially, regards man as a competent being in understanding and speaking about it.

11 See. Hasr Hamid Abu Zayd, *ibid*, pp. 271-272.

12 See. Werner G. Jeanronds, *Theological Hermeneutics*, Macmillan, no date, pp. 8-9.

The problem of understanding the Qoran had been discussed in traditional Theology, even if not sufficiently. Theologians had dealt with such methodological aspects of understanding a text as interpretation, hermeneutics, commentary, etc. For instance the work of Al- Ash'ari(d.324) *al-İbane an Usuli'd Diyane* is about commenting the *methodology of religion*. In the introduction, Ash'ari emphases that he left Mu'tazile and went back to the way of Predecessors (*Salaf*) with reference to Ahmad b. Hanbal.¹³ What was the way of *Salaf* ? Revelation was essential in their way and intellect had a subordinate role to play within the boundaries revelation determined. Ash'ari who limited intellect by revelation but interpreted revelation by intellect set up a new method. This method starts from Qur'anic verses and tries to understand it within the limits of epistemological explanations.¹⁴ Consequently, Ash'ari by using intellectual patterns comes nearer to Mutazilite thought. Absorbed the patterns used by Mutazilite, Ash'ari benefited from this much in his works. Later on the methodological affinity between two schools must be thought on.

Mutazilite thinker Kadı Abdulcabbar¹⁵ in the introduction of his *Şarhu usuli'l-hamse* lay down the epistemological bases of a true understanding and exalts intellect in transforming subsidiary to the essential. But intellect, in the late analysis, is in the service of the Qur'an and Sunnah not an alternative counterpart but a device. Therefore *Theological intellect* comprises the essential (*asl*) which was consisted of reason, senses, language and social experience and the subsidiary(*fer'*) which was consisted of research and reasoning. Eventually the intellectual methodic process is the same.¹⁶ What is understood from above is that in understanding the Qur'an the two leading schools(Mutazilite and Ahl al-Sunnah) virtually used the same criteria.

Kadı Abdulcabbar clarifies the thesis on understanding the Qur'an and discussed them. When discussing the idea that "It is impossible to know what Qur'an means externally", Abdulcabbar makes following expose:

There is no problem about falsity of this idea. Because *the aim of the word* is explaining. Other aims are subject to explaining. If the word is not related to that aim then the word is absurd. Just as human refer to the literal meaning of the Qur'an order to learn such judgements as lawful or unlawful. Where it not possible to make out the literal meaning of the Qur'an then they would not refer to it. In addition, one of the matters known to us about religion that we know the judgements and pray accordingly. Its fairly obvious that the Book of God is the primary source to refer to for all these questions. If we didn't know what meant by the Qur'an

13 Aş'ari, *al-İbane an Usuli'd-Diyane*, Madina, 1975, pp. 4-5.

14 See. *İbid*, pp. 6-7.

15 See. Kadı Abdulcabbar, *Şarhu Usuli'l-Hamse*, Cairo 1988, pp. 39- 45.

16 See. Muhammed Abid al- Cabiri, *ibid*, p.166.

then the responsibility of performing all these judgements would be futile. Those who defend this baseless idea rely on this verse : "...but nobody knows its interpretation but God. And those who have a profoundness in knowledge say "We believed in it. It all from God"".(Al-i İmran 3/7). Yet the conjunction "and vav" in this verse is correlative. So those have profoundness in knowledge understand it.¹⁷

Kadı Abdulcabbar expresses the second thesis about the impossibility of understanding the Qur'an as follows: " Qur'anic words may refer to different meanings. It may refer to the general or special. So until we differ what is general from what is special it is inevitable to wait.¹⁸ Discussing this matter, he goes on:

Here the evidence that show its falsity. First; the companions of the prophet would not refer to the literal meaning of the Qur'an and wouldn't wait for the evidence to come up. Secondly : this idea frees Qur'an from its attributes such as guidance, expression, healing, light, etc. Thirdly; this idea is contrary to this verse: "We left nothing missing in this Book." Because there is no more missing than mentioning the words that are not known in meaning. When an evidence needed it must be a word. How can we know what is meant by this word? You reply, by its literal meaning or by any other evidence. If you say by literal meaning then why don't you say the same thing for the Qur'an in order not to need any other evidence? ¹⁹

Advocating the possibility of understanding the Qur'an, the author says that one who desires to understand Qur'an must have some characteristics. These are:

Its not enough for a scholar to know Arabic. He must additionally know grammatical points , narration and law which is the pile of religious verdicts and causes. Because to comprehend the verdicts of religion and causes behind them one should know al-fiqh. In addition, he must know the unity of God, His justice, His necessary attributes and what is good and what is bad for God and also what is possible and impossible about Him if he is to understand the Qur'an. Only after learning these one can differ what is certain from what is not, etc. Unless one know these sciences he can't attempt to interpret The Book of God only by relying on grammar and morphology.²⁰

These excerpts shows that *İlm-al Kalam* had appeared as the result of the efforts of understanding the Qur'an. The organic relation between political conflict and epistemological controversy in Islamic thinking prove that the tendency of theological understanding was at the outset in the form of displaying Islamic point of view. But later on, when Theology de-

17 Kadı Abdulcabbar, *ibid*, p. 602.

18 *Ibid*,pp. 603-604.

19 *Ibid*, p. 604.

20 *Ibid*, p. 605.

defined as discipline confined itself to laying down the evidence as regards to religious dogmas and to defend them²¹ gave rise to limiting its research scope by *dogmatic judgments* and its goal by *understanding and apologetics of dogmatic judgments*. The statement of " Proving the dogmatic judgments " is directed to eliminating different interpretation in dogmatic matters. Naturally in this case every sect would defend his opinion claiming it as beyond- history and curse on other which he sees contrary to that beyond-history and proved idea. In this case he is right, the other is wrong. This approach easily contributed to the sects to proclaim adversaries as infidels. Because the main aim here is not to understand the Qur'an but to get some evidence from Qur'an to support their opinion. *Theological intellect*, though puts itself as the defender of the certain knowledge, it is evident that its approach has caused but separation.

It is not possible to persuade man of hermeneutics to discuss the methodological problems of theory of understanding. Hans- George Gadamer²² while opposing to any methodological application to the act of understanding, he, in his ongoing efforts, emphasized that any text would reveal itself to the competent and diligent reader. According to Gadamer the understanding of any text is not the outcome of applying elaborated methods but the result of the truth's expousing itself to the reader. Paul Ricoeur,²³ on the other hand, is among those who think *the discussion on methods of sufficient understanding* necessary for a true understanding. Like Gadamer, Ricoeur, too doesn't desire to depict purely what we conceive. Rather, he wants to promote our understanding of man and to look for ways protecting man from *possible deteriorations*. His efforts are directed to protecting human understanding that echos theological tradition which has been trying to provide a criterion as to much truer interpretation of texts. The thinker's words about *methods for sufficient understanding and providing a criterion for a true understanding of the text* presents us the signs which lead us from 'fantasy' field to that of 'intellect'. So any approach that denies the necessity of a criterion for true understanding of any text is doomed to be called a sophisticated attitude and ideology of miserableness. On the other hand the extreme point of objective approach that's "pure identity", since it is an identity not capable of seeing, tears the reality and feeds the opposition. As the dogmatic and political sects are "pure identities", as Ali Harb puts it, they are;

In Theological circle it was possible to accept each other. Because 'blind identity' is another face of ferocious opposition. Who adheres to a pure identity, then he began to announce others ugly in a way. This ferocious opposition leads to hate, becoming distant, controversy and fight.

21 Taftazani, *Şarhu'l -Akaid*, p.3; Adudiddin al- Ici, *al- Mavakif*, Beirut, no date, p.7; Tahanevi, *Keşşafu ıstilahatı'l-funun*, pp. 31-32.

22 Hans- George Gadamer, *Truth and Method*, London 1981, pp. 235, 238.

23 Werner G. Jeanrond, *Ibid*, pp. 9-10.

The division monotheistic projects have seen can simply be explained by this approach."²⁴

It is possible to call any attitude that considers his understanding "the proven truth" as the ideology of conflict.

Ilm al- Kalam starts with the theory of knowledge. This theory of knowledge primarily determines principles which are necessary to know something and identifies methodological approach to dogmatic matter. For to have an idea about knowledge is possible only by knowing the knowledge itself, its principles, evidences and thought assumptions.²⁵ The conceptual frame that forms knowledge is made up from knowledge, supposition, imitation, and ignorance. The *common meaning* which lies on the intersecting and departing points forms the meaning field of knowledge. But we should know that how the principles that are necessary in this process change according to the knowledge and being spheres is not clear. Moreover, traditional theological approach had mostly ignored the key concepts concerning the dogmatic matters. This discipline lacked in analyzing the dogmatic matters, in promoting their theoretical relations, in enlightening the truth more effectively and in unifying the key concept's meanings. Whereas, the theory of knowledge has to critically analyze the concepts concerning the world. This is, partly, the problem of analyzing the present usage and partly the problem of promoting it or replacing it by a more effective one. Lastly, the theory of knowledge must relate key concepts on dogmatic matters to each other systematically. However, even though theology uses senses, experience, observation and newsin accessing the knowledge, its epistemological basis is : Intellect. That intellect is essential and revelation is subordinate is taken for granted by theology.

Faruddin Razi (d.606) and Aduddin Ici (d.756)'s ideas on the essentially of intellect and subordination of revelation are as follow:

The revelation expresses supposition not certainty. Because to know revelation is depended upon knowing its decree and will behind it. This can be realized by language, grammar and morphology. To understand a verse is depended upon not being there a narration, common meaning, a metaphor, an implication, a confinement, a precedence or a deferment. But these all are possible.²⁶

The idea of Kadı Abdulcabbar about reason- revelation relationship is as follows:

Intellectual competence is to have a power for reasoning. So intellectual evidence precedes Qur'an, Sunnah and Consensus. Because except

24 A.Harb, *ibid*, p. 34.

25 Hasan Hanefi, *İslami İlimlere Giriş*, Turk. Tr. Muharrem Tan, İnsan Pub. İstanbul 1994, p. 59.

26 İci, *ibid*,p.40; Razi, *Mealimu usuli'd-din*, (İslam İnancının Ana Kaynaklar), Türk. tr. Nadim Macit, İhtar Yay. Erzurum 1996, p.12.

for rational proof , others are not essential in knowing God, His monotheism and his attribute of justice. If we try to provide proofs concerning God except for rational proofs, then we try to make the subsidiary an evidence for the essential."²⁷

Muslim Theologians, in order to improve a methodology in dogmatic field, tried to analyze the meaning of *istidlal (reasoning)* and *nazar (contemplation)*. Theologians , who gave priority to rational proof, define evidence as something to prove matters which need to be proved. Their way of reasoning are *analogy, istikrâ (exemplification)* and *tamsil (comparison)*. Just as Kadı Abdulcabbar introduces his *Usuil-I Hamse* by asking this question, what is the first necessary thing God ordered to man? And replies it. This way that leads to know God is *nazar*. Because God can not be known by necessity and by way of seeing. So man can know Him only by contemplating. When analyzing this concept he emphasizes that *nazar* is contemplation by heart.²⁸ Calling *nazar* as contemplation by heart, he makes emphasis on heart, the center of all knowledge capacity. By this idea Abdulcabbar underlines an important point from epistemological perspective. It is that: Islamic reasoning is not transformation of things into intellectual patterns, but giving meaning to natural and human phenomena in conformity with rational laws. The reality of knowledge, to him, is not but relaxing the soul and feeling relieved by heart.²⁹ This definition Islamic language shows that the main aim is to set man free from the deadly ruins of life. Necessary knowledge is defined as the one that leaves no doubt about certainty.³⁰ Though promoting knowledge from natural and linguistic stage to a stage of heart and contemplation is a positive approach, it hinders its promotion to an uppermost point by limiting it only by *kıyas, istikra* and *tamsil*. Because Qur'anic emphasis on intellect goes far beyond this limitation.

Qur'anic encouragement on contemplation and thinking (Yunus 10/107, A'raf 7/185, Nahl 16/125) and its warning man by revelation through human language shows that the primary goal of the Qur'an is to make emphasis on the necessity of accessing to linguistic structure of revelation. Because the laws, even those of absolute world, are explained in human categories and conceptions so that human understands them. The main aim of revelation is man and man is the part of this world of experience. Then what is the power man has to use in ontological level and to think about what is not present in experienced world other than his ability to conceive the metaphysical realm?

Man with his natural stance is weak and forgetful one. He is affected by what surrounded him and by his ambitions. If he were free from these

27 Kadı Abdulcabbar, *Şerhu usuli'l -hamse*, p. 88.

28 See Kadı Abdulcabbar, *ibid*, p. 39.

29 *ibid*, p. 45.

30 *ibid*, p. 46-51.

effects and lived by his uppermost faculties then he would not need any divine guidance. Then the knowledge the Qur'an presents to humans is a special one and aims leading human beings to reality. Therefore this knowledge, because it leads to reality, is called in Islamic literature as *marifah* (*gnosis*). It is of importance that the lack of faith in Qur'anic literature is associated with the deterioration of intellect not will.³¹ The Qur'an proposes man to contemplate (*taffakur*) as a way of thinking to decrease the effects that hinder man's intellect and conscious. Because *taffakur* turns all mechanism that hinder human conscious.

When Muslim theologians before Ghazali were discussing the bases of creed they relied on "the meaning" which was inherent in the Qur'anic language and operating in conformity with some rules. That the act of understanding has a direct relation with the Qur'anic principles of understanding is discussible. That Ghazali made Aristotelian logic the basis of religious sciences and legalized it by relying on religious texts³² (Şura42/17, Rahman55/9, Isra17/35, Şuara26/102) gave rise to explain religious passages with the patterns of Aristotelian logic. Searching for the knowledge within the boundaries of logical propositions, melted such essential matters as "epistemology" and "ontology" within the limitations of traditional logic.³³

While Muslim theologians from the beginning on claimed that there were no universal concepts in external world, with Ghazali they gave up this idea and began saying, as did Aristotle, that universal concepts are present both in intellect and in the external world.³⁴ Even though it is possible to talk about the possibility of relative beings of universal concepts in the intellect, it is impossible to say that our knowledge by experience is universally necessary. For instance Razi in his *Mealim-i Usuli'd Din* puts that to arrive an unknown conclusion we need to propositions, and if these propositions are certain their conclusion is also sup positive.³⁵ If one of the two-known is evident and certain its reference to all its individuals is evident, and repetition is not necessary. If not so one can not make analogy with a proposition that needs to be ascertained. Then something that is known by logical analogy can, also, be known without it. Something that is not known without analogy can not be known by it.³⁶ It is clearly understood that two values logic of Aristotle can not contribute us in understanding the dogmatic matters whatsoever.

31 See S. Hüseyin Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London 1989, p. 21.

32 Ghazali presents logic in an Islamic form. The criterion for science, absolute and unailing measurement, main criterion, and similar statements prove his approach. See . *Mi'yarul-ilm fi'l- mantık*, Beirut 1990, p. 32.

33 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-I Kelam*, İstanbul 1342 AH, vol. I, p. 82.

34 See. M. Oıkbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Türk. Tr. Ahmad Asrar, İstanbul 1979, p. 19.

35 Razi, *Mealimü usuli'd-din*, p. 26.

36 Ibn Taymiyya, *ar-Radd ala'l-mantıkiyyin*, Bombay 1949, p. 88.

Analogy is compounded word which necessitates another word when it is accepted as true with regard to the given propositions.³⁷

Being the way of inferring judgments, analogy has three kinds: Practical, rational and methodological. It has various forms. For example making inference from two arranged propositions.

Every created not free from creation is created

The world is not free from creation

Then the world is created.

Another form of analogy is division (*sebr*). It is a kind of knowledge that is obtained by dividing what is not conflicting into two or more parts in the intellect. So the evidence cancels one of the two parts. Like something being not both eternal and created.³⁸ Ghazali explains the same method in his *al- Iktisad fi'l I'tikad* as follows:

Giving evidences has many forms. One of them is division (*sebr*). As *sebr* means confinement it takes the name of division. We can simply put it as follows: We divide our claim into two opposite sides. Then we cancel one of them. By canceling one part we prove the other. For when one of the conflicting part is cancelled naturally the other part is proven. For example;

The world is either created or eternal

That the world is eternal is impossible

Then the world is created.

Here we cancelled the "proposition saying the world is eternal". When we cancelled this proposition the second proposition came true. For there is no third option. The proposition we obtained is inferred from two separate proposition. But to give rise to third proposition the two main propositions need to be harmonious. Harmony , opposition in the first premise that makes up the exclusive logic, must be between something and its opposite or something and some other thing that equals to its opposite.³⁹

Another way is obtaining the unknown by two propositions, one of them in conditional proposition the other is a given one. This given or accepted proposition is mentioned in the first premise either by itself or by its opposite. There is a proposition of exclusion between them.⁴⁰ As in this example:

If the world is created it has a creator

But it is created

37 Ghazali, *Mi'yarul-ilm fi'l-mantik*, p. 12.

38 Bakillani, *Tamhid* , p. 38.

39 Ghazali, *al- Iktisad fi'l-I'tikad*, Beirut 1983, p. 13.

40 Ghazali, *Mi'yarul-Ilm* , p.112; *Mihakku'n-Nazar* , p. 38.

Then it has a creator.

Some another way is to take up the rival's proof to make it a proposition together with another evidently true proposition and by using them to infer a conclusion which is evidently wrong. In this way we realize that there is a false proposition among premises. Ghazali presents it as the way of the Qur'an and gives this verse: "Say! If you are true bring your evidence"(Bakara 2/111).

The way of analyzing all parts in order to arrive a conclusion is *istikrâ*, which has not a frequent usage in *Kalam*. Accepting it as the way of realizing sup positive knowledge, Muslim theologians preferred the way of *tamsil*, which is the method of comparing the unknown to known or noumenon to phenomenon. This method may be defined as proving something with the accuracy of its similar.⁴¹ Zamakhsheri summaries it saying that "The Qur'an informs us about unseen by using what we see by experience."⁴² Kadı Abdulcabbar in his work *al-Muhit bi't Taklif* defines phenomenon as something which is known necessarily and noumenon as unknown but possible to be known by reference. But he puts two conditions for the reference of phenomenon to unseen. First, they must have a common reference and secondly they must have a common cause.⁴³ The methodology of theology is that it refers to rational premises about known field and refers to the Qur'an about unknown. By comparing two each other which are common in reference and cause theology arrives a conclusion. Muslim theologians who don't see it a necessity for a normal knowledge to have a reference, as far as the origins of the evidence are concerned, they see it necessary.

Attempts on accepting sensitive realities and experiences gained in society as real references and subjecting the subsidiary (*fer'*) to this reference makes the intellect the main source of religion. But this comparison arises from the nature of the language of revelation. Moreover schools of Muslim theology made some epistemological principles of phenomenological realm as dogmatic ones. Even the controversy between Mutezila and Ahl al-Sunnah was intensified on rational premises. This is the main reason why The People of Sunnah later took refuge to Aristotelian logic.

All these are enough to show that theology regards religion only the totality of rational and logical propositions rather than those of supra rational belivings. The trend to consider Qur'anic concepts as texts to be transferred into rational ones led to the conclusion that the method of "true understanding" is possible only by *logical validity*. Theologians who cut off the relation between intellect-nature, intellect-history have increasingly headed towards abstract realm and intensified on speculative discus-

41 Ghazali, *Mi'yarul' -Ilm*, p.154; Aduddin el- Ici, *ibid*, p.35; Bakillani, *ibid*,p. 38.

42 Zemahşeri, *al-Kaşşaf*, Beirut,no date, vol.II/290; M.Abduh- M.Reşid Rıza, *Tafsiru'l -Menar*, Beirut , no date, vol. III, p. 52.

43 Kadı Abdulcabbar,*el- Muhit bi't-Taklif*, Cairo, nd., p.167

sions. Besides theology which was not able to pass through the daily problems of man couldn't go beyond saying that what was necessary to be said had already been said.

Analyzes of language and their consequent meanings and results based on logical premises are presented as *proven realities*; basing revelation on reason is accepted as a principle but satisfactory knowledge about reason is not given. In epistemology, reason is spoken about together with sense, observation and experience. It is said that is a base for revealed evidences. Talking always about the fallibility of senses, theologians convincingly detriment the confidence to the senses.

But the problem here is that: Seeing that the *reason* theologians meant here is not pure reason, then the practical reason can't do without the collective build up of the day and of the last. It is a reality that every reason is formed within the culture. In this case the proposition that the reason is the base for revelation has not got any validity. As is known by experience that thinking is determined in a way, then how can the reason that is formed by the data of experience be a base for revelation. These questions show that "understanding" has a direct relation with culture developed within space-time process. Interpretation takes its colour from this cultural environment.

It is right this understanding that remarks the process. But this is self-verification of reason. This understanding may shed light on some kinds of knowledge. Therefore any understanding based on the two-value logic is by definition an "objective understanding" and not but a repetition of some known matters. All forms of analogy we mentioned above are essentially repeat knowledge. Moreover dogmatic matters in traditional Muslim theology has been narrated by logical inferences. Yet this method which is not but repetition has been outdated.

The world is changeable
Every changeable is created
Then is the world created.

As there is a mutuality between proof and proven, the conclusion "Then the world is created" is certainly right. Yet the word "changeable" is used as a predicate in the first premise, the word "changeable" in second premise is substratum as it used in classical logic. These two haven't got any additional meaning. In other words, it hasn't got any meaning beyond inductive field. The conclusion, also, has not got any ore additional meaning than premises and there is no any extension in knowledge. In fact this is not but tautology.

Logic has a great contribution on human thinking. But it hasn't got this much in understanding the matter of facts which the Qur'an presents to the attention of human beings. This kind of logic has nothing to do with the realms of being and knowledge in understanding the language of the

Qur'an on these different realms. As Fritjof Capra puts it just as is always done with regard to the world of living beings when we cling to the spherical chain of causality the use of logic involves us to paradoxes.⁴⁴ It is more suitable to use all intellectual processes. Because with this processes the universal net of mutual relations comes together. Having a meaning is the main characteristic of conscious, understanding, on the other hand, is within the sphere of logic. But this logic must, starting from the prepositional structure of science, surround the whole in its uppermost level relying on its trait which is relating meaning to the objects and logic must be the conscious of the meaning. The dialogic method which is used to attain the meaning is the best example of this. The aim in this method is not to repeat what is known but get the point of the meaning. Every meaning I the grammatical structure of a language has a logic. Similarly the Qur'anic language together with its peculiar structure and the meaning of this structure has its own logic. Then the problem is to impose on logic more function.

We can summarize the methodical criteria of a true understanding of the Qur'an and the matters to be paid attention in theological understanding in this act as follow:

I. Introduction of revelation to human terminology means meeting transcendent horizon with human one. Actually God's addressing to man through human language implies His message's potentiality of being understood. The credibility of linguistic approach to the understanding of the Qur'an arising from this phenomenon. But understanding the Qur'an in linguistic level makes attitude of the subject more effective. This is why the interpretation emphasizes only one of the social, cultural and political realms. To approach the text and to disclose its secrets begins with the first reading. But it necessitates some conditions. First of all the Qur'anic language varies according to the realm it is applied. For example its language with regard to phenomenological and social field is much easier than the language with regard to unseen, history and ethics in which it frequently uses symbolic (comparison, metaphor, parable, allegory, etc.) language.⁴⁵

To put this different language on philosophical base in the context of "episteme and being" realms, it's necessary to determine the words that developed and differentiated and even lost, to some extent, their original meanings in the historical process and to shed light on the contents of they concepts. The main effort here is to shed light on the content of Qur'anic words and to turn the words which lost their original meanings back to their essential meanings. This is inevitable, because obscurity in meaning means the lack of meaning. This process makes up the first stage of understanding.

44 Fritjof Capra, *Yeni Bir Düşünce*, trans.: M.Armağan, Ağaç Yay. İstanbul 1992, p. 94.

45 See İlhami Güler, "Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama va Yorumlamanın Sorunları", *2th Symposium on Qur'an*, Bilgi Foundation Pb., Ankara 1996,pp. 298-299.

II. After turning the concepts which the Qur'an uses in many fields back to their original meanings, it is possible to put them on a philosophical base by taking the integrity of the Qur'an into consideration. This stage is necessary for putting a way of life into practice. Actually to come closer to the verses and to disclose their meaning necessitates the second stage called *analytic reading*. To make out subtleties of verses and reference of meaning and to conceive them can be realized only by this way.⁴⁶ This second stage involves the attempt to redefine the Qur'anic concepts into a scheme to form Qur'anic point of view. This point of view can not be recognized in the *first meaning* of Qur'anic passages. But it is possible to form a world of view by lightening the essential concepts and by putting them on a philosophical substratum. This includes the transcendent realm. Because this field addresses our some informative faculties by obtaining the knowledge of this field we can get an integrity of knowledge. For, the transcendent realm is the appearance of the absolute realm. Seeing that faith is a kind of knowledge of transcendent realm we can define it as its appearance in man.⁴⁷ This face of faith or knowledge is formed by human nature, his place in society and his way of life which is developed through his dependence on knowledge. We call this field which has wholly ignored by traditional theology as a world view. *World view is a way of life formed by the principles that refer to all aspects of life.*

III. To perceive the nature of reality of change. Because society has a structure that changes constantly. This change is not only in the economical, social, daily life areas technological and scientific fields but also in the mentalities of the individuals, their ways of thinking and in their point of view to the world.⁴⁸ And even in the social change process the most effective point is scientific and intellectual activities. Especially this latter makes significant changes through adding new concepts to man's meaning fields such as God, man, society and nature, all which form world views of humans.

Just as Toshihiki Izutsu⁴⁹ shows by examples that as a result of intellectual influences theological concepts have lost their original meanings. Then the interpretation, on the one hand, has to perceive losses meaning in the Qur'anic statements and has to give new meanings to these statements by conceiving the reality inherent in the concept of change.

IV. It is quite wrong to limit the function of theology to laying down some rules but ignoring practical life. Creed is not pure idea but method of life. Longing for an action can not be thought without the heart that perceive the matters. This must be so order that the goodness not to turn out to badness and virtue not to turn out to malicious action. The criticism of

46 See. Nasr Hamid Abud Zayd, *ibid*, p. 270-272; W.E Jean Round, *ibid*, p. 161.

47 Açıkgenç, *ibid*, p. 224.

48 F. Rahman, *Islam and Modernity*, Turkish trans.: A. Açıkgenç, H. Kirbaşoğlu, Ankara Okulu Pub., Ankara 1996, p. 81-282.

49 See. Toshihiki Izutsu, *Kur'anda Allah ve İnsan*, Kevser Pb., İstanbul 1979, p.45-50

the existing order, which was operating in favour of tyranny and exploitation process shows that faith and action are not separate ones, on the contrary they are dimensions feed each other. Just as the Qur'an analyzes it:

Can you imagine one who denies all moral values (religion)?

Then such is the man who repulses the orphan.

And encourages not the feeding of the indigent

So woe to the worshippers

Who are neglectful of their prayers

Those who(want but) to be seen (of men)

But refuse to supply even neighbourly needs. (Maun 107/ 1-7)

We again say that creed is not only an idea but life itself. Then the method of theology starting from faith pillars passing through the world of thought , the problems of action, the rulers of life must lay down some bases to close the gap between faith and action. In other words theology must construct a world view. Theology , by being aware of its face which degenerated the thesis of "pure reality", must give up its habit to evaluate the differences in scientific field by the criteria of faith or denial and must try to unify the power of Muslims. It must be understood that there is no use increasing tensions by repeating the ex-conflicts and oppositions, all of which are the results of isochronal history.

V. To question the reason which is the epistemological basis of theology. The meaning imposed upon the reason in Islamic theology is not clear. *Theological reason* is defined as something to know the *essentials of the evidence*, the matters concerning the evidence and the rational premises.

This kind of definition shows that theological reason is a conceptual and logical one. Theological reason filled up with the sense data and narrations, actually, has a potential to pave way to a new understanding. The historical event, human's place in historical context, social change, powers that stimulate humans, all these cause the *interpretation to be subjective*. Narration existing in the center of theological reason must be replaced by the philosophy of history. That the divine revelation is revealed in a historical surrounding, that there were some causes asked for revelation and that some cultural matters were answered by revelation are the matters that necessitate this process to be analyzed carefully. In a milieu in which historical and social thesis are discussed, it's interesting that theology still engages in old time problems and repeats them with the same language again and again. This problem must replace the field of historical sensitivity of Kalam by "diverse sensitivity types"⁵⁰(historical, anthropological, critical methods). Only by this way can we overcome both the sophistic

50 See Anthony Giddens, *Sosyolojiye Eleştirel Bir Yaklaşım*, Tur.tr. R.Esengün, İ. Öğretim, İhtar Pub., İstanbul 1993,p.23-24

attitude and subjectivity, "the ideology of miserableness" as we call it , nihilism in its new version and "false conscious", the ideology of conflict, which claims that what had to be said had also been said with the thesis of "pure identity" and "proven knowledge".

VI. The conditions the interpreter must have: When counting the conditions the interpreter must have Kadı Abdalcabbar puts forward, it's not sufficient for the interpreter to know only Qur'anic language, he additionally, must know the structure of language, the methods of understanding, causes of religious judgments and theoretical bases of religion.⁵¹ Though I agree with all these argumentations, it must be pointed out that this approach underestimates components which intensify the subjectivity of meaning. First of all, the interpreter must determine his own position for the text. He must be competent not only in traditional sciences but in all other sciences which will help him in conceiving the truth. The effort to understand the Qur'an doesn't mean seeing it as an object. What makes Qur'an an object is the aim of regarding it a source of all ambitions, populist interests by revitalizing the -false conscious-. The intellect of interpreter must be fed from original form of Islam so that the intellect that has the main role in hermeneutical act conceives the act of original conceiving. The interpreter (theologian) has to perceive the course of events in history and the direction of the future in order that he plays an active role in this course. He must have the sensitivity of realizing the efforts of official religious expression which attributes itself a sanctity and absoluteness, and the actions through which those who have the power trying to legalize their performances in order not to be in the category of "servant ulema of the power", the example of which are abundant in our history.⁵²

We can say as a conclusion that in order that theology gains its role it played in its earlier times the two elements, namely creed and politics should accompany each other. Confining the matter completely to the speculative nature of metaphysical realm, the traditional theology has ignored emphasizing human value and his rights. To give priority to man and his main rights must be the main concern of theology. *Because we live in the world.* In Qur'anic language as an individual everybody is mortal, but the idea of the world, although the universal man is a result, is constant. Theology by giving up the claim of "pure identity" which is the ferocious face of this discipline must play a role of unifying all Muslims who unify on main principles around the common interests by realizing that the scientific face of it is related to the nature of the world.

51 Kadı Abdalcabbar, *ibid*, p. 605.

52 See. Nasr Abu Zayd, *ibid*, p.271-272; Hasan Hanefi, *ibid*, pp. 46-49 .

Özet

Biz bu yazımızda kelamın Kur'an'ı anlama kuramını ortaya koyacak, buna ilişkin sorunları belirleyecek ve yeni bir anlam arayışının imkanını tartıştık. Meseleye böyle bir perpektiften bakarsak, Kelamın Kur'an'ı anlamada yeri ve önemi nedir? Sorusu daha da bir önem kazanır. Kelamın İslam'ın erken dönemindeki rolünü yeniden kazanması için, başlangıçta dayandığı iki temel unsur, akide ve siyaset, birbirine eşlik etmelidir. Kelam, iftilafın vahşi yüzünü gösteren saf kimlik iddiasından vazgeçip, bunun ancak salt itikadi ilkelerde mümkün olacağını, fakat meselenin ilmi yönünün, bilginin ve yorum evreninin niteliği ile bağlantılı olduğunu görüp, temel ilkelerde birleşen bütün müslümanları ortak amaçlarda birleştirici bir çaba içine girmelidir.

ŞATIBİ'YE GÖRE MESALİH-İ MÜRSELE İLE BİD'AT ARASINDAKİ FARKLAR

Salim ÖĞÜT*

Abstract

Differences between the masalih-i mursala and bid'at according to Şatibi

According to the scholars who study on the Islamic Jurisprudence the target of divine ordinances is two concepts called " celb-i maslahat" and "def-i mefsedet". That's why to define the religious limits of these concepts is one of the most important subjects in systematical Islamic jurisprudence. In addition some of the scholars have confirmed the similarities between the efficient causes that impel the scholars into searching for a good causes in the worldly deeds and the causes impel to apocryphal (bid'at) in the religiously deeds. Because a person who believe in the next world has to consider two concepts worldly and the worldly right things "maslaha" at the same time.

Key Words: Makasidu's-şerî'a, Maslaha, masalih-i mursala, mefsede, Bid'a

I- Giriş:

Makâsıdu's-şerî'a açısından bakıldığında, dünya hayatının, *maslahat* ve *mefsedetin* (fayda ve zararın) birbirini takip ettiği ve birbiriyle çatıştığı bir alandan başka bir şey olmadığı görülecektir. Bu kavramlar muhtelif disiplinlerde *hüsün-kubuh* (iyilik-kötülük)¹ veya *hayır-şer* şeklinde muhtelif isimlerle adlandırılırsalar da, sonuçta hep aynı hakikate işaret etmektedirler.

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi

1 Aslında hüsün kelimesinin Türkçe'deki sözlük anlamı " iyilik" ten çok "güzellik", kubuh kelimesinin sözlük anlamı ise "kötülük"ten çok, "çirkinlik" kelimeleri ile karşılanmaktadır. Ancak "güzellik" ve "çirkinlik" kelimeleri daha çok estetik alanda kullanıldığı ve o alandaki değerleri ifade ettiği için burada kullanılması uygun görülmemektedir. Bu kelimeler İslamî literatürde kavramlaşmışlardır ve estetik anlamdan çok eylemlerin ahlakî ve dini değerlerini belirtirler. Kelam, Ahlak ve Usul-i Fıkıh terimi olarak hüsün ve kubuh yerine göre "iyilik-kötülük, dünya ve ahiret hayatı açısından fayda-zarar" diye ifade etmek daha isabetli görünmektedir. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. XIX, s. 59

Dinin gerek itikadî, gerek ahlakî, gerekse fikhî hükümlerinin tamamının, kulların maslahatı için vaz edildiğinde herhangi bir şüphe ve bu alanın uzmanları arasında da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Kitap ve Sünnet yoluyla konulan hükümler, bazen bizim beklentilerimizin, taleplerimizin ve arzularımızın hilafına varid olsalar bile, nihâî tahlilde bizlerin maslahatı içindir. Kur'an-ı Kerim ayetleri bu konuda yeterince açıktır.²

Ancak kulların maslahatlarının tamamının Kitap ve Sünnet'te yer almadığı, dolayısıyla onlarda zikredilenlerin dışında da bir takım maslahatlardan söz etmenin mümkün olduğu, bu sebeple de, bu konudaki arayışların devam etmesinin gerekli bulunduğu muhakkaktır. Ancak bu noktada Kitap ve Sünnet'te yer almayan, fakat bizim de maslahat olarak gördüğümüz bazı durumların ve fiillerin dindeki hükmü hususunda ulemanın ihtilaf ettiği, yani onların gerçekten maslahat sayılıp sayılmayacağı, maslahat sayılsalar bile bunlara itibar edip etmemenin dindeki hükmü gibi konularda görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Dört mezhebin kurucusu müctehid fakihler başta olmak üzere fukahanın çoğunluğu, belli şartlar çerçevesinde³ bu maslahatlara itibar edilmesi, yani bunların şer'î kaynak sayılması kanaatindedirler.⁴ Zâhirîler başta olmak üzere Âmidî ve İbn Hâcib gibi bazı Şâfiî ve Mâlikî bilginler ise öncekilere muhalefet etmişler ve huccet değeri olmadığını söylemişlerdir.⁵

Maslahatın belli şartlarda huccet olduğunu söyleyenler önce bu şartları belirlemişler, ardından da belirledikleri bu şartlar çerçevesinde maslahatın sınırlarını tesbit etmeye çalışmışlardır. Kolaylıkla takdir edileceği üzere sürekli olarak, hukuki problem çözmek gibi bir misyonu üstlenmiş bulunan fikh bilginleri, bu sınırları ne kadar genişletebilirlerse o ölçüde fikh alanındaki hareket kabiliyetlerinin işlerlik kazanacağını görmüşler, dolayısıyla meşruiyet alanı içinde hep bu imkanı aramışlardır. Bu yüzden maslahatı huccet kabul eden bilginler arasında muayyen bir uygulamanın meşru ve muteber maslahat sayılıp sayılamayacağı hususunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Aynı husus bid'at konusu için de geçerlidir. Dünyevi fiillerimizde bizleri maslahat arayışına sevk eden sebeplerle, dini fiillerimizde bid'ata sevk

2 Tek başına şu ayet-i kerime bile bu tesbiti temellendirmeye yetecek kadar açıktır: "Hoşunuza gitmese de savaşmak size farz kılındı; mümkündür ki nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığınız bir şey de sizin için kötü olabilir; Allah bilir, ama siz bilmezsiniz." el-Bakara, 2/216.

3 İleride bu belli şartlar çerçevesindeki maslahatın adı "maslahat-ı mürsele" olarak tasrih edilecektir.

4 Özellikle muasır usul bilginlerinin özenle ve önemle işaret ettikleri gibi, -bilhassa kadim-usul kitaplarında sadece İmam Malik'in belli şartlar çerçevesinde maslahatı huccet saydığı, diğere üç mezhep imamının bunu huccet kabul etmediklerini yazarlarsa da bu tesbiti kabule şayan görmek mümkün değildir. Zira muhtelif fikh kitaplarını inceleyen herkes diğere üç imamın da bu konudaki tutumlarının, usulcülerin söylediği istikamette olmadığını görecektir. Mesela bkz., Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1996, s. 171; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev.: Ruhi Özcan, İstanbul 1993, s. 225

5 Zekiyüddin Şaban, *age*, s. 171; Zeydan, *age*, s. 225.

eden sebepler arasında mahiyet birliği olduğu söylenebilir. Zira uhrevi aleme inanan insan için tek başına dünyevi maslahatı önemseyip, uhrevi maslahat ve menfaati göz ardı etmek söz konusu olamaz. Bu inanın ve anlayışın tabii bir sonucu olarak bu insan, nasıl dünyevi alandaki maslahatlarının çoğalmasını veya bu alanların genişlemesini hedeflemişse, dini alanda da kendisini Allah'a yaklaştıracak vesilelerin artması için aynı arayışı sürdürmüştür. Bu sebeple bu alanda da sözü edilen arayışa yönelik çabaların olması⁶ ve bu esnada da bilginler arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıkması, son derece tabii bir durumdur.

II- Şatbî'nin "Maslahat" ve "Bid'at" Konularındaki Konumu:

Şatbî'ye modern anlamda iki uzmanlık alanı tahsis etmek gerekseydi, bunlardan birincisi maslahat, ikincisi de bid'at olurdu. Her iki alanda da sadece vukuf sahibi mütehasıs bir alim değil, aynı zamanda bu alanlara orijinal yaklaşımlar getiren, kadim ulemanın ilmi mirasına çok değerli açılımlarla katkı sağlayan, kelimenin en hakiki anlamıyla *muhakkık* alimler kervanının en mümtaz simasıdır.

Bu tesbitlerimizin en sağlam iki şahidi, günümüze kadar gelen iki değerli eseridir. Bunlardan birincisi el-Muvafakat'tır ve özellikle ikinci cildinde yer alan makâsıd-ı şerî'a bölümüyle son derece orijinal bir eserdir.⁷

6 Bid'at konusunda doktora tezi olarak kapsamlı bir çalışma yapan İzzet Ali 'Atiyye insanları bid'ata sevk eden sebepleri öncelikle şu iki ana başlık altında toplamıştır:

1-Alah'ın (cc) ve Rasulü'nün (sav) Kitap'ta ve Sünnet'te zikretmedikleri hususlarda din adına itikadî, fiilî ve kavli ilavelerde bulunmak.

2 -Allah'ın (cc) ve Rasulü'nün (sav) zikrettikleri hususları ise ya nefyetmek veya geçersiz tevillere başvurarak ihmal etmek.

Bu iki ana esasa dayalı olarak bid'at ihdasına yol veren sebepleri de şu başlıklar altında toplamıştır:

Dinde, bilgiye dayanmayan görüşlerin söylenmesi ve bunların kabul edilmesi. Söz konusu bilgi eksikliğinin en çok tebarüz ettiği alanlar ise: a) Arap dili ve üslubuna dair cehalet, b) Teşri kaynağı olan Sünnet'e dair cehalet şeklinde belirlenmiştir.

Kur'an-ı Kerim'deki müteşabih ayetlerin peşine düşülmesi ve onlara uyulması.

Hevâ ve heveslere tabi olunması.

Masum olmayana teslim olunması. Yani peygamberlerin dışında bazı imamların da masum olduğu inancına sahip olanların, o kişilerin söz ve davranışlarını da Hz. Peygamber'in sünneti gibi telakki etmeleri.

Bunların yanı sıra bir de bid'atların yaygınlık kazanmasının muayyen sebeplerine işaret eden müellif, onları da şu başlıklar altında zikretmiştir: a)Alimlerin bid'atla amel etmeleri, halkın da onlara güven duyarak onları taklid etmeleri, b) Bid'atlar karşısında sükut etmeleri, halkın da bu sükutu ikrar ve onay zannetmeleri, c) Müslüman yöneticilerin bazı bid'atlara sahip çıkmaları ve onları kurumlaştırması, d) Halk arasında adet hükmünü alacak kadar yaygınlık kazanması ve kök salması, e) Bid'atın, insanların nefislerini okşamaması ve onların heveslerine uygun düşmesi. bkz., 'İzzet Ali 'Atiyye, *el-Bid'atü tahdîdühâ ve Mevkîfû'l-İslâmi Minhâ*, Beyrut 1400/1980, ss. 189-255

7 Seyyid Bey Fıkıh Usulü kitabının giriş kısmında bu kitap hakkında şunları yazmıştır: "Bu kitap yenilikçi (müceddidane) bir metodla yazılmış, gayet güzel, yukarıda adları geçen usul kitaplarında bulunmayan, zamanımız için çok önemli bahisleri içine almış bir kitaptır. Şatbî bu eseriyle, fıkıh usulü ilminde asıl incelenmesi gereken meselelerin hangileri oldu-

Takdir edileceği üzere makâsıd-ı şerî'a ile maslahat arasında birebir denecek kadar yakın ve sıkı bir ilişki mevcuttur. Zira makâsıd'dan bahsedebilenin ön şartı, Şeriat'ın bir maksadı gerçekleştirmek için gönderildiğini kabul etmektir. Bu kabul ise doğrudan doğruya maslahat düşüncesini akla getirmektedir. Çünkü maslahat en yaygın ve makbul anlamıyla "*celb-i menfaat ve def-i mefsedet*" tir. Şeriat da bu maksadı gerçekleştirmek için gönderilmiştir. O halde "Şeriat'ın maksadı, Allah'ın kullarının maslahatı için olan her türlü düzenlemenin teşriine imkan sağlamaktır." denilebilir ve böyle bir ifadede *makâsıd* ile *maslahat* arasındaki ilgi, hatta eskilerin çok isabetli tabiriyle "telâzüm" yakinen görülebilir.

İkinci şahidimiz ise diğer önemli eseri el-İ'tisâm'dır. Kitabın tashih ve tanıtımını üstlenen meşhur İslam alimi Muhammed Reşid Rıza, eserin mukaddimesinde şunları söylemektedir: "*Şayet bu kitap, Müslümanlar arasında ilim ve din alanlarının zaafa uğradığı bir dönemde telif edilmiş olmasaydı, Sünnet'in ihyası, ahlakî ve ictimaî alanların ıslahında yeni bir hamlenin başlangıcı olabilir, müellifi de bu eseri ve bunun bir diğer benzeri olan -ancak daha önce eşine rastlanmayan- el-Muvafakat adlı eseri sayesinde İslam'da en büyük müceddidler arasında sayılabilirdi. Bu eserlerin müellifinin çalıştığı alanlardaki konumu, ictimaî ilimlerde bilge kişiliğiyle tanınan Abdurrahman b. Haldun'un kendi alanındaki konumu gibidir. Her ikisi de önceden söylenmeyenleri söylemişlerdir.*"⁸

Her iki konuda da böylesine ehliyet sahibi bir bilginin eserlerinde, her dönemde tartışılan ve büyük bir ihtimalle birbirine karıştırılan bu iki kavramın anlamlarını belirginleştirmek ve sınırlarını belirlemek suretiyle ayrıştırılmalarına yardımcı olmak için açıklamalar kaydetmiş olması, bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuştur. Bazı problemlerin nihâî şekilde çözülmesinin mümkün olmadığını, nesiller değiştikçe aynı problemin değişik versiyonlarıyla yeniden nüksettiğini her zaman müşahede etmekteyiz. Bilhassa ele aldığımız bu problemin bu özelliğini her an yaşayarak görmekteyiz. Hal böyle olunca o gün yazılanların bu gün için de aynı tazeliği koruduğunu söylemenin mümkün olduğunu zannediyorum.

ğunu göstermek istemiş ve ilmin peşine düşmesi gereken hedefe yönelmiştir. Fakat yukarıda da söylediğim gibi bizim doğu alimlerinin sonradan gelenleri, Şatibi'nin tuttuğu yolu takip etmemiş, bilakis işi lafız ve cedel kavgasına dökmüş olduklarından, onun açtığı çığırı genişletecek kimse ortaya çıkmamıştır." Şatibi, *Muvafakat*, (Giriş), c. I, s. VII.

Bu değerli eser, ilk olarak h. 1302 yılında Tunus' ta tab edilmiş, ardından h. 1327 yılında Musa Carullah tarafından daha itinalı şekilde neşredilmiş, daha sonra da Mısır ulemasından Abdullah Dirâz tarafından "şerh" denebilecek çapta tahkikli bir neşri daha yapılmıştır. 1990 yılında ise Mehmed Erdoğan tarafından tercüme edilmiş ve İstanbul'da basılmıştır.

8 Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, (Reşid Rıza'nın mukaddimesi), Beyrut 1402/1982, s. 4.

III- Şatbî'nin "Maslahat" ve "Bid'at" anlayışı:

1. Maslahat Anlayışı:

Şatbî, el-Muvâfakât'ın ikinci cildini hasrettiği makâsîd konusuna kelâmî bir mukaddime ile girerken: "Şeriatların konulmuş olması sadece hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarının temini amacına yöneliktir." dedikten sonra, bunun bir önerme olduğunu, ancak doğrulanma veya yanlışlanma yerinin kelâmî eserler olup, bu eser olmadığını belirtmiş, akabinde şu tesbite yer vermiştir: "Biz şeriatın kulların maslahatı için konulmuş olduğu neticesini istikrâ (=tüme varım) yoluyla elde etmiş oluyoruz ki, bu neticeye ne Râzî'nin ne de başka birinin itiraz etmesi mümkün değildir."⁹

Şatbî, maslahatın anlamının yeterince açık olduğunu düşündüğü için, bid'atta olduğu gibi kavramsal bir tarif verme ihtiyacı hissetmemekle birlikte, kavramın ilk bakışta herkes için aynı netlikte görülme ihtimali zayıf bulunan bazı noktalarına açıklık getirmek suretiyle, yine de daha sonraki ulemanın tarif etme çabalarına yeterince katkıda bulunmuştur. Söz konusu noktalarla ilgili tesbit ve izahları şu şekildedir:

"Bu dünyada bulunan maslahatlar¹⁰ iki açıdan ele alınırlar:

Varlık aleminde bulunmaları ve mahiyetleri açısından.

Şer'î hitabın ilgi alanına girmesi açısından."¹¹

Birinci açıdan bakıldığında hiçbir dünyevî maslahat ve mefsedetın katkısız olmadığı, yani dünyada sırf hayır ve sırf şerrin bulunmadığı görülmektedir. Akıl olarak ulaşılan bu sonucu nakil de desteklemektedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Bir imtihan olarak size iyilik ve kötülük veririz."¹² Hz. Peygamber de: "Cennet insanın hoşuna gitmeyecek şeylerle (yükümlülüklerle), Cehennem de (canının çektiği) şehvetlerle kuşatılmıştır."¹³ Durum böyle olunca dünyevî *maslahatlar* ve *mefsedetler* söz konusu olduğunda, bundan hakim olan, yani baskın çıkan taraf kastedilmekte ya da galebe çalan taraf anlaşılmalıdır. Buna göre maslahat tarafı ağır basıyorsa, *örffî* anlamda ona maslahat, mefsedet tarafı ağır basıyorsa yine *örffî* anlamda ona mefsedet denilmektedir.¹⁴

9 Şatbî, *el-Muvafakat*, çev.: Mehmed Erdoğan, İstanbul 1990, c. II, ss. 3-4.

Şatbî'nin bu önermeyi temellendirmek için zikrettiği ayetlerden bazıları şunlardır: "Hanginizin daha iyi işlediğini belirtmek için, ölümü ve dirimi yaratan O'dur." (el-Mülk,67/2); "Allah sizi zora koşmak istemez, Allah sizi arıtıp üzerinize olan nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." (el-Mâide, 5/6); "Şüphesiz ki namaz hayasızlıktan ve fenalıktan alıkor." (el-Ankebût, 29/45); "Ey akıl sahipleri kısısta sizin için hayat vardır." (el-Bakara, 2/179)

10 Bu ifadeden de açıkça anlaşıldığı üzere Şatbî maslahatları, "Dünyevî" ve Uhrevî" olmak üzere ikiye ayırarak incelemektedir.

11 Şatbî, *age*, c. II, s. 24.

12 el-Enbiyâ, 21/35.

13 Müslim, Sahih, Cennet 1; Ebu Davud, Sünen, Sünnet 22.

14 Şatbî, *age*, c. II, s. 25.

İkinci açıdan, yani şer'î hitabın ilgi alanına girmesi açısından bakıldığında ise örfî anlamdaki maslahat veya mefsedetın şer'an da muteber olduğu görülmektedir. Yani o maslahatın temini veya mefsedetın giderilmesi için şer'î talep gelmekte, bu esnada örfî maslahatın beraberinde bulunan mefsedete veya meşakkate itibar edilmediği gibi, örfî mefsedetın beraberinde bulunan maslahat veya lezzete de itibar edilmemektedir.¹⁵

Diğer taraftan şer'an celb edilmek istenen maslahatlar ve def edilmek istenen mefsedetler, sadece ahiret hayatına yönelik bir dünya hayatının gereklerini temin için dikkate alınmakta, sırf nefislerin arzu ve istekleri doğrultusunda *celb* ya da *def*'leri istenilmemektedir.¹⁶ Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Eğer gerçek (hak) onların heveslerine uysaydı, gökler, yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi."¹⁷

Aynı noktayı muhtelif vesilelerle ve muhtelif açılardan tekrar eden Şatibi: "Şeriatın konuluşunda gözetilen şer'î maksat, mükellefin heva ve hevesinden koparılarak, kendi ihtiyarı ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır. Nitekim yaratılışı itibariyle zorunlu olarak zaten O'nun kulu idi." dedikten sonra, bu tezini temellendirmek üzere zikrettiği ayetlerden ikisi de şunlardır:

"Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır. Onlardan bir rızık istemem. Şüphesiz rızıklandırın da, güç ve kuvvet sahibi olan da Allah'tır."¹⁸

"İşte azıp da dünya hayatını tercih edenin varacağı yer şüphesiz cehennemdir."¹⁹

Bu esnada: "O heva ve hevesinden konuşmamaktadır; Onun konuşması ancak bildirilen bir vahy iledir."²⁰ ayetini kaydettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu ayette Allah, davranışların kaynağını iki şeyle sınırlamıştır: 1-Vahy ki, bu şeriat olmaktadır. 2- Heva ve heves. Bir üçüncüsü de yoktur."²¹

Şu halde Şatibi, bir menfaatin temini veya bir mefsedetın giderilmesi olarak gördüğü dünyevî maslahat konusunda iki önemli tesbit yapmış bulunmaktadır: 1- Yaşadığımız şu dünyada sırf menfaat (veya hayır) ya da sırf mefsedet (ya da şer) den söz etmek mümkün değildir. Eşyanın fitratı gereği bunlar karışık halde bulunurlar; ancak şeriat, hakim olan unsura itibar ederek hüküm koymaktadır. 2- Maslahatı tayin ve tesbit eden, arzularımız ve heveslerimiz değil, şar'î tarafından vaz edilen ölçü-

15 Aynı eser, c. II, s. 26.

16 Şatibi, *el-Muvafakat*, c. II, s. 37

17 el-Mü'minûn, 23/71.

18 ez-Zâriyât, 51/55-57.

19 en-Nâzi'ât, 79/37-38.

20 en-Necm, 53/3-4.

21 Şatibi, *age*, c. II, ss. 169-170

ler/hükümlerdir. Bu tesbitin tabii sonucu olarak şu husus da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Üçüncü bir belirleyici unsur da mevcut değildir.²²

2. Bid'at Anlayışı:

Bid'atın mahiyeti ve tarifi konusunda İslam bilginleri arasında çok farklı görüşler bulunmaktadır. Başta İmam Şafii olmak üzere, İbn Hazm, Gazalî ve İbnü'l-Esîr'in de aralarında bulunduğu bir gruba göre Bid'at "hasene/iyi" ve "seyyie/kötü" olarak iki kısma ayrılmış, tarifi ve dindeki yeri de buna göre belirlenmiştir.²³

İbn Receb el-Hanbelî, İbn Hacer el-'Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî ve Zerkeşî'nin de aralarında bulunduğu başka bir gruba göre de bid'at, "sünnet karşıtlığı"ndan başka bir şey değildir.²⁴

Şatıbi'ye ve O'na uyanlara göre ise bid'atın iki ayrı tarifi yapılmışsa da²⁵ bu tarifleri, "sonradan ortaya konan dini görünümlü yol" şeklinde özetlemek mümkündür.²⁶ Bu tarifi en belirgin özelliği, bid'atı sadece ibadet alanıyla sınırlamayıp, muamelat ile ilgili konulara da teşmil etmiş olmasıdır. Yani bir kimse dinden olmayan bir davranışı, dinden beklenen bir gayeye matuf olarak icra ederse bid'at işlemiş sayılmaktadır. Mesela bir kimse takvalı yaşama gayreti çerçevesinde bal yemeyi veya evlenmeyi kendisine haram kılsa, bu davranışı bid'at sayılır. Bal yemeyi terk etmek veya evlenmemek tek başına bid'at sayılmadığı halde, dini gerekçeyle olması halinde bid'at kabul edilmektedir.²⁷

Bu durumda Şatıbi'nin, bid'at konusuna da değişik bir bakış açısı getirdiğini ve orijinal tesbitlerde bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bu tesbitlerin en önemlisi muamelat konusunun da bid'at sınırları içine girebi-

22 Burada Şatıbi'nin akli dışladığı düşünülmemelidir. Zira müteakip sayfada şu cümleleri kaydetmiştir: "Dünya ve ahiretle ilgili maslahatlar, heva ve heveslerin peşinde başıboş bir şekilde koşturmakla gerçekleşemez. Çünkü böyle bir başıboşluk durumunda anarşi doğar..." Bu tesbitten sonra da şu ifadeye yer vermiştir: "Netice olarak diyebiliriz ki bu konu doğruluğunda hem aklın hem de naklin birleştiği bir husustur. Konu delile ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır." Aynı eser, c. II, s. 171

23 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. XVII, s. 10; Gazalî, *el-İhyâ*, c. II, s. 3; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. I, s. 79; İzzet Ali 'Atıyye, *el-Bid'a*, Beyrut, ss. 160-162

24 İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'Ulûmi ve'l-Hikem*, s. 160; el-'Askalânî, c. V, s. 156; c. XVII, s. 9; el-Heytemî, *et-Tebyîn bi Şerhi'l-Erba'în*, s. 221; İzzet Ali 'Atıyye, *age*, ss. 162-164.

25 *el-İ'tisâm*, c. I, s. 37.

26 Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, c. VI, s. 130.

27 *el-İ'tisâm*, c. I, s. 44.

el-İ'tisâm'ın nâşiri Reşid Rıza, Şatıbi'nin bu konuya temas ettiği paragrafın sonuna bir dip not koyarak şu satırlara yer vermiştir: İstanbul halkı güvercin eti yememektedir. Bu kuşlar onların mescidlerine ve evlerine yuva yaparlar, onlar da onların etini yemeyi kabullenebilirler, hatta çok çirkin bulurlar. Görüldüğü kadarıyla onlar bu hayvanın etinin yenmesini haram saymaktadırlar. Bu durumda o bölgedeki alimlerin bu bid'atla mücadele etmeleri gerekmez mi? Aynı eser, c. I, s. 44

Görüldüğü üzere bu yaklaşımda bid'at sayılan, tek başına güvercin etini yemeyi terk etmek değil, dini gerekçe ile terk etmektir.

leceğini belirtmiş olmasıdır. Ancak bunu mutlak olarak söylemediği gibi, muğlak olarak da bırakmamış, "tedeyyün", yani dindarlık amacıyla yapılması şartına bağlamıştır. Buna göre bir insanın hurma çekirdeği veya akik taşından imal edilmiş bir tesbihle "tesbih çekmesi"ni mutlak anlamda bid'at saymamaktadır. Ancak Bu tesbihle "tesbih çekmeyi (=Sübhânellah demeyi)" parmaklarıyla tesbih çekmekten daha faziletli görürse, yani akik tesbihle tesbih çekmeyi daha dindar olmanın gereği olarak kabul ederse, bu davranışını bid'at olarak nitelemiştir.

IV- Maslahat-ı Mürsele ile Bid'at arasındaki Farklar:

Şâtibi, maslahat-ı mürsele, istihsan²⁸ ve bid'at konularının tariflerinin, dolayısıyla sınırlarının çok iyi bilinmemesinin, dinin anlaşılması ve yaşanması hususlarında büyük tehlike arz ettiğini belirtmek için şu tesbitle başlamaktadır: "*Bu nokta kaygan bir zemin olunca, bid'atçıların kendileri açısından delil olarak kullanmasına elverişli bir alan ortaya çıktığı için, maslahat-ı mürselenin hiçbir surette bid'atla alakasının bulunmadığını açıkça ortaya koyabilmek gayesiyle, sözü edilen kimselerin yanıldıkları hususlarda bazı açıklamaların yapılması lüzumu hasil oldu.*"²⁹

Bu girişten sonra Şâtibi, çok sayıda insanın masalih-i mürseleyi bid'at saydıklarını, dolayısıyla sahabe ve tabiine nisbet ettikleri bu bid'atları, yeni ibadetler icat etmek için vesile kıldıklarını, bir grup alimin ise bid'atı şer'i hükmün kısımları kadar kısımlara ayırdıklarını, yani vacip/farz, haram, mendup, mekruh ve mübah bid'atlar olarak tasnif ettiklerini, Mushaf yazmayı v.b. çalışmalarını vacip bid'ata, cemaatle teravih namazı kılmayı mendup Bid'ata örnek verdiklerini³⁰ tesbit ederek başladığı incelemesine, söz konusu yaklaşımı sergileyenlerin şu gerekçelerini naklederek devam etmektedir:

Masalih-i mürselenin anlamı, belirli bir delilin işaretinde bulunmadığı münasip vasfa itibar etmek, yani ona binaen hüküm vermek demektir. Sözü edilen hükmün dayandığı özel bir şer'i delil veya aklen kabule şayan bir kıyas yoktur. Bu özellikler aynen bid'at-ı hasenede de mevcuttur. Zira bid'atın bu çeşidi maslahatın melhûz olduğu dini konulara râcîdir.

Şayet bu temel kaide muteber sayılırsa ve buna binaen masalih-i mürseleye itibar etmek hak ise, bid'at-ı hasanelere itibar etmek de hak olmalıdır. Çünkü her ikisi de aynı vadi de cereyan etmektedir. Şayet bid'atlara itibar edilmezse masalih-i mürseleye de itibar edilmemelidir.³¹

28 Bu çalışmamızı sadece maslahat-ı mürsele ile bid'at arasındaki farkların açıklanmasına hasretmeyi, Şâtibi'nin maslahat-ı mürsele ile istihsan arasındaki farklarla ilgili görüşlerini başka bir çalışmanın konusu yapmayı uygun gördük.

29 *el-İ'tisâm*, c. II, s. 112

30 Burada kastedilen alim İzzeddin İbn Abdüsselam'dır. Bu konudaki görüşleri için bkz., *Kavâ'idü'l-Ahkâm*, Beyrut t.y., c. II, s. 172-174

31 Şâtibi, *el-İ'tisâm*, c. II, s. 111

Şatbî, bid'atın muteber sayılmasını maslahata itibar etmekle özdeşleştirenlere cevap vermek için öncelikle maslahat-ı mürseleye itibar konusunda usul bilginlerinin görüş birliği içinde olmadıklarını, çeşitli açılardan ihtilafa düştüklerini beyan ederek ve mezkur alimlerin görüşlerini şu dört noktada özetleyerek başlamıştır:

1- Maslahat-ı mürseleyi Kadı Abdülcebbâr ve bir grup usulcü herhangi bir delile istinad etmediği gerekçesiyle reddetmişler, 2-İmam Malik kabul etmiş ve hiçbir kayıtlı sınırlamaksızın ona çeşitli hükümler bina etmiş, 3-İmam Şafii ve Hanefi usulcülerin büyük çoğunluğu, genel kurallara yakın bir anlam içermesi kaydıyla kabul etmişlerdir.³² 4-Gazali ise maslahatları zarurî, hâcî ve tahsînî kısımlarına ayırdıktan sonra tahsînî olanlarda mutlaka şer'î bir delilin delatini aramış, zarûrî olanları, müctehidin ihtihadiyle ulaşabilmesi imkanının bulunması şartıyla kabul etmiş, tahsînî ile zarûrî arasında yer alan hâcî maslahatı ise Mustasfâ'da reddederken,³³ Şifâ'u'l-Ğalîl'de kabul etmek suretiyle mütereddit bir yaklaşım sergilemiştir.³⁴ Ancak Mustasfâ'daki görüşünün nihâî görüşü olduğu dikkate alındığında, bu konuda beş ayrı görüş ortaya çıkmaktadır.³⁵

Şatbî bu ihtilafları bu şekilde özetledikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: O halde maslahat-ı mürseleyi reddeden kimsenin, sahabe dönemindeki uygulamalardan saydığı bid'at-ı haseneden bir dayanak aramasının açıklaması yapılamaz. Mesela Hz. Ömer'in teravih namazı için: "Bu ne güzel bid'at"³⁶ sözünün delil sayılması bu kabildendir. Çünkü bu konuda sahabenin icmaı varid olmuştur, dolayısıyla reddedilmesi mümkün değildir. Yani bu konuda dayanılan delil, maslahat-ı mürsele olmayıp icmadır. İcma ise reddedilmesi mümkün görülmeven müttefekun aleyh delillerdendir.

Aynı şeyleri istihsan için de söylemek mümkündür. İlk dönem alimlerinin bir kısmına göre o, delile dayanmaksızın hüküm vermektir. Buna göre istihsana itibar etmeyenler onu delil saymamışlar, böylelikle kabule sayan olmaması bakımından masalih-i mürsele gibi telakki etmişlerdir.³⁷

Geçmiş dönemlerde gerek *masalih-i mürsele* gerekse *istihsan* konularında yapılan değerlendirmeleri bu şekilde özetleyen Şatbî, meselenin açıklanabilmesi için öncelikle maslahatın kısımlarını ve bu kısımlar hakkında şer'î tutumu belirtme ihtiyacı hissetmiş ve söze "Hükmün kendisiyle irtibatlandırıldığı münasip vasfın (mananın), aşağıdaki üç kısımdan biri olması zarureti vardır" diyerek başlamış ve bu kısımları şu şekilde zikretmiştir:

32 Cüveynî bu meseledeki ihtilafları bu şekilde özetlemiştir. Cüveynî, *el-Bürhan*, neşr.: Abdülazîm ed-Dîb, Devha, 1399, c. II, ss. 1113-1114

33 *el-Mustasfâ*, c. I, s. 290-291

34 *Şifâ'u'l-Ğalîl*, neşr.: Ahmed el-Kübeysî, Bağdat, 1390/1971, 161-162

35 Şatbî, *age*, c. II, s. 112

36 Buhari, *es-Sahih*, Terâvih 1; Malik, *el-Muvatta'*, Ramazan, 3

37 *el-'İtisam*, c. II, s. 112

1-Şeriat tarafından kabul edilmiş olan (münâsip) vasıf.³⁸

Bu kısmın sahih olduğu ve delil olarak kullanılmasının caiz bulunduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Şayet aksi düşünülseydi şeriatla çelişkiye düşülmüş olurdu. Canı ve vücudun organlarını korumak için vaz edilen kısas hükmü bu kısma örnektir.

2-Şeriat tarafından reddedilen (münâsip) vasıf.³⁹

Böyle bir vasfın (vasfın) kabulüne imkan yoktur. Çünkü bir vasfın *münâsip* olması, tek başına hüküm kaynağı olmasını gerektirmez. Bu konuda yalnızca "iyi"nin salt akılla bilinebileceğini iddia edenler⁴⁰ muhalefet etmişlerdir. Şatıbi ise ancak Şeriatın, o hükmü iktiza etmesi sebebiyle o manaya itibar etmesi halinde o vasfın hükme mesned olacağını kabul etmektedir.

Bu noktanın temel ayırımlardan biri olduğunu düşünen Şatıbi, biraz daha açılması ve açıklanması gerektiğine inanmış ve bu maksatla şu ifadelerle yer vermiştir: *Bize göre maslahattan maksat, mahlukat hakkında faydalı olanı celp etme, zararlı olanı def etme konusunda gözetilmesi anlaşılabilir olanı manadır. Ancak bu anlaşılma keyfiyeti hiçbir surette yalnızca akılla olmaz.*⁴¹ Bu durumda şayet Şeriat, bir vasfa (manaya) itibar etmezse, hatta bununla da yetinmeyip bir de reddederse, bu vasıf bütün müslümanların ittifakı ile merdud kabul edilir.⁴²

Şatıbi bu tesbiti şu örneklerle desteklemekte ve açıklamaktadır:

Gazali'nin büyük bilginlerden naklettiğine göre, sultanlardan biri yanındaki fakihe Ramazan ayında cinsel ilişkide bulunmanın hükmünü sormuş, o da iki ay aralıksız oruç tutmak gerektiğini söylemiştir. Sultanın

38 Usul bilginleri bu vasfa "hükümün konmasını gerektiren uygun vasıf" anlamına gelmek üzere "el- münâsibü'l-müessir" demektedirler. bkz., Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1996, s. 162

Diğer taraftan çoğu zaman fikhî olaylara bağlanan şer'î hükümlerin konulmasına âmil kabul edilebilecek durumlar bulunur. Bu durumlara usulcülerin dilinde "hükme uygun düşün manalar" denilir. Bazan da "manalar" kelimesinin yerine "vasıflar" kelimesi kullanılır. O halde bu konuda "mana" ve "vasıf" aynı anlama gelmektedir. bkz., *age*, s. 168

39 Bu vasfa da "el-münâsibü'l-Mülğâ" denilmektedir. bkz., *age*, s. 162

40 Şâtıbî bu grubu "Ehlü't-tahsîni'l-aklî" diye adlandırmıştır. bkz., *el-İ'tisâm*, c. II, s. 113

Başta Cehmiyye ve Mutezile olmak üzere Şia, Kerrâmmiyye, bazı Mâtüridiyye-Hanefiyye alimleriyle İslam filozofları bu gruba girmektedir. Bunların karşısında da Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şafii, Maliki ve Hanbeli usulcülerinin çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefi usulcülerin de bulunduğu grup vardır ki, bunlara göre ise hüsun ve kubuh şer'îdir. Yani bilinmeleri ve tesbit edilmeleri şer'î ölçülere göre olur. bkz., İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, c. XIX, s. 60-61

41 Herhalde geçmişte olduğu gibi, günümüzde de bu konunun en can alıcı noktası, bu cümlede ifadesini bulmaktadır. Yani meselenin özü, aklın maslahat ve mefsedetü idrak ve tesbit konusunda tek başına yeterli olup olmayacağını belirlemesidir. Şüphesiz bu cepheden ele alınması halinde konu, daha çok kelâmî bir mahiyet arz etmektedir.

42 Şatıbi'nin bu konudaki düşüncelerinin tafsilatı, el-Muvafakat adlı eserinden yararlanılarak, "Şatıbi'nin maslahat anlayışı"nın ele alındığı başlık altında özetlenmiştir.

yanından dışarı çıktığında bazı fakihler bu fetvaya itiraz etmişler, köle azad etmeye gücü yeten birine oruç tutma yönünde fetva vermesinin uygun olmadığını ifade etmişlerdir Bunun üzerine fetva sahibi kendisini şöyle savunmuştur: Şayet ona köle azad edebileceğini söyleseydim, bunu önemsemeyiz ve çok sayıda köle azad edebilirdi. Bu ise onu günah işlemekten alıkoyan bir ceza olmazdı. Onu engelleyecek ceza, iki ay aralıksız oruç tutmasıdır.⁴³

Bu fetvada anılan mana (vasıf) "münasip"tir. Çünkü kefaretin şer'i gayesi "men etmek/alıkoymak/engellemek/caydırmak"tır. Sultan için caydırıcı ceza köle azad etmek değil, oruç tutmaktır. Zira elinin altında binlerce köle bulunan bir sultan için bir köle azad etmek caydırıcı bir ceza olmaz.

Ancak bütün bu açıklamalara rağmen bu fetva batıldır ve geçersizdir. Çünkü fakihler Ramazan'da oruçlu iken cinsel ilişkide bulunan bir kimseye verilecek ceza konusunda iki görüş üzerinde ittifak etmişlerdir: "muhayyer olmak" veya "tertibe riayet etmek."⁴⁴ Bu durumda köle azad etmek, oruç tutmaya takdim edilmelidir. Varlıklı birine oruç tutma cezasının öncelikli olarak verilmesi yönünde görüş bildiren hiçbir fakih yoktur. Yalnızca İmam Malik'ten buna benzer bir görüş nakledilmiştir ki⁴⁵ bu görüş fikhin sarih kaidelerine de uygun düşmektedir.⁴⁶

43 *el-Mustasfâ*, c. I, s. 285

44 Oruç kefareti, Ebu Hureyre'den rivayet edilen şu hadisle sabittir: Hz. Peygamber'e gelip Ramazan'da oruçlu iken eşyle ilişkide bulunduğu için helak olduğunu söyleyen kişiye Hz. Peygamber köle azad edip edemeyeceğini sormuş, "edemem" cevabı üzerine fasilasız iki ay oruç tutup tutamayacağını sormuş, "tutamam" cevabını alınca da altmış fakiri doyurup doyuramayacağını sormuştur. (Müslim, Sıyâm, 14; Buhari, savm, 31)

Hanefi, Şafii ve Hanbeli mezhepleri hadiste geçen *tertibe riayet etmenin* şart olduğunu söylemişlerdir.

Maliki mezhebi ise, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledilen hadise dayanmıştır. Bu hadiste Hz. Peygamber "veya" bağlacıyla bu üç yoldan birini teklif etmiştir. (Dârekutnî, Sünen, c. II, s. 209) Dolayısıyla İmam Malik de bu hadise dayanarak mükellefin bu üç şık arasında *muhayyer bulunduğunu* söylemiştir.

45 İmam Malik'ten nakledilen bu görüşün, fikhin sarih kaidelerine uygun düştüğü iddiasının açıklaması ileride gelecektir.

46 Şatbî bu konuda şu örnekleri de vermektedir:

Yahya b. Bekîr'in naklettiğine göre Harun Reşid yeminini bozduğu için fetva istemiş, çevresindeki fakihler kefaret olarak köle azad etmesi konusunda ittifak etmişlerdir. İmam Malik ise üç gün oruç tutması gerektiğini söylemiştir. Zira Malik'e göre halifenin malı yoktur. Onun malı imiş gibi gözükse malların tamamı hakikatte devlet hazinesindedir. Hal böyle olunca mal ve mülk sahibi olanlar için verilen köle azad etme fetvası, malı-mülkü olmayan halife için verilemez.

Kurtuba fakihlerinden İshak b. İbrahim de bu görüşü benimsemiştir. İbn Beşkûvâl, dönemin halifesi Hakem'in Ramazan ayında bir cariyesi ile beraber olması üzerine fikhî bilginlerinin kefaret olarak altmış fakiri doyurması yönünde fetva verdiklerini, İshak b. İbrahim'in ise altmış gün oruç tutması gerektiğini, Malik'in mezhebinin altmış fakiri doyurmak olduğunu hatırlatanlara da şunları söylediğini nakletmektedir: "Malik'in bu konudaki görüşünü biliyorsunuz. Ancak sizler bu fetvanızla halifeye dalkavukluk yapıyorsunuz. Malik bu fetva-yı mal ve mülk sahibi olanlar için vermiştir. Halifenin ise malı yoktur. Elinin altındaki mal-

3. Makbul veya merdut olduğu hususunda delil bulunmayan münasip vasıf:⁴⁷ Bu da iki kısımdır:⁴⁸

a. Nassın manaya uygun olarak gelmesidir.⁴⁹ Mesela mûrisini öldüren kâtilin mirastan men edilmesinin illeti olarak *öldürme* fiilinin gösterilmesi bu kabildendir.⁵⁰ Bu konuda nas bulunmasaydı bile bir kişi: "Vaktinden önce mirasa kavuşmak için acele eden bu adamı mirastan mahrum etmeliyiz ve bu suretle maksadına ulaşmasının önüne geçmiş oluruz." diyebilirdi ve bu yaklaşımının münasip olduğunu iddia edebilir, dolayısıyla hüküm isbatına kalkışabilirdi. Ancak Şer'î tasarruflarda ne böyle bir illete, ne de o illetin cinsinden sayılan başka bir illete rastlanmıştır. Sonuçta söz konusu hükmün bu şekilde talil edilmeye çalışılması ittifakla gayri sahih sayılmıştır. Böyle bir davranış, kişinin kendiliğinden teşriide bulunması olarak görülmüştür ki, kabulü mümkün değildir.⁵¹

b. Şer'î tasarruflara uygun düşmesidir. Bunun anlamı, belirli bir delil bulunmasa da, genel olarak Şâri'in itibar ettiği bu mananın bir cinsinin bulunmasıdır. *Masâlih-i mürsele* diye adlandırılan *mürsel istidlal* budur.

ların tamamı beytümâlidir." Halife bu sözlere teşekkür etmiş ve onun fetvasına göre davranmıştır.

Aynı şekilde İbn Beşkuvâl, halife Abdurrahman b. el-Hakem ile ilgili olarak da yukarıdakine benzer bir mesele nakletmektedir. Dönemin fıkıh bilgini Yahya b. Yahya kefarete olarak halifenin iki ay fasılasız oruç tutması gerektiğini söylemiş, Maliki mezhebinin muhayyerliği esas aldığı hatırlatıldığında ise şu savunmayı yapmıştır: "Halifeye bu kapıyı açarsak her gün cinsel ilişkide bulunur ve bir köle azad eder. Bu yüzden ben onu aynı günaha bir daha dönmemesi için en zor olana sevk ettim."

Şatibi bu son rivayetle ilgili olarak: "şayet Yahya b. Yahya'dan nakledilen bu fetva doğru ise, görüldüğü şekliyle bu konuda akdedilmiş olan icmaa aykırıdır." demiştir. bkz. Şatibi, *el-İtisam*, c. II, ss. 113-114.

- 47 Bu vasıf usul bilgileri tarafından "el-münasibü'l-mürsel" veya "el-maslahatü'l-mürsele" olarak adlandırılmaktadır. bkz., Zekiyyüddin şaban, *age*, s. 163
- 48 Şatibi'nin birinci kısmı açıklayan ve örneklendiren ibaresi yeterince anlaşılır olmadığı için, aynı mefhumu daha sarıh bir ifade ile ortaya koyan Gazali'den yararlandık. bkz., *Şifâü'l-Galil*, (neşr, Ahmed el-Kübeysi), Bağdat, 1390/1971, s. 179)
- 49 Şatibi bu kısma bir başlık koymamıştır. Usul kaynaklarında bu kısma giren münasibe "el-münasibü'l-ğarib" denilmektedir. Adlandırma, anlamlandırma, örneklendirme ve açıklama safhalarının her birinde problemler taşıyan bu konuda Kâşif Hamdi Okur'un "Münasebet" kavramının incelenmesini konu edinen yüksek lisans çalışması içinde yeterli bilgi bulunmaktadır. *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*, -Basılmamış Yüksek Lisans Tezi-, Ankara 1997, s. 75-78)
- 50 Hz. Peygamber: "Kâtil mirasçı olamaz" buyurmuştur. bkz., Ebu Davud, *es-Sünen*, Diyât, 18; Dârimî, *es-Sünen*, Ferâiz, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 49
- 51 "Garip Münasibin" problemleri bir alan olduğuna yukarıdaki dip notta işaret etmiştik. Katilin mirastan mahrum edilmesi meselesinin, hükmün taliline medar olup olamayacağı konusu da bu problemlerden birini teşkil etmektedir. Çünkü her ne kadar bu örnek "Garip Münasip" için zikredilmişse de, bizzat bu örneği veren Gazali bile isabet kaydedip etmediğinde tereddüt etmiş ve katilin mirastan mahrumiyetinin kasıtlı işlenen bir suçun cezası olarak talil edildiğinde "Mülâim Münasib" için de örnek olabileceğini, zira hukukta, işlenen suçların cinsi ile cezaların cinsi arasında bir etkileşimin mevcut olduğunu söylemiştir. (el-Mustasfâ, c. II, s. 298; *Şifâü'l-Galil*, s. 155)

Şatıbi bu konunun anlaşılması için çok sayıda misal verilmesi gerektiğine inanmış ve sözü uzatmamak için on misalle yetineceğini söylemiştir.⁵²

3,1. Birinci misal: Kur'an-ı Kerim'in toplanması ve istinsahı hakkındadır:

Hz. Peygamber'in sahabeleri Kur'an-ı Kerim'in toplanması konusunda ittifak etmişlerdir. Halbuki ne Mushaf'ın toplanması, ne de yazılması konusunda bir nas bulunmaktadır. Hata bazı sahabeler başlangıçta, Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işe biz nasıl kalkışırız? diye itirazda bulunmuşlardır. Bu ifadeyi, Hz. Ömer'le görüşmesi esnasında Zeyd b. Sâbit de kullanmıştır. Ancak Hz. Ömer ısrarlı bir şekilde bunun hayırlı bir iş olduğunu belirtmiş, sonunda o da ikna olmuş ve Hz. Ömer'in düşüncelerini ve kaygılarını paylaşmıştır.⁵³ Buna rağmen Zeyd, Hz. Ebubekir'in ısrarlı teklifi karşısında: "Allah'a yemin olsun ki, bana bir dağı yerinden taşıma görevi verselerdi, bundan daha ağır gelmezdi." demiştir. Ancak bu hizmetin lüzumuna kanaat getirdikten sonra, hurma yapraklarında, düz-ince taş yüzeylerinde yazılı metinleri ve hafızların ezberlerini inceleyerek toplama işini üstlenmiştir. Bu konudaki çalışmalarda herhangi bir sahabeden muhalif bir görüş nakledilmiş değildir.⁵⁴

52 *el-İtisâm*, c. II, s. 115

53 Buharî, *es-Sahih*, 9. Surenin tefsiri, 20; Ahkâm, 37; Tirmizî, *es-Sünen*, 9. Surenin tefsiri, 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. I, s. 13; c. V, s. 188.

54 Ayrıca Enes b. Malik'ten şu rivayet gelmektedir: Huzeyfe b. el-Yemân Ermenistan ve Azerbeycan'ın fethi için, Şam ve Irak bölgesinden gelen Müslümanlarla birlikte savaşıyordu. Askerin arasında Kur'an konusunda ihtilaf edildiğine şahit oldu ve gördüklerinden dolayı korkuya kapıldı. Durumu hemen Hz. Osman'a şu cümlelerle bildirdi: "Ey müminlerin emiri! Yahudi ve Hıristiyanların ihtilafa düştüğü gibi, bu ümmet de mukaddes kitapları üzerinde ihtilafa düşmeden yetiş!" Bu çağrı üzerine Hz. Osman, Hz. Hafsa'dan elindeki Kur'an sayfelerini istemiş, bunları Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-Âs, Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'dan oluşan heyete göndererek, bu mushafın nüshalarını çoğaltmalarını talep etmiş ve ihtilaf çıkan noktalarda Kureys lehçesini esas almalarını tembih etmiştir. Çünkü Kur'an onların lehçesiyle inmiştir.

Heyet görevini başarıyla tamamlamış ve Hz. Osman istinsah edilen nüshaları belli başlı merkezlere göndermiş, ellerinde bulunan diğer nüshaların yakılmasını emretmiştir.

Bu konuda yapılan rivayetler Kur'an-ı Kerim'in gerek toplanması, gerekse istinsah edilmesi konusunda, neredeyse icma edildiğini göstermektedirler. Mevzuun mütehasısı olan kiraat alimleri, yalnızca Abdullah b. Mesud'un muhalefetinden bahsetmektedirler. Tabii bu muhalefetin Kur'an-ı Kerim'in toplanması konusunda olmadığı, ayrıca İbn Hişâm'ın naklettiğine göre Ashab-ı kiramin ileri gelenleri tarafından da hoş karşılanmadığı kaydedilmektedir.

Bu faaliyetleri yürüten sahabeler gerek Kur'an-ı Kerim'in toplanması, gerekse istinsah edilmesi konularında, Hz. Peygamber'den gelen herhangi bir nassa dayanmış değildir. Buna rağmen bu uygulamalarda şer'î tasarruflara uygun düşen bir maslahat görmüşlerdir. Bu da Şeriat'ın korunması ve mezkur Şeriat'ın temel kaynağı olan Kur'an üzerinde ortaya çıkabilecek tartışmaların önlenmesidir ki, bunun önemi ve hükmü herkesçe malumdur. bkz., *el-İtisâm*, c. II, ss. 115-116.

Hadis ilminin ve diğer alanların tedvini de bu esasa binaen gerçekleştirilmiştir. Ayrıca *bilginin* yazıya dökülmesini emreden çok sayıda hadis de⁵⁵ bu uygulamayı desteklemektedir.

3.2. İkinci misal: Alkollü içki içen kimseye verilmesi gereken ceza hakkındadır:

Şatibi, ashab-ı kiramın içki içen bir kişiye, fiilin cezası olarak seksen sopa vurulmasında ittifak ettiklerini, bu hükmü koyarken herhangi bir nassa değil, sadece maslahat prensibine dayandıklarını söylemiştir. Söz konusu hükme varılırken fakihler, Hz. Peygamber zamanında bu konuda belirlenmiş bir ceza bulunmadığını, dolayısıyla tazir ölçüleri içerisinde cezalandırılmaya gidildiğini, Hz. Ebubekir dönemine gelindiğinde rey ictihadiyle⁵⁶ kırk sopada karar kılındığını, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde tekrar gündeme gelen bu meselede Halife'nin sahabelerle istişare ettiğini ve bu esnada Hz. Ali'nin: "Kim sarhoş olursa saçmalar; saçmalayan kişi iftira eder. O halde cezası müfterinin cezası gibi olmalıdır, diye düşünüyorum."⁵⁷ dediğini naklederler.

Burada zikredilen istidlal, mürsel (mutlak) istidlaldir. Yani söz konusu hüküm maslahat-ı mürseleye dayanılarak verilmiştir. Gerek Şeriat'ta, gerekse sahabe uygulamasında bazı yerlerde ve bazı zamanlarda sebebin müsebbeb(sonuç), mazinnenin de hikmet makamına ikame edilerek değerlendirildiği ve hükümlerin ona göre verildiği görülmektedir. Mesela fıkıh bilginleri bir çok yerde inzal vaki olmayan cinsel ilişkiyi, inzal vuku bulmuş gibi değerlendirmişler, yetkili makamdan izin alınmayan bir yerde kuyu kazmayı –oraya düşen birisi olmasa da- bir şahsı oraya itip düşürmek gibi kabul etmişler, ecnebi (yani nikahlanmasında dini sakınca görülmeyen) bir kadınla halvet halinde bulunmayı, kötülüğe yol açabileceği düşüncesiyle haram saymışlardır. İşte aynı mantık sebebiyle içki içmeyi çokça saçmalamanın bir sonucu olan iftiracılığa bir kapı, ya da bu sonuca götüren bir

55 Bu konuda Hz. Peygamber'e isnâd edilen rivayetlerden bazıları şunlardır:

1-"İlmi yazı ile tesbit ediniz." İbn. Abd'l-Berr, *Câmi'ü Beyâni'l-İlm*, c. I, s. 72; *Takyidü'l-İlm*, s. 69; Süyûtî, *et-Tedrib*, s. 150.

2-"Râfi' b. Hudeyc diyor ki: Yâ Rasulallah! Biz senden bir çok şey duymaktayız, onları yazalım mı? Dedim. O da: Yazınız; bunda bir beis yoktur, buyurdu." Süyûtî, *et-Tedrib*, s. 150.

3-"Ensar'dan bir zat Rasul-i Ekrem'in yanına oturarak onu dinler ve hayran kalır, fakat duyduklarını ezberinde tutamazdı. Bu halini Rasulüallah'a (sav) şikayet etti . O da: elinden faydalan, buyurdu." Tirmizî, *es-Sünen*, c. II, s. 111; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, c. IV, s. 184

56 İlk zamanlarda (Ashab ve Tâbiün döneminde) rey, *Kitap ve Sünnet'te yeni bir hadisenin açık hükmü bulunamayınca umumi prensipler ve dinin ruhundan hareket ederek varılan hüküm* manasında kullanılmıştır. Bu kullanımın esası da Muaz b. Cebel'in Hz. Peygamber'in: "Bir meselenin cevabını Kitap ve Sünnet'te bulamazsan ne yaparsın?" sorusuna cevap olarak: "Reyimle ictihad ederim." Şeklinde verdiği cevaptır. İbn. Abd'l-Berr, *age*, c. II, s. 56; Ebu Davud, *es-Sünen*, Akdiye, 11; Tirmizî, *es-Sünen*, Ahkâm 3; Ayrıca bkz., Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 19 .

57 Mâlik, *el-Muvatta'*, Eşribe, 2.

yol olarak görmüşler ve şöyle demişlerdir: Bu durum, hükümlerin manalara (vasıflara) isnad edildiğinin en açık delilidir ve sahabelerin bu esasa binaen hüküm verdikleri şüphe götürmeyen bir kesinlikle bilinmektedir.

3.3. Üçüncü misal: Zanaatkârın zimmetinde zayi olan müşteri malının tazmin ettirilmesi hakkındadır:

Bu misalde Şatbî, Raşid halifelerin, zanaatkarların zayi ettikleri malların bedellerini ödemeleri gerektiğine hükmettiklerini, nitekim Hz. Ali'nin: "İnsanların maslahatı için en uygun olanı budur." dediğini belirttiğinden sonra. burada zikredilen maslahatı şu şekilde açıklamaktadır:

İnsanlar bir takım işlerini gördürmek için muhtelif mesleklere mensup zanaatkarlara ihtiyaç duyarlar. İmalat amacıyla onlara götürülen deri, kumaş v.b. mallar bazen zayi olabilir ve çoğunlukla da bunda onların ihmali söz konusudur. Böyle bir durumda şayet bu malların tazmin edilmesi talep edilmese şu iki sonuçtan biriyle karşı karşıya kalınır: Ya insanların bu zanaatkarlara gitmemesi ve onlardan üretim talebinde bulunmaması sebebiyle bu mesleki alanlar tamamen ilga ve ibtal edilmiş olur, ya da müşteriler zayi olan malların zararını sineye çekerler. Birinci sonuç toplum için son derece mahzurlar içermekte, ikincisi ise zanaatkarların dikkatsiz davranmalarına veya yolsuzluk batağına saplanmalarına sebep olacaktır. Bu olumsuz sonuçların önlenmesi için tazminat ödetilmesi, en uygun olan yoldur. Hz. Ali'nin yukarıdaki sözü de bu manayı içermektedir.

Bu noktada. "Söz konusu hüküm, masum bir kişinin tazminat yükümlülüğü ile karşı karşıya kalmasına da yol açabilir." şeklinde bir itirazda bulunmak doğru olmaz. Çünkü bir meselede hem maslahat hem de mefsetet bir arada bulunursa, yani aralarında tearuz gözlenirse, galip olana bakılır ve ona göre hüküm verilir.⁵⁸

3.4. Dördüncü misal: Sanığın itirafa zorlanması için dövülmesinin hükmü hakkındadır:

Sanık konumundaki birinin, sadece suçlama sebebiyle dövülmesinin caiz olup olmadığı konusunda bilginler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmam Mâlik bu durumdaki kişinin hapse atılmasının -her ne kadar hapis cezası da bir nevi işkence sayılırsa da- caiz olduğunu söylemektedir.

58 Ayrıca Hz. Peygamber: "Zarar görmek ve zarar vermek yoktur." (İbn Mâce, *es-Sünen*, Ahkâm, 17; Mâlik, *age*, Akdiye, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. V, s. 327) buyurmuştur. Genel olarak temel ilkeler, bu prensibin geçerliliğine şahadet etmektedirler. Hz. Peygamber "şehirlinin köylü adına satış yapmasını yasaklamış ve: "Bırakınız Allah insanları birbirleriyle rızıklandırсын." (Müslim, *es-Sahîh*, Büyü', 20; Ebu Davud, *age*, Büyü', 45; Tirmizi, *age*, Büyü', 13; Neseî, *es-Sünen*, Büyü', 17; İbn Mâce, *Ticârât*, 15; Ahmed b. Hanbel, *age*, c. III, s. 207, 212) buyurmuştur. Aynı şekilde: "Malları pazara getirinceye kadar, dışarıdan gelenlerin ellerindekini almak için onları yolda karşılamayın." (Buhari, *age*, Büyü' 64, 68, İcâre, 14; Müslim, *age*, Büyü' 11, 19; Ebu Davud, *age*, Büyü' 46; Neseî, *age*, Büyü' 14, 17; Malik, *age*, Büyü, 96) buyurmuştur. Bütün bunlar genel maslahatı (kamu yararını) özel maslahata tercih etmenin gerekliliğini vurgulamak içindir. Zanaatkarı, zayi ettiği maldan dolayı tazminat ödemeye mahkum etmek de bu kabildendir.

Mezhebin diğer alimleri ise dövmenin caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Onlara göre bu mesele de, başkasının malını zayi eden zanaatkarın, ihmalinin bedelini ödemeye mecbur bırakılması kabilindedir. Çünkü hapis veya dövme cezaları olmasaydı, hırsızların ve gaspçıların ellerindeki malları kurtarmak neredeyse imkansız olurdu. Zira bazen delil bulmak zorlaşabilir. Böyle durumlarda itirafa vesile olacağı düşünülerek sözü edilen cezaların uygulanmasında maslahat görülmüştür.

"Bu kapıyı açmakta, suçsuz kişilerin cezalandırılma ihtimali bulunmaktadır." şeklindeki bir itiraza: "Bunu yapmamakta da, haksızlıkla heder edilen malların kurtarılması ihtimali ortadan kalkmaktadır." diye cevap verilir. Yani söz konusu cezayı uygulamamak, daha büyük zararlara sebep olacaktır. Ayrıca hiç kimse mücerret bir isnad ve iddia sebebiyle cezalandırılmayacak, iddiaları destekleyen deliller ve karineler aranacaktır. Bu durumda suçsuz birinin mağdur edilmesi de büyük ölçüde önlenmiş olacaktır. Her şeye rağmen bazı ferdi mağduriyetlerin önüne geçilemezse, bu da tıpkı zanaatkarın tazminat ödemeye mahkum edilmesi örneğinde olduğu gibi ele alınıp değerlendirilmeli ve tolere edilmelidir.⁵⁹

59 Şatibi bu konuda şu açıklamaları da yapmaktadır:

"Dövmenin bir faydası yoktur. Çünkü itiraflarını daha sonra inkar edebilir." şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verilebilir: Bunun iki faydası vardır:

Birincisi: Çalınan veya gasp edilen metanın belirlenmesidir. Mal sahibinin açıklaması da bu konuda tanık (beyyine) hükmünde sayılır. Şüphesiz bu, küçümsenmeyecek bir faydadır.

İkincisi: Uygulanan ceza başkalarının aynı suça teşebbüs etme cesaretini kırar, yani caydırıcı bir rol oynar. Bu da suça teşebbüs etmek isteyenlerin sayısını azaltır.

Mâliki fakihî Sehnûn bu hususta bir üçüncü faydadan daha söz etmiştir ki da işkence ile alınan ifadelerin (itirafların) onun hukuk anlayışına göre geçerli sayılmasıdır. Ancak diğer hukuk bilginleri "Dinde ikrah/zorlama yoktur." el-Bakara, (2/256) Ayet-i kerimesine dayanarak bu görüşün muteber olmadığı kanaatini izhar etmişlerdir. Fakat Sehnûn söz konusu ayet-i kerimedeki "ikrah/zorlama"yı, "eşini boşamaya zorlama" gibi meşru olmayan yollarla yapılan zorlamaya indirgemiş, dolayısıyla meşru yolla yapılan zorlama sonucunda elde edilecek itirafların kabul edilebilir olduğunu söylemiştir. Mesela kılıçların gölgesinde müslümanlığı kabul eden kafirin durumu bu kabildendir ve makbuldür.

Sehnûn'un dışında kalan hukukçular ise işkence sonucu alınan itirafların, güven ortamında da tekrar edilmeleri halinde kabule şayan olabileceğini, aksi halde hukuki bir değer taşımayacağını söylemişlerdir.

Gazali ise, İmam Şafii'nin bu konudaki muhalif görüşünü naklettikten ve bu meselenin ictihâdî bir mesele olduğunu belirttiikten sonra şunları söylemiştir: Mutlak anlamda İmam Malik'in görüşüyle hükmetmiş değiliz. Maslahatların çeliştiği görüşü kuvvet kazanırsa, bu tıpkı makbul kıyaslardaki teâruza yakın bir teâruz gibi sayılır ve değerlendirme ona göre yapılır.bkz. Şatibi, *el-İ'tisam*, II, 120-121

Şatibi'nin Sehnûn ile ilgili görüşü naklederken kullandığı ifadeyi -ibarenin müsaade etmediğini bile bile- şu şekilde anlamak istiyorum: Sehnûn söz konusu ayet-i kerimedeki "ikrah/zorlama"yı, "eşini boşamaya zorlama" gibi meşru olmayan konularda yapılan zorlamalara indirgemiş, dolayısıyla burada anılan meselede olduğu gibi bir suçun itirafının sağlanması maksadına yönelik olan, yani meşru bir amaca hizmet eden alanlarda olması halinde geçerli olacağına işaret etmiştir. Yani mezkur fıkıh bilgini nezdinde ikraha meşruiyet kazandıran unsur, ikrahta kullanılan yol, yöntem ve üslup değil, hedeflenen maksattır.

3.5. Beşinci misal: Ülke savunması için ek vergi konulması hakkındadır:

Ülkesini savunmaya mecbur kalan ve bu esnada hazinesinde yeterli meblağ bulunmayan yöneticinin, servet sahibi insanlardan ek vergi almaya hakkı ve yetkisi vardır. Daha önceki yöneticilerle ilgili olarak böyle bir tartışmanın yapılmamış, dolayısıyla bu yolda bir bilginin gelmemiş olması, o dönemlerde hazinenin dolu olması ve böyle bir ihtiyacın duyulmaması sebebiyledir.

Burada gözetilen maslahat gayet açıktır. Şayet böyle bir uygulama için yöneticiye gerekli olan yetkiler tanınmazsa, yönetici kuvvet kaybına, o ülke de küffar istilasına uğrar. İdârî nizamın devamı ise ancak ve ancak adil bir yöneticinin kuvvet ve kudreti ile mümkündür. Yöneticin zayıf düşmesi halinde nasıl bir anarşi ile karşılaşacaklarını az çok tahmin eden bu zenginler, mallarının tamamını bile bu uğurda feda edebilirler. Ek verginin sebep olduğu zararlar, yurtlarının ve mallarının tamamının düşman eline geçmesiyle sonuçlanacak bir zararla karşılaştırıldığında, birinci durumun tercih edileceğinde hiç şüphe yoktur. Bu durum, olgu ve olaylara bakmadan önce de, Şeriat'ın maksadı dahilinde olduğu bilinebilecek meselelerdendir.⁶⁰

3.6. Altıncı Misal: Mâlî olmayan suçlara mâlî ceza verilmesi hakkındadır:

Sultanın bazı suçları işlemiş bir suçluyu, malına el koymak suretiyle cezalandırmasının hükmü konusunda Gazalî'nin ifadesine göre hukuk bil-

60 Şatbî'nin verdiği diğer bir misal, babanın çocuğunu, vasînin yetimi, kefilin ise kefaletinde bulunan kişiyi koruyup gözetmesi ve onların yararına olacak işleri yapmak yükümlülüklerinin bulunmasıdır. Bu kimseler, gözetimlerdeki kişilerin gerek iyi yetişmelerini sağlamak, gerekse mallarını korumak için, onların malından her türlü harcamayı yapma yetkisine sahiptirler.

Hal böyle olunca daha genel bir maslahat içeren İslami maslahatın bir çocuğun maslahatından daha basit ve önemsiz olmadığı aşikardır. Ayrıca müslümanların yöneticisi mevkiinde olan kimsenin bu maslahatı gözetmede gösterdiği özen, sorumluluğunu üstlendiği bir çocuğun maslahatını gözetmeye çalışan bir velinin gösterdiği özenden daha geri değildir.

Küffarın İslam diyarına ayak basması halinde herkesin savunmada bulunması, şayet yöneticinin bir çağrısı olursa buna uyması vaciptir. Böyle bir durumda sadece mallarının değil canlarının da tehlikeye düşmesi mümkündür. Bütün bunlar sadece ve sadece dinin himayesi ve müslümanların maslahatının temini içindir.

Bu örneklerde sözü edilen mülâeme (teşrii kılınan hüküm ile, o hükme mesned teşkil eden mana -vasıf- arasındaki uygunluk) çok yerinde (sahih) dir ve bir zaruret olarak görülmemekte; aynı zamanda bütün diğer zaruretlar gibi kendi miktarıyla sınırlı bulunmaktadır. Buna göre söz konusu hüküm ancak mezkur durum müvacehesinde sahîh olur. Kriz dönemlerinde, hazineye girmesi beklenen bir gelir olması halinde borçlanmaya gidilmesi, yani ek vergi koyma teşebbüsünde bulunulması, şayet böyle bir beklenti yoksa, ancak bu durumda ek vergi konulması gerekir.

Gazalî eserlerinin muhtelif yerlerinde İbnü'l'Arâbî ise Ahkâmü'l-Kur'an'da bu hükmün sahîh olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre bunun caiz olmasının yegane şartı, yöneticinin adil olması ve vergilerin hem toplanmasında, hem de harcanmasında meşruiyet çizgisinin gözetilmesidir. bkz., Şatbî, *el-İ'tisâm*, c. II, ss. 122-123

ginleri görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Tahavî ise, İslam'ın ilk yıllarında böyle bir uygulama bulunduğunu, daha sonraki dönemde ise bu uygulamanın nesh edildiğini, bilginlerin bu konuda icma ettiğini söylemektedir.

Gazali, böyle bir uygulamanın "garib"⁶¹ kabilinden olduğunu, İslam'ın hiçbir döneminde uygulanmadığını, şer'î tasarruflara da uygun düşmediğini belirtmektedir. Bununla birlikte bu özel ceza (suçlunun malına el koymak) dövmek, hapsedmek vb. bedeni cezaların arasında **sayılmıştır** ve meşru görülmemiştir.⁶²

3.7. Yedinci misal: Bazen zaruret halinde, zaruret miktarının aşılmasının cevazı hakkıdır:

Haram kazanç yeryüzünün tamamını veya bir yörenin bütününe kaplasa ve helal kazanç yolları kapansa, hayatta kalma (seddü'r-ramak) ölçüsünün, yani zaruret miktarının üzerinde de bir ihtiyaç ortaya çıksa, bu durumda *zaruret* sınırını aşıp, yeme-içme, giyinme-kuşanma ve barınma konularında *ihtiyaç* ölçülerini esas almak caiz olur. Çünkü sadece hayatta kalma esasına dayalı olan zaruret miktarı gözetilecek olsaydı kazanç yolları kapanır ve istihdam alanları büyük ölçüde âtıl kalır, insanlar kendilerini helake sürükleyen bir sıkıntıyı sürekli olarak yaşamak zorunda kalırlardı. Böyle bir durumda ise din yıkıma uğrardı. Ancak bu sınırı, tıpkı zaruret sınırına indirmemek gerektiği gibi, lüks ve konforlu bir hayat yaşama noktasına da vardırılmamak gerektiğini unutmamalıdır.

Her ne kadar bu konuyu bu şekliyle düzenleyen her hangi bir nas yoksa da böyle davranmak Şer'î davranış kalıplarına uygundur. Zira din

61 Bu cümlede geçen bid'atın istilah anlamıyla değil, kelime manasıyla kullanıldığını düşünmek durumundayız. Zira Şatibi böyle bir durumda bid'atın cari olmayacağını kabul etmektedir.

62 Bu noktada rivayet edilen şu olay örnek gösterilip, bir taraftan mezkur cezanın meşru olduğuna delil olarak, diğer taraftan aksini iddia edenlere bir itiraz olarak öne sürülebilir: Rivayete göre Hz. Ömer, Halid b. Velid'in malını ikiye bölmüş, sarığının yarısına ve ayak-kabısına varıncaya kadar el koymuştur. Dolayısıyla ona bu özel cezayı uygulamıştır.

Bu itirazın cevabı şudur: Bu rivayete bakarak Hz. Ömer'in, kişinin malına el koymak suretiyle, Şeriat'ta daha önce görülmemiş bir Bid'at icad ettiği zannedilmemelidir. (Bu cümlede geçen bid'atın istilah anlamıyla değil, kelime manasıyla kullanıldığını düşünmek durumundayız. Zira Şatibi böyle bir durumda bid'atın cari olmayacağını kabul etmektedir. Zira burada söz konusu edilen uygulama, Halid b. Velid'in sahip olduğu servetin yarısının valiliği döneminde -dolayısıyla valiliği sebebiyle- elde ettiği, Hz. Ömer'in de haksız kazanç olarak değerlendirdiği mallar içindir. Bu durumda Hz. Ömer cezalandırmak maksadıyla değil, hazinenin olduğuna inandığı malları, ait oldukları yere iade etmek için böyle davranmıştır. Yani bu örnekte mâlî bir suça uygulanan mâlî bir cezadan bahsedilmektedir. Dolayısıyla mâlî olmayan suçlara uygulanması talep edilen mâlî cezaların meşruiyetine bir delil olarak gösterilemez. Ayrıca bu şekilde cezalandırma "garib"tir ve Şeriat'ın temel kurallarına uygun düşmemektedir.

Hz. Ömer başka bir sebeple de böyle davranmış olabilir. Ancak itiraz konusu yapılan olayda, Gazali'nin de dediği gibi, mala el koymak suretiyle cezalandırmaya örnek teşkil edecek bir yön bulunmamaktadır.

zaruret halinde leş, kan, domuz eti vb. haram kılınan pislikleri yemeyi caiz kılmıştır.⁶³

3.8. Sekizinci misal: Bir kişinin öldürülmesine iştirak eden topluluğun kısas yoluyla öldürülmesi hakkındadır:

Bir kişinin katline iştirak eden topluluğun kısas yoluyla öldürülmeleri caiz görülmüştür. Bu hükme varılırken dayanılan delil maslahat-ı mürseledir. Zira bu konuyu düzenleyen herhangi bir nas yoktur; sadece Hz. Ömer'den nakledilen bir görüş vardır. İmam Malik ve İmam Şafii'nin mezhepleri de bu istikamettedir.

Burada söz konusu olan maslahatın açıklaması şöyledir: Maktul, kasten öldürülmüş masum bir insandır. Kanının yerde kalması, kısas hükmünün vaz edilmişindeki hikmetin iptal edilmesi anlamına gelecektir. İştirak halinde işlenen cinayetlerde kısas hükmünün uygulanmadığının bilinmesi, cinayete azmetmiş kişilerin bu yolu tercih etmelerine sebep olacaktır.

Diğer taraftan kısas hükmünün aslı, herhangi bir kişiyi öldürmek değil, gerçek katili bulup öldürmektir. Gruba dahil olan kişiler arasında gerçek katil bulunmayabilir. Bu sebeple yukarıdaki hükmün kaynağı nas değil, maslahat anlayışıdır.

"Katil olmayan kimsenin öldürülmesi , daha önce örneğine rastlanmamış yeni bir hükümdür." şeklinde bir itirazın cevabı ise şudur: Mesele, tasvir ettiğiniz gibi değildir. Zira burada kâtilden başkası öldürülmüş değildir. Öldürme olayının gruba nisbet edilmesi ise aynen kişiye nisbet edilmesi kadar kesindir. Bundan dolayı olaya karışan kişiler maslahat gereği "bir kişi" gibi değerlendirilmişlerdir. Çünkü hayatın korunması Şeriat'ın gözettiği temel maksatlardan biridir.⁶⁴

3.9. Dokuzuncu misal: Devlet başkanlığı ve kadılık için müctehid olma şartının aranması hakkındadır:

Fıkıh bilginleri, imâmet-i kübrâ (devlet başkanlığı) için de, kadılık için de içtihad derecesine ulaşmış olmanın şart olduğu hususunda – neredeyse- ittifak etmişlerdir. Ancak söz konusu şartı haiz olan birinin bulunmadığı farz edilirse, müctehid olmasa bile, bu göreve layık olduğu düşünülen birinin getirilmesi gerekir. Çünkü böyle bir durumda iki ihtimalden birini tercih mecburiyeti vardır: Ya imamsızlık (yöneticisizlik) sebebiyle

63 Şatbî ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, helal rızık bulmanın imkansız hale geldiği sürekli –veya uzun süreli-kıtlık halinde haram olan yiyeceklerden doyuncaya kadar yenmesinin caiz görüldüğü hususunda bütün fakihlerin ittifak ettiklerini bildirmektedir. Bu konuda fakihler arasında görülen ihtilaf, sürekli olmayan–veya çok kısa süreli olan- haller hakkındadır. Aynı zamanda zaruret halinde başkasının malını almanın caiz olduğuna hükmetmişlerdir. bkz., Şatbî, *el-İ'tisam*, c. II, s. 125

64 İmam Malik aynı anlayışı uzvî cinayet ve hırsızlık suçları için de geçerli görmüş, bir kişinin elini kesmek üzere grup oluşturan kimselerin ellerinin kesilmesi, nisap miktarı malı çalmak üzere bir araya gelen kimselerin de ellerinin kesilmesi gerektiğine hükmetmiştir. bkz., *el-İ'tisam*, c. II, s. 126

kaotik bir ortamın oluşması, ya da –müctehid olmasa da- bir kişinin görevlendirilmesi.

Ulaşılan bu sonuç kabule şayan ise, bunun maslahat esasına dayalı olarak gerçekleştiği kendiliğinden anlaşılabilir. Bunun için ayrıca bir delil aramak, hatta tefekkürde bile bulunmak gerekli değildir.

Bu noktada her ne kadar icmaa muhalif bir durumun ortaya çıkmasından söz etmek mümkün ise de, hiç müctehid bulunmama faraziyesine binaen,⁶⁵ böyle bir meselede maslahat gerekçesiyle hüküm vermek sahihtir.

3.10. Onuncu misal: "Efdal"ın mevcudiyetine rağmen "mefdûl"e biat etmenin cevazı hakkındadır:

Gazali, efdalin⁶⁶ mevcudiyetine rağmen mefdûle⁶⁷ biat etmenin cevazı konusunda şunları söylemektedir: Bu konuyu şer'î (=dini) ilimlerde ictihad edebilecek ehliyete sahip birisi ile, bu ehliyetten mahrum bir kişi arasında tercih yapıp onlardan birini görevlendirme (=tevlîye) ilkesi çerçevesinde ele alacak olursak, şüphesiz müctehid olanın öncelik hakkı vardır. Çünkü kendi bilgisine uyan kimse ile başkasının bilgisine göre hareket eden kimse (=mukallid/taklidçi) arasında fark vardır ve bu noktada müctehidin sahip olduğu meziyetler mümkün olduğunca dikkate alınmalı, ihmal edilmemelidir.

İmâmet (=devlet başkanlığı), ictihad ehliyetinden mahrum olan birisine biat edilmesi suretiyle veya böyle bir şahsın veliahd tayin edilmesi yoluyla belirlenecekse ve bu kişi de –kendisine karşı konulamayacak kadar- kudretli ise, yani insanlar ona boyun eğmiş ve itaat etmişlerse, ayrıca ictihad ehliyetini haiz bir Kureyşli de yoksa, o kişinin imamete devam etmesi vaciptir.

İmâmetin bütün şartlarını taşıyan, yani hem Kureyşli, hem de müctehid birinin mevcudiyeti farz edilse bile, Müslümanlar birinci (yani mevcut) imamı hal' etmek (devirmek) için fitne ve kargaşaya yol açacak bir güç kullanımına mecbur kalacaklarsa, buna yine cevaz verilemez. Bilakis mevcut imama biat ve itaat etmek vacip olur; yöneticiliği –hukûkengeçerli, imamlığı sahih sayılır. Çünkü biliyoruz ki "ilim", sahibine imtiyaz sağlayan bir meziyettir ve gözetilmesinde, tefekkür ve ictihad alanlarında bağımsızlık kazanma gibi ilave maslahatlar vardır. İmamın varlığından beklenen ve umulan sonuç ise, zıt görüşlerin yol açacağı fitne ateşini sön-

65 Şayet bu konuda bir icmaa varsa bundan şu sonuç çıkarılabilir: Bu görüşün icma oluşturacak biçimde ittifakla paylaşıldığı dönemlerde ictihad kurumu canlı idi ve bir dönemin ya da bir kavmin müctehidsiz kalabileceği akıllardan dahi geçmiyordu. İleriki dönemlerde - bilhassa- maslahat gerekçesiyle yukarıdaki hükmün verildiği dönemlerde ise, biraz ictihad anlayışının değişmesinden, biraz da ictihad zihniyetinin zayıflamasından dolayı bu ümmet uzun asırlar müctehidsiz yaşamış veya öyle farz edilmiştir.

66 Kelime anlamı "daha faziletli olan" demektir. Buradaki anlamı ise "imâmete, yani devlet başkanlığına daha çok layık olan kimse" demektir.

67 Efdalin zıddıdır. Yani "devlet başkanlığına layık görülme-yen kimse" demektir.

dürmektir. Böyle bir durumda akıl sahibi biri fitne çıkarmayı ve nizamı alt üst etmeyi nasıl caiz görebilir? Beklenen ve arzu edilen maslahatın bir anda ortadan kalkmasına nasıl göz yumabilir? Bunu yaparken taklid ile tefekkür arasındaki ince efdaliyet farkını öne çıkarmak, yani bu farka vurgu yaparak kargaşaya cevaz vermek ise hiç doğru olmamalıdır.

Böyle bir durumda akıl sahibi insanın, imamın ictihaddan uzaklaşıp taklide yönelmesinden doğacak zarar ile, onu devirip değiştirmekten veya imamlığını geçersiz saymaktan doğacak zararı kıyaslaması gerekir.

Gazalî'nin de işaret ettiği gibi bu yaklaşım "maslahatçı görüşe" uygun olduğu gibi, belirli bir nassa dayanmasa bile Şer'î davranış kalıplarına uygun düşmektedir.⁶⁸

68 Şatbî'ye göre burada tesbit edilen bu ilke İmam Malik'in de doktrinine esas teşkil etmiştir. Yahya b. Yahya'ya: "yöneticinin zalim olması halinde ona biat etmenin hükmü nedir?" diye sorulduğunda şu cevabı verdi: İbn Ömer, Mervan'ın oğlu Abdülmelik'e biat etti. Halbuki Abdülmelik iktidarı kılıç zoruyla ele geçirmişti. Malik'in bana söylediğine göre Abdülmelik, İbn Ömer'e mektup yazıp kendisine itaat etmesini -Allah'ın Kitab'ı ve Peygamber'in Sünnet'i üzere- emretmişti.

Ayrıca Yahya b. Yahya şöyle derdi: Biat (=yönetime itaat) firkat (=ayrı baş çekmek)ten hayırlıdır.

Bir Ömerî İmam Malik'e geldi ve şöyle dedi: Haremeyn (=Mekke ve Medine) ahali bana biat etti. Sen de Ebu Cafer'in gidişatını (yönetim tarzını) biliyorsun. Bu durumda ne dersin? Malik cevap vermeden önce şunu sordu: Ömer b. Abdülaziz gibi bir sultanı, kendisinden sonra salih bir kişiyi veliahd olarak göstermekten alıkoyan sebebin ne olduğunu biliyor musun? Ömerî: Bilmiyorum, dedi. Malik: Ama ben biliyorum dedi ve ekledi: "Ömer'den sonra Yezid'e biat edilecekti. Bu durumda Ömer şayet salih bir kişiyi veliahd gösterseydi, Yezid mutlaka isyan ederdi. Bu ise islah içermeyen, aksine ifsada yol açan bir kalkışma olurdu." Bu cevap üzerine Ömerî Malik'in görüşünü kabul etti ve onayladı.

(Ömerî, Ömer b. el-Hattab'a mensubiyet ifade eder. Çok sayıda insan ona nisbetle anılmış, dolayısıyla bu nisbe ile tanınır olmuştur. Bunlar içinde en çok bilineni, Ebu Osman künyesi ile meşhur olan Ubeydullah b. Ömer b. Hafs b. Asım b. Ömer b. el-Hattâb el-Ömerî'dir. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut t.y., c. II, s. 359.)

Bu rivayetten çıkan açık sonuç şudur: Layık olmayanı hal' edip, hak sahibini tahta çıkarmanın fitne ve kargaşaya yol açacağından korkulması halinde, maslahat, bu davranışın terk edilmesini gerektirmektedir.

İmam Buhari, Nâfi'den şu rivayeti nakletmektedir: Medine halkı Muâviye'nin oğlu Yezid'i hal' ettikleri zaman İbn Ömer ailesini ve beraberinde bulunan diğer insanları topladı ve dedi ki: "Ben Rasulü Allah'ın (sav) şöyle söylediğini duydum: "Kıyamet gününde her zalimin bir sancağı olacaktır." Biz Allah ve Rasulü adına bu adama biat ettik. İçinizden birin biatını geri çektiğini öğrenirsem onunla yollarımız ayrılır." (Buhari, *age*, Fiten, 21)

İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Hayyât'ın şöyle söylediğini nakleder: Abdullah b. Ömer'in Yezid'e biat etmesi, ikrah neticesi olmuştur. Yoksa İbn Ömer gibi biri, Yezid gibi birine hiç biat eder mi?! Fakat o, dini ve ilmi sayesinde Allah'ın emrine teslim olmayı, can ve mal kaybına sebep olacak bir fitneye yol açmaktan daha uygun gördü. Böyle bir fitne, Yezid'in indirileceği ve imametini gerçekten hak eden birinin getirileceği kesin olarak bilinse bile caiz görülemez. Böyle bir bilginin bulunmaması halinde nasıl caiz görülür?

Şatbî bu bahsi şöyle bir tembih ile bitirmektedir: "Bu büyük bir kaide (=prensi) dir. Bunu anlayan ve sıkı sıkıya yapışan kimse, inşallah doğruyu bulur." bkz., *el-İ'tisam*, c. II, s. 129

Geçmiş dönemdeki ulemanın en çok tenkit edildiği konulardan biri de zalim yönetimler karşısında pasif kalmak, bu suretle zulme rıza göstermek, dolayısıyla haksızlıklara karşı direnç ve direniş gösterememektir. İbnü'l-Arabî'nin cümlelerinde onların bu meseleyi ne şekilde algıladıklarının izahının bulunduğunu zannediyorum.

IV- Misallerin Metodolojik Açından Değerlendirilmesi:

Şatibi örnekleri tamamladıktan sonra, bu örneklerin metodolojik açıdan değerlendirmesini yapmak üzere müstakil bir bölüm açmış ve şunları kaydetmiştir:

Bu on misal masalih-i mürselenin pratik yönünü açıklamış ve aşağıda zikredilen durumlara itibar edilmesi gerektiğini beyan etmiştir:

1- Şeriat'ın maksatlarına uygunluk, onun ilkelerinden ve delillerinden herhangi birini nefyetmeyecek (ortadan kaldırmayacak) şekilde olmalıdır. Yani şer'î maksada uygun olduğu gerekçesiyle *maslahat* olarak takdim edilen görüşler, şeriatın gerçekleştirilmeyi amaçladığı hususlarla tezat teşkil etmemelidirler.

2-Maslahat konusunda ortaya konan prensiplerin akledilebilir alanlarda söz konusu olduğuna dair genel bir kanaat mevcuttur. Yani mezkur prensipler akla arz edildiği zaman, kabule şayan görülen münasebetlerin bulunduğu yerlerde cereyan etmektedir. Teabbüdî (ibadet ile ilgili) konularda veya o kabilden sayılan hususlarda maslahat aranmaz. Çünkü ibadetlerde detaylı olarak akıl yürütme mümkün değildir. Mesela abdest, namaz, belli bir zaman diliminde tutulan oruç hac vb. bu kabildendir.⁶⁹

69 Şatibi bu meseleyi çok önemsemiş, iyi anlaşılması için uzun uzun açıklamalar yapmış ve örnekler zikretmiştir. Teabbüdî hükümlerin aklî münasebetler üzerine kurulu olmadığını, tam tersine sırf tehakküm esaslı üzerine bina edildiğini belirtmiş, ardından da Allah'ın muvaffak kılacağı her gözlemcinin bu durumu düşünmesini talep ettikten sonra şunları söylemiştir:

Temizlik çeşitlerinin her biri ilk bakıştaki görüntüsüne ters düşen bir teabbüdîlik arz eder. Mesela idrar ve katı pislik, vücuttan atılan iki necis maddedir. Bunların çıkışından dolayı çıkış yerlerinin dışında vücudun tamamını değil sadece bazı organlarını (yani abdest azalarını) yıkamak vaciptir. Meni veya hayız kanı çıkarsa, çıkış yerlerinin ve abdest organlarının dışında bütün vücudun yıkanması vacip olur.

Ayrıca bütün organlar son derece temiz olsa bile yine de abdest almak gerektiği için bu organların yerinden yıkanması vacip olurken, abdestli birinin her yeri kirlî ve pasaklı olsa bile temizlenmesi vacip değildir.

Diğer yandan toprak, tabiatı gereği kirlîci olduğu halde, şartların oluşması durumunda temizlik maddesi olan suyun yerine ikame edilir.

Ve yine namaz vakitlerine baktığımızda, namazların o vakitlerde kılınmasıyla ilgili aklî bir münasebet bulamayız. Çünkü bütün vakitler bir birine eşittir.

Namaza başlamayı duyurmak için eksiklik ve fazlalık kabul etmeyen özel zikirler vardır. Kılınması da özel zikirlerin söylenmesiyle mümkün olur. Vakitlere göre rekât sayısı değişir. Her rekatta bir rüku, iki secde vardır. Husûf namazı (yani güneş tutulması münasebetiyle kılınan namaz) ise daha farklı kılınır. Sonra vakit sayısının dört veya altı olmayıp da beş olması da bu kabildendir. Abdestli biri camiye girdiği zaman bir veya dört değil de iki rekâtlık bir namazla mescidi selamlar. Namazda yanılırsa sehiv secdesi olarak bir secde değil, iki secde yaparken, tilâvet secdesi olarak, iki değil, bir secde yapar.

Bazı vakitlerde nafîle namaz kılmak yasaklanmış ve bu yasak pek de makul sayılmayacak gerekçelere dayandırılmıştır. Bayram namazları ile husûf ve yağmur namazları gibi nafîle namazları cemaatle kılmak meşru görülmüş, teheccüd namazı ile vakit namazlarının sünnetlerinde ise cemaat meşru görülmemiştir.

Ölünün yıkanmasının da makul bir gerekçesi yoktur. Çünkü o artık mükellef değildir. Sonra üzerine rükusuz, secdesiz ve teşehhüdsüz, yalnızca tekbirleri olan bir namaz kılınır ve bu tekbirlerin sayısı iki, altı, yedi veya başka değil de dördür.

3- Maslahat-ı mürsele zaruriyattan olan bir hususun korunmasını ve dinde gerekli olan bir sıkıntının giderilmesini temin etmektedir. Çıkış

Oruca baktığımızda da teabbüdü olan, yani makul olmayan çok unsur görebiliriz. Mesela orucun gece değil de gündüz tutulması, giyinip kuşanma, binme, yürüme, konuşma, bakma gibi fiillerden değil de, yeme içmeden uzak durulmasının emredilmesi de bu kabildendir. Oruçlu için cinsel ilişkide bulunmak da –vücuttan bir madde çıktığı halde- yeme içme hükmündedir. Orucun Ramazan ayı içinde tutulmasının emredilmesi hususu için de durum aynıdır. Ve yine müddetinin bir aydan az veya çok olması mümkün iken böyle olmayıp da bir ayla sınırlandırılmış olması da böyledir. .

Sonra hac ibadeti her yönüyle bütün bu saydıklarımızdan daha çok teabbüdülik gösteren bir ibadettir.

Hülâsa fıkın bütün konularındaki teabbüdü meselelerde durum böyledir. Tümevarım metoduyla varılan sonuca göre bu kabil mükellefiyetlerde Şâri'nin kastı, mükellefin belirlenen çizgide durması, emredilene uymasındır. İctihâdî bakışı terk edip, hükmü koyana bağlanarak ona teslim olmasıdır. Bu durumda "mükellefiyetler kulların maslahatlarına dayandırılırlar." dememiz ile demememiz de sonucu değiştirmez. Ancak çok sayıda mesele bu kuralın istisnası olarak ele alınabilir. O meselelerde bazen öyle anlamlar ortaya çıkar ki onları anlayıp itibar edebiliriz veya hakkında nas bulunan mana ile bulunmayan (meskûtün anh) arasında fark olmadığını müşahede edebiliriz. Böyle durumlarda mesele bizim için problemli hale gelirse genel kaideye döner, ona göre hükmederiz. Bir fakih için tutunacak en sağlam kulp budur.

Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak Huzeyfe (r.a.) şöyle buyurdu: Rasulüllah'ın ashabının yapmadığı hiçbir ibadeti yapmayınız. Bu konuda öncekiler (yani sahabe nesli) sonradan gelenlere bir söz bırakmadı. Ey kâfirler topluluğu! Allah'tan korkunuz, sizden öncekilerin yolunu takip ediniz." Aynı sözler İbn Mesud'dan da nakledilmiştir.

Bu yüzden İmam Malik ibadetlerde –başlangıçta bir takım anlamlar gözükse bile- prensip olarak gerekçe(=sebep/illet/hikmet) aramamış, Şâri'nin kastını anlamış olarak ona teslim olma ilkesine bağlı kalmıştır. Bu ilkeye bağlı kalmanın bir sonucu olarak kirililiklerin ve hades halinin giderilmesinde, başkaları gibi mutlak temizlik anlayışına iltifat etmemiş, bu yüzden hades halinin giderilmesinde niyet etmeyi şart koşturmuş. Temizlik sağlansa bile sudan başka bir nesneyi su gibi görmemiş, Arapça kıraat, tekbir ve selamdan başkasını onların yerine ikame etmeyi reddetmiştir. Zekatta kıymet ödenmesini kabul etmemiş, kefaretlerde sayıyı gözetmiştir.

Bütün bunlar Şâri'nin belirlediği esasa dayalı prensiplerdir. İbadetleri ifa ederken gerekçe aranmamalıdır. Bazılarında böyle şeyler tasavvur edilse bile, çok ender olan bu durumlara itibar edilmez. Adetler (yani muamelat ile ilgili konular) bunun aksinedir. Onlar aklın idrak edeceği açık ve münasip bir vasfa/manaya/gerekçeye sahiptirler. *İmam Malik Maslahatla ilgili manaların anlaşılabilmesi hususunda çerçeveyi çok geniş tutmuştur. Ancak bunu Şâri'nin kastını gözeterek, o dairenin dışına çıkmadan ve onun koyduğu temel kaidelerden ve prensiplerden hiç birini çiğnemediğini yapmıştır.* Buna rağmen bazı bilgiler çoğu zaman onun maslahat konusundaki rahat tavrını şiddetle tenkit etmişler, hatta onun Şer'î sınırların dışına çıkarak teşriî kapısını açtığını iddia etmişlerdir.

Şatbî, bu iddiaların İmam Malik hakkında yapılan haksız değerlendirmeler olduğunu belirttikten sonra, bu tür iddiaların tam aksine O'nun fikhî tavrında, sahabe ve tabii nesline tabii olmayı önceliğini, hatta bazılarınca bu hususta ileri gittiği düşünülerek müctehid değil, mukallid olarak algılandığını belirtmiş, ardından da: "O Allah'ın dinini anlama hususunda basiret sahibi bir insandı." Dedikten sonra dostlarının onun hakkındaki bazı ifadelerini kaydetmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebu Davud, İbn Mehdî ve İbrahim Yahya O'nu sünnete bağlılığını, düşmanlarının ise bidatçılığını vurgulamışlardır.

Hülâsa İmam Malik'in dışındaki bilgiler de –bazı ayrıntılarda farklı düşünceler bile, prensipte-"ibadetler" konusunun akli alanın dışında tutulması hususunda Malik'le beraberdirler. Zâhirîler'in dışındaki İslam bilginleri bu konuda ittifak halindedir. Zâhirîler ise "ibadet" ve "muamelat" ayrımı yapmadan, hepsini akıl alanının dışında, teabbüdü çerçevede değerlendirmektedirler. Bu durumda maslahat-ı mürsele bir yana, maslahat prensibini bile kabul etmezler.

noktası da: "Bir vacibin tamamlanması için gerekli olan her şey vaciptir:" kaidesidir. O halde maslahat-ı mürsele prensibine riayet etmek "makâsîd" cümlesinden olmayıp, "vesâil" cümlesindedir. Amacı ise ya sıkıntıları tamamen ortadan kaldırmak (=raf'ü'l-harac) veya hafifletmektir. Zorlaştırma ve ağırlaştırma gibi bir maksada hizmet etmez.

Kaynağının "zaruriyyat" olduğu, amacının ise yukarıda ifade edildiği gibi bir sıkıntıyı gidermek veya hafifletmek olduğu, zikredilen örneklerden anlaşılmaktadır. Burada söz konusu olan sıkıntı ya "zaruriyyat" veya "hâciyyat" cinsindedir. Hiçbir durumda "tahsiniyyat" veya bunun zıddı olan "takbihiyyat" kabilinden değildir. Eğer bu kabilinden bir mesele ile karşılaşsak, ya onun başka bir sınıftan olduğuna hükmederiz; mesela teravih namazlarını mescitlerde kılmak bu cümledendir.⁷⁰ Ya da "mülâim" kabilinden olduğu halde selefi salihin'in reddettiği Bid'atlar cümlesindedir; mescitleri süslemek ve namaz için tesvib yapmak⁷¹ da bu sınıftandır.

Maslahatın, Vesâil kabilinden olan "Zarûriyyât" sınıfından olması ile "vacibi tamamlayan şey vaciptir" kaidesi şeklinde olması halinde şayet, bunu şart koşan bir nas bulunursa, o Şer'î bir şart sayılır ve bizim konumuza dahil olmaz. Zira o konuda Şâri'in vaz ettiği nas bizi tefekkür külfetinden kurtarmaktadır.

Şart koşulması konusunda nas bulunmazsa o ya "aklî"dir veya "âdiyât(=muâmelât)" sınıfındandır. Bu durumda Şer'î olması gerekmez. Aynı zamanda malum bir keyfiyet üzere olması da gerekmez. Mesela bizim, Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesinin veya diğer ilimlerin elde edilmesinin kitapsız mümkün olacağını farz etmemiz sahihtir. Diğer zaruri maslahatların korunması da böyledir; onları korumamız sahihtir. Tıpkı devlet başkanlığı (=imâmet-i kübrâ) makamının mevcudiyeti ele sağlanacak maslahatı başkansızsız sağlamayı tasavvur etmemiz halinde -bu konuda nas bulunmadığı takdirine binaen- bu da sahihtir. Diğer zaruri maslahatların temini de böyledir.

70 Şatibi bu meselenin sahabe icmaı ile sabit olduğuna yukarıda işaret etmişti.

71 Tesvib sözlükte rücu etmek, dönmek demektir. Terim anlamı ise ezandan okunduktan sonra namaz için yeni bir çağrı yapmaktır. Bu çağrı bazen "namaz uykudan hayırlıdır", bazen "namaz vakti tamamdır", bazen de "namaza, namaza" şeklindeki sözlerle yapılır. Bu uygulama Hz. Peygamber ve sahabe döneminde **tesvib** olarak adlandırılmaktaydı. Fıkıh bilginleri tesvibi üç anlamda kullanmışlardır:

1- Kadim tesvib veya ilk tesvib. Sadece sabah ezanında "namaz uykudan hayırlıdır" ilavesinin yapılması şeklinde yapılan tesvibdir. Bütün fakihlere göre bu uygulama sünnettir. Hanbeli ve Maliki mezheplerine göre csabah namazının dışındaki vakitlerde söylenmesi mekruhtur.

2- İhdâs edilmiş tesvib. Ezan ve kâmet arasında "haydi namaza, haydi felâha" ilavesiyle çağrıyı yenilemektir. Hanefi fakihler içinde Kûfeliler tarafından ihdas edilen bu uygulamadır.

3- Önemli kamu görevi gören kimselere namaz vaktinin girdiğini özel olarak bildirilmesi için bir düzenleme yapılması. Ebu Yusuf, İmam Şafii ve bazı Maliki fakihlere göre cazi olan bu uygulama, Hanefi imamlardan Muhammed b. Hasan ve bazı Maliki fakihlere göre mekruhtur. bkz., "Tevsib", *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, c. X, ss. 148-150

Bu prensip böylece tesbit edilince, vesail sınıfından olmayan dini maksatlar cinsinden her hangi bir hükmün, zaruri maslahatlardan istinbat edilmesi sahih değildir.

"Hâciyât" sınıfındaki maslahatların "tahfif" babından olduğu gayet açıktır. Bu durum, zorluğu kaldıran delilde⁷² daha güçlü bir şekilde tezahür etmektedir. Bu delilde külfet ve sıkıntıyı artırıcı yönde hiçbir delalet yoktur. Bu konudaki örnekler de bu hususu açıkça otaya koymaktadır.

V- Sonuç:

Bu şartlar belirlenince ve belirginleşince, Bid'atlarla masalih-i mürsele arasında tam bir zıddiyet bulunduğu anlaşılmış oldu. Bu zıddiyeti özellikle şu iki ana ekseninde tesbit etmek mümkündür:

1- Masalih-i mürselenin konusu, bütün ayrıntılarıyla aklen idrak edilebilir; halbuki teabbüdi konular alken idrak edilemezler. Bu durumda âdet ve muamelat kabilinden sayılan meselelerde Bid'attan söz etmek mümkün değildir. Ancak sözü edilen konulara da ibadet anlamı yüklenmeye kalkışılırsa, bu durumda Bid'at mahalli olmaktan kurtulamazlar.

2- Bid'atlar genellikle Şer'î maksatlara uygun düşmezler. Bilakis şu iki durumdan biri olarak tasavvur edilirler: Ya sultana iki ay fasılasız oruç tutma fetvası veren müftü meselesinde geçtiği gibi Şer'î maksatlarla tenakuz halindedirler; ya da katilin mirastan mahrum bırakılması ve kastının aksine bir muameleye maruz bırakılması meselesinde olduğu gibi -bu konuda bir nas bulunmaması takdirine binaen- suskundurlar.

Bu hususta her iki şekliyle de icmadan söz edilmişse de Şatbî bunlara itibar edilmeyeceğini söylemiş, bu konudaki tartışmaları şu şekilde nakletmiştir:

"Bu mevzuda da meskût geçilen konuları izin verilenlere ilhak etmek suretiyle problemi çözelim." yani "kıyas yoluyla bir çözüm yolu bulalım." denilemez. Zira böyle davranmak, aralarında mülâemet bulunmayan konularda kıyasa başvurmak demektir ki bu da icmanın dışına çıkmak demektir. Çünkü İbadetlerin hükmü, sükut ile geçiştirilenleri, izin verilenlere ilhak konusunda muamelatın hükmü gibi değildir. Aralarında önemli fark vardır. Çünkü nassa dayalı bir esası olmayan hiçbir ibadet, istinbat yoluyla ihdas edilemez; zira ibadetler meşruiyet hükmünü sadece ve sadece sarih izinle kazanırlar. Muamelat konusu böyle değildir. Bilindiği gibi muamelat konusunda aklî yeteneklerimiz bizlere yardımcı olabilmekte, ibadetler konusunda ise böyle bir imkan bulunmamaktadır. Akıl, hangi yollarla Allah'a yaklaşabileceğimiz konusunda görüş ortaya koyma yetki ve imkanına sahip değildir.

Masalih-i mürselenin bir taraftan "vesâil" diğer taraftan da "tahfif" babından olarak zaruriyyat sınıfından sayılanı muhafaza etme gereğinden

72 Burada sözü edilen delil: "...sizi segen ve din konusunda üzerinize bir zorluk , bir güçlük yüklemeyen O'dur." (el-Hâc, 22/78) ayet-i kerimesidir.

kaynaklandığı sabit olunca, bu esasa binaen bid'at ihdas etmek, mendup ibadetlere ilavede bulunmak demek olur ki, mezkur prensibe binaen bu mümkün değildir. Çünkü bid'atlar, "vesâil" sınıfındadırlar. Bunlarla bilfarz ibadet edilirler Bu ise "tahfif"e, yani ibadet hayatında hafifletmeye yol açmak bir yana, ilave külfetler getirmek ve dolayısıyla mükellefiyetlere ziyadede bulunmak demektir ki, bu da bu noktada kastedilenin tam zıddı bir amacın ortaya çıkması sunucunu doğurmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra , bid'atçının masalih-i mürsele prensibinden medet ummasının, yani bu prensibe dayanarak yeni bid'atları ihdas etmeye kalkışmasının mümkün olmadığı çok sarih bir şekilde anlaşılmıştır.

Bu suretle, Şari'in kastından, onun ta'abbüdü konularında her hangi bir meseleyi kullanın tefekkürlerine terk etmediği, sadece onun belirttiği sınırdaki durmalarını istediği anlaşılmıştır. Bu ölçüye ilavede bulunmak da, ek-siltmek de bid'attır.

Özet

İslam hukuku bilginlerinin müşterek kabulüne göre dini hükümlerin nihâî hedefi "celb-i maslahat ve der-i mefsedet"tir. Bu sebeple maslahat ve mefsedet'in şer'î sınırlarının belirlenmesi İslam hukuk usulünün önemli konuları arasında yer almıştır. Ayrıca bazı fıkıh bilginleri dünyevi fiillerde insanları maslahat arayışına sevk eden sebeplerle, dini fiillerde bid'ata sevk eden sebepler arasında mahiyet birliği kurulduğunu tesbit etmişlerdir. Zira uhrevî a-leme inanan insan için tek başına dünyevi maslahatı önemseyip, uhrevî maslahat ve menfaati göz ardı etmek söz konusu olamaz. Bu inanın ve anlayışın tabii bir sonucu olarak bu insan, nasıl dünyevi alandaki maslahatlarının çoğalmasını veya bu alanların genişlemesini hedeflemişse, dini alanda da kendisini Allah'a yaklaştıracak vesilelerin artmasını talep etmiştir. Ne var ki bazen bu talepleri meşru bir çerçeveye oturtmak mümkün olmamıştır.

Anahtar kelimeler: Makâsıdu's-şer'î'a, Masâlih-i mürsele, maslahat mefsedet, bid'at

OSMANLI DÜŞÜNCE TARİHİNDE PARLAMENTER SİSTEM ARAYIŞLARI: İSLAMİYET'İN BELİRLEYİCİLİĞİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER *

Mevlüt Uyanık*

Abstract

Searching Parliamentary System in The History of Ottoman Thought: An Essay on The Islamic Impact

The aim of this article is to examine the characteristics of Islamic data in the process that began with the declaration of Ottoman Constitutional government. This is an important issue because it gives us a cross-section of our modernization history in the context of states continuity of the Ottoman and Turkey. In the paper, by critical and rational reading of the philosophical accumulation of Anatolia, I try to investigate the historical roots of our political identity and position without falling into error of searching any successor to a predecessor.

Key words: Parliamentary system, Otoman thought, Islam,

Giriş

Bu yazının gayesi, Türk demokrasi tarihinde 1. Meşrutiyet'in (anayasal monarşi) ilanı ile başlayan süreçte İslami verilerin mahiyetini incelemektir. Bu husus, aynı zamanda Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti sürekliliği bağlamında modernleşme tarihimizin bir kesitini vermesi açısından önemlidir. Nitekim nasıl Osmanlı, siyasi olarak yeni bir devlet; ancak siyaset felsefesi ve toplum düzeni açısından Selçuklu ve Ortadoğu'daki diğer Müslüman devletlerinin mirası üzerine kurulduysa, yeni bir devlet olan Türkiye

* Bu metin, II. Hukukçular ve Siyaset Bilimciler Kongresi (26-29/10/2002. Ürgüp,LDT) "Türk Demokrasi Tarihi" oturumunda sunulan bildirinin müzakereler dikkate alınarak geliştirilmiş şeklidir.

* Doç.Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Böl. Bşk.

Cumhuriyetine dair bir araştırma, çok sayıdaki toplumsal gücün bir sentezi olan bu tarihsel mirası göz ardı ederek yapılamaz.¹

Yöntem: Demokrasi kavramının Antik Yunan düşüncesinde Solon (640-558) ve Sofistlere kadar giden bir zemini olmasını hatırladığımız zaman jeopolitik ve jeokültürel yönden çok zengin bir bölge olan Anadolu'nun birikimini eleştirel ve rasyonel bir tarzda okumak, kavram kargaşasına düşmemek için şarttır.

Bu nedenle, yöntem olarak öncelikle tarih aracılığıyla bugüne ilişkin bir evveliyat ve selef arayarak kendi siyasal kimlik ve duruşumuzu ispat etmekten, dünya görüşümüzü meşrulaştırmaya çalışmaktan ve yeni bir iktidar alanı oluşturmaktan kaçınılmalıdır. İkinci olarak, Cumhuriyetin radikal bir kopuş içerdiğini, Yeni Devlet'in salt 18.yüzyıl aydınlamacı söylemin kazanımı olduğunu iddia eden epistemolojik kopuştan sakınılmalıdır. Bu ikilemin farkında olup, mevcut tarihsel malzeme hakkında açık ve seçik bilgi sahibi olmak gereklidir. Bunu yapmak, hem şanlı tarih söylemine düşmeden ve Cumhuriyetin kazanımlarına gölge düşürmeden, birikimin felsefi ve işlevsel "değer"lendirmesi için zorunludur. Zira tarihi olaylar bir kere olur ve tekrarı da mümkün değildir. O halde dini, milli, siyasal kimliğe sahip olanlar arasında olduğu gibi ideolojik bir savaş alanı yaratmaya çalışmadan tarihi/geçmişimizi metodik bir şekilde ve varoluşsal bir kaygı ile anlamayı hedeflemek gerekir.²

Tarihsel Arkan

Elimizdeki tarihsel veriler ana hatlarıyla şunlardır: Osmanlı Devleti'nin M.1535/H.942 yılında Fransa'ya, 1580/988 yılında İngiltere'ye 1612/1021 yılında Hollanda'ya ekonomik imtiyazlar (kapitülasyon) tanınması; ekonomik sıkıntının sosyo-politik sorunların nüvesini oluşturduğunu gösterir. Ekonomik sıkıntıyı siyasal parçalanma takip etti ve 1699/1110 Karlofça antlaşmasıyla ilk toprak kaybı yaşandı, 1718/1130 Pasarofça antlaşması ile Avrupa karşısında hem ekonomik; hem de siyasal açıdan

- 1 Osmanlı siyasal düşüncesinin İslam geleneğinin yanı sıra eski Hint-İran geleneği, kadim Yunan felsefesi ve Bizans pratiklerini de özümseyen bir gelenek olduğu tespiti için bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi, Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev.: A. Z. Durukan, Kaan Durukan, İstanbul 2002, ss. 11, 39-152; Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasal Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslami Araştırmalar*, Ankara 1999, c. XII, sayı: 1, s. 27 vd
- 2 Tarihi, kemalist, marksist ve sağ muhafazakar okumaların ortaya çıkardığı sorunlar için bkz. Yahya Sezai Tezel, "Osmanlı tarihinin Bilgisi ile Bugünkü Kimlik Sorunlarımız ve Dünyadaki İtibarımız Meseleleri Arasındaki İlişki ya da İlişkisizlik Üzerine" *Türkiye Günlüğü*, 1990, sayı: 11, ss. 12-13; Oktay Gökdemir, "Küreselleşme Bağlamında Türkiye'de Cumhuriyet Tarihi Yazıcılığının Sorunları", *Küreselleşme ve Tarihi Yazımı, -Yerelleşme ve Küreselleşme*, İstanbul 2000, ss. 206-208; *Karpat, age*, s. 107; Cumhuriyet devrimlerinin tarihsel kökeni ve örgütlü bir muhalefetin başlaması için bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: Metin Kırıatlı, TTK, Ankara 1988, s. 130 vd; 194 vd; Ulusal kurtuluşun ardından yapılan toplumsal devrimler için bkz. Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul 2002, s. 104 vd, Sadri M. Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", *Tanzimat 1*, MEB, İstanbul 1999, s. 93

geri kalındığı teyit edildi. Küçük Kaynarca antlaşmasıyla aynı durum Kuzey sınırında yaşanmaya başladı. (1774)

Bunun üzerine sosyo-politik sorunları aşmak için parlamenter yapıya geçilmeye çalışıldı, bu bağlamda 1808 yılında Sadrazam Bayraktar Mustafa Paşa'nın II. Mahmud adına Anadolu ve Rumeli ayanları ile imzaladığı *Sened-i İttifak*, taşra yönetimi, reform ve değişim hakkında bir anlaşma olmasına rağmen, padişahın yetkilerini sınırlamaya çalıştığı için olsa gerek, Osmanlı anayasasının ilki olarak kabul edilir. Bu antlaşma, ayrıca III Selim zamanında başlayan, II. Mahmud döneminde devam eden ve sadece askeri alanda yaşanan modernleşme çabalarının engellenme nedenlerini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Anadolu ve Rumeli ayanlarıyla görüşülerek, toplumsal bir modernleşme için idari ve iktisadi boyutlar dikkate alınmaya başladı. Bu anlamda, *Sened-i İttifak*, "Nizam-ı Cedid" arayışlarını göstermesi açısından özel bir öneme sahiptir.

Bununla birlikte demokratikleşme sürecimiz açısından asıl önemli olan; II Mahmut döneminde 24 Mart 1838 tarihinde bir meclis kurularak kanun hazırlama yetkisi verilmesidir. 1839 yılında Abdülmecit padişah oldu, *ilk haklar beyannamesi* olarak düşünülebilecek olan Tanzimat Fermanı ilan edildi. 18 Şubat 1856 tarihinde ilan edilen Islahat Fermanıyla Tanzimat ile verilen imtiyazlar teyit edildiği gibi uygulanması için gerekli önlemlerin alınmasına karar verildi.

1865 yılında *İttifak-ı Hamiyyet* adı altında başlayan 1867 yılında Mustafa Fazıl, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimlerin katıldığı bir toplantıyla Yeni/Genç Osmanlı Cemiyeti ismini alan³ Jön Türkler, bu "tanzim" çalışmalarının gayesi, iyi ve kötü yönleri, uygulamasında meydana gelen yanlışlıklar ve ikilemler hakkında yayınlar yapmaya başladılar. Özel-

3 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezahir*, yay.: Cavid Baysun, TTK. Ankara 1986, 6. Tezkire, ss. 5-28; Islahat Fermanı, 10. Tezkire, s. 67 vd; Mahmut Celaleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat*, İstanbul 1979, s 32 vd, Osmanlı'nın çözülme dönemi, mülki, askeri ve mali durumu için bkz. M.Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuat*, -Kurumları ve örgütleriyle Osmanlı Tarihi, c. 3-4, yay.haz.Neşet Çağatay, TTK. Ankara 1987, s. 95vd; Tanzimat için bkz. Aynı eser, s. 287 vd; Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri*, TTK, Ankara 1988, ss. 2-9, 40 vd; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, TTK. Ankara 1991, s. 99 vd, 164 vd; E. Z. Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat I.* s. 13 vd, İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat II.* MEB, İstanbul 1999, s. 777 vd; Konuyla ilgili modern metinler için bkz. Karpaz, *age*, s. 64,79, 85; Lewis, *age*, s. 37-39,46 vd, 213,220; Halil İnalçık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış" *Osmanlı Tarihi*,YT, c. I, s. 112 vd. Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul 1996, s. 31 vd; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1996, s. 17 vd; *Türk Modernleşmesi*, Makaleler.4, M.Türküne, T.önde, İstanbul 1975, s. 59, 87,98; Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, Liberte, Ankara 1999, s. 17 vd; Hüseyin Çelik, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Türkiye'de Parlamenter Sistem Tartışmaları, aynı eser, , c. VII, s. 337 vd; Bekir Koçlar, Şeref Demir, "Hukuki Alanda Osmanlılık, aynı eser, c. VII, s. 361 vd, Recep Bozlağa, 1876 Anayasası ve Yerinden Yönetim İlkesi, aynı eser, c. VII, s. 364 vd, Zühdü Arslan, "Türk Anayasacılığının Kökenleri v Osmanlı Tecrübesi Üzerine Düşünceler, aynı eser, c. XII, s. 386 vd; Stanford J. Shaw, "Osmanlı İmparatorluğunda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş, *Türkler*, Yeni Türkiye, Ankara 2001, c. XII, s. 619 vd, Kemal H.Karpaz, Robert W..Zeno, I. Meşrutiyet Dönemi ve II. Abdulhamid'in Saltanatı, *Türkler*, c. XII, s. 873 vd; Abdullah Saydam, "Tanzimat Devri Reformları" *Türkler*, c. XII, s. 782 vd; Tefvik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm (1860-1990)* İmge, Ankara 1992, ss. 8-15

likle Cemiyet'te İslam dinini referans alan Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi düşünürler, bu fermanların yabancı kültürlerin etkisinde ve bir taklitçilikle ortaya çıktığını, temel bir felsefe ve ahlaki değerler zemini oluşturmadığını, belirtirler. Jön Türklerin bu aydın kesiminin, bu taleplerin ancak anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını gündeme getirmeleri, bu yazının konusunu oluşturmaktadır.

Bu çerçevede, bireysel hakların korunması için Padişahın yetkilerinin kısıtlanmasının yanında, can, mal ve namus'un korunması, şer-i şerife dikkat edilerek hazırlanacak kanunların herkese eşit uygulanması gibi, "Mevad-ı Esasiye" göz önüne alınarak düzenlenecek yasalara göre yürütmenin yapılması istenildi. Nitekim *Meclis-i Vala-i Ahkam-ı Adliye*, Tanzimat fermanı gereği *yasal yönetime geçiş* bağlamında, sadece ıslahata yönelik kanunların hazırlanmasına yardımcı olmakla kalmayıp, aynı zamanda bu kanunların uygulanmasını takip edecektir. *Meclis-i Vala-i Ahkam-ı Adliye* 1854 yılında *Meclis-i Ali-i Tanzimat'a* bu işlevini devreder, 1861 yılında iki kurum birleşir. Bu görev, 1868 yılında kanun ve tüzük tasarılarını hazırlayan ve 28 müslim;13 gayr-i müslimden oluşan *Şuray-ı Devlet* ile Batılı kanunlara göre ortaya çıkan davalara bakan *Divan-ı Adliye* adlı kuruma devredilir.

Divanın başkanı Ahmed Cevdet Paşa olup, 13 müslim, 5 gayri müslimden oluşur, bu iki kuruma bakıldığı zaman seçimle oluşturulmuş eyalet genel meclisinden gelen delegeler olduğunu ve Osmanlı tebaasının bütünüyle temsil edildiğini görürüz. Bu bağlamda, Arazi Kanunnamesi (1858), İl Yasaları, Ceza Yasası (1858), Deniz Ticaret Yasası (1864), Ticaret Muhakemeleri Yasası (1862), Ecnabilerin Osmanlı ülkesinde toprak sahibi olmalarına izin veren yasa (1867) çıkartıldı.

1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esası. Türk Demokrasi tarihinde ilk Anayasa olarak kabul edilir. Bu siyasal katılım hakkında olup, 1877 yılında Meclis-i Ümumi (parlamento) adil bir temsil sistemiyle ilk oturumunu yaptı. Ama maalesef bir yıl sonra II. Abdülhamit tarafından geçici olduğu iddiasıyla bu anayasa yürürlükten kaldırıldı ve parlamento tatil edildi. Zira kurulmak istenen Meclis güçlü bir kurum olarak çıkmadı; sultana mutlak güç atfetti ve bütün yasaları veto etme yetkisi verdi. Bu meclisin önemi, her şeye rağmen, Millet'in kendisine ait bir aklı olduğunu ve hükümetin gerçek ya da potansiyel kaynağını oluşturduğunu göstermesidir. 32 yıl sonra; yani 1908 yılında yeniden II. Meşrutiyet adı altında 2. Anayasal dönemimiz başladı. Bunda, 1894 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alan, 1908 yılında partileşen ve Yeni Osmanlıların bir kısmını oluşturan hareketin büyük rolü vardır.⁴

4 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezakir*, yay. Cavid Baysun, TTK. Ankara 1986, 6. Tezkire, ss. 5-28; İslahat Fermanı, 10. Tezkire, s. 67 vd; Mahmut Celaleddin Paşa, *Mir'at-ı Hakikat*, İstanbul 1979, s. 32 vd, Osmanlı'nın çözümlenme dönemi, mülki, askeri ve mali durumu için bkz. M. Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuat, -Kurumları ve örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, c. III-IV, yay. haz.: Neşet Çağatay, TTK, Ankara 1987, s. 95 vd; Tanzimat için bkz. Aynı eser, s. 287 vd; Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri*, TTK, Ankara 1988, ss. 2-9, 40 vd; Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, TTK. Ankara 1991, s. 99 vd, 164 vd;

Yeni bir Hürriyet ilanı ile ülkede serbestlik hakim olacak sanılırken, mutlak güç, daha önce padişahı iken şimdi, parlamento adına İttihat ve Terakki Cemiyetine geçti. Merkezîyetçi bürokrasi yeniden güçlendi ve yönetimi tam bir kontrol mekanizmasına tabii tuttu. Jön Türkler arasında adem-i merkezîyetçiliği savunan, dini ve millî azınlıklar için bazı özerklik haklarının lehinde olan liberaller,⁵ Prens Sabahattin başkanlığında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkezîyetçiliği karşısında *Osmanlı Hürriyetperveran Cemiyeti'ni* (Osmanlı Liberalleri Derneği) kurdular ve 4-9 Şubat 1902 tarihinde 1. Osmanlı Liberalleri Kongresini topladılar. Ardından *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i merkezîyet Cemiyeti* (Özel Girişim ve Adem-i Merkezîyet Derneği, 1906) kurdular. Liberallere göre, devrim olarak sunulan 1908 hareketi bir darbedir, zira hürriyet ilan edildi; ama meselesin toplumsal yapının düzeltilerek değil de, iktidarı ele geçirerek halledileceği düşünüldü. Halbuki, hukuk, ekonomi, ahlak gibi sosyal yapıya yönelik alanlarda tabandan değişiklik yapıldığı sürece ilerleme kaydedilir; tepeden (jakoben) bir tarzda değişim önerileri siyasal zorbalığı getirir; bu da sosyal yoksulluğu devam ettirir. Liberallere göre, bu durumda rejimin adı, ister Mutlakîyet; ister Meşrutîyet; isterse Cumhuriyet olsun fark etmez.⁶

Siyasal açıdan, *Osmanlı Ahrar Fırkası* (14 Eylül 1908), *Mutedil Hürriyetperveran Fırkası* (İlımlı Liberal Parti, 1909), merkezi Paris'te olan *İslahat-ı Esasiye-i Osmaniye Fırkası* (Osmanlı Anayasal Reformlar Partisi) kuruldu. 1908 seçimlerinde İttihat ve Terakki Cemiyeti, mecliste çoğunluğu elde etti, akabinde ülkede muhalif sesleri şiddetle bastırılmaya başladı.

E. Z. Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat 1*, s. 13 vd, İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat II*, MEB, İstanbul 1999, s. 777 vd; Konuyla ilgili modern metinler için bkz. Karpat, *age*, s. 64,79, 85; Lewis, *age*, s. 37-39,46 vd, 213,220; Halil İnalçık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı Tarihi*, YT, c. I, s. 112 vd. Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul 1996, s. 31 vd; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1996, s. 17 vd; *Türk Modernleşmesi*, Makaleler.4, M. Türköne, T. Önde, İstanbul 1975, s. 59, 87,98; Mustafa Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, Liberte, Ankara 1999, s. 17 vd; Hüseyin Çelik, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Türkiye'de Parlamenter Sistem Tartışmaları, aynı eser, c. VII, s. 337 vd; Bekir Koçlar, Şeref Demir, "Hukuki Alanda Osmanlılık, aynı eser, c. VII, s. 361 vd, Recep Bozlağa, 1876 anayasası ve Yerinden Yönetim İlkesi, aynı eser, c. VII, s. 364 vd, Zühdü Arslan, "Türk anayasacılığının Kökenleri v Osmanlı Tecrübesi Üzerine Düşünceler, aynı eser, c. VII, s. 386 vd; Stanford J. Shaw, "Osmanlı İmparatorluğunda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş, *Türkler*, Yeni Türkiye, Ankara 2001, c. XII, s. 619 vd, Kemal H. Karpat, Robert W. Zeno, I. Meşrutîyet Dönemi ve II. Abdulhamid'in Saltanatı, *Türkler*, c. XII, s. 873 vd; Abdullah Saydam, "Tanzimat Devri Reformları" *Türkler*, c. XII, s. 782 vd; Tefvik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm* (1860-1990) İmge, Ankara 1992, ss. 8-15

5 Osmanlıda toplum yatay ve dikey bir şekilde ana grupları ilişkilendirerek; ama birbirine karıştırmadan düzenlenmiştir. Her ana ayırım kendi içinde daha küçük birimlere bölünmüş, her birim bir diğerine belli bir hiyerarşiyle bağlanırken kendi içinde ciddi bir özerk yönetime sahip olmuştur. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi*, s. 34; Erdoğan, *İlber Ortaylı'dan hareketle buna bir tür dine dayalı adem-i merkezîyetçilik* demektedir. Millet sistemi, ülke çapında özerk topluluklardan çok, yerel hükümet temsilcileri karşısında belli ölçüde özerkliğe sahip yerel cemaatlere tekabül edip, bir nevi kültürel federalizm vardı. Erdoğan, *age*, s. 11

6 Cenk Reyhan, "Türk Siyasal Düşüncesinde Yol Ayrımı: Prens Sabahattin ve Düşüncesi" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 22, 1993, s. 121-123; Mithat Baydur, "Geçmişten Günümüze Prens Sabahattin ve Adem-i Merkezîyetçilik" *Türkiye Günlüğü*, 1993, sayı: 22, s. 40 vd.

Muhالیf partiler 21 kasım 1911 seçimlerinde Fransızca resmi adı *Entente Liberale* olan *Hürriyet ve İtilaf Partisi* bünyesinde güçlerini birleştirdiler. Meclis-i Mebusan'a 100 üye göndererek büyük bir başarı kazandılar.

Demokrasi getirmek için ayaklanan İttihat ve Terakki, bunu kabullemedi ve Meclis feshedildi. 1912 seçimlerinde büyük bir baskı uyguladı ve 264 vekile sahip oldu, muhalifler ise 6 mebusla yetindiler. Bu seçim, Türk tarihine "sopalı seçim" diye yeni bir kavram kazandırmıştır. Her zaman gölge hükümetler kurup, arkaplanda kalmayı yeğleyen İttihatçılardan bir grup, Meclisteki bu tabloya bakarak, askeri darbe tehdidi ile hükümetin istifa etmesini sağladılar. Bu askeri etkiyi kırma yollarını arayan yönetim, 18 Nisanda açılan meclisi, 4 Ağustos 1912 yılında feshetti. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerine büyük bir baskı başladı; fakat İTC, 23 Ocak 1913 yılında bir saray darbesi ile hükümeti değiştirdi. 1914 yılında yapılan seçimde, muhalefet yer verilmesine imkan bırakılmadı ve *İTC tek parti* haline geldi. Pozitivist ve merkezîyetçi/kameralist bir yapı öngören İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türk siyasi hayatında yeni bir açılıma izin vermesi ve en küçük muhalif düşüncüyü bile ülke bütünlüğüne yöneltilmiş bir tehlike olarak görmesinin etkisini hala yaşadığımız bir gerçektir⁷

Sorun: Gerek teorik gerekse pratik açısından bu kadar zengin bir birikime sahip Türkiye Demokrasisi bugünkü durumuna niçin ve nasıl düştü? Tanzimat "bir islah hareketi" veya "Garplılaşmanın başlangıcı" olarak sunulduğu halde niçin hala temel illet/sorun devam ediyor?⁸ Bu önemli sorunun cevabını hukukçu ve siyaset bilimcilere bırakarak, İslam merkezli bir sistem kuran ve nereye ve hangi medeniyete ait olduğundan şüphesi olmayan⁹; ama geleceğinin hangi uygarlıkta olacağı hususunda yeni arayışlar içinde olan Osmanlı'nın son dönem arayışlarını inceleyeceğiz. Bu bağlamda Osmanlı'nın Batılı kültür ve örgüt kalıplarına uymaya çalışmak

7 Erdoğın, *age*, s. 34-39; Reyhan, *agm*, s. 122, 125, Mardin; Makaleler.4, s. 12,83, 98-107; Kaan Durukan, M.O. Alkan (der.) *Prems Sabahattin ve İlm-i İçtima: Türk Liberalizminin Kökenleri, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul 2001.

8 Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat 1*, s. 33; Mardin, *Yeni Osmanlı vd*, s. 175; Lewis'in "18 Şubat 1856 yılında Paris antlaşmasının ve Avrupa Birliği denilen şu ahenksizlik zincirinin üyeliğine Türkiye'nin de kabulünün ön şartlarından biri olarak, Sultan tarafından yeni bir islahat fermanı ilan edildi" tespiti (*age*, s. 116) modernleşme sürecimizin tarihini göstermesi ve hala bir arpa boyu yol alamadığımızın ironik bir göstergesidir.

9 Lewis, *age*, s. 233. Sistemin İslamiyet'i referans alması, Osmanlı yönetiminin "siyasal iktidarın hiyerarşik biçimde örgütlenmiş ve Tanrı adına hükmeden bir din adamları zümresinin elinde olması anlamına gelen *teokrasi* olduğunu gösterir mi? Osmanlı'nın tarihsel sürecinde din adamlarının konumu, İslam hukukunun yapısına ve uygulanmasına dikkat edildiği zaman bu yargının basmakalıp olduğu ortaya çıkar. Karpat'a göre, Sultan'ın mutlak iktidar vardı, ama o da otoritesini sınırları temelde İslam hukukunca çizilmiş olan kurallara uygun olarak kullanıyordu. Sultan'ın mutlakiyetine rağmen, aslında sosyal ve siyasal sistem, birbirlerini dengeleyen çok sayıda üst düzey toplumsal grubun koalisyonuna dayanıyordu. (Sipahiler, Anadolu, Balkanlar, Suriye, Irak, Mısır ayanları, uçbeylerinin soyundan gelenler, yeniçeriler vb). Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi*, s. 36; Erdoğın, *Osmanlı siyasal sisteminin tipik bir Ortaçağ monarşisi* olduğunu ve bu anlamda çağdaşı olan Avrupa'nın mutlak monarşilerinden bir farkı olmadığını belirtir. Her ikisinde de, meşruiyet hem din-den, hem de geleneksel yapıdan (hanedan, krallık) sağlanıyordu. Bkz. Erdoğın, *age*, s. 3-7.

için parlamenter sisteme geçiş çabalarında dini verilerin¹⁰ yerini müzakere edeceğim.

Değerlendirme Notları:

Müzakereye açacağım öncüllerim şunlar:

19. Yüzyıdan itibaren siyasal tarihte görülen "Halk "Demokrasisi", "Hıristiyan Demokrasi", "Sosyalist Demokrasi" gibi farklı demokrasi tasarımlarına "İslami Demokrasi" gibi bir tanımlama ilave etmek gibi bir niyetim yok. Çünkü yakın dönemde, "İslam'ın öngördüğü siyasal model nedir?" şeklindeki özetlenebilecek yanıltıcı bir soruya cevap arandığı için olsa gerek, aynı tartışmalar "İslam ve Kapitalizm", "İslam ve Sosyalizm", "İslam ve Liberalizm"¹¹ ekseninde yapılmıştır.

Eğer düşünce tarihinin verilerini eleştirel bir tarzda incelemeyi ve bütün sorunlarımıza İslam'ın hazır cevapları olduğunu zannederseniz, dünyayı İslam ile başlayan ve İslam ile bittiğini düşünmek gibi bir içe kapanma sorunu ortaya çıkar. Yukarıda bahsettiğim "İslam ve ." diye başlayan okumalar bunun örneğidir. Nitekim adı üstünde Nizam-ı Cedid arayışları, Tanzimat ve Islahat fermanları, ilan edilen Meşrutiyetler sürecine baktığımız zaman kimin ve nasıl yönettiğini meselesinin merkeze alındığını, bu bağlamda monarşi ve teokratik yapının İslam'a uygun olmadığına söylenildiğini gözlemleriz. Zira Genç/Yeni Osmanlılara göre, Cumhuriyet yönetimi ile şahsi yönetimin farkı açıktır. Hükümeti- şahsiyyenin en kötü örnekleri, İran, bizim Babiali, Rusya, İtalya, Avusturya, Prusya, Fransa ve İngiltere'dir. Oysa Cumhuriyet yönetiminde padişah, imparator, sadrazam falan yoktur, bunların hepsi ahalidir. Halk, Millet Meclisine hamiyet ve bilgi sahibi olanları üye olarak seçer. Dolayısıyla siyasi açıdan temel düşünceleri parlamentarizmdir.¹²

Yukarıdaki tespit bağlamında eğer *sözlük anlamı* "kurtuluş, esenlik ve barış içinde olmak, anlaşma yapmak, Allah'ın iradesine teslim olmak, *terim anlamı* ise, özelde Müslümanların; genelde bütün insanlığın dünya ve dünya saadetini temin edecek genel ilkeleri barındırdığını söyleyen ilahi dinin adı olan *İslamiyet* tanımını gözden kaçırırsak, parlamenter sisteme

10 Bunun en iyi ifadesini Namık Kemal'de buluyoruz. Ona göre, "devlet, bir şahs-ı manevidir, kanun yapmak onun *iradesi*, icra etmek *ef'ali* hükmündedir. Bunun içinde *şuray-ı ümmet* gereklidir. Bu yeni (bid'at) birşeydir ve yapılmasında hiçbir sakınca yoktur. Madem ki, şer'an usul-ü meşveret yapılmalıdır, esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatı icma-i ümmet tayin eder. İcma-i ümmetle yapılan şeyler bid'at değil, *usul-ü dinden* olur. Bu tıpkı, Vapur, iğneli tüfekler gibi yenilik/bidatlerdendir. Hürriyet, (nu.1; 12, 1285/1868;), Sungu, agm, s. 846,848, Mardin, Makaleler. 4. s. 59, 89, Yeni Osmanlı, s. 71 vd.

11 Maxime Rodinson *İslamiyet ve Kapitalizm*, çev.: Orhan Suda. Gün yay. İstanbul1969); Mustafa Sibai, *İslam Sosyalizmi* (çev.A. Niyazoğlu, Dergah yay. İstanbul1976.2.baskı) Leonard Binder, *Liberal İslam*, çev.Yusuf Kaplan. Rey Yay. Kayseri.1996.

12 Ziya Paşa, Hürriyet, (nu.99;1287/1870), Ali Suavi, *Muhbir*, no.20;1867, Hürriyet, nu.4.1868. ayrıntılı bilgi için bkz. Çelik, ag.m, s. 345-347, Sungu, agm, s. 855-856; Z.Fahri Findikoğlu, *Namık Kemal ve İdeolojisi*, Ankara 1939, s. 4, Mardin, *Yeni Osmanlı*, s. 329.

geçişte, aydınlarımızın dine niçin son derece vurgu yaptıklarını¹³ ve bu bağlamda *liberal anayasacılık fikirlerinden etkilenen dindar Osmanlı vatanperverleri* olduğunu anlamak mümkün olmaz.¹⁴ Örneğin bu vatanperverlerden biri olan Namık Kemal'e göre, ülkenin iç ve dış düzenin korunmasında İslam'ın temel yeri olduğu açıktır. O, bu bağlamda, Devlet Başkanı Abdülaziz'in *Şuray-ı Devlet'e* gelerek, "hükümetin vazifesi hukuk ve hürriyeti muhafazadan ibarettir, herhangi bir şekilde zor ve baskı kullanmaya hakkı yoktur" demesini zikreder. Bu ifadeler Namık Kemal'e göre, halkın temel hukukunun ilahi adalet gibi ezeli olduğunu, yönetenin ise halkın hakimi, ama maliki olmadığını göstermesi açısından önemlidir.¹⁵

Bu aydınlar, Tanzimat'ın temelini can, mal ve namus güvenliğini sağlamak, adalet ve liyakate göre davranmak olduğuna dikkat çekerler, ama bunu yeterli görmezler. Mesela, Namık Kemal, Tanzimat'ın bazıları'nın zannettiği gibi, Osmanlı için *temel bir şartname* olmadığını, hakiki şartnamenin "şeriatın bazı kurallarını teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç idari tedbirle sınırlı kalan bir beyanname" olduğunu söyler. Çünkü Tanzimat, can, mal ve namus gibi bireysel hürriyetlerle sınırlı kalmayıp, *fikir hürriyeti, halkın hakimiyeti ve meşveret yöntemi* gibi bir çok esasları tam olarak ilan etseydi, işte o zaman hilafet-i İslamiye için *temel bir şartname* olacaktı. Bu anlamda, Genç Osmanlıların İslamcı kanadı, siyasal açıdan temsili bir demokrasinin ve liberal bir meşrutiyetin temellerini atmak hususunda İslam felsefesinden faydalanabileceği düşüncesindeydiler.¹⁶

Genç Osmanlılara göre, iddia edildiği gibi, dini hükümlerde ilerleme-ye engel hiçbir şey yoktur. Bilakis, vatani kurtaracak, hürriyeti ammeyi sağlayacak tek çare bu hükümlere müracaatla olacaktır. Namık Kemal, meşveret yönteminin işlevsel olduğu meclis ile bunun temin edileceğini ve hak ve hürriyetlerin dinin koruması altında olduğunu ifade ederek; bunun

13 Örneğin Ziya Paşa, Hürriyet (nu:41,1285/1869) gazetesinde bir yazısında, İslam şeriatının içtihat kapısının kapalı tutulmasından dolayı yaşanan asrın sorunlarına açık bir şekilde cevaplar üretmediğini, ama oldukça zengin olan islami verileri ihmal ederek kanunlar düzenlemek gibi bir fasit fikre kapılmaktan daha büyük bir yanlış olamaz, der. Namık Kemal aynı gazetede (no.30,1285/1869) "bir devlette iki kanun yürümez, onun için şeriat tamamen lağvedilmezse, idarenin ıslahı mümkündür, demenin bir heyezan olduğunu söyler. Ona göre, adaletin temel hükümleri vahiy (nakil) ile aklın birleştirilmesinden elde edilir. Bkz. Sungu, agm. s. 800,802

14 Erdoğan, *age*, s. 26

15 S. Hayri Bolay, *Namık Kemal'in İslam'a Bakışı*, Ankara 1992, s. 33 Ahmet Akgündüz'ün bu hususları, Osmanlı Anayasa Hukuku çerçevesinde 1293/1876 tarihli Kanuni Esasi tahlilli, Osmanlı aydınlarının çıkış noktalarının tutarlığının göstermesi açısından önemlidir Bkz. *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, Timaş yay. İstanbul1989

16 Namık Kemal, İbret, (nu.46,1289/1872), Sungu, agm, s. 845; Gülhane Hatt-ı Humayunu'nun girişindeki şu satırlar bunun en güzel örneğidir. "Herkesin malumu olduğu üzere, Devlet-i Aliyyemizin bidayet-i zuhurundan beri ahkam-ı celle-i Kuraniyye ve kavanin-i şer'iyyeye kemaliyle riayet olunduğundan... "Kaynar, *age*, s. 176-177; M.Nuri Paşa, *age*, s. 288, Şerif Mardin; *Türk Modernleşmesi*, Makaleler.4, haz. M.Türköne, T.Önde, İstanbul 1975, s. 59, 88

tarihsel en yakın örneğinin ise İstanbul'un fethiyle yapılan uygulamalar olduğunu belirtir.¹⁷

Dinin önemseydiği bu temel hususların Türkiye Cumhuriyeti 1924 anayasasının 68-89. maddelerinde yer alması kültürel süreklilik açısından önemlidir.¹⁸ Aksi takdirde; eğer dini değerler işlevsiz kalırsa, Genç Osmanlıların pozitivist ve merkezîyetçi kanadına mensup olan Talat Paşa'nın yaptığı gibi, Meşrutiyet adı altında yapılan eşitlik çalışmalarının aslında ideolojik yeni bir alan yaratmaya çalıştığı için başarısız olduğu hususu öne çıkabilir.¹⁹

Mevcut siyasal tartışmalara bakıldığı zaman demokrasi kavramının somut bir ilke ve değer olmadığını, farklı demokrasi anlayışları olduğunu gözlemliyoruz. Nitekim dünyada çok az siyasal hareket kendisinin anti-demokratik olduğunu iddia etmektedir; dolayısıyla bu kavramın kullanana göre anlamı değişmektedir. Herkes kendisinin demokrat; ama karşısındakini potansiyel olarak demokrat olmadığını söylememektedir.²⁰ Bu çerçevede, felsefe tarihinin farklı dönemlerinde demokrasiye farklı; hatta bazen olumsuz bir değer atfettikleri bilinmektedir. Son tahlilde, demokrasinin günümüzdeki anlamının üzerinde bir antlaşma olmadığını söylemek de mümkündür. O halde Grekçe, *Demos (halk)* ve *kratos (güç/iktidar)* kelimelerinden türetilen Demokrasi kelimesi, *halkın ya doğrudan ya da seçtiği temsilciler vasıtasıyla kendi kendisini yönetmesi, yönetimde kuralların hakimiyeti, çoğunluğun yönetimi* "anlamına geldiği"²¹ halde bu kaosun nedeni nedir? Karmaşanın sebebi, demokrasi kavramının anlamın müphemliğinden ziyade, bir kimsenin demokrasi örneği olarak gördüğü söylem biçimini, bir diğerinin demokrasiyle hiçbir alakası olmadığını düşünmesinden kaynaklanıyor.²²

17 Hürriyet (nu.11,1285/1868), Ziya Paşa ise *Terkib-i Bend* adlı eserinde bu hususu şöyle vurgular: *İslam imiş devlete pabend-i terakki/Evvel yoğdi işbu rivayet yeni çıktı.* Sungu, agm. ss. 810-811.

18 Abadan, agm, s. 56

19 "Meşrutiyet'in şartlarıyla Müslüman ve gavurun eşitliğinin teyit edildiğinden haberdarsınız; fakat siz ve herkes bunun gerçekleştirilemez bir ideal olduğunu biliyor ve hissediyorsunuz. Şeriat, bütün geçmiş tarihimiz, yüzbinlerce müslümanın duyguları ve hatta kendilerini Osmanlılaştırmak için yapılan bütün teşebbüslere inatla direnmiş olan bizzat gavurların duyguları, gerçek eşitliğin kurulmasına aşılmaz bir engel teşkil etmektedir." Lewis. *age*, s. 217-218. Nitekim Osmanlı Devletinin kuruluşundan beri dini inançlara taarruz olunmayıp, bu yolda tam bir serbestlik verilmiş iken, Müslüman olmayan tebaa haklarındaki adaletli muamele, sonraları tahkir ve düşmanlığa dönüşmüştü. Lakin Ruslar ve diğer Hıristiyan devlet ve milletler, Osmanlı memleketlerinde nüfuzları kuvvetlendikçe Hıristiyanları himaye davasına düştüler. Sırplar ve Yunanlıları isyana kıskırtmaya başladılar." Bkz. Mahmut Celaledin, *age*, s. 28

20 Bkz. John L.Esposito, John O.Voll, *İslamiyet ve Demokrasi*, ss. 19-20, 23

21 Bkz.Meydan Larousse, Gelişim Yay. İstanbul1986, c. 5, s. 3006, c. 10. 5797; Webstres's New World Dictionary, 1986, s. 714

22 Bkz. Fehmi Baykan, "Demokrasi, Laiklik ve Teokrasi ("Şeriatçılık") Üzerine Bir Derkenar", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 46/1997, s. 10-18,36; *Günümüzde İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde geçerli olan demokrasi tanımları/anlayışları arasındaki farklılıklar olduğu* açıktır. Bkz. Davit Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, çev.: Şiar Yalçın, M.E.B.

Meşrutiyetten bu yana *halk hakimiyeti* kavramı tartışıldığı ve o dönemde bile bunun mülkte hakimiyet ve herkesin temsilcileri vasıtasıyla hükümete iştirak etmesi anlamına geldiği halde, hala kavramsal kargaşanın devam etmesi üzerinde tekrar düşünmemiz gerekmektedir. Nitekim halk hakimiyetini yukarıdaki gibi tanımlayan Namık Kemal, bu karmaşanın devam etmesi sonucunda Cumhuriyet ilanı talebinin olabileceğini vurgular. Üstelik bu hakkı dünyada kim inkar edebilir, diyen Kemal, İslamiyet'in ilk ortaya çıktığında bir nevi *cumhur* olduğunu söyleyerek, din ile siyaset ilişkisini temellendirir.²³

O halde tarihsel ve kavramsal tahliller yapmadan mevcut hakim düşünce modellerinin verileriyle irtibatlandırılan İslami Demokrasi anlayışı sorunları çözmez. Özellikle ataerkil ve kabilevi yapıyı hala sürdüren İslam ülkelerinde durumu daha da giriftleştirir.²⁴ Ataerkil (Patrimonyal) yapı arz etmeyen Türkiye, bu kadar uzun bir demokratikleşme deneyimine sahip olmasına rağmen, Osmanlı hanedanından kurtuldu; ama partiler ve siyasal liderleri kadar sulta ve hanedanlık ortaya çıktı. Öyle görünüyor ki, merkezi güç ve sulta sadece el değiştirdi. Osmanlı döneminde Padişahın gücü ve yetkileri İttihat ve Terakki Cemiyetine, günümüzde ise parti yöneticilerine geçmiştir. Yöneticilerini her ne kadar halk seçiyor gibi gözükse de, aslında halkın yöneticilerini seçme özgürlüğü yok edilmiştir. Çünkü halk, kendi adaylarını seçememekte, parti yöneticilerinin adaylarına oy vermektedir. Dolayısıyla buna halkın yönetimi anlamına gelen *demokrasi* değil de, *party-okrasi*; yani parti yönetimi demek daha uygun olur.²⁵

Bu yönetimin "Demokrasi" adı altında, iktidarın bir grup ya da birkaç grubun liderinde toplanmasını; dolayısıyla, totalitarizmi ve zorbalığı ortaya çıkardığı ve çıkarmaya devam ettiği bilinmektedir. Liberalizm ve kapitalizmin yüzyılımızdaki en büyük teorisyeni ve savunucu olan Friedrich August von Hayek'ni *yozlaştırılmış demokrasinin amansız bir muhalifi olduğunu, çünkü bu rejimi gayr-i adil ve gayri-ahlaki bulduğunu* belirtmesi²⁶ bu bağlamda önem taşımaktadır.

O halde, eğer demokrasinin kendi işleyiş sisteminde, düşüncenin biçimlendirilmesi yönünden totaliter sistemlere benzemesini istemiyorsak²⁷

İstanbul 1994, 71, 283-284 "Batılı demokrasiler, gerçekten demokratik miydiler?" sorusu hakkında siyaset bilimcilerin fikirleri için bkz. Levent Köker, *İki Farklı Siyaset, (Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori)*, Ayrıntı Yay. İstanbul1990, s. 40

23 Hürriyet (nu.12,1285/1868), Sungu, agm, s. 853, Mardin, *Yeni Osmanlı*, s. 329

24 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, (Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni)* çev.Haldun Bayrı, İstanbul1992, Metis yay. s. 36-37;

25 Bkz. Hasan Turabi, "Parti Yönetimi Demokrasi Olamaz" konuşan sefer Turan, *Sözleşme, Aylık Düşünce ve Siyaset Dergisi*, yıl.1.sy.2.1997, s. 57

26 Mustafa Özel *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İz yay. İstanbul1995, s. 205

27 Modern demokrasinin oligarşik yapısı ve bozulmanın kaçınılmaz olup olması ve totalitarizm demokrasi ilişkisi üzerine bkz Noam Chomsky, *Modern Çağda Entelektüellerin Rolü*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1994, ss. 126-128,. Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev.: Vahdi Hatay, İstanbul1978,

vatandaşların temel hürriyet alanlarını güvence altına almak için devletin faaliyet serbestisine bir sınırlama getirmek gerekir. Tanzimat'tan bu yana temel sorun, halkın devletin hayat faaliyetine katılımını temin edecek yeni organizasyon ilkelerini belirlemenin yanısıra bireysel gelişimi kolaylaştıracak bir hürriyet alanı sağlamaktan geçmesinde yatmaktadır.²⁸ Bunun için yozlaşmış bir demokrasiden "ideal olan"a dönmek için, hükümetin gücünü sınırlandıracak yeni bir örgütlenmeye ihtiyaç vardır.²⁹

Meşrutiyet dönemiyle birlikte Genç Osmanlılar/Jön Türklerin bu gaye ile yola çıkmalarına rağmen; son tahlilde, totalitarizmin ağına düşmelerinin ana nedeni, merkezileşmeyi tercih etmeleri ve muhalefete yer vermemele-ridir. Bunlar ise aydın despotizminin ifadesi olan kameralizmi ve totaliterleşmeyi beraberinde getirmiştir. Kapsamlı reformlarla, bürokrasinin işlevsel bir hizmet sektörü haline getirilerek, yeni ticari oluşumlar, loncalar ve ayanlarla görelî idari özerklikler sağlanmasına çalışılacağına, Jön Türkler, bunları baskı altına almaya çalışmış, böylece merkezileşme artmıştır. Bu ise merkez-çevre ikilemini daha artırmıştır. Kemal Karpat, buna küresel güçlerin (Avrupa'nın) politik etkisini de ilave eder. Ona göre, Osmanlı düşünce tarihinde, bunların sonucunda önceleri çareyi yabancı modelleri körü körüne taklit etmek yerine; iç dinamikleri yeniden düzenleme çabalarının ifadesi olarak düzenlenen ıslahat layihaları, yerini muasırlaşma, asrileşme, garplılaşma adı altında yapılan modernleş(tir)me çabalarını bıraktı. Modernleşme biricik ideoloji ve meşrutiyet kaynağı haline gelince, Liberalizm, Anayasacılık, Parlamenterizm ve -çok sonraları- Demokrasi kavramları, (özünde bir hareket planı olmaktan çok gelenek karşıtı bir ideoloji olarak kalan) bu modernleşme fikrinin altında ikinci derecede kaldılar.³⁰

Sorun, ittihat ve Terakki Cemiyetinin liberal anayasal bir sistem ön-gören temsili hükümet tarzı yerine *doğrudan* kullanıldığı hükümet biçimini tercih etmesi ve muhalefeti kademeli bir şekilde yok etmesinde yatmaktadır. Oysa Genç (Yeni) Osmanlıların başlangıçta savundukları liberal meşrutiyet ve temsili demokrasiydi, çünkü temsili hükümet, resmi ve teşkilatlı bir muhalefetin oluşmasını zorunlu kılar. Muhalefet olmayınca, eski düzeninin kurumlarını, sembollerini, yeni sistem için yıkılırken yaşanan kültürel kırılmaya dikkat çekilemedi, yöneticiler düşünce ve tutumlarında halka yabancılaştılar. Merkezi bürokrasi bunu "modernite" maskesiyle meşrulaştırdı, hakim oldukları iletişim araçlarıyla halka jakoben bir şekilde dayattı-

28 Abadan, agm, s. 35,49

29 Mustafa Özel, yine yunanca iki kelimededen, yani *demos* (halk) ile *archein* (otorite)nin bileşiminden türettiği **demarşiyi** buna örnek olarak vermektedir. *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İz yay. İstanbul1995, s. 205

30 Karpat, *age.*, s. 62, 78; Osmanlı toplumsal yapısını esaslı bir biçimde değiştiren iç değişim araçları işlevini gören Tanzimat Fermanı, Paris Antlaşma ve Islahat Fermanı, değişik oranda uluslar arası ilişkilerin sonucuydu diyen Karpat'a göre, II. Mahmud gelenek karşıtı bir bakış açısı benimseyerek, yenilik ve değişime yönelik hareketin ruhunu farklılaştırdı. Bu da her yeniliğin ,kaynağı" Avrupa olarak farz edilen "ilerleme" ile eşitlenmesine yol açtı. Geçmiş yüzyıllarda Osmanlı liderleri, mevcut sosyokültürel sistem çerçevesinde bir çok değişiklikler yapmıştı. , *age*, s. 80.

lar ve muhalefetin ideolojik, ekonomik, kültürel ve felsefi sorunlara ilişkin tartışmalarını engellediler.³¹

İttihat ve Terakki Cemiyeti, hem modernleşme bağlamında kapitalist yapının ürünlerini devşirmek istiyorlar; hem devletin ekonomik ve insan kaynakları üzerindeki mutlak kontrolünden kesinle feragatten vazgeçmiyorlardı. Kapitalist sistemin politik, toplumsal ve felsefi ön şartların kabul edilmeden, yani bireye gerçek anlamda ekonomik özgürlük tanımadan istediklerinin gerçekleşmesi mümkün değildi.³² Jön Türklerin İslamcı kanadı ise hürriyet. ilahi bir veri olarak doğuştan bir haktır; dolayısıyla birilerin inayetiyle olması imkansızdır, derler. Ayrıca kanunların eşit olarak uygulanması sonucunda rüşvet ve haksız rekabetin önüne geçilemediğini vurgularlar. Ülkenin ekonomik bozukluğunun ziraat, sanat ve ticarete gerekli önemin verilmemesinden kaynaklandığını belirtirler. Ekonomik istikrar, onlara göre, iç ve dış unsurlar üzerindeki dengenin sağlanmasıyla gerçekleşir, bunun içinde, uluslar arası bir işbölümü gerekir. Bunu sağlamak için öncelikle dağınık sermayenin biriktirilerek şirketler kurulup etken hale getirilmesini savunurlar, dolayısıyla Jön Türklerin İslamî değerleri önceleyenlerin liberal bir ekonomi taraftarı oldukları görülmektedir.³³

Jön Türkler, parlamenter sisteme geçişteki en önemli öncülün İslam'ın istişareyi emrettiğini bunun da şura sistemini ortaya çıkardığını söylerler.³⁴ Bu günümüzde hala geçerliliğini koruyan bir ilkedir. O dönemde meşrutiyet, günümüzde demokrasi talebinde bulunanlar, şöyle bir çıkarım yapılmaktadır. Meşrutî (ya da Demokratik) yönetim şura yönetimidir/"İslam, şura'dır/O halde İslam Meşrutiyettir (veyahut Demokrasidir). Diğer bir ifadeyle burada *zincirleme özdeşleme* yapılmakta; şura, meclis, danışma konseyi arasında bir özdeşlik kurarak İslam, Meşrutiyet ya da Demokrasi ile özdeş kılınmaktadır.³⁵

Halbuki bu tür formel özdeşleştirmeler gitmek yerine, eleştirel bir akılla kavramsal tahliller yapılarak, demokrasinin içeriğinin dönüştürülmesi üzerinde durulsa idi,³⁶ istişare kavramı kadar, insan hakları ve çoğulculuk anlayışı da ülkemize yerleşmiş olurdu. Halbuki yaşanan siyasal gelişmeler öyle gösteriyor ki, siyasal açıdan keyfi ve baskıcı Mutlakiyet ile Milli Ha-

31 Karpaz, *age*, s. 81, 158, 161, Mardin, 12, 59, 83

32 Karpaz, *age*, s. 91-92

33 Namık Kemal ve Ziya Paşanın bu fikirleri için bkz. Sungu, *agm*, s. 806, 821, 825-827, 837, Fındıkoğlu, *age*, s. 4

34 Meşvereti emreden ayet için bkz. (K.K.Al-i İmran/159) Çelik, *ag.m.* s. 337-347; Mardin, *yeni Osmanlı*, s. 95 Metin Heper, "Türk Demokrasinin Dünü, Bugünü ve Yarını" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 11, 1990, s. 127

35 Bkz. Mevlüt Uyanık, "İslam ve Demokrasi ilişkisinin Mahiyeti" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 51, 1998, ss. 39-60

36 A.Suruş, bunun demokrasinin haklar söylemiyle, dinin yükümlülük ve ödevler söyleminin birbirine tercüme edilmesiyle olacağı düşüncesindedir. Ona göre, yanılabilirlik fikri üzerine kurulu epistemolojik bir çoğulculuğu gerçekleştirdiği sürece demokrasi ideal bir yönetim tarzıdır. Yalçın Akdoğan, "Müslüman Demokrat Olabilir mi?" *Sözleşme*, Aylık Düşünce ve Siyaset Dergisi, yıl.1.sy.2.1997, s. s. 24.

kimiyet rejimi arasında bir geçiş dönemi olarak sunulan Tanzimat'tan³⁷ günümüze kadar değişen fazla bir şey olmamıştır. Bu olgu üzerinde yeneden düşünmemiz gerekmektedir.

Burada kültürel sürekliliğimizi sağlayan yerel değerlerin yanı sıra evrensel değerlerin; yani insanlığın birikiminin de değerlendirilmesi söz konusudur. Nitekim Sayın Mert, demokrasiyi toplumsal-tarihsel bağlamın tamamıyla dışında ve siğ bir soyutlukla tanımlamak yerine, soyut demokratik ilkeleri, Türkiye'nin *toplumsal-tarihsel bağlamına tercüme etmek gerekir*, diyerek bu hususa işaret etmektedir. Burada *uygun* terimi yerine *tercüme* terimini özellikle kullandığını söyleyen Mert, "bize göre demokrasi" anlayışının tehlikesinden kurtulmak ister. Önemli olan, demokratik üslubun, evrensel iddialarına sadık kalarak, Türkiye'nin toplumsal-tarihsel şartları içinde *yeniden üretilmesi* gerektiğidir, der. Bu sayede, demokrasi görüntü verme önceliğini, gerçekten demokratik üslup geliştirmeye bırakabiliriz.³⁸

Sonuç:

Bu anlamda İslam'ın belirli bir siyasal sistem önermekten ziyade hukuk rejimini ifade eden *nomokrasiyi* öncelediği söylenebilir. İslam, özel tercihlerden ziyade, normlara ve iyi tanımlanmış yönergelere dayalı bir hükümetin gerekliliğini onaylamaktadır. Önemli olan "hukukun üstünlüğü"dür.

Hukukunun üstünlüğünden kasıt, devlet nizamının temel özelliklerinin, unsurlarının, yasama/yürütme/yargı gibi temel organlarının temel hak ve hürriyetlerin anayasa tarafından güvence altına alınmasıdır. Bu Mardin'in tespitiyle söyleyecek olursak, "hukukun devletten önce geldiğini belirtmek ve sosyal uyuma yön veren ilkeyi incelemek" demektir.³⁹

Nomokratik bakış açısına göre, hem demokrasi bir fetiş olmaktan çıkacak, hem de evrensel bir ilke olan kanunun hükmü geçerli olacaktır, böylece "çoğunluğun yönetimi" adı altında siyasetçileri kamu menfaatlerinin temsilcileri kılacak, onları örgütlü çıkar çevrelerinin temsilcileri ve iş takipçileri ve idarecileri olmaktan kurtaracaktır.

Özet

Bu yazının gayesi, Türk demokrasi tarihinde 1. Meşrutiyet'in (anayasal monarşi) ilanı ile başlayan süreçte İslami verilerin mahiyetini incelemektir. Bu husus, aynı zamanda Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti sürekliliği bağlamında

37 A.H. Ongunsu, "Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış", *Tanzimat* 1. s. 9-10

38 Bkz. Nuray Mert, "İslam ve Demokrasi" Bir Kurt Masalı, *Sözleşme*, Aylık Düşünce ve Siyaset Dergisi, yıl.1.sy.2.1997, s. 17

39 Mardin, *Yeni Osmanlı*, s. 97; İslam anayasa hukukunun temel özelliklerini (devlet nizamının temel özelliklerini, unsurlarını, temel organlarını (yasama/yürütme/yargı) temel hak ve hürriyetleri, ilk Medine Sözleşmesi'nden hareketle tahlili için bkz M.Faruk en-Nebhan, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev.: .Servet Armağan, Sönmez Yay.İstanbul1980, s. 27 vd

modernleşme tarihimizin bir kesitini vermesi açısından önemlidir. Anadolu'nun felsefi birikimini eleştirel ve rasyonel bir tarzda okuyarak, bugüne ilişkin bir evveliyat ve selef arama kaygısına düşmeden, kendi siyasal kimlik ve durumumuzun tarihsel kökenini incelemeye çalışılmıştır. Böylece, ne Türkiye Cumhuriyetin geçmişinden radikal bir kopuş olduğunu söyleyen epistemolojik kopuşa, ne de Cumhuriyetin bizlere sağladığı kazanımlarına gölge düşürmeden, birikimin felsefi ve işlevsel "değer"lendirmesi yapılmıştır. Tanzimat'tan bu yana yapılan ıslahatlar, İttihat ve Terakki Cemiyetinin Türk Siyasal hayatında oynadığı rol ve bugüne etkisi, İslamiyetin verileri bağlamında müzakere edilmiştir.

KELAMCILARIN TANIM KURAMLARI

Muhit MERT*

Abstract

Definition Theories of *Kalam* Scholars

The article discusses that whether kâlam scholars had any definition theories or not and that -if they had- what were the main characteristics of them. Also it investigates the philosophical bases of them. To discuss that whether kâlam scholars had any definition theories or not and that -if they had- what were their major interest in forming such theories gives us an opportunity for evaluating the definitions of kâlam scholars about kâlamic concepts and their considerations about these definitions. Also determining these prevent us from falling into the error of evaluating any definition, which were formulated according to a specific theory of definition, by relating it to another theory of definition.

Key words: Kalam, Definition, Logic, Universal, Particular.

Bu makalede kelimcilerin bir tanım teorilerinin olup olmadığı ve varsa bunun ne olduğu sorunuyla ilgileneceğiz. Tanım teorisi klasik mantığın temel problemlerinden birisi olmasına rağmen İslam dünyasında bir dönemden itibaren benimsenmiş; fıkıh, usulü fıkıh, kelam gibi ilim dallarında konu edilmiş ve yapılan tanımlarda bu teoriye sadık kalınmaya özen gösterilmiştir. Ancak dış dünyadan gelen bir şey yeni bünyede nasıl kabul gördüğü, aynen mi kabul edildiği, yoksa bir adaptasyon sürecinden mi geçirilmiş olduğunun tespiti önemli bir husustur. Bu konuda özellikle ilk kelimcilerin Aristo mantığını kabul etmeyip reddettiklerine dair bir iddia söz konusu olmuştur.¹ Ayrıca klasik mantığın ve özellikle tanım teorisinin Gazzali ile birlikte kelama girdiği ve kelam yapmanın ön şartı olarak kabul edildiği de ileri sürülen iddialar arasında yer almaktadır.² Bu iki iddianın ne

* Doç. Dr., Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Bilim Dalı Öğretim Üyesi

1 M. Şemseddin Günaltay ilk kelimcilerin Aristo mantığını iptal için çaba gösterdiklerini ifade etmektedir. Bkz. Günaltay, "Mütakellimin ve Atom Nazariyesi", *Daru'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, c. I, s. 67. Richard M. Frank, klasik dönem kelimcilerin Aristo'nun kategoriler mantığından daha çok Stoacıların önermeler mantığını işlerine yarar biçimde kendi ontolojik görüşlerine adapte ettikleri düşünülmektedir. Bkz. Richard M. Frank, "The Science of Kalam", *Arabic Sciences and Philosophy*, 1992, vol. II, p. 16.

2 Günaltay adı geçen makalesinde (s. 67) böyle bir iddiada bulunmaktadır.

kadar doğru ve ilk kelamcılardan kastedilenin kimler olduğu, Gazzali'den önceki kelamcıların klasik mantığa bütünüyle karşı çıkıp çıkmadıklarının, karşı çıktılarsa bunun hangi boyutlarda olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bir de kelamcıların klasik mantığın tanım teorisini nasıl karşıladıklarının ve buna kendilerinden bir şey katıp katmadıklarının araştırılması önemli bir problemdir. Zira kelamcıların nasıl bir tanım teorisine sahip olduklarını belirlemek, kelam terimleri için yapılan tanımları değerlendirebilmede bize ışık tutacaktır. Bu tespit edilmediği zaman bir kelamcının yaptığı bir tanımın belki de kabul etmediği bir teoriye göre eleştirisi yapılmış olacaktır ki, ilmi bakımdan bu sağlıklı bir durum olmasa gerektir. İşte bunların tespiti için öncelikle klasik mantığın tanım teorisine atıflarda bulunacak, sonra da kelamcılarının görüşlerinin bununla uyuşan veya uyuşmayan yanlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Tanım Aristo'nun ifadesiyle bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür.³ Aristo mantığında tanım teorisi onun varlık anlayışıyla temellendirilir. Ona göre varlıklarda biri mahiyet/zat, diğeri suret/duyumsanan aynı varlık olmak üzere iki asıl vardır. Mahiyetler türlere aittir. Türsel mahiyetler aynı varlıklar üzerine zaittir. Dış dünyadaki varlıklar hakkında zihinde tümeller, ve bu zihinsel tümellerin de dış dünyada karşılıkları vardır. Dolayısıyla varlıklar tanımlanacaksa bu tümeller vasıtasıyla tanımlanabilir. Yani tanım, zihin dışında var olan şeylerle ilgili olarak akli bir terkip yapmaktır.⁴ Aristo'nun tanımı tanımlayan bu sözü, onun bir şeyin özüyle, onu o yapan şeyle, zati niteliğiyle ilgili açıklama (had/definition) olduğunu ifade eder. Nelik/mahiyet, özle ilgili bir sorudur ve bunu belirleyen de fasıl/ayırımdır. Ayırım zati niteliklidir. Bunu karakter kavramı da karşılayabilir. Bir de, özle ilgili olmaksızın bir şeyi ilintisel nitelikleriyle açıklama şekli vardır ki buna ilintisel tanım ya da resm (tasvir /description)denir. Bu da bir şeyin neliğinden ziyade nasıllığını açıklamaya yöneliktir. O halde öncelikle bir tanımlamanın, had mi, yoksa resm mi olduğunu belirlemek, üzerinde konuştuğumuz şeyin ne olduğunu anlamak bakımından önemlidir.

Klasik mantıkta tanımlar beş tümele göre yapılır. Bunlar cins, tür, fasıl, hassa ve ilintidir. Tanım yapmak, cins ve tür düzeneğinde bir kavramın yerini belirlemektir.⁵ Bir şeyin ne olduğunu belirlemek için, o şeyi bir cins içinde tür olarak ifade etmek, fakat onu benzerlerinden ayıran, yani aynı cins içindeki diğer türlerden onu farklı kılan, onu o yapan karakterini, özsel niteliğini (ayırım/fasıl) söylemek gerekiyor.⁶ Şayet cins veya fasıldan biri bulunamazsa tanım eksik olur. Demek ki tanımda iki tümel kavramın bulunması gerekmektedir. Bunlardan biri türün özsel niteliğini, diğeri de içinde bulunduğu cinsi belirtmelidir. Sözelimi "İnsan akıllı canlıdır" tanımlamasında "akıllı" terimi, onu diğer türlerden ayıran temel niteliği belirtmekte, "canlı" terimi de onun türünün içinde bulunduğu cinsi ifade etmek-

3 Aristo, *İkinci Analitikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1967, s. 106.

4 Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", s.67.

5 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 37.

6 Abdülkuddus Bingöl, *Klasik Tanım Teorileri*, Ankara 1993, s. 55.

tedir. Şayet tanımda ayrımı bildiren küllî kavram bulunmazsa, ya içermesi gerekenleri tam olarak içermediğinden tanım kapsamını yitirir yahut da içermemesi gerekli cüzîleri/tikelleri içerdiğinden kapsam genişletilmiş olur. Türün içinde bulunduğu yakın cinsi bildiren tümel kavram bulunmazsa tanımlanan yeterince açık olmaz. Örneğin insanı "hareket eden canlı" ya da "akıllı cisim" olarak tanımlamak böyle bir sonucu doğurur. "Hareket"te diğer türler de insana ortak olduğundan birinci tanım içine almaması gerekenleri de almış olmaktadır. İkinci tanımdaki "cisim" kavramı ise uzak cinsi ifade ettiğinden tanım eksik kabul edilmektedir. Çünkü tanımlananın bütün fertlerini içermesi ve dışta kalması gerekenleri de dışarıda bırakması (*efradını câmi ağyarını mani* olması) tanımlarda bir esas olarak kabul edilir. Tanımların kapsamı açısından doğru yapıлып yapılmadığını test etmenin yolu ise döndürmedir (aks/in'ikas). Bunun için tanımlardan, önce tümel bir önerme çıkarılır ki elde edilen bu tümel önermeye tard/ittirad denir. Sözelimi "İnsan akıllı canlıdır" tanımından çıkarılan "Tüm insanlar akıllı canlılardır" hükmü tümel bir önermedir. Tard/ittiradın doğruluğu test edilmek istendiğinde önerme ters çevrilip, yine tümel olumlu olarak bir hükme ulaşılır.⁷ Bu işlem ise aks/in'ikas adını alır. Yukarıdaki tümel önermenin aksî, "Konuşan tüm canlılar insanlardır" şeklinde olur. Eğer aks/in'ikas yapıldığında tard/ittirad ile aks/in'ikas eşitleniyorsa ya da ortaya çıkan tema doğruysa tanım doğru demektir.

Klasik mantığın tanım teorisini özetledikten sonra şimdi de kalamcıların tanım teorisine ilgili görüşlerine geçelim. Kelamın teşekkül ettiği ilk dönem itibariyle kalamcıların bir tanım teorisi üretip üretmedikleri hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamıyoruz. Bu sebeple onların bir tanım teorisi olduğuna dair kesin bir şey söylememiz zordur. Dolayısıyla ilk dönemde yaşamış olan Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzam gibi kalamcıların bir takım kavramlarla ilgili olarak yaptıkları tanımlarda, cins ve fasl gibi hususları -ki o dönemde Aristo mantığı Arapçaya tercüme edilmeye henüz başlanmıştı- göz önüne aldıkları söylenemez. Ancak hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru tanımlamanın nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili bazı tartışmalara şahit olacağız. Bunlar tanımın tekniğiyle ilgili olmaktan daha çok amacıyla ilgili yorumlardır. Sözelimi Kadî Abdülcebbar'ın belirttiğine göre baba oğul Cübbâîler, tanımın amacını, maksadı açıklamak olarak görürler.⁸ Dolayısıyla tanımlayacağımız şeyi en iyi betimleyen ibare onlara göre tanım olmaktadır. Buradan hareketle, tanım nazariyesinin onlarda ya henüz tam anlamıyla gelişmediği ya da Aristo'nun tanım teorisine pek sıcak bakmadıkları ve buna bağlı olarak ismî tanım yaptıkları düşünülebilir. Biz ikincisinin daha muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu, onların tanımı, özlerle ilgili değil de ilintilerle ilgili gördükleri anlamına gelir. Bu, onların varlık anlayışlarıyla da uyum içindedir. Zira onlar, varlıkları oluşturan cevherlerin

7 Tümel olumlu önermeler döndürüldüğünde tikel olumlu olduğu halde, tanımlar döndürüldüğünde yine tümel olumlu olarak kalırlar. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 99.

8 Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, tahk.: İbrahim Medkûr, Kahire 1965, c. XII, s. 14.

aynı olduğu, varlıklardaki değişikliğin arazlardan kaynaklandığı inancındadırlar.⁹ Dolayısıyla böyle bir yapıya sahip olan varlıklarda özsel karakter olmadığı için, tanım da öze ilgili olmaz. Onlar nazarında tanım dille ilgilidir. Nitekim Ebu Haşim el-Cübbâî'nin, "Tanımlamak istediğimiz bir çok şeyi yansıtacak dilsel ibareyi çoğu zaman bulamayız. Dolayısıyla onunla ilgili durumları ve hükümleri zikretmeye ihtiyaç duyarız." sözü¹⁰ bunu açık biçimde göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Mutezilenin tanım anlayışını konu edinen Cüveynî de onların bu konuda klasik mantığın tanım kuramından farklı bir anlayış sergilediklerini belirtmektedir. Bu hususta o, tanımın Mutezile tarafından *manayı kapsayan veciz söz* diye de tanımlandığını söyler ve isim, sıfat ve hakikat hakkında ibarelere ve dile yöneldiklerini öne sürerek onların tanım anlayışlarını zayıf görür, bu tanım anlayışını kabul etmez. Onlara göre lafız manayı kapsadı mı o, tanım olur. Halbuki Cüveynî'ye göre lafzın kapsadığı şey, hakikattir. Hakikat lafızsız olmaz, lafız da hakikatin ötesinde bir mana ifade etmez.¹¹ Mutezileye göre ise isimlendirmeden önce bir şeyin hakikati ve sıfatı yoktur.¹² Mutezilenin bu yaklaşımı, Richard M. Frank'ın klasik dönem kelimcilerin Aristo'nun kategoriler mantığından daha çok Stoacılar'ın önermeler mantığını işlerine yarar biçimde kendi ontolojik görüşlerine adapte ettiklerine dair düşüncesini¹³ büyük oranda desteklemektedir. Bunlar arasındaki temel fark şudur: Aristo, tümellerin temsil ettikleri şeylerden ayrı olarak bir gerçekliğe sahip olduklarını düşünür, Stoacılar ise, kavramların hariçte tümel gerçekliği olmadığını savunurlar. Birincisi realizm, ikincisi de nominalizmdir.¹⁴ Aristo, tümellerin, Stoacılar ise, fertlerin bilinebileceğini söylerler. Dolayısıyla Aristo'ya göre türün, Stoacılar göre ferdin tanımı yapılabilir.¹⁵ İlk mutezîlilerin tanım hakkındaki görüşlerinin daha çok nominalizmi (adçılık) yansıttığını söyleyebiliriz. Bu da İslam mantıkçılarının ismî tanımının karşılığı olmalıdır. İsmî tanım bir isimden anlaşılan anlamı, dıştaki varlığıyla ilgilenmeksizin keşf ve izah etmektir. İlimlere konu olan terimlerin tanımı böyledir.¹⁶ Onların düşüncelerini yansıtan geç dönem kaynaklar, onlara had anlamındaki tanımla ilgili görüşler nispet etmekle birlikte bakış açılarından hareketle biz onların ismî tanım anlamındaki tanımı kabul ettiklerini düşünüyoruz. Çünkü dini ilimlere konu olan kavramlar konulmuş/mevzu

9 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, tahk.: Muhammed M. Abdulhamid, Mısır 1985, c. II, s. 9.

10 Kadî, *Muğnî*, c. XII, s. 14.

11 Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, tahk.: Fevkiyye H. Mahmud, Kahire 1979, s. 2.

12 Cüveynî, *Kâfiye*, s. 5. Günaltay ilk kelimcilerin tabii tümelin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini, bunu sadece zihni bir itibar vfeya hal saydıklarını söylemektedir. Bkz. Günaltay, a.g.m., s. 67.

13 Richard M. Frank, "The Science of Kalam", *Arabic Sciences and Philosophy*, 1992, vol. II, p. 16.

14 Öner, *age*, s. 34.

15 Öner, *age*, s. 42.

16 Öner, *age*, s. 38. İslam Mantıkçılarına göre tanımı yapılanın varlığı ya zihin dışındadır ya da yalnızca zihindedir. Birincilerin tanımına gerçek tanım, ikincilerin tanımına ise ismi tanım denir. Bkz. *age*, s. 40.

kavramlardır ve bunların bazen zihin dışı varlıkları da olmaz. Dolayısıyla bunların cins ve fasl esasına göre tanımları yapılamaz. Bunlar resm anlamında da tanımlanamazlar. Çünkü resm de ilintisel olmakla birlikte beş tümele göre yapılan bir tanımlama çeşididir. İsmî tanım ise beş tümele dayanmaz.

Hicrî III. asrın başlarından itibaren tanımın tekniği ve yapılan tanımların konulan prensip çerçevesinde olup olmadığı tartışmaları daha da belirginleşmeye başlamıştır. Örneğin Eş'arî'de tanım teorisi, daha tekniktir. Ona göre bir şeyin tek bir hakikati vardır ve tanım/had, tanımlananın hakikatini ortaya koymak için yapılır. Bu yüzden o, tanımlarda, var olduğunda hükmün var olacağı, yok olduğunda da hükmün yok olacağı tek bir niteliğin kullanılmasını öngörür ve birden fazla sıfatın zikredilmesini kabul etmez.¹⁷ Ayrıca tanım, tanımlananın bütün fertlerini içermesi ve dışta kalması gerekenleri de dışarıda bırakması gerekir.¹⁸ Had ve hakikat kavramlarını birbirine yakın anlamlar gören Eş'arî, tanım için aks ve tardı da gerekli görmeye birlikte bunu, tanımın doğruluğunun tek ölçütü saymamaktadır.¹⁹

Eş'arî'ye nispet edilen bu görüşler eğer doğruysa onun Aristocu anlamda bir varlık ve tanım teorisine sahip olduğunu düşünmek mümkündür.²⁰ Bu, belki de onu Cübbâilerden ayıran en önemli hususlardan biridir. Bu bilgilerden hareketle Eş'arî'nin, tanım mahiyet/özlerle ilgili gördüğünü söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arî, tanımda bir şey ne ise onu o yapan tek temel niteliğin kullanılması gerektiğini söylemektedir. Eş'arî'nin zati nitelik dediği de ayırımıdır. Onun, her şeyin tek bir hakikati ve bunu belirleyen tek bir niteliği olduğuna dair düşüncesi böyle anlamaya imkân tanımaktadır. Bu düşüncelerinin yanında tanımın efradını cami, ağyarını mani olmasını şart koşması ve doğruluğunu ölçmek için aks-tard yapılarak tanımın denenmesiyle ilgili önerisi de Aristocu anlamda bir tanım teorisine sahip olduğunu göstermektedir.

Eş'arî'nin takipçisi Bakıllanî tanımla ilgili fazla bir şey söylemez, ama kendi yaptığı bilgi tanımıyla ilgili olarak söylediklerinden hareketle onun tanımdan ne anladığı konusunda bir sonuca ulaşabiliriz. O, kendi bilgi tanımı için, "Bu tanım/had, efradını cami, ağyarını manidir. Bu yüzden doğrudur ve bu vasfa sahip diğer tanımlar da doğrudur" der.²¹ Tanım hakkında kullandığı bu kavramlar, onun zihninde bir tanım teorisi bulunduğunu ve tanımı o çerçevede yaptığını açıkça göstermektedir. Onun bu şartları sağlayan değişik tanımlamaların da doğru olacağını kabullenmesi, tanımı özlerle ilgili görmeyip, bir şeyi zati olmayan fakat benzerlerinden ayıran nite-

17 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtışşeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, neşr.: Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 210; Ebu'l-Muin Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, tahk.: Hüseyin Atay, Ankara 1993, ss. 64, 65.

18 İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10.

19 Aynı eser, s. 304.

20 Günaltay bunun tam aksine Eş'arî'nin Aristo mantığını reddettiğini yazmaktadır. Bkz. Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", s.67.

21 Bakıllanî, *et-Temhid*, tahk.: İmadüddin A. Haydar, Beyrut 1987, s. 25.

liklerle ilgili gördüğü anlamına gelir.²² Bu da onun Eş'arî'den biraz farklı bir görüşte olduğunu gösterir. Zaten onun varlık anlayışına göre eşyanın tabiatı yoktur. Dolayısıyla tabiatı olmayan şeylerin özeğine ait ayırımın olması da düşünülemez. Bâkılânî'nin Aristo mantığına pek sıcak bakmadığı bilinen bir gerçektir. Ama tanımlamaya başlarken had kavramını kullanması ve tanımının efradını câmi ağıyarını mâni olduğunu söylemesi, ondan az da olsa faydalandığını göstermekle birlikte bilgi tanımlarını tahlil ettiğimiz makalemizde belirteceğimiz üzere bilgi tanımını yaparken mu'tezilî formu kullanması ve bilgiyi müradifiyle tanımlaması da onun daha ziyade ismî tanıma yöneldiğini gösterir.

Mutezilî Kadî Abdulcebbar'a göre bir tanım, gerekli olanları içerecek, olmayanları da dışarda bırakacak ifadelerle, tanımlanan hakkında bilgisizliği (cehaleti) giderecek şekilde yapılmalıdır. Tanımın amacı da tanımlananı sınırlamak ve onu kendisinden olmayanlarla karıştırmayacak, kendisinden olanları dışta bırakmayacak şekilde başkalarından ayırmaktır, ancak, bir şeyi tanımlayacak en özel ibareyi, maksadı ifade edecek en kapsamlı ve en açık manayı bulmak kolay değildir.²³ Buradan anlaşıldığına göre o, tanımın maksadıyla ilgili olarak Cübbâiler tarafından belirlenen amacı yeterli bulmadığı için daha geniş şartlar ileri sürmektedir. Bu noktada o, tanımlanan için gerekli olan ve olmayan ifadelerden neyi kastettiğini anlatmak için de bazı yanlış tanımlara dikkat çekmekte ve tanımda temel ayırıcı nitelikleri aradığının ipuçlarını vermektedir. Örneğin "renk bir arazdır" diye tanımlanamaz. Çünkü o bir mahalde göz ile müşahede edilir. Ya da bileni, filin sağlam yapılmasına imkân tanıyan bir duruma sahip olan canlı diye tanımlamak uygun değildir. Çünkü canlılık gerekli olsa bile tanıma girmesi gerekmez. Tanımlananın başkalarıyla ortak olduğu kavramlar tanıma girmemelidir.²⁴ Bu ifadeler onun seleflerinden biraz farklı olarak tümellere müracaat ettiği düşüncesini vermektedir.

Tanım teorisiyle ilgili görüşleri bakımından Cüveynî önemli bir dönüm noktası durumundadır. O, tanımın tanımını ve şartlarını geniş bir tartışmayla ortaya koyar. Öncelikle had, hakikat ve mânâ sözcüklerinin arasında bir fark olup olmadığını inceleyen Cüveynî'ye göre bu üçü arasında dilde bir kullanım farkı bulunmasına rağmen, usûl alimlerinin örfünde ve kullanımında aynı anlama gelmektedir. Kullanımda öncelikli olan had sözcüğü olmakla birlikte bu sözcük her bir şeyin kendisini ve niteliğini açıklamada kullanılmaz. Örneğin, "İlah'ın ve niteliklerinin haddi nedir?" sorusu pek doğru değildir. Bunun yerine "İlah'ın ve niteliklerinin hakikati ya da manası nedir?" diye sorulmalıdır. Çünkü had sınırlılığı belirtir.²⁵ Hakikat ile

22 İsmail Hakkı İzmirli'nin açıklamasına göre Bakıllani'ni bu düşüncesinin temelinde hariçte küllileri kabul etmemesi yatmaktadır. Ona göre külli olarak adlandırılan kavramlar zihinsel itibarlardır. İsmail Hakkı İzmirli, "Ebu Bekir Bakıllani", *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1927, ayı: 5-6, ss. 148-149.

23 Kadî, *Muğnî*, c. XII, s. 15.

24 Aynı eser, c. XII, s. 13.

25 Cüveynî, *Kâfiye*, s. 1.

mânâ ise sözle kastedilendir. Hakikatler sözle anlamlandırıldığı için onlara mânâ denmiştir.²⁶ Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, had ile hakikat sözcükleri arasında fazla bir fark görmemektedir. Kullanıldığı yerlere göre bazı farklılıklar ortaya çıksa bile, bir şeyin haddi, hakikati, manası nedir diye sorulduğunda ya da bunlar bir tanımlama cümlesinde kullanıldığında aynı şeyi ifade ederler.

Cüveynî'ye göre tanım, tanımlananın, *kendine özgü bir nitelik*le belirlenmesidir (ihtisas). Tanım aklî ve şer'î konularda tanımlananın zatına ve zatî sıfatına yöneliktir. Tanımı bu şekilde tanımlamasına bakarak onun anlayışının Eş'arî ile uyduğuna söyleyebiliriz. Cüveynî'ye göre tanımın amacı, ayırmak ve belirginleştirmektir. Farklıların farklılığını, benzerlerin benzerliğini bilmek ise onları açıklayan ibareleri bilmeye bağlıdır. Maksat hakikattir, ibarenin kendisi değil. İbare yazılanı veya işaret edileni bilmeyen için yazmak veya işaret etmek gibidir.²⁷

Cüveynî tanımla ilgili bir takım şartlar da belirler. Bunlar şöyledir: a) Tanımlanan ister aklî, isterse şer'î bir konuda olsun tanım onun illetidir. Örneğin "şey" sabit ve mevcut diye tanımlanır. "Şey" in "şey" olmasının illeti sabit ve mevcut olmaktır. b) tanım ister aklî, isterse şer'î bir konuda olsun tard ve aksa elverişli olmalıdır. "Şey, mevcut olandır" önermesinin tardı, "her şey, mevcuttur"; aksi ise "her mevcut, şeydir" şeklindedir. Var olmayan şey değildir, şey olmayan da var değildir.²⁸ c) Aklî konulardaki tanımlarda, aklî illetlerde olduğu gibi tek bir niteliğin kullanılması gereklidir. Çünkü tanımlananın kendisi bunu gerektirir. Aklî illetler malulu gerektirir. Malul ayrı iki niteliği birlikte gerektirmediği gibi sırasıyla ayrı ayrı da gerektirmez. Tanımlanan tek bir şeydir ve iki şeyle tanımlanması, ya da illetlendirilmesi muhaldir.²⁹ Cüveynî'nin öne sürdüğü bu üç şart aslında Aristo'nun tanımla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlardır.³⁰ Bu da onun Aristo'nun tanım teorisini benimsediği anlamına gelmektedir.³¹ Bu naklettiğimiz hususlardan da açıkça anlaşılacağı gibi Cüveynî, Aristo'dan esinlenerek Eş'arî'nin tanımla ilgili görüşlerini daha gelişkin biçimde ortaya koymuş ve savunmuştur.

Klasik mantığın tanım teorisi form olarak, Gazzalî ile İslam düşüncesinde iyice yerleşmiş ve Razi sonrasında ise bazı kelam kitaplarının giriş bölümünün önemli bir unsuru haline gelmiştir. Mantık alanındaki eserlerinde tanım konusuna geniş bir yer ayıran Gazalî bu konuyu teferruatlı bir biçimde ele alır ve Aristo mantığında olduğu gibi tanımın cins ve fasıldan meydana geldiğini söyler. Bu konuda kelamcıların temyizle ve temyizi

26 Cüveynî, *Kâfiye*, s. 4.

27 Aynı eser, s. 5.

28 Aynı eser, s. 6.

29 Aynı eser, s. 9.

30 Aristo, *Topikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1989, ss. 13, 39, 172, 176.

31 Günaltay Aristo mantığına karşı olanlar listesinde Cüveynî'nin ismine de yet vermektedir. Bkz. Aynı makale, s. 67.

meydana getirecek bir takım nitelikleri zikretmekle yetinip, tanımı cami ve mani söz diye tanımlamalarını da eleştirir.³² Mantık alanının dışında *el-Mustasfâ* adlı eserine tanım teorisi ve bilginin tanımıyla başlayan Gazzâlî'ye göre tanım bir şeyi hem lafzî, hem resmî ve hem de hakiki anlamda tanımlamaları içeren müsterek bir lafız olarak kullanılır. Örneğin "Akâr nedir?" sorusuna verilen, "şaraptır" cevabı, lafzî bir tanımdır. "Şarap nedir?" sorusu karşısında söylenen, "köpük atan, sonrada ekşiyen ve küp-lerde saklanan bir sıvıdır cevabı" resm/betimdir. "Üzümden sıkılan ve sarhoş eden bir içkidir" cevabı ise hakiki bir tanımdır.³³ Dolayısıyla bir şeyin hakikatını tesbit için, tanımlananın zatî, lazımlî ve arızî sıfatlarını ayırdetmek gerekir. Örneğin cisim olmak bir ağaç için zatî, güneşte gölgesi olmak lazımlî ve rengi olmak arızî vasıflardır.³⁴ Niteliklerin dışında kullanılan lafızların yapısı bakımından da Gazzâlî'ye göre tanımlanan, kendisinden daha kapalı olan lafızlarla (müphem) veya ziddıyla da tanımlanmamalıdır. Çünkü bunlarda sonuçta devr/totoloji meydana gelir.³⁵

Gazzâlî'nin tanımla ilgili bu söylediklerine bakarak onun ayırımdan anladığının zatî nitelik olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Mi'yarü'l-İlm* adlı eserinde ayırımın zati nitelik olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁶ Ancak onun verdiği örnekte cinsi ifade eden kavram içki olarak belirtilmiş, fakat şarabın üzümden sıkılması ile sarhoş edici olması şeklinde iki tane temel nitelik söylenmiştir. Onun bunlardan hangisini zatî nitelik olarak gördüğü ve şarabın özünü oluşturduğunu düşündüğü belli değildir.³⁷ Bir başka açıdan değerlendirecek olursak onun varlıkta zatî nitelik olduğunu söylemesi onun varlığın tabiatı hakkındaki görüşleriyle ne kadar uyum içinde olduğu tartışılabilir bir husustur. Çünkü Gazzâlî'nin varlık anlayışına göre varlığın tabiatı yoktur. Onun bu konuda meşhur olmuş örneğine göre ateşin tabiatı yakıcılık değil, pamuğun tabiatı da yanıcılık değildir. Acaba şarabın tabiatı sarhoş edicilik olabilir mi? Varlık hususunda böyle, tanım hususunda ise başka türlü bir görüş ortaya atması onun düşünceleri arasında bir çelişki olduğunu çağrıştırmaktadır.

Matüridî ekolüne mensup bir kelamcı olan Nesefî, "*Tanım, küllî-ler/tümeller vasıtasıyla cüzîleri/tikelleri bilmek için konmuştur.*" der. Tanımın şartının da efradını cami ağıyarını mani olmak ve ittîrad-in'ikas yoluyla

32 Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, Kahire 1329, ss. 58, 151, 160.

33 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut, ts., c. I, s. 12.

34 Aynı eser, c. I, s. 13.

35 Aynı eser, c. I, ss. 18-19.

36 Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 58.

37 Gazzâlî *Mi'yarü'l-İlm*'de sarhoş ediciliğin ayırım olduğunu ifade etmektedir (bkz. s. 58, 152). Ancak üzümden sıkılmış olmanın da şarap için zati bir nitelik olduğunu ve tanımda zikretmek gerektiğini de söylemektedir. Buna bağlı olarak Gazzâlî tek bir ayırımdan değil ayırımlardan bahseder. Bazı ayırımlar zikredilmese, ama temyiz meydana gelse ve tanım döndürülebilir olsa da ona göre tanım eksik olur (s. 153). Örneğin şarabın sarhoş edici içki olduğunu söyleyip, üzümden sıkıldığını söylememek, başka maddelerden üretilen diğer sarhoş edicilerin de tanımın kapsamına girmesine neden olur. Demek ki ona göre bir şeyin birden fazla ayırım bulunabilir ve bunların tanımda zikredilmesi gerekir.

denenmek olduğunu söyler.³⁸ Bu ifade onun da klasik mantığın tanım teorisini form olarak benimsediği anlamına gelir. Ayrıca onun bilgi konusunda yaptığı tanımı savunurken ve diğer tanımları eleştirirken kullandığı üsluptan ortaya çıkan da budur. Çünkü o, yapılan tanımlarda cins ve faslı bulmaya, ittirad ve inikas yoluyla tanımların doğruluğunu denemeye çalışır. Neseî, tanımın gayesinin açıklamak ve belirlemek olduğunu da söyler.³⁹ Bu ise onun klasik mantıktan ayrıldığı yöndür. Tanımlarda kullanılan kavramların seçimi tanımlanan gerçekliği belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Bu yüzden Neseî'ye göre dilde kullanılan lafızların tek bir anlama veya çeşitli anlamlara delaletleri mümkün olduğundan dolayı tanımlarda mecazi ya da müşterek lafızlar kullanılmazlar. Kullanılan lafızların öncelikle hakiki anlamlarına delalet etmeleri gerekir. Çünkü zihin öncelikle hakiki anlama gider, sonra karineler yoluyla diğer anlamlara intikal eder. Bu da zihinde bir karışıklık meydana getirir. Eğer tanımda bu türden lafızlar kullanılırsa bu, tanımın gayesini gerçekleştirmez.⁴⁰

Bu konuyu problem eden kelimcilerden diğer ikisi de Fahreddin Razi ile Kadı Beyzavidir. Razi *El-Muhassal* ve Beyzavi de *Tavâli'u'l-envâr* adlı eserlerinin giriş kısmına tanım teorisini koyarak tanımın, tanımlananın bütün fertlerini şamil olması ve onu başkalarından ayırması için umum ve hususlukta denk olması gerektiğini söylerler. Bir şey, açıklık ve kapalılıkta kendisinin dengiyle (örneğin çift, tek olmayan sayıdır), kendisiyle (örneğin hareket, nakildir, insan, beşerdir) daha kapalı olanla (örneğin güneş, gündüz yıldızıdır), mertebelerle (örneğin iki, ilk çift sayıdır), ilgisi olmayanla (örneğin ateş, nefse benzeyen asıldır) tanımlanamaz. Tanımda en genel olanın öncelenmesi, garip, mecazî ve tekrar ifade eden lafızların kullanılmaması gerekir. İzafeleli tanımların (Örneğin babanın, nutfesinden kendi türünden bir başka şahsın türediği canlı diye tanımlanması) ise bazen kaçınılmaz olduğunu söylerler.⁴¹ Gerek Neseî'nin, gerekse Razi ve Beyzavi'nin tanımın ilgili olarak öne sürdükleri şartlar, yine Aristo'nun öne sürdüğü şartlardır.⁴² Bu da onların İbn Sina ve Farabi kanalıyla klasik mantıktan ve dolayısıyla Aristo'dan ne kadar etkilendiklerini göstermektedir.

Razi geleneğine bağlı bir diğer Eş'ari kelimci olan Âmidî de, tanımın cins ve fasl esasına göre yapılması gerektiğini söyler. Onun beş tûmeli (cins, tür, fasl, hassa ve ilinti/araz) tanımlayışı ve tanımları beş tûmele göre sınıflandırışı⁴³ da klasik mantığın tanım teorisini ne kadar benimsediğini göstermektedir.

38 Neseî, *Tabsıra*, s. 10.

39 Aynı eser, s. 12.

40 Aynı eser, ss. 12-13, 14.

41 Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, tahk.: Taha A. Sa'd, Beyrut 1984, s. 29; Kadı Beydâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, tahk.: Abbas Süleyman, Beyrut 1991, ss.56-57.

42 Bkz. Aristo, *Topikler*, ss. 30-31, 170-171, 180-181, 200-202.

43 Âmidî, *el-Mübîn*, ss. 73-74.

Sonuç

Verdiğimiz bilgilerden hareketle başta ortaya koymuş olduğumuz problemlere cevap arayacak olursak şunları söyleyebiliriz:

1-Tanımın formu ve enstrümanları bakımından Eş'arî'den itibaren kelamcılarının genellikle klasik mantığın tanım teorisine sadık kaldıkları bir gerçektir. Aristo mantığına ilk dönem Eş'ari kelamcılarının karşı çıktıkları iddiası da pek doğru görünmemektedir. Özellikle Eş'ari ve Cüveynî için bu böyledir. Sadece Bakıllanî'nin karşı çıktığını kabul edebiliriz. Eş'ari öncesinde Aristo mantığına karşı çıkanların Mutezililer ve özellikle de Cübbâiler olduğu verdiğimiz bilgilerden anlaşılmaktadır.

2-Buna bağlı olarak Gazzali'den önce Aristo mantığının kelamda kullanılmadığı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Eş'ari'nin görüşü olarak sunduğumuz bilgiler ikinci el kaynaktan olduğundan dolayı eleştirilebilir, ama kendi eserinden yaptığımız alıntılar Cüveynî'nin Aristo mantığını kullandığını açıkça göstermektedir.

3-Kelamcılarının bir takım kavramlarla ilgili olarak yaptıkları tanımları, kabul ettikleri tanım teorilerine göre değerlendirmek, eleştirel düşüncenin zorunlu bir yöntemi olacaktır. Aksi takdirde yapılan eleştirilerin anlamı olmayacaktır. Buradan hareketle Eş'ari ve Matüridilerin, Mutezililerin yaptığı bazı tanımlara –örneğin bilgi tanımlarına- getirmiş oldukları eleştiriler, kendi mantık anlayışlarına göre olduğundan isabetli değildir.

Özet

Bu makale kelamcılarının bir tanım kuramına sahip olup olmadıklarını, varsa tanımla ilgili nelere dikkat ettiklerini ve bunun felsefi kökenini tartışmaktadır. Kelamcılarının bir tanım bir tanım kuramı olup olmadığını ve tanımlarda nelere dikkat ettiklerini tartışmak, onların kelami kavramlar için yaptıkları tanımları değerlendirmede pratik bir fayda sağlayacaktır. Çünkü bunun öğrenilmesi, belirli bir kurama bağlı kalarak yapılan tanımların başka bir kurama göre değerlendirilmesi yanlışlığını önleyecektir.

ŞİDDET İÇERİKLİ BAZI RİVÂYETLERİN TAHLİLİ VE TENKİDİ*

Mustafa ERTÜRK**

Abstract

A Critical Study of Some Riwayât Concerning with Violence

This study examines three reports/riwayât concerning with violence which were located in the earliest Islamic siyar and hadith books. Two of the riwayât were attributed to the Prophet Muhammad, the last one was to Ali who was the fourth Khalifah and also son-in-law of the Prophet. All three reports generally speak of the both the Prophet Muhammad and Ali commanded his companions and his supporters in order to punish some people who committed a crime to burn them, as alive or death. But some commands were performed, some were not. These kind of riwayât consequently causes some allegations against Islam and its Prophet Muhammad. So that, we focused on and scrutinized the three reports in aspect of the texts and their chains/isnad. We reached clearly a conclusion that sort of reports are not trustable and not acceptable as a Sahîh or sound riwayâts.

Keywords: Violence, punishment, Ali, Hadith, companions, burning people, Sahih riwayât.

1. Giriş

1.1. Suç ve ceza insanlık âleminde var olan gerçekliklerdendir. Hangi inanç, düşünce ve sistemde olursa olsun, işlenen suçun muhakkak bir cezası vardır. Cezanın suça denk olup olmadığı meselesi her inanca, düşünceye ve sisteme göre farklılık arzedebilir. İslâm inancının temel kaynakları Kur'ân ve Nebvî Sünnet işlenen bir suça ancak ya misliyle ceza verme ya da affetme ilkesini getirmiş ve müslüman idarecilere bu ilkeyi koruma ve kollama yetkisi vermiştir.¹ İslâm tarihinde müslüman idarecile-

* Bu çalışmayı kıymetli zamanlarını ayırarak sabırla okuyup eleştiri ve katkılarını esirgemenen Sayın Prof.Dr. İsmail Lütfi Çakan'a ve Prof.Dr. İsmail Hakkı Ünal'a teşekkürü bir borç bilirim.

** Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı

1 Mesela bkz. el-Bakara, 2/194, el-En'âm, 6/160, eş-Şûrâ, 42/40; Buhârî, "İman", 31; Müslim, "İman", 205-207; Hz. Peygamber'in "Allah her şeyde güzel ve uygun davranmayı emretmiştir...Öldürdüğünüzde bile bu işi güzel yapınız (Tirmizî, "Diyât", 14), meâlindeki

rin ve yöneticilerin pek çoğu da bu prensibi mümkün mertebe muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bununla beraber suça misliyle ceza verme ilkesinin şu veya bu şekilde zaman zaman ihlâl edildiği, fakat bunların münferid hâdiseler olduğu, insanın olduğu her yerde yüzde yüz adâleti gerçekleştirmenin daima mümkün olmadığı bilinen bir başka tarihî gerçekliktir. Dolayısıyla bazı müslüman idareciler tarafından tarihin belirli dönemlerinde gerçekleştirilen hakkın ve hukûkun ihlâl edildiği, şiddete, zulme ve işkenceye kadar varan bir kısım münferid uygulamaları İslâm'ın temel umdeleri açısından değil, dönemin siyasî, idarî ve sosyal şartlarında şekillenmiş düşüncenin ve anlayışın bir tezâhürü olarak değerlendirmek icap eder.

1.2. Yine bazı müslüman idarecilerin İslâm'ın temel umdelerine aykırı ve âdil olmayan, özellikle şiddet unsuru ihtiva eden bir kısım uygulamalarına yönelik haberler tarih ve siyer kaynaklarından başka hadis kitaplarında da yer almış, bunlardan bazıları geçmiş âlimler tarafından nispeten izah edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki onların yaptıkları izahlar kendi dönemlerinin şartları ve anlayışları çerçevesinde olduğu için İslâm'ın hem temel kaynakları hem de evrensel misyonu açısından tatminkar olmamaktadır. Tabiatıyla daha sonra gelen kaynak eserlerde de bu neviden haberler ve rivayetler herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutulmaksızın kadîm kaynaklarda zikredildiği şekliyle yer alarak nakilcilik anlayışı devam ettirilmiş ve dolayısıyla İslâm'ın prensiplerine aykırı olan rivayetler de İslâm'ın bir telakkisi gibi algılanılmıştır. Halbuki böylesi bir yöntemin ve anlayışın tezahürü olarak nakledilen rivayetlerin, ister istemez İslâm'ı bilmeyen ya da art niyetli kişiler tarafından geçmişte olduğu gibi günümüzde de suistimal edildiğini, İslâm'ın şiddet yanlısı ve totaliter merkezli bir din olduğu yönünde hem medyada hem de internet dünyasında² İslâm aleyhine bir malzeme olarak kullanıldığını görmekteyiz.

1.3. Bizim bu tespitimiz, geçmişte bazılarınca, tarihî bir bilgi olmanın ötesinde, İslâmî bir anlayış gibi algılanıp eserlerde kaydedilmiş ve günümüzde de, yazılmaya ve derlenmeye devam edilen hadîs kitaplarındaki şiddet içerikli üç rivayet üzerinde durmamızı gerekli kılmıştır. Bu rivayetlerden ilk ikisi Hz. Peygamber'e, diğeri de Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Birinci rivayet, Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'e Mekke'den Medine'ye hicretti esnasında yolunu keserek eziyet eden ve Zeyneb'in karnındaki çocuğunun ölümüne sebebiyet veren Hebbâr b. el-Esved (ö. 15 ?/636?) ile bir arkadaşı hakkında Hz. Peygamber'in onların önce yakılarak öldürülmeleri emrini verdiği, ancak daha sonra bu kararından vazgeçtiğiyle ilgilidir. İkinci rivayet, aynı zamanda *men kezebe aleyye...* hadîsinin sebep-i vürûdu olarak da nakledilmektedir. Bu haber, evlenmek istediği ancak normal yollardan bu arzusuna kavuşamadığı bir kadını elde etmek amacıyla Resûlullah'ın ismini kullanarak onun adına yalan söyleyen bir adam hak-

hadisle kısasın, o dönemin şartlarında, ancak kılıçla infaz edilebileceğini (İbn Mâce, "Diyât", 25) beyan ederek *ışkenceyle veya ateşte yakarak öldürmeyi yasaklamıştır* (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 120, 122).

2 İlgili Web siteleri için mesela bkz. www.islamiyetgercekleri.org, www.anqelfire.com

kında yine Hz. Peygamber tarafından önce öldürülüp ardından yakılmasına dair emrinden bahseder. Üçüncüsü ise, aynı zamanda ikinci rivayetin sahîh olduğunu ispatlamak gayesiyle de ileri sürülen Hz. Ali'nin İslâm'dan dönen bir gurup insanı öldürüp kazdırdığı bir hendeğe doldurarak cesedlerini ateşte yaktırdığıyla alâkalıdır.

Biz bu rivayetleri gerek isnadı gerekse metinlerinin muhtevasını makale sınırının elverdiği ölçüde kısaca tetkik etmeye çalışacağız.

2. Hz. Peygamber'in Hebbâr b. el-Esved'i Yaktırmak İsteddiği-ne Dâir İleri Sürülen Rivayet

2.1. Hz. Peygamber'in, aşağıda zikredeceğimiz olay sebebiyle Hebbâr b. el-Esved'i ve arkadaşını yaktırma emrini verip daha sonra bu emrinden vazgeçtiğiyle ilgili haber, kaynaklarda özetle şöyle nakledilir:

Olay Bedir Savaşı'ndan bir ay kadar sonra Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in (ö. 8/630) Mekke'den Medine'ye hicret etmesi sırasında meydana gelmişti. Zeyneb'in kocası Ebü'l-Âs b. er-Rebî (ö. 12/634) Bedir Savaşı'nda esir düşmüş ve Zeyneb'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesine izin vermesi karşılığında serbest bırakılmıştı. Bu hicretin sağ salim gerçekleşmesi için Zeyneb'i Medine'ye götürecek kâfileye de özel muhafızlar refakat edecekti. Ancak kâfile yola çıktığında, Hebbâr b. el-Esved ve arkadaşı kâfilenin daha uzağa gitmesini engellemek amacıyla özel muhafızlar gelmeden saldırıya geçmişlerdi. Bu saldırıda aynı zamanda hâmile olan Hz. Zeyneb devesinden düşmüş ve hem karnındaki çocuğu ölmüş hem de kendisi sakatlanmıştı. Zeyneb'in sağ salim Medine'ye ulaşmasını tekeffül eden Ebü'l-Âs'ın ailesi ile Ebû Süfyân haberi alır almaz hemen yetişip küçük kervanı Mekke'ye geri getirmişler ve gece vakti gizlice yeniden yola çıkarmak suretiyle işi yatıştırmışlardı. Zeyneb'in Medine'ye varması üzerine Hz. Muhammed (a.s.) torununun da ölümünden mes'ûl olan, daha sonradan İslâm dinini seçen şair Hebbâr b. el-Esved (ö. 15/636'dan sonra) ile arkadaşını³ bulup cezalandırmak amacıyla Hamza b. Amr el-Eslemî (ö. 61/680) kumandasında bir askerî birliği sevk etmişti. Hz. Peygamber askeri birliği gönderirken komutana bunu yapanları önce ateşte yakmalarını emretmiş, ancak bir süre sonra "Sübhânallâh! Ateşte ancak Allah yakar" diyerek verdiği karardan vazgeçerek bu tür bir cezalandırmanın yalnız Allah'a mahsus olduğunu söyleyip sadece öldürülmelerini emretmişti.⁴

3 İkinci kişinin Nâfi' b. Abdüqays olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (neşr.: Süheyl Zekkâr), (I-II), Beyrut 1992, c. I, s. 484; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî* (neşr.: İltizâm Abdurrahman Muhammed), (I-XIII), Beyrut 1988, c. VI, s. 112; a.mlf., *el-İsâbe fî temyîzî's-sahâbe*, (Tıpkı Basım), (I-VIII), Beyrut, c. VI, s. 279.

4 el-Vâqidî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (neşr.: Marsden Jones), (I-III), Beyrut 1966, c. II, ss. 857-859; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, c. I, ss. 481-484; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, (I-II), İstanbul 1991, c. I, ss. 231-232.

Vâqidî ilk önce herhangi bir isnad zikretmeksizin Hz. Peygamber'in ilk emrinden vazgeçtikten sonra "Yakalarsanız onun ellerini ve ayaklarını kesin" dediğini haber verir. Bununla beraber o, "Vâqid b. Ebû Yâsir > Yezîd b. Rûmân > ez-Zübeyr b. el-Avvâm" senediyle nak-

2.2. Özetini verdiğimiz bu haber ayrıca hadîs eserlerinden Abdürrezzâq'ın (ö. 211/826) *el-Musannef*'inde "Bâbü'l-qatli bi'n-nâr"⁵, Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'inde "Bâbü kerâhiyeti en yu'azzebe bi'n-nâr"⁶, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde⁷, Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen*'inde "Bâbün fi'n-nehî ani't-ta'zîbi bi 'azâbillâh"⁸, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde "Bâbü't-Tevdî"⁹ ve "Bâbün Lâ yu'azzebü bi azâbillâh"⁹, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) *Sünen*'inde "Bâbün fî kerâhiyeti harqî'l-'aduvvi bi'n-nâr"¹⁰ ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'inde genel olarak "ateşle azab etmenin yasaklanmasına dair" konu başlıkları¹¹

lettiği haberde ise Hz. Peygamber'in Hebbâr'ı yakaladıkları zaman sadece ellerini ve ayaklarını kesmelerini daha sonra boynunu vurmalarını emrettiğini kaydeder (bkz. el-Vâqidî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, c. II, ss. 857-859); İbn Hişâm da, "İbn İshâq > Yezîd b. Ebû Habîb > Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşec > Süleyman b. Yesâr > Ebû İshâq ed-Devsî > Ebû Hüreyre" senediyle zikrettiği haberde, Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in bir seriyye gönderdiğini [ki Ebû Hüreyre kendisinin bu seriyyede bulunduğunu belirtmektedir] ve "Eğer Hebbâr b. el-Esvedî veya onun yanındaki adamı yakalarsanız - ki İbn Hişâm İbn İshâq'ın o kişinin adını verdiğini belirtiyor- her ikisini ateşte yakınız" dediğini ve ertesi gün kendilerine bir haber göndererek "Ben size bu iki adamı yakalarsanız yakmanızı emretmişim. Daha sonra Allah'tan başka hiç kimsenin ateşle azap etmeyeceğini düşündüm. Eğer onları yakalarsanız öldürünüz" (bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, c. I, s. 484) dediğini rivayet eder.

- 5 Abdürrezzâq, Ebû Bekir İbn Hemmâm, *el-Musannef* (neşr.: Habîburrahman el-A'zamî), (I-XI), Beyrut 1983, c. V, s. 214, no:9417, 9418: "Abdürrezzâq > İbn Uyeyne > İbn Cüreyc > (hasibtü) Mücâhid", senediyle mürsel olarak; diğeri "Abdürrezzâq > İbn Cüreyc > Ebû'z-Zinâd > Hanzale b. Abdullah[doğrusu Ali] el-Eslemî > Hamza b. Amr el-Eslemî" senediyledir.
- 6 Saîd b. Mansûr, *Sünen* (neşr.: Habîburrahman el-A'zamî), (I-II), Beyrut 1985, c. II, ss. 243-244, no: 2643, 2646: "Muğîre > Abdurrahman el-Hızâmî > Ebû'z-Zinâd > Muhammed b. Hamza el-Eslemî > Hamza el-Eslemî; Süfyan > İbn Ebû Nuceyh".
- 7 İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, (I-VI), İstanbul 1982, c. II, s. 307, 338, 453, c. III, s. 494: "Hâşim b. el-Qâsım > Leys b. Sa'd > Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşec > Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre"; "Yunus > Leys b. Sa'd > Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşec > Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre"; "Haccâc > Leys b. Sa'd > Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşec > Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre"; "Saîd b. Mansûr > el-Muğîre b. Abdurrahman > Ebû'z-Zinâd > Muhammed b. Hamza el-Eslemî > Babası"; "Muhammed b. Bekr(?) > İbn Cüreyc > Ziyâd b. Sa'd > >Ebû 'z-Zinâd > Hanzale b. Ali > Hamza b. Amr el-Eslemî"; "Abdürrezzâq > İbn Cüreyc > Ziyâd > Ebû'z-Zinâd > Hanzale b. Ali > Hamza b. Amr el-Eslemî".
- 8 Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen* (neşr.: Fevzâ Ahmed-Hâlid es-Seb'), (I-II), Beyrut 1407/1987, "Siyer", 24, c. II, s. 293, no:2461: "Abdullah b. Amr b. Ebân > Abdurrahîm b. Süleyman > Muhammed b. İshâq > Yezîd b. Ebû Hubeyb > Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşec > Ebû İshâq ed-Debûsî > Ebû Hüreyre"
- 9 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (I-VIII), İstanbul, ts., İslâmî Kitâbevi, "Cihad", 107, c. IV, s. 7, "Cihâd", 149, c. IV, s. 21; İbn Vehb > Amr > Bükeyr > Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre"; "Quteybe b. Saîd > el-Leys > Bükeyr > Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre".
- 10 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cihad", 112, c. III, ss. 54-55: "Saîd b. Mansûr > Muğîre b. Abdurrahman el-Hızâmî > Ebû'z-Zinâd > Muhammed b. Hamza el-Eslemî > Hamza el-Eslemî". Ayrıca "Yezîd b. Hâlid ve Quteybe > el-Leys b. Sa'd > Bükeyr Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre" (sadece senedini verir ve birkaç cümle ile rivayet edildiğini söyler).
- 11 Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (I-VIII), İstanbul, ts., İslâmî Kitâbevi, "Siyer", 20, c. IV, s. 137: "Quteybe > el-Leys > Bükeyr b. Abdullah > Süleyman b. Yesâr > Ebû Hüreyre". Tirmizî bu konuda İbn Abbâs ve Hamza b. Amr el-Eslemî'den de rivayetin geldiğini, Ebû Hüreyre hadisinin "Hasen Sahîh" olduğunu belirtir. İbn İshâq'ın bu rivayeti Süleyman b.

altında muhtelif lafızlarla Ebû Hüreyre (ö. 58/677), Hamza b. Amr el-Eslemî (ö. 61/680) ve Zübeyr b. el-Avvâm'dan (ö. 36/656) muttasıl olarak, Mücâhid ile İbn Ebû Necîh'ten mürsel olarak nakledilmektedir.

2.3. İsnâd ve Muhteva Değerlendirmesi

2.3.1. Rivayetin senedlerini incelediğimizde Hamza b. Amr el-Eslemî rivayetinin dışındaki târiklerde bazı problemlerin olduğunu görürüz. Şöyle ki, Abdürrezzâq'ın *el-Musannef*'inde¹² Mücâhid'den ve Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inde¹³ İbn Ebû Necîh'ten gelen rivayetin senedi muttasıl değildir. Sahîh hadisin şartlarından muttasıl olma şartı¹⁴, bu târikte bulunmadığı için o rivayet sahîh kabul edilmez. Metnindeki probleme gelince; mürsel olarak nakledilen bu rivayete göre güya Hz. Peygamber'in seriyyedekilere Hebbâr'ın bacaklarının arasına odun koyup ateşle tutuşturmalarını emrettiğine dair yakma eyleminin nasıl yapılacağını gösteren oldukça ğarib bir bilgi yer almaktadır ki böylesi bir bilgi, herhangi bir örneği bulunmadığı için asla kabul edilemez.

2.3.2. Zübeyr'in rivayetinde ise Hebbâr'ın yakılması emri yerine ellerinin ve ayaklarının kesilmesi ve daha sonra boynunun vurulması zikredilir.¹⁵ Zübeyr'den gelen bu rivayet sadece Vâqidî'nin (ö. 207/822) naklettiği bir rivayettir. Vâqidî hakkında meşhûr münekkit âlimler "kezzab/yalancı", "yeda'u'l-hadîs/hadis uydurur", "müdelles" ve "metrûk" gibi ifadeleri kullanarak onu cerh etmişler, kimileri de onun sika ve me'mûn olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu bilgileri kaydeden Zehebî (ö. 748/1347) Vâqidî'nin zayıflığı konusunda icmâ olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Dolayısıyla Vâqidî'nin naklettiği bu haberi de ihtiyatla karşılamak gerekir.

2.3.3. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen rivayette Ebû Hüreyre kendisinin bu seriyyede yer aldığını belirtmektedir. Halbuki, Zeyneb'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesi esnasında meydana gelen bu hâdise Bedir'den bir ay sonra, yani Hicret'in 2. yılında gerçekleşmişti. Ebû Hüreyre'nin İslâm'ı kabul ettiği tarih ise Hicret'in 7. senesinin başındadır¹⁷. Dolayısıyla onun bu seriyyede görev alması mümkün değildir. Bu sebeple Ebû Hüreyre'nin kendisinin yer almadığı ve şahit olmadığı bir olay hakkında "ben de o seriyyede idim" gibi bir ifadeyi kullanması ya da ona izafe edilmesi de rivayetin güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Ancak bu tarihî gerçekliğe rağmen meşhur hadis musannifleri, Ebû Hüreyre'nin bu

Yesâr ile Ebû Hüreyre arasında birisinin ismini zikrederek kaydettiğini söyler. Ve en doğrusunun da el-Leys rivayeti olduğunu vurgular.

12 Abdürrezzâq, *el-Musannef*, c. V, s. 214.

13 Saîd b. Mansûr, *Sünen*, c. II, s. 244.

14 Mesela bkz. Müctebâ Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 341.

15 Vâqidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, c. II, s. 858.

16 Mesela bkz. Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (neşr.: Ali Muhammed el-Bicâvî), (I-IV), Dimaşk, ts., Dârü'l-fikr, c. III, ss. 662-666.

17 Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 160.

seriyeye yer aldığına dair ibareyi ve rivayeti tenkit etmeksizin sadece sened silsilesine bakarak ve üstelik "esahhu'l-esânîd"¹⁸ diyerek Ebû Hüreyre'nin rivayetini eserlerine almışlardır. Tespitlerimize göre bu Ebû Hüreyre rivayeti İbn İshâq kaynaklıdır. Muhaddislerin güvenilirliği konusunda ihtilafa düştükleri ve hakkında "sika" ve "kezzâb"¹⁹ gibi birbirine tamamen zıt beyanların bulunduğu İbn İshâq'tan (ö. 151/768) gelen bu rivayete de²⁰ ihtiyatla bakmak gerekir.

2.3.4. Hebbâr olayında, senedinin sıhhat derecesi ne olursa olsun, Hebbâr ve arkadaşının Zeyneb'e yaptıkları çirkin eylemden dolayı, Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyeye onları yakmaları için emir vermesinin, Peygamberî bir beyanın ötesinde, Hz. Peygamber'i kendi düşünce tarzlarına göre şekillendiren bir anlayışın ve düşüncenin ürünü olabileceğini düşünmekteyiz. Şöyle ki, İslâm'da savaş esnasında dahi, yönetici tarafından bir kısas uygulanacaksa, bu kısas sadece ya "bi'l-misli mukâbele" ile geçerlidir, ya da affetmektir. Savaşta öldürmeyi "Öldürdüğünüzde bile bu işi güzel yapınız"²¹ diyen, zulmü yasaklayan ve hatta affi ön plana alan bir dinin Peygamberi'nden Arap cahiliye dönemindeki ceza sisteminde bile rastlanmayan²² yakma eylemini emretmesi ve hatta "bacaklarının arasına odun koyup tutuşturun" gibi hâşâ sadist bir söylemin ondan sâdir olması asla düşünülemez. Her ne kadar söz konusu rivayetin sonunda Hz. Peygamber'in kısa bir sürede veya bir gün sonrasında "Hebbâr'ın yakılması ile ilgili emrinden" vazgeçtiği belirtilse de haberde yer alan özellikle "yakınız" emrinin Hz. Peygamber'e ait bir söz olmayacağı kanaatindeyiz. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in bu emrinden vazgeçip daha sonra "ellerinin ve ayaklarının kesilmesi"²³ yönündeki emir dahî bir problem arzeder. Zirâ Kur'ân'da Allah ve Resûlü ile harb edenlere verilecek cezâi müeyyideler arasında zorunlu olmayan ancak tercih sebebi sayılabilecek bu tür uygulama Mâide Sûresinin 33. âyetinde zikredilmektedir.²⁴ Mâide Sûresi ise en erken Hudeybiye senesinden itibaren nâzil olmaya başlamış, bir kısmı

18 Mesela bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbü'l-âsâr -Müsnedü Ali b. Ebî Tâlib*, neşr.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, ts., Matbaatü'l-Medenî, s. 78.

19 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, c. III, ss. 468-475, no: 7197.

20 Bu rivayeti, İbn İshâq'ın *Meğâzî'si* bize kadar eksik geldiği için onu kitabından alıntılar yapan İbn Hişâm'ın *es-Sîre'sinden* tespit ettik (İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, c. I, s. 484). Bu rivayet aynı senedle Dârimî'nin *Sünen*'inde de yer almaktadır (bkz. "Siyer", 24, c. II, s. 293, no:2461).

21 Tirmizî, "Diyât", 14.

22 Câhiliye dönemindeki ceza şekilleri öldürme, hapis, dayak, kabilenin himayesinden çıkarma ve sürgündü, bazı münferit olaylarda ise mızrakla öldürme, ağaca germe(salb), taşlayarak öldürme, iple boğma ve asma, işkence ile öldürme(müsle) şeklindeki infazlara da rastlanmakta idi. (Mesela bkz., Ali Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 472.)

23 Saîd b. Mansûr, *Sünen*, c. II, s. 244.

24 "Allah ve Resûlüyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranağın cezası, ya öldürülmeleri, ya asılmaları, ya birer el ve ayaklarının çapraz kesilmeleri ya da sürgün edilmeleleridir".

Mekke'nin Fethi senesinde, bir kısmı da Veda Haccı'nda nâzil olmuştur.²⁵ Bu durumda Hudeybiye antlaşmasının olduğu sene Hicret'in 6. (628) senesidir. Hebbâr olayı ise Bedir Savaşı'ndan bir ay sonra, yani Hicret'in 2. (624) senesinde meydana gelmiştir. Öyle ise o ânâ kadar böylesi bir cezanın verilmesi gerektiğine dair Kur'ân'da herhangi bir emir yoktur. Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyi'nin dışında içtihadıyla ya da kızı Zeyneb'e yapılan bir fiil karşısında babalık duygusu içinde böyle bir emir verip vermeyeceği tartışmalı olmakla beraber, Hebbâr'ın yakılmayı ya da ellerinin ve ayaklarının kesilip sonra öldürülmeyi gerektirecek derecede bir suç işlemeyeceği ortadadır. Olsa olsa Allah ve Resûlü'ne karşı savaş açtığı için sadece kılıçla öldürülmesi gerekirdi.

2.3.5. Bütün bunlara rağmen Hz. Peygamber'in babalık duygusu içinde böyle bir sözü söyleyebileceğini farzetsek bile, Hz. Peygamber'in en azından böyle bir işin gerçekleştirilmesinden hemen önce haber göndererek veya çağırarak kararından vazgeçtiğini bildirmesi dahi, bir önceki söylediğinin hükmünü tamamen ortadan kaldırmaktadır.²⁶ Muhaddislerin eserlerinde "ateşle azab etmenin yasaklanması"na dair bütün bab başlıklarında bu rivayeti, her ne kadar söz konusu rivayet bütün halinde problem arzetsen bile yine yasaklanan son hükmü, kullanmaları önceden belirttiğimiz gibi bundan sonra olabilecek bu tür vakaların ve verilecek "yakma" hükümlerinin İslâmî açıdan hiçbir şekilde tasvip edilemeyeceğini ve Nebevî Sünnet'e aykırı olduğunu açıkça göstermektedir.

3. Hz. Peygamber'in Kendi Adına Yalan Söyleyen Birisini Yakıttığına Dâir İleri Sürülen Rivayet

3.1. Bu rivayetin tetkikine girmeden önce birkaç hususa değinmek gerekecektir: Hadîs Tarihi açısından son derece önemli olduğunu düşündüğümüz, aşağıda incelenecek rivayet, gerek klasik kaynaklarımızda gerekse son dönemde yapılan bir kısım hadîs çalışmalarında "Hz. Peygamber adına hadîs uydurmak" şeklinde ifade edeceğimiz *hadîs vaz'î* hareketinin ya târihen Hz. Peygamber döneminde başladığına delil için ileri sürülmüş ya da *men kezebe aleyye* hadîsi olarak bilinen ve lafzen mütevatir kabul edilen²⁷ "Kim benim adıma bile bile yalan söylerse, cehennemdeki/ateşteki yerine hazırlansın"²⁸ hadîsinin sebep-i vürudu olarak nakledilmiştir.²⁹ Yâhut

25, Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul, ts., c. III, s. 1543. Süleyman Ateş de bu sûrenin hicrî 4. senesi civarında nâzil olduğunu söyler (*Gerçek Din Bu 2*, İstanbul, ts., Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 57).

26 el-Ca'birî, Ebû İshâq, Burhannedîn İbrahim b. Ömer, *Rusûhu'l-ahbâr fi mensûhi'l-ahbâr* (neşr.: Hasan Muhammed Maqbûlî), Beyrut 1409/1988, s. 472.

27 el-Kettânî, Ebû Abdullah Ca'fer el-Hasenî, *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, Beyrut 1987, ss. 35-41.

28 Bundan böyle bu hadîs *men kezebe aleyye* adıyla anılacaktır.

29 Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzâq'ın *el-Musannefi* içerisinde), c. XI, s. 261, no: 20490; Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Müşkilü'l-âsâr* (neşr.: Dâiratü'l-Meârif), Haydarabad 1333, c. I, ss. 164-165; Taberânî, Ebû'l-Qâsim Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (neşr.: Hamdî Abdülmecîd es-Silefî), Mevsil 1985, c. VI, s. 277, no: 6215; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-Evsat*

Hız Peygamber adına yalan söylemenin veya ona sebbetmenin / sövmenin cezâ-i müeyyidesinde hukûkî bir dayanak olarak gösterilmiştir.³⁰

3.2. Ne var ki nakledilen bu haber özellikle klasik dönem bazı eserlerde herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın sahîh kabul edilmiş; ne senedi ne de metni ilmî bir tenkide tâbi tutulmuştur.³¹ Günümüzdeki bir kısım çalışmalarda da rivayetin sıhhati noktasında herhangi bir şey söylenmemiştir.³² Sadece birkaç araştırmada bu rivayetin senedi tenkide konu olmuş ve münker olduğu belirtilmiştir.³³ Ancak isnadları üzerinde yapılan bu kısmî eleştiriye rağmen, metnin muhtevasına, birkaç cümle dışında³⁴, hiç değinilmemiştir.³⁵ Halbuki metnin muhtevasının da ayrıca tetkike tâbi tutulması sened yönünden münker olan bir rivayetin metninin de sahîh olup olmadığına dair kuşkuları ortadan kaldıracaktır.

3.3. Söz konusu haberin muhtevasına yönelik herhangi bir eleştirinin yapılmaması, sonradan yanlış bilgilerin ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasına da neden olabilmektedir. Nitekim günümüzde yapılan akademik bir çalışmada, rivayetin güvenilir/sika ravilerden nakledildiği belirtilmiş ve

(neşr.: Mahmûd et-Tahhân), (I-X), Riyad 1995, c. III, s. 59; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (neşr.: Muhammed Ahmed Abdülazîz), (I-IV, V-VIII), Qâhire 1978, ss. 169-170, 258; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevdû'ât* (neşr.: Abdurrahman Muhammed Osman), Dârü'l-fıkr, 1983, c. I, ss. 55-56; Muhammad Zubayr Siddîqî, *Hadith Literature*, Calcutta 1961, s. 127; Ahmet Emin, *Fecrû'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 211; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Beyrut 1984, s. 480; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler-Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi*, DİB Yayınları, Ankara 1980, ss. 24-25; Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, (1. Baskı), Samsun 1996, ss. 31-37, (2. Baskı), Etüd Yayınları, Samsun 1997, ss.33-39.

30 İbn Teymiyye, Taqıyyüddîn, *es-Sârmü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-resûl* (neşr.: Isam Fâris Harestânî), Beyrut 1994, ss.176-178, 183.

31 Sadece Zehebî, senedinde Sâlih b. Hayyân'ın bulunduğu rivayeti eleştirmiştir (bkz. *Mizânü'l-i'tidâl*, c. II, s. 293).

32 Siddîqî, *age*, s. 127; Emin, *age*, s. 211; Ebû Zehv, *age*, s. 480; Kandemir, *age*, ss. 24-25; Cihan, *age*, ss. 33-39.

33 Bkz. Ömer b. Hasen b. Osman Felâte, *el-Vad'u fi'l-hadîs*, (I-III), Dimaşk 1981, c. I, ss. 185-188; Abdülfettah Ebû Ğudde, *Lemehâtün min târîhi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1417, ss. 56-65 (Türkçesi: *Mevzû Hadisler*, çev.: Enbiya Yıldırım, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 36-40); Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1997, ss. 16-22.

34 Nitekim Ebû Ğudde bu hadisin senedlerinin zayıf ve münker olmasının ötesinde, Hz. Peygamber'in "Ateşle ancak Allah azab eder" sözünü söyledikten sonra nasıl böyle bir şey söyleyebileceğini vurgulayarak bu hadisin açıkça münker olduğunu zikreder (*Lemehât*, s. 58).

35 Muhtemelen bunun gerekçesi "Senedi sahih olmayan bir rivayetin metninin de sahih kabul edilmeyeceği, dolayısıyla metnin üzerinde herhangi bir değerlendirmenin yapılmaması gerektiği" düşüncesi olabilir. Fakat senedi sahih bazı hadisler vardır ki metni sahih kabul edilemez türdendir. (Nitekim mesela İbnü'l-Cevzî böyle bir kriterden hareketle senedi sahih kabul edilen hadisler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât* (neşr.: Abdurrahman Muhammed Osman), Dârü'l-fıkr, 1983, c. I, ss. 99-100.) Buna ilaveten senedi sahih olmayan hadislerin metinlerinden bazı kısımlarının, ileride de görüleceği üzere, senedi sahih hadisler içerisinde de kısmen yer aldığını, idrac edildiğini ve bir problem arzettiğini göz önüne alırsak, bu rivayetin metninin de eleştiriye tabi tutulması gerektiğini düşünmekteyiz

bunun neticesinde de metnin içeriğinde yer alan, Hz. Peygamber'in, kendi adına yalan söylemesine mukâbil cezâî bir müeyyide olarak o kişinin cesedinin yakılması emrini verdiği dair beyanını sanki doğrularcasına, insan yakma eylemi İslâmî bir anlayış gibi takdim edilmeye çalışılmış ve bu anlayışı destekler mahiyette başka hâdiseler de örnek gösterilmiştir.³⁶ Tespitlerimize göre, bu hususta herhangi bir farklı değerlendirmenin yayımlanmış olmaması bizi böyle bir yazıyı kaleme almaya sevk etmiştir.³⁷

3.4. Dolayısıyla, bu çalışma, aynı zamanda şiddet unsuru içeren söz konusu haberin, daha ziyade muhtevasına yönelik olacaktır. Ancak öncelikle rivayetin hiçbir tarihinin sened yönünden sıhhatli olmadığı, son dö-

36 Mesela aşağıda inceleyeceğimiz haberi esas alan Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, (1. Baskı, Samsun 1996, ss. 31-37; 2. Baskı, Etüd Yayınları, Samsun 1997, s. 33-39. (Biz ikinci baskısına referans vereceğiz), isimli eserinde Hz. Peygamber adına yalan söylemenin onun döneminde başladığını, "men kezebe aleyye" hadisinin sebab-i vürûdu olarak nakledilen haberin doğru olduğunu söylemektedir. Sadık Cihan Ma'mer'in *el-Câmi*'inin dışındaki bazı eserlerde nakledilen birkaç rivayeti zikrettikten sonra, bu haberlerin "sika raviler tarafından nakledilen rivayetler" (s. 35) olduğunu söyler. Onun bu yargıya varması muhtemelen metnin muhtevasının da doğru olmasını gerektireceği düşüncesine sevk etmiş olabilir. Nitekim o, birkaç cümle sonrasında, "yakma" emrinin verilmesi herhalde kendisinin de dikkatini çekmiş olacak ki, "Yalnız burada yakılma olayının İslâm'a uyup uymadığına kısaca temas edelim" (s. 36) diyerek Ehl-i Sünnet imamlarından bazılarının Hz. Peygamber adına yalan söyleyen kimsenin durumu ile ilgili görüşlerini nakleder. O, daha sonra şunları söyler: "Yukarıdaki görüşlerden anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'e iftira eden kimsenin Allah'a yalan isnat etmiş gibi olduğundan, öldükten sonra yakılabileceği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in böyle bir emir vermesi, meselenin ehemmiyetini göstermesi, aynı zamanda böyle yollara başvurucağılara ibret olması içindir." (s. 36).

Sadık Cihan bir paragraf aşağıda, kendi tezini haklı göstermek için İslâm tarihinde yakma olaylarına muhtelif zamanlarda da rastlandığını, Hz. Ali'nin mürtetlerin ateşte yakılmaları hakkındaki emrinin de bu konu içinde düşünülebileceğini söyledikten sonra şu sonuca varır: "Çünkü İslâm'da hiçbir şekilde insanın yakılamayacağı hususu olsaydı, İslâm'ı çok iyi bilen Hz. Ali böyle bir yola başvurmazdı. Nitekim ihtilaf konusu olduğundan, Ali'nin bu emrini İbn Abbâs kabul etmemiş, yakmak/[yakmanın] ancak Allah'a mahsus olduğunu ileri sürerek mürtetlerin yalnızca öldürülmeleri gerektiğini söylemiş ve görüşünü Ali'ye kabul ettirmiştir. Fakat Ali başka bir hâdisede aynı görüşü benimsememiştir" (s. 36). Yazar bu konuyla ilgili başka haberleri kaydettikten sonra *men kezebe aleyye* ..hadisinin vürud sebebinin bir yalan değil, aksine doğru bir haber olduğunu çeşitli rivayetlerle açıklamaya çalıştığını söyler ve konuyu bitirir. (s. 39).

Cihan'ın iddia ettiği gibi haberin sika raviler tarafından rivayet edildiği düşüncesi isabetli olmayıp, ileride de açıklanacağı üzere, rivayetin bütün versiyonları sened itibarıyla de münkerdirler. Ayrıca Hz. Ali'nin dinden dönenleri yaktığına dair rivayetin hem senedi hem de metni müşkildir. Dolayısıyla "İslâm'da eğer yakma olayı olmasaydı Hz. Ali'nin böyle bir yola başvurmayacağına" dair iddiası ise kaynağı güvenilir olmayan bir rivayete dayanmaktadır, Kur'an'ın ve Nebvî Sünnetin ilkelerine aykırıdır. En azından, yukarıda zikrettiğimiz, problemlili bir rivayet olmakla beraber, Hebbâr olayı bile dikkate alınsaydı, "İslâm'da yakma olayı olmasaydı..." gibi bir neticeye varılmazdı.

37 Böylesine yalan ve uydurma bir hâdisenin, konuyla ilgili yazılmış ve iki defa yayımlanmış akademik bir çalışmada bulunmasının tespiti, acilen böyle bir yazının kaleme alınmasını da gerekli kılmıştır. Zira tarihî de olsa yanlış bilgilerin ve inançların İslâm adına gerçekmiş gibi sunulmasının, günümüz din anlayışın şekillenmesinde ve bilinçaltında yer etmesinde derin tesirler bıraktığını ve bu bilgilendirme sayesinde önüne geçilmez vahim sonuçlara götürebileceğini unutmamak gerekir. Çünkü bazı bilgiler vardır ki, tarihi de olsa sadece kağıt üzerinde kalmamakta bazen fiyata yansıyabilmektedir.

nemde yapılan tetkiklerle sabit olmakla beraber³⁸, biz de ayrıca katkı mahiyetinde bazı ilave bilgilere de kısaca işaret edip³⁹ şu ânâ kadar hiç kimşenin değinmediği, ilk döneme ait kaynak eser olan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 152/769) *el-Câmi'*inde tespit ettiğimiz söz konusu rivayetin ilk versiyonunun senediyle ilgili bir başka bilgiyi de zikredeceğiz. Ardından haberin oluşum sürecini, eserlerde yer aldığı şekliyle kronolojik ve mukayeseli olarak sunacağız.

3.5. Şimdi rivayetin, farklı eserlerde zikredilen tarîklerini de dikkate alarak, genel görüntüsünü tasvir edelim:

Adamın biri üzerinde Hz. Peygamber'in hırkası olduğu halde Medine'ye iki mil mesafede bulunan Ensar'dan Benû Leys kabilesine gelerek "Resûlullâh @ hem sizin hem de mallarınız hakkında ve şu şu konuda hükmetmem için bana yetki verdi." der. [O adam cahiliyye döneminde o kabileden bir kadınla evlenmek istemiş, ancak kadının ailesi evlenmesine izin vermemiştir]. Resûlullâh'ın elçisi olduğunu iddia eden adam daha sonra o kadının evine konuk olur. Böylesi bir tekliften şüphelenen kabile, Hz. Peygamber'e bir haberci göndererek, durumu iletir. Bu bilgiyi alan Hz. Peygamber de "Allah'ın düşmanı yalan söylemiş" diyerek [farklı rivayetlere göre] Ali'ye ve Zübeyr'e veya Ebû Bekir'e ve Ömer'e yahut ismi bilinmeyen birisine "Eğer onu canlı bulursan/ız, ki canlı bulacağını/zı zannetmiyorum, öldür/ünüz, ölü bulursan/ız [cesedini] ateşte yak/ınız." emrini verir ve o kabileyeye gönderir. Elçi/ler de o kabileyeye vardığında, yalan söyleyen o kişiyi yılan sokmuş ve ölmüş bir halde bulur/lar, daha sonra cesedini [bir rivayete göre de önceden gömülen cesedi mezardan çıkartıp] ateşte yaktırır/lar. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Kim benim adıma bile bile (teammüden) yalan söylerse, ateşteki yerine hazırlansın (men kezebe `aleyye müteammiden fe'l-yetebevve' meq'adehu mine'n-nâr)" buyurur.

Men kezebe hadîsinin vürûd sebebi olduğu iddia edilen bu habere, (şimdiki tespitlerimize göre) ilk defa Ma'mer b. Râşid'in (ö. 152/769) *el-Câmi'* adlı eserinde rastlıyoruz. Haber ayrıca Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr'*, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr'* ile *el-Mu'cemü'l-Evsât'*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1063) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm'*, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) *el-Mevdû'ât'* gibi daha sonraki döneme ait eserlerde muhtelif lafızlarla zikredilmekte ve Büreyde b. el-Husayb (ö. 63/682), Abdullah b. Amr (ö. 63/682) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve gibi sahâbîler ile tâbiînden Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 98/716-17) ve meşhur tâbiî Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/713) rivayet edilmektedir.

38 Mesela bkz. Felâte, *el-Vad'u fî'l-hadîs*, c. I, ss. 185-188; Ebû Ğudde, *Lemehât*, ss. 56-65; Yıldırım, *Hadis Problemleri*, ss. 16-22.

39 Rivayetin bütün tarikleri yine tarafımızdan teker teker incelenmiş olup, tekrarın olmaması için elde edilen bilgilerin tamamı burada zikredilmemiştir.

3.6. İsnad Değerlendirmesi

3.6.1. Ma'mer b. Râşid (ö. 152/769) söz konusu rivayeti ismi bilinmeyen meçhul birisi vasıtasıyla Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/713) aktarmaktadır. Saîd de olayı herhangi bir sahâbîye isnad etmeksizin doğrudan nakletmektedir. Bu duruma göre; Ma'mer, haberi, büyük bir ihtimalle isminin bilinmesini istemediği başka birisinden almıştır. Bu kişi (racül) bizatihi meçhuldür. İkincisi, Saîd b. Cübeyr, olayı sanki yaşamış veya görmüş gibi anlatmaktadır. Halbuki senedin munkatı olmaması için kendisinden evvel bir sahâbî ravinin isminin zikredilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla bu haber hadîs tekniği açısından munkatı bir haberdir. Munkatı haberlerin de delil teşkil etmeyeceği bilinen bir husustur. Bu nedenle Ma'mer'in naklettiği bu haber de sened yönünden zayıftır. Saîd b. Cübeyr'le bağlantısı olması sebebiyle burada bir hususa daha dikkat çekmek istiyoruz. İbnü'l-Cevzî'nin Abdullah b. Zübeyr'den naklettiği haberde Abdullah'ın öğrencisi Atâ b. es-Sâib'in (ö. 136/753) biyoğrafisine baktığımız zaman, onun da Saîd b. Cübeyr'den rivayette bulunduğu bilgisi yer almaktadır.⁴⁰ Ancak Atâ'nın özelliklerinden bahsedilirken onun Saîd b. Cübeyr'den merfû olmayan pek çok haberi merfû olarak naklettiği zikredilmektedir.⁴¹ Böylesi bir bilgi, merfû olmayan bir haberin nasıl merfûlaştırıldığını sanki ortaya koymaktadır.

3.6.2. Tahâvî'nin Büreyde'den naklettiği ve İbn Hazm ile İbnü'l-Cevzî'nin kaydettikleri haberin senedinde zikredilen Sâlih b. Hayyân (ö. 140-150?) adlı ravi de hadîs münekkitleri tarafından cerhedilmiş ve onun naklettiği, bu rivayet te dahil olmak üzere, diğer rivayetleri münker olarak değerlendirilmiştir.⁴²

3.6.3. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'de Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den (ö. 98/716) naklettiği habere gelince, Abdullah b. Muhammed bu haberi, babasıyla [Muhammed b. el-Hanefiyye] birlikte gittiği ve ismini zikretmediği (racülün min ashâbin'nebi) bir sahâbîden duyduğunu söylemektedir. İsmi vermediği bu sahâbî ravi belli olmadığından haberde bir müşkil var demektir. Nitekim İbn Hazm da ismi zikredilmediği sürece "an racülün mine's-sahabe/sahabeden birisi rivayet etti veya bana Hz. Peygamber'le sohbet eden biri hadîs rivayet etti" gibi nakledilen haberin kabul edilmeyeceğini söylemektedir.⁴³ Ayrıca, rivayetin senedinde bulunan Sâlim b. Ebû'l-Ca'd (ö. 100/718) ile Ebû Hamza Sâbit b. Ebû Safiyye es-Sümâlî (ö. 148/765) isimindeki raviler de cerhedilenler arasındadırlar; Sâlim sika ravilerden kabul edilmekle beraber hakkında "sâhibü't-tedlîs"

40 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (neşr.: Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Müessesetü'r-risâle, (I-XXIII), Beyrut 1981-1985, c. VI, s. 110.

41 Zehebî, *age*, c. VI, s. 111.

42 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitâbü'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ'i ve'l-metrükîn* (neşr.: Mahmud İbrahim Zâyid), (I-III), Beyrut 1992, c. I, s. 369; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. II, ss. 292-293.

43 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, ss. 169-170.

denilmekte⁴⁴, Ebû Hamza'nın rivayetlerinin de son derece zayıf ve metruk olduğu ve bu konuda ittifak edildiği belirtilmektedir.⁴⁵

3.6.4. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Evsat*'ında Abdullah b. Amr'dan ve İbnü'l-Cevzî'nin Abdullah b. Zübeyr'den naklettiği haberlerde ortak ravi Atâ b. es-Sâib de (ö. 136/753) tenkide uğrayanlar arasındadır.⁴⁶

3.6.5. İbnü'l-Cevzî'nin İbnü Zübeyr'den aktardığı aynı haberin seneinde ayrıca Dâvûd b. Zibriqân (ö. 180?/796?)⁴⁷ isimdeki ravi de cerh edilen bir başka ravidir.

3.7. Muhteva Değerlendirmesi

Şimdi söz konusu rivayetin gelişimini, târîkleri arasında çelişkiler arzeden farklılıklarıyla beraber, ilk zikredildiği eserden aktarmaya çalışalım:

3.7.1. Haberin ilk geçtiği eser Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi* adlı eseridir. Ma'mer, ismi bilinmeyen birisi (racül) vasıtasıyla Saîd b. Cübeyr'den aktarmaktadır. Saîd b. Cübeyr anlatıyor:

"Bir adam Ensâr köylerinden bir köye gelip, "Resûlullâh @ beni size gönderdi ve beni falan kadınla [fûlâneten] evlendirmenizi size emretti" dedi. O kadının ailesinden birisi de, [gizlice]: "Bu adam Resûlullah'tan @ bilmediğimiz bir şeyle geldi. Bu konuda size haber getirene kadar onu misafir edip ikramda bulununuz" dedi. Bunun üzerine kadının ailesinden bir adam Hz. Peygamber'in yanına gidip durumu kendisine anlattı. Nebî de (s.a.) Ali ve Zübeyr'i gönderip "Gidiniz ve, zannetmiyorum ama, onu yakalarsanız öldürünüz." dedi. Ali ve Zübeyr hemen gittiler ve onu bir yılan tarafından sokulduğu için ölmüş halde buldular. (Ali ve Zübeyr) Hz. Peygamber'in yanına dönüp durumu haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Kim benim adıma bile bile yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın (men kezebe `aleyye müte`ammiden fe'l-yetebeve' maq'adehu mine'n-nâr)" buyurdu.⁴⁸

3.7.2. Ma'mer'in naklettiği bu haber, Tahâvî'nin *Müşkilü'l-âsâr*'ında daha farklı bir şekilde Büreyde'den nakledilir.

Büreyde b. el-Husayb (ö. 63/682-83 [?])⁴⁹, anlatıyor:

"Medine'ye iki mil mesafede yaşayan Benû Leys'den bir kabile vardı. (Cahiliyye döneminde o kabileden talip olduğu bir kadınla evlendirilmeyen) bir adam, üzerinde bir hırka olduğu halde bu kabileye gelerek: "Resûlullâh @ bu hırkayı bana giydirdi. Kanlarınız ve mallarınız hakkında

44 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. V, s. 108; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, c. II, s. 109.

45 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, c. I, s. 206.

46 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. III, s.s 70-73.

47 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. II, ss. 7-8; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib* (neşr.: Dârü İhyâi't-türâsi'l-arabî), (I-VI), Beyrut 1993, c. II, s. 111.

48 Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'* (Abdürrezzâq'ın *el-Musannefi* içerisinde), c. XI, s. 261, no: 20490.

49 Hayatı hakkında mesela bkz. Ahmet Önkal, "Büreyde b. el-Husayb", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 492.

uygun gördüğüm / (bi mâ erâ) şekilde hükmetmemi bana emretti" dedi. Adam bu sözü söyledikten sonra [önceden talip olup da kendisine verilmeyen] o kadının evine gitti. Bunun üzerine kabile Hz. Peygamber'e elçi gönderdi. Hz. Peygamber de "Allah'ın düşmanı yalan söylemiş" diyerek [ismi belli olmayan] birisini elçi olarak gönderdi ve "Onu diri bulursan -ki onu [canlı] bulacağını zannetmiyorum- boynunu vur ve ölü bulursan [cesedini] ateşte yak" dedi. Elçi kabileye geldiğinde onu zehirli bir yılan tarafından sokulup öldürülmüş halde buldu ve onu yaktı.⁵⁰

Büreyde'den gelen bir başka tarîkte ise şöyle anlatılır:

"Adamın birisi Medine yakınlarındaki bir topluluğa geldi ve "Resûlullâh @ sizin hakkınızda re'yimle/bi re'yî, şu şu konuda size hükmetmem için bana emretti." dedi. O adam cahiliyye döneminde o kabileden bir kadın için evlenme teklifinde bulunmuştu ancak onunla evlenmesine izin verilmemişti. (Elçi olduğunu söyleyen adam) daha sonra gidip kadının evine konuk oldu. Kabile Hz. Peygamber'e bir elçi gönderdi. Hz. Peygamber de "Allah'ın düşmanı yalan söylemiş" dedi. Sonra bir adamı "Eğer onu canlı bulursan öldür, ölü bulursan [cesedini] ateşte yak." diyerek gönderdi. O kişi gitti ve onu yılan tarafından ısırılmış ve ölmüş bir şekilde bulunca, [cesedini] ateşte yaktı. Bu esnada Hz. Peygamber: "Kim benim adıma bile bile/müteammiden yalan söylerse, ateşteki yerine hazırlansın (men kezebe `aleyve müteammiden fe'l-yetebevve' meq'adehu mine'n-nâr)" buyurdu⁵¹

Tahâvî'nin zikrettiği bu haberde ismi bilinmeyen sahte elçi, Hz. Peygamber'in hırkasını giymiş bir şekilde Resûlullah'ın "istediği eve girip hükmetmesi için kendisine emir verdiğini" söylemektedir. Elbetteki, Resûlullâh'ı az da olsa bilen kabile yetkilisi bu oyuna aldanmayıp sahte elçiye farketmeden, Hz. Peygamber'e hemen bir haberci gönderir ve durum kendisine iletilir. Olayı öğrenen Resûlullâh da o kabileye yardımcı olmaları için birilerini gönderir. Ancak, *Ma'mer'in rivayetinde Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderdiği Ali ve Zübeyr'in yerine Tahâvî'nin bu rivayetinde ismi bilinmeyen meçhul bir kişi zikredilmektedir.* Daha da önemlisi Ma'mer'in rivayetinde o sahte elçinin yaptığıının cezası sadece öldürülmek iken, yine Tahâvî'nin naklettiği haberde *öldürüldükten sonra bizzat yakılması emri de yer almaktadır.*

3.7.3. Söz konusu haber, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde ve *el-Mu'cemü'l-Evsât*'ında biraz daha farklı bir görüntüde; ilavelerle ve yer değiştirmelerle nakledilmektedir:

Abdullah b. Amr anlatıyor:

"Bir adam Hz. Peygamber'in hırkası gibi bir hırkayı giymiş, sonra Medine'deki bir eve gelerek "Nebî @ bana istediğim eve girip hükmetmemi (istatla'tü) emretti" dedi. Oradakiler de "Bizler Resûlullâh'la antlaşma yaptık. O bize fuhşu emretmez" dediler. Daha sonra ona bir ev tahsis e-

50 Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, c. I, ss. 164-165: "Ebû Ümeyye > Zekeriyya b. Adî > Ali b. el-Müşhir > Salih b. Hayyân > İbn Büreyde > Büreyde".

51 Tahâvî, *age*, c. I, s. 165: "Fehd > el-Hammânî > Ali b. el-Müşhir > Salih b. Hayyân > Ebû Büreyde > Büreyde".

dip Hz. Peygamber'e haber vermesi için bir elçi gönderdiler. Hz. Peygamber de Ebû Bekir ve Ömer'e "Gidiniz ve onu canlı bulduğunuz takdirde öldürüp sonra ateşte yakınız. Şayet ölü bulursanız, ki onu o halden başka bulacağınızı zannetmiyorum, cesedini yakınız" dedi. Onlar da gittiler ve onu ölmüş halde buldular. [Zira] Adam geceleyin küçük abdestini yapmak için çıktığında zehirli [engerek] bir yılan onu sokmuş ve ölmüştü. Onlar da adamın cesedini ateşte yakıp Resûlullâh'ın yanına döndüler ve Hz. Peygamber'e durumu haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Kim benim adıma bile bile yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın" buyurdu.⁵²

Yine bu rivayette de Ma'mer'in haberinde zikredilen Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderdiği Ali'nin (ö. 40/661) ve Zübeyr'in (ö. 36/656) yerine Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Ömer'in (ö. 23/644) isimleri yer almaktadır.

3.7.4. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde ise Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den gelen rivayette, Abdullah söz konusu olayı, kabilesi bilinen ama ismi meçhul bir sahâbîden nakletmektedir.

Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye anlatıyor:

"Babamla birlikte Eslem oğullarından Nebî @'ın ashâbından olan bir akrabamızın⁵³ yanına gittik. O kişi Hz. Peygamber'in "Ey Bilal! Bizi namazla rahatlat/Yâ Bilâl! Erihnâ bi's-salâh/(Haydi ! Ezanı oku da namazımızı kılalım)." dediğini rivayet etti. Bunun üzerine ben de dedim ki "Bunu Resûlullâh'tan mı işittin?" diye sordum. Bunun üzerine o kişi sinirlendi ve orada bulunan topluluğa dönerek şunları anlattı: "Resûlullâh @ bir adamı bir arab kabilesine gönderdi. (O adam) o topluluğa varınca: "Resûlullâh @ bana kadınlarınız hakkında dilediğim şekilde hükmetmemi emretti." dedi. Kabile de: "Resûlullâh'ın emrini işitip itaat ettik" dediler. (Ancak o kabile) birisini Hz. Peygamber'e gönderdi ve o kişi Hz. Peygamber'e şöyle dedi: "Falan kimse bize geldi ve "Hz. Peygamber kadınlarınız hakkında dilediğim şekilde hükmetmemi emretti" dedi. Eğer (bu) senin emrinle işitip itaat ettik, değilse, sana bildirmeyi istedik." Bunun üzerine Resûlullâh @ sinirlendi Ensar'dan bir adamı "O adamın yanına git ve onu öldürüp (cesedini) ateşte yak." diyerek gönderdi. Elçi oraya gitti ve o adamın öldüğünü ve kabre konulduğunu gördü. Bunun üzerine cesedi kabirden çıkartıp ateşte yaktı. Hz. Peygamber "Kim benim adıma bile bile yalan söylerse ateşteki yerine hazırlansın" buyurdu. (o sahâbî, bana dönerek "Bundan sonra Resûlullâh adına yalan söylememi görebilir misin/düşünebilir misin?."dedi.⁵⁴

52 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, c. III, s. 59; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (neşr.: Dârü'l-kitâbî'l-arabî), (I-X), Beyrut 1982, c. I, s. 150.

53 Sadık Cihan metinde geçen "sahr" lafzını sanki bir sahâbî ismi gibi anladığından olsa gerek sahâbî "Sahr" olarak zikretmektedir (age, s. 35). Halbuki bu lafız, bir sahâbî ismi değil, sadece akraba anlamına gelen bir kelimedir. Araştırmalarımıza göre ayrıca bu isimde bir sahâbîye de rastlamadık.

54 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, c. VI, s. 277, no:6215: "Taberânî > Ali b. Abdülazîz > Ebû Nuaym > Ebû Hamzâ es-Sümâlî Sâbit b. Ebû Safiyye > Sâlim b. Ebu'l-Ca'd > Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye".

Önceki rivayetlerde o meçhul kişi, kabileye Hz. Peygamber'in bilgisi dışında, bir başka ifadeyle onun adına yalan isnad ederek gitmişti. Bu rivayette ise Hz. Peygamber tarafından bizzat elçi olarak gönderildiği belirtilmektedir. Haberde dikkatimizi çeken bir başka husus da şudur: Hz. Peygamber'in gönderdiği gerçek elçi geldiğinde yalancı elçi ölmüş ve kabre konulmuştu. Ancak Hz. Peygamber'in emrinin harfiyyen yerine getirilmesi gerektiğine inanan gerçek elçi, derhal oradakilere cesedin kabirden çıkarılmasını emretmekte ve kabirden çıkardıktan sonra da cesedini ateşte yaktırmaktadır. Bu son rivayette görülen bir diğer farklı bilgi de şöyledir: Önceki rivayetlerde kabile sahte elçinin "Resûlullâh kadınlarınız hakkında dilediğim şeyi yapmamı emretti" sözünü garip bulmuşlar ve Hz. Peygamber'in fuhşu emretmeyeceğini söyleyerek inanmamışlardı. Fakat Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin rivayetinde kabilenin gönderdiği elçinin Hz. Peygamber'e "Eğer gönderdiğin elçinin dediği doğruysa işitip itaat ettik" diyerek itiraz etmemesi ise hayret edilmesi gereken bir bilgi olarak yer almaktadır.

3.7.5. Meşhur zâhirî âlimlerinden İbn Hazm da (ö. 456/1063) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinde hadîs uydurma faaliyetinin Hz. Peygamber döneminde başladığını bu rivayeti kitabının iki yerinde zikrederek dile getirmektedir. İlk kaydettiği yerde mürsel veya munkatı haberlerin kabul edilemeyeceğine ve delil olarak esas alınamayacağına işaret etmekte ve haberi ma'nen ve senedsiz bir şekilde Ma'mer'in *el-Câmi'*inde kaydedildiği biçimiyle zikretmektedir.⁵⁵ İbn Hazm'ın naklettiği bir diğer rivayet ise Tahâvî'nin *Müşkilü'l-âsâr*'ında da yer alan Büreyde'den gelen haberdur.⁵⁶ Dolayısıyla gerek Ma'mer'in gerekse Tahâvî'nin yukarıda geçen eserlerinde zikredilen rivayetlerle ilgili değerlendirmemiz de İbn Hazm'ın kaydettiği rivayetler için de aynen geçerlidir.

3.7.6. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*'ın yazarı İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1200) hadîs uydurma faaliyetinin Hz. Peygamber döneminde başladığını ve "men kezebe aleyye..." hadîsinin sebep-i vürûdunu göstermek için rivayetin üç tarihini zikreder; ikisi Büreyde'den diğeri ise Abdullah b. Zübeyr'dendir. Büreyde'den gelen rivayetler yine Tahâvî'nin kitabında zikredilenlerle aynıdır.⁵⁷

55 Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ss. 169-170. İbn Hazm bu haberin devamında sahabe döneminde de münafıkların ve mürtedlerin bulunduğunu, dolayısıyla birisinin, ismi zikredilmediği sürece "an racûlin mine's-sahâbe veya bana Hz. Peygamber'le sohbet eden biri hadîs rivayet etti" gibi nakilde bulunmasının kabul edilemeyeceğini söyler. O ayrıca Tevbe suresinin 101. âyetini delil getirerek Hz. Peygamber'le sohbet eden Uveyne b. Hisn, el-Eş'as b. Kays ve Abdullah b. Ebî Serh gibi topluluktan bazılarının İslâm'dan döndüklerini de kaydeder.

56 İbn Hazm, *age*, s. 258: "Ahmed b. Qâsım > Ebû Qâsım b. Muhammed b. Qâsım > Qâsım b. Esbağ > İshâq b. el-Hasen el-Harbî > Zekeriyya b. Adî > Ali b. el-Müşir > Salih b. Hayyân > Ebû Büreyde > Büreyde". İbn Hazm bu rivayeti naklettikten sonra "işte bu rivayet, gördüğün gibi, Hz. Peygamber döneminde onun adına yalan söyleyenlerin mevcut olduğunu göstermektedir" demektedir.

57 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, c. I, ss. 55-56. Rivayetin birinci senedi şöyledir: "Ebû Bekir b. el-Ahdar > Ömer b. Şâhîn > el-Beğavî > Yahya b. Abdülhumejd > Ali b. Müşir >

Abdullah b. Zübeyr'den nakledilen rivayette, İbn Zübeyr *men kezebe aleyye* hadîsinin te'vilini yapmaktadır. Söz konusu rivayette ayrıca olay anlatılırken ilave bilgiler yer almakta yahut önceki rivayetlerde kaydedilen bazı ayrıntılar zikredilmemektedir:

Şimdi hikayenin son halini okuyalım:

"Abdullah b. Zübeyr bir gün arkadaşlarına "Men kezebe aleyye müte'ammiden fe'l-yetebeveve' meq'adehu mine'n-nâr" hadîsinin te'vilini biliyor musunuz? diye sorarak şunları anlattı:

"Adamın biri bir kadına âşık olmuş ve bir akşam kadının ailesinin yanına gidip: "Resûlullâh @, sizin evlerinizden dilediğim herhangi bir eve misafir olmam için beni size gönderdi" dedi. O adam bu işi gece yapmayı bekliyordu. Bunun üzerine o kabileden bir adam Hz. Peygamber'in yanına vararak "Falan kimse bize gelerek bizim evlerimizden dilediği bir evde geceleme için senin emir verdiğini iddia ediyor" dedi. Hz. Peygamber de: "Yalan söylemiş. Ey Fûlan onunla beraber git ve, gerçi ona yetişeceğini zannetmiyorum ama, Allah sana imkan verirse boynunu vur ve onu ateşte yak" dedi. Hz. Peygamber'in elçisi, huzurundan çıkınca Resûlullâh @ "Onu çağırın" dedi. Elçi geri geldiğinde Peygamber @ "**Ben sana o adamın boynunu vurup cesedini ateşte yakmanı emretmişim. Eğer Allah sana fırsat verirse onun boynunu vur, ateşte yakma. Çünkü ateşte sadece ateşin sahibi yakar,**⁵⁸ eğer ona yetişirsen.... [Bu arada] Gök geldi ve döktü [Yağmur yağmaya başlamıştı] [Peygamber adına yalan söyleyen adam] Abdest almak için [Evden] çıktı ve tam o sırada bir yılan onu ısırıldı. Bu olay Hz. Peygamber'e ulaştı, o da "O ateştir" buyurdu.⁵⁹

Bu son rivayette, Ma'mer'in rivayetinin dışındaki bütün tariflerde kaydedilen Hz. Peygamber'in sahte elçinin "ölüsünü de yakın" emri geri çektirilmiştir. Nitekim gönderilen gerçek elçi Hz. Peygamber'in huzurundan çıktıktan biraz sonra çağrılır ve yakılmaması emri verilir. Böylece Resûlullâh adına yapılan büyük bir fâcianın önüne geçilmiş olur.

3.8. Netice olarak yukarıda kaydettiğimiz gerek tarifleri arasındaki çelişkiler, gerekse içeriğinde Hz. Peygamber'e atfedilen beyanlar hem Kur'ân'a hem Hz. Peygamber'in Sünnetine tamamen aykırıdır. Ayrıca bu

Salih b. Hayyân > İbn Büreyde > Büreyde". Diğer senedi ise şudur: "Muhammed b. Abdülmelik b. Hayrûn > İsmail b. Mis'ade > Hamza b. Yûsuf > Ebû Ahmed b. Adî > el-Hasen b. Muhammed b. Anber > el-Haccâc b. Yûsuf eş-Şâir > Zekeriyya b. Adî > Ali b. Müshir > Salih b. Hayyân > İbn Büreyde > Büreyde".

58 Rivayetin bu kısmı, yani yakma emrinin geri çektirilmesinin, aynı lafızlarla ve gerekçeyle yukarıda kaydettiğimiz, güya Hz. Peygamber'in Hebbâr b. el-Esvedî ve arkadaşını yaktırmak istediğine dair zikredilen olayda da geçmesi oldukça ilginçtir.

59 İbnü'l-Cevzî, *age*, c. I, s. 56: "Muhammed b. Nâsır > Mahfûz b. Ahmed > Ebû Ali el-Hicâzî > el-Meâfî b. Zekeriyyâ > Muhammed b. Harûn Ebû Hâmid el-Hadramî > es-Serî b. Yezîd el-Hurasânî > Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Fezârî > Dâvûd b. ez-Zibriqân > Atâ' b. es-Sâib > Abdullah b. Zübeyr".

rivayetin hiçbir tarikînin de sened açısından makbul olmayacağı gayet açıktır.⁶⁰

4. Hz. Ali'nin Mürtedleri/Zındıqları Yaktırdığına Dâir İleri Sürülen Rivayet

Şimdi, yukarıdaki haberde yer alan Hz. Peygamber'in kendi adına yalan söyleyen birisine ait cesedi yaktırdığıyla ilgili eylemi haklı göstermek için Hz. Ali'nin mürtedleri de yaktırdığı şeklinde ileri sürülen⁶¹ bir başka rivayeti tahlil etmeye çalışalım.

4.1. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) mürtedleri/zındıqları yaktırdığıyla alâkalı haber hadîs kaynaklarında şu şekilde nakledilir:

Hz. Ali'nin huzuruna İslâm'dan dönen bir grup insan getirilir. [Bu insanlar için genellikle ya mürted ya da zenâdiqa/zındıqlar terimleri kullanılmaktadır]. Hz. Ali daha sonra onları ateşte yaktırır. Bu haber, o sırada Basra valisi olan İbn Abbâs'a ulaşınca, o [bazı rivayetlerde Hz. Ali'ye hitaben, bazılarında gıyabında]: "Ben olsaydım, onları yakmazdım/yaktırmazdım, sadece öldürürdüm. Zira Hz. Peygamber: "Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz/men beddele dînehu feqtulûhu" ve "Allah'ın azabıyla azablandırmayınız. Ateşle ancak Allah azap eder/Allah'ın azabıyla ancak Allah azap eder" buyurmuştur, diyerek itiraz eder. İbn Abbâs'ın bu itirazı, Hz. Ali'ye ulaşınca, o da sitemkâr bir ifadeyle "Veyha⁶² İbne Abbâs" demiş.

Esasında bu haber iki kısımdan oluşmaktadır. Birincisi Hz. Ali'nin dinden dönenleri yaktırdığıyla ilgili, diğeri de bu haberi duyan İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) Hz. Ali'nin yaptığını onaylamadığını, bilakis sadece öldürmesi gerektiğini, zira Hz. Peygamber'in "Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz"⁶³ ve "Allah'ın azabıyla azablandırmayınız. Çünkü ateşle ancak ateşin sahibi/Allah azap eder" buyurduğunu rivayet etmesiyle alâkalıdır. Ancak biz şimdilik haberin sadece birinci kısmına değineceğiz. İkinci kısmıyla ilgili olarak yalnız şurasını söylemekle yetinelim: Eğer İbn Abbâs'ın "İâ tu'azzibû bi azâbillâh" ifadesini Hz. Peygamber'den (duyduğunu) söylemesi Hebbâr b. el-Esved olayına atıfta bulunularak yapılıyorsa, ki ön araştırmalarımızda bu olaya atıfta bulunduğu dair herhangi bir bilgiye rastlamadık, İbn Abbâs'ın bu sözü Hz. Peygamber'den o olay esnasında duyması zaten mümkün değildir. Zira Hebbâr hâdisesi hicretin 2. Senesinde meydana gelmiştir. İbn Abbâs (ö. 68/687) ise hicretten üç yıl kadar önce, müslümanlar Kureyş'in ablukası altındayken Mekke'de doğmuştu.⁶⁴ Dolayı-

60 Ayrıca bkz. Ebû Ğudde, *Lemehât*, ss. 56-65; Felâte, *el-Vad'u fi'l-hadîs*, c. I, ss. 185-188; Yıldırım, *Hadis Problemleri*, ss. 16-22.

61 Cihan, *age*, s. 36.

62 Kaynaklarda "veyha" kelimesinin hem zemm/yerme hem de medih/övme anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Ġarîbü'l-hadîs* (neşr.: Abdülmu'tî Emîn Qal'acı), Beyrut 1985, (I-II), II, 486; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. XII, s. 228.

63 Rivayetin bu bölümüyle ilgili çalışmamız devam etmektedir.

64, İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 76.

sıyla o, bu olay cereyan ettiğinde henüz 5 yaşlarında idi. Nitekim İbn Hacer de (ö. 852/1448) İbn Abbâs'ın bu sözü bir başka sahâbîden duymuş olabileceğini kaydetmektedir.⁶⁵

4.2. Bu rivayeti, İmâm Şâfiî (ö. 204/819)⁶⁶, Abdürrezzâq (ö. 211/826)⁶⁷, el-Humeydî (ö. 219/834)⁶⁸, İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)⁶⁹, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)⁷⁰ ve kütübü sitte imamlarından; Buhârî (ö. 256/870)⁷¹, Ebû Dâvûd (ö. 275/888)⁷², Tirmizî (ö. 279/892)⁷³, Nesâî (ö. 303/915)⁷⁴ ile İbn Hibbân (ö. 354/965)⁷⁵, Taberânî (ö. 360/971)⁷⁶ Beyhaqî (ö. 384/994)⁷⁷, Dârequtnî (ö. 385/995)⁷⁸ ve Hâkim (ö. 405/1014)⁷⁹ eserlerinde zikretmişler ve sıhhat açısından güvenilir bir rivayet olarak kabul etmişlerdir.⁸⁰

65 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. XII, s. 228.

66 Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut 1980 (ofset, Bulak), s. 320: "Şâfiî > İbn Uyeyne > Eyyûb b. Temîme > İkrime".

67 Abdürrezzâq, *el-Musannef*, c. V, s. 213; c. X; s. 168: "Abdürrezzâq > Ma'mer > Eyyûb > İkrime".

68 el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr, *el-Müsned* (neşr.: Habîburrahman el-A'zamî), (I-II), Beyrut-Qâhire, ts., c. I, ss. 244-245: "Humeydî > Süfyân > Eyyûb > İkrime".

69 İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Musannef* (neşr.: Muhtar Ahmed en-Nedvî), Bombay 1981, c. X, s. 143, no:9055; c. XII, s. 390, no. 14089; "Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe > İbn Uyeyne > Eyyûb > İkrime".

70 İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 217, 282, 283: "İbn Hanbel > İsmail > Eyyûb > İkrime"; *age*, c. I, s. 322, 323: "İbn Hanbel > Abdüssamed > Hişâm b. Ebî Abdullah > Qatâde > Enes".

71 Buhârî, "Cihâd", 149, c. IV, s. 21; "İstitâbe", 2, c. VIII, ss. 49-50: "Ali b. Abdullah > Süfyân > Eyyûb > İkrime"; "Ebu'n-Nu'mân Muhammed b. Fadl > Hammâd b. Zeyd > Eyyûb > İkrime".

72 Ebû Dâvûd, "Hudud", 1, c. IV, s. 126: "Ahmed (b. Muhammed) b. Hanbel > İsmail b. İbrahim > Eyyûb > İkrime".

73 Tirmizî, "Hudûd", 25, c. IV, s. 59: "Ahmed b. Abdete ed-Dabbî el-Basrî > Abdülvehhâb es-Seqafî > Eyyûb > İkrime".

74 Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 14, no: 4046: "Muhammed b. Abdullah b. el-Mübârek > Ebû Hişâm > Vüheyb > Eyyûb > İkrime"; "Tahrîmü'd-dem", 14, no 4051: "Muhammed b. el-Müsenna > Abdüssamed > Hişâm > Qatâde > Enes".

75 İbn Belbân, *el-İhsan bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân* (neşr.: Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1987, c. VI, s. 323, no: 4459; c. VII, s. 449, no: 5577: "İbn Hibbân > el-Mufaddal b. Muhammed b. İbrahim el-Cündî bi Mekke > Ali b. Ziyâd el-Lahmî > Ebû Ğurre > İbn Cüreyc > İsmail b. Uliyye > Ma'mer > Eyyûb > İkrime", "İbn Hibbân > el-Hasen b. Süfyân > Muhammed b. Ubeyd b. Hisâb > Hammad b. Zeyd > Eyyûb > İkrime".

76 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat* (neşr.: Mahmûd et-Tahhân), (I-X), Riyad 1995, c. VIII, ss. 48-49, no: 7097: Muhammed b. Abdullah b. Bekr > el-Hasen b. Hammâd es-Seccâde > el-Hasen b. Ziyâd > İsrâîl > Simâk b. Harb > Süveyd b. Ğafele.

77 Beyhaqî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (neşr.: Muhammed Abdülkâdir 'Atâ), (I-XI), Beyrut 1994, c. IX, s. 122, no: 18063-18065.

78 Dârequtnî, Ali b. Ömer, *Sünen* (neşr.: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî), (I-IV), Beyrut 1993, c. III, s. 108: "Hüseyn b. İsmâîl > Yakub b. İbrahim > İsmail b. Uleyye > Eyyûb > İkrime".

79 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (neşr.: Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), (I-IV), Beyrut, ts., Dârü'l-ma'rife, c. III, ss. 538-539.

80 Günümüzde Türkçeye tercüme edilen veya şerhedilen hadîs eserlerinde de bu rivayet, olduğu gibi aktarılmış ve herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır. Mesela bkz. İb-

4.3. İsnad Değerlendirmesi

4.3.1. Hadis eserlerinde kaydedilen bu haber Süveyd b. Ğafele (ö. 80-83 ?/698-701?), İkrime (ö. 105/723) ve Eyyûb'den (ö. 131/748) gelmektedir. Süveyd'den gelen haberin dışındaki diğer bütün rivayetleri tetkik ettiğimiz zaman, rivayetin müşterek ravi/lerinin "Eyyûb > İkrime" veya "Qatâde > Enes" şeklinde kaydedildiğini görmekteyiz. Ancak bunlardan "Qatâde > Enes" yoluyla gelen tarîkin zayıf olduğu; İkrime (ö. 105/723) yerine Enes'in (ö. 93/711) idrac edildiği ifade edilmekte ve sened bu haliyle illetli kabul edilmektedir.⁸¹ Bu taktirde rivayet ekseriyetle "Eyyûb > İkrime" yoluyla gelmekte, sadece birkaç yerde⁸² "Qatâde > İkrime" senediyle dağılmaktadır. Fakat Eyyûb'ün (ö. 131/748) Qatâde'den (ö. 118/736) naklettiği bir haberde, Qatâde'nin İkrime'den bir beyit şiirden başka bir şey hıfzetmediği belirtilmektedir.⁸³ Öyle ise burada kilit isim İkrime'dir ve biraz sonra bu ravinin üzerinde durulacaktır.

4.3.2. Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Evsat*'ında Süveyd b. Ğafele'den (ö. 80-83?/698-701)⁸⁴ naklettiği rivayete gelince⁸⁵ bu haberin senedinde el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. ?) isimli ravi hakkında "kezzâb/yalancı", "da'îfü'l-hadîs", "leyse bi siqa" gibi en şiddetli cerh ifadeleri kullanılmıştır.⁸⁶ Yine senedde ismi geçen Simâk b. Harb'le (ö. 123/740) ilgili rical kaynaklarında ta'dîle yönelik beyanların yanında, onu ciddî anlamda tenkid eden hadis münekkitleri de bulunmaktadır.⁸⁷ Buna ilaveten

rahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1989, c. VI, ss. 190-191; er-Rûdânî, Muhammed b. Muhammed, *Büyük Hadis Külliyyatı -Cem'u'l-Fevâid* (çev.: Naim Erdoğan), İstanbul, ts., c. III, s. 59.

81 er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman, *İlelü'l-hadîs* (neşr.: Dârü'l-meârif), (I-II), Beyrut 1985, c. I, s. 449, no:1348.

82 Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, ss.322-323; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 14, no: 4051.

83 Mizzî, Cemaleddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl* (neşr.: Beşâr Avvâd Marûf), (I-XXXV), Beyrut 1985, c. XX, s. 284.

84 Bkz. Süveyd'in Cahiliyye dönemini idrak ettiği, Hz. Peygamber zamanında müslüman olduğu ancak Hz. Peygamber'i görmediği belirtilmektedir. Büyük tabîinden olduğu zikredilmektedir. Kendisine Hz. Peygamber'in arkasında bir defa namaz kılip kılmadığı sorulduğunda, o da birkaç defa namaz kıldığını söylemişse de bunun doğru olmadığı kaydedilmiştir. Süveyd'in Sıffin savaşında Hz. Ali'nin tarafında yer aldığı söylenmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî marîfeti's-sahâbe* (neşr.: Muhammed İbrahim Elbennâ-Muhammed Ahmed Âşûr), (I-VII), Kahire 1970, c. II, ss. 492-493; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, c. III, ss. 152-153; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. II, ss. 459-460.

85 Rivayete göre Hz. Ali'ye Basra'da bir grup insanın İslâm'dan döndüğü haber verilir. Hz. Ali onların getirilmesini emreder. Onlar [Kufe'ye] getirildikten sonra Hz. Ali onları yedirir içirir ve tekrar İslâm'a davet eder. Ancak onlar bu teklifi yine kabul etmezler. Bunun üzerine Hz. Ali bir hendek kazdırır. Dinden dönen insanların boyunları vurulur ve o çukura atılır, üzerlerine odunlar konur ve tutuşturularak cesedleri yakılır (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, c. VIII, s. 48).

86 Bkz. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. III, s. 15; el-Uqaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, c. I, ss. 227-228; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. II, s. 14.

87 Mesela bkz. el-Uqaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-Kebîr* (neşr.: Abdülmü'tî Qal'acî), (I-IV), Beyrut 1984, c. II, ss. 178-179; İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürçânî, *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl* (neşr.: Züheyl Zekkâr), (I-VIII), Beyrut 1988, c. III, ss.

Taberânî, naklettiği haberin sonunda el-Hasen b. Harb'in de (ö. 241/855) bu rivayetinde teferrüt ettiğini söylemektedir.⁸⁸ Netice olarak Taberânî'nin Süveyd b. Ğafele'den aktardığı haberi hadîs tekniği açısından sahîh kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Anlaşılan o ki, hadisçiler daha ziyade İkrime'nin rivayetini esas almışlar ve Süveyd'in rivayetine itibar etmemişlerdir.

4.3.3. Şimdi şu soruyu sormak gerekir: Eğer bu olay pek çok insanın gözü önünde cereyan ettiyse, bu haber neden sadece İkrime'den nakledilmektedir? Bu sorunun cevabını net olarak veremiyoruz. Fakat kısmen de olsa bunun gerekçesini İkrime'nin hayatından çıkarmak mümkündür. Kaynaklar İkrime'nin İbn Abbâs'ın mevlâsı/âzatlı kölesi olduğunu, uzun süredir onunla birlikte bulunduğunu, ondan ilim öğrendiğini ve onun ilmini yaydığını zikrederler. Ehl-i Sünnet'e mensup pek çok alim de İkrime'yi makbul raviler arasında sayarlar.⁸⁹ Bununla beraber onun hakkında cerh ifadelerinin kullanılması, bu hususta bizi biraz daha dikkatli olmaya sevketmektedir. Gerçi onun tenkit edilmesinin, Haricî görüşü benimsediğinden dolayı olduğu⁹⁰ ve aleyhinde söylenen rivayetlere güvenilemeyeceği⁹¹ belirtiliyorsa da, aksi istikametteki görüşleri de gözönünde bulundurmak icab edecektir. Nitekim;

Aynı zamanda İkrime'nin öğrencisi olan Eyyûb'e İkrime'nin cerhedilip cerhedilmediği (müttehem olup olmadığı) sorulmuş, o bir süre *tereddüt* ederek, sadece, kendisinin onu itham etmediğini söylemesi⁹²,

Ünlü münekkîd âlimlerden Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin (ö. 143/760) onun hakkında "kezzâb/yalancı" ifadesini kullanması,

İbnü'l-Müseyyeb'in (ö. 94/713), kölesi Bürd'e (ö. 135/752) "İkrime'nin İbn Abbâs hakkında yalan söylediği gibi sen de benim hakkımda yalan söyleme"⁹³ diye ikazda bulunması ve onu yalancılıkla suçlaması,

İbn Ebû Zî'b'in (ö. 158/775) İkrime'yi "ğayru sika/güvenilir değildir" olarak tanımlaması,

İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) onun hadisinin hucet olarak kullanılamayacağını söylemesi⁹⁴,

460-461; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. II, ss. 422-423; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. V, ss. 245-249.

88 Taberânî, *age*, c. VIII, s. 49.

89 Hayatı hakkında mesela bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. IV, ss. 12-36; Tayyar Altıkulaç, "İkrime el-Berberî", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 41-42.

90 Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. III, s. 93:

91 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî li Fethi'l-bârî*, Bulak 1301, s. 425-429; Altıkulaç, "a.g.m.", *DİA*, c. XXII, ss. 41-42.

92 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. III, s. 93.

93 Gerçi bazı alimler kizb lafzının tezkîb anlamında değil, Hicazlıların örfünde hata anlamına geldiğini belirtse de (bkz. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 72), cümlelerin bağlamına bakıldığı zaman hata anlamına gelmesi zor gözükmemektedir.

94 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabaqâtü'l-Kübrâ*, (neşr.: Dârü Sadr), (I-IX), Beyrut, ts., c. V, s. 293.

İbn Abbâs'ın oğlu Ali'nin İkrime hakkında "Bu habîs, babam hakkında yalan söylüyor" demesi⁹⁵,

Saîd b. Cübeyr'in (ö. 95/713) ondan gelen bir haberden dolayı İkrime hakkında "yalan söyledi" deyip kendisinin İbn Abbâs'tan (ö. 68/687) duyduğu şekli söylemesi⁹⁶,

Yine onun hakkında "sabah bir hadîs rivayet eder, akşam o hadise muhalefet eder" ithamında bulunulması⁹⁷,

Saîd b. Abdülazîz'in (ö. 167/783) İkrime'nin hadîs rivayet ettiğini, ancak daha sonra kendi kendine "şayet öyle ise/in kâne kezâlik " diyerek tereddüt gösterdiğini nakletmesi⁹⁸ onun cerhine müteallik nakledilen beyanlardan İkrime'nin güvenilirliği konusunda bazı kuşkuları ortaya koymaktadır.

Müslim b. el-Haccâc'dan (ö. 261/874) onun hakkında nakledilen bir haber de İkrime'nin hadis rivayetinde ne derecede güvenilir olup olmadığını göstermektedir: Bir defasında; Abdurrahman İkrime ile birlikte bulunduğu bir sırada, İkrime'den "İbn Abbâs'tan işittim" dediği bir hadîs duymuş. Bunun üzerine Abdurrahman rivayeti kaydetmek için hizmetçisinden hemen kalem ve kağıt getirmesini istemiş. İkrime "[Bu rivayet] hoşuna mı gitti?" diye sorunca, Abdurrahman "Evet" cevabını vermiş. İkrime "Onu yazmak mı istiyorsun?" dediğinde, o yine "Evet" karşılığını vermiş. İkrime "Bu benim kendi görüşümdür" diyerek önceki söylediğinden vazgeçmiştir.⁹⁹

Bu ve benzeri türden nakledilen pek çok örnek İkrime'nin sadece Hâricî veya başka fırkaların görüşlerini benimsediğinden dolayı cerhedilmediğini, bu sebeple ona "yalancı" sıfatının yüklenmesinin makul olmadığını¹⁰⁰ ve bu konuda insanın zihninde soru işaretleri bıraktığını sergilemektedir. Zaten Hâricî görüşü benimsediği açıkça ifade edilmiştir. Nitekim İmam Malik'in (ö. 179/795) ondan hadîs rivayet etmemesi- muhtemelen- Yahya b. Maîn'in (ö. 234/848) dediği gibi, benimsediği görüşün propogandacısı olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹ Ancak bunun ötesinde,

95 Lehte ve aleyhte söylenen sözler için mesele bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, c. III, ss. 93-97; Mizzî; *Tehzîbü'l-Kemâl*, c. XX, ss. 264-293.

96 Mizzî, *age*, c. XX, s. 281.

97 Mizzî, *age*, c. XX, s. 286.

98 Mizzî, *age*, c. XX, s. 286.

99 Mizzî, *age*, c. XX, s. 286.

100 Şayet münekkit imamların bazı ravileri sadece görüşlerinden dolayı tenkit ettiklerini söylörsak, o taktirde münekkit kabul edilen hadisçilerin de "yalan" söylediğini söylemek durumunda kalınız. Her ne kadar hadîs münekkitlerinden bazıları akranların birbirleri aleyhindeki sözlerinin cerh sebebi olmayacağını söylüyorlarsa da (mesela bkz. el-Leknevî, Abdülhay, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (neşr.: Abdülfettâh Ebû Ğudde), Beyrut 1407/1987, s. 415) daha sonra gelen, ve hiç tanımadığı insanlar hakkında, sadece kitaplardan nakledilen bilgiler sayesinde fikir beyan eden insanların sözlerine de hiç güvenmek gerektiği neticesine de varılabilir. Esasında bu mesele Hadis usulünün konusu olup üzerinde acilen çalışılması gerekmektedir.

101 Mizzî, *age*, c. XX, s. 278.

İkrime'nin güvenilirliğine dair aleyhte söylenen kısaca aktardığımız bunca söze rağmen onun *mutlak anlamda sika/güvenilir olduğunu* söylemek kanaatimizce mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla ondan gelen rivayetleri de ihtiyatla karşılamak gerekir.

4.4. Muhteva Değerlendirmesi

4.4.1. Sened yönünden bir müşkil olduğu görülen bu rivayetin muhtevasına baktığımız zaman İslâm'ı çok iyi bilen Hz. Ali'nin mürtedlerin veya zındıkların yakılması emrini vermemesi gerekirdi. Zira bunun böyle olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Mesela söz konusu rivayeti nakleden Eyyûb (ö. 131/748) ile arkadaşları Amr b. Dînâr (ö. 126/743) ve Ammâr ed-Dühenî aralarında böyle bir olayın olup olmadığını tartışırken, Eyyûb Hz. Ali'nin o insanları yaktırıldığını, Ammâr ise yaktırılmadığını sadece onlar için çukur kazdırıp, başka bir yerde yaktırıldığı ateşin dumanını saldırdığını ve onların da bu sebeple dumandan zehirlenerek öldüklerini iddia etmiş,¹⁰² bunun üzerine Amr b. Dînâr da "O ateşte yakılanlardan birinin şöyle bir şiir irad ettiğini duymadın mı?" diyerek olayın gerçekleştiğini söylemişse de¹⁰³ Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş ve onu en yakından tanıyan bir insanın Hz. Peygamber'in tavrına tamamen zıt bir eylemde bulunması, üstelik İslâm adına, başkalarına işkence ve eziyet etmesi kabul edilemez. Nitekim o, Hz. Hasan'a (ö. 49/669), kendisini hâince sırtından vuran İbn Mülcem ve arkadaşlarına müsle yapmamasını söyleyerek şunları tavsiye etmiştir:

"Ey Abdulmuttalib oğulları! "Mü'minlerin Emîri öldürüldü, Mü'minlerin Emîri öldürüldü" diyerek müslümanların kanını akıtmaktan, oç almaya kalkışmayın. Sakın benim için kâtilimden başkasını öldürmeyin. Biraz bekleyin, bakın; şayet onun darbesinden ölürsem, darbesine karşı kendisine bir darbe vurun, adamı işkence ederek/müsle yaparak öldürmeyin! Öldürdükten sonra, cesedine eziyet etmeyin. Ben Resûlullâh'ın şöyle dediğini işittim: "Öldüreceğiniz kuduz köpek bile olsa, cesedi ibret verici bir şekilde sokmaktan sakının/müsle yapmayın."¹⁰⁴

Yukarıda zikrettiğimiz anlayışa sahip Hz. Ali'nin, dinlerini değiştirenleri veya, bir rivayete göre, onun ilâh olduğunu söyleyenleri, kazdırıldığı bir çukura doldurarak üzerlerine odunları koyup yaktırıldığını düşünmek mümkün değildir. Nitekim İbn Hacer el-Asqalânî (ö. 852/1448), Hz. Ömer (ö. 23/644) ile İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) hangi sebeple (irtidat, adam öldür-

102 Ayrıca bkz. el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer, *er-Ricâl/Ma'rifetü ahhbâri'r-ricâl*, Bombay 1317, s. 70 vd.

103 Bkz. el-Humeydî, *age*, c. I, s. 245; Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Me'âlimü's-sünen: şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (neşr.: Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), (I-IV), Beyrut 1991, c. III, ss. 252-253.

104 Bkz. Taberî, *Târîhu't-Tâberî* (neşr.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Qâhire, ts., c. V, s. 148; a.mlf., *Tehzîbü'l-âsâr*, s. 75-76; Abdülhalik Batır, *Ali b. Ebî Talib (R.A.)*, Elazığ 1998, s. 179-180.

mek veya kısas vb. için) olursa olsun kesinlikle bir insanın cesedinin yakılmasını doğru bulmadıklarını söylemektedir.¹⁰⁵

Buna rağmen Taberî (ö. 310/922) *Tehzîbü'l-âsâr* isimli eserinde Hz. Ali'nin kendisini hançerleyen İbn Mülcem'in (ö. 40/661) öldürülüp yakılması emrini verdiği dair nakledilen bir haber üzerinde durarak, konuyla ilgili lehte ve aleyhte söylenenleri zikretmekte ve bu haberin doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁰⁶ Taberî, Hebbâr olayını da örnek göstererek, Ali b. Ebû Tâlib'in (ö. 40/661) İslâm'dan dönenlerin cesedini yaktığı neticesine ulaşmakta ve yasaklananın cesedin değil, insanın diri diri yakılması olduğunu belirtmektedir. Taberî, Hebbâr olayında Ebû Hüreyre'nin (ö. 59/678) naklettiği habere istinaden müşrikin cesedini yakmanın bir mahzuru olmadığını da ayrıca vurgulamaktadır. Hatta Taberî, "Nitekim Ebû Bekir de bu eylemi ridde ehline karşı gerçekleştirdiğinde, buna muhacir ve ensardan hiç kimse karşı çıkmamıştır" diyerek garip bir şekilde şu hükme varmaktadır: "Delillerden anlaşılacağı üzere bu yakma eylemi Resûlullah'tan gelen sünnet-i mâdiye'dir/devam etmekte olan câri bir sünnettir. Şayet öyle olmasaydı, gerek Siddîk[Ebû Bekir], gerekse emîrül-mü'minîn[Hz. Ali] böyle bir işi onların huzuruna getirmezlerdi. Şayet o ikisinin yaptığı sünnet-i mâdi'yeden olmasaydı, elbette muhacir ve ensardan bu duruma karşı çıkanlar olurdu"¹⁰⁷ O devamında kendince senedi sahih dediği bir hâdiseyi de örnek göstererek haklılığını ispatlamaya çalışır.

4.4.2. Bütün bunların ötesinde Hz. Ali'nin zındıkları yaktığına yönelik iddia edilen bu olayın tarihen gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilinmediği ifade edilerek, söz konusu rivayetin bir anakronizm¹⁰⁸ ve dolayısıyla sıhhatinin tartışmalı olduğu belirtilmektedir. Esasında Arapça olmayan zendeqa/zenâdiq¹⁰⁹ teriminin İslâm tarihindeki gelişimini inceleyen Ahmet Yaşar Ocak *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* isimli kitabında Zindik ve zendeqa kelimelerine İslâmî kaynaklarda ilk defa yaklaşık olarak Emevî döneminin son yıllarından itibaren rastlandığını¹¹⁰ ve ilk zındıklık hareketlerinin sistemli bir şekilde başlangıcının da Emevilerden itibaren olduğunu ve daha sonra anlam genişlemesiyle Sünnî İslâm'a muhalif bütün inanç ve hareketler için bu isimlerin kullanıldığını kaydeder.¹¹¹ Burada dikkatimizi çeken husus rivayetlerde geçen ve Arapça olmayan zenâdiqa/zındıklar teriminin Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Araplar arasında kullanılıp kullanılmadığıdır.¹¹² Bu tespitten yola çıkan Ocak, Buhârî'nin (ö.

105 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. VI, s. 113.

106 Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, ss. 70-89.

107 Taberî, *age*, s. 78, 83-84.

108 Bir olayın tarihî veya çağı ile ilgili olarak düşülen karışıklık.

109 Anlamları ile ilgili açıklama için mesela bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. XII, ss. 227-228.

110 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 7.

111 Ocak, *age*, s. 14.

112 Bkz. Ocak, *age*, ss. 6-14.

256/870) *Sahih*'indeki rivayete de¹¹³ vurgu yaparak adı geçen haberde bir problemin olduğunu şöyle belirtir:

"Buhârî'deki bu rivayette bir anakronizm olduğu dikkat çekiyor. Bu problem, Hz. Ali'ye bazı zenâdiqa'nın getirilmiş olmasıdır. Oysa Hz. Ali döneminde zenâdiqadan¹¹⁴ bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple Buhârî gibi sağlamlığıyla şöhret bulmuş bir kaynakta böyle bir anakronizmi yansıtan bir rivayetin bulunması ilginçtir.¹¹⁵ Üstelik Buhârî'nin zendeqa hareketlerinin en yaygın olduğu dönemde yaşadığını ve eserini meydana getirdiğini unutmamak gerekir. Kanaatimizce bu anakronizm, bu hadisin sıhhatini tartışmalı hale getiriyor".¹¹⁶

Netice itibariyle tarihî olup olmadığı dahî tartışmalı böyle bir rivayetin esas alınarak Hz. Ali'nin de dinden dönenleri veya zenâdiqayı yaktırdığını ileri sürmek isabetli olmasa gerektir.

5. Sonuç

Makale çerçevesinde incelemeye çalıştığımız üç rivayetle ilgili genel değerlendirmelerimizi şöylece sıralayabiliriz:

5.1. Her üç rivayetin, isnad çerçevesinden bakıldığında, tam anlamıyla güvenilir ravilerden/kaynaklardan geldiğini iddia etmek mümkün değildir. Herbir rivayetin isnadında az veya çok tenkit konusu olacak hususlar bulunmaktadır.

5.2. Muhteva yönünden mesele incelendiğinde; gerek Hz. Peygamber'e gerekse Hz. Ali'ye isnad edilen rivayetler, Kur'ân'ın evrensel prensiplerine tamamen aykırıdır. İnsanlığa ve hatta âlemlere rahmet olarak gönderilen bir peygamberin, hangi dine ve görüşe mensup olursa olsun bir insanın diri diri ya da cesedinin yakılmasını emretmesi kabul edilemez. Zira, o, müşriklerin kendisine ve müslümanlara yaptıkları bütün işkencelere ve eziyetlere rağmen, en azılı düşmanına bile işkence edilmemesini istemiş ve kendisine bu yönde yapılan teklifleri kesin bir dille ve prensip haline gelen sözleri ile reddetmiştir.¹¹⁷ Allah'ın kendisini şiddet uygulayan

113 Buhârî, "İstîtâbe", 2, (c. VIII, ss. 49-50).

114 İlhan Kutluer de Müseylimetülkezzâb hareketi gibi sapıklıklar bir yana İslâm tarihinde ilhad akımlarının başlangıcının Emevilerin son dönemlerine kadar uzandığını, sistemli ve örgütlü bir yapı kazanmasının Abbâsî Halifesi Mehdî Billâh dönemine rastladığını belirttiğinden sonra zenâdiqa adıyla anılan bu grupların Fars kültürünün üstünlüğünü savunan Şuûbiyye hareketiyle ilişkisi olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu akımların Maniheizt ve Mazdekçi itikatlara sahip bulunan ve etnik menşenin Fars unsuruna dayandığını kaydetmektedir. Bkz. İlhan Kutluer, "İlhâd", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 93.

115 Zenâdiqa terimi sadece Buhârî'nin *Sahih*'inde değil, başka hadîs eserlerinde bulunmaktadır. Mesela bkz. Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî*, s. 320; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, c. X, s. 143, no:9055; İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 282;.

116 Ocak, *age*, s. 63, (211 no'lu dn.). Ayrıca bk. Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.6, İstanbul 2001, s. 18-24.

117 İbrahim Sarıçam, *Hz. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*, Ankara 2000, ss. 125-126.

birisi olarak değil, bilakis bir eğitici ve kolaylaştırıcı olarak gönderdiğini¹¹⁸ ifade etmiştir.

5.3. İslâm, hangi dine ve inanca mensup olursa olsun insana değer vermiş, sadece hayatta iken değil, öldükten sonra bile bir insanın cesedine eziyet edilmemesine dair genel prensibi getirmiştir.

5. 4. Suçlulara verilen cezalar arasında insanın diri diri veya cesedinin yakılması gibi bir eylem bazı muharref din ve inançlarda olmakla beraber¹¹⁹ arapların cahiliye döneminde bile bulunmamaktadır.¹²⁰ Kaldı ki böylesi bir cezanın İslâmî olduğunu söylemek ise asla doğru değildir.

5.5. Kur'ân'da işlenen suça verilecek cezaya misliyle mukabele edilmesi ilkesi konulmuş¹²¹ ve düşman dahi olsa savaş esnasında adâletten vazgeçilmemesi şartı koşulmuştur.¹²² Kur'ân'ın hiçbir yerinde İslâm'dan dönenin, Allah'a ve Resûlüne iftira eden müşrikin veya kafirin gerek diri diri gerekse öldürdükten sonra cesedinin yakılmasıyla ilgili herhangi bir ceza bulunmamaktadır.

5.6. Hangi tür sened ile nakledilirse nakledilsin Kur'ân'a sarâhaten ya da zımnen aykırı olan ve onun âlemşümül ilkesine zıt gözükten rivayetler kabul edilemezler. Üstelik Kur'ân'ı hayata aktaran ve onun canlı bir timsali olan Hz. Peygamber'in hele ceza konusunda, Kur'ân'ın ruhuna aykırı hareket etmesi düşünülemez. Bu ilkeye aykırı olan ve ona nisbet edilen her rivayetin, isnadı ne olursa olsun, doğru ve sahîh kabul edilmesi isabetli değildir. Neticede ister diri ister ölü olarak bir insanın işlemiş olduğu suça karşılık tarih kaynaklarımızda yer aldığı belirtilen "insan yakma" eylemiyle ilgili veya işkenceye yönelik rivayetler ve eğilimler ne Kur'ân'a ne de Hz. Peygamber'in Sünnetine uygundur. Bu çerçevenin esas alınarak bütün hadis eserlerinde zikredilen ve İslâm'a uygun olmadığı tespit edilen rivayetler ilmî tenkite tâbi tutulmalı, müslümanlara ve insanlığa dinin doğru olarak öğretilmesi için gayret sarfedilmelidir.

118 İbn Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 328.

119 Yahudi şeriatında zinanın, erkek erkeğe veya bir hayvanla temas şeklindeki cinsi sapıklığın cezasının ölüm veya ateşte yakılmak olduğu ("Ve üç ay kadar sonra vaki olduk ki, Yahudaya: Gelinin Tamar zina etmiştir, ve hem de işte, zina ile gebe kalmıştır, diye bildirdi. Yahuda dedi: Onu çıkarın ve yakılsın"(Tekvîn, 38/24). " Ve bir adam bir kadınla beraber anasını alırsa, alçaklıktır; aranızda alçaklık olmasın diye, kendisi ve kadınlar ateşle yakılacaktır" (Levililer, 20/14). "Ve bir kahinin kızı fahişelik ederek kendini bozarsa, babasını bozmuş olur; ateşle yakılacaktır"(Levililer, 21/9). Ayrıca bkz. Hikmet Tanyu, "Ateş", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 54), kitâbî olmayan dinlerden Hinduizm ve Budizm'de de ölünün cesedinin yakıldığı belirtilmektedir (Bkz. Tanyu, "Ateş", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 53; Günay Tümer, "Budizm", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 357; Kürşat Demirci, "Cenaze", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 353-354).

120 Mesela bkz. Ali Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 472.

121 el-Bakara, 2/194, el-En'âm, 6/160, eş-Şûrâ, 42/40.

122 el-Mâide, 5/8.

Özet

Bu çalışmada geçmişte İslâmî bir anlayış gibi algılanıp eserlerde kaydedilmiş ve günümüzde de, yazılmaya ve derlenmeye devam edilen hadîs kitaplarındaki şiddet içerikli üç rivayet incelenmektedir. Bu rivayetlerden ikisi Hz. Peygamber'e, üçüncüsü de Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Birinci rivayet, Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'e Mekke'den Medine'ye hicreti esnasında yolunu keserek eziyet eden ve karnındaki çocuğunun ölümüne sebep olan Hebbâr b. el-Esved ile arkadaşı hakkında Hz. Peygamber'in önce yakılmaları emrini verdiği, ancak daha sonra bu kararından vazgeçtiğiyle ilgilidir. İkinci rivayet, aynı zamanda men kezebe aleyye... hadîsinin sebep-i vürûdu olarak da nakledilmektedir. Bu haber, evlenmek istediği bir kadını elde etmek amacıyla Resûlullah'ın ismini kullanıp onun adına yalan söyleyen bir adam hakkında yine Hz. Peygamber tarafından önce öldürülüp ardından yakılmasına dair bir emrinden bahseder. Üçüncüsü ise, aynı zamanda ikinci rivayetin sahîh olduğunu ispatlamak gayesiyle de ileri sürülen Hz. Ali'nin İslâm'dan dönen bir gurup insanı öldürüp, kazıdığı bir hendeğe doldurarak cesedlerini ateşte yaktığı iddiasıyla alâkalıdır. İşte bu rivayetler gerek isnadı gerekse metinlerinin muhtevası açısından makale sınırının elverdiği ölçüde kısaca tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Bibliyografya

- ABDÜRREZZÂQ, Ebû Bekir İbn Hemmâm, *el-Musannef* (neşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1983.
- ALTIKULAÇ, Tayyar, "İkrime el-Berberî", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 41-42.
- AŞIKKUTLU, Emin, *Hadîste Rical Tenkidî*, İstanbul 1997.
- ATEŞ, Süleyman, *Gerçek Din Bu 2*, İstanbul, ts., Yeni Ufuklar Neşriyat
- BARDAKOĞLU, Ali, "Ceza", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 472.
- BEYHAQÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (neşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ), I-XI, Beyrut 1994.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, ts., İslâmî Kitabevi,
- CÂBİRÎ, Ebû İshâq Burhâneddîn İbrahim b. Ömer, *Rusûhu'l-ahbâr fî mensûhi'l-ahbâr* (neşr. Hasan Muhammed Maqbûlî), Beyrut 1409/1988.
- CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I-XVIII, Ankara 1989.
- CİHAN, Sadık, *Uydurma Hadîslerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, (1. Baskı), Samsun 1996; (2. Baskı), Etüd Yayınları, Samsun 1997.
- ÇAKAN, İsmail L. - Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbâs", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 76.
- DÂREQUTNÎ, Ali b. Ömer, *Sünen* (neşr. Dârü İhyâ't-türâsî'l-arabî), I-IV, Beyrut 1993.
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen* (neşr. Fevvâz Ahmed-Hâlid es-Seb'), I-II, Beyrut 1407/1987.
- DEMİRCİ, Kürşat, "Cenaze", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 353-354.
- EBÛ DÂVÛD, *Sünen*, I-IV, İstanbul, ts., İslâmî Kitabevi.
- EBÛ ĞUDDE, Abdülfettah, *Lemehât min târihi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1417, (Türkçesi: *Mevzû Hadîsler*, (çev. Enbiya Yıldırım), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

- EBÛ ZEHV, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Beyrut 1984.
- ELMALILI Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul, ts.
- EMİN, Ahmet, *Fecrû'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- FELÂTE, Ömer b. Hasen b. Osman, *el-Vad'u fi'l-hadîs*, I-III, Dimaşk 1981.
- HÂKİM en-NİSÂBÜRÎ, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (neşr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî), I-IV, Beyrut, ts., Dârü'l-ma'rife.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1991.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Me'âlimü's-sünen: şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (neşr. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed), I-IV, Beyrut 1991.
- HEYSEMÎ, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (neşr. Dârü'l-kitâbî'l-arabî), I-X, Beyrut 1982.
- HUMEYDÎ, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr, *el-Müsned* (neşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-II, Beyrut-Qâhire, ts.
- İBN ADÎ, Ebû Ahmed el-Cürçânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (neşr. Züheyl Zekkâr), I-VIII, Beyrut 1988.
- İBN BELBÂN, *el-İhsan bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân* (neşr. Kemal Yusuf el-Hût), I-IX, Beyrut 1987.
- İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahman, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II-IX, Haydarabad 1952.
- İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekir, *el-Musannef* (neşr. Muhtar Ahmed en-Nedvî), I-XV, Bombay 1981.
- İBN HACER el-ASQALÂNÎ, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, I-VIII, Beyrut (ofs.).
- , *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî* (nşr. İltizâm Abdurrahman Muhammed), I-XIII, Beyrut 1988.
- , *Hedyü's-sârî li Fethi'l-bârî*, Bulak 1301.
- , *Tehzîbüt-Tehzîb* (neşr. Dârü ihyâi't-türâsî'l-arabî), I-VI, Beyrut 1993.
- İBN HANBEL, Ahmed, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1982.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (neşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), I-IV, V-VIII, Qâhire 1978.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitâbü'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ'i ve'l-metrükîn* (nşr. Mahmud İbrahim Zâyid), I-III, Beyrut 1992.
- İBN HİŞÂM, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (neşr. Süheyl Zekkâr), I-II, Beyrut 1992.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen* (neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâqî), I-II, İstanbul, ts., İslâmi Kitabevi.
- İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabaqâtü'l-Kübrâ*, (neşr. Dârü Sadr), I-IX, Beyrut, trs.
- İBN TEYMİYYE, Taqıyyüddîn, *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-resûl* (neşr. Isam Fâris Harestânî), Beyrut 1994.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevdû'ât* (neşr. Abdurrahman Muhammed Osman), I-III, Dârü'l-fikr, 1983.
- , *Ğarîbü'l-hadîs* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Qal'acî), I-II, Beyrut 1985.
- İBNÜ'L-ESÎR, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Muhammed İbrahim Elbennâ-Muhammed Ahmed Âşûr), I-VII, Kahire 1970.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 160.

- , *Mevzû Hadisler-Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi*, DİB Yayınları, Ankara 1980.
- KEŞŞÎ, Ebû Amr Muhammed b. Ömer, *er-Ricâl/Ma'rifetü ahbârî'r-ricâl*, Bombay 1317.
- KETTÂNÎ, Ebû Abdullah Ca'fer el-Hasenî, *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, Beyrut 1987.
- KUTLUER, İlhan "İlhâd", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 93.
- LEKNEVÎ, Abdülhay, *er-Ref' ve't-Tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (neşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Beyrut 1407/1987.
- MA'MER B. RÂŞİD, *el-Câmi'* (Abdürrezzâq'ın *el-Musannefi* içerisinde), c. XI, s. 261, no: 20490;
- MİZZÎ, Cemaeddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâî'r-ricâl* (neşr. Beşâr Avvâd Marûf), I-XXXV, Beyrut 1985.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Quşeyrî, *Sahîh* (neşr. Muhammed Fuâd Abdülbaqî), I-V, İstanbul, ts., İslâmî Kitâbevi.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*, I-VIII, İstanbul 1992.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÖNKAL, Ahmet, "Büreyde b. el-Husayb", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 492.
- ÖZEN, Şükrü, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.6, İstanbul 2001, s. 17-62.
- RÂZÎ, Ebû Muhammed Abdurrahman, *İelü'l-hadîs* (neşr. Dârü'l-meârif), I-II, Beyrut 1985.
- RÛDÂNÎ, Muhammed b. Muhammed, *Büyük Hadis Külliyyatı -Cem'u'l-Fevâid* (trc. Naim Erdoğan), I-V, İstanbul, ts.
- SAÎD B. MANSÛR, *Sünen*, neşr.: Habîburrahman el-A'zamî, I-II, Beyrut 1985.
- SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*, Ankara 2000.
- SİDDİQÎ, Muhammad Zubayr, *Hadith Literature*, Calcutta 1961.
- ŞÂFÎÎ, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut 1980 (ofset, Bulak).
- TABERÂNÎ, Ebû'l-Qâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (neşr. Hamdî Abdülmeccid es-Silefî), I-VII, Mevsil 1985.
- , *el-Mu'cemü'l-Evsat* (neşr. Mahmûd et-Tahhân), I-X, Riyad 1995.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbü'l-âsâr -Müsnedü Ali b. Ebî Tâlib* (neşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire, ts., Matbaatü'l-Medenî.
- , *Târîhu't-Tâberî* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), I-XI, Qâhire, trs.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer, *Müşkilü'l-âsâr* (neşr. Dâiratü'l-Meârif), I-IV, Haydarabad 1333.
- TANYU, Hikmet, "Ateş", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, ss. 53-54.
- TİRMİZÎ, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, ts., İslâmî Kitâbevi
- TÜMER, Günay, "Budizm", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 357;
- UĞUR, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- UQAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-Kebîr* (neşr. Abdülmü'tî Qal'acî), I-IV, Beyrut 1984.
- VÂQIDÎ, *Kitâbü'l-Meğâzî*, neşr.: Marsden Jones, I-III, Beyrut 1966.
- www.islamiyetgercekleri.org, www.angelfire.com
- YILDIRIM, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1997.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Osman, *Mîzânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Dimaşk, ts., Dârü'l-fikr.

-----, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Müessesetü'r-risâle, I-XXIII, Beyrut 1981-1985.

NEBEVÎ SÜNNET’TE BİLGİNİN (İLİM), FİKİR - SÖZ VE EYLEMDEN ÖNCELİĞİ ÜZERİNE¹

Mahmut Kavaklıoğlu*

Abstract

On the Priority of the Knowledge to The Idea, Saying and Actions in The Nabawi Sunnah

This article deals with the place of the knowledge in the hierarchy of the knowledge – idea –saying and action in the Nabawi Sunnah (the Prophetic living). According to the Nabawi Sunnah, the knowledge is always on the top of the idea, saying and action. And it gets to form according to itself. If there is a turning off in this hierarchy, it will bring out an idea of superstition. So it is necessary to make the knowledge to the right manner. Firstly, the knowledge should be true and then the aim of the true knowledge also should be used in a useful way. To show what we discuss in this study, we gave a lot of examples in the Prophetic sayings and actions. As a result of this search, we reached that the formula of the knowledge in Nabawi Sunnah is that the true knowledge is to be sought and it should send a man to the right thinking, right saying and right actions. Otherwise, it is impossible to keep away from the complexity of the knowledge’s world.

Key words: Knowledge, action, ethic, priority of knowledge, idea of the Sunnah.

Giriş

Edindiği mevki ve bulduğu itibar açısından İslâm medeniyetinin en ayırıcı özelliği olan ilim/bilgi², her kültürün şu veya bu ölçüde yöneldiği, daha doğrusu yönelmek zorunda kaldığı evrensel bir değerdir. Yaşadığımız

* Yrd.Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı

- 1 Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nce çıkarılan “Öneri” isimli hakemli derginin Ocak – 2003 sayısında, derginin benimsediği standartlar gereği dipnotsuz olarak yayımlanmıştır. Bu sebeple makaleyi dipnotlarıyla birlikte yeniden yayımlıyoruz. Bu çalışma Buhârî’nin Sahîh’inde (İlim 10) geçen bir bab başlığından (terceme) esinlenerek hazırlanmış ve ilgili babın ismi de basit bir tasarrufla bu çalışmanın ismi olarak kullanılmıştır. Bab başlığının orjinali aynen şöyledir : “Bâbu’l-İlmi qable’l-qavli ve’l-amel”. Munsannif Buhârî’nin böylesi bir bab başlığını attığı bağlamın özelliği, ilm’e, kavil ve amel’e yüklediği anlamın hususiliği, bizim bu başlığı genel bazda ele almamıza mani değildir.
- 2 Söz konusu değerlendirme Prof.Dr. Mehmet Aydın’a aittir. Ayrıntı için bkz. Mehmet Aydın, “İlim-İslâm Münasebeti” isimli tebliğ, *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İstanbul 1987, s. 65.

asrın bilgi çağı olarak nitelenmesi, bilgiyi önceki zamanların da değeri olmaktan çıkarmaz. Zira medeniyetler arası yarışın en belirleyici unsuru, sonuçta hep bilgi olmuştur. Bu bakımıyla medeniyetlerin gücü, yaşam süresi, başka kültürler karşısındaki duruşu, yine bilgiye olan mesafesiyle doğru orantılıdır.

Biz bu çalışmamızda fert ve toplum hayatına yön veren, hayatın akışını belirleyen bir unsur olarak *ilmi* farklı bir açıdan tetkik edeceğiz. Önce Sünnet'in ilme bakışını irdeleyecek; müteâkiben *ilmin, düşünce - söz ve eylemle olan ilişkisini*, bu sıralamada/hiyerarşi durduğu yeri ve bunun *yan-sıralarını* Sünnet penceresinden okumaya çalışacağız. Câhiliye, İslâm ve içinde bulunduğumuz ortamı, konumuzu teşkil eden *hiyerarşi* açısından yorumlayacak, aynı zamanda mevzuyu, bilimsel ahlâk/etik açısından ele alacağız.

Nebevî Sünnet'te *bilginin, düşünce - söz ve eylemden önceliğini*, diğer bir deyişle bilginin düşünceye - söze ve eyleme yön verişini bir tez olarak ispatlamak, çalışmamızın asıl amacını teşkil etmektedir.

Yaşadığımız ortamda özelde din olmak üzere, hemen her alanda müşahede ettiğimiz pek çok olumsuzluğun temelinde, mezkur hiyerarşinin çarpıtılması, yani düşünce - söz ve eylemin bilgiden ayrı işletilmesi gibi bir problemin yattığı inkar edilemez. Her gün bir yenisiyle karşılaştığımız hiyerarşik özüllü bu gerçekler, *düşünce - söz ve eyleme bilgiyle yön veren Nebevî anlayışı*, bu arayış ortamında bu gözle yeniden okumayı ve dikkatlere sunmayı bizler için zorunlu kılmaktadır.³

1. İlmin sözlük ve terim anlamı

İlm, "a li me" fiilinden masdardır. Bilmek, bir şeye vakıf olmak, tanımak, öğrenmek, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak gibi anlamlara gelir. Cehâlet'in zıddıdır.⁴ Hissetmek, sezme manalarında da kullanılır.⁵

Bir şeyin özüne/kühüne varmak⁶, o şeyi kendisiyle var olan şekliyle algılamak, bir şeyi dikkatli bir şekilde bilmek⁷, bilinenden kapalılığın kalkması gibi daha geniş anlamda tanımları da yapılmıştır. Belli bir şeyin akılda

3 Kitâb ve Sünnet'te ilme yapılan atıfların genelde din içerikli olması, diğer ilimleri sünnet'in ilim görüşünden ayrı düşünmeyi gerektirmez. İnsanlığın yararına olan her tür bilgi, Sünnet adına bir değerdir. Alma, muhafaza etme ve değerlendirme anlamında elbette Sünnet'in ilim görüşü hudutları içinde algılanması icab eder. Biz bu anlayış doğrultusunda, ilim - bilim arasındaki ince farkı dikkate almadan araştırmamızda her iki terimi birbiri yerine kullanacağız.

4 Bkz. Cürânî, Seyyid Şerîf, *Ta'rîfât*, İstanbul 1308, s. 103; İbn Manzûr, Ebu'l-fazl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1990, c. XII, ss. 417-418; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi* (el-Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît), İstanbul 1304, c. IV, s. 410.

5 Bkz. Âsım Efendi, age, c. IV, s. 410.

6 Bkz. Râğıb, el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 513; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. IV, s. 410.

7 Bkz. Râğıb, age, s. 513; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. IV, s. 410.

suretinin oluşması diye yapılan tarif ise, filozofların ilme getirdikleri tanımlardan birini teşkil eder.⁸

Bilgi, malumat anlamında isim olarak kullanılır. Çoğulu ulûm şeklindedir. Gerçeğe uygun kesin inanç, külliyât ve cüziyatın kendisiyle idrak edildiği yetkin sıfat (sıfat-ı râsiha) ilim için yapılmış diğer tanımlardır.⁹

"İlimu't-terbiye=eğitim bilim", "ilmu'l-ictimâ = toplum bilim/sosyoloji", "ilmu'n-nefs=psikoloji", "ilmu'l-luğa = dil bilim" örneklerinde olduğu gibi, bir isme muzaf yapıldığında, o isme ilişkin bilim dalını/branş ifade eder.

İlim kelimesi Kur'an-ı Kerimde, insanın herhangi bir şey hakkında sahip olduğu bilgi veya dünyevî ilim anlamında yer almakla beraber, daha çok, vahy, ilâhî bilgi anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁰ Kelimenin hadis literatüründeki karşılığı ise, genelde din bilgisi, özeldir hadislerdir.¹¹ Meselâ "İlmi kaydediniz"¹²; "biz ilmi ne yazdık, ne de yazdırdık"¹³ ifadelerinde geçen ilim sözcüğüyle hadisler kastedimştir. Hadis kaynaklarında hadisin öğrenimi "tahammulu'l-ilm", kaydedilmesi "takyîdu'l-ilm", "kitâbetu'l-ilm", hadisi birinci elden duymak için yapılan yolculuklar "er-rihle fi talebi'l-ilm" v.b. pek çok konunun ele alınışında ilim'in hadis anlamında kullanıldığı görülür.¹⁴

İlim ve bilim terimleri dilimizde birbiri yerlerine kullanılmakla beraber, ilim sözcüğüyle daha çok din ilimleri, buna mukabil bilim sözcüğüyle de fen bilimleri anlaşılmaktadır.¹⁵

İlim anlamında Kur'an ve Sünnet'te geçen başkaca terimler de mevcuttur. Hikmet¹⁶, ma'rifet¹⁷, fîqh, tefâqquh¹⁸ bunlardan başlıcalarıdır.

8 Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 103.

9 Cürcânî, *age*, s. 103.

10 Bkz. İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 110.

11 Özellikle ilk asırlarda "ilim" sözcüğüyle hadis'in kastedildiğine dair bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983, s. 370; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 75.

12 İbn Abdilber, Ebî Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, tahk.: ez-Züheyri, Demmâm 1994, c. I, s. 306 (h. no: 395).

13 İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 275 (h. no: 344).

14 Hadisçilerin "ilm"i bu anlamda kullandıklarına örnek olarak bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981, İlim 19, 39; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul 1981, İlim 3; Dârimî, *es-Sünen*, Dimeşk 1991, Mukaddime 42, 43, 47.

15 Bkz. Kutluer, İlhan, "İlim", *DİA*, c. XXII, s. 110.

16 Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul ts, "hakeme" md., ss. 213-214; Hadislerde geçtiği yerler için bkz. A. j. Wensinck, *Concordance*, İstanbul 1986, "hakeme" md., c. I, s. 491.

17 Hadislerde geçtiği yerler için bkz. Wensinck, *age*, "arafe" md., c. IV, s. 196.

18 Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. M. F. Abdülbâkî, *age*, "faqihe" md., s. 525; Hadislerdeki yerleri için bkz. Wensinck, *age*, "faqihe" md., c. V, ss. 190-191.

2. İslâm'ın ilme bakışı¹⁹

Biz bu başlık altında İslâm medeniyetinin ayırıcı özelliği olarak değerlendirdiğimiz ilmi/bilgiyi, yine bu kültür penceresinden, muhtelif başlıklar²⁰ altında ele alacağız.

a. Bilimin ve bilginlerin değeri

Her yeni öğreti gibi, İslâm anlayışını benimsemek de, öncelikle bilgilenmeyi gerekli kılar. Bu gerekliliğe paralel olarak İslâm'ı öğretmek için görevlendirilen Peygamber'e, Allah tarafından yapılan ilk hitap, "oku"²¹ tarzındadır. Keza "ilim" sözcüğüne muhtelif türevleriyle Kur'an-ı Kerimde yaklaşık 750 kez vurgu yapılmıştır. İlk hitabın bilgi ve bilgilenmeyi konu alması, ayrıca ilgili sözcüğe İslâm'ın ana kaynağında bu denli yoğun vurgu yapılması, hiç kuşkusuz bu öğretinin bilgi ve bilgilenmeye bakışının da bir tür ifadesi olmaktadır.

Keza bireyleri değerlendirmede bilginin önemli bir ayrıcalık olarak telakki edilmesi²², Allah'dan hakkıyla korkmanın ancak ilimle mümkün olacağına dikkat çekilmesi²³, ilmin yaratıcı nezdinde bir yükselme vesilesi olarak görülmesi²⁴, toplumları hayra yöneltmek misyonuyla gönderilen peygamberlerin *ilim ve anlayışla* desteklendiğine dikkat çekilmesi²⁵, Kur'an'ın ilim ve ilim ehline bakışının başlıca örneklerindedir.

Kur'an'ın bir açılımı olarak bu noktada Sünnet'i de aynı paralelde bulmaktayız. Her şeyden evvel Sünnet'in sahibi vasfıyla Hz. Peygamber'in kendisini "bir muallim" olarak tanımlaması²⁶ ve dini insanlara bu tanım paralelinde öğretmesi, ilimle iç içeliğinin bir göstergesi olmaktadır. Medine'ye gelir gelmez ilk iş olarak bir câmi inşa etmesi ve bu câminin bir ma'bed olması yanında bir okul²⁷ işlevi görmesi²⁸, halkı bilgilendirmek için

19 Konuyu Sünnet çerçevesinde ele almakla birlikte, Sünnet'in Kur'andan bütünüyle bağımsız düşünülmemeyeceği tezinden hareket ederek mevzuya Kur'an açısından da bir göz atmanın uygun olacağını düşündük. Yaklaşımlar Sünnet ağırlıklı olmasına rağmen, Kur'an'ın da devreye alınması sebebiyle, attığımız başlıklarda her ikisini kapsayan bir terim olarak "İslâm" terimini kullandık.

20 Bu başlıklar, ilim konusunda hadislerde yoğun vurgu yapılan noktalar baz alınarak oluşturulmuştur.

21 el-Alak 96/1-5

22 ez-Zümer 39/9

23 Fâtır 35/28

24 el-Mücâdele 58/11

25 Örnek olarak bkz. el-Enbiyâ 21/48, 74, 78-79, el-Kasas 28/14, 79-80, Sebe 34/6.

26 Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, çev.: H. Hatipoğlu, İstanbul 1982-83, Mukaddime 17.

27 Suffe adıyla tanınan, aynı zamanda kimi bekar sahâbiler için geceleri yurt olarak da kullanılan bu okul, Muhammed Hamidullah tarafından ilk İslâm Üniversitesi olarak nitelendirilmiştir. (Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: S. Tuğ, İstanbul 1993, II, 768).

28 Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev.: C. Aydın, Ankara 1996, s. 229; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti*, İzmir 1981, ss. 60-65.

özel zamanlar tahsis etmesi ve bunları pedagojik bir yaklaşım içinde gerçekleştirilmesi²⁹, öğrenmeye³⁰ ve öğretmeye³¹ özendirilmesi³², bundan da öte bilgilenmeyi bir vecîbe/farîza olarak takdim etmesi³³, bilgilenme adına her fırsatı değerlendirilmesi³⁴ gelen vahyi kaydettirmesi, kaydedilen bilgileri kontrol edip hataları düzeltmesi, Kur'an vahyinin hadisleriyle karışmaması için önlemler alması, dini öğretmek için etrafa öğretmenler göndermesi³⁵, dinin bilgi eşliğinde yaşanması lüzumuna vurgu yapması, hepsinden de öte doğru bilgi adına yanlışla geçit vermemesi ... bütün bunlar, O'nun(s.a.) bilgi ve bilgilendirme noktasında izlediği örnek siyasetin belgeleridir.³⁶

Bilgiyi bir değer olarak takdim etmek, bilgilenme ve bilgilendirmeyi sevdirmek, doğru bilginin taklidine karşı çıkıp yanlışla kapıları kapamak. Öyle gözüküyor ki, bu üç husus, Hz. Peygamber'in izlediği siyasetin özünü teşkil etmektedir.

Tabiatıyla bu siyasetin musanniflere, daha doğrusu rivayet kaynaklarına yansımaları olmuştur. Ale'l-ebvâb tertibi içeren kaynakların pek çoğunda ilmin müstakil bir bölüm hüviyetinde ele alınması bu yansımanın bir ifadesidir.³⁷

-
- 29 Bkz. *Buhârî*, İlim 12; Müslim, *Sahîhu Müslim*, tahk.: M.F. Abdülbâkî, İstanbul 1981, Münâfikîn 83.
- 30 Bu bağlamda, ilmin nâfile ibadetten daha makbul olduğuna dair Hz. Peygamber'den gelen sözler ve pratik nitelikli bir rivayeti örnek olarak verebiliriz (Bkz. *İbn Mâce*, Mukaddime 17).
- 31 Meselâ Allah Resûlü (s.a.), dini öğretme noktasında, âlimleri, peygamberlerin vârisleri, olarak nitelemiştir. [Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 1; *Dârimî*, Mukaddime 32 (h. no: 348); Deylemî, Şirûye b. Şehrdâr, *Firdevsü'l-ahbâr*, tahk.: Fevâz Ahmed, Beyrut 1987, III, 101 (h. no: 4034); Ali el-Kâri, *el-Esrâru'l-merfûa*, tahk.: M. es-Sabbağ, Beyrut 1986, s. 247 (h. no : 299)].
- 32 Bkz. *Buhârî*, Fezâilu'l-Kur'an 21; Ayrıca bkz. *Ebû Dâvûd*, Salat 349; Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk.: A. M. Şakir, M. F. Abdülbâkî, Y. el-Hût, Beyrut 1987, Fezâilu'l-Kur'an 15.
- 33 Bkz. *İbn Mâce*, Mukaddime 17. Hadisin yorumu için ayrıca bkz. Ali el-Kâri, *Mirkâtu'l-mefâtîh*, Beyrut 1994, I, 477 (h. no: 218). Mehmet Aydın bu rivayetle ilgili olarak, ilim talebinin dinin merkezi kategorisi olan farz terimi (ama farz-ı ayn, ama farz-ı kifâye) ile açıklandığı başka bir kültür bilmediğini söyleyerek, bunu özeldir Nebevî kültürün bir ayrıcalığı olarak değerlendirir. (Bkz. Mehmet Aydın, "*İlim-İslâm Münasebeti*" isimli tebliğ, *Bilgi, Bilim ve İslâm*, s. 68).
- 34 Bedir savaşı sonrası karşı taraftan alınan esirlerin serbest bırakılması için 40 bin dirhem ya da on müslüman çocuğa okuma-yazma öğretme şartının getirilmesi, Hz. Peygamber'in bilgilenme adına her fırsatı değerlendirdiğini göstermektedir. (Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev.: S. Tuğ, c. II, s. 768). Esasen iktisâdî yetersizliğin hüküm sürdüğü bir dönemde, on çocuğa okuma-yazma öğretiminin 40 bin dirheme denk görülmesi, bize göre Nebevî anlayışın bilgiye bakışını ispatlayan önemli bir göstergedir.
- 35 Hz. Peygamber'in yeni müslüman olan kabile ve beldelere dini öğretmek niyetiyle muallimler gönderdiğine dair örnekler için bkz. Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti*, ss. 37-38.
- 36 Hz. Peygamber'in bilgilendirmede izlediği yöntemlere dair değerlendirmeler için bkz. Nureddin İtr, *Menhecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dimeşk 1988, ss. 38-39; Accâc, Muhammed el-Hatîb, *Ulûmu'l-hadîs*, Beyrut 1987, s. 41-43.
- 37 Ale'l-ebvâb tertipli hadis kaynaklarının çoğunda konunun müstakil boyutta ele alınmış olması, Sünnet anlayışının ilme bakışının bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. (Bkz. Mehmet Aydın, "*İlim-İslâm Münasebeti*" isimli tebliğ, *Bilgi, Bilim ve İslâm*, s. 67).

Kitâbu'l-İlim açısından Kütüb-i Semâniye'deki³⁸ durum aynen şöyledir :

Buhârî'de 3. Kitap. (53 bap içinde 79 hadis)

Müslim'de 47. Kitap. (6 bap dahilinde 16 hadis)

Tirmizî'de 39. Kitap. (19 bap dahilinde 42 rivayet)

Ebû Dâvûd'da 24. Kitap. (13 bap içinde 28 rivayet)

Nesai'de yer almıyor.

İbn Mâce'de mevcut değil. (Ancak Mukaddime bölümünde ilme dair bol veri mevcut)

Dârimî'de yer almıyor. (Ancak Mukadime bölümünde Kitâbu'l-ilme dair yoğun malzeme mevcut)

Muvatta'da 59. Kitap. (1 bap, 1 hadis)

b. Bilgilenmede sınır tanımamak

Doğruyu bulmak, doğru olanı yapmak her ortam ve şartın mutlak hedefidir. Bilgi ise, doğruya ulaşmanın alternatif tanımayan biricik aracıdır. Doğruyu arama ve doğru olanı yapma hedefinin hiçbir sebeple askıya alınması söz konusu olamayacağına göre, bu hedefe ulaştıran tek araç olarak bilgi ve bilgilenmenin de devre dışı bırakılması, bir başka ifadeyle beklemeye alınması gibi bir şey bahis konusu olamaz. Bu durum bilginin her hâl u kârda işler tutulması, herhangi bir şekilde bilgi akışının kesilmemesi demektir.

Hz. Peygamber bilimi mü'minin yitik malı olarak tanımlamış, "*her nerede bulursa, almaya herkesden daha layıktır*"³⁹, teşvikiyle bilgilenmede patentin hiçbir şekilde engel olarak görülemeyeceğine yani bilginin evrenselliğine koyu çizgilerle işaret etmiştir. Yeme-içme hususunda bile pek çok yönlendirmesiyle ümmeti çerçeveleyen bir peygamberin⁴⁰, ilim konusunda inananları serbest bırakmanın da ötesinde adeta teşvik etmesi câlib-i dikkattir. Yine fiziki uzaklığın/külfet ve zahmet bilgilenmede mâni olarak algılanamayacağını belirtmiş, ilmin her tür emek ve zahmete değer olduğunu "*Çin'de bile olsa*"⁴¹ ifadesiyle çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur.

38 Bu tabirden kasdımız Concordance'ın baz aldığı dokuz ana hadis kaynağı içerisinde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i haricindeki diğer sekiz eserdir. Burada ale'l-ebvâb tertib kaynaklar söz konusu olduğu için *Müsned*'i inceleme alanından çıkardık ve geriye kalan sekiz eser için bu tabiri kullandık.

39 *Tirmizî*, İlim 19; *İbn Mâce*, Zühd 15

40 Bkz. Ale'l-ebvâb türü hadis kaynaklarının Et'ime ve Eş'ribe bölümleri.

41 Hadisin senedine yönelik zayıf ve uydurma olduğu yolunda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Biz gerek ifadenin mana olarak doğruluğundan ve gerekse "zayıf" şeklindeki değerlendirmelerden güç alarak bu rivayeti kullandık. Bahis konusu rivayetin geçtiği bazı yerler ve rivayete ilişkin değerlendirmeler için bkz. Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-kadîr*, Beyrut ts, c. I, s. 542 (h. no: 1110); İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, tahk.: A. Muhammed Osman, Beyrut 1403, c. I, ss. 215-216; Sehâvî, Muhammed, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, tahk.: M. Osman, Beyrut 1994, s. 86 (h. no: 125).

Bu aşamada O'nun(s.a.), bilgilendirmeyi zamana yaymasını, belirli zamanları kollamasını⁴², yani her anı bilgilendirmede kullanmamasını, bazı zaman ve ortamlarda bilgilendirme işlemini geri plana atmak olarak göremeyiz. Bilakis bunun Hz. Peygamber'e ait pedagojik bir yöntem olarak değerlendirilmesi gerekir. Zira amaç, bilgilendirme işlemini kesintiye uğratmak değil, bilgi akışının/alımının daha sağlıklı düzeyde gerçekleşmesini sağlamaktır. Daha fazla bilgilendirme adına her an devamlı bilgi yüklemeye çalışmanın alıcı konumdakilerde bir bıkkınlık meydana getireceği, giderek bilgilenmeye karşı bir isteksizlik oluşturacağı aşikardır. Oysa bilgilendirmede, alıcıyı istekli, yani almaya hazır konumda tutmak esastır. Bu da ancak uygun zaman ve ortamların kollanmasıyla mümkün olur.

Bu arada bilgilenme konusundaki sınırsızlığı takyid anlamına gelebilecek birkaç husus dikkat çekmektedir. Bunlardan biri alınacak bilginin bizatihi "*faydalı*" olması şartıdır. Yani bilginin meşruiyet çerçevesinde olmak kaydıyla, ferdin ve toplumun lehine bir özellik taşımasıdır. Meşruiyet içermeyen, ferdin ve toplumun hayrına olmayan bilgi, "*faydasız*" olarak nitelenmiş⁴³, almaya değer bulunmadığı gibi, bu tür bilgiden ve olumsuz etkilerinden Allah'a sığınılmıştır.⁴⁴ Mesela büyüçülük, falcılık gibi ilimler, sözü edilen "*faydasız ilim*" nitelikleriyle uyusmaktadır. Keza başkalarının özel hayatlarına dair alanı, meşru bir gerekçe olmadan bilgilenme çerçevesi içine almak⁴⁵, bunlarla kamu oyunu meşgul etmek, Sünnet'in belirlediği bilgi hudutları haricindeki bir diğer alanı oluşturmaktadır. Aslında Sünnet anlayışında makbul olan ve iyi müslümanlık diye değer bulan tavır, herkesin kendi ilgi alanı içinde kalmasıdır.⁴⁶ Tabiatıyla bilgilenme ve bilgilendirmede bu ölçünün korunması gerekli gözükmektedir.

Sonuç olarak yukarıda işaret edilen veya benzeri bazı çekinceler, bilgilenmede yerine göre seçiciliği zorunlu kılmaktadır.

c. Bilginin her ortam ve şartta faydalanmaya açık tutulması

Bilginin imkan dahilinde yararlanmaya açık tutulması da, bilgilenme noktasında üzerinde durulması gereken bir konu. Bilgilenmek için, alıcının hazır ve istekli olması ne anlam ifade ediyorsa, bilgi sahibinin de bilgisini isteyene açması o denli önemlidir. Zira bilgilenme çoğu kez iki yön-

42 Bkz. *Buhârî*, İlim 12; *Müslim*, Münâfikîn 83.

43 Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkât*, c. V, s. 317; Münâvî, *Feyz*, c. II, s. 102; Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed, *Tuhfetü'l-ahvezî*, Beyrut 1990, c. IX, s. 319.

44 *İbn Mâce*, Mukaddime 23 (h. no: 250); İbn Hibân, el-Büstî, *Sahîh*, Beyrut 1987, c. I, s. 150 (h. no: 83); İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, c. I, s. 622 (h. no: 1073).

45 Bilgilenme adına böylesi bir tavrın, mahremiyet ilkesini ihlal anlamına geldiği açıktır. Oysa haklara saygıyı temel ilke edinen Sünnet anlayışı, başkalarının mahremiyet hudutlarını zorlamayı çirkin bir davranış addeder ve bu ilkesizliği sonuçta aynı akıbete uğrama sebebi sayar. (Bkz. *Ebû Dâvûd*, Edeb 35).

46 Bkz. *Tirmizî*, Zühd 11; *İbn Mâce*, Fiten 12; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, tahk.: M. F. Abdülbâkî, Beyrut 1985, Husnû'l-huluk 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1982, c. I, s. 2.

lû/karşılıklı aktiviteyi gerektiren bir işlemdir. Bilgilenmeye hazır kimsenin, hazırlığına olumlu bir karşılık bulamaması söz konusu hadiseyi akim kılar.

Bilimin ve bilginlerin farkına dikkat çekerek bilgilenmeye teşvik eden Hz. Peygamber, itidal anlayışının bir gereği olarak bilenleri/âlimleri de bilgileriyle nasıl davranacakları konusunda bilgilendirmeyi ihmal etmemiştir. Bu bağlamda kendisine sorulup da, bilgisini gizleyen kimseyi âhiretteki ürkütücü sonuçla sakındırmış⁴⁷; bilgisine başvuru kimsenin, bildiğini bildiği şekliyle ortaya koyması gereğine işaret etmiştir⁴⁸.

Onun(s.a.), sözlerini duyup belleyen kimseleri duyduklarını başkalarına aktarmaları yönünde teşvik etmesi ve böylece daha doğru okuyabileceklere ilmin ulaşma imkanını açık tutmak istemesi⁴⁹ ilmin zâyiine fırsat tanımamak adına gayet manidardır. Hayâyı/utanmak imanın bir şubesi olarak nitelenmesine rağmen⁵⁰, eşi Aişe'nin bilgilenme konusunda cesur davranan Ensarlı kadınları övebilmesi⁵¹, kendisinin(s.a.) bilgilenme önünde engel tanımadığını çok açık bir biçimde belgelemektedir.

Bilgiyi ketmetmeme/gizlememe, başkalarının istifadesine sunma anlayışının, sahâbe-i kiramin zihninde bulunduğu karşılığı çok çarpıcı bir şekilde sergilemesi bakımından Ebû Zerr'in(r.a.) şu sözü zikre değerlidir. O şöyle der: "Kılıcı enseme dayasanız, ben de Resûl'den duyduğum bir hadisi tebliğe vakit bulacağımı bilsem, o sözü elbette size yetiştirirdim."⁵²

d. Bilgilenmede dikkat ve araştırmaya dayalı titizlik

Bilginin değerli olması, bilgi adına her şeyin gözü yumuk bir şekilde alınmasını gerektirmez. Bu değer sadece isminin bilgi oluşundan değil, bilginin doğru ve gerçek olmasıyla alakalıdır. Bu demektir ki, doğru olmayan, gerçeği yansıtmayan bilgi, bilgi değildir. Bu durum bilgilenme aşamasında seçici ve dikkatli olmayı kaçınılmaz kılar.

Her hâl u kârda bilginin ve bilenlerin farklılığına dikkat çeken Kur'an⁵³, şu veya bu sebeple doğruluğuna gölge düşmüş bilginin araştırılmasını salık vermiş, gerçeği yansıtmayan bir bilginin nedâmet sebebi olabileceği konusunda uyarmıştır.⁵⁴

Temel misyonu dünya ve ahiret konusunda insanları bilgilendirmek/tebliğ olan Hz. Peygamber'in yaklaşımlarında da aynı titizliği izlemek mümkündür. Aldığı ilâhî bilgiyi vahiy katiplerine yazdırdırması ve okuttura-

47 Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 9; *Tirmizî*, İlim 3; *İbn Mâce*, Mukaddime 24.

48 Bkz. *İbn Mâce*, Edeb 37; Ayrıca bkz. *Ahmed b. Hanbel*, c. II, s. 372, 412.

49 Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 10; *Tirmizî*, İlim 7; *İbn Mâce*, Mukaddime 18; *Dârimî*, Mukaddime 24.

50 Bkz. *Buhârî*, İman 3, 16; *Müslim*, İman 57, 58, 59.

51 Bkz. *Buhârî*, İlim 50.

52 *Buhârî*, İlim 10.

53 Konuya ilişkin âyetlere örnek olmak üzere bkz. ez-Zümer 39/9, el-Mücâdele 58/11.

54 el-Hucurât 49/ 6

rak kontrol etmesi, sözleriyle karışmaması için önlemler alması, hadisleri yazma konusunda sadece ehil olanlara izin vermesi ... kendisinin (s.a.) bu noktadaki hassasiyetini sergileyen pek çok örnekten sadece bir kaçıdır. Aynı ciddiyeti sahâbe-i kirâm ve onları takibeden nesillerde de bulmaktayız. Daha sahâbe döneminde isnad sisteminin (haber kaynağına inme anlayışı) başlaması ve sonraki dönemlerde giderek gelişmesi, bir haberi kaynağından tetkik etmeye yönelik "rihle" denilen meşakkatli, uzun yolculukların yapılması⁵⁵ sözü edilen bilimsel titizliğin görüntülerindedir.

3. Bilgi - fikir - söz ve eylem üçgeninde bilginin yeri

İnsanlar ya sözleriyle -bu yazılı da olabilir- ya da eylemleriyle varlıklarını ortaya koyabilirler. Bu bakımdan birey ve toplum hayatında izlenen olumlu veya olumsuz her tür görüntü ya sözel (kavlî) ya da pratik bir nitelik arzeder. Nitekim âhîret âlemindeki hesap da bu iki alandaki müktesebât/kazanım ile alâkalıdır. Keza takdir ve tenkitlerin hedefinde de hep söz ve eylem vardır. Ancak devamlı ön planda izlenen her söz ve eylemin arka planını bir fikrin oluşturduğu da muhakkaktır. Zira normal durumlar dışında, bunların bir düşünce planını aşmadan insandan sudur etmesi mümkün değildir. Sözün ve eylemin düşünceden irak olarak gerçekleşmesi ya da bunların düşüncenin önüne geçmesi söz ve eylemde olumsuzluk ve nedâmetlerin yaşanması demektir.

Lisan-ı halleriyle de olsa konuşmak/anlaşmak canlıların ortak özelliğidir. Bir canlı olarak insanı diğer canlılardan ayıran özellik, klasik deyimlerle onun "düşünebilir" olmasıdır. Mantık ilminde insan cinsi tanımlanırken, "hayevânun nâtik⁵⁶" şeklinde, onun "düşünebilen canlı" oluşuna, yani bu ayırıcı özelliğine dikkat çekilmiştir.⁵⁷ Bu vasfıyla insan düşünebilen, daha doğrusu söz ve eylemlerini düşüncesine göre biçimleyebilen bir varlıktır.

Ancak hemen belirtmek gerekir ki, sözü ve eylemi şekillleyen düşünce, tek başına bir anlam ifade edemez. Zira düşünce, bir zihin faaliyetinden ibarettir. Daha doğrusu sözü edilen zihni faaliyetin bir ürünüdür. Bu ürünün/fikrin orjinalliği, faaliyetin bilgi eşliğinde yürütülmesine, bir başka ifadeyle faaliyet kıstaslarının bilgi eksensiz oluşuna bağlıdır.⁵⁸ Gücünü bilgi-

55 Meselâ Câbir b. Abdillâh, Hz. Peygamber'den duyduğunu bildiği tek bir hadisi bizzat ağzından dinlemek için, o sırada Şam'da bulunan Abdullah İbn Uneys'in yanına gitmek üzere, Medine'den bir ay sürecek yolculuğa çıkmıştır. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, tahk.: M. el-Hatîb, M. F. Abdülbâkî, K. el-Hatîb, Kahire 1988, c. I, ss. 208-210; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 101).

56 Mantık kelimesinin anlamı üzerinde durulurken kelimenin, hem düşünme hem de bunun ifadesi olan konuşma ile ilgili olduğu belirtilmiştir. Buna göre "nâtik" düşünen, düşündüğünü sözlü olarak ifade edebilen demektir. (Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, ss. 1-3).

57 Bkz. Öner, Necati, age, s. 27.

58 İlk müdevvin olarak tanınan İbn Şihâb ez-Zühri Medine'lilere yazdığı bir yazıda bilgi farkına şöyle değinir : "Bilgiden yoksun olarak kullukta bulunmaya çalışan kimsenin yanlışları doğrularından çok daha fazladır". [*Dârimî*, Mukaddime 29 (h. no: 302, 303)].

den almayan fikrin doğruluğundan, tabiiyle söze ve eyleme olumlu bir katkısından bahsetme imkanı yoktur. Bu, ancak tesadüflerle mümkündür.

Diğer yandan fikrin bilgidен esinlenmemesi demek, keyfilik ve duygu gibi diğer dinamiklerin devreye girmesi anlamına gelir ki, bu durum câhiliyye anlayışının temel bir özelliğidir. Hz. Peygamber kişiye duygusunun değil, bilgisinin, bilgiye dayalı düşüncesinin komuta etmesini salık verir.⁵⁹ Kendisinin(s.a.) sevindiği anda secde-i şükürde bulunması⁶⁰, bir acı/üzüntü anında aşırı tepkilerden sakındırması⁶¹, öfke anında duygulara hâkim olmayı gerçek pehlivanlık/babayiğitlik olarak takdim etmesi⁶², sevgi ve nefrette itidâli önermesi⁶³, aşırı sinirlilik halini taraflar arasında hüküm vermeye mâni bir hal olarak değerlendirmesi⁶⁴ ... bütün bunlar Hz. Peygamber'in **düşünceyi, dolayısıyla sözü ve eylemi duygularla değil, bilgile yönlendirme/şekilleme** çaba ve amacından başka bir şey değildir.

Buna paralel olarak düşünce süzgecinden geçmemiş, ham bir bilginin de söze ve eyleme istikamet vermesinden bahsedilemez.⁶⁵ Zira bilgi - fikir arasındaki bahse konu ilişki, tek taraflı bir ilişki olmayıp bilakis karşılıklıdır. Daha açık bir ifadeyle, bilginin değeri, onun güzel okunmasıyla/yorum⁶⁶ alâkalıdır.⁶⁷ Aksi takdirde zihnî bir ameliyyeden geçmemiş bil-

59 Bu anlamda Nebî (s.a.), öfke halinin sağlıklı değerlendirme yapmaya uygun olmadığı düşüncesiyle, hâkimleri öfkeli halde karar vermektен kat'î bir dille sakındırıştır. (Bkz. *Buhârî*, Ahkâm 13).

60 Bkz. *Ebû Dâvûd*, Cihad 162; *Tirmizî*, Siyer 25; *İbn Mâce*, İkâme 192.

61 Bkz. *Buhârî*, Cenâiz 36, 38, 39, Menâkıb 8; *Müslim*, İmân 165.

62 *Buhârî*, Edeb 76; *Müslim*, Birr 107; *Ebû Dâvûd*, Edeb 3.

63 Bkz. *Tirmizî*, Birr 60; Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef'i* içinde), tahk.: H. el-A'zamî, Beyrut 1983, c. XI, s. 181 (h. no: 20269).

64 Bkz. *Buhârî*, Ahkâm 13

65 Hatîb Bağdâdî, *Muhtasarı Nasîhati ehli'l-hadîs* isimli küçük hacimdeki risalesinin önemli bir kısmını bu konuya tahsis etmiş, mevzuya ilişkin değerlendirmelerde ve nakillerde bulunmuştur. Risalede yer alan bir rivayete göre: Ali b. Musa er-Rıza (203/818) cedleri yoluyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakleder : "(Hadisi) bilenler/anlamını kavrayanlar olunuz, (yorumunu bilmeden kuru kuruya) nakledenler değil. Yorumunu bildiğiniz bir hadis, (anlamadan) rivayet ettiğiniz bin hadisten daha faydalıdır." İsmail L. Çakan, "*Hatîb Bağdâdî'nin "Muhtasarı Nasîhati Ehli'l-Hadîs" Risalesi Ve İlahiyat Fakültelerinde Hadis Öğretimi*" isimli tebliğ, İstanbul 1985, (Ayrı Basım) s. 210; İsmail L. Çakan, *Hatîb Bağdâdî'ye Göre Hadis Öğrenimi*, İstanbul 1991, s. 104; *Buhârî'nin hocalarından Ali b. el-Medîni (234/848)* de, hadisleri anlamayı /maksadları kavramayı ilmin yarısı, ricâli tanımayı ise, ilmin diğer yarısı olarak nitelemiştir. (Bkz. Râmeihürmüzî, Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, tahk.: M. Accâc, Beyrut 1984, s. 320). *Bilginin doğrusunu aramayı ve doğru bilgiyi doğru şekilde değerlendirmeyi*, bilgidен yararlanma formülü olarak bu yorumda da bulmaktayız.

66 Bu noktada dînî metinlerin ve bilhassa hadis kitaplarının yorumsuz, açıklamasız bir şekilde, sırf tercüme edilerek halka arz edilmesi, kanaatimizce doğru bilginin yanlış yorumlara açık hâle getirilmesi demektir. Tercümelerin hiç olmazsa, kısa izahlarla zenginleştirilmesinin, yanlış yorumlara meydan vermemek açısından isabetli olacağını düşünmekteyiz. Hz. Peygamber'e nisbet edilen şu rivayet, bu gerçeği öngörmekte ve ilim erbabını daha hassas olmaya çağırılmaktadır. Rivayete göre Nebî(s.a.) şöyle buyurur : "Bu ilme her neslin iyileri sahip çıkacak/üslenecek; aşırıların tahrifinden, yalancılara çarpıtmasından, câhillerin tevilinden koruyacaklardır". (Hatîb Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, tahk.: M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 11).

ginin, kendisinden beklenen fonksiyonu icra etmesi mümkün gözükmemektedir.⁶⁸

4. Bilgi - fikir - söz ve eylem hiyerarşisi açısından Câhiliye dönemi

Cehl kökünden türeyen Câhiliye sözcüğü, ilmin zıddı olan bilgisizlik anlamına gelir. Kendisiyle İslâm öncesi dönem kastedilir. İslâm öncesiyle İslâm dönemlerini ayırım amacıyla kullanılan bir terimdir.⁶⁹ Bilgiden yoksun olmak, doğru olanın aksine inanmak, doğru olanın aksini yapmak ise, cehl masdarının anlamlarını oluşturur.⁷⁰

Câhiliye diye isimlendirilen bu döneme kısa bir göz atmak, yapılan etimolojik tahlillerin bu dönemle ne denli örtüştüğünü farketmek açısından yeterlidir. Putperestlik, hukuk yerine gücü ölçü almak, kan davası gütmek, kız çocuklarına yaşam hakkı tanımamak, sosyal sınıf farkı gözetmek, kadını bir metâ olarak görmek ve onlara miras hakkı tanımamak, basit sebepler yüzünden yıllarca savaşmak, kehânet, kabilecilik anlayışı, yağmacılık ... o devrin belirgin görüntüleridir.

Câhiliye dönemini ilmi/bilimsel açıdan tetkik ettiğimizde, *ciddi* bir birikimin olmadığını tesbitte gecikmeyiz.⁷¹ Hatta ilmî birikimin teorik planda yaygınlaşmasını ve nesilden nesile intikalini sağlayacak dikkate değer bir

67 Sünnet'i anlamada metod konusu, Doç.Dr. Mehmet Görmez tarafından "*Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*", isimle doktora boyutunda etraflı bir şekilde incelenmiştir. Söz konusu çalışma matbudur (Ankara 1997).

68 Hz. Ali'nin şu değerlendirmesi, konumuzu ne kadar da güzel özetlemektedir. O şöyle der : ". Bilgiye dayanmayan bir ibadette/kullukta hayır yoktur. Keza güzel okunmayan /maksadlarına inilmeyen bilgi de bilgi değildir".[*Dârimî*, Mukaddime 29 (h. no: 302, 303)].

69 Bkz. Mustafa Fayda, "*Câhiliye*", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 17.

70 Bkz. Râğıb, *el-Müfredât*, s. 143 ; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 55.

71 Bu yarıdan, o dönemin tamamıyla bilgiden kopuk olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira Hz. Âdem'den fetret devri olarak nitelediğimiz câhiliye dönemine kadar geçen süreçte Allah Teâlâ kendi mesajını muhtelif peygamberler aracılığıyla yenileyerek ulaştırmıştır. İslâm'ın hemen öncesinde yaşanan ve fetret devri diye bilinen, yenilemenin uzadığı bu dönem bütünüyle ilâhî mesajdan uzak bir dönem olarak göremeyiz. Bu dönemde de önceki şeriatlerden (özellikle Hz. İbrahim'in şeriatinden) yansıyan bir birikim mevcuttu. Bu mevcudiyet söz konusu şeriatlerin Câhiliye anlayış ve uygulamalarıyla mukayesesinden de anlaşılmalıdır. Öte yandan İslâm anlayışının, Câhiliye'ye ait kimi anlayış ve uygulamaları kökünden söküp atarken, kimilerine dokunmayıp tasvip ederek devam ettirmesi, yine bu dönemin tamamıyla bilgiden mahrum bir dönem olmadığını çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. (İslâm, Câhiliye ve Ehl-i Kitâb'ın mukayesesi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996 isimli eser). Meselâ câhiliye'de cünüplükten dolayı gusletme, mazmaza, istinşak ve misvak tatbikatları (s. 41), Cuma ibadeti (s. 63), bayram kültürü (s. 73), yağmur duası (s. 75), cenazeye alâkalı bazı tatbikatlar (s. 84), oruç (s. 110), sünnet olayı (s. 268), velime âdeti (s. 287), öz anne, kızlar, hâlâ ve teyzelerle evlenmenin yasaklığı (s. 308), köleler için öngörülen cezanın hür kimselere verilen cezanın yarısına göre ayarlanması (s. 409), kasâme uygulaması (s. 429), hırsızlık sebebiyle el kesme cezası (s. 446), diyet uygulaması (s. 455), mudârebe ortaklığı (s. 497) gibi pek çok anlayış ve uygulamanın var olduğunu görmekteyiz. (Bkz. Ali Osman Ateş, *a.g.e.*, yukarıda işaret edilen yerler). Muhtelif oranlarda tahrife uğramış şekliyle de olsa, önceki şeriatlerin izleri olarak değerlendirebileceğimiz bu uygulama ve telakki biçimlerini İslâm, ya olduğu gibi ya da yeniden şekil ve anlam ilavesiyle devam ettirmiştir.

okuma-yazma kültüründen de söz etme imkanı pek gözükmemektedir. Okuma-yazma bilenlerin sayısı çok düşük seviyedeydi. Bununla birlikte nazım, nesir, belâgat, hikaye gibi edebî sanatlar alanında iyi durumdaydılar.⁷² Neseb ilmi, ilm-i nücüm (astroloji), kıyâfet (iz sürme) kehânet, tıb, mitoloji gibi bazı bilimlere karşı ilgi duyuyorlardı.⁷³

Yukarıda özetlenen anlayışın zemin bulmasında bilgi ve kültür düzeyinin düşüklüğü temel sebep olarak değerlendirilebilir; ancak bunu tek âmil olarak görmek pek doğru olmaz. Burada asıl problem bilgisizlik olmakla birlikte mevcut bilginin işletilmemesi, bir başka ifadeyle *sözün ve eylemin bilgiye göre şekillenmemesi* gibi de bir diğer problem kendisini göstermektedir. Esasen bu problem, mevcut bilgi birikimine ilgisizlik şeklinde de tanımlanabilir. Mesela Hz. İbrahim'in öğretilerine o dönem insanları pek yabancı değildi. Hatta aralarında bu dinin müntesiplerine bile rastlanılmaktaydı. Yani insanlar, âlemi yaratan tek bir yaratıcının varlığını kabul ediyorlardı.⁷⁴ Ama aynı kimseler gerçek yaratıcıya aracılık edecekleri düşüncesiyle kendi yaptıkları puta tapınmakta bir beis görmemişler, müşrik durumuna düşebilmişlerdir. Yine aynı çevreler risâlet öncesi Hz. Peygamber'in doğruluk ve dürüstlüğüne bildikleri ve hatta "*el-Emîn*" diye çağırmaya lâyık gördükleri halde, davetine kulak vermemişler, putperestlikte direnmişlerdir.⁷⁵

Bu veriler ortaya koymaktadır ki, câhiliyye devrinin bir temel problemi *istikrarlı bir bilgi birikiminden yoksunluk* olurken, *bilgiye değer vermemek* de bu döneme ait bir başka problemi teşkil etmektedir. Yani bu dönem aynı zamanda bilginin itibar görmediği, söz ve eylemin bilgiden ayrı işletildiği dönemdir. Aslında bilgiye itibarın olmadığı ortamda bilgiden yoksun olmakla, var olan bilgiyi fikir, söz ve eylem bazında işletmemek arasında bir farktan da bahsedilemez.

Bu bağlamda, *bilgisizlik*, "cehl/cehâlet" kelimesinin karşılığı olmakla birlikte, *barbarlık* ve *şiddetin*, kelimenin asıl anlamını teşkil ettiği ileri sürülmüştür.⁷⁶ Elbette ki, barbarlık ve şiddet bu dönemin belirgin çizgisi, pratik görüntüsüdür. O dönemi yansıtan her karede bu çizgileri izleyebilmek mümkündür. Ancak anlaşılan o ki, *barbarlık* ve *şiddet* bu yöndeki değerlendirmelerin aksine *cehâlet*'in ilk anlamı olmaktan ziyade, onun bir

72 Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: S. Tuğ, c. I, s. 25; Necip Taylan, *İlim-Din*, İstanbul 1979, s. 243.

73 Bkz. Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Ankara 1982, ss. 140-152; Taylan, age, s. 243.

74 Bkz. Hamidullah, age, çev.: S. Tuğ, c. I, ss. 25-26.

75 Hukuki meseleleri hakime götürmek, şahitlerin bilgisine başvurmak gibi bir anlayışa sahip olmalarına rağmen, hoşlanmaması halinde suçlu tarafın kararın uygulanmasına mani olabilmesi, daha açık bir ifadeyle uygulamanın suçlu tarafın insiyatifine bırakılması, câhiliyye dönemine ait asıl problemin ne olduğunu belgeleyen bir diğer örnektir. (Bkz. Ateş, Ali Osman, age, s. 439).

76 "Cehl/cehâlet" terimiyle alakalı olarak ileri sürülen bu yorum, Goldziher ve onun gibi düşünen modern araştırmacıların çoğunun görüşüdür. (Bkz. Mustafa Fayda, "*Câhiliyye*", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 17).

sonucu, bir tezahürüdür. Esasen burada söz konusu olan *cehl*'in sözlüklerdeki öncelikli anlamı değil, bilakis İslâm döneminin bu terime yüklediği anlamdır.

Bazı verilerdeki kullanımları dikkate alındığında, *bilgisizliğin*, *cehâlet*'in öncelikli anlamı olması, daha uygun gözükmemektedir. Bu bilgisizlik; düşünce, söz ve eylem planında bilgiye öncelik tanımama anlayışını da içine alan kapsamlı bir bilgisizliktir.⁷⁷ Pek çok beyanında Hz. Peygamber'in ilimle cehli/cehâleti ard arda kullanması ve birinin yokluğunu (kaldırılmasını) diğlerinin varlık sebebi olarak takdim etmesi⁷⁸, bu iki terim arasında bir ziddiyet ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ziddiyet ilişkisi, ilmin zıddı olan *cehl/câhiliyye* terimine ait belirgin anlamın *bilgisizlik* olduğunu ispatlamaktadır.

İster bilgisizlik anlamı ön plana alınsın, ister barbarlık ve şiddet anlamı öncelensin *bilgisizlik* ve *şiddetin*, *cehl* ve *cehâletin* belirgin çizgilerini oluşturduğu muhakkaktır.

Esasen o dönemde görülen putperestlik, hukuk tanımazlık, gücü ölçü almak, sınıf farklılıkları, kabilecilik anlayışı, koyu taassub, zorbalık, şiddet, keyfi arzuların peşinde koşmak gibi olumsuz yaklaşım ve tavırlara bakarak *câhiliyye* devrini o döneme hasretmek ve *câhiliyye* anlayışını o dönem Araplar'ıyla birlikte düşünmek doğru bir bakış olmasa gerektir. Zira böylesi bir yaklaşım, bu anlayıştan emin olmak demektir. Oysa *şiddetin*, *terörün*, *putperestliğin*, *zulmün*, *taassubun*, *hurafenin*, *hukuk tanımazlığın*, *ayrımcılığın* ... olduğu her yer ve zamanda bu anlayış şu veya bu ölçüde var demektir. Bahis konusu anlayışın beslendiği iki temel dinamik, *bilgiden yoksunluk* ve *bilgiyi bir değer olarak görmemek* yani mevcut bilgiyi işletmeyerek bilgi yerine keyfiliği esas almaktır.⁷⁹

Bu anlayışın herhangi bir şekilde hortlmasının önüne geçmek, sözü edilen dinamikleri pasif hale getirmekle alakalıdır. İslâm (Nebevî anlayış) bunu, bilgi görüşüyle aşmıştır.

5. Bilgi - fikir - söz ve eylem hiyerarşisi açısından İslâm

Biz daha önce İslâm'ın ilme/bilime bakışını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Şimdi bu bakış, *bilgi - düşünce- söz ve eylem* sıralamasında ilmi nereye oturtuyor? Bir başka ifadeyle bu sıralama içerisinde bilginin durağı neresi? Konuyu bu açıdan ele alalım.

77 Esasen bilginin öncelenmemesi, yani düşüncenin sözün ve eylemin bilgiden müstağni olarak işlemesi, herhangi bir dönemle ilişkilendirilmeksizin mutlak bir sapıklık olarak değerlendirilmiştir. (Bkz. Münâvî, *Feyz*, c. II, s. 102).

78 Hadislerde, ilmin kaldırılması neticesinde *cehâlet*'in ortalığı kaplıyacağına işaret edilmiş (Bkz. *Buhârî*, İlim 21, 24, Fiten 5; *Müslim*, İlim 8; *Tirmizî*, Fiten 34); yine aynı şekilde âlimlerin irtihali sebebiyle ilmin ortadan kalkacağı, ilimle ilgisi olmayan *câhil* kimselerin bilgisizce halkı yönlendirecekleri, oluşan hurafelerle hem kendilerinin sapacağı, hem de halkı saptıracağı uyarısı yapılmıştır. (Bkz. *Buhârî*, İlim 34, İtisâm 7; *Müslim*, İlim 13).

79 Bkz. Mustafa Fayda, "*Câhiliyye*", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 19.

Her öğretisi gibi İslâm da varlığını kendisini ayakta tutan temellerinden alır. Bu temeller nebevî ifadeyle *Allah'ın Kitâb'ı* yani vahy (vahy-i metlûv), diğeri *Peygamber'inin Sünnet'i*dir. Bu öğretisi vahy/ilâhî bilgi ile başlamıştır. İslâm, söz ve eylemden oluşan bir şekillenmenin, bir anlayışın/düşüncenin ifadesidir. Konuya önce vahiyle başlanması, bu anlayışta bilginin öncelenmesi, söz ve eylemin önüne geçirilmesi demektir.⁸⁰ Diğer yandan ilk vahyin de "oku"⁸¹ tarzında gerçekleşmesi, bahis konusu öğretinin ilmi önceleyen bir diğer görüntüsü olmaktadır. Yani bu dinle dinlenmenin temel şartı önce bilgilenmek, daha sonra bu bilgi doğrultusunda düşünmek, söz ve eylem sergilemektir.

Önce bilgi, daha sonra düşünce - söz ve eylem hiyerarşisi Kur'ân'ın bize önerdiği bir ölçüdür. Bu ölçüyle uyuşmayan formüller şiddetle eleştirilir. Kur'ân'ı muhteva itibarıyla ele aldığımızda söz konusu formül her zaman kendisini gösterir. Meselâ Kur'ân, bilinmeyen bir konuda fikir ve eylem bazında bir müdahaleyi yasaklar⁸²; bilmeden tartışmayı, fikir beyan etmeyi hayretle eleştirir.⁸³ Temelleri bilgiye dayanmayan iddiaları "câhiliyye kafası"⁸⁴ diye tenkit eder.⁸⁵ Esasen İslâm'ın câhiliye anlayışını kötülemesi, hatta bu anlayışı hortlatacak hiç bir ize geçit vermemesi, bu anlayışın Kur'ân formülüne muhalif olması yani bilgiyi dışlayarak düşünce - söz ve eylemi öne almak gibi bir keyfiliği benimsemiş olmasındandır.

Bilgi öncelikli Kur'ânî formül, Kur'ân'ın evrensel plandaki yorumu olan Sünnet'te daha koyu çizgilerle kendisini göstermektedir. Esasen bu koyuluk, Kur'ân'ın açılımı diye nitelendirdiğimiz Sünnet için tabii bir görünümdür.

Her şeyden evvel Resûlullah(s.a.), Yaratıcı ile ümmet arasında bir elçi/peygamber olarak kendisine uygulanan metot üzere işe bilgilendirmeden/tebliğ başlamıştır. Aldığı bilgiyi aktarmak, yani dini kendi yorumuyla insanlara öğretmek esasen O'nun(s.a.) asıl misyonunu oluşturmuştur. Görevi bilgilendirmek/öğretmek olan bir peygamberin bilgi - söz ve eylem hiyerarşisinde bilgiye ayıracağı yer zaten bellidir.

Ancak biz konuyu vahiy ve tebliğ/mübelliğ gibi genel boyutundan ayırarak daha hususi bir çerçevede ele alalım. Bu amaçla Hz. Peygamber'in birkaç yaklaşımını mercek altına alarak bilgiye tanıdığı yeri daha somut olarak okumaya çalışalım:

80 "Bil ki, Allah'dan başka ilâh yoktur (sonra) günahın ... için bağışlanma dile " (Muhammed 47/19) beyanında görüldüğü gibi söz konusu öğretinin temel felsefesine "bil" hitabıyla başlanmış, daha sonra "bağışlanma dile" emriyle sözel/pratik boyuta geçilmiştir. Yani önce bilgi daha sonra söz ve eylem formülü burada da çok net bir şekilde kendisini göstermektedir.

81 el-Alak 96/1-5

82 el-İsrâ 17/36

83 Âl-i İmrân 3/66

84 Âl-i İmrân 3/154

85 Kur'ân'daki ilgili diğer bazı tenkitler için bkz. el-En'âm 6/119, 144, el-Hac 22/8-9, Lokmân 31/20.

O(s.a.), muhataplarına öncelikle Allah'ın birliğini, kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu bildirmiş, namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibadetlerden/mükellefiyetlerden haber vermiş⁸⁶; yani fikir, söz ve eylemden/amel oluşturan dine bilgilendirmeyle başlamıştır. Dinin her ayrıntısının verilmesi de bilgilendirme yoluyla olmuştur. İşe bilgiyle başlamak, bundan sonra fikrin, söz ve eylemin kısaca İslâm anlayışının bilgiye göre şekil alması demektir. Resûlullah'ın(s.a.), Yemen'e vali tayin ettiği Muâz b. Cebel'e verdiği talimatta da⁸⁷ bilginin yeri çok açık bir biçimde görülmektedir.

Hz. Peygamber bilgiye dayanmayan bir yönlendirmenin (iftâ) dalâlet/sapma ve saptırmayla sonuçlanacağına dikkat çekmiş⁸⁸, zeminini bilginin oluşturmadiği her tür düşünce (söz) ve eylemi reddetmiştir.

Hatalı bulunan uygulamaların, *bilgilendirme yöntemiyle* düzeltilmesi de, söz ve eylemde bilginin bir tür öncelenmesi demektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in namazı düzgün bir şekilde kılamayan⁸⁹, cemaate namazı uzatan⁹⁰ sahâbileri kendine has üslubuyla bilgilendirmesi konunun başlıca örnekleridir. Yine yemek yeme konusunda kusurlu bulduğu bir çocuk sahâbiyi bu hususta ayrıntılı denecek ölçüde bilgilendirmesi⁹¹; bir yakını kaybetmesi sebebiyle feryad ü figan eden kadını sukûnet ve sabırlı olmaya davet etmesi ve bilahere ona sabır için en makbul anı bildirmesi⁹² konuya ait diğer bazı örneklerdir.

Keza tanıdığı bazı ruhsatları kullanma konusunda çekimser davranan kimselere yönelik uyarısı da konumuz açısından oldukça anlamlıdır. O(s.a.) şöyle buyurmuştur : "Bazılarına ne oluyor ki, benim bizzat işlediğim (ve işlenmesine ruhsat verdiğim) bir şeyi işlemekten çekiniyorlar. Bakın! Vallahi ben Allah'ı onlardan daha iyi bilir ve Allah'a karşı onlardan çok daha fazla haşyet duyarım."⁹³

Bu uyarıda dikkat çeken şey, bilgiyle eylemin/amelin birbirine paralel düşünülmesi; bilgi oranında bir amelden söz edilmesidir.⁹⁴ Bu, bizim de ispatına çalıştığımız eylem/amel - bilgi ilişkisinin nebevî bir tezahürü olmaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamalarında bilime/ilme tanıdığı yer, O'nun(s.a.) bu cevabında çarpıcı bir şekilde görülmektedir.

Resûlullah'ın(s.a.), *bilginin tahrifi/çarpıtılması veya zâyi edilmesine yönelik duyduğu endişe de* esasen düşünceyi - sözü ve eylemi doğru bilgiye göre şekilleme adınadır. İlâhî bilginin mübelliği ve mübeyyini olması sıfatıyla kendi ağızından yalan uydurmanın vebaline sarsıcı şekilde dikkat

86 Bkz. *Buhârî*, İman 2; *Müslim*, İman 19, 20, 21, 22

87 Bkz. *Buhârî*, Tevhîd 1

88 Bkz. *Buhârî*, İlim 34, İ'tisâm 7; *Müslim*, İlim 13

89 Bkz. *Buhârî*, Eymân 15, Ezân 95, 122, İsti'zân 18; *Müslim*, Salat 45

90 Bkz. *Buhârî*, İlim 28, Ezân 61, 63, Edeb 75, Ahkâm 13; *Müslim*, Salât 182

91 Bkz. *Buhârî*, Et'ime 2; *Müslim*, Eşribe 108

92 Bkz. *Buhârî*, Cenâiz 32, 43; *Müslim*, Cenâiz 15

93 *Buhârî*, İ'tisâm 5, Edeb 72; *Müslim*, Fezâil 127, 128

94 Bkz. Kastallânî, Şihâbuddin Ahmed, *İrşâdu's-sârî*, Beyrut 1990, c. XV, s. 297.

çekmesi⁹⁵, bilememe durumunda cevap vermemeyi⁹⁶, "bilmiyorum" demeyi⁹⁷ öğretmesi, danışılana/bilgisine baş vurulana doğruyu söylemeye⁹⁸, sorulana bilgisini gizlememeye⁹⁹ yönlendirmesi... bütün bunların hepsi doğru bilginin zâyi olması ve tahrifi/çarpıtılması endişesine dayalıdır. Zira düşünceye - söze ve eyleme temel teşkil edecek gerçek bilginin yok edilmesi ya da çarpıtılması/tahrif, bu iki alanda keyfiliğin yaşanması demektir. *Bilgiyle temellenmeyen söz ve eylem ile, doğru olmayan bilgiye göre şekillenmiş söz ve eylem arasında hiçbir fark yoktur.*

Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından özenle kaydedtirilmesi, buna paralel olarak pek çok kimse tarafından ezberlenmesi, keza dine Hz. Peygamber tarafından getirilen yorumun aynı ciddiyetle ve bir ibadet duygusu içerisinde alınması ve başkalarına aktarılması¹⁰⁰, bu yorumu korumaya yönelik sistemlerin geliştirilmesi, toplanması/tedvîn ve kitaplaştırılması/tasnif ... yine bu zorlu işlemlerin tek amacı, dinin doğrularını tespit etmek ve bu doğrularla dinin doğru bir çizgide yaşanmasına imkan vermektir. Söz konusu doğruların korunamadığı veya yeterince okunamadığı ortam ve şartlarda, hurafe ve bid'at anlayışının din olarak revaç bulması isten bile değildir.

Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in yaklaşımlarında bulduğumuz bu formül, sahâbe-i kirâm ve diğer nesillerde -zaman zaman uygulama bazındaki bazı sapmalara rağmen- İslâm düşüncesinin temel bir çizgisi olarak kabul görmüştür. Bu kabulü yansıması bakımından Mutarrif b. Abdullah'ın oğluna yaptığı şu tavsiye kayda değerdir. O şöyle tavsiyede bulunur : Ey oğulcağızım! (Amele/uygulamaya dönüşmemiş bile olsa) bilgi/ilim¹⁰¹, bilgiye dayanmayan amelden daha hayırlıdır.¹⁰² Yine Hz. Ömer'in ilim adamlarından oluşan bir danışma meclisinin bulunması, luzumu anında bu mecliste yer alan otoritelerin bilgisine başvurması, onun tasaruflarında (düşünce-söz ve eylem) bilgiyi esas aldığı bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹⁰³ Keza huzuruna çıkan bir şahsın kaba çıkışlarına öfkelenip

95 Bkz. *Buhârî*, İlim 38, Edeb, 109; *Müslim*, Zühd 72

96 Yahudilerin kendisine "rûh"un mahiyetini sormaları üzerine vahiy gelinceye kadar herhangi bir cevap vermeyip susması [Bkz. *Buhârî*, Tefsîr, tefsiru sûre (17) 13, İ'tisâm 8, Tevhîd 29]; hastalığı sebebiyle ziyaretine gittiği Câbir b. Abdillâh'ın, *malını nasıl pay etmesi gerektiği* sorusunu Hz. Peygamber'in mirasla alâkalı âyet gelinceye dek yine susup cevaplamaması (Bkz. *Buhârî*, İ'tisâm 8) gibi olayları bu noktada örnek olarak hatırlayabiliriz. Bu konuya ilişkin daha fazla örnek için bkz. Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti*, s. 86.

97 Bkz. Hâkim, en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, c. I, s. 166 (16/303).

98 Bkz. *İbn Mâce*, Edeb 37. Ayrıca bkz. *Ahmed b. Hanbel*, c. II, s. 372, 412.

99 Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 9; *Tirmizî*, İlim 3; *İbn Mâce*, Mukaddime 24

100 Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 10; *Tirmizî*, İlim 7; *İbn Mâce*, Mukaddime 18

101 Araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde değineceğimiz üzere, amelsiz ilmin de bir kıymeti yoktur. Nitekim Kur'an, bilginin pratiğe yansıtılmamasını sahibi için hammallık olarak değerlendirir. (el-Cumua 62/ 5).

102 *Dârimî*, Mukaddime 32 (h. no: 298). Kanaatimizce burada vurgulanmak istenen şey, mücerred bilginin övülmesinden ziyade, bilgiye dayanmayan pratiğin/amelin yerilmesidir.

103 Bkz. *Buhârî*, İ'tisâm 2

hareketlenen, ancak *affi benimseme ve cahillere ilişmeme* beyanının /bilgisinin hatırlatılması karşısında fikrinden derhal vazgeçen halife Ömer'in tavrı da, bu bağlamda zikre değerlidir.¹⁰⁴

6. Bilgi - fikir- söz ve eylem hiyerarşisi açısından içinde bulunduğumuz ortam

Bilgi, bilgiye dayalı fikir, bu fikre göre sözü ve eylemi şekilleme formülü dün ne kadar bir önemi haiz ise, bu gün de aynı öneme sahiptir. Doğru düşünce, doğru söz ve doğru tavır adına ***bilgi - fikir - söz ve eylem*** hiyerarşisi/formül dün ne kadar çözümlenmişse bugün de aynı geçerliliğini korumaktadır. Bu, Allah'ın değişmez bir kuralı (sünnetullah)dır.¹⁰⁵

Ancak hemen şunu da belirtmek gerekir ki, geçmişte bu hiyerarşi şu veya bu şekilde nasıl pek çok tahrifin hedefi olmuşsa, bu sıralamaya uyum, günümüzün de problemi olmaya devam etmektedir. Gerek ülkemizde ve gerekse, çevremizdeki bazı coğrafyalarda görülen ve din adına olduğu iddia edilen kimi yaklaşımlar ve uygulamalar, bu tür bir problemin varlığını doğrulamaktadır.

Doğru bilgiyle fikirleşmek ve böylesi bir fikirle (bilinçli olarak) söz ve eylem sahnesine çıkmak, sözün ve eylemin doğruluğu açısından vazgeçilmez tek şart olduğu halde hiyerarşideki bu sapmaların sebebi ya da sebepleri nelerdir? Şimdi bu noktayı ana hatlarıyla irdelemeye çalışalım :

Bize göre bu noktada gözardı edilen şey, toplumun geneli tarafından ***bilgide doğruluk vasfının yeterince aranmaması***, hatta bu vasfın ifade ettiği anlamın bile farkında olunmamasıdır. Yani sözün ve eylemin doğrusuyla, doğru bilgi arasında bir ilişki kurulamamasıdır. Kendilerine din adına sunulan her şeye, dinin mutlak doğruları gözüyle bakmaları, bu aşamada ne sunulan bilginin doğruluğunu araştırma, ne de sunanlarla alakalı bir yetki soruşturmasına yönelmeleridir. Halbuki İbn Ömer'in (74/693) dediği gibi¹⁰⁶, alınan şey dindir, dinin kimlerden alındığına bakılması, alanlar için dînî bir sorumluluktur.

Konuyla alakalı bir başka gözlem, ***yeterli birikim ve donanımına sahip olmadan dinî motivasyona soyunulmasıdır***. Daha açık bir ifadeyle din konusunda yeterli olmayan kimselerin dini temsil gibi bir misyona kalkışmaları ve din adına cömertçe belirlemelerde bulunmalarıdır. Hâlbuki din adına yapılan her açıklama, mutlaka az veya çok bir taraftar kitlesi bulmaya, düşünceyi ve tabiatıyla söz ve davranışı şekillemeye namzettir. Dolayısıyla bu sosyolojik gerçek, din adına konuşmayı son derece

104 Bkz. *Buhârî*, İ'tisâm 2

105 Araştırmamızın başında da belirttiğimiz gibi Allah'ın, Hz. Peygamber'e elçilik misyonu yüklerken işe önce O'nu (s.a.) bilgilendirmeyle başlaması, keza Hz. Peygamber'i aynı yönüyle izlemeye (yani insanları bilgilendirmeye) memur kılması bu alandaki sünnetullah'ın örneklerindedir.

106 *Deylemî*, *Firdevsü'l-ahbâr*, c. III, s. 95 (h. no: 4009); *Münâvî*, *Feyz*, c. IV, s. 390 (h. no: 5716)

hassas bir zemine oturtmaktadır. Toplumumuzda görülen ve muhtelif olumsuzluklarıyla zaman zaman kamuoyuna da yansıyan bu çizgi dışı yönlendirmelerin iyi niyetli olanıyla, çıkar amaçlı olanı arasında sonuçları itibarıyla esasen fark yoktur.

Tarihin her sahnesinde din adına insanları yanlış yönlendiren ve hatta dini, kendi çıkarları istikametinde kullanan kimse veya gruplar olagelmış ve bundan sonra da dinin bu otoritesinden yararlanmak isteyenler olabilecektir. Zaman zaman şahit olduğumuz görüntüler, bilgi, fikir, söz ve eylem hiyerarşisinin nasıl çarpıtıldığını; fikir, söz ve eylemin, bilgiden nasıl koparıldığını belgelemektedir. Oysa doğru bilgidен uzak olarak din adına ortaya atılan her fikir ve tavır, dine sıcak bakan pek çok saf/iyi niyetli müslüman tarafından dinin değişmez doğruları olarak algılanmakta ve böylece dinle alâkası olmayan pek çok yanlış, onların düşünce dünyasını donuklaştırmakta, söz ve tavırlarını kalıplaştırmaktadır.

Aslında insanları dinî anlamda bilgilendirmek yönlendirmek, bilir/uzman kişiler üzerinde bir sorumluktur.¹⁰⁷ Zira amaç bu alanda ortaya konacak düşünce ve eylemlerin bu bilgiye göre şekil almasıdır. Nitekim Hz. Peygamber de, kendi misyonunu sürdürmeleri anlamında âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak tanımlamış¹⁰⁸; bilenler üzerindeki irşâd/doğruyu gösterme sorumluluğuna her fırsatta dikkat çekmiştir. Şu halde problem, ehil kişilerin halka dinin doğrularını göstermeleri/irşâd değil; ehliyetsiz ve çıkar amaçlı kimseler tarafından yanlışların dinin değişmez doğruları olarak takdim edilmesi, böylece din adına kolayca yönlendirme yapılmasıdır.

Kimi coğrafyalarda İslâm adına yapılanlar da, *bilgi - fikir - söz ve eylem hiyerarşisini tahrif* açısından ülkemizdeki gözlemlerimizden temelde pek farklı değildir. Örneğin dini referans gösteren ve *yakın geçmişte isminden sıkça bahsettiren* bir İslâm ülkesinin şu an mazi olan uygulamalarını ele aldığımızda, burada dinin tabii vasfından soyutlanıp çok sert prensipler bütününe dönüştürüldüğünü ve hatta din adına teknolojik imkanların bile reddedildiğini görmekte gecikmeyiz.

Oysa dini doğru bir şekilde okuduğumuzda, dinin gerek ferdi ve gerekse sosyal hayata yönelik tüm prensiplerinde zorluk ve şiddetin aksine, kolaylık ve tabiiliği hemen farkedebiliriz. Özünü tabiiliğin oluşturduğu ve *fitrat dini* diye isimlendirilen bir dini, şiddet ve baskı olarak yorumlayıp uygulamak ve çağın getirdiği teknolojiye kapalı tutmak, düşünce ve uygulamalarda bilginin değil cehaletin/keyfiliğin ölçü alındığını göstermektedir. Aslında bilginin öncelenmediği ya da doğru yorumlanmadığı, hülâsa hiyerarşinin çarpıtıldığı her yerde böylesi olumsuzluklarla karşılaşmak tesadüf olmasa gerektir.

107 Âl-i İmrân 3/104

108 Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 1; *Dârimî*, Mukaddime 32; *Deylemî*, age, c. III, s. 101 (h. no: 4034).

Hiyerarşinin çarpıtılmasına/tahrif ilişkin son bir gözlem, **dinî hiç bir birikime sahip olmadan din adına kanaat ortaya konması**, fikir serdedilmesidir. Daha da ötesi, bilgilenmeden fikrî yönlendirmeye soyunulmasıdır. Hâlbuki din, yaşadığı bir toplumda sadece inananları şekillleyen değil, inanmayanları da ilgilendiren son derece hassas bir kurumdur. Toplumun dirlik ve düzeninin sağlanması, barış ortamının hakim kılınması, bunların hepsi dinin bilinmesi ve doğru okunmasıyla alâkalıdır. Dolayısıyla bilgidен uzak bir şekilde keyfi okumalar, dinin tabii kimliğinden soyutlanması, din adına ifrat ve tefritlerin yaşanması demektir. Tahrif edilmiş/çarpıtılmış dinin ise, fert ve toplum için rahmet olma yerine, bir ayrışma ve çatışma kaynağı olması kaçınılmazdır.

7. Geleceği şekillemede bilgi - fikir - söz ve eylem hiyerarşisinin rolü

Gelecek denilen şey, zaman bütününden bir dilimdir. Zamanın akışına müdahale mümkün olmadığına göre, hiçbir hareket içinde olunmasa bile, gelecekle buluşmak kaçınılmazdır. Şu halde kaçınılmaz olan geleceğe nasıl hakim olunur? Geleceği şekillemenin yolu nedir? Bu noktada sorulması gereken soru her halde bundan başkası olmamalı. Böyle bir sorunun cevabı belli. Geleceğe yönelik hedefler oluşturmak, ve bu hedefleri yakalayabilmek için gayret sarfetmek. İşte bu aşamadan itibaren konumuzu oluşturan hiyerarşi karşımıza çıkar. Zira hedefin doğrusunu tesbit edebilmek ve doğru hedefe doğru metotlarla varabilmek, bunların her ikisi de bilginin öncelenmesiyle yakından irtibatlıdır. Tıpkı bir öğrencinin yıl sonundaki başarıyı hedeflemesi ve bu başarı istikametinde başarmanın bilimsel yöntemlerini kullanarak hedefe varması gibi.

H. Peygamber'in görevi bir anlamda insanları geleceğe hazırlamaktır. Bu gelecek yakın ve uzak olmak üzere farklı, ancak birbiriyle ilintili iki hayattan yani dünya ve âhiret hayatından ibarettir. O'nun(s.a.) verdiği mesajlar, vahiy/ilâhî bilgi istikametinde kişiler bazında dünya ve âhireti projelendirmeye ve yine aynı bilgi ekseninde bu projeleri gerçekleştirmeye yöneliktir. Meselâ amellerin niyetlere göre değerlendirileceğini belirtirken¹⁰⁹, helal ve haramın açık olduğunu ifade edip bu ikisi arasındaki şüpheli (yekdiğerine benzeyen) şeylerden sakındırırken¹¹⁰, dürüstlüğün cennete yönlendiren davranış olduğuna dikkat çekerken¹¹¹, ölen kimsenin sonunda amelîyle başbaşa kalacağını bildirirken¹¹², kıyamet günü çok hassas bir hukuk denkleştirmesinin olacağını haber verirken¹¹³... yaptığı şey inananların geleceklerini motive etmek, yani her iki âlemde kazançlı çık-

109 Bkz. *Buhârî*, Bed'u'l-vahy 1, İmân 41, Nikâh 5, Menâkıbu'l-Ensâr 45, İtk 6, Eymân 23, Hiyel 1; *Müslim*, İmâre 155

110 Bkz. *Buhârî*, İmân 39, Buyû 2; *Müslim*, Müsâkât 107, 108

111 Bkz. *Buhârî*, Edeb 69; *Müslim*, Birr 103, 105

112 Bkz. *Buhârî*, Rikâk 42; *Müslim*, Zühd 5

113 Bkz. *Müslim*, Birr 60

manın reçetesini sunmaktır. Tabii ki bu reçete ilâhî bilgi istikametinde olan, daha doğrusu bu bilgiye ters düşmeyen yönlendirmelerden ibarettir.

Anlaşılan o ki, her iki hayatta da başarmak, bu iki hayata Hz. Peygamber'in zâviyesinden bakmak ve *O'nun(s.a) sunduğu bilgiyi*, düşüncenin - sözün ve hareketin kaynağı kılmakla orantılı bir durumdur. Din adına hurafe bilgilerle düşünce ve hareketi şekillemek ve bununla sonuca varmak mümkün değildir. Öte yandan bu formül sadece dînî anlamdaki bir geleceği kazanmanın formülü olarak da görülemez. Zira *bilgi, bütün hedeflere varmanın en kısa ve en kestirme yoludur*. Dolayısıyla her zaman ve zemine hâkimiyetin mutlak formülü, *bilginin öncelenmesi*, yani düşünce - söz ve eylemin önüne geçirilmesidir.

8. Bilgi Ahlâkı/Bilimsel Ahlâk

Bilginin öncelenmesi, yani düşünce - söz ve hareketin kaynağı kılınması bunların düzgünlüğü/salâhı açısından nasıl bir gereklilik ise, bu öncelikle ahlâkî açıdan da bir zorunluluktur. Zira bilgi, sadece bilgi sahibi/âlim/bilgin olmak için değil, bundan daha ziyade uygulanmak içindir. Tabiatıyla bilen birisinin bilgisine göre hareket etmemesi, bir etik problemi olarak karşımıza çıkar.

Kur'an ve Sünnet bilgiyi bir değer olarak takdim ettiği kadar, bilgi etiğini yani bilgide ahlâkîliği de son derece önemser. Bgide ahlâkîlik daha çok iki noktada kendisini gösterir : Bilginin uygulanması, yani sadece zihinde bilgi olarak tutulmayıp pratik alana kaydırılması. Diğeri ise, bilginin iyi yönde ve iyi amaçlı kullanılması.

Esasen bilgiye verilen kıymet, onun uygulanması, ondan fayda teminiyle ilişkili¹¹⁴; keza bilgine/âlim atfedilen değer de bilgisini kullanan, bilgisine göre kendisini şekillenen bilginlerle alâkalıdır.¹¹⁵ Aksi takdirde uygulanmayan bilgi, sahibi üzerinde yük olmaktan öte bir anlam taşımaz.¹¹⁶

114 Şâtîbî (790/1388) usûle dair kaleme aldığı el-Muvâfakât isimli eserinde, "*ilimden maksat, Allah'a kullukta bulunmaktan başka bir şey değildir*" diyerek ilmin ilim için değil, uygulanmak için olduğunu altını çizer. Ayrıca amelî, ilmin özünü teşkil ettiğine dikkat çekip, amelsiz ilmi "iğreti ve faydasız" olarak değerlendirir ve bu istikamette pek çok delil ileri sürer. (Bkz. Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Serîa*, çev.: Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, c. I, s. 53). Şâtîbî'nin buradaki ilimden kasdının şer'î ilimler olması (Bkz. c. I, s. 51), diğeri ilimlerle böyle bir maksadın güdülemeyeceği anlamına gelmez. Biz biliyoruz ki, insanlığın hizmetine olan her tür bilgi yararlıdır ve Allah'ın rızasını kazanmada bir vesile niteliği taşır. Diğeri yandan ilim tahsilinden amaç, *istifade etmek/uygulamak* olduğu kanaati sağduyu sahibi tüm ilim erbabının paylaştığı müşterek bir kanaattir. Nitekim Ali el-Kârî de meşhur şerhinde aynı amaca işaret eder. (Bkz. *Mirkât*, c. V, s. 321).

115 Sahâbe-i kirâmdan Ebu'd-Derdâ, ilmiyle âmil olmadıkça (bilgisine göre yaşamadıkça) kişinin gerçek anlamda âlim olamayacağını söyler. (Bkz. *Dârimî*, Mukaddime 29 (298)).

116 Nitekim Şâtîbî, pek çok yahudi ve hristiyanın İslâm dinini bilmelerine, hatta usûl ve fûrû'a dair pek çok âlimlerinin olmasına rağmen, küfür üzere bulunmalarının sebebi olarak *bilginin pratiğe dönüştürülmemesini* gösterir. (Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, çev.: Mehmet Erdoğan, c. I, s. 57).

Kendilerine verilen Kitab'la (Tevrat) yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenleri çok ağır bir teşbihle kınarken¹¹⁷ Kur'an'ın eleştiri oklarına hedef olan husus, bilginin düşünce ve eyleme dönüştürülmemesinden başkası değildir.¹¹⁸

Öte yandan Sünnet'i kısaca tarif edecek olursak, *Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yapılmış pratik yorumu*, diye tanımlayabiliriz. Bu kısa tanımdan da anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber'in misyonu Allah'tan aldığı ilâhî bilgiyi insanlara sadece ulaştırmak değil, aynı zamanda onlar için anlaşılır hâle getirmek, orijinal deyimiyle *tebyîn/beyân*. Yani Allah Resûlü kendisine gelen bilgiyi insanlara aynen ulaştırmakla birlikte, hem yaşayarak hem de sözlü beyanlarıyla tebyîn işlevini yerine getiriyor. Dolayısıyla biz bilgiyle amel etme gereğini Hz. Peygamber'in, Kur'an tarafından bize örnek olarak sunulan¹¹⁹ yaşantısında bulmaktayız.

Dualarında bildiklerinden yararlanma¹²⁰ niyazında bulunması¹²¹, faydalı ilim¹²² talep etmesi¹²³, çevresini Allah'tan faydalı ilim istemeye yönlendirmesi¹²⁴, faydasız (*sahibi tarafından uygulanmayan ya da uygulandığı takdirde ferde ve topluma bir menfaat sağlamayan*)¹²⁵ ilimden Allah'a sığınması¹²⁶, faydasız (uygulamaya konmayan) ilmi Allah yolunda harcanmayan hazineye benzetmesi¹²⁷, uygulanmak suretiyle insanlığa menfaat sağlayan ilmi ölmez eserler arasında sayması¹²⁸, hesap günü ilmin mutlak

117 Bkz. es-Saff 62/5

118 Bilginin, düşünce - söz ve eyleme dönüştürülmemesinin tenkidine dair Kur'an'dan diğer bazı örnekler için bkz. el-Bakara 2/44, es-Saff 61/2-3. Ayrıca, "Size getirdiğim yasağı kendim çiğnemek istemiyorum" (Hûd 11/88) diyen Şuayb (a.s.)'ın bu ifadesini de, bilgiye uyma istikametinde Kur'an'ın teşvik içerikli bir örneği olarak hatırlayabiliriz.

119 Bkz. el-Ahzâb 33/21

120 Bilgiden yararlanmak, *bilgiyi uygulama safhasına geçirmek yani düşünce, söz ve eylemde bilgiyi ölçü almak* şeklinde yorumlanmıştır. (Bkz. Ali el-Kâri, *Mirkât*, c. V, s. 356 (h. no: 2493).

121 Bkz. *İbn Mâce*, Mukaddime 23

122 Faydalı ve faydasız ilmin önemini çok çarpıcı biçimde özetlemesi açısından Süfyan b. Uyeyne'nin şu ifadesi kayda değerdir. O şöyle der : "Faydalı ilimden daha karlı, fayda sağlamayan ilimden de daha zararlı bir şey yoktur ." [Bkz. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, c. I, s. 630 (h. no : 1086)].

123 Bkz. *İbn Mâce*, İkâme 32; *Ahmed b. Hanbel*, c. VI, s. 294, 305, 318, 322; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. I, s. 149 (h. no : 82); İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 626 (h. no : 1077).

124 İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 625 (h. no: 1076).

125 Hz. Peygamber'in Allah'a sığındığı "*ilmün lâ yenfau = faydasız ilim*" terimine şârihlerin getirdiği yorumu genel bir tasnifle iki şekilde özetleyebiliriz : Birincisi sahibince hayata geçirilmeyen, faydalanmaya açık tutulmayan, uygulanmayan ilim. Bir diğeri ise, tür olarak bilinmesine gerek olmayan, uygulandığı takdirde de fayda sağlamayan hatta zararlı olan bilgi türü. Fal ve sihir ilimleri gibi. (Bkz. Ali el-Kâri, *Mirkât*, c. V, s. 317; Münâvî, *Feyz*, c. II, s. 102; Mübârekfûri, *Tuhfe*, c. IX, s. 319).

126 Bkz. *Müslim*, Zikir 73; *Ebû Dâvûd*, Vitir 32; *Tirmizî*, Deavât 68; *İbn Mâce*, Mukaddime 23 (h. no: 250); İbn Hibbân, *Sahîh*, c. I, s. 150 (h. no : 83); İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, c. I, s. 622 (h. no: 1073).

127 Bkz. Heysemî, Nureddin, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut 1982, I, 184; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 629 (h. no: 1082).

bir sorumluluk sebebi olduğunu altını çizerek belirtmesi¹²⁹, bilgisine dayanarak hareket eden kimseyi gıpta edilen iki kişiden biri olarak takdim etmesi¹³⁰, bildiklerini yaşamayıp sadece başkalarına öneren kimsenin âhiretteki ürpertici sonuna dikkat çekmesi¹³¹... bilgi ahlâkı konusunda Resûl'ün(s.a.) yaklaşımını ortaya koyan başlıca verilerdir.

Konuyu sahâbe ve onları takib edenler açısından ele alacak olursak, herşeyden evvel sahâbe-i kirâm bilgiyle şekillenme, bilgiyi düşünce ve yaşantının dayanağı kılma anlayışını bizzat Hz. Peygamber'i izleyerek kazanıyorlardı.¹³² Üstelik Hz. Peygamber'in bu hususa dair yoğun sözlü yönlendirmelerine de muhatab oluyorlardı. Bu iki yönlü etki onlarda bilginin öncelenmesi anlayışının *bir yaşam biçimine dönüşmesini* sağlamıştı. Nitekim sahâbe-i kirâmın Kur'an'a nisbetle Sünnet'e daha bir hâkim olmalarının sebebi, Resûlullah'dan(s.a.) izleyip duyduklarını hemen uygulama safhasına geçirmeleri, yani Sünnet'i kendileri için bir hayat tarzı olarak görmeleridir.

Sahâbenin bu anlayışını yansıtmaları açısından Ebu'd-Derdâ'nın şu ifadesi kayda değerdir. O şöyle der : "Kıyamet günü hesap vermek üzere Allah'ın huzuruna çıkarıldığımda en çok endişesini duyduğum şey : - Sen âlim bir kimseydin. Düşünce ve davranışlarında bildiklerine ne ölçüde uydun? sualine muhatap olmamdır."¹³³

H. Ali de bu anlamda ilim sahiplerine seslenerek, "Bildiklerinizle amel edin (düşünce ve yaşantınızı bilgilerinize göre şekilleyin). Zira gerçek âlim, bildiğiyle amel eden, davranışları bilgisiyile uyuşan kimsedir ..."¹³⁴ diye, bilgi - düşünce - söz ve eylem ilişkisini¹³⁵ diğer sahâbilerin de kanaatlarına tercüman olarak özetlemiştir.¹³⁶

128 Bkz. *Müslim*, Vasiyye 14; *Ebü Dâvûd*, Vasâyâ 14

129 Bkz. *Tirmizî*, Kıyâme 1; *Dârimî*, Mukaddime 45 (h. no: 543, 544, 545); İbn Abdilber, age, c. I, s. 683 (h. no: 1205).

130 Bkz. *Buhârî*, İlim 15

131 Bkz. *Buhârî*, Bed'ü'l-halk 10; *Müslim*, Zühd 51

132 Nitekim ilk dönemlerde "sünnet" teriminden anlaşılan şey de, bilginin yaşama dönüştürülmesi, uygulamaya konmasıdır. (Bkz. Koçkuzu, *Hadis Tarihi*, s. 370).

133 İbn Abdilber, age, c. I, s. 680 (h. no: 1201)

134 *Dârimî*, Mukaddime 34 (h. no: 388); İbn Abdilber, age, c. I, s. 697 (h. no: 1237).

135 Bilgi - düşünce - söz ve eylem ilişkisi konusunda detaylı bilgi için bkz. Şâtıbî, el-Muvâfakât, c. I, ss. 38-57.

136 Etbâu't-tâbiin münekkidleri arasında yer alan Süfyan b. Uyeyne (198/813) de, bilgisine göre hareket etmeyen kimseyi "*insanların en câhili*", bildiğiyle amel eden, "*insanların en bilgini*" olarak nitelemiştir. O, bu değerlendirmesiyle bir taraftan bilginin/ilmin hayata yansıtılması lüzumuna işaret ederken, diğer taraftan da bilgiye boşuna hammallık yapmanın mantıksızlığına dikkat çekmiştir. [Bkz. *Dârimî*, Mukaddime 32 (h. no: 336)]. Biz -bu yön-deki genel kanaatin aksine- câhiliyye döneminin bütünüyle bilgiden yoksun olunan bir dönem olmadığını dile getirmeye çalışmış, bilgiden yoksunluk kadar, *düşünce - söz ve eylemde mevcud bilgiye itibar etmemenin de (bilgiye öncelik tanımamanın)* o dönemin bir diğer belirgin özelliği olduğunu vurgulamıştık. Süfyan b. Uyeyne'nin bilgiyle amel etmeyi cehâlet diye nitelediği mezkur değerlendirmesi, bizim bu tezimizi doğrulamaktadır.

Bilgiyi, düşünce - söz ve davranışa yansıtma bilgi ahlâkının nasıl bir gereği ise, bilgiyi doğru yönde ve doğru amaçla kullanmak¹³⁷ da bilgi ahlâkının bir diğer gereği olmaktadır.¹³⁸ Zira bilginin fonksiyonelliği, bilginin doğru amaçla kullanımıyla alakalıdır. Dolayısıyla bu anlamda ahlâkîlik taşımayan bir bilgi kullanımından, bilgiden beklenen gerçek sonuç elde edilemez. Bu açıdan fikir - söz ve eylemin bilgiden uzak bir şekilde oluşumu ile, bilginin, ahlâkî olmayan bir amaçla kullanımı arasında fark gözükmemektedir.

Konu, üzerinde hassasiyetle durmayı gerektiren bir keyfiyet arz etmektedir. Zira gerek dînî anlamda ve gerekse din harici alanda bilginin doğru amaçtan uzak kullanımı, pek çok olumsuzluğun sebebi olagelmıştır. Bu olumsuzlukları birkaç örnekle somutlaştırmaya çalışalım : Meselâ dini iyi bilen bir kimsenin, Allah'ın rızasını kazanma dışında dini başka amaçlarla kullanması. Mevzuyu dini alan dışında düşünmek gerekirse, kimya biliminde uzman olan bir kimsenin ilaç üretiminde bilgisini farklı amaçla kullanması, bir doktorun farklı amaçla hastasına müdahale etmesi, bir hâkimin değişik amaçla hüküm vermesi, bir mühendisin binayı farklı bir amaçla inşa etmesi, bir pilotun farklı amaçla rotayı değiştirmesi gibi. Bütün bunlar, basit birer amaç farklılıkları olarak görülmeğe öte, sonucu bütünüyle değiştirecek ciddi sapmalardır. Birer gerçek olmaları bir yana, bunları düşünmenin dahi hayatın dengesini sarsacağı aşikardır.

137 Bilginin doğru yönde ve doğru amaçla kullanımından maksadımız, meşruiyet ölçüleridir. Bunlar Allah rızasının ve toplum menfaatinin gözetilmesi, şahsi çıkarın ön plana alınmaması gibi dinin ve sağ duyunun aradığı, genel kabul gören kriterlerdir.

138 Merhum Ahmed Emin de "Yevmu'l-İslâm" isimli eserinde müslümanların içinde bulunulan zaman itibarıyla tek kayda değer eksiklerinin modern programlarla donanmış modern eğitim kurumları olduğuna işaret ederek, bu kurumların ne doğunun devamı ne de batının körü körüne taklidi tarzında olmaması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda bilimin - batıdakinden küçük bir farkla- tahrib amaçlı değil, fayda amaçlı alınıp kullanılması, yani bilime doğru niyetle yaklaşılması lüzumuna işaret eder. Bu yaklaşımın sağlanması halinde meselâ atomun yok edici bomba yapımında değil, dünyayı mamur amaçlı kullanılacağını söyler. (Bkz. Ahmed Emin, a.g.e., Beyrut ts., s. 219). Ancak bilgiye iyi niyetli yaklaşılması konusunda müellifin kanaatını paylaşmakla birlikte, bir noktada kendisine itirazımız var. Müellifin, bilimin kötü amaçlı kullanımı ile bilime iyi niyetli yaklaşım, arasındaki farkı, "basit bir fark" olarak nitelemesi, birbirine taban tabana zıt iki çizgi arasındaki farkı anlatmaktan tamamıyla uzaktır. Biz, biri varlığı diğeri yokluğu temsil eden iki çizgi arasındaki farkın, farka denk bir biçimde tanımlanması gerektiğini düşünmekteyiz.

Esasen konunun ciddiyeti Kur'an¹³⁹ ve Sünnet'in¹⁴⁰ hadiseye yaklaşımından anlaşılmaktadır. Bilginin işletilmesi/kullanılması noktasında son derece ısrarcı olan bu iki kaynak, bilginin sadece işletilmiş olmasını da yeterli görmemekte, bu işleyişte doğru amacı (iyi niyet) belirleyici bir şart olarak aramaktadır. Bilginin iyi niyetten uzak kullanımlarını, mükafaatlandırmak bir yana, ciddi bir ceza/ıqâb ve mahrumiyet sebebi saymaktadır.¹⁴¹ Aynı işi yapan iki kimsenin, birinin samimi müslüman bulunup sevaplandırılması, diğerinin münâfik olarak nitelenip cezalandırılması, *bilgiyi kullarıdaki amacın* din nazarındaki belirleyiciliğini gözler önüne sermesi bakımından sanırız yeterlidir.

Sonuç

Biz bu makalemizde ilmi Sünnet penceresinden okumaya çalışarak; düşünce - söz ve eylem hiyerarşisinde *bilginin yeri* ve bunun *yansımaları* üzerinde durduk. Araştırmamızdan elde ettiğimiz sonuç özetle şudur :

Peygamberliğe hazırlanmasında vahiy müessesesinin ilâhî bir mektep gibi işlev görmesi, kendisinin de aynı şekilde ümmetine *dini*, bilgi eşliğinde öğretmesi ve eksikleri düzeltmede bilgilendirme yöntemini kullanması, *bilgiyi önceleme formülünün/hiyerarşi hem ilâhî hem de nebevî bir temele dayandığını* belgelemektedir. Hz. Peygamber'in hayata aktardığı din, önce bilgiyi mutlak bir değer olarak görmüş, sonra bu bilgiyi düşünce - söz ve eyleme temel kılarak bunların doğruluğunu hedeflemiştir. *Sünnet'in ön plana çıkardığı bu hiyerarşiden saparak düşünce - söz ve eylemin doğruluğunu sağlamak mümkün değildir.*

Câhiliye anlayışının temel özelliği bilgisizlik olmakla birlikte, bir diğer özelliği de mevcut bilgiye itibar gösterilmemesi, bilgi yerine keyfiliğin

139 Mesela Kur'an dini öğrenip yaşar görünen ve bu görüntüleriyle başka şeyleri amaçlayan münafıkları, yaptıkları gösterişe dikkat çekerek yerer. (Bkz. en-Nisâ 4/142. Aynı şekilde yaptıkları infakla Allah'ın rızasını değil de gösterişini hedefleyen yani bilgisini farklı amaçla kullanan kimselerin âhirette yaşayacakları mahrumiyeti çarpıcı bir şekilde dile getirir. (Bkz. el-Bakara 2/264).

140 Bilgide iyi niyet şartını vazgeçilmez bir şart olarak değerlendiren pek çok rivayet mevcuttur. Konuya dair bir rivayette Resûlullah(s.a.), Allah rızasını dışlayıp, sırf dünyalık uğruna ilim öğrenmenin, kıyamet günü cennetin kokusunu bile alamama sebebi olduğunu haber vermektedir. (Bkz. *Ebû Dâvûd*, İlim 12; *İbn Mâce*, Mukaddime 23; *Dârimî*, Mukaddime 27); Bir diğer rivayette ise; tartışma, böbürlenme ve dikkat çekme amacıyla ilim öğrenmenin cehenneme girme sebebi olduğunu bildirmektedir. (Bkz. *Tirmizî*, İlim 6; *İbn Mâce*, Mukaddime 23; *Dârimî*, Mukaddime 34.) Bir başka rivayette de, ilmi gayri ahlâkî amaçla kullanmanın cehenneme girme gerekçesi sayıldığı, yine Hz. Peygamber tarafından haber verilmiştir. (Bkz. *Müslim*, İmâre 152; *Nesai*, Cihad 22; *Ahmed b. Hanbel*, c. II, ss. 321-322). Kur'an-ı Kerim ve hadislerden verdiğimiz bu birkaç örnekten dahi anlaşılmaktadır ki, bilginin meşru olmayan bir amaçla uygulamaya konması, yapılan işi sonuç itibarıyla tamamen farklılaştırmakta, hatta sahibini, tattıracağı mahrumiyet bir yana, kötü bir sonla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu sonucuyla *bilginin farklı amaçla kullanılması*, bilginin pratiğe geçirilmemesinden bile vahim gözükmektedir. Hz. Peygamber'in niyetler üzerinde duruşunun ve daha sonra ulemanın ve bilhassa konunun uzmanları olarak hadisçilerin niyet mevzuundaki meşhur rivayeti (niyet hadisi) ön plana çıkarışlarının sebebi, bu belirleyicilik olsa gerektir.

141 Örnek olarak bkz. Son iki dipnotta geçen veriler.

esas alınmasıdır. Bu yönüyle câhiliye, bilinen zaman ve mekanda yaşanmış ve tarihte kalmış bir anlayış olmaktan ziyade, şartlarla alâkalı bir telakki biçimidir. *Bu, bilginin olmadığı ya da itibar görmediği, bilgi yerine keyfilik ve duyguların ölçü alındığı her ortamda, câhiliye anlayışının yeniden hortlaması demektir.*

Din adına hurafe bilgilerle düşünce ve hareketi şekillemek ve bundan sonuç beklemek mümkün değildir. Zira bilgiyle temellenmeyen söz ve eylem ile, doğru olmayan bilgiye göre şekillenmiş söz ve eylem arasında hiçbir fark yoktur. Keza doğru olmayan bilgiyle, doğru bilginin yanlış yorumu arasında da sonuç itibarıyla herhangi bir farktan söz edilemez. Bu sebeple keyfi yorumlardan kaçınmak, yorumu bilenlere bırakmak, dinin tabii kimliğinin korunması, olumsuzlukların yaşanmaması açısından hayâtî önem taşımaktadır.

Hulâsa bilginin doğrusunu aramak, doğru bilgiyi doğru şekilde okumak, doğru yorumu doğru amaçla kullanmak, yani düşünceyi - sözü ve eylemi buna göre şekillemek, Nebevî Sünnet'in *bilgiye, daha doğrusu hayata ilişkin* formülünü oluşturmaktadır.

Özet

Bu çalışmada bilgi - düşünce - söz ve eylem sıralamasında/hiyerarşi bilginin yeri Nebevî Sünnet açısından ele alındı. Câhiliye, İslâm ve günümüz bu hiyerarşi bakımından değerlendirildi; hiyerarşik sapmaların yansımaları üzerinde duruldu. Düşüncenin, sözün ve eylemin düzgünlüğü için bilginin öncelenmesi gereğiyle birlikte bunun yeterli olmadığı, buna ilaveten, bilginin doğrusunu aramanın, doğru bilgiyi doğru şekilde okumanın ve doğru yorumu doğru amaçla kullanmanın Nebevî Sünnet'in bilgiye dair evrensel formülünü oluşturduğu sonucuna varıldı.

İLK MU'TEZİLE'NİN ÖZGÜR İRADE SÖYLEMİ: AMR B. UBEYD VE KADER ANLAYIŞI

Osman AYDINLI *

Abstract

The Early Mutazila's Free Will Discourse: Amr b. 'Ubaid and his Qadar Concept

The name of 'Amr b. 'Ubaid have an important role in the early Mu'tazila movement. He was the advocate of free will and argued that man has the ability to create his own action, both good and evil. The controversy over free will and predestination had serious political implications as the early Qadaris had challenged the authority of the Umayyad rulers. 'Amr b. 'Ubaid had also criticized Umayyad policy and afterwards Abbasid policy. He had explained that they responsible from their cruelty and bad action, not Allah. According to him, Allah had given free will to people for doing action. Finally, Human will be warned of a terrible punishment or will have a goodly reward. On this context, this article intends to reply to questions concerned with 'Amr b. 'Ubaid's free will and qadar thoughts.

Key words: Divine will, Allah's justice, 'Amr b. 'Ubaid, man's free will, human action, Qadariya, Mu'tazila, freedom of choice, Predestination, Umayyad rulers.

1.Giriş

İlk çağlardan başlayarak günümüze gelinceye dek insan zihnini sürekli meşgul eden kader meselesi, pek çok düşünürün üzerinde fikir yürütmesine ve çözüm üretmeye çalışmasına rağmen tarihî süreç içerisinde kompleks bir yapıya bürünmüştür. İslâm geleneğinde de kader fikri, dini ve kültürel yapıya uygun bir şekilde var olagelmıştır. Bu çerçevede Allah ile insanın, fiiller konusundaki rollerinin ne olduğu, yapılan eylemin Allah'a mı, yoksa insana mı ait olduğu, Allah'a ait ise, insanın sorumluluğunun nasıl izah edilebileceği, insana ait ise bu kez Allah'ın mutlak hakimiyetinin ne şekilde ele alınması gerektiği tartışılmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı. oaydinli@yahoo.com

İslâm tarihinde ilk kader tartışmaları, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki siyasi çekişmeler ve Peygamberin varlığı ile durulduğu halde sonraki dönemlerde yeniden alevlenen Emevî-Haşimî çekişmesiyle yakından ilişkilidir. İktidar mücadelesinden üstün çıkarak devlet olabilen Ümeyye oğulları, yönetimlerini meşru zemine yerleştirme gayretinin bir ürünü olarak Cebr düşüncesinden yararlanmak istemişler ve bu doğrultuda yaptıklarını "Allah'ın Takdiri" çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır. Makam ve konuları itibarıyla etkin insanlar, yaptıkları yanlışlıkları ve haksızlıkları, İlahi iradeye havale ederek bireysel sorumluluktan kurtulma¹ gibi kolay bir yöntemi benimsemişlerdir. Aynı zamanda bu tavır ve Haccac'ın mevaliye karşı uygulamış olduğu ekonomik politika, Emevi Devleti ile yönetilen kesim arasındaki gerginliğin tırmanmasına ve ilk Kaderî hareket olarak nitelendirilen İbn Eş'as (ö.82/701) isyanının patlak vermesine neden olmuştur.² Oysa böyle bir açıklamanın ya da yaklaşım tarzının zulme gerekçe olamayacağı, dönemin etkin bir kısım ulemasınca sert bir üslupla dile getirildiği bilinmektedir. Bu ilim adamlarından biri olan Hasan Basrî (ö.110/728)'ye, müslümanların kanını akıtan, mallarına el koyan, sonra da bu yaptıklarının Allah'ın takdiriyle olduğu söylemini kullanan Emevî hükümdarlarının yaptıkları sorulduğunda, tereddütsüz "Allah'ın düşmanlarının yalan söylediği"³ değerlendirmesinde bulunmuştu.

Kader konusuyla alakalı ilk tartışmaların, Hıristiyanlıktan etkilenmenin bir sonucu olarak başladığı, kanaati oldukça yaygındır. Bu tez, temelde kaderî görüşlerin İslâm coğrafyasında ilk kez Yuhanna Dimeşki'nin kitaplarından yayıldığı ve Muaviye'nin ve oğlu Yezid'in özel görevlilerinin aynı gelenekten gelen Rum Hıristiyanları olduğu⁴ varsayımına dayanmaktadır. Ayrıca kendisine kaderî öğretinin ilk savunucusu rolü biçilen Ma'bed'in kader fikrini, Ebu Yunus Sansaveyh el-Esvarî adında bir Hıristiyan'dan⁵ ya da Sûsân adlı Iraklı bir Hıristiyan'dan aldığı⁶ öne sürülmüştür. İbn Kuteybe de, diğer bir kaderî, Gaylân'ı Kıptî olarak nitelerken⁷ kader görüşünün dış kaynaklardan beslendiği savını güçlendirmiş olmaktadır.

Kader düşüncesini Hıristiyanlıkla ilişkilendirme yaklaşımı Batılı araştırmacılarca da benimsenmiştir. De Boer ve Arnold, İslâm geleneğindeki en eski kelam öğretilerinin Hıristiyan inanç sisteminden etkilenmiş olduğunu savunarak irade konusunun da Doğulu Hıristiyanlarca tartışıldığını ve ter-

1 Kadî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 143 vd.

2 İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965, c. IV, s. 471.

3 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, Mısır 1992, c. I, s. 153.

4 Hüseyin Atvan, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi biladî's Şam fi'l-Emevî*, Amman 1980, s. 27.

5 İbn Nedim, *el-Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988, 201; Makrizî, *el-Meva'iz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitât ve'l-asâr*, Beyrut, ts, c. IV, s. 181.

6 İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, tahk.: İbrahim Salih, Dimaşk 1989, c. XX, s. 240; İbn Hacer Askalanî, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1968, c. V, s. 490.

7 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, c. I, s. 166.

cüme kitaplar aracılığıyla İslâm düşüncesine girdiğini⁸ öne sürmüşlerdir. Batılı Araştırmacıların, düşünsel anlamdaki ilk kıpırdanmaların, kendi din ve kültürlerinin etkisiyle oluştuğuna dikkat çekme ve bu kanaati geliştirme eğiliminde oldukları görülmektedir. Oysa Ma'bed ve Gaylân ve diğer kaderîlerle ilgili dış etkenlerden veya Hıristiyanî etki altında kaldıklarından söz etmek zordur. Çünkü fikirlerinin alt yapısını Kur'an, dinî gelenek, Emevi halifelerinin siyaset anlayışları ve uygulamalarına karşı geliştirdikleri tavır oluşturur.⁹

Kaderle ilgili farklılaşmanın meydana gelmesinde İslâm öncesi Arap kültürünün etkisini ve izlerini gözlemlemek mümkündür. Bu bağlamda Arap toplumunun kader inancının ilahi takdir çerçevesinde şekillenmiş olduğu kolaylıkla söylenebilir. Kur'an'da yer alan, müşriklerin "*Allah dileseydi şirk koşmazdık.*" (En'am 6/148) söylemi bu yaklaşıma örneklik teşkil eder. İnsanın sorumluluğunu yok sayan bu kader anlayışı ile Arap yarımadasındaki İslâm öncesi Dehr anlayışı arasında önemli benzerlikler vardır. Çünkü İslâm'dan önceki Araplara göre insan, yaratılınca yaratısıyla bir anlamda bağlarını keser ve varlığını "dehr" denilen çok daha güçlü başka bir egemen gücün kontrolüne sokar: "*Dediler ki: 'Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız, bizi helak eden dehr(zaman)'den başkası değildir.'*" (Câsiye, 45/23-24). Anlaşıyor ki, Arap kaderciliği zaman kavramına endeksli bir yapı arz etmektedir. Zaman çoğu kez insanın varlığını kontrol eder ve daha önceden insanlar için takdir edilen bir yaşam belirler. Bu güç hem iyi hem de kötü talihin, dünya saadetinin ve mutsuzluğunun başlıca sebebi olarak ortaya çıkar. Bu güç Arap şiirinde bazen Tanrı,¹⁰ bazen padişah¹¹ ve bazen de ölüm¹² adıyla isim değiştirerek kendini göstermektedir.

İslâm geleneğinin oluşturduğu birçok mezhep, oluşum ve fraksiyon, Kuran-ı Kerim'deki kadere ilişkin metinlerden hareket ederek, kavramsal çerçeveyi kendi anlayışları perspektifinden şekillendirme eğiliminde olmuş ve bazı ayetlerin inançlarını doğruladığı yorumunda bulunmuşlardır. Literal okuma biçimi, farklı kader anlayışını benimseyenlerin, bazı ayetleri kategorize ederek kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmalarına neden olmuştur. Böyle bir yaklaşım, yaygın bir şekilde, metni yorum yapmaksızın olduğu gibi kabul etme ve böylece iki uç tutumdan uzaklaşarak orta yolu izleme tavrını beraberinde getirmiştir. Esasen Kur'an'a bütüncül olarak bakıldığında ilginin Allah'ın yüceliği ve hakimiyeti ile insanın bu yüce varlığa olan itaatinde odaklandığı görülür. Oysa hadislerde göze çarpan ve öne çıkan husus, insanın hayatının önceden takdir olunduğu anlayışıdır. Bazı

8 De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 64; T.W.Arnold, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, çev.: Hasan Gündüzler, 1971, ss. 122 vd.

9 Ali Sami Neşşar, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999, c. II, s. 214.

10 İmriü'l Kays, *Yedi Askı (Muallakatü's-seb'a)*, çev.: Ş. Yaltkaya, İstanbul 1943, s. 47.

11 İmriü'l Kays, *age*, s. 79.

12 Aynı eser, s. 86.

hadislerde sonsuza değin vuku bulacak herşeyin ezelde yazıldığı vurgulanır. Söz gelimi "Allah, semavat ve arzı yaratmadan elli bin yıl önce, yaratılanların kaderini yazmıştır."¹³ hadisi bu çerçevede ele alınabilir. Ayrıca ana rahmindeyken cenin için kaderi olarak cinsiyeti, rızkı, eceli ve said ya da şak olduğu gibi şeylerin takdir olunduğu ve bunların melek tarafından yazıldığı;¹⁴ Adem'in cennetten kovulmasının, takdir edilenin gerçekleşmesinden başka birşey olmadığı¹⁵ ve kadere inanmadıkça yapılan her türlü tasaddükün -Uhud dağından büyük olsa da- kabul edilmeyeceği¹⁶ gibi anlatımlarla Kur'an'da öngörülenden farklı bir kader anlayışı çizilmiştir.

Kader tartışmaları ile ilgili rivayetler, bu fikrin öncüsü olarak karşımıza Tabiî bilginlerinden olan ve Hasan Basrî'nin derslerini takip eden Ma'bed b. Abdullah b. Umayr Halid el-Cühenî (ö.80/699)'yi çıkarmaktadır. Ma'bed'in bu fikri, önce İslâmı kabul edip sonra tekrar eski dinine dönen Sûsân isimli bir Iraklı Hıristiyandan aldığı¹⁷ iddia edilse de, bu şahsın, kendisi ve Kaderiyye akidesini nasıl şekillendirdiğine dair tatmin edici bilgi bulmak oldukça zordur. Mevcut bilgiler de sınırlıdır ve öğretisine ilişkin bilinenler dağınık bilgi kırıntılarından ibarettir.¹⁸ Ma'bed'ten sonra bu konuda meşhur olan diğer şahıs ise -bazılarınca Kaderiyye'nin gerçek kurucusu olarak görülen- Ebu Mervan Gaylân b. Müslim el-Kiptî ed-Dimeşkî'dir.¹⁹ 2000 varaklı aşan bir risaleler koleksiyonu bıraktığı²⁰ nakledilen Gaylân, kader konusunda Mu'tezile'nin öncülerinden biri olarak kabul görmüş ve Mu'tezilî yazarlarca ekolün beş temel prensibini benimseyen biri olarak lanse edilmiştir.²¹

Mu'tezilî kaynaklar, Gaylân'la Ömer b. Abdulaziz arasındaki yakın ilişkiyi söz ederken diğer bazı kaynaklar, onunla halife arasında kader konusunda bazı tartışmaların meydana geldiğini aktarırlar.²² Aslına bakılırsa muhalefeti temsil eden Gaylân'ın, önceki halifeler zamanında bozulan siyasi düzeni sağlamaya çalışan, ezilen kitleyi memurlara karşı koruyan ve yeni Müslüman olanlardan cizye alınma uygulamasına son veren²³ Ömer b.

13 Buhari, *Sahih-i Buhari*, İstanbul ts., c. I, s. 82; Müslim, *Sahih-i Müslim*, tahk.: M.Abdulbaki, 1954, c. IV, s. 2044.

14 Müslim, *age*, c. IV, s. 2036.

15 Buhari, *age*, c. IV, s. 482; Müslim, *age*, c. IV, s. 2042 vd.

16 Müslim, *age*, c. I, s. 37.

17 İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 240; Askalanî, *Tehzib*, c. V, s. 490.

18 İbn Manzur, *age*, c. XXV, ss. 116-119.

19 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, s. 484.

20 İbn Nedim, *age*, tahk.: Teceddüd, s. 131.

21 Hayyat, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, tkd.Muhammed Hicazî, Kahire 1988, s. 93; Kadı Abdulcebbâr, *Şerhü Usulü Hamse*, tahk.: Abdulkemir Osman, Kahire, 1988/1408, s. 162, 230; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D.Wilzer, Beyrut 1380, s. 25.

22 Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1967, s. 16.

23 Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966, VII, 559 vd.

Abdülaziz (ö.101/719)'e yardımcı olduğu görülür. Halife'nin onu Dimaşk'da Daru'd-darb'a atadığı²⁴ ve seleflerinin yaptığı adaletsizliği telafi etmek amacıyla bazı Emevi yöneticilerinin el koyduğu, hediye, mal ve ziynetleri satma işini ona verdiği²⁵ rivayet edilir. Hişam halife olunca Gaylân arkadaşlarıyla Ermenistan'a kaçtıysa da yakalanarak huzura getirilmiş ve Evzaî ile tartışılmıştır.²⁶ Ayrıca Hişam'ın Gaylân'ı susturmak için Meymun b. Mihran'ı görevlendirdiğine dair bir başka rivayet vardır.²⁷ Her iki anekdota göre de Gaylân, karşıt görüşü kabullenmek zorunda kalan bir mağdur imajı çizmektedir.

Basra'da kaderle ilgili ilk görüşü ortaya attığı öne sürülen şahıslara bakıldığında kaderî tartışmaların, Hasan Basrî etrafında cereyan ettiği söylenebilir. Ma'bed ile Ata b. Yesâr birlikte ona giderek hükümdarların zulümlerinin Allah'ın takdiriyle olup olmadığını²⁸ sormuşlardı. Bunun yanı sıra Hasan Basrî'nin, kötü fiillerin kendimizden, iyilerin Allah'tan olduğu söyleminin ilk kaderî doktrini yansıttığı düşünülmüştür.²⁹ Onun kaderî olup olmadığı meselesi tartışmalı olup, bu konuda farklı görüş ve rivayetler bulunmaktadır. İbn Kuteybe, Hasan Basrî'nin kader konusunda bazı şeyler söylediğini, fakat sonradan bu görüşten vazgeçtiğini nakleder.³⁰ Mu'tezilî gelenek ise, onu kendi önderlerinden kabul ederek geleneğin üçüncü jenerasyonundan sayar ve kaderî olduğu fikrini benimser.³¹ Hasan Basrî, halife Abdulmelik b. Mervan'ın isteğine cevaben bir risale kaleme almıştır. Kulun irade hürriyeti ve kudreti, nimetin Allah tarafından olduğu, onun, hoş görmediği şeylere rıza göstermediği ve benzeri konularda görüşlerini açıkladığı bu meşhur risalesinden³² dolayı tartışmaların odak noktası haline gelmiştir.

Dönemindeki dinî yaşamın merkezinde yer alan Hasan Basrî, devrinin siyasi olaylarına yabancı kalmamış, çeşitli vesilelerle halife ve valileri uyarmıştır. Buna rağmen mutedil olmaya özen göstermiş ve idareye karşı ayaklanma teşebbüslerini kesinlikle onaylamamıştır. Ömer b. Abdulaziz'in

24 İbn Manzur, *Muhtasar Tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 242.

25 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal*, 231; s. Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 298.

26 Krş. İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *İkdu'l-ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 374; İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 245.

27 Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, tahk. Muhammed Fadl İbrahim, Kahire ts., c. VII, s. 203. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev.: Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 55.

28 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, s. 441; Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudense and Constitutional Theory*, Beyrut 1965, s. 128 vd.

29 Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, London 1981, s. 120; Helmut Ritter, "Hasan Basri", İA., c. V, s. 315.

30 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, c. I, s. 195.

31 İbn Murtaza, *age*, s. 18.

32 Şehristanî, tahk. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, c. I, s. 42; Ethem Ruhî Fiğlalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 59.

yakın dostluğunu da kazanan Hasan Basrî,³³ İslâm içinde fitne olarak gördüğü bu tür isyanlardan uzak kalmış ve bu tür kaosların dinle değil dünyanın kazanılması ile ilgili olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Bu tavrı nedeniyle öğrencileri dolayısıyla sonraki jenerasyonun alimleri, onun kendi görüşlerine uyan yönünü geliştirmişlerdir. İlk Mu'tezilîlerden Amr b. Ubeyd ve taraftarları, onun Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu görüşleri üzerinde durmuşlardır. Hadis Taraftarları ise onun felaketleri Allah tarafından gönderilen bir deneme veya bir imtihan olarak yorumlaması noktasını geliştirme eğiliminde olmuşlardır.

Özetlemeye çalıştığımız gibi, kaderle ilgili tartışmaların Emevîler döneminde başlayıp yoğunluk kazandığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde yazılan Ömer b. Abdulaziz (ö.101/720)'in er-Red ale'l-Kaderiyye³⁴ ve Hasan Basrî (ö.110/728)'in Risâletü'l-Kader³⁵ adlı risaleleri, Zeyd b. Ali Zeyne'l-Abidin'in kaderîleri ret için yazdığı risale, Şabî'nin (ö.110/728) kaderî karşıtlığı ve Zührî'nin (ö.124/742) Kaderiyye'nin kanının helal olduğuna dair Abdülmelik b. Mervan'a fetva vermesi³⁶ gibi örnekler bu kanaati destekler niteliktedir. Kaderî anlayışın en etkili olduğu dönemin ise, Emevîlerden başlayarak Abbasilerin ilk elli yılı boyunca, belki de Mu'tezile'nin güç kazanmasına kadar sürdüğü söylenebilir.

Kaderle ilgili bu girişten sonra bu konudaki görüşleriyle dikkat çeken ve öne çıkan Amr b. Ubeyd'in kader konusunu ne şekilde ele aldığı, nasıl temellendirdiği ve meseleyi hangi boyutlarıyla tartıştığı hususunu ele almak istiyoruz.

2.Amr b. Ubeyd'de Kader

2.1.Amr'ın Siyasi Tavrı ve Siyasi Adalet Kader İlişkisi

İlk Mu'tezili fikirlerin oluşmasında önemli bir paya sahip olan Amr b. Ubeyd, Basra'nın güçlü kabilelerinden olan Temim kabilesinin,³⁷ diğer bazı rivayetlere göre de Beni Ukayl kabilesinin mevlasıdır.³⁸ Dolayısıyla Emevîlerin sosyal, siyasal ve ekonomik baskısından en çok etkilenen kitleye mensuptur. O, siyasi çalkantıların egemen olduğu, haksızlıkların yaşandığı ve sosyal adaletin gerçekleştirilemediği bir dönemde yaşamıştır. Bu yüzden bu konuda duyarlıdır ve adaleti savunma hususunda, daha ısrarlı-

33 Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdulaziz'e yazdığı mektubun tamamı için bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabâkâtü'l-asfiyâ*, 1394/1974, c. II, ss. 134-140.

34 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. V, ss. 346-353.

35 Bkz. Ethem Ruhi Figlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, ss. 302-316.

36 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, neşr.:M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts., s. 363.

37 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-tarih*, Matbaatü's Saade 1932, X, 78; Zehebî, *Mizânu'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l Hayai ts., c. III, s. 273.

38 İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebna'i'z-zaman*, edit.: İhsan Abbas, Beyrut 1972, c. III, s. 460.

dır. O, siyasi adalet konusunda ödünsüz bir tavır sergiler ve adaletsizlik yaptığını düşündüğü yöneticilere karşı sert bir üslup kullanır.

Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrındaki bu tepkisel yaklaşım, özellikle Emevi siyaset sisteminin haksız ve adaletsiz uygulamalarından ve bazı halifelerinin -Muaviye ve Hişam b. Abdulmelik gibi- üstlendikleri ağır görev sebebiyle kendilerine cennetin vacib olduğu söylemini kullanmalarından dolayıdır. Öyleki Amr kanalıyla Hasan Basri' den nakledilen "Muaviye'yi minberim üzerinde görürseniz, öldürün"³⁹ hadisinde de bu kin ve düşmanlığın Emevilerin ilk halifesinin üzerinde yoğunlaştığı açık bir şekilde görülebilir.

Siyasi platformda etkin bir rol üstlendiğine tanık olunan Amr b. Ubeyd'in sıcak temasta olduğu Emevi halifeleri de vardır. O, Emeviler döneminde Yezid b. Velid'i, amcasının oğlu Velid b. Yezid'e karşı isyana cesaretlendirmiş ve bu konuda yardımcı olmuştur.⁴⁰ Başka bir Emevi halifesi için de Amr b. Ubeyd şöyle demiştir: "Ömer b. Abdulaziz uygun olmayan bir biçimde haksızca iktidara gelmiş ancak sonradan adaletle onu hak eder olmuştur."⁴¹

Amr b. Ubeyd, Abbasi davetin ivme kazandığı bir dönemde bu hareketin başarısını ummuştur. Abbasilerin ikinci halifesi Ebu Cafer Mansur'la hilafet öncesine dayanan yakın arkadaşlıkları olmuş ve Kabe'yi tavaf eden Mansur'u kasten "Allah, Muhammed Ümmeti için hayır dilerse, işini Beni Haşim'den bu gence versin"⁴² diyerek onu gönülden desteklemişti. Rivayetlere göre Devlet'in kurulmasından önce Ebu Cafer Mansur, Abdullah b. Muaviye hareketine verdiği destekten dolayı Emevi valilerinin takibine uğradığında Amr b. Ubeyd'in yanında gizlenmişti.⁴³ Hilafeti döneminde de Mansur'u, arkadaşlık ilişkileri çerçevesinde ölçülü bir şekilde eleştirmiş, yapılan yanlışlıkları birtakım önerilerle düzeltmeye çalışmış ve yeri geldiğinde halifenin ihsanlarını geri çevirmeyi bilmiştir.⁴⁴

Bir devletin yıkılış ve diğer bir devletin doğuş sürecine tanık olan Amr b. Ubeyd, iki devlet arasındaki siyaseti, gücü ve zaafı karşılaştırma imkânı bulmuştur. Büyük ümitlerle desteklediği ve adaletli olacakları kanaatında olduğu Abbasilerin umduğu gibi olmadıklarını gördüğünde, siyasal zihniyetlerini ve uygulamada görülen aksayan yönleri eleştirmekten geri kalmamıştır. Ama buna rağmen Amr b. Ubeyd'in Abbasi yönetimine karşı olan isyan hareketlerine katılmadığını görüyoruz. Belki de zamanında iktidara gelmeleri için çalıştığı Abbasilere karşı isyan etmek ona ters geli-

39 Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931/1349, c. XII, s. 181.

40 Hüseyin Atvan, *age*, s. 48.

41 Mesudî, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1988, c. III, s. 205.

42 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, Kahire, 1963/1383, c. I, s. 209.

43 Belazûrî, *Kitabu cümelin min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996, c. IV, s. 243 vd.

44 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, c. I, s. 209.

yordu. Onun bu tavrı sabır ile kılıç veya sabır ile devrim ve ayaklanma arasındaki yolu temsil eden Temekkûn şartı ile açıklanır. Bir bakıma temekkûn kıyamın ya da isyanın başarılı olma garantisidir. Amr'ın bu fikri öne sürmesinin sebebi 122/740'da Zeyd b. Ali'nin, 125/743'te Yahya b. Zeyd'in ve 126/744'de Yezid b. Velid ayaklanmalarının başarısızlıklarıdır. Onun muhalefetini eyleme götürmemesi, temekkûn şartının yokluğu yani koşulların oluşmaması sebebiyledir; dolayısıyla ayaklanma olmaksızın ilişkiyi kesme ve devletle yardımlaşmayı red sınırında durmuştur.⁴⁵ Bu tavrından dolayı eleştirenlere ve "eğer çağırırsan davetine otuz bin kişi icabet eder" diyenlere, "yemin ederim ki dedikleri gibi tavır sergileyen üç kişi tanımıyorum; tanımış olsaydım dördüncüleri de ben olurum."⁴⁶ diye karşılık vermiştir. Böylece o, (huruc ala's-Sultan) "yönetime karşı isyan" düşüncesine ve bu yöndeki eyleme sıcak bakmadığını dile getirmiştir. Belki de o, teorik çerçevede meseleyi ele almakla içinde yaşadığı toplumun sosyo-politik olaylarına duyarlı bir düşünce adamı tavrı sergiliyordu.

Hasan Basrî'nin ifadeleriyle, başladığı işi bitirme, insanlar için yararlı olma, melekler ve nebiler gibi edepli olma ve içinin dışına uygun oluşu gibi hasletleriyle Amr,⁴⁷ ahlâki ilkeleri önceleyen bir kişiliğe sahipti. Bu itibarla onun ahlâki düşünceleri siyasi duruşuna yansımıştı. Gördüğü her türlü aksaklıkları dile getirmesi ve arkadaşı ve destek verdiği biri de olsa yeri geldiğinde halifeyi uyarması, onun siyasi tarzını belirliyordu.

Ebu Cafer'e yaptığı bir nasihat da onun siyasal adalet alanına ilişkin yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. Amr, özetle ona şöyle öğüt veriyordu:

"Sen O'ndan razı olmadıkça, Allah, senden razı olmaz; yine sana adil olmadıkça sen Allah'dan razı olmazsın. Allah senden ancak emrinin altındakilere adaletli olursan razı olur. Kapının ötesindeki komşularımıza zulümle davranma. Kapının arkasındakilere Allah'ın kitabı ve Rasulünün sünnetiyle muamele et... Kim amel ederse, Allah amellerinin mislini verir."⁴⁸

Bu konuda nakledilen başka bir rivayet de Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrını göstermesi açısından önemli görünmektedir. Rivayete göre içinde yaşadıkları zulüm ve kaos ortamına ilişkin değerlendirmede Amr b. Ubeyd'in hilafet işine kimin ehil olduğu sorusuna Vasil "onu bu ümmetin en hayırlısı olan Muhammed b. Abdillâh üstlenecek" diye cevap vermiştir. Buna karşın Amr, tecrübe edip, durumunu ve adaletli olup olmadığını bilmeden kimseye biat etmeyeceğini⁴⁹ söylemiştir.

Mansur'a, Amr'ın Muhammed'i desteklediği ifade edildiğinde, bunun mümkün olmadığını zira onun ayaklanma için kendisi gibi 310'dan fazla

45 Nevin A. Mustafa, *age*, c. 283.

46 Taberî, *Tarihul umem ve'l-mulûk*, c. VII, s. 522.

47 İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-ayân*, c. III, s. 460.

48 Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbaru't-tıval*, Mısır 1330, s. 363.

49 Ebu'l-Ferec İsfahanî (356/967), *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, s. 209.

kişinin olmasını sanki vazgeçilmez bir koşul olarak belirtmesi⁵⁰ de aynı hususu desteklemektedir. Rivayetlerin doğruluğu tartışmaya açık olsa da Amr'ın siyasete olan ilgisini, olaylardaki merkezi konumunu ve ilkeli bir tavır sergilediğini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Mu'tezilî gelenek, Abdullah b. Hasan'ın, Mansur'a karşı ayaklanmaya ilişkin Amr b. Ubeyd'e mektup yazdığını, Mansur'un bunu öğrenince durumu bizzat Amr'dan sorduğunu ve ondan mektubu getirenin adını söylemesini istediğini, ancak Amr'ın bu elçinin ismini vermektan kaçındığını naklelerler. Aynı rivayetlerde ayaklanmaya dair görüşünü daha önceki dönemlerden kendilerine gelip giden Mansur'un bildiğine işaret ederek, Abdullah'ın davetine olumlu yanıt vermediği de aktarılır.⁵¹ Bu aktarımlardan Amr'ın, hem Abdullah'a olumlu yanıt vermediği hem de halife Mansur'un yanında da yer almadığı sonucunu çıkarabiliriz.

Başka bir rivayete göre de Amr b. Ubeyd, Halife Mansur döneminde Muhammed'in ayaklanma için kendini biata davet ettiğinde biatten kaçınmış ve üstelik ayaklanmanın kötü sonuçları hakkında onu uyarmıştır.⁵² Bu rivayete dayanarak, Amr b. Ubeyd'in Muhammed'in liderliğindeki bu harekete pek de karşıt olmadığı, dahası diğer rivayetlerle birlikte ele alındığında haksızlıklara ve adaletsizliklere karşı koyan bu tür hareketlere olumlu bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu durumda sözü edilen ayaklanmalara destek vermemesinin gerekçesi, Amr'ın yönetime karşı koyma ile ilgili görüşü ve Mansur'la çok önceye dayanan dostluk ilişkisi olabilir.

Bununla birlikte Amr b. Ubeyd, eylem aşamasında müdahil olmasa da uygun bir fırsat bulduğunda gördüğü yanlışlıkların düzeltilmesini sözlü olarak gündeme getirir. Bu çerçevede Abbasilerin iktidara gelmesinden önce ilişkileri olduğu Mansur'a, yönetiminde Kitap ve Sünnete uygun hareket edilmediğini anlatır ve bu iki referansa uymaya çağırır. Bu çağrıya Mansur, Amr'ın arkadaşlarıyla birlikte idarî mekanizmada görev alarak kendine yardımcı olmaları isteğiyle cevap verir. Amr ise, "Gerçek ilmi yükselt ki, onun ehli sana yardımcı olsun"⁵³ şeklinde karşılık verir. Diğer bir rivayette de, Amr'ın halifeye adaletle hükmetmesi halinde gönüllerinin ona cömertçe yardım edeceğini tavsiye ettiği aktarılır. Ona göre haksızlığa ve zulme uğrayan insanların makama sunduğu dilekçeler vardır ve bunlardan birinin çözümlenmesi, halifenin samimiyetinin bir göstergesi⁵⁴ olacaktır.

Amr b. Ubeyd kader görüşünde ve sosyal adalet ilkesinde Hasan Basrî'den etkilenmiş görünmektedir. Ancak o, yönetimde bulunan kesimi dille uyarmayı bir görev sayar ve bunun yanı sıra uygun koşullar oluştu-

50 İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 40.

51 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 246 vd.

52 Belazûrî, *Ensâb*, c. III, s. 315.

53 Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 247; Neşvânü'l-Hımyerî, *el-Hûrû'l-İyn*, tahk.: Kemal Mustafa, Mısır 1948, s. 264.

54 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, c. II, s. 337.

ğunda da güç kullanmanın gerekliliğini ortaya koyar. Fakat bu konuda idealist olmaktan kaçınır ve realiteye göre hareket eder. Oysa Hasanı Basrî, kötülüğün değişmesi için ayaklanmayı uygun bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Ona göre kötülüğün değişimi, bireylerin iç değişimleri ile mümkün olabilecektir. Bu çerçevede Hasan Basri, dönemindeki Abdurrahman b. el-Eş'as ve Yezid b. Mühelleb ayaklanmalarına iştirak etmemiştir. Ancak halifenin yanında da yer almamıştır. Amr b. Ubeyd de hocasıyla aynı tavrı sergiler ve bazı durumlarda daha da ileri boyutta tepki verir. Bu bağlamda onun başta halife olmak üzere idarecilerde gördüğü yanlışları eleştirdiği ve uyarılarda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim ceza olarak bir hırsızın elinin kesildiğini gördüğünde, -yöneticileri kastederek- "gizli hırsız açık hırsızın elini kesiyor"⁵⁵ ifadesinde bu tavrı oldukça belirgin bir şekilde görülmektedir.

Amr'ın, Emevi ve Abbasi siyasetini eleştirdiği ve onların yaptığı zulüm ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a ait değil, kendilerine ait olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Böylece siyasi adaletin sağlanmasının önemli olduğunu ve bunu sağlamanın yolunun da bireysel sorumluluğa dayalı kader bilincinden geçtiğini söylemiştir.

2.2.Amr b. Ubeyd'in Kader Anlayışı

Amr b. Ubeyd kendisiyle birlikte aynı görüşü paylaşan kaderî muhaddislerle birlikte hareket ederek yaygın anlayışı benimseyen hadisçilerden ayrılmış ve daha çok siyasi yönü ağır basan bir kader anlayışı sergilemiştir. O kader konusunda daha çok, insanlar ödüllendirilip cezalandırıldıklarına göre Allah'ın onlara seçebilecekleri özgür irade verdiği ve fiillerinden dolayı sorumlu tuttuğu görüşünü canlı tutmaya ve işlemeye çalışmıştır. Ona göre eğer böyle olmamış olsaydı; Allah'ın insanları suç işlemeye zorlayıp sonra da bundan dolayı cezalandırması söz konusu olurdu ki, bu Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacak bir neticeyi doğururdu. Oysa Allah hâkim ve adildir; bu sebeple de şerle ve zulümlerle vasıflandırılması mümkün değildir. O insanların yaptıklarına göre hükmeder ve karşılık verir. Amr'ın bu kader anlayışı aşağıda yer alan bir olayda açıkça görülmektedir:

Amr b. Ubeyd'in kader anlayışını sorgulayan biri ona "*Belki o, levh-i mahfûzda şerefli bir Kur'an (Kur'ân-ı Mecîd)'dir*" (Burûc 85/21-22) ayeti ile Leheb suresinde geçen kötüleme konusunun ne şekilde te'lif edilebileceğini sordu. Buna göre bu sûre de Kur'ân-ı Kerîm'den olması nedeniyle kötüleme hususunun da levh-i mahfûzda olması gerekiyordu. Metni yüzeysel bir okuma beraberinde böyle bir sonucu getiriyordu. Amr b. Ubeyd bu soruyu şu şekilde cevapladı: "Böyle değil, belki, Ebû Leheb'in yaptığı gibi amelinde bulunanlar Ebû Leheb'in cezasına müstahak olur." Ona göre kutsal metinde levh-i mahfûzla ve orada bulunanlarla ilgili genel bir anlatım bulunmaktaydı. Bu yüzden "*Ebu Leheb'in elleri kurusun; kurudu da*" (Tebbet,

55 İbn Abd Rabbih el-Endelusi, *İkdu'l-ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarı, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 268.

100/1) ayeti eğer levh-i mahfuzda ise insanlar yaptıklarından dolayı kınanamaz ve sorumlu tutulamaz.⁵⁶ Çünkü Amr'a göre böyle bir durumda, her kötülük, kaderde önceden tesbit edilmiş olduğundan ve insanın bunu değiştirme gücü olmadığından Allah'ın insanı yaptıklarından ötürü hesaba çekmesinin bir anlamı bulunmayacaktır. İşte bundan dolayıdır ki, Amr b. Ubeyd, ayetin yukarıdaki gibi yorumlanmasının yanlış olacağını iddia ederek "Ebu Leheb'in yaptığı gibi yapanların eli kurusun" şeklindeki bir anlamın daha doğru olacağına işaret etmiştir.⁵⁷ Amr'ın bu yaklaşımı üzerine "öyleyse namazda böyle mi okuyalım" tarzında bir itiraz olmuş ve onun bu yorumu, ayeti değiştirme, bozma ve İlahi takdiri reddetmek gayretinin bir ürünü sayılmıştır.⁵⁸

Amr b. Ubeyd'in kader anlayışına ilişkin anlatılan başka bir rivayette de, onun bulunduğu mescide gelen biri, Amr'ın öğrencilerinden olan Hâşim el-Evkas'ın Ebû Leheb ve onun gibiler hakkında Leheb ve Müddesir surelerinde yer alan ilahi kötölemenin levh-i mahfuzda (ümmü'l-kitapta) olmadığını söylediğini -bu yaklaşımdan rahatsızlık duyduğunu hissettirerek- anlatır: "Bugün öyle birşey duydum ki, vallahi küfürden başka birşey değildi", der. Amr; "küfürle itham etmek için acele etme, ne işittin bakalım?" diye sorar. Adam cevaben şunları söyler:

"Ebu Lehebin elleri kurusun", (Tebbet, 100/1) ve "İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım" (Müddesir, 74/26) ayetlerinin levh-i mahfuzda olmadığı iddia ediliyor. Oysa Allah şöyle buyurmuyor mu : "Ha-mim. Apaçık Kitaba and olsun ki, akıl edesiniz diye Kur'an'ı arapça okunan bir kitap kılmışızdır. Şüphesiz o, bizim katımızda ana kitapta (levh-i mahfuzda) mevcuttur, yüce ve hikmet dolu bir kitaptır." (Zuhruf, 43/1-4). Amr, bir müddet sustuktan sonra sözü edilen kişiye "eğer senin dediğin gibi bu ifadeler levh-i mahfuzda varsa Ebu Leheb veya bir başkasına karşı Allah'ın herhangi bir delili yok, bunlar ayıplanamazlar da..",⁵⁹ der. Çünkü Ebû Leheb ve diğer müşriklerin tavır ve davranışları ile ilgili olan ilâhî kötöleme, ümmü'l-kitapta saklı olsaydı meydana gelen fiilleri zorunlu olacağından, bu tip insanların kötülenmemesi gerekirdi. Görülen odur ki, Amr b. Ubeyd meseleye, Allah'ın önceden takdir ettiği bir hususta kullarını cezalandırmayacağı noktasından hareketle çözüm getirmeye çalışmaktadır.

Bu olaylardan anlaşıldığı üzere Amr b. Ubeyd, levh-i mahfuzda Ebû Leheb ve onun gibi kişilere ait özel takdirler olduğunu kabul etmez. Ona göre hiçbir insan için özel bir uygulama bulunmamaktadır; o genel kanunların var olduğunu ve geçerliliğinin bulunduğunu öne sürmektedir. Birey sınırlandırılmamış bir iradeye sahiptir. Bireyler eylemlerini bizzat kendileri

56 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 171; Askalanî, *Tehzibu't-tehzib*, c. VIII, s. 71; Zehebî, *Mizanu'l İtidâl*, c. III, s. 276.

57 Hatib Bağdadî, *age*, c. XII, s. 171; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 93.

58 Hatib Bağdadî, *age*, c. XII, s. 171.

59 Hatib Bağdadî, *age*, c. XII, s. 171; Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, s. 10.

düzenlemektedir ve aksi taktirde insanı, fiillerinden dolayı sorumlu tutmakla Allah adaletsizlik yapmış olacaktır.

Amr b. Ubeyd'in paradigmasında "Allah'ın adaleti" merkezi bir konumda yer alır. Onun adalet anlayışında adil olanı gerçekleştirme adına ödün vermek söz konusu değildir. Amr'ın bu tavrı, büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili sorunda da kendini gösterir. Kıyamet günü Allah bana, "Niçin katil Cehennemdedir, dedin" derse ben; "Böyle olduğunu sen söyledin diyerek *"Kim bir Mü'mini kasten öldürürse, onun cezası içinde devamlı kalacağı Cehennemdir"* (Nisa, 4/93) ayetini okur. Bunun üzerine Kurayş b. Enes ona, Allah, adı geçen ayette "Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar" (Nisa, 4/48) buyurdum. Sen benim onu affetmek istemeyeceğimi nereden bildin derse sen ne cevap verirsin? Amr b. Ubeyd'in bu soruya cevap veremediği nakledilir.⁶⁰ Bu rivayetler, Amr'ın, Allah'ın Kur'an'da belirtmiş olduğu üzere va'dini ve va'idini yerine getirmesinin gerekliliği kanaatinde olduğunu ve bunu yapmasının Allah'ın adaletinin bir sonucu olduğunu düşündüğünü gösterir.

Amr b. Ubeyd'in kadere ilişkin hadisleri rivayet etme ve değerlendirme konusundaki ölçüsü ile ilgili olarak şu anekdot oldukça ilginçtir. Abdullah b. Mesud'un rivayet etmiş olduğu "bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir" hadisi hakkında Amr, şunları söylemektedir:

"Eğer bu hadisi A'meş söylerken duysaydım onu yalanlardım; Zeyd b. Vehb söylerken duysaydım, ona cevap vermezdim. Abdullah b. Mesud söylerken işitseydim, kabul etmezdim; Peygamberi bu hadisi söylerken duysaydım reddederdim. Allah'ın söylediğini işitseydim O'na derdim ki; Senin bizden aldığın misak (söz) böyle değildi."⁶¹

Amr b. Ubeyd'in böyle söylediği doğrulansın veya yalanlansın, onun kader anlayışını ortaya koyması açısından önemli görünmektedir. O Kur'an'ın bütününden Allah'ın insanlara fiillerinde özgür iradeyi verdiği ve bu irade doğrultusunda oluşan eylemlerine göre ödüllendirme ve cezalandırma yapacağı sonucuna varmıştır. Bunun da, Allah'ın adaletine yakışan bir durum olduğunu ifade etmiştir.

Amr'ın bu konuda, hocası Hasan Basrî'den etkilendiği açıktır. Çünkü o, ilmin merkezi konumundaki Hasan Basrî'nin rahle-i tedrisinden geçmiş ve ölümünden sonra ondan boşalan yeri doldurabilme yönünde dikkate değer bir çaba göstermiştir. Bu yüzden kader hakkındaki düşüncelerinde, Hasan Basrî'nin fikirlerinin izleri vardır. Fakat kanaatimize göre, hocasına kıyasla kadere ilişkin görüşleri biraz daha sert ve tavizsizdir. Hasan Basrî'nin risalesinde belirtilen fikirler Amr tarafından kendi üslubuna uygun olarak dile getirilmektedir. Hasan Basri de kötülüklerin Allah'tan olmadığını söyleyerek insanın eylemlerinden sorumluluğunu gündeme getirmiş ve

60 Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, s. 9 vd.

61 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 172.

insanın bahtiyar mı yoksa bedbaht mı olacağını ya da dünya saadeti ve mutsuzluğunun önceden takdir edildiği anlayışını eleştirmiştir. Bunun yanı sıra söz konusu fikirler, Emevî yöneticilerinin kendi eylemlerinden sorumlu olmaktan ve hesap vermekten kurtulmak için yayılmasını özendirdikleri Cebr anlayışına verilen tepkilerle paralel duyarlılıktadır.

2.3. Tepkiler

Amr b. Ubeyd kader görüşü ve keskin söylemi nedeniyle kendi döneminde oldukça büyük tepki görmüş ve birçok eleştiriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu karşıtlık sonraki neslin söylemine de yansımıştır. Amr hakkındaki rivayetlerin, olumsuz düşüncelerin ve kötülemelerin nakledildiği anlatımlar karşımıza bazı isimleri çıkarmaktadır. Bu isimler Eyyub, Yunus, İbn Avn ve et-Teymî adındaki muhaddislerdir. Sözü edilen kişilerle Amr arasındaki ilişki üst düzeydedir. Muhtemelen sonraki jenerasyona Amr ile ilgili nakledilenler bu şahısların onun hakkındaki düşünceleridir. Bu hadisciler, Amr b. Ubeyd'in sikâ kabul edilemeyeceğini, hadislerini yazmadığını, hadislerinin metrûk olduğunu, yalan söylediğini, Hasan Basrî adına, söylemediği hadisleri rivayet ettiğini ve sahabeye sövdüğünü iddia ederler. Bu çerçevede Amr b. Ubeyd'in, Hasan Basrî'den rivayet ettiği "Nebiz içmekten dolayı meydana gelen sarhoşluğa vurma yoktur.", "Silah taşıyan bizden değildir." ve "Muaviye'yi minberde görürseniz öldürün." hadislerine güvenilemeyeceğini ve Amr'ın Hasan Basrî adına yalan konuştuğu ifade edilir.⁶² Amr b. Avn el-Kaysî (Amr b. en-Nadr) de, Amr b. Ubeyd'le bazı konularda konuştuklarını ve bazı yorumlarıyla ilgili olarak "Bizim arkadaşlarımız böyle söylemiyor" demesi üzerine Amr b. Ubeyd'in, arkadaşlarının kimler olduğunu sorduğunu, "Eyyub, İbn Avn, Yunus ve et-Teymî" cevabını alınca da, onları ağır bir şekilde itham ederek eleştirdiğini⁶³ nakleder.

Bu isimlerden Yunus b. Ubeyd (ö.139/756) de, Amr b. Ubeyd'in ilim meclisine ve sohbet grubuna gitmeyi kötü bir fiil olarak değerlendirip insanlara oraya gitmeyi yasaklıyordu. Fakat oğlunun da aynı meclise katıldığı haberi üzerine onu şu şekilde uyarıyordu: "Zina, hırsızlık ve içki gibi haramları işlemen Amr'ın kader görüşünü benimsemenden daha sevimli bir tavidir."⁶⁴

Bu ve benzeri rivayetler, iki farklı eğilim arasındaki tartışmaların düzeyini ve rivayet edilen hadisleri doğru kabul etmedeki ve yorumlamadaki anlayış farklılıklarını göstermektedir. Amr gayretiyle ve o zamana dek söylenme cesaretinde bulunulmamış fikirleriyle ön plana çıkmış bir kişiliktir. Bu özelliklerinden dolayı Hasan Basrî'den boşalan ilmi makamın en önemli varisi olma niteliğini korumuştur. Bu da kendisiyle rekabet eden diğer

62 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 181; Zehebî, *Siyeru 'Alam*, Beyrut 1986, c. VI, s. 105; Askalanî, *Tehzib*, c. VIII, s. 74.

63 İbn Kuteybe, *Maarif*, 212; İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-Hadis*, 101; Darekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, 14.

64 Aynı eser, s. 12.

hadiscilerle arasındaki mücadeleyi kızıştırmıştır. Özellikle Katâde ve Hasan Basri ile kıyaslanmaktadır. Amr b. Ubeyd'in grubunda yer alan, öğretisinden ve söyleminden etkilenen kişilerin, onun üstünlüklerine dair yaptıkları aktarımlardan yararlanılarak aralarındaki mücadele pekiştirilmeye çalışılır. Özellikle Amr karşıtlarınca bu mücadelenin denk güçler arasında olmadığına değinilerek tarafların ilmi seviyesindeki farklılık üzerinde durulur.⁶⁵ Amr'ın Katâde ile olan liderlik mücadelesi ve kendi gibi muhaddis olan kişiler arasındaki rekabet, birbirlerinin selamını almaya layık görmeme ve birbirlerine en olmadık kötü nitelikleri izafe etmeye⁶⁶ kadar varmıştır. Öyleki aralarındaki bu sürtüşme kendilerinden sonraki jenerasyonun gündemini de meşgul etmiştir. Bu çerçevede devreye kanıt olarak rüyalar girmiştir. Katâde, onunla ilgili olarak bir başkasının naklettiği Amr'ın rüyasında Kur'an'dan bir ayeti silmeye çalıştığını ve bunu yaparken de "Ben onu daha iyisiyle değiştiriyorum" dediğini anlatmıştır.⁶⁷ Bir başka hadisçi Kurayş b. Enes (ö.208/823) de rüyada Amr'ı üzerinde teninin gözükteği ince bir gömlekle görür ve bu durumu onun dininin yufkalığına ve zayıflığına işaret olarak yorumlar.⁶⁸ Bu tür rivayetler anlayış farklılığından kaynaklanan mücadelenin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

Bu mücadelede karşıt olan kişinin yaptığı her davranışın -olumlu da olsa- kuşkuyla değerlendirilmesi söz konusudur. Nuh b. Kays onunla ilgili değerlendirme yaparken mescidde namaz kılarken gördüğünde huşû ve ubudiyet içinde oluşuna hayran kaldığını ve bunu ifade ettiğinde, bir arkadaşının onun "evde nasıl namaz kıldığını gördün mü? Evde namaz kılarken yüzünü bir sağa bir sola çevirip duruyordu" sözünü işittikten sonra, hakkındaki kanaatinin değiştiğini anlatmaktadır.⁶⁹ Nuh b. Kays'dan gelen başka bir rivayete göre; bir taziye meclisinde bulunan Amr b. Ubeyd'e ve oradakilere bir hadisten söz ederler. Bu hadise göre adam, ailesine öldüğünde onu yakmalarını, sonra da rüzgarlı bir günde onu savurmalarını vasiyet eder; çünkü Allah onun parçalarını toplar ve eski haline koyar. Bunu duyan Amr, "Bunu Rasulullah asla söylemez. Eğer söylemişse onu yalanlarım, onu yalanlamak günahsa ben bunda ısrarlıyım",⁷⁰ der. Burada boş inançlara değer vermeyen ve Peygamberin mesajını çok iyi çözümleyebilen bir yaklaşım tarzı dikkat çekmektedir. Tenkid dozajının ne şekilde aşıldığını göstermesi açısından şu rivayet oldukça ilgi çekicidir. İsmail b. Mesleme el-Kanebî; bir gün rüyasında Hasan b. Ebi Cafer'i öldükten sonra görür, bu şahıs ona "Eyyub, Yunus ve İbn Avn cennettedir." der. el-Kanebî, Amr b. Ubeyd'in durumunu da sorar. Onun cehennemde olduğu cevabını alır. Görüşünü rüya ile desteklemeye çalışan bu kişi, rüyasının gerçek olduğunu

65 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 178.

66 Aynı eser, c. XII, s. 174 vd.

67 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. III, s. 273; Darekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, s. 11.

68 Darekutnî, *age*, s. 10.

69 Zehebî, *age*, c. III, s. 278.

70 Darekutnî, *age*, s. 11 vd.

vurgulamak için olsa gerek aynı konuşmanın iki veya üç kez başka rüyalar da yinelenildiğini söyler.⁷¹

Bu karşı çıkış ve hucumlar; fikirlerinin savunucusu olarak Amr'ın büyük şevk ve gayretinden ve onun Mu'tezile tarafından kendi kurucularından biri konumuna çıkarılmasından kaynaklanmaktadır.⁷² Çünkü kaderci olmakla suçlanan Gaylan ed-Dimeşkî, Amr, Ma'bed, Amr b. Faïd gibilerinden hadis alınmazken kaderî anlayışı benimsedikleri nakledilen Kat'âde, İbn Ebî Arûbe, İbn Ebi Nuceyh, Muhammed b. el-Munkedir ve İbn Zi'b gibi muhaddislerden hadis rivayet edilmektedir.⁷³ Kaderci görüşe mensup olanlardan hadis rivayet edilmesi hususunun tartışmalı olmasına rağmen bazıların güvenilir sayıldığı ve kendilerinden hadis alınmasında sakınca görülmediği dikkat çekmektedir. Burada ölçüt kaderî fikrin propagandasının yapıp yapılmadığıdır. Dailik yapanlardan hadis rivayetinin yapılmadığı görülür. Çünkü dailik yapan kişi, mezhep bağlılığı ve ön yargısı ve mezhep prensiplerinin yaygınlık ve güç kazanması düşüncesinden hareketle uyduurulmuş hadislerin rivayetini doğru sayabilir. Dolayısıyla Amr b. Ubeyd de bu gerekçelerle bazılarınca güvenilir bir hadisci olarak kabul edilmemektedir.

Bütün bu olumsuzluklara ve kötü propagandalara rağmen Amr b. Ubeyd'i güvenilir bir hadis ravisi olarak kabul etmeye hazır insanlar da bulunmaktaydı. Eyyub, İbn Avn, Yunus ve ayrıca kaderî olarak nitelendirilebilecek Kat'âde ve Nuh b. Kays gibi şahıslar onu tenkid etseler de yapılan bu şiddetli hucumlara rağmen yine de bir hadisci olarak kabul görmüştür. Amr b. Ubeyd'le ilgili rivayetler muhaddis olması sebebiyle daha çok hadisçilerin yazdığı eserlerde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle bu bölümde hadis ve hadisçilerle olan irtibatına değinmeye çalıştık. Onun rivayet aldığı şahıslar başta Hasan Basrî olmak üzere Ubeydullah b. Enes, Ebu Aliye, Ebi Kulabe gibi şahsiyetlerdi.⁷⁴ Ondaki hadis alanlar ise Hamdan, Yahya el-Kat'an,⁷⁵ Sufyan b. Utbe, Ebu Yusuf, Ebu Muti',⁷⁶ Abdulvahap es-Sakafî, Abdulvaris b. Said, Ali b. Asım,⁷⁷ Harun b. Musa, A'meş,⁷⁸ ve Kurayş b. Enes⁷⁹ gibi hadisçilerdi. Sufyan b. Uyeyne ve Sufyan es-Sevrî'nin de ondan

71 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. III, s. 279; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, c. X, s. 80; Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 72. Daha geniş bilgi için bkz. *Kabulu'l-ahbâr ve ma`rifeti'r-ricâl*, 4 vd., 116, 127, 165, 171.

72 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 133.

73 İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-Hadis*, s. 13 vd.

74 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 70.

75 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104.

76 Neşvanü'l-Hımyerî, *el-Hürü'l-İyn*, s. 209.

77 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 70.

78 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 70.

79 Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104.

hadis naklettikleri bilinmektedir.⁸⁰ Basra'nın en güvenilir hadiscilerinden olan Abdulvaris b. Said'in Amr'dan hadis rivayet etmesi i'tizal fikrine sahip olduğu şeklinde yorumlanmış, hadiscilerce kötülünen Amr'dan rivayet alması veya onu övmesi eleştirilmiştir.⁸¹ Zahid ve muttakî⁸² olmasına rağmen kader görüşünden dolayı sikâ kabul edilmemiş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir.⁸³ Daha da ileri gidilerek fikirleri, Dehriyye'yle irtibatlandırılmış ve o gruba nispet edilmiştir. İbn Kesir, Amr b. Ubeyd'in "insanlar toprak gibidir" görüşünü benimsediğini ve bu nedenle Dehrî sayılması gerektiğini ifade eder.⁸⁴ Gerçekte bu tür iddialar hadisciler tarafından onun sika sayılmamasına gerekçe olarak sıkça tekrar edilmiştir. Zehebî ise Dehrîleri lanetleyerek onların kafir olduğunu Amr'ın bunlar gibi olmadığı⁸⁵ şeklinde bir yorum yapmaktadır. Dehrî olarak nitelendirilmesinin sebebi döneminin kaderle ilgili genel kabul görmüş anlayışı dışına çıkarak yeni bir görüşle öne çıkması olabilir. Çünkü Amr'ın alemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını öngören ve hayatı dünyadan ibaret sayarak ahiret inancını yok sayan bu grupla ilişkilendirilmesi savunduğu görüşler ve tavır göz önüne alındığında pek mümkün görünmemektedir.

Hasan Basrî de, Amr b. Ubeyd'i Basralı gençlerin efendisi olarak tanımlamakta ve zühdünden söz etmektedir.⁸⁶ İnsanlar, Amr'ı, Haccac'ın hac işlerinden sorumlu emniyet görevlilerinden olan babasıyla birlikte gördüklerinde, "bu, kötü adamın iyi oğludur" derler, babası da "doğru dersiniz bu İbrahim, ben Azer'im" karşılığını verirdi.⁸⁷ Biriyle arasında geçen şu diyalog, onun zühd ve takvasını göstermesi ve ahlâkî ilkelere vurgu yapan biri olduğuna kanıt olması açısından önemlidir. Temim kabilesinden falanca sohbetinde durmadan sizin kötülüğünüzden bahsediyor, dediğinde; Amr şu karşılığı verir: "Sen onun sohbetinin hakkını ödemedin. Çünkü onun konuştuklarını bana getirdin. Benim hakkımı da ödemedin, arkadaşım la aramı açacak sözü bana söyledin. Şimdi git ona söyle; ölüm hepimizi yakalayacak, mezar içine alacak, kıyamet bir araya toplayacak, en hayırlı hükmü veren Allah, hesabımızı görecektir ve hükmünü verecektir."⁸⁸ O ölümü yaklaştığında "ölüm bize geldi; Allah'ım biliyorsun ki emrettiğin iki şeyden birini senin rızan için, diğerini kendi hevam için yapmadım. Sadece senin rızanı gözettim. Rızanı hevama tercih ettim; beni başışla."⁸⁹ Ayrıca

80 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. X, s. 78; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, c. III, s. 94.

81 Zehebî, *Mizanu'l-itidal*, c. III, s. 274.

82 Mu'tezili gelenekteki züht ve takva eğilimleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Züht ve Takva Boyutu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 10, ss. 99-122.

83 Zehebi, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104.

84 İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. X, s. 79.

85 Zehebi, *Mizanu'l-itidal*, c. III, s. 280.

86 Askalanî, *Tehzib*, c. VIII, s. 70 vd.; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-ayân*, c. III, s. 460.

87 İbn Hallikan, *age*, c. III, s. 460.

88 Gazzalî, *İhyâu 'ulumu'd-din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1974, c. III, s. 350.

89 İbn Hallikan, *age*, c. III, s. 462.

hadiscilerin "kader fikrini benimseyene kadar zahidane bir hayatı vardı, Kur'an ve Sünnete bağlıydı" ifadelerinden⁹⁰ onun zühd ve takva sahibi olduğu ve kadere ilişkin fikirleri nedeniyle ilmi çevrenin dışına itildiği anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Murtaza Amr b. Ubeyd'i nitelerken karşıdan gelirken görüldüğünde annesini defnetmekten geliyor sanılırdı, otururken görüldüğünde kumanda etmek için oturtuldu zannedilirdi, konuşurken izlendiğinde cennet ve cehennemini sadece onun için yaratıldığı izlenimi uyandırır ve o "Allahım beni sana muhtaç etmem hususunda zenginleştir" duasında bulunurdu.⁹¹ derken bu özelliklere dikkat çekiyordu. Aslında bu anekdotlar, Amr'ın zihniyetinin temel niteliklerine ışık tutmaktadır. Onun ahlakî boyutu hem sözlerinde hem de eyleminde öncelikle kader soruna yaklaşımında da kendini hissettirmektedir.

Amr b. Ubeyd tarafından bazı yönleriyle ele alınan kader sorunu, Yunan felsefesine olan temayülün yoğunlaşması ve tercüme faaliyetinin hız kazanmasıyla birlikte oldukça farklı bir boyut kazanmıştır. Felsefenin İslâm düşüncesiyle tanışmasıyla birlikte mesele detayıyla incelenmeye çalışılmıştır. Allah'ın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği,⁹² Allah'ı tanımayan birinin ona itaatının meydana gelebileceği, Allah'ın emirlerini terkeden kimse'nin aslında onun yasakladıklarını yaratmış olacağı,⁹³ Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, onun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği,⁹⁴ fiillerde yaratma da dahil olmak üzere her şeyin insana ait olduğu ve bir makdurun iki kadirin kudreti altında bulunmasının imkânsızlığı⁹⁵ ve benzeri fikirler felsefenin İslâm düşüncesini etkilemesinden sonra doğal bir mecra izleyerek gündeme taşınmıştır.

3.Sonuç

İnsanın kendi eylemini gerçekleştirme konusunda özgür olduğu ve işlediği kötü veya iyi fiillerden dolayı ceza veya sevap görmesi gerektiği; aksinin kabulü halinde bunun Allah'ın adaleti ile bağdaşamayacağı esprisine dayanan kader meselesi, başlangıç itibarıyla oldukça yalın ise de, felsefi teknik ve metodların İslâm dünyasına girmesiyle birlikte farklı bir boyut kazanmıştır.

Mu'tezilenin belki de en önemli prensibi olan Adl esasıyla ilgili tartışmaların temelini oluşturan kader problemi, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Kader fikrinin Hristiyanlıktan etkilenmiş olduğu fikrinin bizce ihtiyatla ele alınması gerekmektedir. Çünkü bu fikri doğuran si-

90 Bkz. Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, c. III, ss. 273-277; Askâlanî, *Tehzib*, c. VIII, s. 74 vd.

91 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 36 vd.

92 Fahreddin er-Razî, *İtikâdatü firaku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, tahk. Ali Sami Neşşar, Kahire, 1938/1356, s. 41.

93 Bağdadî, *el-Fark beyne'l firak*, s. 111 vd.

94 Aynı eser, s. 108.

95 Abdulmecid Neccâr, *Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, Tunus ts., s. 89.

yasi ortam mevcuttur ve Kur'an ve Hadiste yeterli malzeme de bulunmaktadır. Bu konuda tepkileriyle ön plana çıkanlar, Mabed el-Cühenî ve Gaylan b. Müslim'dir. Kaderî görüşlerin temelinde yatan şey Allah'a şer isnat edilmez prensibidir. Ana tema Allah'ın adil oluşudur. Hayır ve iyiliklerin Allah'tan; şer ve kötülüklerin insandan olduğuna vurgu vardır. Çünkü Allah insanda tam ve eksiksiz bir fiil yapma gücünü yaratmıştır. Bundan dolayı da insana güç verilen konuda Allah'ın kudretinin bulunmaması gerekir. İnsanın fiilleri yapabilme gücü yoksa, güçlerinin yetmediği şeylerden ötürü cezalandırılma gündeme gelecektir ki, bu adil olmasa gerektir. Ma'bed'in, Gaylan'ın ve kader anlayışına yeni bir boyut kazandıran Amr b. Ubeyd'in, Hasan Basri'nin ilim halkasında buldukları dikkate alındığında, kaderle ilgili tartışmaların teorik bazda Hasan Basri'yle başladığı, Amr'la insanın hür irade ve fiillerinden dolayı sorumlu olacağı fikrinin işlendiği anlaşılmaktadır.

Bu mesele öz olarak bu dönemde vardır, ama henüz derinlik kazanmamış ve karmaşık bir yapıya bürünmemiştir. Kader konusundaki dönemin yaygın anlayışına aykırı gelen fikirleri ile dikkat çeken Amr b. Ubeyd, Emevi siyasetini ve sonra da Abbasi siyasetini eleştirmek ve onların yaptığı zulum ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a değil kendilerine ait olduğunu ifade etmek için bu tür fikirler ortaya koymuştu. Bir anlamda kader görüşü, Amr b. Ubeyd'le birlikte siyasi adaletle irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Amr b. Ubeyd, Kur'an'ın bütününden, Allah'ın insanlara fiilerinde özgür iradeyi verdiği ve bu irade neticesinde oluşan eylemlerine göre ödüllendireceği ve cezalandıracağı sonucunu çıkartmıştır. Bunu da Allah'ın adaleti ile ilişkilendirerek ele almıştır.

Amr'ın kader hakkındaki düşüncelerine ve genel siyasi tavrına bakıldığında onun en iyinin gerçekleşmesinden yana olduğu ve gördüğü aksaklıkları dile getirme konusunda radikal bir yaklaşım tarzını benimsediği dikkat çekmektedir. Sonraki süreçte onun fikirleri, Yunan felsefesine olan eğilimin artması ve tercüme faaliyetinin yoğunlaşmasıyla oldukça farklı bir düzlemde tartışılmıştır.

ÖZET

Amr b. Ubeyd ismi, ilk dönem Mutezilî harekette önemli bir role sahiptir. O, özgür iradeyi savunmuş ve insanın kendi eylemini -hem iyi hem de kötü- yatabileceğini ileri sürmüştür. Özgür irade ve kader üzerindeki tartışmanın, Emevi idarecilerinin otoritesine meydan okuyan ilk Kaderîlerde olduğu gibi, ciddi siyasi yansımaları vardı. Amr b. Ubeyd de, Emevi siyasetini ve sonra da Abbasi siyasetini eleştirmiştir. O, onların yaptığı zulum ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a değil kendilerine ait olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah, insanlara eylemlerini gerçekleştirmede özgür irade vermiştir. Sonuç olarak eylemlerine göre insan ya kötü bir şekilde cezalandırılacak ya da güzel bir şekilde ödüllendirilecektir. Bu bağlamda, bu makale Amr b. Ubeyd'in özgür irade ve kader anlayışı ile ilgili soruları cevaplamayı amaçlamaktadır.

Seçilmiş Bibliyografya

- Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi biladi's Şam fi'l-Emevî*, Amman 1980.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci -Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-*, Ankara 2001.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-firak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Kitabu cümelin min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, İstanbul, ts.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, London 1981.
- Darekutnî, Ali b. Ömer (385/995), *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1967
- De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001
- Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbaru't-tıval*, Mısır 1330.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabâkâtü'l-asfiyâ*, 1394/1974.
- Ebu'l-Ferec İsfahanî (356/967), *Mekâtîlü't-Talibiyîn*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan b. İsmail (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Hatîb Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931/1349.
- Hayyat, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, takd.: Muhammed Hicazî, Kahire 1988
- Ibn Kesir, İmaduddin Ebi'l Feda İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureşî ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*, Matbaatü's-Saade, 1932.
- Ibn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D. Wilzer, Beyrut 1380.
- İbn Abd Rabbih el-Endelusî, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1985.
- İbn Esir, Ebu Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed Abdulkerim eş-Şeybanî (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965.
- İbn Hacer Askalanî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1968.
- İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebnai'z-zaman*, edit.: İhsan Abbas, Beyrut 1972.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim (276/889), *Uyunu'l-Ahbar*, Beyrut 1985.
- İbn Kuteybe, *Me'ârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, Mısır 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensarî, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, tahk.: İbrahim Salih, Dimaşk 1989.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *el-Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeynî'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988
- İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul 1991.
- İmriü'l Kays, *Yedi Askı (Muallakatü's-seb'a)*, çev.: Ş. Yalıtıkaya, İstanbul 1943.

- Kadî Abdulcebbar, *Şerhü Usulü Hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Kahire 1988/1408.
- Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.
- Macdonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, Beyrut 1965, ss. 128 vd.
- Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali, *el-Meva'iz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitât ve'l-asâr*, Beyrut, ts.
- , *Kitabu'l Meva'izu ve'l-itibar bi zikri'l-Hitat ve'l-Âsar (Hitatu'l-Makriziyye)*, Beyrut, ts.
- Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.
- Neşşar, Ali Sami, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999.
- Neşvânü'l-Hımyerî, Ebû Said (573/1175), *el-Hûrû'l-İyn*, tahk.: Kemal Mustafa, Mısır 1948.
- er-Razî, Fahreddin, *İtikâdatü firaku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, tahk.: Ali Sami Neşşar, Kahire, 1938/1356.
- Schwarz, Michael, "The Letter of al-Hasan al-Basrî", *Oriens*, 15-30, Vol.20, 1967.
- Şehristanî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tahk.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966.
- Watt, Montgomery, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- Watt, Montgomery, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev.: Arif Aytekin, İstanbul 1996.
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Mizânu'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l-Hayat, ts.

VÂSİT KENTİNİN KURULUŞU VE İLK SAKİNLERİ ÜZERİNE

M. Mahfuz SÖYLEMEZ *

Abstract

Foundation of Vâsıt and its early inhabitants

Vâsıt, a very important city bearing a great mission in the history of Islam, has been founded by Amevid's governor of province of Irak called Yusuf es-Sekafî in Irak next to recent Kut-Amâra's territory. It has become a center of governance since its foundation and therefore it has some characteristics of a typical Islamic city. For instance, there are a masjid (mosque), daru'l imâre (center of governance) and market place at the center of the city. On the other hand, Only soldiers from Syria, Kufa and Basra, and Turks from Buharas were settled there during its foundation period. Also, it has been let Aramians who were from a different religion to be settled there in the last period of Amevids and early period of Abasids. Interestingly, there were not any struggles between these inhabitants from different religious sides in Vâsıt. In contrast, there was a peace-keeping process could be evaluated a civilized relations among them.

Key words: Islamic city, Vasit, Haccac b. Yusuf, Islamic History

Şehir tarihçiliği, mekanı ve mekanda yaşayan insanın sergüzeştini ele alan bir tarihçilik türüdür. Oldukça eski bir geçmişe sahip olmasına rağmen bu asrın başlarına kadar hak ettiği ilgiyi görememiş, daha çok amatör tarihçilerin çalışmalarıyla sınırlı kalmıştır. Yirmibirinci yüzyıla birlikte bu alana ciddi anlamda bir yöneliş olduğu görülmektedir. Söz konusu yönelimin arkasında tarihi küçük ünitelerin oluşturduğu, bütünün aydınlatılması için parçaların keşfi ve birleştirilmesi gerektiğini savunan anlayışın yaygınlaşması ve de postmodernitenin etkisiyle büyük anlatılar ve sosyo-ekonomik açıklamalara dayanan makro tarihin önemini yitirmeye başlaması bulunmaktadır.¹

* Yrd. Doç.Dr. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

1 İlhan Tekeli, "Tarih Yazımında Gündelik Yaşam Tarihçiliğinin Kavramsal Çerçevesi Nasıl Genişletilebilir", *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme*, İstanbul 2000, s. 54

İslam tarihine makro tarih perspektifinden bakılıp hakkında genel değerlendirmeler yapılmış olan tarihi dönemlerin başında Emeviler gelmektedir. Üzerinde çokça konuşulduğu halde hala bütünüyle ortaya konulmaktan uzak olan bu dönemin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için parçaların ayrı ayrı çalışılması ve daha sonra da bunların bir araya getirilerek bütün hakkında doğru tahliller yapılması gerekmektedir. Özellikle de bu dönemdeki kentler ve orada yaşayanların sahip oldukları birikimin ortaya konması dönemin hakikate en yakın resminin çizimi için büyük bir öneme sahiptir.

İşte bu anlayıştan hareketle, Emevilerin Irak valisi Haccâc b. Yusuf tarafından askerî bir kent olarak kurulmuş olan ve aynı zamanda o dönemin en önemli kentlerinden biri olan Vâsit şehrini ele almak istiyoruz. Irak'ın idarî merkezi olmak üzere kurulan ve İslâm alemindeki ilk Türk kitleyi de barındıran bu kent, Bağdat'ın 148/765'te inşasıyla gerileme sürecine girmiş, miladî 15. Yüzyılda, kenarında kurulduğu Dicle Irmağının yatağının değişmesi ile birlikte, önemini tamamen yitirmiştir. Nitekim miladî 17. yüzyılda küçük bir kasabaya dönüşmüş, 19. Yüzyılda ise metruk, harabe bir şehir haline gelmiştir. Vâsit kalıntıları bu gün Güney Irak'ta Kut-Amâra'ya 70 km. mesafede bulunmaktadır. Bu kalıntılar, Minâre harabeleri olarak bilinmektedir.²

Temel kaynaklara dayanarak hazırlamaya çalıştığımız bu yazıda önce şehrin kuruluş sebeplerini daha sonra da sırasıyla, kuruluşu, fizikî yapısı, ilk sakinleri ve son olarak da "Vâsit merkezli" oluşmuş olan apokrif rivayetleri değerlendirmek istiyoruz.

1. Vâsit'in Kuruluş Sebepleri

Vâsit, siyasî mülahazalar ile inşa edilmiş bir askerî şehirdir. Şehrin inşasına sebep olan bir dizi siyasî ve askerî hadise gerçekleşmiştir. Bu hadiseler ele alınmadan şehrin kuruluş sebeplerini izah etmek mümkün olmadığından bunlara kısaca değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Şehrin kuruluş sürecini hızlandıran hadiseler Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) tarafından Irak valiliğine atanan Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (75-95/694-713)'nin buraya gelişi ile başlamaktadır.³ Irak'ı sıkıyönetime dayalı bir idare anlayışı ile yöneten Haccâc, yö-

2 Bkz. Lawrence I. Conrad, "Wasit", *Dictionary of the Middle Ages*, edit.: Joseph R. Strayer, New York 1989, vol. XII, p. 574; Beşir Yusuf Fransis, "el-Mezâhiru'l-Fenniyye fi Avâsimi'l-İraki'l-İslâmiyyeti'l-Kadime ala Davi'l-İstikşâfâti'l-Hadise", *Sümer*, Bağdat 1948, c. IV, sayı: 1, s. 106; R.Darley-Doran, "Wâsit", *The Encyclopedia of İslâm*, (new edition) Leiden 2001, vol: XI, p. 165

3 Haccâc Irak'a gelir gelmez yaptığı ilk konuşmada katı bir yönetim tercih ettiğini ilan etti. Haccâc'ın bu konuşması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Zübeyr b. Bekkâr (ö.256/870), *el-Ahbâru'l-Muveffekiyyât*, tahk.: Samî Mekkî, Bağdat 1972, ss. 96-104; Ebû'l-Ferec İsfahanî (ö.356/966), *el-Eğani*, tahk.: Abdullah Ali Muhanna, Beyrut 1995, c. XIV, ss. 237-238; İbn Abdірabbih, *İkdu'l-Ferid*, tahk.: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Ebyarî, Abdusselam Harun, Kahire 1968, c. IV, s. 119-120; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995, c. IV, s. 299; İbnu'l-İbrî, *Tarihu Muhtasar ed-Duvel*, Beyrut 1958, s. 113; Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî ed-

rede giderek güçlenmekte olan Emevî muhaliflerini devletin yanına çeke-
medi. Aksine, onların Emevilere karşı daha da bilenmelerine sebep oldu.
Hele haraç gelirlerinde düşüşü gerekçe göstererek çiftçilikle uğraşan
Sevâd yerlilerinin şehirlere yerleşmelerini yasaklaması ve buralara yerleşip
mal mülk edinmiş olan kimi insanları zorla memleketlerine geri gönderme-
si, Irak'ın çoğunluğunu oluşturan mevalî ve zimmîlerin onun karşısında yer
almasına sebep oldu.⁴ Müberred'in de ifade ettiği gibi Haccâc, şehirlerden
çıkardığı bu insanların yerine Arapları yerleştirdi, geldikleri yerlere ödeme
mecburiyetinde bırakılan insanların ellerine köylerinin isimlerini yazdırdı,
izinsiz olarak şehirlere girmelerini yasakladı.⁵ Onun bu sert politikalarından
bıkanların bir kısmı memleketlerini terkederek Hicaz'a sığınmak zorunda
kaldılar.⁶ Bu gayri memnun unsur tarafından, bölgede silahlı gruplar dahi
teşekkül ettirildi. Genelini Haricilerin oluşturduğu bu gruplar, irili ufaklı
onlarca münferit hadise meydana getirmiş⁷ olmalarına rağmen, bir araya
gelmeyi başaramadıklarından dolayı Hicri 81 yılına kadar geçen sürede
Haccâc ve Emevler için ciddi bir tehlike oluşturamadılar. Hicri 81 yılı söz
konusu kitle için bir dönüm noktası olmuştur. Bu yılın başında Haccâc'ın,
Sicistân valisi Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as ile arası açılmış,
neticede Haccâc, Abdurrahman'ı görevden aldı.⁸ Fakat Abdurrahman bunu
kabul etmeyerek kendisine bağlı birliklerle Haccâc'a isyan etti ve⁹ kendisini
bir umut ışığı olarak gören yönetim muhaliflerini etrafında toplamayı baş-
ardı.

İsyanın hızla yayılmakta olduğunu gören Haccâc, Basra'dan aldığı
takviye güçler ile Huzistan'da bulunan Abdurrahman'ın üzerine yürüdü.
Tuster yakınlarında kendi öncü kuvvetleri ile Abdurrahman'ın öncü birlikle-
ri karşı karşıya geldiler. Bu ilk karşılaşmada kuvvetleri büyük bir hezimete

Dimeşkî, *Mehâsinu'l-Vesâil fi Ma'rifeti'l-Evâil*, tahk.: Muhammed Altuncu, Beyrut 1992, s. 203

- 4 Bkz. İbnu'l-Fakîh, *Kitabu'l-Buldân*, tahk.: Yusuf el-Havî, Beyrut 1996, s. 266; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev.: Ahmet Ağırakça, İstanbul 1991, c. IV, s. 419. Taberî, Haccâc'ın amillerinin kendisine, Zimmîlerin İslâm dinini benimseyip şehirlere yerleşmeleri sebebiyle harac gelirlerinin düştüğünü yazmaları üzerine, Haccâc'ın şehirlere yerleşmiş olan Zimmîleri çıkarmalarını emrettiğini, Basra'dan bu insanların zorla çıkarıldıklarını, gidecek yerleri olmadığı için bir süre şehrin dışında konaklamak zorunda kaldıklarını ve sürekli "ey Muhammed" diyerek feryat ettiklerini, Basralı kurrânın da onları desteklediklerini ve kendileri ile beraber ağlaştıklarını, Abdurrahman'ın Basra'ya gelmesiyle her iki kitlenin de ona katıldığını söylemektedir. Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Beyrut 1987, c. VII, s. 278-279
- 5 Bkz. Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif*, thk Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut 1993, c. II, s. 493
- 6 Bkz. Yakubî, *Tarihu Ya'kubî*, Beyrut 1992, c. II, s. 290
- 7 Bunların en ciddisi Haccâc'ı uzun süre uğraştıran Şebîb hadisesidir. Bu hadise ile ilgili geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993, ss. 210-212, Yakubî, *Tarih*, c. II, s. 274 vd.
- 8 Bkz. Halife b. Hayyat, s. 217; Mesudî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut 1981, s. 287
- 9 Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kum 1363, c. II, s. 33; Mesudî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, Kum 1984, c. III, s. 138; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, c. IV, s. 365

uğrayınca,¹⁰ Haccâc Basra'ya geri dönmek zorunda kaldı ve ez-Zaviye'de karargah kurdu,¹¹ onu takip etmekte olan Abdurrahman ise, hiçbir direnme ile karşılaşmaksızın Irak'ın idarî merkezlerinden biri olan Basra'ya girdi, bölge halkının da desteğini alarak¹² önemli bir askerî güce ulaştı. Suriye'den takviye güçler alan Haccâc ile Abdurrahman'ın kuvvetleri bu bölgede yeniden karşı karşıya geldiler. Günlerce süren savaşta Abdurrahman yenildi ve beraberindekiler ile birlikte Kûfe'ye doğru çekildi.¹³

Muhaliflerin Kûfe'ye yönelmeleri üzerine Basra'yı kuşatan Haccâc, beş gün süren şiddetli çarpışmanın sonucunda şehre hakim olmayı başardı. Ancak Basra halkının desteğini yitirmiş olması buranın icbarî merkez olarak kullanılmasını sakıncalı hale getirmişti.¹⁴ Abdurrahman'ın Basra ve çevresinde elde etmiş olduğu bu başarılar Kûfe'ye ulaşınca Haccâc'a karşı pusuda beklemekte olan muhalifleri İbn Nâciye'nin liderliğinde harekete geçtiler ve şehirde bulunan Haccâc'ın vekili ile Suriye kökenli 4000 kişilik askerî gücü çıkardılar.¹⁵ Böylece Kûfe de hiç direnmeden Abdurrahman'ın tarafına geçmiş oldu.¹⁶ Iraklı mevalî¹⁷ ve Araplardan oluşan Abdurrahman'ın kuvvetleri ile Haccâc'ın kuvvetleri hicri 82 yılında Kûfe yakınlarında bulunan Deyr'u Cemâcim'de karşı karşıya geldiler. Tarihe Deyru Cemâcim savaşı olarak geçen ve günlerce sürmüş olan bu savaş, Haccâc lehine sonuçlandı.¹⁸ Abdurrahman Savaş meydanını tekederek

10 Bkz. Taberî, c. VII, s. 237; Mesudî, *Tenbih*, s. 287; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. IV, s. 367

11 Bkz. Taberî, c. VII, s. 237; İbnü'l-Esîr, c. IV, s. 419

12 Abdurrahman Basra mescidinde halka yaptığı konuşmada Haccâc ile Abdülmelik'in dini değerlerden uzaklaştıklarını, dine önem vermez hale geldiklerini, bunların görevden uzaklaştırılmasının dinin emrettiği en önemli ödevlerden biri olduğunu söylemiş ve destek istemiştir. Haccâc'ın uygulamalarından bezmiş olan Basralıların hemen hemen tamamı Abdurrahman'ın yanında yer almaya karar vermiş ve onu destekleyeceklerini ilan etmişlerdir. Bkz. Taberî, c. VII, s. 238; İbnü'l-Esîr, c. IV, s. 419

13 Yardım talebinde bulunmak üzere Kûfelilere de mektup yazmıştır. Dineverî tarafından kaydedilmiş olan bu mektupların metni şöyledir: "Ey insanlar bu zalimi ve yaptıklarını görmüyor musunuz? Sünnetin yok edildiğini, ahkâmın ortadan kaldırıldığını, münkerin i-kame edildiğini, öldürmelerin yaygınlaştırıldığını görmüyor musunuz? Allah için harekete geçiniz. Benimle beraber Haccâc'a isyan ediniz. Susmanız asla caiz değildir." Bkz. Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, tahk.: Abdülmünim Âmir-Cemalettin eş-Şeyyâl, Kahire 1960, s. 317

14 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *Büyük İslâm Tarihi* çev.: Mehmet Keskin, İstanbul 1995, c. IX, s. 71. Taberî, Haccâc'a karşı Basralıların Abdurrahman b. Abbas b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib komutasında savaşta olduklarını söylemektedir. Bkz. Taberî, c. VII, s. 240

15 Bkz. İbnü'l-Esîr, c. IV, s. 421

16 Bkz. Yakubî, *Tarih*, c. II, s. 278;

17 Abdurrahman'ın askerî harcamalarının büyük bir kısmını, Irak'ın en zengin sınıfını oluşturan mevalî üstlenmiştir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Belâzûrî, *Kitâbu Cumel min Ensâbi'l-Esrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996, c. VII, s. 389; Taberî, c. VII, ss. 277-278; el-Askerî, *Kitâbu'l-Evâil*, Beyrut 1987, ss. 231-232

18 Deyru Cemâcim savaşı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yakubî, *Tarih*, c. II, s. 278; Taberî, c. VII, s. 241 vd.; İbnü'l-Cevzî bu savaşın 100 gün sürdüğünü ve toplam 81 karşılaşmanın meydana geldiğini söylemektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. IV, s. 383

Sicistan'a kaçmak zorunda kaldı, bir süre sonra da burada öldürüldü veya intihar etti.¹⁹

Deyru Cemâcim'den sonra Irak'ın iki idarî merkezinden biri olan Kûfe'ye yerleşen Haccâc, kısa sürede divanlar oluşturarak muhaliflerini tespit ettirdi.²⁰ Hayatta olanları teker teker getirterek, küfrünü ikrar etmeğe zorladı; küfre girdiklerini kabul etmeyenleri kılıçtan geçirdi,²¹ savaşta esir edilenleri öldürdü, mallarına el koyarak taraftarları arasında bölüştürdü.²² Hatta nakledildiğine göre Kûfe ile Basra'yı yıkmayı dahi düşündü.²³ Bütün bunlar halkın tepkisine yol açtı. Halk ona içten içe kin besler oldu.²⁴ Kendisinden nefret edildiğini bildiği için de Kûfe'nin ancak Suriyeli askerler ile elde tutulabileceğine karar veren Haccâc, Abdurrahman hadisesinde onu desteklemek üzere gelmiş olan Suriyelileri, Kûfelilerin evlerine dağıttı.²⁵

Kûfelilerin evlerine yerleştirilen Suriyeliler, içkiler içip ev ahalisine sarkıntılık ediyor, huzursuzluk çıkarıyorlardı. Nitekim bu hadiselerden birinin sonucunda evin sahibi, Suriyeli askerlerden birini öldürmüş, olay Haccâc'a intikal etmişti. Vakayı soruşturan Haccâc, hadisenin doğru olduğunu anlamış ve Suriyeli asker için diyet ödenmesinin gerekmediğine hükmetmekle kalmamış, bu uygulamayı kaldırarak²⁶ şehirde oluşmuş olan infialin önüne geçmeyi de hedeflemiştir. Taberî'nin ifadesine göre; Haccâc, Kûfe'de bir ay ikamet ettikten sonra, Suriyeli askerleri buradan çıkarıp şehrin dışında kurduğu karargâha yerleştirmiştir.²⁷ Yaşanan bu hadiseler Haccâc'ın yeni bir şehir kurma düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır.

Şehrin kuruluşunu ele almadan önce, Vâsıt isminin kökeni ile ilgili tartışmalara kısaca değinmek istiyoruz. Kaynaklarımızın önemli bir kısmı anılan şehre bu adın Kûfe ve Basra ile eşit mesafede bulunmasından ötü-

19 Bkz. Dineverî, s. 320; Taberî, c. VII, s. 266; Mesudî, *Murûc*, c. III, s. 141; *Tenbih*, s. 287; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, c. IV, s. 386

20 Bkz. Veki', *Ahbârü'l-Kudât*, Beyrut, trs. , c. II, s. 408; İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IX, s. 84

21 Bkz. Belazurî, *Ensâb*, c. VII, s. 391; Taberî, c. VII, s. 262; İbn Abdîrabbih, c. II, s. 464

22 Mesudî, bu hadiseden haberdar olan Abdulmelik'in Haccâc'a mektup yazarak, öldürülmüş olan esirlerin diyetinin ödenmesini, malları müsadere edilenlerin zararlarının tazmin edilmesini emrettiğini, ancak Haccâc'ın bu emre uymadığını söylemektedir. Bkz. *Murûc*, c. III, s. 141

23 Ömer b. Abulaziz (ö.101/720)'in ifadesine göre, Haccâc bu hadisenin bitiminden hemen sonra Kûfe ve Basra'yı yıkmayı, halkını geldikleri yere geri göndermeyi dahi düşündü. Ancak danışmanlarından Ebû Münebbih'in uyarısını dikkate alarak bu kararından vazgeçti. Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 260

24 İbnu'l-Fakîh ve Yâkût konu ile ilgili şunları söylemektedirler. "*savaşın bitiminde Haccâc, Kûfe'ye yerleşti, fakat burada nefret ile karşılandı. Dolayısıyla güvendiği bir adamına yeni bir şehir kurması için uygun bir yer bulmasını emretti*" Bkz. İbnu'l-Fakîh, 263; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 401

25 Haccâc'ın bu uygulaması daha sonra Türkistân illerinde yaygınlık kazanacaktır.

26 Bkz. Taberî, c. VII, s. 281; İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, c. IV, s. 387; İbnu'l-Esîr, c. IV, ss. 444-445

27 Bkz. Taberî, c. VII, s. 281

rü verildiği kanaatindedirler.²⁸ Bunlara göre şehir, söz konusu isim bizatihi Haccâc tarafından verilmiştir. Nitekim Haccâc, burayı kurduktan sonra Halife Abdulmelik b. Mervan'a gönderdiği mektupta Kûfe, Basra ile Cebel arasında yeni bir şehir kurduğunu ve adını Vâsıt koyduğunu ifade etmiştir.²⁹ İbnu'l-Fakih ve Yakut'a göre, Haccâc, gönderdiği mektupta şu ifadeleri kullanmıştır. "Ben yer yüzünün ortasında Kûfe, Basra ile Cebel bölgesine aynı mesafede bulunan bir şehir kurdum ve adını da Vâsıt koydum."³⁰

Yukarıdaki görüşe katılmayan el-Vâsîtî ise, bu şehrin, adını Vâsîtu'l-Kasap isimli ve aynı yerde bulunan kadim bir kentten aldığı kanaatindedir.³¹ Nitekim o, Hz. Osman (ö.35/656)'ın Said b. el-As (ö.59/678-679)'ı Kûfe, Vâsîtu'l-Kasab ve Basra'ya vali olarak atadığını, Said'in Muaviye (ö.60/680) dönemine kadar bu görevde kaldığını, Muaviye, hilâfete geldiği zaman bu üç şehrin valiliği için Abdu'l-A'la b. Abdullah'ı görevlendirdiğini, Abdulmelik b. Mervan'ın ise bu üç kentin valiliğine Haccâc'ı getirdiğini söylemektedir.³² Görüldüğü gibi el-Vâsîtî'nin bu rivayetine göre Vâsîtu'l-Kasab zaten eski bir yerleşim birimidir. Dahası Kûfe ve Basra ile birlikte anılacak kadar da önemli bir şehirdir. Ancak rivayet yakından incelendiğinde bir çok yanlış bir arada barındırdığı görülecektir. Birincisi, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde Irak'ın Kûfe bölgesinden fethedilen yerleri Kûfe'den, Basra bölgesinden fethedilen yerleri ise Basra'dan yönetilmekteydi. Dolayısıyla Kûfe ve Basra'nın yönetimleri hiçbir zaman birleştirilmemiştir.³³ İkincisi: Said b. el-As Hz. Osman tarafından Kûfe valiliğine atanmış ve yine onun tarafından görevden alınıp yerine de Ebû Musa el-Eş'arî getirilmiştir.³⁴ Üçüncüsü: Hz. Osman'dan sonra hilâfete Hz. Ali gelmiş, o da burayı merkez edinmiştir. Said'in Hz. Ali ile beraber Kûfe'yi yönetmesinin mümkün olmadığı gerçeğini düşündüğümüzde rivayetin geçersizliği zaten ortaya çıkmaktadır.

Bu kadar açık bilgilere rağmen el-Vâsîtî'nin neden böyle bir kanaat belirttiğine gelince; Vâsît, Dicle'nin batı yakasında, Sasanîlerin Suristan yani Orta Mezopotamya bölgesindeki önemli idarî merkezlerden biri olan

28 Bkz. Belazurî, *Futûhu'l-Buldân*, çev.: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 415; Makdisî, s. 106; İbnu'l-Fakîh, s. 260; el-Bekrî, *Mu'cem ma İsta'cem min Esmâ'îl-Bilâd ve'l-Mevâdî'*, tahk.: Mustafa es-Sakka, Beyrut 1983, cc. III/IV, s. 1363; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 400, el-Yafu'î, *Mirâtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yakzân*, Kahire 1993, c. I, s. 194; Himyerî, *Kitâbu'r-Ravdu'l-Mî'târ fi Haberî'l-Aktâr*, tahk.: İhsân Abbâs, Beyrut 1980, s. 599 Yakubî'ye göre Vâsît, Kûfe, Basra ve Ahvaz'a elli fersah mesafede olduğu gibi 148 yılında kurulmuş olan Bağdat'a da aynı mesafede idi. Bkz. Yakubî, *Buldân*, s. 101

29 Himyerî, s. 599

30 İbnu'l-Fakîh, ss. 260, 262; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 401. Aynı bilgiler Belazurî'de de bulunmaktadır. Bkz. Belazurî, *Futûh*, ss. 415-416

31 Bkz. el-Vâsîtî, s. 38; Himyerî, s. 599

32 Bkz. el-Vâsîtî, ss. 35-36

33 Bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 177

34 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kubrâ*, Beyrut, 1957, c. V, s. 34; Halife, *Tarih*, s. 168. Mes'ûdî, *Murûc*, c. II, s. 345

kadim Kesker kentinin tam karşısında kurulmuştu.³⁵ Doğudaki Kesker ile Batıdaki Vâsıt'ı birbirinden sadece Dicle nehri ayırmaktaydı. Haccâc, Vâsıt'ı kurduktan bir süre sonra bu iki şehri birbirine bağlayan bir köprü inşa etti. Böylece Kesker ile Vâsıt kısa bir süre sonra tek bir şehir haline geldiler. Nitekim hicri dördüncü asır coğrafyacılarından Makdisî burayı bir tek şehir saymakta ve şöyle demektedir: "Vâsıt büyük bir yerleşim yeridir. İki cami si bulunmaktadır. Dicle'nin her iki tarafını da kapsamaktadır. Şehrin iki yakası arasında ise köprü mevcuttur."³⁶ İbn Havkal ve Himyerî de Vâsıt'ın Kesker ile tek şehir haline geldiğini, şehrin hem doğu ve hem de batı yakasında cuma namazının kılındığı camilere sahip olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷ Bu iki şehrin birleşmesinden bir süre sonra Kesker ismi unutulmuş Dicle'nin doğu yakasındaki şehir de, batı yakası ile birlikte "Vâsıt" olarak anılmıştır. Vâsıt kentinin inşa edilmiş olduğu bu dönemde, İslâm âleminde muhtelif yerlerinde bu isme sahip başka yerleşim birimleri de bulunmaktaydı.³⁸ Dolayısıyla Haccâc tarafından kurulmuş olan bu şehri söz konusu yerleşim birimlerinden ayırmak icap ediyordu. Bunun için de buraya Irak'ın Vâsıt'ı veya Haccâc'ın Vâsıt'ı denmesinin yanı sıra kurulduğu yerden ötürü Vâsıtü'l-Kasab dendiği de bilinmektedir.³⁹ Dolayısıyla el-Vâsıtî'nin belirttiği kadim kent Kesker şehrinde başka bir yer değildir. Bu kent de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Vâsıt'ın kurulduğu yerde olmayıp Dicle nehrinin öte tarafında bulunmaktaydı. el-Vâsıtî, yaklaşık olarak bir asır sonraya ait olan bu kullanımı daha erken bir döneme yerleştirmiştir.

2. Kentin Kurulduğu Yer ve Kuruluş Tarihi

Yukarıda kısaca zikrettiğimiz siyasî hadiselerden sonra Haccâc, yeni bir şehir kurmaya karar verince, şehrin kurulacağı yeri tespit etmek üzere görevliler tayin etti. Bunlara, inşa edilecek olan şehrin nehir kenarında olmasına,⁴⁰ hatta Kûfe ve Basra'nın ortasında bulunmasına dikkat etmelerini özellikle belirtti.⁴¹ İbnu'l-Fakih ve Yâkût geniş bir coğrafya taranarak

35 Yakubî, *Buldân*, s. 101; Selman el-Muaddidî, "Hitatu Medineti Vâsıt fi Asri'l-Abbasî", *Sümer*, c. XXXIV, sayı: 1-2, Bağdat 1978, s. 181; Beşir Yusuf Fransis, s. 106

36 Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, tahk.: Muhammed Mahzûm, Beyrut 1987, s. 106

37 Bkz. İbn Havkal (ö.367/977), *Suretu'l-Arz*, Beyrut trs. , s. 214; Himyerî, s. 599

38 Irakta kurulan bu şehir dışında birkaç Vâsıt daha vardır. Batnu Merr ve Vâdiu'n-Nahle bir yerleşim birimi, Belh'e bağlı bir köy, Habur'da Karkisya'nın yakınlarında bulunan bir köy, Bağdat'a üç fersah mesafede bulunan Duceyl'de bir başka köy, Hişam b. Abdulmelik tarafından kurulmuş olan Vâsıtü'l-Rekka, Hille'nin yakınında Muteyrebâz'a bağlı bir köy, Musul'a bağlı bir köy, Mekke'de bir bölge, Endülüs'te Kabra'ya bağlı bir yerleşim birimi, Necid'de bir bölge, Yemen'de Zebîd sahillerinde bulunan bir başka yerleşim yeri de bu isimle anılmaktaydı. Geniş bilgi için bkz. Yâkût, *Buldân*, Vâsıt maddesi

39 Bkz. Belazurî, *Futûh*, s. 415; Bkz. İbnu'l-Fakih, s. 263; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 400; Himyerî, s. 599

40 Bkz. İbnu'l-Fakih, s. 263; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 401

41 Bkz. el-Vâsıtî, *Tarihu Vâsıt*, tahk.: Korkis Avvâd, Beyrut 1986, s. 38

Vâsî'tin kurulacağı yere karar verildiğini belirtiyorlarsa da,⁴² şehrin inşası için Kûfe ile Basra'nın -o dönemdeki- idarî sınırının seçilmiş olması, tayin edilen görevlilerin Haccâc'ın emirlerine sıkı sıkıya uyduklarını ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi Kûfe Sevâdı denilen ve buradan yönetilen bölge Vâsî'tin kurulduğu yerden başlayıp Musul'un Cuha bölgesine kadar uzanırken, güneyinden körfez sahiline kadar uzanan bölge ise Basra'dan yönetilmekte idi.⁴³ Ayrıca Vâsî'tin kurulacağı bu bölge, nehir taşımacılığının en rahat yapılabileceği bir noktada olmasının yanında,⁴⁴ ticaret güzergahı üzerinde de yer alacağı için stratejik bir öneme de sahipti. Keza Huzistan, Cebel ve Horasan'ı, Irak'ın eş idarî merkezleri olan Kûfe ve Basra'ya bağlayan yolların geçtiği kavşakta da bulunuyordu.⁴⁵

Vâsî'tin isminde olduğu gibi kuruluş tarihi hakkında da ihtilâflar bulunmaktadır. Bahşel el-Vâsî'ti dışındaki kaynaklar şehrin hicri 82 veya 83 yılında kurulduğunu söylerken,⁴⁶ muahhar kaynaklardan Kazvinî ise 84 yılında kurulduğunu iddia etmektedir.⁴⁷ Bu farklılığın sebebi şehrin 82 yılının son aylarında planlanmış olması ve 83 yılının ilk aylarında ise inşaata başlanmasıdır. Dolayısıyla kimi kaynaklar "82 yılında kuruldu" derken, diğerleri ise 83 yılında kurulduğunu söylemektedirler. Kazvinî de bu iddiasında yalnız kalmaktadır. İddiasında yalnız kalanlardan bir başkası ise el-Vâsî'ti'dir. el-Vâsî'ti, Haccâc'ın şehrin inşasına 75 yılında başladığını ve 78 yılında bitirdiğini ileri sürmektedir.⁴⁸ Ancak onun bu görüşü, yukarıda da belirttiğimiz gibi- hiçbir kaynak tarafından desteklenmemiştir. Dahası, erken dönem İslâm kaynaklarının tamamına yakınında önemli bir yer tutmuş olan, yukarıda da özet bir şekilde sunduğumuz, Abdurrahman hadisesi ile ilgili verilen bilgilerin hiçbirinde Vâsî'tan bahsedilmiyor olması, bu hadisenin cereyan ettiği hicri 80-82 yıllarında adı geçen şehrin var olmadığını katıyetle ortaya koymaktadır.

42 İbnu'l-Fakîh ile Yâkût, Asma'î'ye dayandırdıkları bir haberde şöyle demektedirler. "Haccâc bir şehir kurmak istediğinde, yer seçmeleri amacıyla yetkililer gönderdi. Bunlar Aynu't-Temr ile körfez arasını baştanbaşa dolaştıktan sonra, Haccâc'a döndüler ve kendisine 'Havasının hafifliğinden ve çölün girişinde olmasından dolayı senin seçtiğin bu bölgeden daha iyi bir yer bulamadık' dediler." Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 262; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 401

43 Bkz. M. Mahfuz Söylemez, s. 177

44 Bkz. Yakubî, Vâsî't ile Basra, Bağdat ve Musul arasında gemilerin gidip geldiklerini söylemektedir. Bkz. Yakubî, s. 38

45 Haccâc şehir yeri olarak ilkin yine Kesker şehrine oldukça yakın olan es-Sin bölgesini seçmiş, çevrede bir takım çalışmalar dahi başlatmış, kanallar kazdırmıştı. Ancak çevreyi incelemek üzere gönderdiği uzmanların Vâsî'tin kurulduğu yeri tavsiye etmeleri üzerine, buradan vazgeçmiştir. Bkz. Belazurî, *Futûh*, s. 416; İbnu'l-Fakîh, s. 262; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 401

46 Yakubî, şehrin h 82, Taberî, İbn Fakîh, İbnu'l-Esîr, İbnu'l-Kesîr, İbnu'l-İbrî, İbn Verdî, ve Yâkût ise 83 yılında kurulduğu kanaatindedirler. Bkz. Yakubî, *Tarih*, c. II, s. 279; İbnu'l-Fakîh, s. 264; İbn İberî, s. 113; İbnu'l-Verdî, c. I, s. 240; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 401

47 Kazvinî, *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut trs. , s. 478

48 Bkz. el-Vâsî'ti, s. 38

Şehrin bitirildiği tarih ise 86 yılı olarak kaydedilmektedir.⁴⁹ Kanaa-timize göre bu tarih, şehrin bitirildiği zamandan ziyade yerleşilmeye başlanma tarihini ifade etmektedir. Nitekim inşaata harcanan para ile ilgili bilgi veren kaynaklar Irak'ın 5 yıllık gelirinin buraya harcandığını söylemektedirler. Bu da şehir inşaatının 5 yıl sürmüş olduğunu göstermektedir. Bu bilgilerden, Vâsıt'ın, 86 yılında iskâna açılmış olmasına rağmen, inşaatın daha sonra da devam ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

3. Şehrin Kuruluşu

Şehir yeri tespit edildikten sonra, kurulacağı alan Dâverdân adındaki dihkandan 10.000 dirheme satın alındı.⁵⁰ Büyük bir kısmı bataklık ve sazlık olan bölgenin yerleşime müsait hale getirilmesi için büyük gayretler sarfedildi. Önce çevrede geniş kanallar açılmak suretiyle bataklıklar kuru-tuldu, arkasından çevre düzenlemesi yapılarak yeşillendirildi. Dicle'den açılan kanallar ile içme ve sulama suyu tedarik edildi.⁵¹

Şehrin mimarlığını, kimliğini tam olarak tespit edemediğimiz, Zubiâ adında birinin yaptığı söylenmektedir.⁵² Aynı belirsizlik inşaatta çalıştırıldığı ifade edilen işçiler için de geçerlidir. Nitekim kaynaklarımızda bu işçilerin nereli oldukları ve nereden getirildikleri ile ilgili bilgilere rastlanmamaktadır. Sadece Belâzurî'de bunlar ile ilgili bir bilgi bulunmaktadır. Onun verdiği bilgi de "kaçmamaları için birbirlerine zincirlerle bağlandıkları"ndan ibarettir.⁵³ Fırat'ın kenarına kurulmuş olan Kûfe ile Dicle'nin kenarına kurulmuş olan Vâsıt'ın merkezî unsurlarındaki benzerlik bir yana, bu unsurların bulunduğu yerlerin dahi aynı olması gerek mimarın gerekse inşaatta görev almış olanların önemli bir kısmının Kûfeli olma ihtimalini akla getirmektedir.⁵⁴ Haccâc'ın şehir yerini tespit etmek için Kûfe'den görevliler göndermiş olması da bu ihtimali kuvvetli bir hale getirmektedir.

Tipik bir İslâm kenti olarak tasarlanmış olan Vâsıt'ın merkezinde cami, hükümet konağı, pazar ve meydan yer alıyordu. Diğer İslâm kentlerinde olduğu gibi yolların tamamı bu merkeze açılmaktaydı. Şehir, merkezî unsurlardan başlanarak inşa edilmiştir. Önce cami ve hükümet sarayı olan Kubbetu'l-Hadra ile şehri kuşatan surlar ve surları kuşatan hendekler yapılmıştır.

Şehrin inşasında kullanılan malzemenin önemli bir kısmı o çevreden elde edilmiş olmasına rağmen, ahşap malzeme, özellikle de saray ve büyük caminin kapıları Sevâd'ın Zendeverd, Derkara, Daru Vesât, Deyru

49 Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 264; Beşir Yusuf Fransis, s. 106

50 Bkz. el-Vâsıtî, s. 38

51 Yâkût burada en-Nil ve ez-Zab adında iki kanalın kazıldığını söylemektedir. Bkz. Yâkût, *Buldân*, s. 401

52 Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 269

53 Bkz. Belazurî, *Futûh*, s. 416

54 Kûfe'de pazarlar Fırat nehri ile Cuma Camii'nin arasında, bir başka ifade ile merkezi unsurların doğusunda iken bu unsurlar Vâsıt'da da aynı yerde konumlandırılmıştır.

Masircesân ve Şerâbit gibi şehirlerinden getirilmiştir. Rızası alınmadan, zorla ellerinden alınan bu malzemeden dolayı, halkın tepki gösterdiği ve canları ile mallarına eman verilmiş olduğu halde yapılan bu hukuksuz uygulamayı şikayet ettikleri, ancak Haccâc'ın bu tepkiyi ve şikayeti hiç ciddiye almadığı kaydedilmektedir.⁵⁵

4. Fiziki Yapısı

a. Mescit:

Vâsıt'ın fizikî yapısına gelince; yukarıda da ifade ettiğimiz gibi şehir, merkeze mescit alınarak inşa edilmiştir. Başka bir ifade ile şehri oluşturan unsurlar mescit esas alınarak konumlandırılmıştır. Dolayısıyla şehir merkezinin kuşkusuz en önemli unsurunu mescit oluşturmuştur. Kaynaklarımızda zaman zaman Mescidu Haccâc olarak da isimlendirilen bu mabed⁵⁶ ile ilgili ayrıntılı bilgiye sahibiz. Oldukça geniş olarak inşa edilmiş olan mescit, 200x200 zira' idi.⁵⁷ Mescidin içinde büyükçe bir de maksure mevcuttu. İbnu'l-Fakih, el-Vedâh b. Ata'dan aktararak bu maksurenin içerisinde 40 kişinin rahatlıkla gizlenebildiğini söylemektedir.⁵⁸ İslâm döneminin erken mimari örneklerinden biri olan bu mescidin kalıntıları günümüze kadar gelmiştir. Irak Arkeoloji Müdürlüğü (Müdüriyyetu'l-Âsâri'l-Ammeti'l-İrakiyye) tarafından burada yapılan kazılarda temelleri ortaya çıkarılmıştır. Buna göre mescit kare biçimindeydi, güney ve kuzey uzunluğu 104 metre 30 cm., batı ve doğu uzunluğu ise 103 metre 30 cm. idi, yapı malzemesi olarak tuğla ve sarı kils kullanılmıştı.⁵⁹ Duvarların kalınlığı 2.5 metre idi. Âdil Necm, burası ile Kûfe ve Basra mescitleri arasında bir benzerlik kurmaktadır. Hatta kullanılan malzemenin dahi aynı olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Bu durum, Vâsıt Kûfe örnek alınarak inşa edilmiş olduğu şeklindeki yukarıdaki kanaatimizi destekler mahiyettedir.

b. Dâru'l-İmâre

Vâsıt'ın ikinci merkezi unsuru Dâru'l-İmâre'dir. Dâru'l-İmâre ile mescid birlikteliği hemen hemen her İslâm şehrinde görülmektedir.⁶¹ Bu bütünlüğün arkasında İslâm kültüründeki din ve dünya birlikteliğini simgeleyen sembolik anlam yatmaktadır.

55 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Belazurî, *Futûh*, s. 416; İbnu'l-Fakih, s. 263; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

56 Himyerî, s. 599

57 Bkz. Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

58 Bkz. İbnu'l-Fakih, s. 262

59 Bkz. Muaddîdî, ss. 182-183. Âdil Necm ise rakamlardaki küsuratı tümleyerek caminin ebatlarının 104x104 metre olduğunu söylemektedir. Bkz. Âdil Necm "el-Muduni'l-İslâmiyye fi Karni'l-Evveli'l-Hicri", *Âdâbu'r-Rafidîn*, Musul 1981, c. XIII, s. 600

60 Bkz. Âdil Necm, s. 600

61 Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Ankara 1995, s. 110

Sahip olduğu yeşil kubbeden dolayı kimi kaynaklarımızda Kubbetu'l-Hadra olarak da isimlendirilmekte olan Vâsıt'ın Dâru'l-İmâre'si, Muaviye'nin Şam'daki sarayı örnek alınarak inşa edilmiştir. Bu durum az da olsa Suriye mimarî anlayışının da Vâsıt'ı etkilediğini göstermektedir. 400x400 zira', yani yaklaşık olarak 200 metre kare genişliğinde olan bu bina, dönemin en büyük yapılarından biri olarak kaydedilmektedir.⁶² Nitekim Dâru'l-İmâre neredeyse mescidin iki katı büyüklüğündedir. İslâm mimarî tarihinde önemli bir kırılma olan bu durum, Emevîlerin din anlayışındaki farklılığı göstermekte ve simgesel olarak bu hanedanın dünyayı dine önceliğini de gözler önüne sermektedir. Zira Ka'be ile ilgili fikhî tartışmaların tamamında görüldüğü gibi, İslâm aleminde Emevîlere gelinceye kadar sivil yapıların mabedlerden daha yüksek ve daha ihtişamlı yapılmamasına özen gösterilmiştir. Hatta bunu günah olarak telakki edenler de bulunmaktaydı. Söz konusu gelenek ilk defa Haccâc tarafından kurulan bu bina ile yıkılmıştır. Tarihi süreçte sarayların mescitlerden daha büyük ve ihtişamlı yapılması Abbasîler döneminde kurulmuş olan Bağdat ve Samarra da doruk noktasına ulaşmıştır.⁶³

Bağdat'ın kuruluşu esnasında Mansur'un sarayına da örneklik etmiş olan bu muhteşem yapıdan günümüze bazı bölümler ulaşmıştır. 1936 yılından itibaren Irak Arkeoloji Müdürlüğü tarafından yapılan kazılarda temellerinin bir kısmı ortaya çıkarılmıştır. Bu temeller Dâru'l-İmâre'nin bütününü aydınlatmaya imkân vermese de büyüklüğünü tespit etme imkânı sağlamaktadır. Buna göre saray 203x203 metre idi.⁶⁴ Binaya adını veren kubbenin yapıdaki yerinin tercih edilen görüşe göre binanın tam ortasında idi.⁶⁵

c. Meydan

Şehir merkezinin üçüncü temel unsuru ise meydandır. Yakut'un verdiği bilgilerden anladığımız göre Vâsıt meydanı, sarayı kuşatır bir şekilde düşünülmüştür. Meydanın Dâru'l-İmâre'yi kuşatır bir şekilde düşünülmüş olması bu şehri daha önce kurulmuş olan İslâm kentlerinden ayıran bir başka özelliğidir.⁶⁶ Nitekim Kûfe, Basra ve Fustat'ta Dâru'l-İmârelerin meydana açılan tek ana giriş kapısı bulunmakta idi. Vâsıt'ta ise saraya, her biri ayrı bir alana açılan dört giriş kapısı düşünülmüştür. Bu da meydanın mescit ve Dâru'l-İmâre'yi kuşatmasına sebep olmuştur. Yakut, meydanın genişliğini de vermektedir. Onun aktardığı bilgilere göre meydanın, demirciler çarşısına uzanan kısmı 300x300 zira', kasaplar çarşısına uzanan kısmı

62 Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

63 Bkz. Âdil Necm, s. 599

64 Beşir Yusuf Fransis, s. 107; Âdil Necm, s. 600

65 Muaddîdî, s. 185

66 Kûfe örneği için bkz. M. Mahfuz Söylemez, ss. 53-55

300x330 zira',⁶⁷ atların eğitilmekte olan bölgeye uzanan kısmı 200x200 zira',⁶⁸ ipekçiler ile Havuza kadar uzanan bölümü ise 300x300 zira' idi.⁶⁹

d. Pazar/Çarşı

Vâsıt kurulurken pazar yeri de merkezî unsurun olmazsa olmazı olan mescit, saray ve meydanın bir parçası olarak düşünülmüş, bu temel unsurların doğusuna yani şehrin Kesker tarafına yerleştirilmişti.⁷⁰ Bu pazar ile ilgili en geniş bilgiler el-Vâsîtî tarafından aktarılmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre gıda satıcıları, bezzâzlar ve attârlar çarşısı, pazarın sağ tarafında, depocuların olduğu bölgeye kadar uzanıyordu. Bakkallar, sakatatçılar, meyve satıcıları çarşının güney tarafında, depocular sokağına kadar olan bölgeye yerleşmişlerdi. Depocular çarşısında ise esnafın mallarının korunmakta olduğu dükkanların yanı sıra gündelikçi olarak çalışmakta olan işçilerin buldukları yerler ile zanaat erbabı olan esnaf da yerleşmişti. Bunların çalıştıkları işyerleri Dicle nehrine kadar uzanmaktaydı.⁷¹ Daha önce kurulmuş olan kentlerde olduğu gibi burada da her meslek erbabına ayrı ayrı yerler tahsis edilmiş, bunların birbirlerine karışmalarına müsaade edilmemiştir. Rivayetlere göre; Haccâc bu konu üzerinde titizlikle durmaktaydı. Bunun tek istisnası ise sarraflardır. Sarrafların hepsi bir yerde toplanmamıştı. Haccâc'ın emri gereğince her çarşıda bir sarraf bulunmaktaydı.⁷² Dönemin sarraflarının aynı zamanda senet tahsili yaptıkları yani günümüzdeki bankalara benzer bir işlev yüklenmiş oldukları dikkate alındığında bunun sebebi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

e. Cadde ve Sokaklar

Vâsît'in cadde ve sokakları hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bu konu ile ilgili sadece el-Vâsîtî'de bazı bilgiler yer almaktadır. Onun verdiği bilgilere göre Haccâc, sarayını inşa edince buraya dört de kapı yaptırmış, bu kapıların açıldığı ana caddeler inşa etmiştir. Yapılmış olan bu caddelerin genişliği seksen zira' yani yaklaşık kırk metre idi.⁷³ Bu caddelere daha küçük cadde, sokak veya yollar açılmak suretiyle, dörde bölünmüş olan daire tamamlanıyordu. Kendisinden yarım asır önce inşa edilmiş olan Kûfe'nin ana caddelerinin geceleri aydınlatılmış olması,⁷⁴ Vâsît caddelerinin de aydınlatılmış olabileceğini düşündürmektedir.

67 Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

68 Bkz. Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

69 İbnu'l-Fakîh, s. 265

70 Bkz. Makdisî, s. 106

71 el-Vâsîtî, s. 39. Ayrıca bkz. Âdil Necm, s. 598

72 el-Vâsîtî, s. 39. İbnu'l-Fakîh'de de, eksik olmakla beraber, benzer bilgiler bulunmaktadır. Bkz. s. 265

73 el-Vâsîtî, s. 39

74 Massignon, *Hitatu'l-Kûfe ve Şerhu Haritâtuhâ*, Arapça'ya çev.: Taki Muhammed el-Misba'î, tahk.: Kamil Süleyman el-Cebburî, Necef, 1979, s. 66

Vâsıt'ın caddelerinden tespit edilebilenler şunlardır: Sikketu'l-Arab, Sikketu Muhammed b. Halid, Sikketu Berîd, Sikketu Ehli Buhara, Derbu'l-Havd, Derbu'l-Harbiyye, Derbu'l-Hatîb, Derbu'd-Divân, Derbu's-Şa'ranî, Derbu's-Sâğê, Derbu Hazzazîn. Bu caddeler içerisinde en büyüğü Derbu Hazzazîn olup cami ve Daru'l-Îmâreden başlayıp büyük çarşının güney batısına uzanır, sonra pazarın güney doğusuna dönerdi, oradan da Dicle nehrine kadar uzanırdı.⁷⁵ Bu caddelerden bir başkası olan Duşâb sokağı ise muhtemelen pazara yakın bir yerde bulunuyordu.⁷⁶

Caddelerden bazıları oraya yerleşenlerin isimleri, kimisi ise şahıs isimleri ile anılmıştır. Buhara kökenli Türklerin adıyla anılan bir caddenin olması bu kitlenin toplu olarak adı anılan cadde çevresinde oturduklarını göstermektedir.

f. İskele

Vâsıt kentinin hem Haccâc tarafından inşa edilmiş olan batı kısmında hem de sonradan burayla bütünleşmiş olan Kesker'de gemilerin yanaş-tıkları iki iskele bulunmaktaydı.⁷⁷ Daha sonraları burada bir de tersanenin kurulduğu bilinmektedir. Dicle nehrinde kullanılmak üzere bu tersanede inşa edilmiş olan gemiler büyük bir üne sahipti. Bu gün hâlâ Irak'ta bu tür gemilere Vâsitiyye deniliyor olması bunun en büyük delili olarak değerlendirilmektedir.⁷⁸

g. Kilise ve Havralar

Şehrin kuruluşu esnasında buraya Yahudi ve Hristiyanların yerleşmesine izin verilmediği için ilk zamanlarda şehirde havra ve kilise de bulunmamaktaydı. Kaynaklarımızda varlığına işaret edilen havra ve kiliseleri değerlendiren Muaddîdî, gayr-i müslimlere ait bulunan mabetlerin Abbasîler döneminde inşa edilmiş olduğu sonucuna varmaktadır.⁷⁹ Zamanla Vâsıt'a önemli bir Yahudî ve Hristiyan kitlenin yerleştiği de bilinmektedir. Nitekim Endülüslü ünlü Seyyah Bünyamin Tuleytulî'nin buraya 566/1170 yılında yaptığı seyahat esnasında şehirde 10.000 civarında Yahudi nüfus barınmaktaydı. Cemaatin başında da R.Nidân adında bir Yahudî bulunuyordu.⁸⁰ Hristiyan nüfusun ise bunun birkaç katı olduğu tahmin edilmektedir.

75 Muaddîdî, s. 186

76 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, tahk.: Ahmed Zeki el-Adevî, Kahire 1930, c. III, s. 250

77 Bkz. Makdisî, s. 106

78 Bkz. M. Stcek, "Vâsıt", *İA*, İstanbul 1993, c. XIII, s. 222

79 Muaddîdî, s. 183

80 Bkz. Benjamin of Tudele, *Rihletu Bünyamin*, İbranice'den Arapça'ya tcr. Azra Haddad, Bağdat 1346/1945, s. 149

h. Mezarlık

Vâsıt'ı Hz. Ömer (ö.23/644) döneminde inşa edilen diğer garnizon kentlerden ayıran bir başka özelliği de mezarlığıdır. Diğer askerî kentlerde, özellikle Kûfe'de, her mahalle müstakil bir şehir olarak düşünülmüş ve mahallelerin merkezine adına cibâne denilen ve aynı zamanda meydan olarak da kullanılıp önemli günlerde toplanılan mezarlıklar yapılmıştı.⁸¹ Bu durum toplumsal ayrışmayı daha da keskin hale getiriyordu. Vâsıt'ta ise tek bir mezarlık bulunmaktaydı.⁸² Hangi kabile veya boya mensup olursa olsun herkes cenazesini aynı mezarlığa gömmek durumunda idi. Şehirde tek mezarlığın varlığı etnisiteler arasındaki kaynaşmanın önemli bir göstergesidir.

I. Köprü

Dicle nehrinin Vâsıt ile Kesker'i ikiye böldüğünü yukarıda söylemiş-tik.⁸³ Bu iki kent arasında ilk köprü bizzat Haccâc tarafından inşa edilmiştir.⁸⁴ Bu ilk köprünün asma köprü şeklinde olduğu rivayet edilmektedir.⁸⁵ Muaddî'nin tespitine göre söz konusu asma köprünün uzunluğu 680 zira' yani 340 metre civarında idi.⁸⁶ Vâsıt'ta yapılan kazılardan anlaşıldığına göre daha sonraki dönemde taştan bir köprü de inşa edilmiştir.⁸⁷ Ancak bu köprünün mimarî özellikleri hakkında maalesef yeterli bilgiye sahip değiliz.

j. Hapishane

İlk kurulduğunda Vâsıt'ın ed-Dimas adında bir tek hapishanesi bulunmaktaydı. Dönemin en ünlü ve de en büyük hapishanelerinden biri olarak zikredilmekte olan bu binadan⁸⁸ Haccâc'ın ölümünden sonra 33.000 kişinin salıverildiği, hemen hemen her kaynakta yer almaktadır.⁸⁹ Bu rakamı abartılı bulsak da hapishanenin büyüklüğü hakkında bir fikir verdiğini söyleyebiliriz. Siyasî mahpusların yerleştirildiği bir eyalet hapishanesi şeklinde olduğu anlaşılan ed-Dimâs'ın,⁹⁰ büyüklüğü kadar korunaklı olduğundan da bahsedilmektedir.⁹¹

81 Bkz. M. Mahfuz Söylemez, s. 70

82 el-Vâsıtî, s. 39

83 Bkz. Kazvinî, s. 478

84 el-Vâsıtî, s. 39

85 Bkz. Yakubî, *Buldân*, s. 101; İbn Havkal, s. 214; Himyerî, s. 599

86 Muaddî, s. 189

87 Bkz. Beşir Yusuf Fransis, s. 107

88 Bkz. İbn Kuteybe, *el-Mearif*, tahk.: Servet Ukkâş, Mısır 1992, s. 339

89 Bkz. Kazvinî, s. 100. Kalkaşandî ise burada 50.000 kişinin bulunduğunu söylemektedir. [Bkz. Kalkaşandî, *Measiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, tahk.: Abdussetar Ahmed Ferâc, Beyrut trs., s. 137]. İbnü'l-İbrî ise bunların 80.000 kişi olduklarını söylemektedir. Bkz. İbnü'l-İbrî, s. 113

90 Sind bölgesinde yakalanan Muhammed b. Kasım dahi buraya getirilip hapsedilmişti. Kasım'ın hapsedilirken aşağıdaki şiiri söylediği rivayet edilmektedir. *Ben Vâsıt'ta demirlerin*

Hapishanenin şehrin neresinde olduğu ile ilgili yeterli bilgiye sahip değiliz.⁹² Temel kaynaklarımızda bu hususta bir bilgi olmadığı gibi, kazılarda da konuyu aydınlatacak bir veriye ulaşılamamıştır. Sadece İbnu'l-Cevzî'nin buraya hapsedilmiş olan İbrahim b. Yezid b. Şerik et-Teymî hakkında bilgi verirken, hapishanenin yerin altına inşa edilmiş olduğunu söylemesi,⁹³ Hacac'ın sarayının altında olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Ancak bunu destekleyecek bilgilere ulaşılamamıştır.

Haccâc öncesinde başta Kûfe olmak üzere Irak hapishanelerinde tutuklu bulunan mahpusların yatakları, yiyecekleri devlet tarafından tedarik edildiği gibi, biri yazlık, diğeri ise kışlık olmak üzere yılda iki elbise verilmekte ve gayet iyi bakılmaktaydılar.⁹⁴ Ancak Haccâc döneminde ed-Dimâs'taki rejim muhalifi mahpusların insanlık dışı muamelelere tabi tutuldukları, içine toprak karıştırılmış arpa unu ile beslenmek zorunda bırakıldıkları, bunun sonucunda da bir çok mahpusun hayatını yitirdiği kaydedilmektedir.⁹⁵

k. Vâsıt'ın Mahalleleri

İlk kurulan askerî kentler ve aynı zamanda da Irak'ın eş başkentleri olan Kûfe ve Basra'da halk kabileler şeklinde yerleşmiş, dolayısıyla mahalleler de bu kabilelerin adlarıyla anılmıştır. Ancak Muaddîdî tarafından tespit edilen Vâsıt mahallelerin büyük bir kısmının kabile ismi taşıyor olması Haccâc'ın kabile sistemini esas alan bir iskân politikası gütmemiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Vâsıt'ın tespit edilebilen mahalleleri şunlardır: Mahalletu Babu'z-Zâb, Mahalletu Tahanîn, Mahalletu Berculaniye, Mahalletu Karafisiyîn, Mahalletu Varrakîn, Mahalletu Rezzâzîn, Mahalletu Benî Dalân, Mahalletu Enbariyîn, Mahalletu Zeydiyye, Mahalletu Zübeydiyye, Mahalletu Şarkiyye, Mahalletu Kasru Resâs, Mahalletu'l-Hadire ve Hristiyanların ikamet etmekte oldukları Mahalletu Burcuniyye.⁹⁶ Mahalle isimleri tahlil edildiğinde, ilk dönem İslâm kentlerinin aksine, kabile isimlerinden daha çok meslek isimlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Hristiyanların Burcuniyye mahallesinde toplanmış olmaları, Abbasîler döneminde, kabilelere göre olmasa bile dinî mensubiyetlere göre bir yerleşimin var olduğunu göstermesi açısından önem arz ettiği gibi, kuruluş döneminde olmasa bile daha sonraki dönemlerde şehre

tutsağı, Zincirlere bağlı olsam da, Nice atlıyı titretmiş, Nicesini de öldürmüşüm. Bkz İbnu'l-Esîr, c. IV, s. 530

91 Dineverî, s. 348

92 Muaddîdî, s. 189

93 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Sifatu's-safve*, tahk.: Mahmud Fâhûrî, Beyrut 1979, c. III, s. 92

94 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, çev.: Ali Özek, İstanbul 1973, s. 239

95 Bkz. Belazurî, *Ensâb*, c. VII, s. 384

96 Bkz. Muaddîdî, s. 186

önemli sayıda Hristiyanın yerleştiğini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

I. Sur

Irak'ın eş idarî merkezleri olan Kûfe ve Basra'nın herhangi bir sura sahip olmadıkları, dış saldırılara açık oldukları yukarıda ifade edilmişti. Bu durum Haccâc'ı yeni idarî merkezini kurarken daha titiz davranmaya itmiştir. Nitekim Vâsıt, iç içe iki sura sahip olarak inşa edilmiş⁹⁷ ve bu özelliği ile iç içe üç suru bulunan Bağdat'a örnek olmuştur. Yakubî'nin de belirttiği gibi aşılması neredeyse imkânsız olan bu surlar,⁹⁸ Kahtaba'ya yenilen Emevîlerin son Irak valilerinden Yezid b. Ömer b. Hubeyre el-Fezarî'nin 20.000 kişilik bir kuvvetten oluşan Abbasî birliklerine uzun süre direnemesine imkân tanımıştır.⁹⁹ İki sur ile de yetinmeyen Haccâc, bu surların etrafına üç yılda tamamlanabilen bir de hendek kazdırmıştır.¹⁰⁰ Zehebî'nin son Emevî valisi İbn Hubeyre'nin şehrin etrafına bir hendek kazdığını söylemesi,¹⁰¹ Emevîlerin son döneminde söz konusu surunun etrafındaki hendeğin tahrip olduğunu göstermektedir.

Surun tam olarak kaç kapısının var olduğu, bu kapıların nerede buldukları, kapılar arasındaki mesafenin ne kadar olduğunu tespit edememekle birlikte Babu'l-Midmâr, Babu'z-Zâb, Babu'l-Kayrec, Babu Hallalîn, Babu'l-Fil¹⁰² ve Babu'l-Basra¹⁰³ adını taşımakta olan kapıların isimlerini biliyoruz. Şehir kapılarının mimarî özelliklerine gelince; İbnu'l-Fakîh bunların dukara denilen eski Fars yapımı kapılar olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴ İbnu'l-Fakîh'in kullandığı bu ifade ile İranlıların dukali dedikleri çift kanatlı, arkadan sürgü ile kapatılabilen kapıları kasdettiğini tahmin etmekteyiz.

Şehrin inşası için 43.000.000 dirhem tutarındaki beş yıllık Irak haracını buraya harcayan Haccâc'ın Vâsıt'ı iki yıl gibi kısa bir sürede iskân edilebilecek hâle getirdiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁵

97 Bkz. el-Vâsıtî, s. 38; Âdil Necm, s. 598. Yâkût ise şehrin iki surunun değil de bir sur ve bu suru kuşatan iki hendeğin olduğu kanaatindedir. Bkz. Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

98 Yakubî, *Buldân*, s. 101

99 Dineverî bu sürenin altı, Zehebî on, Philip Hitti ise on bir ay olduğu kanaatindedir. Bkz. Dineverî, 370; ez-Zehebî, *Siyer A'lam en-Nubela*, tahk.: Şuayb el-Arnâvud-Hüseyn el-Esed Beyrut 1984-1988, c. IV, s. 57; Philip Hitti, *İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1997, c. II, s. 445

100 el-Vâsıtî, s. 38

101 Bkz. Zehebî, *Siyer*, c. IV, s. 57

102 Bu kapı, adını Muhammed b. Halid tarafından Haccâc'a gönderen filden almıştır. Fil gemi ile getirilmiş, adı geçen kapıdan şehre sokulunca, söz konusu giriş, bu isimle anılır olmuştur. Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 265

103 Muaddîdî, s. 190

104 İbnu'l-Fakîh, s. 265

105 İbnu'l-Fakîh ve Yâkût'un belirttiğine göre; Haccâc saray, cami, iki hendek ve sur için 43.000.000 dirhem harcamış, Divau'l-harac katibi olan Salih'in, halife Abdulmelik'in bu parayı fazla bulacağı şeklindeki uyarısı üzerine, paranın 34.000.000 dirheminin savaş gider-

5. Vâsıt'a Bağlı Yerleşim Birimleri

Şehir hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra şimdi de buraya bağlı olan yerleşim birimleri üzerinde duralım. Vâsıt'a bağlı yerleşim birimleri derken şehrin çevresinde yer alan köy ve kasabaları kasdettiğimizi belirtmemiz gerekir. Bu köy ve kasabalar ile ilgili en geniş bilgiler Makdisî tarafından aktarılmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre; Vâsıt'a bağlı yerleşim birimleri şunlardır: Femu's-Silh, Demerkân, Kurakale, Siyâde, Bâzibîn, es-Sikr, et-Tîb, Kurkûb, Karyetu'r-Remle, Nehru Tirî, Lehbân ve Besâmiye,¹⁰⁶ Yine Makdisî bu yerleşim birimlerinin küçük olduğunu bunlar içerisinde en mamur olanlarının et-Tîb ile Karkûb olduklarını söylemektedir.¹⁰⁷ Kazvinî, Vâsıt dolaylarında Femu'd-Dubeyl adında bir köyden bahsederken,¹⁰⁸ Zehebî ise Habul adında bir köyün adını vermektedir.¹⁰⁹

6. Vâsıt'ın İlk Sakinleri

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi Vâsıt bir garnizon kent olarak kurulduğu için buraya ilk etapta sadece Arap kökenli, hatta Suriyeli askerler ve bunların aileleri ile Türk kökenli askerler yerleştirilmişti. Daha sonraki dönemlerde sivillerin de iskanına müsaade edilmiştir. Vâsıt, henüz kurulduğu ilk yıllarda yörenin en büyük cazibe merkezi olmuş, başta Kûfe ve Basra olmak üzere bir çok kentten önemli oranda göç almıştır. Bağdat'ın kuruluşu ile beraber bu şehre de büyük bir göç vermiştir.¹¹⁰

Vâsıt'ın nüfusunu üç başlık altında değerlendirmek mümkündür.

a. Araplar

aa. Suriyeliler

Kent sakinlerinin en önemli kitlesini Suriye kökenli askerler oluşturmaktaydı. Bunların kaç bin kişi oldukları tam olarak belli olmamakla birlikte, Haccâc'ın Abdurrahman b. el-Eş'as ile yürüttüğü savaşta, kendisini desteklemek amacıyla Suriye'den gönderilen askerlerin büyük bir kısmının buraya yerleştirildiği bilinmektedir. Aynı zamanda Haccâc'ın korumasını da üstlenmiş olan bu insanlar, camide onun arkasındaki saflarda durarak namaz kılmaktaydılar.¹¹¹ Keza büyük bir ihtimal ile Daru'l-İmâre'nin hemen çevresinde ikamet etmekteydiler.

leri için, geri kalan 9.000.000 dirhemini Vâsıt'ın inşası için harcandığını söylemiştir. Bkz. İbnü'l-Fakîh, s. 263; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 402

106 Bkz. Makdisî, s. 104

107 Bkz. Makdisî, s. 106

108 Bkz. Kazvinî, s. 431

109 Bkz. Zehebî, *Siyer*, c. IX, s. 365

110 Kazvinî, s. 453

111 el-Vâsıtî, s. 39

ab. Kûfe ve Basralılar

Vâsıt'a yerleşen Arapların ikinci önemli kitlesini ise Kûfeliler ile Basralılar oluşturmaktaydı. Emevî taraftarı askerî unsurlar olduğu anlaşılan bu insanların kaç kişi oldukları ve şehrin neresinde oturdukları hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. el-Vâsıtî'nin "Haccâc Vâsıt'ı kurunca buraya Kûfe'nin ileri gelenlerini yerleştirdi ve kendilerine maksurenin sağında, Basralılara ise solunda namaz kılmalarını emretti,"¹¹² şeklindeki ifadelerden hareketle, Kûfelilerin Daru'l-İmare'nin sağ tarafına, Basralıların ise sol tarafına yerleştirilmiş oldukları varsayılabilir.

Vâsıt'ın Abbasiler döneminde İslâm âleminin önemli ilim ve irfan merkezi haline gelmesinde yukarıda anılan Kûfe ve Basralıların ciddi katkılarının olduğu kabul edilmektedir.

b. Türkler

Şehre Haccâc tarafından yerleştirilmiş olan tek gayr-i Arap unsur Türklerdir. Ubeydullah b. Ziyad'ın, Buhara seferi esnasında, beraberinde getirdiği ve Basra'ya yerleştirmiş olduğu bu insanlar,¹¹³ Taberî'ye göre, 2000, Narşahî'ye göre ise 4000 kişi idiler.¹¹⁴ Ubeydullah'ın bunları muhafız birliğini takviye için getirdiği tahmin edilmektedir.¹¹⁵ Basra'da buldukları süre zarfında şehirde patlak veren hadiselerde veya devlete karşı baş gösteren isyanlarda yer almamış olmaları Haccâc'ın güvenini kazanmalarını sağlamış ve Vâsıt'a yerleştirmelerinde etkili olmuştur.

Kaynaklarımızda bu Türk kitle hakkında teferruatlı bilgilere rastlanmamaktadır. Ne iş yaptıkları, şehrin neresinde ikamet ettikleri, şehrin ekonomik ve sosyal hayatındaki yerlerini maalesef bilmiyoruz. Ancak daha sonraki dönemlerde Türkler arasında bazı ilim adamlarının yetişmiş olması, şehrin kültür hayatında etkili olduklarını göstermektedir.

Belazurî kendi yaşadığı dönemde Haccâc tarafından Vâsıt'a yerleştirilmiş olan Türklerin soyundan gelen önemli bir topluluğun burada yaşadığını söylemekte ve İbn Markulî olarak şöhret kazanmış olan Hâlid eş-Şâtır'ın da bunlardan biri olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶ Vâsıt'a yerleşmiş olan bu Türklerin izole bir hayat sürmedikleri, yöredeki diğer Türk gurupları ile de irtibat içinde oldukları anlaşılmaktadır. Dahası bu insanların Buhara ile

112 el-Vâsıtî, s. 39

113 Belazurî, *Futûh*, s. 545

114 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998, 118. Zekeriyâ Kitapçı ise buraya 25-30 bin arasında Türk'ün yerleştirdiğini, hatta sadece şehre değil Sevâd arazisinde de bunlardan oluşan onlarca köyün kurulduğunu kaynak vermeden söylemektedir. Ancak biz Vâsıt'a yerleştirilmiş olan Türklerin onbinler düzeyinde oldukları ile ilgili bir veriye ulaşamadığımız gibi Sevâd'a Türklerin iskan ettirildiklerine dair bir habere de rastlayamadık. Bkz. Zekeriyâ Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler; İlk Türk Sahabe Tabii ve Tebea Tabileri*, Konya 1997, ss. 179, 181.

115 Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2000, s. 72

116 Bkz. Belazurî, *Futûh*, s. 545

ilişkilerini sürdürdükleri ve anavatanlarının İslâmlaşmasında önemli roller üstlenmiş oldukları da tahmin edilmektedir.¹¹⁷ Zehebî'nin Buhara Tüklerinden biri olan Kûfeli ünlü muhaddis Şureyk hakkında verdiği bilgilerden bunların izole bir hayat sürmedikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Zehebî onun Vâsıt'a gelip gittiğini ve burada hadis dersleri verdiğini özellikle vurgulamaktadır.¹¹⁸ Muhtemelen kendisinden ders alanların önemli bir kısmı da Türk kökenli kimseler idi. Vâsıtlı Türk bilginlerden bir diğeri ise ünlü muhaddis ve fakih Yezid b. Harun (ö.206)'dur. Ahmed b. Hanbel'in de hocası olan Yezid, döneminin en büyük fakih ve muhaddislerinden biri olarak kabul edilmektedir. Zehebî onun daha sonra Bağdat'a yerleştiğini ve binlerce talebe yetiştirdiğini söylerken, Yahya b. Ebî Talip de hocası olan Yezid'in ders halkasında binlerce insanın okuduğunu ilave etmektedir.¹¹⁹

c. Sevâd'ın Yerlileri

Haccâc döneminde Sevâd yerlilerinin Vâsıt'a yerleşmelerine müsaa-de edilmediğini yukarıda belirtmiştik. Kaynaklarımızın ifadesine göre bu dönemde Sevâd yerlilerinden Vâsıt'ta işi olanlar sabah gelip akşam çıkmak zorunda idiler.¹²⁰ Hatta şehrin kapılarında nöbetçiler bulunmakta, söz konusu kitlenin giriş çıkışlarını kontrol etmekte,¹²¹ şehre girip çıkanların belli olması için, ellerine mühür vurmaktaydılar.¹²² el-Vâsıtî, Haccâc tarafından uygulanmakta olan bu sistemin Emevilerin sonuna kadar devam ettiğini, Sevâd sakinlerinin ancak Abbasiler döneminde buraya yerleşebildiklerini söylüyorsa da¹²³ İbn Fakîh ve benzeri tarihçi ve coğrafyacıların da ortaya koyduğu gibi Haccâc'ın ölümünden hemen sonra Sevâdlıların buraya yerleşmeye başladıkları bilinmektedir.¹²⁴

Sevâd yerlilerinin büyük bir kısmı yahudî, hristiyan ve mecusîlerden oluşuyordu.¹²⁵ Bu kitlelerin müslümanlar ile bir arada yaşamasıyla Vâsıt, farklı din mensuplarının bir arada barış ve huzur içerisinde hayatlarını sürdürdükleri bir şehir haline geldi. Şehirde hakim unsur olan müslümanlar ile

117 Kurt, s. 231

118 Bkz. Zehebî, *Siyer*, c. VIII, s. 203

119 Bkz. Zehebî, *Siyer*, c. IX, ss. 358-362

120 İbn Fakîh konu ile ilgili şu hadiseyi aktarmaktadır: "Aramîlerden biri Haccâc'ın mutfağında çalışıyor, onun sevdiği yemekleri yapıyordu. Haccâc Aramîleri Vâsıt'tan çıkarınca, çok sevdiği bu yemek çeşitlerini de kaybetti. Bunun sebebini sorduğunda durumu kendisine bildirdiler. Bir adam gönderip bu şahıstan yemek yapmayı öğrenmesini istedi. Ancak aynı tadı yakalayamadı. Bunun üzerine aşçının sabah gelip, akşam şehirden çıkmasını emretti. Aşçı her gün yemek kapları ile gelir, yemeği pişirir, akşam da şehri terkederdi." Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 266

121 el-Vâsıtî, s. 41

122 Bkz. İbn Abdirabbih, c. V, ss. 29-30

123 el-Vâsıtî, s. 41

124 İbnu'l-Fakîh, s. 266; Yâkût, *Buldân*, c. V, s. 403

125 Bkz. Muaddîdî, s. 181

farklı din mensupları arasında hiçbir çatışma yaşanmadan, gayet dostane ve de medenî ilişkilerin geliştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zehebî'nin açıkça ortaya koyduğu gibi Vâsıtlı ünlü Muhaddis Mansur ez-Zazân'ın cenaze törenine Hristiyan, Yahudi ve Mecusiler, Müslümanlar ile birlikte katılmışlar, onlarla beraber göz yaşı dökmüşlerdir.¹²⁶

Haccâc'ın Ârâmîlerin yani, Vâsıt'ın inşa edildiği Sevâd bölgesi yerlilerinin neden şehre yerleşmelerine müsaade etmediği sorusuna gelince bunun birden fazla sebebi bulunmaktadır.

1.Haccâc askerî bir kent kurmaya çalıştığı için buraya sivillerden ziyade asker kökenli kimselerin yerleşmesi taraftarı idi.

2.Sevâd yerlileri tarım ile uğraşıyorlardı. Haccâc, uygulamakta olduğu tarım politikası gereği, bu çiftçilerin şehre yerleşmelerini istemiyordu. Irak idaresinin en önemli geliri bu arazilerden elde edilen haraç girdileri idi. Haraç, topraktan değil üründen alındığı için çiftçiliği bırakıp şehre yerleşen şahıslar devletin önemli bir gelir kaynağından mahrum olmasına sebep oluyordu. Zaten Haccâc, Vâsıt'tan önce de aynı gerekçeler ile Kûfe ve Basra gibi şehirlere yerleşen Sevâd kökenli çiftçileri çıkarmış, köylerinde zorunlu ikamete tabi tutmuştu.

3.Yukarıda belirttiğimiz gibi Vâsıt, Kesker'in tam karşısında yani Dicle'nin batı yakasında kurulmuştu. Haccâc, Kesker'in nimetlerinden yararlanmak için iki şehri birbirine bağlayan bir köprü inşa etmiş olmasına rağmen şehirlerin bütünleşmesini istemiyordu. Bunun için de Keskerlilerin şehre yerleşmelerine engel olmaya çalışıyordu. Böylece askerî kentin özelliklerini korumaya gayret ediyordu.

Haccâc'ın tamamen askerî bir kent olarak kalması için gayret ettiği Vâsıt, onun ölümünden kısa bir süre sonra Sevâd kökenli siviller ile doldu. Abbasiler döneminde Kesker ile bütünleşerek tek bir şehir haline geldi. Doğu yakasına Medinetu's-Şarkiyye, batı yakasına ise Medinetu'l-Garbiyye denildi.¹²⁷ Batı tarafına yerleşen diğer din mensupları için kilise ve havralar inşa edildiği gibi Doğu tarafına yerleşen müslümanlar da burada camii ve medrese inşa ettiler.¹²⁸ Buna rağmen batı Vâsıt'ın kahir ekserisini müslüman Araplar, doğu Vâsıt'ın çoğunluğunu Farslar ve Ârâmîler oluşturmaktaydı.

7. Vâsıt Kuruluşu ve Sakinleri ile İlgili Apokrif Rivayetler

İslâm tarihi kaynaklarında apokrif rivayetler önemli bir yekun tutmaktadır. Bir kabileyi, boyu, kahramanı, milleti hatta ümmeti veya mezhebi hedef alan bu kabil rivayetler, siyasî hadiselerde taraf olan kişilerce üretilmişlerdir. İdeolojik duruşa sahip olan bu insanlar kutsal metinlerden

126 Bkz. Zehebî, *Siyer*, c. V, s. 442

127 Bkz. Muaddîdî, s. 181

128 Âdil Necm Doğu Vâsıt'taki ilk caminin hicri 261 yılında kurulduğunu söylemektedir. Bkz. Âdil Necm, s. 599

destek alarak ve kutsalın dili ile konuşarak meşruiyet ve hak kazanma gereği hissetmişlerdir. Bu kesimler kutsal metinlerin zaman zaman lafzî anlamlarına sarılarak, kimi zaman da kendi duruşları ile çelişen nasları tevil ederek kendilerini haklı, karşıtlarını haksız duruma sokma gayreti içerisinde olmuşlardır. Dahası kendilerini haklı çıkarmak için peygamber'in hatta Yüce Allah'ın dili ile konuşmaktan, kendilerini göklere çıkarmaktan, karşıtlarını ise yerin dibine batırmaktan çekinmemişlerdir. Vâsıt ile ilgili oluşmuş olan apokrif edebiyat bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir. Bir taraftan Haccâc'ın taraftarları, büyük ihtimalle de Vâsıtlılar, İslâm tarihinin en acımasız yöneticilerinden biri olan Haccâc tarafından kurulmuş olan bu şehirle ilgili olumsuz kanaatleri yıkmaya çalışırken, diğer taraftan Sevâd'ın yerlileri olan zengin ve müreffeh Ârâmîleri karalamak için Hz. Peygamber'e, kutsal kitaplara veya hristiyan ve müslüman din bilginlerine akla ve mantığa sığmayan rivayetler isnat etmişlerdir. Şimdi bu rivayetlere kısaca bakalım:

Vâsıt'ın kurulduğu yerin Kudüs'ten bir parça ve dolayısıyla kutsal bir belde olduğunun iddia edildiği aşağıdaki rivayet bunlardan biridir.

Avâne b. el-Hakem'in Avâne el-Kelbî'den o da babasından aktararak diyor ki :

"Haccâc bir şehir inşa etmek için yer ararken ben de onun yanındaydım. Merkebe binmiş bir rahip gördük. Merkebi pisledi. Rahip indi. Merkebin pisliğini elbisesi ile topladı. Haccâc rahibi çağırdı ve nedir bu yaptığın diye sordu. Rahip 'biz kutsal kitabımızda şunu gördük. Tufan koptuğu zaman mukaddes topraklardan bir parça kopmuş ve buraya düşmüştür. İşte o toprak burasıdır. Eşeğimin pisliğinin burada olmasını uygun görmedim' Bunun üzerine Haccâc arkadaşlarına atlarından inmelerini ve buraya şehrinin inşa edilmesini emretmiştir."¹²⁹ el-Vâsıtî bu rivayeti aktardıktan sonra, Amr b. Avd ile Ahmed b. Beşir el-Emevî'yi de dayanak yaparak, rivayetin doğru olduğunu belirtmektedir.

Bir başka rivayette ise Yüce Allah dahi istismar edilerek, Vâsıt'ın kurulmuş olduğu yere vahyedildiği iddia edilmek suretiyle değeri yükseltmek istenmiştir.

129 Bkz. el-Vâsıtî, s. 32. Bu rivayetin bir benzeri de İbnu'l-Cevzî, İbnu'l-Esîr ve Himyerî tarafından aktarılmaktadır. Onların bildirdiğine göre; Haccâc Vâsıt'ı kurmaya karar verince, şehri inşa edeceği mekanı tespit etmek için harekete geçer. Vâsıt'ın kurulacağı yere kadar gelir. Burada bir rahibin bir yerden eliyle toprak kazdığını ve bunu yanı başındaki Dicle Nehrine döktüğünü görür. Sebepini sorduğunda ise şu cevabı alır: "*Kitabımızda yer yüzünde Allah'ı tevhid eden bir insan bulunduğu sürece burada Allah'ın adının anılacağı bir mescidin bulunacağını okuyoruz*". Bunu duyan Haccâc, mescidi rahibin işaret ettiği yerde inşa eder.[İbnu'l-Cevzî, el-Muntazam, c. IV, s. 388; İbnu'l-Esîr, c. IV, s. 445. Bu hikaye ufak değişikliklerle Himyerî tarafından da aktarılmaktadır. Bkz. Himyerî, s. 599] Rahibin toprağı Dicle'ye neden döktüğü ile ilgili boşluk Taberî ve İbn Kesîr tarafından doldurulmaktadır. Onların anlattığına göre; "Haccâc eşeği üzerinde Dicle nehrini aşip gelmekte olan bir rahip görür, bu rahip Vâsıt şehrinin kurulacağı yere geldiğinde eşeği durur ve def-i hacet eder, rahip iner ve pislenen yeri kazarak Dicle nehrine atar. Haccâc 'bu rahibi bana getirin' der. Rahibi getirdiklerinde ona neden böyle yaptığını sorar. Rahip 'kutsal kitaplarında, yer yüzünde Allah'a inanan bir kimse bulunduğu sürece burada bir mescidin var olacağını gördüklerini söyler. Bunu duyan Haccâc orada Vâsıt şehri kurmaya karar verir, rahibin gösterdiği yere bir mescit inşa eder." Bkz. Taberî, c. VII, ss. 281-282; İbn Kesîr, c. IX, s. 87

Muharrib b. Disâr anlatıyor:

"Buhtu'n-Nasr, Beytu'l-Makdis'i yıkınca yeryüzünün tamamı ağladı. En çok ağlayan da Kesker idi. Yüce Allah Kesker'e vahyetti. 'Sende öyle bir mescit inşa edeceğim ki orada beni zikreden çok olacaktır.' Bu mescidin Vâsıt mescidi olduğu zikredilmektedir."¹³⁰

Avâne b. el-Hakem rivayetinde olduğu gibi, İslâm tarih yazıcılığında başta Bahira hadisesi olmak üzere bir çok apokrif gaybî haberde rahiplerin kullanıldığı görülmektedir. Bu haberler, rahiplerin kutsal metinlere dayanarak hemen hemen her şeyi bildikleri kanaatinin o dönemlerde önemli bir kitle tarafında benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Rahiplere böyle bir payenin verilmiş olmasının iki temel sebebi bulunmaktadır: Ümmi bir toplum olan Müslüman Araplar, ehl-i kitap ile karşılaşınca onların kendilerinden daha çok şey bildiklerini gördüler ve bu bilgi birikimlerine hayran kaldılar. Onların "ehl-i necât" olduklarını kabul etmemekle beraber birikimlerinden yararlandılar, ancak kimi kötü niyetli kimseler bu birikimi abartarak kötüye kullandı. Aynı şeyler bazen fırsatçı rahipler tarafından da yapıldı.

Yukarıdaki iki rivayetin dayandırıldığı ravilerin de iyi seçildiği anlaşılmaktadır. Zira bu ravilerin ilki Kûfe'nin ünlü fakih ve muhaddislerinden Muhârib b. Disâr (ö.108/726) iken, diğeri de Kûfe'nin ünlü tarihçisi Avâne b. el-Hakem (ö.147/764)'dir. Adı geçen ravilerin ölüm tarihlerini esas aldığımızda haberlerin Abbasîler dönemine ait oldukları ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen Abbasîlerin erken döneminde Emevîlere yönelik olarak gelişen eleştirilerin bir kısmında Vâsıt da bulunmuştur. Bu apokrif haberlerle söz konusu iddialara cevap mahiyetinde hazırlanmıştır.

Siyer kitaplarında Hz. Peygamberin doğumu esnasında gerçekleştiği iddia edilen harikuladeliğin Vâsıtlı ravileri de etkilediği ve bu şehir ile Hz. Peygamberin doğumu arasında bağ kurmalarına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Mesela el-Vâsıtî diyor ki

"Vâsıt'ın hemen yanı başında kurulduğu Dicle'nin asıl yatağı burası değildir. Dicle Hz. Peygamber'in doğduğu gün yön değiştirerek bu mecradan akmaya başlamıştır." el-Vâsıtî, bu haberin bir benzerinin Salih b. Süleyman ile Ebû Hukeym'den de rivayet edildiğini söylemektedir.¹³¹

Ârâmîlerin Vâsıt'a yerleşmelerine müsaade etmeyen Haccâc'ı temize çıkarmak için ilahî bir kılıf bulunmaya çalışıldığı da görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık bir asır sonra kurulmuş olan Vâsıt ile ilgili söylenenler bunun en çarpıcı örneğidir. Bu kabil rivayetlerde evrensel bir peygamber yerine sanki Arap milliyetçisi her peygamber imajı ortaya çıkmaktadır. Bu ise oldukça tehlikeli bir durum doğurur. Buna dair birkaç örnek verirsek konu daha iyi anlaşılabilir:

İbn Fakîh anlatıyor;

"Peygamber şöyle buyurdu: 'Kureyş'e buğz etmeyiniz. Araplara sövmeyiniz. Mevaliyi zelil etmeyiniz. Ârâmîler ile beraber oturmayınız. Zira onlar

130 Bkz. el-Vâsıtî, s. 31

131 Bkz. el-Vâsıtî, s. 33

dinin afeti, peygamberlerin katilleridirler. Bunlar şehirlere yerleşip ev inşa ettikleri ve Arapça konuşup Kur'an öğrendiklerinde, hile ve tuzaklarla insanlara hakim olurlar. Bu durum da İslâm'ın yüceliğini bitirir."¹³²
 "Ârâmîler, dinde bilgi sahibi olup Arapça konuştuklarında ve Kur'an öğrendiklerinde onlardan kaçınız. Çünkü onlar riba ve rüşvet yiyorlar, hile yapıyorlar. Onların İslâm'dan nasibi yoktur."¹³³

Bir başka haberde de şöyle denilmektedir:

"Rivayet edildiğine göre; Ebû Hureyre bir arkadaşına, bir gün demiş ki 'Ben seni çok seviyorum. Ama nerele olduğunu bilmiyorum' Adam Sevâdî olduğunu söyleyince, Ebû Hureyre "Benden uzak dur. Resulullah'ın şöyle dediğini duydum. 'Sevâdîlar peygamberin katilleri ve dinin afetleri, her çağda zalimlerin yardımcıları, riba yiyiciler ve heva ehlidirler."¹³⁴

Rivayette geçen "Her çağda zalimlerin yardımcılarıdır" ifadesi ile muhtemelen Sevâd yerlilerinin Abdurrahman b. el-Eş'as'a verdikleri destek kastedilmektedir.

Hz. Ömer Resulullah'ın şöyle buyurduğunu aktarmaktadır.

"Şu üç grup, insanların en şerlileridir: Şeytan er-Recim, Kızgınlığını ve zulmünü gizleyen imam, Araplaşan Ârâmî."¹³⁵

Hz. Peygamber'e söylettirilen bu uydurma rivayetler ile de yetinmeyen raviler, Ârâmîler ile birlikte oturmamak için farklı gerekçeler de bulmuşlardır. Bu gerekçelerin kuşkusuz en vahimi Ârâmîlerin soyu ile ilgili olanlardır. Burada dinî duyarlılığın tamamen yok olduğu, Allah korkusunun ortadan kalktığı ve İslâm'ın sarîh beyanları ile çelişmekten çekinilmediği görülmektedir.

İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir:

Şeytan İnsan olmuş olsaydı, Arâmî olurdu."¹³⁶ İbnu'l-Fakîh bu rivayetin bir benzerini de Avn b. Abdullah'tan nakletmektedir. Avn'ın rivayetinin devamında "çünkü onlar emrettiklerinde insanların en kibirlileri, sindirildiklerinde en zelilleri olurlar" ifadesi yer almaktadır.¹³⁷ Yine İbnu'l-Fakîh'in aktardığı bir rivayette İblis ile bir domuz cinsi münasebette bulundurulmuş, doğan çocuğun da Ârâmîlerin babası olduğu söylenmiştir. Gerekçe olarak da Arâmîlerin sığa ve soğuğa dayanıklı oldukları iddia edilmiştir.¹³⁸ Said b. Müseyyeb anlatıyor: Ârâmîler şeytanın evlatlarıdır.

132 İbnu'l-Fakîh, s. 270

133 İbnu'l-Fakîh, s. 270

134 Bkz. İbnu'l-Fakîh, ss. 269-270

135 İbnu'l-Fakîh, s. 270

136 İbnu'l-Fakîh, s. 277

137 İbnu'l-Fakîh, s. 270

138 İbnu'l-Fakîh, s. 270. Ünlü müfessir Mukatil b. Süleyman'a dayandırılan bir haberde şöyle denilmektedir: "Ârâmîler, Şenas b. İblis'in soyundan gelmektedirler. Şenas, Hz. Âdem'e ait Verse adında bir keçiyi nikahladı. Bir oğlu doğdu. Buna da Nebât adını verdi." Bkz. İbnu'l-Fakîh, ss. 269-271;

Hiz. Ömer'e dayandırılmış olan haberlerden birinde Hiz. Peygamber'e Ârâmîlerin cennete giremeyeceğinin söylettirilmiş olması ideolojik duruşun vardiğı noktayı gayet güzel ortaya koymaktadır.

Hiz. Ömer'den rivayet edilmiştir: "Hiz. Peygamber buyurdu ki. "Ârâmîler cennete giremeyecektir".¹³⁹

Haccâc'ı sevenler kendisi ve icraatları hakkında olumlu haberler uydururlarken, ona muhalif olanlar da olumsuz haberler uydurmuşlardır. Simak b. Harb (ö.123/741)'a dayandırılan aşağıdaki haber oldukça entere-sandır.

Simak b. Harb diyor ki: "Haccâc beni Badurya bölgesine vali olarak atadı. Günlerden bir gün ben ve arkadaşım Dicle kenarında iken nehrin diğer tarafında ata binmiş olan bir adam beni, adım ve babamın adı ile çağırdı. Dedim ki, ne istiyorsun? 'Burada 70.000 kişi mazlum olarak öldürülecek-tir' dedi ve bunu üç kere tekrar etti. Sonra atını Dicle'ye sürdü ve suda kayboldu. Ertesi yıl kadı beni buraya gönderdiğinde yine ata binmiş bir adam gördüm. Aynı şeyleri söyledi ve aynı yerde kayboldu."¹⁴⁰

Sonuç olarak Hicri 83 yılında Haccâc b. Yusuf tarafından Basra ile Kûfe arasında kurulmuş olan Vâsıt, adını da buradan almaktadır. Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as hadisesinde Irak'ın eş idarî merkezî olan Kûfe ve Basra'nın onu desteklemiş olması yeni bir idari merkezin kurulmasına sebep olmuştur. Merkezindeki mescit, daru'l-imâre ve meydan ile tipik bir İslâm kenti olan Vâsıt, bu merkezi unsurların etrafında bir daire şeklinde inşa edilmiştir. İç içe iki suru bulunan Vâsıt, iç içe üç suru bulunan Bağdat'ın önemli örneklerinden biridir. Vâsıt'ın ilk sakinleri ise Araplar ve Türklerden oluşmaktaydı. Buraya yerleştirilen Türklerin Orta Asya'nın İslâmlaşma sürecinde etkili olmuş olabilecekleri tahmin edilmektedir. Şehre daha sonra, kurulduğu bölgenin yerlileri olan Ârâmîler yerleşmiştir. Çoğunluğunu gayr-i müslimlerin oluşturduğu bu insanlar ile müslüman kitle arasında gayet medenî ilişkilerin geliştiğı anlaşılmaktadır. Şehrin Haccâc gibi daha çok olumsuz yönleri ile dikkat çeken bir idareci tarafından kurulmuş olması, hakkında bir çok uydurma rivayetin doğmasına sebep olmuştur.

Özet

Vâsıt İslam tarihinde önemli misyonlar yüklenmiş bir kent olup Emevilerin Irak valisi Haccâc b. Yusuf es-Sekafî tarafından Irak'ta, bu günkü Kut-Amâra'ya yakın bir yerde kurulmuştur. Kurulduğu dönemden itibaren Irak'ın idarî merkezliğini de yapmış olan bu şehir, tipik bir İslam kentidir. Merkezinde mescit, daru'l-imâre ve pazar bulunmaktadır. Buraya kuruluş döneminde sadece Suriye, Kûfe ve Basralı askerler ile Buharalı Türkler yerleştirilmiştir. Emevilerin son dönemi ile Abbasîlerin erken döneminde buraya farklı dinlere mensup olan Arâmîlerin de yerleşmelerine izin verilmiştir. Farklı duruşlara

139 İbnu'l-Fakîh, s. 270

140 Bkz. İbnu'l-Fakîh, s. 262; Kazvinî, s. 478

sahip olan Vâsıt sakinlerinin gayet medenî ilişkileri olmuş, aralarında hiçbir çatışma yaşanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Âdil Necm "el-Muduni'l-İslâmiyye fi Karni'l-Evveli'l-Hicri", *Âdâbu'r-Rafidîn*, Musul 1981, c.XIII,
- Askerî, Ebû Hilâl b. el-Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö.395/1005), *Kitâbu'l-Evâil*, Beyrut 1987
- el-Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz, *Mu'cem ma İsta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, tahk.: Mustafa es-Sakka, Beyrut 1983
- Belazurî, Futûhu'l-Buldân, trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987
- _____, *Kitâbu Cumel min Ensâbi'l-Eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996
- Benjamin of Tudele, *Rihletu Bünyamin*, İbranice'den Arapça'ya çev.: Azra Haddad, Bağdat 1346/1945.
- Beşir Yusuf Fransis, "el-Mezâhiru'l-Fenniyye fi Avâsimi'l-İraki'l-İslâmiyyeti'l-Kadîme alâ Dav'i'l-İstikşâfâti'l-Hadise", *Sumer*, Bağdat 1948, c. IV sayı:1.
- Can, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Ankara 1995.
- Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed (ö.310/922), *Kitabu'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, tahk.: Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafız Şelebî, Mısır 1980
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (ö.282/895), *Ahbâru't-Tivâl*, tahk.: Abdulmünim Âmir-Cemalettin eş-Şeyyâl, Kahire 1960
- Ebû'l-Ferec İsfahanî (ö.356/966), *el-Eğânî*, I-XXIV, tahk.: Abdullah Ali Muhanna, Beyrut 1995.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr, (ö.240/854), *Tarihu Halife b. Hayyat*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993
- Himyerî, Muhammed b. Abdulmün'im (ö.749/1348), *Kitâbu'r-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberri'l-Aktâr*, tahk.: İhsân Abbâs, Beyrut 1980.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî (ö.327/939), *İkdu'l-Ferid*, I-VII, tahk.: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Ebyarî, Abdusselam Harun, Kahire 1968.
- İbn Havkal (ö.367/977), *Suretu'l-Arz*, Beyrut, ts.
- İbnu'l- İbrî, Grigorius el-Malatî (Ebû'l-Ferec) (ö.1286), *Tarihu Muhtasar ed-Duvel*, Beyrut 1958.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye, Büyük İslâm Tarihi*, çev.: Mehmet Keskin, İstanbul 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö.276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, Kum 1363.
- _____, *el-Mearif*, tahk.: Servet Ukkâş, Mısır 1992
- _____, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, tahk.: Ahmed Zeki el-Adevî, Kahire 1930, III, 250
- İbn Sa'd, Muhammed (ö.230), *Tabakâtü'l- Kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1957.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö.597/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, I-XII, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995.
- _____, *Sifatu's-Safve*, I-IV, thk. Mahmud Fâhûrî, Beyrut 1979

- İbnu'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1232), *el Kâmil fi't-Târih*, çev.: Ahmet Ağırakça, I-XII, İstanbul 1991.
- İbnu'l-Fakih, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî (ö.289/902), *Kitabu'l-Buldân*, tahk.: Yusuf el-Havî, Beyrut 1996
- Kalkaşandî, Ahmed b. Ali (ö.821/1418), *Measiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, I-III, thk. Abdussetar Ahmed Ferâc, Beyrut, ts.
- Kazvinî, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud (ö.682/1283), *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, ts.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998.
- Lawrence I. Conrad, "Wasit", *Dictionary of the Middle Ages*, edit.: Joseph R. Strayer, New York 1989.
- M.Stcek, "Vâsit", *İA*, İstanbul 1993, c. XIII, ss.222-226
- M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Makdisî, İbnu'l-Beşârî (ö.375/985), *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, tahk.: Muhammed Mahzum, Beyrut 1987
- Massignon, L., *Hitatu'l-Kûfe ve Şerhu Haritâtuhâ*, Arapça'ya çev.: Taki Muhammed el-Misba'î, tahk.: Kamil Süleyman el-Cebburî, Necef 1979.
- Mesudî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali (ö.346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut 1981.
- _____, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l Cevher*, I-IV, Kum 1984.
- Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî ed-Dimeşkî (ö.796/1393), *Mehâsinu'l-Vesâil fi Ma'rifeti'l-Evâil*, tahk.: Muhammed Altuncu, Beyrut 1992.
- Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd (ö.285/898), *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif*, I-IV, tahk.: Muhammed Ahmad ed-Dalî, Beyrut 1993.
- R. Darley-Doran, "Wâsit", *The Encyclopedia of İslâm*, (new edition), Leiden 2001.
- Selman el-Muaddidî, "Hitatu Medineti Vâsit fi Asri'l-Abbasi", *Sumer*, Bağdat 1978, c. XXXIV, sayı: 1-2.
- Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyer A'lam en-Nubela*, tahk.: Şuayb el-Arnâvud-Hüseyn el-Esed, I-XXIII, Beyrut 1984-1988.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b Cerir (ö.310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l Mulûk*, I-XIII, Beyrut 1987.
- el-Vâsitî, Bahşel Eslem b. Sehl er-Rezzâz, *Tarihu Vâsit*, tahk.: Korkis Avvâd, Beyrut 1986.
- Veki', Muhammed b. 7Halef b. Hayyân (ö.306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut, ts.
- Yafu'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman (ö.768), *Mirâtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yakzân*, I-IV, Kahire 1993.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Vâzih (ö.294/897), *Tarih*, I-II, Beyrut 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2000.
- Zekeriya Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler; İlk Türk Sahabe Tabii ve Tebea Tabileri*, Konya 1997.
- Zübeyr b. Bekkâr (ö.256/870), *el-Ahbâru'l-Muveffekiyyât*, tahk.: Samî Mekkî, Bağdat 1972.

RE'Y KAVRAMININ ETİMOLOJİK DÜZENİ VE KAVRAMSAL GELİŞİMİ

Kadir GÜRLER*

Abstract

Etimolojik Order and Conceptual Process of the Concept Ra'y

In the Islamic tradition thought, the ra'y is the most comprehensive name of thought methods. Therefore, to display of the degresses of the meanings concept ra'y is very important point. Either nass have or not in a subject, the ra'y is adgudge with the opinion (ictihad) and deduction (istidlal) on a subject. In the primary periods, the ra'y had displayed a lot of religion and moral and low thoughts.

Key words: Ra'y, the tradition, thought, opinion (ictihad) and intelligence.

1. Giriş

En genel anlamıyla düşünecek olursak, İslam düşüncesinin, *Re'y* ve *Hadis Ekolü* olmak üzere iki ana damarı/eğilimi vardır. Her iki ekol de kitap ve sünneti kendilerine ana model olarak alıp, referans çerçevesi kabul etmekle birlikte, özellikle iki temel noktada ayrılığa düşmüşlerdir. *Birincisi*, rivâyet malzemesinin, yani hadis ve sünnetin nasıl kullanılacağı; *ikincisi* de, akıl gücünü kullanmanın en geniş anlamı olan *re'y*'in nasıl kullanılıp anlaşılacağı hususlarıdır. Dolayısıyla asıl sorun, anlamada, aklî olmada, yani rasyonalitede odaklanmaktadır. Bu bağlamda, *re'y ekolünü*, aklî istidlâlî/rasyonaliteyi öne çıkararak ortam ve şartları ona göre değerlendirenler; *hadis ekolünü* de, İslam'ın ortaya çıktığı ve ilk mensuplarının anladığı biçimde anlayıp, koruma iddiasında olanlar diye tanımlamak mümkündür. Her ne kadar hadis ekolü *re'y ekolünde* olduğu gibi *re'y kavramına* sıcak bakmasa da, son çare olarak dahi olsa *re'ye* başvurmaktan geri kalamamıştır. İşte biz bu çalışmada, az ya da çok, şu ya da bu şekilde İslam hukuk geleneğimizde kullanılmış olan *re'y kavramı* üzerinde duracağız.

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-mail: kgurler@gazi.edu.tr

İslam düşünce geleneğinde re'ý, düşünme metotlarının en kapsamlı adıdır; bu nedenle re'ý kavramının anlam derecelerini ortaya koymak, tartışmak istediğimiz konuyu anlamak açısından yönlendirici olacaktır. Bu da ister istemez re'ý kavramının türevleri, kullanım yoluyla aldığı ya da teorik çerçevede ona yüklenen anlamları belirlemekle gerçekleşir. Anlam derecelerini belirlemek, bir kavramın tarihi evrimini, yani anlam daralması, genişlemesi ve kaymasını tespit etmekle mümkündür. Her ne kadar kelimelerin ilk anlamları ve kullanım yoluyla kazandığı anlamlar, meselenin bütün boyutlarını ortaya koymak için yeterli olmasa da, problemin ne olduğunu tespit etmede oldukça yönlendirici bir husustur.

"Bir şeyi kendi içinden tanımak, her zaman için dışarıdan tanımaya çalışmaktan daha avantajlıdır" ilkesinden hareketle, Arap dilinin ulaşabildiğimiz en eski ürünlerinin rehberliğinde, anlam daralması, genişlemesi ve kaymasını içeren anlam değişimlerini de göz önünde bulundurmak suretiyle, etimolojik yapısından terminolojik yapısına kadar -deyim yerindeyse- bizzat re'ý kavramının içine girerek kavramı tahlil etmeye, diğer bir deyişle, tarihsel süreç içerisinde kavramın evrimini ortaya çıkarmaya çaba göstereceğiz. Şimdi bu değerlendirmeleri de dikkate alarak, re'ý kavramının anlam alanı üzerinde duralım. Bu arada şunu da belirtmekte fayda vardır ki; bir taraftan re'ý'nin etimolojik ve kavramsal şemasını çıkarırken, diğer taraftan da ehl-i hadisin niçin bu kavrama karşı bir antipati duyduğunu görme imkanımız olacaktır.

2. Re'ý Kavramının Anlam Alanı

Bu başlık altında, re'ý kavramının etimolojisini, kavramın ilişkili olduğu diğer kavramları ve son olarak re'ý kavramının kazanmış olduğu terminolojik anlamları da içerecek şekilde, dini anlamada re'ý'nin değeri hususlarını ortaya koyarak, bir anlamda kavramın kavramsallaşma sürecini kronolojik bir düzlemde ortaya koyacağız.

2.1. Re'ý Kavramının Etimolojisi

Re'ý kelimesinin etimolojik yapısı, sözcük olarak hangi kökten türediği ve hangi anlamlara geldiğinin tespit edilmesi açısından oldukça önemlidir. Kelimenin kavramsallaştıktan sonra kazanmış olduğu anlamlar da, ancak böylelikle ortaya konulabilecektir. Ayrıca, "kelimelerin nereden geldiği bilinince, anlamı daha kesin belirir" inancı eskidir. Yunanlılar, kökene dayanarak sözleri açıklamaya çalışırlardı. "Sözün kökenine varmak, sözün gerçek anlamına varmaktır" diyenlere göre de kökenbilim, hakikati bulma yoludur.¹ Nitekim her kavramın bir tarihi vardır ve basit bir kavram da yoktur; her kavramın bileştiricileri vardır ve bunlar aracılığıyla tanımlanır.²

1 Süheyla Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, İstanbul 1998, ss. 97-98, 35.

2 G. Deleuze - F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev.:Turhan Ilgaz, İstanbul 1993, ss. 23, 25.

Kelimelerin etimolojik yapısının incelenmesinin önemi hususunda Toshihiko Izutsu'nun şu ifadelerine de yer vermek isteriz:

"Bir kavram, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kendi içinde son derece girift, ele alınması çok yönlü bir şeydir. Ne zaman ki kavram, linguistik şekle, yani kelime şekline girerse, o zaman ana hatları az çok belli, bağımsız bir varlık haline gelir ve sağlamlık kazanır. Kural olarak diyebiliriz ki, bütün kavramlar, belli bir toplumun ancak belli bir çağında dil yönünden sabitleşir, sağlamlık kazanır ve sürekli bir hal alır. Ancak bundan sonradır ki kavramlar, kelimenin tam anlamıyla toplumun ortak, sosyal bir varlığı, değeri sayılabilir."³

Asıl konumuza gelecek olursak; görmek, gözlemlenmek, anlamak, farkına varmak, düşünmek, karar vermek, hükme varmak gibi temel anlamlara gelen re'y kelimesi, *ra'yu'l-kalb* ifadesinde geçtiği şekliyle, ra' sülâsi kökünden mastardır; yine aynı kökten gelen *ru'yet* sözcüğü ise, *ra'yu'l-ayn* ifadesinde olduğu gibi masdardır.⁴ Araplar ru'yet fiilinin masdarlarını yerine göre farklı anlamlarda kullanmışlardır. Uykuda görmeye rüya, uyanıkken görmeye ru'yet ve kalple bilinip gözle görünmeyene de re'y adını vermişlerdir.⁵ Kelimenin bu kökten türemiş olan türevleri ve yüklenilen anlamları ise şunlardır:

Er'â türevine Halil b. Ahmed (ö.175/791), İsmâil b. Abbâd (ö.385/995), Cevherî (ö.400/1009) ve İbn Manzûr (ö.711/1311) birbirinden farklı anlamlar yüklemekle birlikte,⁶ re'yin daha sonraki terminolojik anlamıyla örtüşecek şekildeki *akıl ve re'y sahibi olmak* anlamına Fîruzâbâdî (ö.817/1414) ve Zebîdî (ö.1203/1788)'de rastlamaktayız.⁷ *Rââ* türevi hemen hemen bütün lügatlarda aynı olmak üzere gösterişle iş yapmak ve iki yüzlü davranmak anlamlarına gelmektedir.⁸ *Terââ* birbirini görmek, birine

3 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, İstanbul, ts, s. 35.

4 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, tahk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerî, Beyrut 1988, c. VIII, s. 307; İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luga*, tahk. Muhammed Hasan Âli Yâsin, Beyrut 1994, c. X, s. 298; Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, c. XIV, ss. 291, 295; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, tahk. Muhammed Naim el-Arkasûsî, Beyrut 1993, s. 1658; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, tahk. Ali Şeyrî, Beyrut 1994, c. XIX, ss. 434-441.

5 Bkz. Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, ss. 306-309; İsmâil b. Abbâd, *age*, c. X, ss. 298-299; Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 146; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, ss. 291, 297; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Âlemîn*, tahk. Muhammed Abdusselâm, Beyrut 1991, c. I, s. 53; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Huseynî, *el-Kulliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, tahk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut 1993, s. 475; Zebîdî, *age*, c. XIX, s. 436.

6 Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. VIII, ss. 308-309; İsmâil b. Abbâd, *Muhît*, c. X, s. 300; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, tahk. Nedim Mar'aşlı-Uşâme Mar'aşlı, Beyrut 1974, c. VI, s. 2348; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, s. 299.

7 Fîruzâbâdî, *age*, s. 1659; Zebîdî, *age*, c. XIX, s. 439.

8 Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1991, c. II, s. 473; Cevherî, *Sihâh*, c. VI, s. 2349; İbn Manzûr, *Lisân*, c. XIV, s. 296; Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, s. 1658. Re'yin bu türevinin Kur'an'daki kullanım örnekleri için bkz. el-Bakara, 2/264; en-Nisâ, 4/38; el-Enfâl, 8/47; el-Mâ'ûn, 107/6.

görünmek, meyletmek,⁹ ("ba" harf-i cerriley) sahtesini/benzerini/taklidini yapmak¹⁰ demek olup; *ra'yu'l-kalb* biçiminde ifade edilen *irteâ* ise, düşünmek, düşüncesinde olmak¹¹ şeklinde anlaşılmıştır. *Reviyye* ve *terviyye*, bir re'ye varmak amacıyla zihinde saklı olan şeylere nefsin eğilimi ve bir şey hakkında düşünmek;¹² ayrıca *reviyye*, fikir ve tedebbür¹³ anlamlarına da gelmektedir. *Irteâ* fiilinin ism-i fâili olan mürteî de mütefekkir anlamında kullanılmaktadır.¹⁴ Re'y kökünün bir de *reiy* türevi vardır ki, bu da lügatların hepsinde insana musallat olup ona kehânet ve tip ile ilgili bir takım şeyler gösteren/*cinnî*¹⁵ anlamına gelmektedir.

İçinde buldukları kültürden etkilenmiş olduklarından dolayı, bir kısım yan anlamlar da kazanmış olmakla birlikte, "ra'â" kökünün türevi olan bu kalıplarda da, düşünme eylemini merkeze alan anlamlar görülmektedir. Sülâsideki anlamlar, mezid durumlarında da korunmaktadır. Türevlerinde *düşünce* anlamı yüklü olan kavram, *re'y* şeklinde isimlenince, insanın inandığı ve düşündüğü şey, itikat, akıl, tedbir, nazar, teemmül¹⁶ gibi an-

-
- 9 Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, ss. 308, 310; İsmâil b. Abbâd, *age*, c. X, s. 298; Cevherî, *age*, c. VI, s. 2348; İbn Fâris, *age*, c. II, s. 473; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 146; İbn el-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, tahk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Beyrut 1979, c. II, s. 177; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, ss. 299-300; Zebidî, *Tâc*, c. XIX, ss. 437, 441. Re'yin bu türevinin Kur'an'daki kullanım örnekleri için bkz. el-Enfâl, 8/48; eş-Şuarâ, 26/61.
- 10 Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, s. 308; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, s. 300; Zebidî, *age*, c. XIX, s. 441. Birisi diğer bir kişinin görüşüne katıldığı, ona meylettığı ve uyduğu zaman, bu kalıp kullanılır.
- 11 Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, s. 307; İsmâil b. Abbâd, *age*, c. X, s. 298; İbn Fâris, *age*, c. II, s. 473; Cevherî, *age*, c. VI, ss. 2348-2349; İbn el-Esîr, *age*, c. II, s. 178; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, ss. 295, 299-300, 302; Firuzâbâdî, *age*, ss. 1658-1659; Zebidî, *age*, c. XIX, ss. 439-441. "İster'â" da aynı anlamda kullanılmaktadır. Bkz. Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, s. 308; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, ss. 292, 296, 302; Zebidî, *age*, c. XIX, ss. 435-436. "Irteâ" türevinin geçtiği bir rivâyet için bkz. Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, Hacc, 165-166, (c. I, s. 898); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1992, c. IV, s. 434.
- 12 İsmâil b. Abbâd, *age*, X, 300; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, s. 304.
- 13 Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfî*, Kahire 1950, c. I, s. 265.
- 14 Râgıb, *Mufredât*, s. 304. "el-Mürteî" kelimesinin geçtiği bir şiir için bkz. Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. VIII, s. 307; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 146; İbn Manzûr, *Lisân*, c. XIV, s. 295; Zebidî, *Tâc*, c. XIX, s. 437.
- 15 Bkz. Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, s. 307; İsmâil b. Abbâd, *Muht*, c. X, s. 298; Cevherî, *Sihâh*, c. VI, s. 2347; Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1993, c. II, s. 22; İbn el-Esîr, *Nihâye*, c. II, s. 178; İbn Manzûr, *age*, c. XIV, ss. 297-298; Zebidî, *age*, c. XIX, s. 436.
- 16 İbn Manzûr, *age*, c. XIV, s. 300; Zebidî, *age*, c. XIX, s. 437; Firuzâbâdî, *Kâmîs*, s. 1659; İbn Fâris, *Makâyis*, c. II, s. 472; Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, tahk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964, c. II, s. 732; Alâuddîn Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, tahk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1991, c. I, s. 57; Feyyûmî, *Misbâh*, c. I, s. 265.; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1988, c. XIII, s. 304; Şihâbuddîn Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1990,

lamlara gelmektedir. Ebu'l-Bekâ (ö.1094/1683) da, "öncüllerin hatıra getirilmesi ve zihnin onlar arasında dolaştırılması"¹⁷ diye tanımladığı re'yi, bir başka deyişle; "zihnin, bir sonuç vermesi umulan öncüller arasında dolaştırılması"¹⁸ şeklinde de ifadelendirmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır ki, o da, re'yin türevlerinde, *lafızdan anlama doğru bir gidiş* sözkonusudur.

Râgıb el-İsfahâni (ö.518/1108), ru'yet sözcüğüne *görülen şeyi idrak etme* anlamını verdikten sonra, bu idraki; duyu organı ve onun yerine geçenler, vehm ve tahayyül (zan da bu anlamdadır), tefekkür ve akıl şeklinde tasnif ederek, her birine Kur'an'dan deliller getirir.¹⁹ Gerek Râgıb'ın yapmış olduğu bu tasnifi, gerekse diğer açıklamaları da göz önünde bulunduracak olursak; re'yin *itikât, bilgi, akıl ve zann* gibi anlamları taşıdığını ya da bu anlamlarla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Re'y Kavramının İlişkili Olduğu Kavramlar

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, re'yin ilişkili olduğu bazı kavramlar vardır: *İtikât, bilgi, akıl ve zann*. Biz bunlara bir de *kıyas* kavramını ekleyeceğiz ve böylelikle bu beş kavramın re'y ile olan bağlantısını göstermeye çalışarak, dini anlamada re'y kavramının hangi kalıplarda olduğunu görme imkanımız da olacaktır. Mânâlar yalnız başına değil, daima bir sistem veya sistemler içinde değer kazanır; bu anlamda kelimeler de birbirinden bağımsız duramazlar; çok çeşitli ve karışık yollardan birbirlerine bağlanırlar.²⁰ Şimdi biz de re'yin sözkonusu bu kavramlarla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu kısaca da olsa görelim.

2.2.1. Re'y-İtikât İlişkisi

"Falan, Hâricîlerin re'yini benimser" cümlesi, "Hâricîlerin inandığı gibi inanır" anlamına gelmektedir.²¹ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) de, İbn Hasîf (ya da İbn Husayf)'den söz ederken, onun Hâricî re'yinde, yani Hâricî inancında olduğunu belirtmiş;²² bir başka yerde ise birisinin Cehm re'yinde/inancında olduğundan bahsetmiştir.²³ Yine bu bağlamda İbn Hanbel, Sâlim b. Ebî Hafsa'nın şia inancında olduğuna değinirken de aynı

c. XV, s. 312; Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâiratu Maârifî'l-Karnî'l-İşrîn*, Beyrut, ty., c. IV, s. 155.

17 Ebu'l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 67.

18 Ebu'l-Bekâ, *age*, s. 480.

19 Râgıb, *Mufredât*, ss. 303-304. Benzer bir tasnif Zebîdî'de de bulunmaktadır. Bkz. Zebîdî, *Tâc*, c. XIX, s. 434.

20 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, ss. 21, 27.

21 el-Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, tahk. Seyyid Muaz-zam Huseyin, Kahire ty, s. 188; İbn el-Esîr, *Nihâye*, c. II, s. 179; İbn Manzûr, *Lisân*, c. XIV, ss. 300-301; Zebîdî, *Tâc*, c. XIX, s. 439.

22 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbu'l-Ilel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, İstanbul 1987, c. I, s. 154.

23 Ahmed b. Hanbel, *age*, c. I, s. 212; c. II, s. 307.

kalıbı kullanmıştır.²⁴ İbn Abdilberr de hâricî, cehmî gibi bir takım re'ylerin, inanca yönelik konularda sünnete aykırı bid'atlar olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Abdullah b. Lehîa (ö.174/790), bid'at ehlinden olup da, bid'atından dönen birisinin şöyle dediğini duymuştur: "Bu hadisleri kimden aldığınıza iyi bakınız; zira biz bir re'y ortaya atmak istediğimiz zaman, onu hadis şeklinde ileri sürerdik".²⁶ Yine bu anlamda olmak üzere Vekî' b. el-Cerrâh (ö.197/812), "hadisi olduğu gibi alan/elde eden sünnet sahibidir; kendi görüşünü desteklemek/takviye için elde eden ise bid'at sahibidir",²⁷ Abdurrahman b. Mehdî (ö.198/814), "kim ortaya bir re'y atar, ancak propagandasını yapmazsa hoşgörülle karşılanır; kim de re'yinin propagandasını yaparsa, o kişi terkedilmeyi hak etmiştir"²⁸ demiş ve Sahnûn b. Abdisselâm b. Saîd (ö.240/854) de şu ifadeleri kullanmıştır: "Şu re'y nedir bilemedim gitti. Bu re'yden ötürüdür ki, nice kanlar döküldü, nice namuslara dil uzatıldı ve nice haklar da hafife alındı. Ancak biz sâlih bir kişi bulduk da ona uyduk"²⁹ Bu haberlerdeki re'y kelimesinin de itikat anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hatta bid'at fırkalarıyla ilgili olarak uydurulmuş bir takım rivâyetler de bu bağlamda düşünüldüğünde, re'y-itikat bağlantısı daha iyi bir biçimde gözlemlenebilecektir.

Re'y-itikat ilişkisi bağlamında görüldüğü gibi, re'y, tercemesi olan "düşünce" kelimesinden daha çok anlam taşımaktadır. Çünkü bir çok kimse tarafından kelime, küfür (bid'at fırkaları göz önünde bulundurulursa) ile doğrudan ilişkili görülmektedir. Sünnî kelam okulu da, bu kelime ile ehl-i sünnet yolundan ayrılan kimseleri (ehlu'l-ehvâ) kastedmektedir.³⁰ Vermiş olduğumuz bu örneklerden³¹ sonra; re'y kavramının anlam genişlemesi

24 Ahmed b. Hanbel, *age*, c. I, s. 221.

25 İbn Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî ve mâ Yenbağî fi Rivâyetihî ve Hamlihî*, tahk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri, Riyad 1994, c. II, ss.1052-1053.

26 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, tahk. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1986, s. 151.

27 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1993, c. IX, s. 144.

28 Hatîb, *Kifâye*, s. 155.

29 İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. II, s. 1072; İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 62. Benzer bir rivâyet için ayrıca bkz. İbn Abdilberr, *age*, c. II, s. 1127.

30 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 59.

31 Re'yin itikat anlamında kullanıldığına ilişkin olarak diğer bazı örnekler için ayrıca bkz. Muslim, *Sahih*, İmân, 320 (c. I, s. 179); Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut, ty, c. VI, s. 182; Hatîb, *Kifâye*, ss. 113, 157, 158; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. II, ss. 1052-1053; Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1984, c. I, ss. 108, 317; c. II, ss. 12, 292; c. III, ss. 5, 58, 285, 308, 346, 403; c. IV, s. 91; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952, c. II, s. 469; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tahk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, s. 256; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut, ty, c. IX, s. 6; İbn Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhin mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkin*, tahk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Beyrut 1992, c. II, ss. 136-137; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, ty, c. I, ss. 233, 374, 585; c. III, ss. 76, 235-237, 600; *Siyer*, c. V, s. 159; c. VI, s. 345; c. VII, ss. 151, 186; c. IX, ss. 76, 144, 207; c. XI, s. 212; Yûsuf b. Zeki el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi*

sonucu *politik ve dogmatik eğilimli inanç* olarak da nitelendirilmekte olduğunu söylemek mümkündür. Şunu da belirtmek gerekir ki, ehl-i hadisin re'y kavramına karşı olumsuz bir tavır sergilemesinin muhtemel nedenlerinden birisi de, re'yin özellikle bid'at fırkaları bağlamında *sünnî ekolün karşıtı* nitelemesi olarak kullanılmasıdır.

2.2.2. Re'y-Bilgi İlişkisi

Kur'an'daki, "biz sana kitabı gerçek ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği/öğrettiği ile hüküm veresin" (en-Nisâ, 4/105) âyetinde re'yin, *sana öğrettiği, bildirdiği* anlamına gelerek, "ilim" ifade ettiği belirtilmiştir.³² Yine şu âyetlerde de re'yin bilgi anlamına geldiğini görmekteyiz: "O nankörler görmediler/bilmediler mi ki, göklerle yer bitişik idi" (el-Enbiyâ, 21/30); "görmedin/bilmedin mi, Rabbin gölgeyi nasıl uzattı?" (el-Furkân, 25/45); "görmedin/bilmedin mi, Allah, nasıl yedi göğü birbiri üstünde tabaka tabaka yarattı" (Nûh, 71/15); "Rabbının, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin/bilmedin mi?" (el-Fil, 105/1).

Ayrıca, raâ kökünden gelen ve *şu hususta ne düşünüyorsun?, bu konudaki görüşün nedir?* anlamında olan *eraeyte* ifadesinin, "ahbiri=bana haber ver, bildir"³³ anlamına geldiği de dikkate alınacak olursa, bu *istihbâr* ifadesinin, re'yin bilgi ile olan ilişki boyutuna işaret ettiği görülebilecektir.

2.2.3. Re'y-Akıl İlişkisi

Re'y, akıl anlamına da gelmektedir.³⁴ Basiret ve iş uzmanlığı anlamına gelen *zu'r-re'y* ifadesi,³⁵ Abbas b. Abdulmuttalib, Habbâb el-Munzir (Sakif günü bu lakabı aldı), Ebu Osman Rebîa b. Ebî Abdurrahman (Rebîatu'r-Re'y) ve Hilâlû'r-Re'y b. Yahya b. Müslim el-Basrî (ö.245/859)'ye lakap olarak verilmiştir.³⁶ Ömer b. Abdilaziz de, Urve'ye hitaben yazmış olduğu bir mektupta, ilim ve re'y sahipleri olan *zu'r-re'y* diye bilinen kimselerle istişare etmesini salık vermiş,³⁷ dolayısıyla bu kavramın istişare edilecek kimseler anlamına da gelebileceğine işaret etmiştir. Ayrıca *zu'r-re'y* ifadesi, bir kısım rivâyette de bu anlamlarda kullanılmış-

Esmâi'r-Ricâl, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1992, c. IV, ss. 422, 426; c. XXVIII, s. 472; c. XXX, s. 221.

32 Râgıb, *Mufredât*, 304.

33 İbn el-Esîr, *Nihâye*, c. II, s. 178; İbn Manzûr, *Lisân*, c. XIV, ss. 294-295; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. IV, s. 449; Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlu'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvud*, Beyrut, ty, c. XI, s. 201; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1272, c. III, s. 816; Nâdiye Şerif el-Umerî, *Neş'etu'l-Kiyâsi'l-Usûlî ve Tatavvuruhû: Dirâse fî İlmi Usûlî'l-Fıkh*, Riyad 1987, s. 20.

34 Feyyûmî, *Misbâh*, c. I, s. 265.

35 Feyyûmî, *age*, c. I, s. 265.

36 Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, s. 1659; Zebidî, *Tâc*, c. XIX, s. 439. Ayrıca *zu'r-re'y* ifadesinin geçtiği bir şiir için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. II, s. 896; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, c. III, s. 72.

37 İbn Abdilberr, *age*, c. I, s. 756.

tır.³⁸ Bu zu'r-re'y ifadesi sadece müslümanlar için kullanılmamış olup, "... fakat müşriklerin içinden re'y sahibi (zu'r-re'y) olan birisi ..." rivâyetinde görüldüğü üzere, müşrikler için de kullanılmıştır.

Şu âyetlerde de re'y, akıl ya da tefekkür anlamlarına gelmektedir: "... İki topluluk birbirini görünce, gerisin geriye dönüp: 'ben sizden uzağım, ben sizin görmediğinizi görüyorum' (el-Enfâl, 8/48); 'gönül gördüğünde yanılmadı/gerçeği gördü' (en-Necm, 53/11).

2.2.4. Re'y-Kıyas İlişkisi

İlk dönemlerde re'y, içtihadın temel aracı olarak görülmekteydi. Daha sistematik, prensipleri kıyas ve istihsan adı altında büyüyen hukuka tekaddüm etmiş olan geniş bir terimdi. Fakat bu terimin, çoğunluk tarafından kıyas için kullanıldığı ve bu şekilde devam ettirildiği söylenebilir.⁴⁰ Şâfiî de re'yi içtihat şeklinde yansıtmış, sonra da içtihattan maksadın kıyas olduğunu belirtmiş ve "bu iki kelime, aynı anlama gelmektedir"⁴¹ demiştir.

Sözcük kullanımı açısından ölçmek, tartmak gibi anlamlara gelen kıyas, hükmün illetindeki benzerlikten ya da aralarındaki ortak illetten ötürü, "aslın hükmünü fer'de elde etmek" demektir.⁴² Kesin bilgiyi gerektiren kitap, sünnet ve icmâ'dan istinbat edilen mânâ diye de tanımlanmıştır.⁴³

38 Bkz. Abdurrazzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1983, c. X, ss. 263-264; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, Şurût, 15 (c. III, s. 179); Humus, 19 (c. IV, s. 60); Meğâzi, 79 (c. V, s. 131); Muslim, Zekat, 132 (c. I, ss. 733-734); Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Vasâyâ, 13 (c. III, s. 300); Melâhim, 17 (c. IV, s. 512); Edeb, 88 (c. V, s. 284); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Tefsîru'l-Kur'ân, 5/18 (c. V, s. 2579), İbn Mâce el-Kazvinî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Ru'yâ, 6 (c. II, s. 1288); Fiten, 21 (c. II, s. 1331); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul 1992, Nikâh, 5 (c. II, s. 525); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. II, s. 125; c. IV, s. 10.

39 Buhârî, Şurût, 15 (c. III, s. 179).

40 Bkz. İbn Hacer, *Feth*, c. XIII, s. 304; Bedruddîn b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ty, c. XXV, s. 46; Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev.: Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 141; Muhammed Ebû Zehra, *Târihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-Akâid ve't-Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, Kahire 1989, c. II, ss. 244, 287-288; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut, ty, c. II, s. 153. Söylendiğine göre, re'ye önem vermesi ve onu göz önünde bulundurmasından dolayı İmruu'l-Kays'a bu ad verilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrsâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, tahk. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1992, s. 337; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, tahk. Abdussettâr Ebû Gudde, yy., ty., c. V, s. 6.

41 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ty, ss. 476-477. Kıyasın içtihat olduğu için ayrıca bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. III, ss. 490-491, 508. Şâfiî'nin, kıyas anlamındaki re'yi benimsediğine ilişkin olarak bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev.: Osman Keskiöçlü, Ankara 1996, ss. 277-278.

42 Bkz. Ebû Suleymân el-Hattâbî, *Maâlimu's-Sunen*, tahk. Abdusselâm Abdussâfi Muhammed, Beyrut 1991, c. II, s. 98; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, ty, c. II, s. 122; Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Mu'temed*, c. II, s. 697.

43 Serahsî, *age*, c. I, s. 279.

Re'yin karakteristik özelliklerini taşıyan ve re'ye dayanan kıyas,⁴⁴ Fazlurrahman'ın ifadesiyle, ilk öncüsü şahsî hüküm ya da re'y olan ve binçli bir şekilde ortaya konulan kıyas,⁴⁵ nass olmadığı yerde re'y ile hüküm çıkarma yöntemlerinin belirlediği ölçütlerden bir tanesidir.

Sahabe döneminden itibaren, son dönem usulcülerinin terminolojisine girinceye kadar olan süreç içerisinde, kıyas anlamını da kapsayacak biçimde geniş bir kavramsal alana sahip olan re'y⁴⁶ -İbn Hazm re'yin sahabe döneminde ortaya çıktığını kabul etmekle beraber, sözkonusu bu re'yin kıyas olmadığını belirtmiştir⁴⁷-, Goldziher'in deyişiyle, kıyasın uygulanmasıyla birlikte serbestliğe kavuşmuştur.⁴⁸ Schacht, re'yin, sistematik bir bütünlük kazanmaya yönelerek mevcut bir müesseseye ya da hükmün parelliğinden hareket edilince kıyas adını aldığını söylerken;⁴⁹ Fazlurrahman ile Ahmed Hasan da kıyas ile re'y bağlantısında benzer noktalara dikkat çekerek, mevcut sünnet ve Kur'an'a dayanılmak suretiyle, ferdi hür düşünce olan re'yin daha sistematik bir istidlal haline getirilmesine kıyas adını vermektedirler.⁵⁰ Her ne kadar re'y ve kıyas kelimeleri müteradif olarak kullanılırlarsa da, kıyasda re'ye olduğundan daha fazla bir şahsîlik olduğunu ileri süren T. J. de Boer'e göre kıyas, nahvî ve mantıkî konularda olduğundan daha çok fıkıhta hüküm vermekte kullanılmaktadır.⁵¹

Kıyasla ilgili olarak Câbirî de şu açıklamaları yapmaktadır: Mutezile kelâmında usûlün işletilmesiyle ilgili zihinsel mekanizma, fıkıh usûlündeki zihinsel mekanizmayla aynı şekilde çalışmaktadır. Bu da fer'i'n, üzerinde ihtilaf edilmeyen asla döndürülmesidir ki, bu yapı kıyastan başka bir şey değildir. Öyleyse kıyas, fer'in asla ya da *var olmayan ve bilinmeyen var olan ve bilinene götürülmesidir*. Diğer bir deyişle; aslın hükmünün bir şe-

44 Mahmûd Abdulmecid, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karnî's-Sâlisî'l-Hicrî*, Kahire 1979, s. 289. Bu anlamda Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyet için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, tahk. İsmail el-Ensârî, Dımaşk 1975, c. I, s. 180; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. II, ss. 891, 1038-1039: "... Re'yleriyle/re'ye dayanarak kıyas yapıyorlar; böylece Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal sayıyorlar". Benzer bir rivâyet için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Mukaddime, 22 (c. I, s. 58). Yine nakledildiğine göre, Cafer b. Muhammed Ebû Hanife'ye hitaben şöyle demiştir: "Re'yinle kıyas yapma!". Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, tahk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 76.

45 Fazlurrahman, *İslam*, çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1993, s. 100.

46 İbn Hacer, *Feth*, c. XIII, ss. 304, 306; Aynî, *Umde*, c. XXV, s. 46; Kastallânî, *İrşâd* c. XV, ss. 312, 314; Fethi Dureynî, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Re'y fi't-Tesrî'l-İslâmî*, Dımaşk 1985, ss. 12-13.

47 İbn Hazm el-Endelûsî, *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'îl*, tahk. Saîd el-Afgânî, Dımaşk 1960, ss. 4-5.

48 Ignast Goldziher, *Zâhiriler: Sistem ve Tarihleri*, çev.: Cihat Tunç, Ankara 1982,, s. 11.

49 Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev.: Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 47.

50 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 28; Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Bilimi*, ss. 70, 81.

51 T. J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 29.

kilde nassın aklî içeriğine dayanarak fer'de uygulanmasıdır.⁵² Ayrıca kıyas, belâğatta kullanılan teşbih mekanizmasının soyut düşünce alanında işletilmesinden ibaret şeklinde de tanımlanmaktadır.⁵³ Gerek fıkhıta gerekse belâğatta olsun, kıyasın tüm işlevlerinde re'y ile irtibat halinde olduğu âşikardır.

Buhârî (ö.256/870)'nin *es-Sahîh*'inin "el-İ'tisâm" kitabında birbiri arkasında sıralanmış, zımnen de olsa kıyas-re'y bağlantısına dikkat çeken şu bablar vardır: *Re'y ve zorlanmış kıyasın yerilmesine ilişkin ...*, *Rasûlullah'ın, kadın-erkek tüm ümmetine öğrettiğinin, Allah'ın kendisine öğrettiği bilgiler olup, re'y ve temsil olmadığına ilişkin ...*, *belli bir hükmü, Allah'ın açıkladığı bir başka hükme -daha iyi anlatabilmek için- benzetene ilişkin ...*.⁵⁴ Bu bablar ve içerisinde yer verdiği haberlere göre Buhârî, katı kurallara dayanan ve zoraki elde edilen kıyas ile re'yi onaylamamakla beraber, *muhataba anlatmak için* kaydını koymasına karşın, bir hükmün mansûs ve mübeyyen olan bir başka hükme teşbih ve temsilini kabul etmektedir.⁵⁵

Umerî de, Hz. Peygamber'in bir çok soruya cevap olarak kullandığı *eraeyte* ifadesinin, meseleler arasında benzerlik kurmak ya da karşılaştırma yapmak anlamını içerdiğini söylemekte ve onu kıyasla bağlantılı görmektedir, hatta onu kıyasın geçerliliğinin delili olarak değerlendirmektedir.⁵⁶

Re'y ile kıyas arasında kurulan ilişki, her ne kadar mantıksal ölçütlerde birebir örtüşmese de, içtihat=kıyas bağlantısı böyle bir yaklaşımı anlamlı kılmaktadır. Bu zihinsel faaliyetin sistematik bir düzeyde olmaması, mantıksal kurguyu dışlamaz. Çünkü, bir şeyi diğer bir şeyle mukayese ederek ya da karşılaştırma yaparak hükme varma temayülü, kendiliğinden var olan bir eğilimdir, beşerî bir tutumdur. Kıyasın en doğal, en basit modeli ve kıyasın etkinliğinden önce önemli rol oynamış bir kavram olan re'y ile kıyas arasındaki bağlantıyı anlama, her iki kavram arasındaki mantıksal rasyonalitenin kendiliğinden varolan durumuna delalet etmektedir.

2.2.5. Re'y-Zann İlişkisi

Re'y-zan bağlantısı, açık bir biçimde anlama ve yorumlama faaliyetinin nesnel ve birebir olmadığını, öznenen kaynaklanan kimi eksikliklerden dolayı zan içerdiğine gönderme yapmaktadır. Zira, değişik perspektiflere göre yorumlar değişmekte ve her yorum da belli bir oranda zan içermektedir.

52 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1984, s. 120; *Bunyetü'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1992, s. 56.

53 Câbirî, *Tekvînu'l-Aklî*, s. 130.

54 Buhârî, c. VIII, ss. 148-150.

55 Hayreddin Karaman, *İslam Hukuku'nda İctihat*, İstanbul 1996, s. 106.

56 Umerî, *Neş'etu'l-Kıyâsi'l-Usûlî*, ss. 8, 51. Re'y ve kıyas bağlantısı için ayrıca bkz. Umerî, *age*, s. 100.

Câhiliye çağında ilim, bir kişinin bir şey hakkında kendi şahsî tecrübesiyle elde ettiği bilgi demektir. Bu anlamda ilim, zannın zıttı idi. Zan, tecrübeden değil, sübjektif düşünceden hâsıl olan, bundan dolayı da güvenilemeyen bilgi idi. İslam öncesi devrin şâiri Tarafa'nın şu beyti, ilim ile zan arasındaki bu ayrılığı gayet güzel belirtmektedir: "Ben zan ile değil de deneyimle/ilimle bilirim ki, kişinin efendisi/mevlâsı zelil olursa, kendisi de zelil olur". Şâir bu sözle demek istiyor ki, bu, kesin bilgidir; çünkü kendi tecrübesinden meydana gelmiştir ve objektif tutarlılığı olmayan güvenilemez zan gibi değildir.⁵⁷

Lügatların da belirttiği gibi re'y, *riyту* (ruiytu da kullanılmıştır) *enne fulânen ehûke*⁵⁸ cümlesinde olduğu gibi, zan anlamını ifade etmektedir.⁵⁹ "Nefsin, iki çelişik şeyden birisine, zann-ı galiple inanmasıdır"⁶⁰ denirken de, bu zan açıkça belirtilmiştir. Râgıb, "onları gözleriyle kendilerinden iki kat görüyorlardı" (Âlu İmrân, 3/13) âyetini bu hususa örnek olarak vermiş ve bundan da kastın, *gözlemleri gereği öyle zannediyorlardı* anlamı olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹

Ebu'l-Huseyin el-Basrî de, re'yin itikat ve zandan ibaret olduğunu söylemiş ve hatta o, re'y adının bu anlamlara geldiğinde hiçbir kuşkunun olmadığını belirterek, selefın "bu konuda re'yimle hükmedeceğim" demesinde de zann anlamının olduğunu ileri sürmüştür.⁶² Re'yin türevlerinden olan *terâ'â* kelimesinin de zan anlamını taşıdığı söylenmiştir.⁶³ Re'y-zan ilişkisinin bu teorik açıklamasından sonra, konunun somutlaşması için bir takım örneklendirmelerde bulunalım:

Hz. Peygamber'den, hurma aşılama meselesiyle ilgili olarak gelen rivâyetlerden kimisinde nakledildiğine göre O: "... Ben ancak zannım ile (daha iyi olacağını) sandım; dolayısıyla beni zannımdan ötürü eleştirmeyin" buyurmuştur.⁶⁴ Bu rivâyetin detaylarını göz önünde bulundurduğumuz zaman anlaşılacaktır ki, Rasûlullah'ın söz ettiği zandan kasıt, bizzat re'ydir. Zira o, ileri sürmüş olduğu re'yden dolayı yanılmış ve yanılmış olduğu bu re'yi de bizzat kendisi zann diye ifadelendirmiştir. Bu rivâyet çerçevesinde düşünecek olursak, re'yin hatayı ve isabetli olmayı içermesi de,⁶⁵ re'yin

57 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, ss. 55-56.

58 Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. VIII, s. 308; İsmail b. Abbâd, *Muhît*, c. X, s. 302; İbn Manzûr, *Lisân*, c. XIV, s. 304.

59 Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 146; Feyyûmî, *Misbâh*, c. I, s. 265.

60 Râgıb, *Mufredât*, s. 304; Ebu'l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 480 (Ebu'l-Bekâ, s. 475'de de re'y ile zann arasındaki bağlantıya örneklerle dikkat çekmiştir).

61 Râgıb, *ay*.

62 Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Mu'temed*, c. II, ss. 732-733.

63 Halil b. Ahmed, *age*, c. VIII, s. 310; İsmail b. Abbâd, *age*, c. X, s. 302.

64 Muslim, *Fedâil*, 139 (c. II, s. 1835); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. I, s. 162.

65 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. IV, s. 320; Muslim, *Sıfatu'l-Munâfikîn*, 10 (c. III, ss. 2143-2144); Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 107; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. I, s. 758; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Beyrut, ty. s. 70; İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 60; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. III, s. 387; Zehebî, *Siyer*, c. XXV, s. 227.

zann anlamında olduğuna yönelik bir göndermedir. Yine Hz. Peygamber, "emzikli kadınla cimâ' etmeyi yasaklamayı düşünmüştüm; nihayet Rumlarla Farsların bunu yaptıklarını ve bu davranışın onların çocuklarına zarar vermediğini gördüm"⁶⁶ ve; "ben falan kişileri ele geçirdiğinizde onları yakmanızı emretmiştim; halbuki ateşle yalnız Allah azaplandırır; bu nedenle siz onları yakaladığınızda yakmayınız da, öldürünüz"⁶⁷ buyurmuştur ki, bu iki olay Hz. Peygamber'in de kimi zamanlarda zan ile hareket ettiğini, tecrübelerle dayanarak yanlışlığını anlayınca da bunlardan vazgeçtiğini göstermektedir. Re'yin bir kısmının zan anlamına geldiğine ilişkin Hz. Peygamber'den nakledilen bir diğer rivâyet de şudur: "Size Allah'tan ne haber (vahiy) verirsem, o haktır; eğer kendi tarafımdan bir şey (re'y) söylersem, ben de beşerim; hata da edebilirim isâbet te".⁶⁸

Hız. Ömer'in, Allah'ın, elçisine doğruyu göstermesi nedeniyle onun re'yinin isabetli, kendi re'yerinin ise zandan ve zorlamadan ibaret olduğunu belirtmesi de,⁶⁹ re'yin zann kapsamında olduğunu bir başka örneğidir. Büyük bir olasılıkla Hz. Ömer, "biz sana kitabı gerçekte indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği/öğrettiği biçimde hüküm veresin" (en-Nisâ, 4/105) âyetinden esinlenerek böyle bir yaklaşım sergilemiştir. Zeyd b. Sâbit (ö.45/665) dedenin mirası konusunda verdiği bir hüküm hakkında, "re'yim müslümanları bağlayıcı değildir"⁷⁰ derken de, re'yin zan anlamına bir göndermede bulunmuştur. Yine bu bağlamda; İbn Ömer (ö.73/693) de, kendisine rivâyet ulaşmayan bir konuda soru sorulunca, "isterseniz size zann ile haber vereyim", demiştir.⁷¹ Kâdı Şurayh (ö.80/699), hasmına: "Ben zann ile hükmedemem; ancak yanımda bulunan bir delil ile hükmederim" dermiş,⁷² rivâyet edildiğine göre Mâlik b. Enes (ö.179/795) de, meydana gelmiş bir takım meselelerin hükümlerinin sorulması üzerine re'y ile içtihatla bulunduğunda sık sık, "biz ancak zannederiz, emin değiliz" (el-Câsiye, 45/32) âyetini okurmuş.⁷³ Rebîa da, İbn Sihâb ez-Zuhrî (ö.124/742)'ye hitaben kullanmış olduğu şu ifadelerinde,

66 Muslim, Nikâh, 14-143 (c. II, ss. 1066-1067); Ebû Dâvud, Tıb, 16 (c. IV, ss. 211-212); Tirmizî, Tıb, 27 (c. IV, ss. 405-406); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Nikâh, 54 (c. VI, ss. 106-107); İbn Mâce, Nikâh, 61 (c. I, s. 648); Mâlik b. Enes, Radâ', 16 (c. II, ss. 607-608).

67 Buhârî, Cihâd, 107, 149 (c. IV, ss. 7, 21); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, ss. 307, 338, 453.

68 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, haz. Saîd Lehâm, Beyrut 1989, c. X, ss. 167-168; Muslim, Fedâil, 140 (c. II, s. 1835). Krş. İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 66; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. I, s. 775.

69 Ebû Dâvud, Akziye, 7 (c. IV, s. 15); İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 58; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. II, s. 1041; İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 43.

70 Ahmed b. Ali el-Cassâs er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tahk. Acil Câsim en-Neşmî, yy, 1994, c. III, s. 364.

71 İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. I, s. 777; İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 62; İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 47. Ebu's-Semh de benzer bir ifade kullanmıştır. Bkz. İbn Abdilberr, *age*, c. I, s. 778.

72 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 235.

73 İbn Abdilberr, *age*, c. I, s. 778; Ebû Nuaym, *Hilye*, c. VI, s. 323; İbn Kayyim, *age*, c. I, s. 60.

re'ýin naslar gibi olmayıp zan anlamını içerdiğini açıkça belirtmektedir: "İnsanlara re'ýinle konuştuğun zaman, onlara kendi re'ýin olduğunu haber ver! Yine onlara sünnetten söz ettiğinde de onlara bunun sünnet olduğunu bildir ki, sünneti senin re'ýin zannetmesinler!"⁷⁴

Sehl b. Huneyf el-Ensârî Sıffin Savaşı'ndan döndüğü zaman, kendisinden haber almak için yanına gelenlere şöyle demiş: "Sizler bu savaş hakkında kendi re'ýinizi ittiham ediniz (re'ýlerinize güvenmeyiniz)..."⁷⁵ Dinin herhangi bir aslına dayanmayan salt re'yle amel edilemeyeceği anlamında olduğu söylenen bu rivâyette geçen re'ý, Schacht'a göre siyasal sadakatsizlikle aynîleştirilmiş ve ilk dönemdeki iç savaşların sorumlusu hâline getirilmiştir.⁷⁶ Âsım el-Ahvel (ö.142/760)'in naklettiğine göre İbn Sîrîn (ö.110/729) kendi re'ýi hakkında, "itham ettiğim/şüphe duyduğum re'ým"⁷⁷ ifadesini kullanmış, Hasan b. Muhammed el-Belhî'nin naklettiğine göre Hammâd da: "Ebû Hanife'nin re'ýinden dolayı kendi re'ýime şüphe ile bakar oldum" demiştir.⁷⁸ Yine bunlardan başka, İbn Abdilberr de re'ýin zan anlamını içerdiğini ifade etmiş,⁷⁹ hatta re'ýin yerilmesine ilişkin olarak açmış olduğu bir bab başlığında, zan kavramını da re'ýin yanında aynı başlıkta kullanarak,⁸⁰ re'ýin zan ile olan bağlantısına dikkat çekmiştir. Bu rivâyetlerde de görüldüğü üzere, kişisel re'ýlerde kesinlik bulunmadığına işaret edilerek re'ýin zanna ilişkin olan boyutuna değinilmiştir.

İbn Kayyim re'ý aleyhindeki rivâyetleri değerlendirirken, re'ye başvurmak zorunda kalan birisinin, ancak zann ile haber vereceğini, diğer bir deyişle, haber verdiği şeyin ancak zandan ibaret olacağını belirtmektedir.⁸¹ Goldziher de, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin Ferâiz bölümünde geçen, "teallemû kable'z-zânnine, ya'nî ellezîne yetekellemûne bi'z-zanni"⁸² ifadesinde kasdedilen *zannın* da re'ý anlamında olduğunu belirtmiştir.⁸³

Bu veriler çok açık olarak, re'ýin delilsiz ve felsefi dayanak olmadan hüküm vermek olmadığını, hükme konu edilen hususun gerekçelerini ortaya koyduktan sonra bir sonuca ulaşmayı içerdiğini, ama tüm bunlara karşın yine de zan ile ma'lul olduğunu göstermektedir.

74 Hatîb, *Fakîh*, c. II, ss. 148-149; İbn Abdilberr, *age*, c. II, s. 1071.

75 Buhârî, *Meğâzî*, 35 (c. V, ss. 69-70); İ'tisâm, 7 (c. VIII, s. 148); Muslim, *Cihâd*, 95-96 (c. II, ss. 1412-1413); Ahmed b. Hanbel, *Musned*, c. III, s. 485. Benzer bir rivâyet Ömer'den de nakledilmiştir. Bkz. İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 57; *en-Nubez fi Usûli'l-Fikh*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1981, s. 60.

76 Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 141 (Schacht, *Origins*, s. 130'dan naklen).

77 İbn Abdilberr, *age*, c. I, s. 777.

78 Hâfızuddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanife*, Beyrut 1981, s. 183.

79 İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. I, s. 779. Aynı yerde, re'ýin kesin bilgi gibi olmadığını ifade eden bir de şiiir vardır.

80 İbn Abdilberr, *age*, c. II, s. 1037.

81 İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 48.

82 Buhârî, *Ferâiz*, 2 (c. VIII, s. 3).

83 Goldziher, *Zâhiriler*, s. 88.

Bigiyef de kıyas-zann bağlantısıyla ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır:

"Fikhî hâdisenin şekli ve olayın kendisi konusunda zann ile amel edilir. Zira olayların sonu ve sınırı yoktur, ancak naslar sınırlıdır. Bu takdirde de re'ye başvurmak zarureti ortaya çıkar. Öyleyse nasları uygulamada da zann ile amel etmek zorundayız. Risâlet asrında da bu böyleydi. Zira bir nassı herkese duyurmak mümkün olmadığı gibi, şâri'den gelen nasların her olayı kapsaması da mümkün değildir. İnsan bütün zamanlarda her işinde zanna dayanır. Her işinde zanna dayanmak, insan için tabii ve fitri bir durumdur. Zannında hata ihtimalinin olması, onunla amel edenin azmini sarsmamalıdır. Zann ile amel vacip olduğu için, şeriatın ayrıntılarında yapılan hatalar kaldırılmıştır, yani affedilecektir".⁸⁴

Nass çerçevesinde akıl yürütürken -özellikle de nassın delâleti gizli iken-, delillere ve karinelere dayanarak bir sonuca varılmaya çalışılır; sonra da nassın kastedtiği anlam olduğu zannı ile bir hüküm tercih edilir.⁸⁵ Yine nass çerçevesinde re'yle içtihatla bulunmanın bir türü olan te'vil de,⁸⁶ lafzı zâhirî manasından çıkarıp, delilin yönlendirdiği anlama götürür. İşte bu da kast olunan anlamdır ya da kanun koyucunun iradesini *zann-ı* galiple temsil eden bir hükümdür.⁸⁷ Hallâf'ın belirttiğine göre de, şer'î nasların çoğunluğunun delâleti zannidir ve zandan başka bir anlam da ifade etmezler.⁸⁸ Nitekim Nâdiye Şerif el-Umerî de, hükümlerin çoğunluğunun zannî olduğunu ifade etmiş olup,⁸⁹ re'y ile zan arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Verilen örneklerden ve yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi, ilmin tamamlayıcılarından birisi olmakla beraber⁹⁰ re'y, kitap ve sünnette olduğu gibi kesin bir bilgi ifade etmez.

Müslümanların tarihsel ve toplumsal değişmeler ya da gelişmeler karşısında Kur'an'ı çeşitli şekillerde yorumlamaları, bizi, onların bu yorumlarının zanni bilgi düzeyinde, yani göreceli olacağı düşüncesine götürmektedir. Buradan, dinî yorumların dogmatik olmaması ve muhtelif gelişmeler ya da değişmeler karşısında bu yorumların sürekli olarak yenileneceği sonucuna ulaşılması mümkündür. Hiçbir yorum, kendisinin kesin olduğu iddiasıyla insanlar üzerinde baskı kuramaz, ama etki edebilir. Zira yorumcu, bir anlamın doğru ya da geçerli olduğuna/olabileceğine yönelik bir karara vardığında, o bunu tamamen kendi önyargılarına dayanarak yapacağından ötürü, varılan kararların öznel olacağı kaçınılmazdır. Bu bağlamda, dolayısıyla re'yin değişkenlik özelliği vardır ve bu özellik de ona zannîlik niteliğini yüklemektedir.

84 Musa Cârullah Bigiyef, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbu's-Sunne*, çev.: Mehmet Görmez, Ankara 1998, s. 122.

85 Dureynî, *Menâhic*, s. 16.

86 Sahabe ve tâbiün dönemlerinde te'vil için bkz. Dureynî, *age*, ss. 168-179.

87 Dureynî, *Menâhic*, ss. 29-30, 41.

88 Abdulvahhâb Hallâf, *Masâdiru't-Teşrii'l-İslâmî fi mâ lâ Nassa fihî*, Kuveyt 1978, s. 38.

89 Nâdiye Muhammed Şerif el-Umerî, *İçtihâdu'r-Rasûl*, Beyrut 1987, s. 29.

90 "İlim, ya rivâyettir ya da re'ydir". Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad, ty., c. XX, s. 316.

Hiçbir kimse re'y ile içtihatla bulunmanın kesin bir sonuca ulaştırdığını/ulaştıracağını ileri sürmemiştir. Yapılan bu faaliyet beşerî bir takım eksikliklerle beraber, bizzat Hz. Peygamber'in tespit etmiş olduğu şeyleri arama ve onların peşi sıra gitmedir. İctihat hatalı da olabilir doğru da. Bu anlamda sahabe, tâbiûn ve daha sonra gelen müctehitlerden hiç kimse, kendi re'yinin doğrunun ta kendisi olduğunu ifade etmemiştir; varmış oldukları sonuçlar ancak doğru olduğunu varsaydıkları ve zannettikleri bir görüştür. Bundan dolayı da kendi görüşlerinin karşısında adalete ve hakka daha yakın olduğunu zannettikleri bir düşünceyle karşılaştıklarında da, kendi re'yerini bırakıp diğer görüşü benimseyebilmişlerdir.

Akla dayandığı ve yanılma olasılığı olduğundan ötürü, re'yin ifade etmiş olduğu anlam ya da hüküm zandır. Bir takım fıkıh ve tefsir kitaplarının bölüm sonlarındaki, *doğrusunu en iyi Allah bilir* ifadeleri de re'y ile zan arasındaki bağlantıya en iyi örnek olsa gerektir.

Gerek re'y kelimesinin etimolojik yapısı, gerekse de re'yin kimi kavramlarla olan ilişkisinden söz ettikten sonra, şimdi de kelimenin terminolojik ya da kavramsallaştıktan sonra kazanmış olduğu anlamları ortaya koyarak, re'yin dini anlamadaki işlevselliğinden söz edelim.

2.3. Re'yin Kavramsal Gelişimi ya da Dini Anlamda Re'yin Değeri

İlk dönemlerde düşünme yollarının ya da fikir üretme tarzlarının hemen hepsini ifade eder bir biçimde kullanılan re'y kavramının, tanım ve yorumlanmasında değişik yaklaşımlar görülmektedir.⁹¹ Şimdi, bu kavram hakkında yapılan tanımlamalardan ve ileri sürülen yorumlardan bazılarını kronolojik bir düzlemde ele alıp değerlendirelim.

Zâhirî mezhebinin önde gelen imamlarından olan İbn Hazm el-Endelûsî (ö.458/1066) re'y için şu tanımı yapmaktadır: "Bir nassa dayanmaksızın, müftünün dindeki helal ve harama ilişkin meselelerde, kendisine göre daha ihtiyatlı ve daha âdil olanı esas alarak verdiği hükümdür".⁹² Dolayısıyla dinde, Kur'an ve sünnet dışında ilim kaynağı tanımayan İbn Hazm'a göre re'y ile fetva veren kimse, ilimsiz fetva vermiş olur.⁹³

İbn Teymiye (ö.728/1328) re'yi, mezmûm ve makbûl olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra kitap, sünnet ve icma'dan bir asla dayanan re'yin makbûl, hiçbir asla dayanmayan re'yin ise mezmûm olduğunu belirterek; ikincisine (re'y-i mahz) salt re'y adını verir ve bunun da batıl olduğunu ifade eder.⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ise Arapların re'y keli-

91 İ. Hakkı Ünal da bu ifadeye paralel olarak, re'y kavramının tanımı üzerinde bir ittifak olmadığını belirtir. Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 27.

92 İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 4.

93 İbn Hazm, *age*, s. 56.

94 Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep 1987, s. 86. Krş. Aynî, *Umde*, c. XXV, s. 43; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. XV, s. 307.

mesini, hakkında çelişkili ip uçları bulunan bir konuda doğruyu ortaya çıkarmak için düşünüp araştırdıktan sonra kalbin vardığı sonuç anlamına tahsis ettiklerini belirtir.⁹⁵

Bu değerlendirmeden sonra İbn Kayyim re'yi üç kısma ayırmıştır. Bunlar; sahih re'y, bâtil re'y ve geçerliliği/meşrûiyeti kuşkulu olan re'y olup, selef de bu üç gruba işaret etmiştir. Onlar sahih re'yi kullanmış, onunla fetva vermiş ve caiz görmüşlerdir. Bâtil re'yi ise kınamış, onunla fetva vermeyi yasaklamış, bu tür re'yi ve ehlini yermişlerdir.⁹⁶ Re'yi bu şekilde, yani sahih ve bâtil olmak üzere iki kategoride ele alanların, hadis ekolünün mutedil kesimi olduğu ileri sürülmüştür.⁹⁷ Ancak şu da bir gerçektir ki, lehte vealeyhteki rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda, iyi ve kötü olarak ikiye ayrılan re'y, İslam kültür tarihi içinde genellikle kötü anlamıyla meşhur olmuştur. Oryantalist araştırmacı Goldziher de, re'yin kötü anlamıyla yaygınlık kazanmasını, mutaassıp hadisçilerin duygusallığına bağlamaktadır.⁹⁸

İbn Kayyim'in bu sınıflandırmasına göre; kitap ve sünnete kıyaslayarak sahabe, tâbiûn ve tebei tâbiûn fakihlerinin yöntemine uygun olarak, yeni bir olayın (mesele) hükmünü nastan çıkarmak, yine bir problemin çözüme kavuşturulmasında "kitap, sünnet, sahabe sözü ve re'y kullanma" hiyerarşisindeki re'y, kısacası kitap ve sünnetten bir nakle dayanan⁹⁹ anlamlarına da gelen sahih re'y, şu kısımlara ayrılmaktadır:¹⁰⁰

Fıkıh açısından en ileri, takvâ hususunda en önde, ilim bakımından en derin ve yeterli, tekellüfû en az, hedefleri en doğru, yaratılıştan en üstün, tam bir fitrat, idrak ve zihinlerinin saflığı açısından ümmetin diğer mensuplarına üstün olmaları yönüyle *sahabenin re'yi*. Zira onlar Kur'an'ın inişine tanık olmuşlar, yorumunu öğrenmişler, ilmi peygamberden almışlar, emir ve yasakların, geniş anlamıyla vahyin iniş nedenlerini öğrenmişler, vahyin konu aldığı bölgeyi iyi tanımışlar, peygamberin maksatlarını anlamışlar, O'nun kişiliğini ve söylediklerini bildiklerinden ötürü yasamanın inceliklerine de vâkıf olmuşlardır.¹⁰¹

Nasları ve onların delil oluşlarını açıklayan, inceleyen, güzelliklerini ortaya koyan ve onlardan hüküm çıkarmayı kolaylaştıran re'y. Bu bağlamda İbrahim en-Nehaî (ö.96/714) ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

95 İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 53.

96 İbn Kayyim, *age*, c. I, s. 53.

97 Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazra Âmme fi Târîhi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 217.

98 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 10.

99 Bkz. İbn Hacer, *Feth*, c. XIII, s. 304; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Kahire 1970, s. 14; Abdulkadir, *Nazra*, s. 217.

100 İbn Kayyim, *age*, c. I, ss. 63-67.

101 Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 108; Kâdî İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmî Mezhebi Mâlik*, tahk. Ahmed Bekir Mahmûd, Beyrut, ty, c. I, s. 77; Muhammed Edib Salih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1993, c. I, s. 90; Abdulkadir, *Nazra*, s. 217.

(ö.181/804), "rivâyetsiz re'ý, re'ysiz de rivâyet müstakîm olmaz";¹⁰² Abdullah b. Mubârek (ö.181/797) de, "güvenin/itimadın/dayanağın eser olsun; bunun yanısıra re'ýin de hadisi açıklayacak kadar olanını al!"¹⁰³ demiştir. İbn Şihâb ez-Zuhrî de "güzel/hasen re'ý" ifadesini kullanarak,¹⁰⁴ re'ýin sahih olan kısmına bir göndermede bulunmuştur. Yine İbn Abdilberr'in, "kitap sünnete ve sünnet te re'ye bir yer/alan bırakmıştır"¹⁰⁵ ifadesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bu tür re'ý, Allah'ın, kullarından istediğine verdiği bir anlayıştır. Ayrıca bu ifadelerden anlaşıldığına göre bu tür bir re'ýin, rivâyet metinlerini çözümlenmede de önemli bir işlevselliği vardır.

Ümmetin üzerinde birleştiği ve nesillerin birbirlerinden naklettikleri re'ý ki, böyle olduğu anlaşılan bir re'ý doğru olur.

Olayın/sorunun hükmünü ortaya koyarken Kur'an, sünnet, Râşid halifelerin ya da onların ikisi veya birisinin verdiği hüküm ve sahabeden birinin söylediği bir sözde arayıp ta bulunamadığında başvurulacak re'ý ki, burada Kur'an, sünnet ve sahabenin verdiği hükümlere en yakın olanı araştırılır. Sahabe de bu tür re'yi caiz görüp kullanmış ve birbirlerinden kabul etmişlerdir.

Nassa aykırı olan, dinde istihsanla ve zanla konuşmak, Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını bâtil kıyaslarla inkar etmek, bid'atlar türeten ve sünneti değiştiren, içtihat ehli olmayan kimselerin yaptığı ve dinin herhangi bir temelinde dayanmayıp tartışmanın kaynağı olan, şer'î delillerin kabul etmediği, nef'sî arzuların ürünü olan görüşler¹⁰⁶ anlamlarına da gelen, yerilmiş ya da bâtil diye nitelendirilen re'ý ise, bir takım sakıncalar içerdiğinden dolayı hoş karşılanmamış, kabul edilmemiştir.¹⁰⁷ Bu tür re'ye gelince:

Naslara aykırı olan re'ý bunun en tipik örneğidir. Bu tür bir re'ýin İslam'da bâtil olduğu bilinip, yorum ya da taklit ile bu görüşe düşülmüş olsa bile, bununla fetva vermek ve onu yargı sırasında kullanmak doğru sayılmamaktadır.

Naslara bilme, anlama ve onlardan hüküm çıkarmada ihmal ve eksiklik olmakla birlikte, zan ve tahminden ibaret olan re'ý.

Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye gibi bir takım grupların ortaya koyduğu bâtil kıyaslarla Allah'ın isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini yok sayan re'ý olarak nitelenen bâtil re'ý ise, inanca yönelik konuları içermektedir.

102 Ebû Nuaym, *Hilye*, c. IV, ss. 222, 225; Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 113; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. I, s. 60.

103 Hatîb, *Fakîh*, c. II, s. 64; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. I, s. 782; c. II, ss. 1031, 1050, 1070; Zehebî, *Siyer*, c. VIII, s. 398.

104 Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî, *Sunenu'l-Evzâî*, tasnif: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Beyrut 1993, s. 59; Dârimî, *Sunen*, c. I, s. 78; İbn Abdilberr, *age*, c. I, s. 779; c. II, s. 854.

105 İbn Abdilberr, *age*, c. I, s. 779.

106 Bkz. İbn Hacer, *Feth*, c. XIII, s. 304; Kevserî, *Fıkhu Ehl-i Irak*, s. 18; *Te'nîb*, s. 154; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. II, s. 154; Abdulkâdir, *Nazra*, s. 217.

107 İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 53-55.

Bid'atların ortaya çıkmasına neden olan, dolayısıyla da sünnetleri değiştiren ve hatta onların yok olmasına yol açan re'ý.

Dini hükümlerde istihsan ve zanla söz söylemek, içinden çıkılmayacak derecede karmaşık konularla uğraşmak, yeni mesele ve olayları asıllarına bağlamadan, illetleri araştırıp onları dikkate almadan birbirleriyle kıyaslama yoluna gidip, olay daha henüz meydana gelmeden re'yi kullanarak onu detaylandırmak ve zanna benzer bir re'ý ile o mesele hakkında söz söylemek.

Sahih ve bâtil olan bu iki re'ý türü arasında bir üçüncü re'ý türü daha vardır ki, o da meşrûiyeti/geçerliliği kuşkulu olan re'ýdir. Selef re'ýin bu türüyle amel edilmesini, fetva ve hüküm verilmesini ancak zaruret durumlarında mümkün görmüş, hiç kimseyi onunla amel etmekle bağlı görmemiş, ona aykırı davranmayı haram olarak nitelememiş ve aykırı davrananı ise dine muhalif saymamışlardır. Sonuç olarak bu tür re'yi, kabul ve redd arasında serbest bırakmışlardır. Nitekim bu tür re'ý ancak zaruret durumlarında kullanıldığı için onda aşırılığa kaçılmamış ve sonradan gelenlerin yaptıkları gibi kapsamı da genişletilmemiştir.¹⁰⁸

İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyim'in bu geniş re'ý tasnifine yer verdikten sonra, bir de Şâtıbî (ö.790/1388)'ye bakalım. Şâtıbî re'yi ikiye ayırmıştır: *Birisi*, Arap diline, Kur'an ve sünnete uygun olan re'ý ki, Kur'an ve sünneti bilen âlimler için bu tür re'ýin ihmal edilmesi mümkün değildir; *diğeri* de, Arap diline ya da şer'î delillere uygun olmayan re'ýdir ki, şer'an yerilen re'ý de bu tür re'ý olmaktadır ve bu konuda hiçbir tartışma da yoktur.¹⁰⁹ Tehânevî'nin ifadesiyle re'ýin tümü ne övülmüştür ne de yerilmiştir; aksine bir kısmı övülmüş ve bir kısmı da yerilmiştir. Övülmüş re'ý, şer'î delillere dayanır; yerilmiş re'ý ise şer'î delillere dayanmaz.¹¹⁰ Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki, re'ý kavramının *hem yerilebilecek hem de övülebilecek bir yapıya ve anlam çerçevesine sahip olması*, re'ýin terminolojik mânâlarında değişik tanımların ortaya çıkmasının da muhtemel nedenlerinden birisidir.

Son dönemde yetişen kimi âlimler de, re'ý kelimesinin yukarıda geçen anlamlarına uygun düşen bir takım tanımlar geliştirmişlerdir. Örneğin; Mustafa Abdurrâzık re'yi, şer'î hükümlerin çıkarılması sırasında düşünceye güvenme/dayanma ve onu asıl kabul etmedir, diye tanımlamakta;¹¹¹ dolayısıyla hem genel manayı ifade etmekte hem de sözcük anlamındaki *düşünceye dayanma* niteliğini terim anlamında da kullanmaktadır. Muhammed Abdurreşid en-Nu'mânî re'yi, şer'î nasların anlamlarına ve şer'î hü-

108 İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 53.

109 Ebû İshak İbrahim b. Mûsa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, tahk. Abdullah Dıraz, Beyrut, ty., c. III, ss. 421-422.

110 Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâu's-Sunen*, tahk. Muhammed Tâki Osmânî, Karaçi, ty., c. XX, s. 195.

111 Mustafa Abdurrâzık, *et-Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, yy., 1944, s. 138.

kümlere muttali' olma kuvveti diye tanımlamakta¹¹² ve böylece re'ý bu anlamda nass varken de kullanılmaktadır. Dureynî ise re'ý için, nassı anlamada, o nassın hükmünü uygulamada ve nass-olgu ilişkisinde gösterilen dikkat/titizlik değerlendirmesini yapmakta;¹¹³ re'ý içtihadının sadece nassın olmadığı yerlerle sınırlandırılmasının doğru olamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Dureynî, meselenin öneminden ötürüdür ki, re'ý ile içtihadın sadece nass olmayan yerlerle sınırlandırılacağına ilişkin hiçbir kanıt bulunmadığı hususunda bir konu başlığı dahi koymuştur.¹¹⁴ Zaten bir mesele hakkında re'ý'in, sadece âyet ya da hadisin bulunmadığı zamanlarda uygulanacağını söylemek de yerinde bir ifade olmasa gerektir. Asıl sorun da, herhangi bir mesele hakkında nassın varlığı durumunda hüküm verilirken, re'ye başvurulup vurulmayacağıdır. Re'ý ve hadis ekolleri arasındaki asıl ayrılık noktalarından birisi de, bu noktada yoğunlaşmaktadır. Fakat gerçekte bu yaklaşım, yani re'yi kullanmaktan kaçış, nassın bulunduğu yerlerde bile mümkün değildir.

İslam'ın ilk günlerinde re'ý, içtihadın farklı biçimlerini kapsayan bir terimdi. Onun kullanımını peygamber döneminde olduğu gibi, daha sonraki sahabe döneminde de görmekteyiz. Kuşkusuz Kur'an ve sünnet bize, müslümanların toplumsal ve kişisel yaşantılarıyla ilgili bir takım hukuksal kaideler sağlar. Fakat insan hayatı durağan değil, dinamiktir. Şartların değişmesiyle birlikte, değişmesi gereken kanunlara ihtiyaç gösterir. Re'ý, değişik durumları içine almaya imkan veren ve müslümanların ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yapmalarını sağlayan bir araçtır. Hz. Ömer (ö.23/644)'in halifelik dönemi bu tür örneklerle doludur.¹¹⁵

Ayrıca yukarıda verilen bu tanımların yanı sıra, *aklî düşünme yöntemlerinin* odak kavramı olan re'ý için şu tanımlar da yapılmıştır: Doğru sonucu çıkarsama;¹¹⁶ genel olarak "sıhhatli, muteber görüş" şeklindeki özel anlamıyla anılan ferdi içtihat; serbest şahsi görüş;¹¹⁷ sağlam ve düşünülmüş olan görüş;¹¹⁸ şahsi fikir denilen akli düşünceler;¹¹⁹ mahalli hukukçuların sağ duyulu hür düşünce aktivitesi;¹²⁰ naslardan yararlanmak için naslar üzerinde akıl yürütme; kanun koyucunun iradesini ve amacını temsil eden naslar; yeni ortaya çıkan olayları bilimsel ve çözümleyici bir şekilde etüd

112 Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî, *Mekânetu'l-İmâm Ebi Hanîfe fi'l-Hadîs*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1995, s. 68.

113 Dureynî, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye*, ss. 10, 13.

114 Bkz. Dureynî, *age*, ss. 17-19.

115 Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Bilimine Giriş*, ss. 81-82.

116 Hatîb, *Fakîh*, c. I, s. 230.

117 Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, ss. 47, 79.

118 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1998, s. 223.

119 Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 28.

120 Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta'î Özelinde-*, çev.: Mehmet Emin Özafşar, Ankara 1999, s. 17. Re'ý denilen bu aktivitenin, imparatorluk içerisinde hukukî ihtilaflara neden olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Guraya, *age*, s. 17-18.

etme; dil özelliklerinden, şer'î kurallardan ya da hukukun genel ruhundan türemiş usûl yöntemlerinin aydınlığında bir takım sonuçlara ve çözümlere ulaşabilmek için derin düşünme ve ince kavrayış;¹²¹ rasyonalist ve faydacı temayüllerin ifadesi;¹²² açık ya da gizli bir nass olmayan hususlarda yapılan istinbat ve istihrac;¹²³ dinin genel ilke ve esasları doğrultusunda fikir yürütmek;¹²⁴ aranılan hüküm kitap, sünnet ve hidayette olan imamlarda bulunmadığı zaman, müracaat edilmesi gereken hüküm çıkarma yöntemi¹²⁵...vb.

Yapılan bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere re'y, hevâ ve indî görüşler olmayıp, bir takım asıllara dayanmaktadır. Zaten re'y ile içtihat ve istinbatta bulunma metodunun, nefsin hevâsından ayrı bir şey olduğu da ifade edilmiştir.¹²⁶ Ahmed Emîn'in ifadesiyle de, hevâ ile re'y arasında büyük bir fark vardır. Hevâyâ uymada, mal ve makam elde etme hırsı vardır; re'yde ise böyle bir şey yoktur. Zira re'yin amacı, *gerçeğe ulaşmaktır*.¹²⁷ Bütün bunların yanı sıra, re'yin doğru ve akıllıca bir görüş olarak, düşüncesiz bir karar ve yanıltıcı ihtirasın kaynağı demek olan hevâ kelimesinin karşıt anlamında kullanıldığı, arap atasözünde bile dile getirilmiştir.¹²⁸ Ancak İbnu'l-Enbârî (328/940)'den nakledildiğine göre, "kim Kur'an hakkında kendi re'yi ile bir hükümde bulunursa hata etmiştir"¹²⁹ hadisinden hareket eden kimi ilim ehlinin, re'ye *hevâ* anlamı verdikleri ifade edilmektedir. Zira Kur'an hakkında selef imamlarına dayanmadan, sadece kendi hevâ ve arzularına uygun söz söyleyen isâbet etse de, Kur'an hakkında aslını bilmeden ve o konuda hadis ekolünün görüşlerine vâkif olmadan hüküm verdiği için hata etmiştir.¹³⁰ Bununla birlikte re'y ile içtihat bulunma, bütün İslam hukukçularının övünmeye layık bir özelliği olup, derin bir anlayış ve kavrayışı ifade etmektedir.

Re'y konusu işlenirken, kısaca da olsa *içtihadu'r-re'y* kavramına değinmek yerinde olacaktır.

121 Dureynî, *Menâhic*, ss. 16-17, 33-34.

122 Wael B. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarını mıydı ?", çev.: İsmail Hakkı Ünal, (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kirbaşoğlu, Ankara 2000 içinde, ss. 49-72), s. 65.

123 Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Mu'temed*, c. II, s. 733.

124 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 54.

125 Karaman, *İçtihat*, ss. 52-43.

126 Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 96; Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Mu'temed*, c. II, s. 763; Umerî, *Neş'etu'l-Kıyâsi'l-Usûlî*, s. 20 (dipnot: 1).

127 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. II, s. 195.

128 "İzâ nusıra'r-ra'yu batale'l-hevâ". Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire 1977, c. I, s. 101. Ayrıca re'yin hevâ anlamında kullanıldığına ilişkin olarak bkz. Hatîb, *Şeref*, s. 10.

129 Ebû Dâvud, *İlim*, 5 (c. IV, ss. 63-64). Re'y ile Kur'an tefsiri meselesinin bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. III, ss. 421-424.

130 Hatîb, *Fakîh*, c. I, s. 57.

Dildeki ifadesiyle *düşünmekten yorulmak, bitkin düşmek*¹³¹ anlamına gelen içtihadu'r-re'ý kavramı, akıl yürütme esasına dayalı görüşlerin teşkili olarak bilinmiştir. Başlangıçta hemen hemen aklî delilin her cinsi bu adla anılır olmuştur.¹³² Rebîa (ö.136/703)'ya göre re'ý fikhinin esası ve insanların maslahatı anlamlarına gelen bu kavram,¹³³ Sufyân b. Uyeyne (ö.198/814) tarafından da "ilim ehliyle istişare etme, sadece kendi re'ýine dayanarak hüküm vermeme"¹³⁴ diye tanımlanmıştır. Schacht ise âdeta Rebîa ve Sufyân'ı desteklercesine, re'ý ve istihşanın doğrudan doğruya ilk mütehassısların istişârî ve ihtiyâtî mahiyetteki faaliyetlerinden çıktığını ifade etmektedir.¹³⁵

Şâfiî (ö.204/819) Allah'ın, kitabında insanların ne ile kulluk yapacakları konusunda onlara açıkladığı hususların tamamının bir kaç noktada toplandığını ifade ettikten sonra, kitaba ve sünnete yönelik açıklamalar yapar ve sözü bağlarken: "Allah'ın insanlara, araştırarak öğrenilmesinde içtihadı farz kıldığı şeyler" derken de, re'ý ile içtihadta bulunmaya bir gönderme yapar gibidir.¹³⁶ İbnu'n-Nedîm de İsa b. Ebân'a ait olduğunu söylediği *İçtihadu'r-Re'ý* adlı bir eserden söz etmektedir.¹³⁷ Kısacası re'ý ile içtihat, Kur'an ve sünnetin yönlendirmesiyle gelişmiş ve İslam hukukunun asıllarından birisi oluvermiştir.

Sonuç

Sonuç olarak; sınırlı olan naslarla sınırsız olayları (ya da problemleri) çözüme kavuşturmak zor, hatta imkansız olacağından¹³⁸ dolayı, hukuksal fonksiyonlara insan düşünce ve nazarını sokma, âlimlerin bir takım kararları bizzat kendi başlarına alabilme ve bazı gerçekleri hayata geçirebilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu zorunlu işlev de, re'ýin bizzat kendisidir. Bu anlamda ayrıca re'ý, *ilâhi boyutu* olan islâmî hukuka de *beşerî bir çehre* de kazandırmıştır. Görüldüğü gibi re'ý, Kur'an ve sünnette yeni bir olay ve meselenin açık hükmü olmayınca, o olay ve mesele hakkında genel ilkeler ve dinin ruhundan da hareket edilerek varılan hüküm ve görüştür. Öyleyse; sınırlı olan hükümleri tamamlamak amacıyla, ihti-

131 Râgıb, *Mufredât*, s. 142.

132 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 224; Hallâf, *Masâdiru't-Teşrî'î-İslâmî*, ss. 7-8; Abdurrâzık, *Temhîd*, s. 123.

133 Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik b. Enes: Hayâtuhû ve Asruhû*, Kahire, ty, s. 32.

134 İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 58.

135 Schacht, *İslam Hukuku'na Giriş*, s. 47.

136 Şâfiî, *Risâle*, s. 22.

137 İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 255.

138 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, tahk. Ahmed Şemsuddin, Beyrut 1988, s. 50 (*Mecmûatu Resâilî-İmâm el-Gazâlî*, Beyrut 1988, ss. 3-82 içinde); Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1992, c. I, s. 210; Abdurrahmân b. Haldûn, *el-Mukaddime*, Beyrut, ty., s. 446; Abdulkadir, *Nazra*, s. 212; Hallâf, *Masâdiru't-Teşrî'*, s. 35; Bigiyef, *Kitâbu's-Sunne*, s. 122. Bu bağlamda İbn Kayyim de, "nasların bütün meseleleri kapsayıp kapsamayacağı hususundaki ihtilaflar" diye bir başlık atmıştır. Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. I, s. 251.

yaçlara cevap vermek için uygulanması gereken *re'y, nass bulunsun ya da bulunmasın, bir konuda içtihat ve istidlal ile hükme ulaşmak* demektir.

Tarihsel süreç içerisinde yapılmış olan bu tanımlardan da anlaşılacağı gibi, ilk dönemlerden beri her türlü aklı/düşünsel kavram ve yöntemlerin hemen hemen hepsini kapsayacak ve ifade edebilecek bir biçimde kullanılmış olan *re'y* kavramının çeşitli kullanımları ve farklı delâletleri vardır. Fakat bu çeşitliliğe ve farklılığa karşın, *re'y* kavramı fıkıh usûlü bilginlerinin kavram hakkındaki genel kabul görmüş değerlendirmeleriyle gelişmemektedir. Yine ifade etmek gerekir ki, terminolojik olarak son dönemlerde dile getirilmiş olan tanımlamalarda da aynı anlam alanını ve güncelliğini koruyabilmektedir.

Re'y kavramıyla ilgili olarak yapmış olduğumuz bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, hiç kuşkusuz hukukun iki temel kaynağı olma özelliğini sürekli olarak korumuş ve koruyacak olan Kur'an ve sünnet, müslümanların kişisel ve toplumsal yaşantılarına yönelik bir takım kurallar içermektedir. Ancak insanların içinde bulunmuş olduğu yaşantı dinamik olduğundan dolayı, sözkonusu kurallar değişen şartlarla değişmek ya da yeniden yorumlanmak zorunda kalmaktadır. İşte sözünü ettiğimiz, aklı muhakemenin ya da aklı usullere başvurmanın genel bir adı olan *re'y* de, değişen ortam ve şartlar içinde müslümanlara ihtiyaçlarına göre yeni bir takım kurallar/kanunlar yapma olanağı sağlayan bir mekanizmadır, zorunlu bir aktivitedir. Daha sonraki dönemlerde kıyas, istihsan, ıstıslah gibi isimler verilerek yapılmış olan bütün içtihat türleri de, *re'y* kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla *re'y*, deyim yerindeyse bir *şemsiye kavram* olmaktadır.

Kişisel düşünce faaliyeti, diğer bir deyişle düşünce eylemi olan bu *re'y*, nebevî modelin belli ve özel bir davranış kodu haline getirilmesinde de en önemli etken olmuştur. *Re'y* ya da kişisel fikir denilen akli düşünce, daha ilk dönemlerde bir çok hukuki, dini ve ahlâki fikirler ortaya koymuş, büyük bir oranda halkın onayını ve tercihini de kazanarak genelde toplumsal ve özelde hukuksal yaşantının düzenlenmesine ilişkin girişimler arasında bulunmuştur. Bu anlamda *re'y*, gerek pratik gerekse teorik hukuk hayatının vazgeçilmez bir ön şartı olarak gündemde kalmıştır.

Özet

İslam düşünce geleneğinde re'y, düşünme metotlarının en kapsamlı adıdır. Bu nedenle, re'y kavramının anlam derecelerini ortaya koymak çok önemli bir noktadır. Re'y, nass bulunsun ya da bulunmasın, bir konuda içtihat ve istidlal ile hükmetmektir. Re'y, daha ilk dönemlerde bir çok hukuki, dinî ve ahlaki fikir ortaya koymuştur.

KÖTÜLÜK PROBLEMİ, YAKLAŞIMLAR VE ELEŞTİRİLER

Şaban Haklı*

Abstract

The Problem of Evil, Approches and Critics

The problem of evil which arising of it, is as old as history of humanity, is one of the most important problems especially for theist systems. This problem, with David Hume, had shaken the theism and at the our ages is became the strong base for atheism. I have determined objectively in this article the five approaches of the problem of evil and I discussed each of them with their critics. In addition, is discussed in detail, whether it is sufficient argument for atheism or not.

Key terms: Evil, approche, critics, theism and atheism

Kötülük problemi, düşünce tarihinde çözümlenmeye çalışılan en temel problemler arasında yer almaktadır. Teist sistemler açısından bu sorun, teizmin diğer iç meselelerine nazaran (sıfatlar, mucize, nedensellik, şefaat, kazâ-kader gibi) çok daha önemli bir anlam ifade etmektedir. Sözü edilen iç sorunlarda alınacak menfi tavır, ait oldukları teist yapıyı çökertecek durumda değildir. Kötülük sorunu ise böyle değildir. Bunun, bir sorun olarak ortaya çıkmasını sağlayan temel öncüllerden birine yapılabilecek bir itiraz, teizmin alabora olmasını doğuracak kadar tehlikelidir.

Teist sistemlerin, Tanrı'nın varlığını, diğerleri arasında en fazla değer verdikleri "düzen ve gâye" deliliyle açıkladıkları düşünülürse, kötülük probleminin önemi daha iyi anlaşılır. Bilindiği gibi düzen ve gâye delili bu âlemin, bir makine gibi olduğunu, hassas olarak dizayn edildiği düşünülen bu makinanın ise tıkır tıkır işlediğini varsayar. Söz konusu delilin Tanrı'nın varlığını kanıtlaması için bu makinanın kusursuz olması gerekir. Buna göre düzen ve gâye delilinin en temel önermesi şudur. "Bu âlemde bir düzen vardır".

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

Bu âlemde gerçekten bir düzen var mıdır, şayet var ise bu, sadece bu dünya ile mi sınırlıdır yoksa bütün varlık alanlarını kapsamakta mıdır? Daha çetin bir soru da düzenli olduğu iddia edilen bu âlemin, mevcut halini almadan önceki durumu nedir? Yani bu âlem, başlangıçta düzenli bir yapıda mı tasarlanmıştır yoksa insan hayatıyla kıyaslandığında oldukça uzun zaman dilimleri içerisinde evrimleşerek mi bu halini almıştır? Diğer bir deyişle "düzen" dediğimiz şey, tasarlanmış bir düzen mi yoksa doğal, teşâdüfen ortaya çıkmış bir "görüntü"den mi ibarettir?

Bu sorunları ayrıntıları ile ele almak bu çalışmanın amaçları arasında değildir. Önemli olan, bu konulardaki yaklaşımların teolojik sorunlarla ilişkilendirilmesidir. Örneğin biri Tanrı'nın varlığını iddia ediyor ve bunu da âlemdeki (ona göre) tasarlanmış düzenle delillendiriyorsa kötülük problemi, onun çözmesi gereken en ivedi bir sorun olarak karşısında durmaktadır. Çünkü kötülüğün yani düzensizliğin varlığını kabul eden kişinin, düzen ve gâye delili ile Tanrı'nın varlığını açıklamaya çalışmasının bir çelişki olduğu ortadadır. Hiç şüphesiz düzensizliğin varlığı, Tanrı'nın yokluğu düşüncesini doğrudan doğurmaz. Şayet içerisinde yaşadığımız bu âlemde deprem, sel, yıldırım çarpmaları gibi bir takım kötülükler yani düzensizlikler var ise bu, düzenin olmadığını dolayısıyla da düzen delilinin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta elverişli bir delil olmadığını gösterir.

Anlaşılan o ki kötülük problemi, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için teolojide kullanılan düzen delilinin en büyük düşmanıdır. Teistin, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için bu delili kullanabilmesinin, kötülük problemini çözme başarısına bağlı olduğu söylenebilir. Kötülük problemini çözme teşebbüsleri, ileride ele alınacaktır.

Bu probleminin ortaya çıkardığı önemli bir sorun da Tanrı tasavvuruyla ilgilidir. Şöyle ki hemen hemen bütün teist sistemler, Tanrı'nın; mutlak kudret, mutlak iyi ve mutlak irâde sahibi olduğu hususunda hemfikirdirler. Tanrı'ya nisbet edilen bu yetkinlik sıfatları, O'nun eseri olan âlemdeki kötülükleri açıklamada bir takım sorunlar doğurmaktadırlar. Örneğin kötülüklerle dolu olan bu âlem, nasıl mutlak kudret ve salt iyilikle nitelenen Tanrı'nın bir eseri olabilir? Onsekizinci asırda David Hume ile (ö. 1711-1776) birlikte kötülük problemi, bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı'nın yokluğunu ortaya koyan bir delil "ateist bir delil" hüviyeti kazanmıştır. Kötülük probleminin ortaya çıkardığı ikinci sorun, ayrıntılarıyla ele alınacağından bu kısa işaretlerle yetinilmiştir.

Konuyla ilgili yaklaşım ve eleştirilere geçmeden önce "kötülük" teriminin hangi anlamlarda kullanıldığına kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Genellikle kötülük derken şu dört husus kastedilmektedir. a-Ahlâkî kötülük (moral evils). Günah gibi çoğunlukla nedeni insan olan kötülükler. b-Fiziksel acılar ve günah ya da başka bir nedenle duyulan keder yani ıstırap ve üzüntü. c-Fizîkî kötülük. Hastalık, hortum, deprem vs. d-Metafiziksel kötülükler. Sonluluk, varlığının kendi elinde olmaması yani mümkün bir varlık (contingent) olmak ve âlemde görülen mükemmelsizlik-

ler.¹ Kısacası bu dört maddede belirtilen hususlar, insan tarafından kötülük olarak algılanmakta ve Tanrı'nın yetkin sıfatlarıyla O'nun eseri olan bu âlemdeki kötülükleri te'lif etmek çözümlenmesi gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Doğurduğu sorunları da göz önüne alarak kötülük problemini ve kapsamını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, konuyla ilgili olumlu ve olumsuz yaklaşımlara ve bunlara yönelik eleştirilere geçebiliriz.

Kötülük problemi ile ilgili dört temel yaklaşım tespit edebildik. Bunlar:

- a. Tanrı'yla varlık arasındaki ilişkiyi kesmek.
- b. Kötülük sorununu, Tanrı'nın yokluğu lehinde kullanmak.
- c. Alemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözmek.
- d. Tanrı'ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında (mutlak kudretinin sınırlandırılması gibi) dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapmak.

a-Tanrı'yla Varlık Arasındaki İlişkiyi Kesmek.

Tanrı'yla varlık arasındaki ilişkiyi keserek kötülük problemini çözmeye çalışanlardan biri de görebildiğimiz kadarıyla Epikuros'tur. Milattan önce üçüncü asırda yaşamış olan Epikuros (ö. m.ö. 270), bu âlemin Tanrı'nın bir eseri olabileceğini kabul etmez. Ona göre mükemmel olup her şeyi ile kendi kendine yeten Tanrı'nın, bu âlemi yaratmış olması oldukça saçmadır. Çünkü Tanrı'nın âlemi yaratma zahmetine katlanmasını gerektirecek hiçbir neden bulunmamaktadır. Öte yandan bu âlemin, Tanrı'nın bir eseri olduğu kabul edilse bile âlemde görülen bunca kötülüklerle Tanrı'nın mükemmelliğini te'lif etmek mümkün değildir. Epikuros'un Tanrı'yla varlık arasındaki ilişkiyi kesmesinin nedenini, şu cümlede özetleyebiliriz. "Kendisi ve işi mükemmel olması gereken Tanrı'nın, kötülüklerle dolu olan bu âlemi yarattığı söylenemez". O, Tanrı için gereksiz olduğu ve kötülüklerle dolu olan âlemin mükemmel Tanrı anlayışına zarar vereceği gerekçeleriyle âlemin, Tanrı tarafından yaratılmadığını savunmuş, bu nedenle de Tanrı'nın yokluğu fikrine gitmemiştir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı imkansız değildir. O, insanların Tanrı'ya imanda birleşmelerini de anlamlı bulur.²

1 John Hick, "Evil, The problem of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. III, s. 136.

2 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1993, ss. 88-91. Milattan sonra dördüncü yüzyılda yaşamış olan Lactantius (ö. 340), Epikuros'un kötülük problemini şu şekilde ortaya koyduğunu söylemiştir. "Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz; veya kaldırabilir ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahutta hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa O, güçsüzdür ki bu durum, Tanrı'nın karakteri ile uyumsuz. Eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa O, kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz. Şayet O, kötülü ortadan kaldırmayı istemiyor ve kaldıramıyorsa O, hem kıskanç hem de güçsüzdür. Bu durumda ise Tanrı değildir. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor ve hem de kaldırıyor ki Tanrı için uygun olan budur, o

Epikuros'un, kötülüklerle dolu olan âlemin, Tanrı'nın eseri olamayacağına söyleyerek "Tanrı ve kötülük" çelişkisinden bu şekilde kurtulmaya çalışması, kötülük sorununu çözer gibi görünse de daha başka problemlere neden olmaktadır. Şöyle ki bu çözümde öncelikle mükemmellik ile nitelendirilen Tanrı, bu âlemin nedeni olmaktan çıkartılmakta ve Tanrı için kullanılan "mükemmellik" nitelemesi boş bir iddiadan ibaret kalmaktadır. Çünkü bu âlem, fiilen vardır. Tanrı'nın dışında hiçbir şey yok iken böyle bir niteleme tutarlıdır. Ancak hem Tanrı hem de âlem var ise bu durumda Tanrı'nın, âlemin nedeni olarak düşünülmemesi ya da onun, ezeli olup yaratılmadığının ileri sürülmesi, "mükemmel Tanrı" ifadesiyle çelişmektedir.

Epikuros'un görüşleri, kötülük problemi ile ilgili son iki asırda yapılan tartışmaların da hareket noktasını oluşturmuştur. David Hume, âlemde var olduğu iddia edilen düzeni sorgularken, Epikuros'a şöyle bir görüş nispet etmekte ve onun bu görüşünün henüz doyurucu bir cevabının bulunmadığını belirtmektedir. Epikuros'a atfedilen görüş şudur:

-"(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

O halde güçsüzdür.

- Gücü yetiyor da istemiyor mu?

O halde kötü niyetli bir Tanrı'dır.

- Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü istemiyor mu?

O halde kötülük nereden geliyor?³

Modern tartışmaların da ana iskeletini oluşturan bu görüşler yeri geldiğinde değerlendirilecektir.

b-Kötülük Sorununu, Tanrı'nın Yokluğu Lehinde Kullanmak

Kötülük sorununu, gerek düzen ve gâye delilinin geçersiz kılınmasında gerekse kötülük ve Tanrı birlikteliğinin imkansızlığından dolayı teist karşıtı söylemlerin geliştirilmesinde göze çarpan en etkili isim David Hume'dur. O, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserini, bu konulara tahsis etmiştir. Kötülük problemini, fiziksel, ahlâkî, psikolojik ve biyolojik yönlerden ele alan Hume, iki önerme üzerinde ısrarla durur. İlki, bu âlemin sanıldığı gibi düzenli olmadığı. Diğeri ise âlemde bir düzenin varlığı kabul edilse bile bu düzenden hareketle Tanrı düşüncesine gidilemeyeceği.⁴ Hume bu konuda şunları söylemektedir:

"Biri, evrenin bir zaman tasarısı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilecektir. Fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söylemeyecek ve teolojisinin her bir noktası, son derece geniş bir hayal ve varsayma boşluğuyla saptanmaya bırakılacaktır. Böyle bir kişinin bilebileceği

taktirde kötülüğün kaynağı nedir? Ya da kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır. Bkz. C. Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, ss. 11-12.

3 David Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler (Din Üstüne içerisinde)*, çev.: Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yay., 3. baskı, Ankara 1995, s. 209; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 147.

4 David Hume, *age*, ss. 176-179.

kadarıyla bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır. Bir çocuk tanrının ilk denemesi olabilir. Aksak işçilikten utanıp belki onu, sonradan yüzüstü bırakmıştır. Evren, yalnızca bağımlı, aşağı düzeyde bir Tanrısal varlığın eseri olabilir. Belki üstlerinin alay konusudur. Yahut çok yaşlanmış bir tanrının bunaklık çağıının bir ürünüdür de aldığı ilk hız ve etkin atılışla, onun ölümünden beri kendi başına bir macera yaşamaktadır.⁵

Hume'nun teolojik açıdan alaycı bu ifadeleri, âlemde sanıldığı gibi tasarlanmış bir düzenin bulunmadığını, şayet bu âlemin mutlaka tasarlayıcısı aranacaksa bunun, mükemmel bir Tanrı olamayacağını göstermektedir. Hume açısından âlemin bir saat, makine ya da güzel yazılmış bir kitap gibi düşünülmesi, saat ve makinanın ustası, kitabın da yazarı olduğu gibi âlemin de bir tasarlayıcısı olduğu sonucunu çıkarmak oldukça saçmadır. Çünkü böyle bir çıkarım, basit bir benzetmeden ibarettir ki burada iki temel hata vardır. İlki âlemin bir makinaya benzetilmesi, diğeri ise aynı kategoriye sokulan makine ile âlemin, yapıcısı ve tasarlayıcısı olduğu hükmüne varmak. Hume açısından, bu âlemde sanıldığı aksine bir düzen olmadığından onun, hem makinaya benzetilmesi yanlıştır hem de makinanın olduğu gibi âlemin de bir yapıcısı olduğu hükmüne varmak yanlıştır.⁶

Görüldüğü üzere Hume, kötülük problemini burada, Tanrı'nın mutlak kudreti ve salt iyi olmasıyla çelişmesi bağlamında değil de daha ziyade kötülüğün varlığını, âlemin düzenli olmadığına dayanak yapmakta ve buradan hareketle de teist sistemlerin en güçlü delillerinden olan düzen ve gâye delilinin, Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılabilecek uygun bir delil olmadığı bağlamında incelemektedir.

Hume'nun bu yaklaşımı kötülükleri merkeze alan bir yaklaşımdır. Deprem, sel, yıldırım düşmesi gibi fiziksel bir takım kötülüklerin bulunduğu inkar edilemez. Buna karşılık bu âlemde birbiri ile uyum içerisinde işleyen korkunç bir düzenin varlığı da sanırım inkar edilemez. Diğer taraftan sözü edilen fiziksel kötülüklerin, etkileri büyük olmakla birlikte mevcut düzende işgal ettiği yer, düzenli yapıya nazaran oldukça azdır. Kaldı ki bu tür kötülüklerin, beşeri bir takım önlemlerle ortadan kaldırılabileceği de bilinmektedir. Örneğin içerisinde yaşadığımız bu çağda, sel ve deprem gibi felaketler, yalnızca az gelişmiş ülkelerin literatüründe kötüdür. Konuya, düzeni merkeze alarak baktığımızda, düzenin nedenini bulmak önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Ya bu düzenin evrimcilerin söylediği gibi tesâdüfen oluştuğu söylenebilir -ki tesâdüfün, düzenin nedeni olarak düşünülmesi sanırım oldukça sorunludur- veyahutta tasarlandığı söylenebilir. Birinci şıkkı imkansız görüp ikinci şıkkı daha ma'kul görüyorsak bu durumda kötülük problemi, "tasarlanan düzende neden kötülükler bulunmaktadır" biçiminde tartışılmalıdır.

5 Aynı eser, s. 178.

6 David Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, ss. 151-156.

Hume, kötülük problemi konusunda oldukça pesimist bir tablo çizmekte, bu evrende hastalık, çaresizlik, sakatlık, sel ve deprem gibi kötülüklerin dışında hiçbir iyiliğin varlığını görmemezlikten gelerek konuya yaklaşmakta ve insanların her türlü mutsuzluğa rağmen varoluş mücadelelerini de sevgiye değil de korkuya bağlamaktadır.⁷

Hume'nun burada dile getirdiği sorunla onun kendi iç tutarlılığını da birbirinden ayırmak gerekir. *Dinin Doğal Tarihi*'nde ise o, ilkinin aksine düzensizlik fikrine karşı gelir ve çoktanrıcuların, düzen yerine korku ve endişeyi önceleyerek Tanrı düşüncesine ulaşmalarını şu şekilde eleştirir:

"... Sıradan kişiler, hatta pek azı dışında bütün insanlar, bilişiz (câhil) ve eğitim görmemiş olduklarından, hiçbir zaman doğanın her parçasına düzen getiren üstün bir zihni ya da özgün bir tanrısal takdiri keşfedecek kadar gökleri derinliğine düşünemez, bitki ve hayvan vücutlarının gizli yapısına eremezler. Bu hayranlık uyandırıcı yapıları daha dar ve bencil bir gözle görürler. Kendi mutluluk ve mutsuzluklarının dış varlıkların gizli etkisine ve önceden kestirilemeyen uygunluğuna bağlı olduğunu anlayınca da güçlü ama sessiz işleyişleriyle bütün bu doğal olayları yöneten ve haz ve acıyı, iyi ya da kötüyü dağıtan 'bilinmeyen nedenlere' dikkatle bakarlardı".⁸

Burada ise o, tam aksine bir görüş sergileyerek âlemdeki düzeni, tanrısal bir güçle izah etmekte ve bu düzeni fark edemeyişi de bilgisizlik ve eğitimsizliğe bağlamaktadır.

Aynı eserin hemen girişinde ise hem düzenin varlığını kabul eder hem de düşünen insanları, bu düzen fikrinin Tanrı fikrine götüreceğini ileri sürer: "Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz".⁹ Görüldüğü üzere Hume'un bu konuda birbirleri ile çelişen teist ve anti teist iki farklı görüşü bulunmaktadır.

Hume'nun kötülük problemine diğer bir yaklaşımı da kötülüğün varlığının, mükemmel Tanrı tasavvuruna uymayacağı noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu, hemen hemen bütün yaklaşımların ortak noktasını oluşturmaktadır. Bu hususu tartışacağımızdan onun, bir analojisini vermekle yetinelim. Ona göre, bir insan tasarlayalım. Bu kişi, kudret, iyilik ve irade gibi en yetkin sıfatlara sahip birinin, bir eser ortaya koyduğunu düşüdürelim. O kişi, bu eseri görmesin. Acaba o, bu eseri nasıl tasarlar? Her halde o, mükemmel bir varlığın, eserinin de mükemmel olmasını içtenlikle umar. Ama onun önüne bu mükemmel varlığa ait saçma sapan bir eser konursa o, bu duruma şaşır kalır. Ancak o, yapıcısı hakkında hiçbir şekilde bilgi-

7 Aynı eser, ss. 202-213.

8 David Hume, *Dinin Doğal Tarihi*, (Din Üstüne içerisinde), çev.: Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yay., 3. baskı, Ankara 1995, ss. 62-63.

9 David Hume, *Dinin Doğal Tarihi*, s. 33.

lendirilmeden salt eserle yüzyüze getirilirse hiçbir zaman bu esere bakarak yapıcısının mükemmelliği fikrine ulaşamaz.¹⁰

Kötülüğün varlığını Tanrı'nın yokluğu lehinde kullanan ya da görüşleriyle ateizme en büyük destek sağlayanlardan biri de İngiliz din felsefeci si John Mackie'dir. *Kötülük ve Mutlak Kudret* adlı ünlü makalesinde Mackie, Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürülen kanıtların filozoflar tarafından eleştirildiğini, kendisinin de bu kanıtları kötülük problemi çerçevesinde eleştireceğini belirtmektedir. Dini inançların aklî dayanaklarının bulunmasını, onların ispatının akıl dışı olmasından farklı olduğunu belirterek konuya giren Mackie, kötülük probleminin, Tanrı'nın mutlak iyi ve mutlak kudretli olduğuna inanan teist için sorun teşkil ettiğini belirtmektedir. Ona göre bir teist, kendi içerisinde tutarlı olarak ilaveleriyle birlikte aşağıdaki üç önermeyi aynı anda kabul edemez. Bunlar:

- Tanrı'nın, mutlak kudreti vardır.
- Tanrı, bütünüyle iyidir.
- Kötülük vardır.

İlave önermeler ise şunlardır:

- İyilik, kötülüğün zıttıdır.
- Mutlak iyi olan bir varlık, kötülüğe müsaade etmez.
- Mutlak iyinin, kötülüğü kaldırması için sonsuz kudret sahibi olması gerekir.

Mackie'e göre yukarıda verilen üç önerme, teolojinin en temel unsurlarıdır.. Bunlardan her hangi ikisinin doğruluğu üçüncüsünün yanlışlığını gerektirmektedir. Bu, yaklaşımı, şu şekilde daha anlaşılır kılabiliriz.¹¹

a. "Tanrı, mutlak iyi ve mutlak kudretlidir". Şu halde kötülüğün olmaması gerekir. Kötülük varsa Tanrı ya onu istiyor ya da istemiyor ama kaldıramıyor. Her iki durumda da tırnak içerisindeki önermemiz sorunlu oluyor.

b. "Tanrı iyidir ve kötülük vardır". Demek ki Tanrı'nın kötülüğü kaldırmaya gücü yetmiyor.

c. "Tanrı, mutlak kudretlidir ve kötülük vardır". Bu ise Tanrı'nın kötülüğü isteyen mutlak iyi bir varlık olmadığını gösterir.

Buna göre iyiliğin zıttı olarak kötülük var ise birincisinde Tanrı'nın mutlak iyi ve mutlak kudretli olduğu, ikincisinde O'nun mutlak kudretli olduğu, üçüncüsünde ise mutlak iyi olduğu reddedilmiş olmaktadır.

Kötülüğün varlığının, Tanrı'nın mutlak kudreti ve mutlak iyiliği açısından ortaya çıkaracağı problemlere islam dünyasında daha önce Ebü'l-Alâ el-Mearrî (ö. 1057) ve Gazzâlî de (ö. 1111) işaret etmişti. Ebü'l-Alâ el-Mearrî bu sorunu, Tanrı, O'nun bilgisi ve irâdesi üçgeninde ele almakta,

10 David Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, ss. 214-215.

11 John L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Kudret", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev.: Metin Yasa, Etüt Yay., Samsun 1997, ss. 135-136.

Tanrı'nın bilgisi ve isteği doğrultusunda meydana gelen kötülüğün, mükemmel Tanrı tasavvuruna zarar verdiği görüşündedir. Ona göre mutlak iyi olan Tanrı'nın kötülüğü isteyeceği düşünülemez. Şayet kötülük Tanrı'nın isteği dışında meydana geliyorsa, bir kral kendi ülkesinde kötü şeylerin olmasını istemediği ve onu engellediği gibi Tanrı'nın da bu âlemde kötülüğün meydana gelmesini engellemesi gerekirdi. el-Mearrî açısından bu problemi akılla çözüme teşebbüsleri, boş bir uğraştan ibarettir.¹²

Gazzâlî ise kötülüğün problem olarak ortaya çıkışını şöyle açıklamaktadır. "Denirse ki bu dünya, yıldırımlar, depremler, tufanlar, yırtıcı hayvanlar, öfke ve şehvet gibi insana özgü birçok kötülük türleri ile doludur. Bütün bunlarda Tanrı'nın bir takdiri var mı? Şayet bunlar takdir edilmiş kötülükler ise bu âlemde demek ki O'nun gücü ve irâdesi dışında bir şeyler oluyor. Şayet bu kötülükler takdir edilmiş ise kendisi tamamen iyi olan ve kendisinden iyilikten başka hiçbir şey sâdır olmayan Tanrı'dan bunlar nasıl meydana gelmiştir?"¹³

Gerek el-Mearrî ve Gazzâlî gerekse Mackie, kötülük problemini benzer formülasyonlarla ortaya koysalar da ilk ikisi bunu, Tanrı'nın varlığı aleyhinde kullanmamakla Mackie'den ayrılmaktadırlar. Çünkü Mackie, Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen kanıtların filozoflar tarafından eleştirildiğini, teologların ise kendilerinde Tanrı'nın varlığını ortaya koyan daha başka kanıtlarının bulunduğunu dolayısıyla bu eleştirilerin muhatabı olmadıklarını söyleyebileceğini belirterek kötülük problemini, farklı bir eleştiri tarzı olarak tasarlamıştır. Buna göre Mackie'nin planında kötülük problemi, "ateist bir kanıt"tır. Ontolojik ve kozmolojik delillerin eleştirisi, ne kadar ciddî olursa olsun sonuçta bunlar, Tanrı'nın yokluğunun ispatı değil aksine, varlığı lehinde ortaya konan delillerin eleştirisidir. Oysa ki hiçbir eleştiri, bir şeyin yokluğunun ispatlanması anlamına gelmez. Mackie'nin bu makalesinin önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı'nın varlığı ile varlığını gösteren kanıtları irdeleyen ve kanıtları yetersiz bulan kendisinden önceki hemen hemen bütün düşünürler, sadece kanıtların eleştirisi ile yetinmişlerdir. Halbu ki bu konuda tek başına eleştiri yeterli değildir. Teolog başka delillerinin de bulunduğunu söyleyerek Tanrı'nın varlığına hâlâ inanabilir. Kötülük problemi, ona göre gerçekte problem değil, Tanrı'nın yokluğunu ortaya koyan önemli bir "kanıt"tır. Mackie, bu çalışmasıyla bir anlamda, ateizmin temelsizliği fikrini çürütmeye çalışmaktadır.¹⁴

Kötülük probleminin bir kanıt olarak ileri sürülebilmesi, Mackie'nin de söylediği gibi biraz önce verdiğimiz üç önermenin de doğru olması durumunda geçerli olduğu söylenebilir. Bu önermelerden üçüncüsü yani iyiliğin zıttı olarak kötülüğün varlığı, Mackie de dâhil teist karşıtlarının en zayıf

12 Eric L. Ormsby, *Theodicyin Islamic Thought*, Princeton University, New Jersey, 1984, s. 26; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 33.

13 Gazzâlî, *Mekâsidü'l-felâsife*, Matbaatü's-Saâde, ts., ss. 226-227.

14 John Hick'e göre kötülük problemini, Tanrı'nın yokluğu lehine bir kanıt olarak ilk defa *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde David Hume ileri sürmüştür. Bkz. John Hick, "An Irenaean Theodicy", *Reader*, ed.: Paul Padham, The Macmillan Press, London 1990, s. 98.

noktası olarak gözükmektedir. Kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkar etmek problemi geçiştirmek midir, hafife almak mıdır ya da mes'elenin ciddiyetini anlamamak mıdır bu tartışılabilir ama "ontolojik olarak diğer bir deyişle bir töz olarak kötülük vardır" önermesi, ateizmin en zayıf önermesi gibi gözükmektedir. Çünkü Tanrı'nın mutlak kudreti ve mutlak iyiliği teist sistemlerde varolabilecek önermelerdir. Geriye ateizme, tek bir önerme yani kötülüğün ontolojik varlığı önermesi kalmaktadır. Diğer insanlar gibi ateistler de bir takım kötülüklerin varlığını gözlemlemektedirler. Onların, tek başına gözlemleri ile hangilerinin iyiliğin zıttı olan kötülük hangilerinin ise ilineksel, izâfi kötülük olduğunu birbirinden ayırması zor gözükmektedir.

Amacımız, bu âlemde kötülüğün olmadığını söylemek değil aksine ateizmin temel önermelerinden olan "iyiliğin zıttı olan kötülük"ün varolup olmaması şayet var ise bunun diğer kötülüklerden nasıl ayrıldığıdır. Kötülük probleminde pozitif yaklaşanlar bile sonuçta bu âlemde bir kötülüğün bulunduğunu kabul etmektedirler.

c-Alemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözmek

Bu görüşü savunanlar, iki gruba ayrılmaktadır. İlki, kötülüğün, ilineksel olarak varolduğunu kabul edip bunu Tanrısal düzenle ilişkilendirmeyenler, diğerleri ise insanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi açısından ontolojik anlamda kötülüğün varolduğunu söyleyenler. Her iki grubun da üzerinde birleştikleri nokta, kötülüğün ilineksel veya ontolojik varlığının, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğine zarar vermediğidir.

ca- Kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmeyenler

Antik Yunan düşüncesinde Platon ile Orta Çağ İslam ve Hıristiyan düşünürlerinin çoğunun benimsediği görüş budur. Tanrı'nın ve fiilinin her açıdan yetkin olduğu bunların en temel önermeleridir.

Platon'a göre sadece ideler gerçektir. Tanrı, mutlak İde ve mutlak İyi olarak en üstün idedir. Onun sisteminde duyulur âlem, idelerin birer kopyasıdır. Diğer bir deyişle Tanrı, ideleri örnek olarak duyulur âlemi meydana getirir. Onun tabiri ile "her şeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkan yoktu ve yoktur".¹⁵ Buna göre sadece Tanrı değil O'nun yaptıkları da iyidir. Peki bu âlemdeki kötülüğün kaynağı nedir? Platon, kötülüğü, Tanrı'ya değil de yaratmanın kendisi üzerinde gerçekleşen ezeli olan maddeye atfetmektedir. Madde, onun açısından, Tanrı'nın bu âlem üzerindeki etkilerini sınırlayan en temel unsurdur.¹⁶ Buradan, Platon'un, iyiliği Tanrı'ya, kötülüğü ise maddeye atfederek bir

15 Platon, *Timaios*, çev.: Erol Güneş-Lütfi Ay, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 31 (30a); Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1992, s. 150; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 170.

16 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60; Yaran, *age*, s. 15.

dualizme düştüğü sonucu çıkartılabilir. Öte yandan o, kötülüğün bir gerçek olduğunu kabul etmekle birlikte, bunu maddeyle ilişkilendirdiğinden, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile kötülüğün varlığı arasında bir çelişme görmez.

Hıristiyan düşüncesinde kötülük problemini ele alıp bunu, mükemmel Tanrı tasavvuruna uygun bir şekilde açıklamaya çalışanların başında St. Augustine (ö. 354-430) gelmektedir. Onun theodisesi, yani Tanrı'nın her açıdan yetkinliği ile âlemdeki kötülüğü açıklayan doktrini, Platon ile Yeni-Platonculuğun etkisinde gelişmiştir. Onun bu konudaki en temel önermesi "mutlak anlamda kötülüğün yokluğudur". Ona göre Tanrı mutlak iyi olduğu için O'nun meydana getirdiği şeyler de iyidir. Esasında "yaratılmış olmak", iyi olmanın kendisidir. Tanrı'nın düzeninde kötülüğe yer yoktur. Ancak Tanrı, bazı kötülüklerden iyiliği çıkarabilir. O'nun düzeninde kötülük, bununla sınırlıdır. Onun açısından Tanrı, bütün varlıkları kendi bilgi ve iradesine uygun olarak yarattığından hiçbir zaman gerçek kötülük yoktur. Platon'da olduğu gibi, en iyi olanın fiili de iyidir.¹⁷ Teorik olarak bakıldığında Augustine'nin bu görüşleri kendi içerisinde tutarlıdır. En azından bu şekilde yaratılan âlemde hiçbir kötülüğün olmaması beklenir. O, bu dünyadaki kötülükleri, gözlem düzeyinde inkar etmiyor. Onun inkar ettiği şey, bu dünyanın hammaddesinde "kötü" diye nitelendirilen malzemenin kullanıldığı iddiasıdır. Buna göre Tanrı bu âlemi en güzel şekilde tasarlamıştır. Tasarlama hatası yoktur. Kötülük denen şey, bu tasarımın, bazı nedenlerle aksamasıdır. Augustine buna, hastalık örneğini verir. Tanrı'nın düzeninde insanlar sağlıklı olarak tasarlanmıştır. Ama zaman zaman insan sağlığı bozulabilir. Hastalık, kötüdür, ama bu sağlığın bozulması anlamında bir kötülüktür.¹⁸

Görüldüğü üzere Augustine, Tanrısal düzenle izah ettiği varlık alanında iyiliğin zıttı olarak kötülüğün bulunduğunu reddetmekte ve kötülüğü, "iyiliğin yokluğu" anlamında kullanmaktadır. Buradan, Tanrısal düzende bir amaç olarak bizzat kötülüğün bulunmadığı fikri çıkartılabilir.

Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin en otoriter kişilerinden olan St Thomas da (ö. 1224-1274), varlık alanında iyilik-kötülük zıtlığını kabul etmez. O, kötülüğün bir amaç olarak varlığını reddeder ve nasıl ki karanlık, ışığın yokluğu anlamında bir varlığa sahipse aynı şekilde kötülüğün de "iyiliğin yokluğu" anlamında bir varlığa sahip olduğunu belirtir.¹⁹ Görüldüğü üzere Hıristiyan düşüncesine ait otoriter bu kişiler, iyiliğin zıttı olarak kötülüğün varlığını kabul etmemekte ve bir amaç olarak kötülüğün varlığını reddetmektedirler.

Platon ve Yeni-Platoncu düşüncenin etkisinde kalan İslam filozoflarının görüşleri de hemen hemen bu merkezdedir. İbn Sînâ (ö. 1037), "inâ-

17 St. Augustine, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük", çev.: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, ss. 119-120. Bazı iyiliklerin ortaya çıkması için kötülüğün de kaçınılmaz olduğu Swinburne tarafından da ileri sürülmüştür. Bkz. Swinburne, *Tanrı Var mı*, çev.: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Ankara 2001, s. 86.

18 St. Augustine, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük", ss. 119-122.

19 St Thomas, *Summa Theologica*, Sheed and Ward, London 1948, ss. 248-256.

yet meselesi ve kötülüğün, ilâhî takdire girişi" başlığı altında uzun uzun bu konuları incelemiştir. Onun bu husustaki en temel kavramı "inâyet"tir. Bu; yer, gök, bitki ve hayvanların tesâdüfen (ittifak) meydana gelmedikleri dolayısıyla tasarlandıkları esasına dayanmaktadır. Buna göre inâyet: a-Tanrı'nın varlığı, "iyilik düzeni"nine (nizâmü'l-hayr) uygun olarak bilmesi. b-"Mümkün olabilecek" (bi hasbî'l-imbân) iyilik ve yetkinliğin nedeni olması. c-Ve O'nun buna razı olması, anlamına gelmektedir. Şu halde inâyet, Tanrı'nın mümkün olan iyilik düzenini bilmesi ve varlıkların, imkan ölçüsünde (bi hasbî'l-imbân) bu düzene göre Tanrı'dan taşmasıdır.²⁰ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki hiçbir varlık tesâdüfen meydana gelmemiştir. Her şey, Tanrı'nın ezeli bilgisinde belirli bir düzen içerisinde bulunmaktadır. Her şey Tanrı'dan meydana geliyorsa neden kötülük vardır? İbn Sînâ burada, Tanrı'nın dışında olanların mümkün varlık olduklarından hareketle bu tür varlıkların, "mümkün olabilecekleri en iyi" durumdan bahsetmekte ve Tanrı'nın onlara olabilecekleri en iyi durumu verdiğini söylemektedir. Anlaşılan o ki İbn Sînâ, Tanrı'nın mutlak kudreti ve mutlak iyiliğini, varlığın olabileceği en iyi durumla çelişkili görmemektedir.

Bu noktanın biraz açılması gerekir. İbn Sînâ'ya göre varlıklar, kendisinde hiçbir kötülük bulunmayanlar ve varoluş amacı iyilik olmakla birlikte bazı durumlarda kötülük olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Örneğin ateş iyidir. Ne var ki o, kimi durumlarda insanları, ormanları ve evleri yakabilir. Bu kötülük, ateşin kendisinden değil kullanımından kaynaklanmaktadır.²¹ Onun, bir şeyin olabileceği en iyi durumdan, ikinci tür varlıkları kastetmiş olması muhtemeldir. Söz konusu sistemdeki kötülüğü sorgulamak ateş, ısınmak için sobadaki odunu yaksın ama odunun geldiği ormanı yakmasın demek gibidir.

Platon gibi İbn Sînâ da âlemdeki kötülüğü Tanrısal amaçla değil de bizzat maddeyle açıklamaktadır. Ona göre kötülük, yalnızca madde ile formdan oluşan âlemde bulunmaktadır. Kötülüğün kaynağı madde olunca, kötülük sadece ay altı âlemde bulunmaktadır. Onun da kabul ettiği kozmolojiye göre ay üstü âlem bileşik olmadığından orada kötülük yoktur.²²

İbn Sînâ, kötülük probleminin en can alıcı sorusunun kendi kendisine yönelmekte ve Tanrı'nın bu âlemi, içerisinde hiçbir kötülük bulunmadan en mükemmel bir şekilde niçin yaratmadığını sorgulamaktadır. Ona göre kötülüğün bulunmadığı bir âlemi yaratmakla şu anda içerisinde yaşadığımız fiilen varolan âlemi kötülüksüz yaratmak birbirinden farklıdır. İbn Sînâ, Tanrı'nın, kötülüğün bulunmadığı bir âlemi yaratabileceğini mümkün görmekle birlikte bu âlemde kötülüğün bulunmasının kaçınılmaz olduğunu

20 İbn Sînâ, *Kitâbün-necât*, neş.: Mâcîc Fahri, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 320; İbn Sîna, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, neş.: G. C. Anawati-Saîd Zâyed, yy, ts, s. 415; İbn Sîna, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, neş.: Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nu'mân, 2. baskı, Beyrut 1993, c. III, ss. 298-299; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1994, ss. 200-201.

21 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, s. 416; İbn Sîna, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, ss. 299-305.

22 İbn Sînâ, *Kitâbün-necât*, s. 320-321; *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, ss. 415-416.

ileri sürer. Ona göre şayet kötülük olmasıydı bu âlem, farklı bir yapıda şimdikinden ayrı bir âlem olurdu.²³ İbn Sînâ açısından önemli olan kötülüğün bulunması değil, kötülüğün bir amaç olarak bulunmamasıdır. Bu nokta onun, Tanrı'nın yetkinliği ile kötülük arasında var olduğu düşünülen çelişkiyi ortadan kaldırır niteliktedir. Çünkü bazı iyiliklerin ortaya çıkması, nisbî kötülüğün varlığını gerektiriyorsa kötülük bulunmalıdır. Aksi halde böyle bir kötülüğe izin vermemek iyiliği istememekle eş değerdir, hatta daha da kötüdür.²⁴ Görünen o ki İbn Sînâ, "olabilirdi ya da yapılabilirdi" gibi muhtemel taslaklardan hareketle kötülük problemine yaklaşmayı doğru bulmamaktadır. Bu âlemin, Tanrı'nın bilgi ve hikmetinin bir sonucu olarak meydana geldiği dolayısıyla daha iyisinin yaratılmayacağını iddiâ edilmesi ise problemlidir. "Tanrı daha iyisini yapabilirken neden bununla yetindi" şeklindeki soruların önü böylece kapatılmış gibi gözükse de Tanrı'nın yapabileceği şeyleri bununla sınırlamak da sorunludur.

St. Augustine gibi İbn Sînâ da kötülüğü "iyiliğin yokluğu" şeklinde açıklamaktadır.²⁵ Ona göre kaçınmak mümkün olmadığı durumlarda Tanrı, bir nebzecek kötülüğü de isteyebilir. Bu açıdan iyilik de kötülük de takdir edilmiştir. Ne var ki Tanrısal düzende iyilik, doğrudan bir amaç olarak bulunurken kötülük, arazî olarak bulunmaktadır.²⁶ Şu halde bu âlem Tanrı'nın, bilgisinin ve hikmetinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Tanrı, daha iyi bir âlem yaratamaz mıydı? İbn Sînâ'ya göre "hayır". Âlem, hikmette dayalı olarak var olduğundan o, olabilecek en mükemmel durumdadır.²⁷

Orta Çağ İslam ve Hıristiyan düşünürlerinin kötülükle ilgili bu yaklaşımlarının, teist şu iki yaklaşım kabul edildiği zaman bir yere oturabileceği söylenebilir. İki, bu âlemin, Tanrı'nın bir eseri olması. Diğeri ise yaratmanın belirli bir sisteme göre gerçekleşmiş olması. Özellikle ikincisi yani âlemin yaratılış planı açısından kötülüğe bakıldığında kötülüğün bu sistemde yer alıp almadığı, onun bir amaç olarak bu âlemin kurgusunda bulunup bulunmadığı soruşturulabilir. Biraz önce görüşlerini verdiğimiz Hıristiyan ve Müslüman düşünürler, âleme kurgusu açısından baktıklarından -ki âlemin kurgusunun bunların söylediği gibi olup olmadığı tartışılabilir- kendisi ve fiilleri mükemmel olan Tanrı'nın, bir amaç olarak kötülüğe yer vermediğini savunmuşlardır. Görünen o ki bu âlemin kötülüklerle dolup taşıdığını söyleyenlerle kötülüğün arazî varlığından bahsedenlerin ayırım noktasını, konuya iki farklı bakış neden olmaktadır. Buna göre gözlem düzeyinde kötülükler rahatsız edici seviyede iken sistemin kendisi düzeyinde, oldukça nisbî bir seviyededir.

Kötülük probleminin, Tanrı'nın zat ve sıfatlarının mükemmelliği ile uyum içerisinde bu şekildeki çözümlenmesinin de sorunsuz olduğu şöyle-

23 İbn Sînâ, *Kitâbün-necât*, ss. 323, 325; *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, ss. 418,421.

24 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, s. 418.

25 İbn Sînâ, *Kitâbün-necât*, s. 326; *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, s. 422.

26 İbn Sînâ, *Kitâbün-necât*, s. 325.

27 İbn Sînâ, *el-Ecrâmü'l-ulviyye*, ss. 30-34.

nemez. Bu yaklaşımda kötülük, düzenin kendisine değil de bu sistemde yer alan unsurlara yani maddeye isnat edilmektedir. Şayet madde, Tanrı'nın iyi iradesini gerçekleştirmekten aciz ise ya da gerçekleştiremeyecek bir yapıda ise Tanrı bu âlemi yaratırken neden maddeyi kullandı? O, kendi iradesini tıpatıp uygulayacak başka bir malzeme kullansaydı da ondan kaynaklanan hiçbir kötülük bulunmasaydı daha iyi olmaz mıydı? Bir şeyin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinde farklılıklar olabilir ama kötülüğün maddeyle ilişkilendirilmesi, nitelemenin çok ötesinde bir anlam taşımaktadır.

cb- İnsanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi açısından ontolojik anlamda kötülüğün varolduğunu söyleyenler

Kötülüğün ontolojik gerçekliğine rağmen bunu Tanrı'nın yetkin özellikleriyle uyum içerisinde açıklayanların başında milattan sonra ikinci asırda yaşamış olan kilise babası Irenaeus (ö.120-202) gelmektedir. Onun fikirleri, ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde Augustineninki kadar etkili olamamıştır. Yirminci asırda John Hick, Irenaeus'un fikirlerini geliştirerek yeni bir theodise ortaya atmıştır.

Kötülük probleminin, teist ve ateist açısından eşit derecede önemli olduğunu, teistin, bu sorundan hareketle inandığı Tanrı'dan ve yetkinliğinden şüpheye düşebileceğini, ateistin ise bunu, Tanrı'ya iman etmesinin bir engeli olarak görebileceğini belirterek²⁸ konuya giren Hick, Irenaeus yaklaşımının, teist sistemlerde olduğu gibi insanın başlangıçta mükemmel yaratılmadığı, onun, "dini canlı (religious animal) yani inanma yetisi dışında diğer canlılardan hiçbir farkı bulunmadığı, insanın ilkelikten tekâmüle doğru geliştiği esaslarına dayandığını belirtmektedir.²⁹ Ona göre nasıl ki bir çocuk okul öncesi eğitimden başlayarak ilköğretim, ortaokul, lise, üniversite okuyarak bilimsel tekâmülünü gerçekleştiriyorsa aynı şekilde insan da doğumundan başlayarak ahirette en mükemmel duruma gelene kadar sürekli evrimleşmektedir.³⁰ Dolayısıyla bu anlayışta, insan başlangıçta eksik siz yaratılmamıştır. İyisiyle kötüsüyle, acısıyla tatlısıyla o, oluşan ve gelişen bir varlıktır. Bu dünya ise "insan yapma" (person-making world) işleminin gerçekleştiği bir alandır.³¹

Bu dünyayı, insanın tekâmülünü gerçekleştirdiği bir alan olarak gören John Hick, Tanrı'nın, bütün insanları ve evreni, kusursuz bir şekilde yaratmasının düşünülmemeyeceğini, kusursuz bir dünyanın, insanın otonomluğu ve Tanrı'yla olan ilişkilerinde özgür olabilmesi için mutlaka Tanrı'ya göre "epistemik bir uzaklık"ta (epistemic distance) bulunması gerek-

28 Hick, *An Irenaean Theodicy*, s. 88. Kötülük probleminin, tatmin edici bir çözüm bulunmazsa teistin, imanından şüphe etmeye düşüreceğini ateistin ise iman etmesini engelleyeceğini Swinburne de dile getirmektedir. Bkz. Swinburne, *Tanrı Var mı*, s. 86.

29 Hick, *An Irenaean Theodicy*, ss. 91-92.

30 Aynı eser, s. 97.

31 Aynı eser, s. 88.

tiğini ileri sürmektedir.³² Moral açıdan insanın en mükemmel bir tarzda yaratılmamasının nedeni ise o, Plantinga'nın ifadesini kullanarak "özgür irâde savunması" (free-will defence) yani insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile açıklamaktadır.³³

Irenaean'ın yaklaşımını şu şekilde özetleyebiliriz.

- İnsan, doğal bir evrimle yaratılmıştır. Başlangıçta o, mükemmel değildir.

- Özgür ve sorumlu olabilmesi için insan, Tanrı'dan bilişsel bir uzaklıkta (epistemic distance) bulunmaktadır.

- Bu dünya onun, yetkinleşme aracıdır. Yetkinleşme, bu dünyadan başlar ahirete kadar uzanır.

- Kötülüğün varlığının nedeni Tanrı'dır ve insanın yetkinleşmesinin aracıdır.³⁴

Problemin, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğinden taviz verilmeden bu şekildeki çözümü, diğerleri arasında en uygun çözüm olduğu söylenebilir. Bu dünyayı bir imtihan dünyası olarak kabul eden her inananın, bu çözümü benimseyebileceği de düşünülebilir. Ancak teorik anlamda bunun, bütün sorunları hallettiği de söylenemez. Çünkü neden Tanrı, insanları böyle bir dünyanın zorluklarıyla yüz yüze getirmiştir? Cennette vaat edilen kusursuz hayat, bu dünyada da olamaz mıydı?

Görünen o ki konuya Tanrı'nın sonsuz kudreti açısından bakıldığında O'nun kusursuz bir âlem yaratabileceği söylenebilir. Ama eğer insan şimdiki gibi özgür ve sorumlu bir varlık olacak ise o takdirde kötülüğün bulunması kaçınılmazdır. Dileseydi Tanrı insanları, kusursuz bir robot, bu âlemi de iyi dizayn edilmiş bir makine gibi yaratabilirdi. Fakat bu durumda insan, Tanrı'nın kendisine çok şey vermiş olduğunu asla kabul edemezdi.³⁵

d-Tanrı'ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapmak

Sorunun, Tanrı'nın mutlak kudreti ile mutlak iyiliğine rağmen kötülüğün varlığı arasındaki çelişkidен doğduğu daha önce belirtilmişti. Yukarıda verilen çözümler, ya kötülük üzerinde yoğunlaşmakta veya kötülüğü, Tanrı'nın yetkinliğine zarar vermeden açıklamaktadır. Bu çözümlerde Tanrı ve sıfatlarının sınırsızlığı korunmaya çalışılmıştır.

"Süreç felsefe"sinden etkilenen kimi teologlar, kötülük sorununu, Tanrı'nın yetkinliğini tartışarak çözmeye çalışmışlardır. "Sınırlı Tanrı anlayışı" olarak da bilinen bu yaklaşımda Tanrı'nın, ibadet edilmesini gerektiren nitelikleri korunmakla birlikte özellikle O'nun sonsuz kudreti sınırlandırıldı-

32 Aynı eser, ss. 92-93.

33 Hick, *age*, s. 94. Çağdaş din felsefecilerinden Swinburne de kötülüğün varlığını, özgür irâde savunmasıyla aşmaya çalışmaktadır. Bkz. Swinburne, *age*, s. 87.

34 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 97.

35 Swinburne, *Tanrı Var mı*, s. 89.

rılmıştır. Tanrı'nın, değişen ve değişmeyen şeklinde iki farklı doğası bulunduğu, değişen doğasının da diğer varlıklar gibi değişme ve gelişme sürecinde olduğunu iddia eden süreççiler, Tanrı'nın mutlak kudretine sınırlama getirerek sorunu çözmeye çalışmaktadırlar. Onlar açısından diğer varlıklar da kendi dünyalarını kuracak ölçüde güç sahibidirler. Tanrı, güç sahibidir ama O'nun gücü, sınırlı varlıkları bir şeyler yapmaya zorlayacak düzeyde değildir. Sınırlı varlıklardaki bu güç, onların özgürlüğünün dayanağıdır.³⁶

Sınırlı Tanrı anlayışı, kötülüğün sorumlusu olmaması açısından sorunu çözer gibi görünse de Tanrı'nın, sınırlı bir varlık olarak düşünülmesi, teolojik açıdan daha başka problemlere neden olmaktadır. Her şeyden önce böyle bir Tanrı, ahlâkî ve dînî şuuru tatmin edemez. Eğer Tanrı sınırlı ise hiçbir kötülük O'na mâledilemeyeceği gibi hiçbir iyilik de O'nunla ilişkilendirilemez. Süreççilerin iddiasının aksine Tanrı'nın gücünün sınırlandırılarak kötülüğün insana nispeti, kişinin ahlâkî sorumluluğuna bir dinamizm kazandırmaz. Şayet böyle olsaydı, Tanrı'ya hiç yer vermeyen ateistlerin ahlâkî konularda daha duyarlı olmaları gerekirdi. Özetle Tanrı'nın yetkinliğini sınırlayarak ortaya çıkan bu tür çözümlerin, semâvî din mensupları tarafından kabul edilmesi zor gözükmektedir.³⁷

Sonuç

Kötülük problemi düşünce tarihinde insanoğlunun tartıştığı en temel sorunlar arasındadır. Tanrı'nın her açıdan mükemmelliği fikriyle kötülüğün varlığının birbiriyle telif edilememesi ve özellikle fiziksel kötülüklerin, Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılan düzen ve gâye delilini boşa çıkarması veya boşa çıkardığının düşünülmesi, bu sorunu önemli kılan hususların başında yer almaktadır.

Kötülük problemi, her ne kadar felsefe ile kelâmın geleneksel konuları arasında yer alsada özellikle on sekizinci asırda David Hume ile birlikte farklı bir karaktere bürünmüştür. Hume öncesi hiçbir tartışmada bunun, Tanrı'nın yokluğu lehine bir kanıt olarak kullanıldığı görülmemiştir. Hume ile birlikte kötülük problemi "problem" olmasının ötesinde Tanrı'nın yokluğunu gösteren bir "kanıt" biçimini almıştır. Böylece ateizm, meşruuluğunu, teist delillerin eleştirisinden alan bir anlayış olmaktan çıkmış kendisine güçlü bir dayanak olabilecek bir kanıt kavuşmuştur. John Mackie'nin *Mutlak Kudret ve Kötülük* adlı makâlesi, kötülük probleminin ateizm lehine bir kanıt olarak ortaya konuşunun en tipik örneğidir.

Bu problem, Tanrı'nın yokluğu lehine bir kanıt olabilir mi? Teistler açısından cevap "hayır"dır. Çünkü St. Augustine, İbn Sînâ gibi bazı teistler, kötülüğün ontolojik olarak var olduğunu kabul etmezler. Buna göre şayet bu dünyada bir amaç olarak Tanrı kötülüğü yaratmamışsa, kötülük arazî

36 Yaran, *Kötülük ve Theodise*, ss. 87-88.

37 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, ss. 179-180; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, ss. 88-90.

olarak bulunuyorsa gerçekliği olmayan bir şeyin, Tanrı'nın yokluğuna delil olarak kullanılması doğru değildir. John Hick, Alvin Plantinga ve Richard Swinburne gibi çağdaş teistler ise kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmekle birlikte bunun, "insan özgürlüğü" açısından gerekli olduğunu ileri sürerek "özgür irâde savunması" (the free will defence) kanıtıyla kötülük problemini çözmeye çalışmışlardır. "Özgür insan"ın, "robot insan"dan her zaman daha üstün olduğunu savunan bu düşünürler, daha büyük iyiliklerin elde edilebilmesi için bu dünya şartlarında bazı kötülüklerin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu savunmuşlar ve kötülüğün varlığından Tanrı'nın yokluğu fikrine gitmeyi uygun görmemişlerdir.

İçerisinde yaşadığımız bu dünyada kötülüklerin bulunmadığını ve her şeyin yerli yerinde olduğunu söylemek güçtür. Ama bunca kötülüklerin yanında bunlardan kat kat fazla iyiliklerin bulunduğunu da görmek gerekir düşüncesindeyiz. Kötülük probleminin, teizm açısından çözümlenmesi gereken önemli bir sorun olduğunu kabul etmekle birlikte bunun, ateizm lehine bir kanıtı dönüşecek yeterlilikte olduğu kanâatinde değiliz.

Özet

Ortaya çıkışı insanlık tarihi kadar eski olan kötülük problemi, özellikle teist sistemlerin en önemli sorunları arasında yer almaktadır. David Hume ile birlikte bu problem, teizmi sarsmış; çağımızda ise ateizmin en büyük dayanaklarından biri olmuştur. Bu makalede kötülük problemiyle ilgili beş temel yaklaşım tespit ettim ve bunlardan her birini, eleştirileriyle birlikte tartıştım. Bunun, ateist bir delil olma yeterliliğine sahip olup olmadığını ise daha ayrıntılı inceledim.

Anahtar Terimler: Kötülük, yaklaşım, eleştiri, teizm ve ateizm.

Bibliyografya

- Augustine, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, içerisinde, çev.: C. Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, Sheed and Ward, London 1948.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1992.
- , *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991.
- Hick, John, "An Irenaean Theodicy", *A John Hick Reader*, edit.: Paul Padham, The Macmillan Press, London 1990.
- , "Evil, The problem of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. III, ss. 136-140.
- Hume, David, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yayınları, III. baskı, Ankara 1995.
- , "Dinin Doğal Tarihi", *Din Üstüne*.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mekâsidü'l-Felâsife*, Matbaatü's-Saâde, ts.
- İbn Sînâ, *el-Ecrâmü'l-ulviyye*, (Tis'ü Resâil içerisinde) Konstantiniyye 1298.
- , *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, neş. Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nu'mân, 2. baskı, Beyrut 1993.
- , *Kitâbün-Necât*, neş. Mâcit Fahri, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- , *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II*, neş. G. C. Anawati-Saîd Zâyed, yy, ts.

- Mackie, John L, "Kötülük ve Mutlak Kudret", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev.: Metin Yasa.
- Ormsby, Eric. L, *Theodicyin İslamic Thought*, Princeton University, New Jersey, 1984.
- Platon, *Timaios*, çev.: Erol Güney-Lütfi Ay, M.E.B, İstanbul 1997.
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı*, çev.: Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Ankara 2001.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1994.
- Yaran, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 5. baskı, İstanbul 1993.

ANADOLU MÜCEDDİDÎLERİNE İLİŞKİN BAZI TARİHÎ BİLGİLERİN KULLANILIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Halil İbrahim ŞİMŞEK *

Abstract

An Analysis on the Some Historic Knowledges of the Anatolian Naqshbandî-Mujaddidîs

There are many scientific studies that are discussed about the Anatolian-Naqshbandîs-Mujaddidîs. But in some of these studies are given also faulty knowledges, despite a lot of true expressions in those. In this article is alonged with faulty using of historic datums of the Anatolian Mujaddidîs in such studies. Than these knowledges are analysed by us and have given true knowledges that are established by us. Because, the wrong knowledges are repeated by a lot of researchers in every day in which are used these works as reference in their expressions and establishments. Therefore, in this article is tried to be corrected in wrong uses. Cosequently, with this analysis will have been prevented to be repeat these wrongs in the future.

Key words: Sufism, Mujaddidiyya, Naqshbandiyya, Anatolia, Ottoman.

Giriş

Bu makalede, bazı araştırmalarda Müceddidîlik üzerine yapılan bir kısım tarihî değerlendirmelerin, bağlantı kurmaların, tespitlerin ve onlara yapılan atıfların değerlendirmesi yapılacaktır. Amacımız, ele alacağımız verileri bize sunan müelliflerin ferdî ve ilmî şahsiyetlerine karşı herhangi bir karalama yapmak değildir. Bilakis, pek çok Türkçe ve yabancı dildeki eserlerde gördüğümüz hatalı bilgilerin, yeni araştırmacılar tarafından tekrar edilmesinin kısmen de olsa önüne geçmek ve ulaştığımız doğru tespitleri ortaya koyarak, alanımızdaki bilgilenmeye katkı sağlamaktır.

Ülkemizde, akademik anlamda yapılan alan çalışmaları her geçen gün artarak sürmektedir. Belki, bu yazıda ele alınacak ve tarafımızdan doğru oldukları iddia edilecek bilgilerin bir kısmı hakkında, bizim elde etti-

* Dr., Araştırma Görevlisi, GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı

ğimiz kaynaklardan daha sahih olanlarına ulaşp, yeni verilere göre düzeltmeler yapanlar da çıkacaktır. Bu durum, bilim ahlakının bir gereği olarak, alan araştırmalarının ilmî bir disiplin içinde gelişmesi ve derinleşmesiyle paralellik arz eder. Ortaya konulan bilgilerdeki hataların pek çok nedeni olabilir. Mesela bunlar arasında, basım-tashih hataları, referans olarak kullanılan kaynaktaki veri hataları, yüzeysel ve geniş alan çalışmalarındaki genellemeler, kaynak kullanım eksiklikleri ve bazı ideolojik kaygılar gibi sıralayabileceğimiz sebepler zikredilebilir. Öne sürülen eksik veya yanlış bilgileri, yapıcı bir şekilde düzeltmek ve bunu yaparken de ilmî ahlak kurallarına riayet etmek, görevimizdir.

Bu makalede tahlil edeceğimiz bilgiler, yer aldıkları eserlerin türüne göre iki grupta ele alınacaktır. Bunlardan birincisi, alan çalışmalarındaki bazı bilgilerin tahlilidir. İkincisi ise, alan-dışı eserlerdeki bir kısım yaklaşımlar ve tespitlerin durumunu ele almak şeklinde gelişecektir.

1. Alan Çalışmalarındaki Bazı Bilgiler

Günümüzde yapılan bilimsel çalışmalar, genelden özele doğru bir gelişme göstermektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak, daha derinlemesine bilgiler ve veriler tespit edilip, ilim dünyasının hizmetine sunulacaktır. Ancak, konu ve zaman kapsamı açısından sınırları geniş tutulan çalışmaların bir kısmında görülen bazı tespit ve değerlendirme hataları, yeni yapılan çalışmaların seyri açısından ciddi sıkıntılara sebep olmaktadır. Tespit edilen yanlış verileri belli başlıklar altında toplayarak vermek gerekir. Bu doğrultuda değerlendirmelerimizi, Müceddidîlik'in Anadolu serüvenindeki rollerin tespiti, tarih verme hataları ve eser atıflarındaki sorunlar şeklinde sıralayacağız.

a. Müceddidîlik'in Anadolu Serüveninde Rollerin Tespiti

Müceddidîlik'ten bahseden bazı eserlerde, ekolün tarihî serüveninde rollerin paylaşımının ortaya çıkarılması önemli bir problem olarak görülmektedir. Özellikle söz konusu ekolün çeşitli vesilelerle değerlendirildiği çalışmaların bir çoğunda referans gösterilen bazı kaynaklarda bu durumun açıkça tespiti mümkündür. Burada tahlilini yapacağımız bilgilerin mukayese edilmesini sağlamak için, öncelikle hareketin Anadolu'ya girişi ve orada yayılışı hakkında doğru tespitleri özet bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir.

Bilindiği üzere Müceddidîlik, Nakşibendîlik'in XVII. Yüzyılda ortaya çıkan bir kolu olarak, Hint alt kıtasında Ahmed Farukî Sirhindî (ö.1034/1624)'nin öncülüğünde geliştirilmiş bir harekettir. Müceddidîlik, XVII. Yüzyıl içinde müslümanların yaşadığı bölgelerin bir çoğuna yayılma başarısını göstermiştir.¹ Kuşkusuz bu yayılma sürecinin ilk döneminde en

1 Müceddidîlik'in oluşması, gelişmesi ve Anadolu'ya girişi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Arthur Buehler, "The Naqshbandiyah-Mujaddidiyah and its Rise to Prominence in India", *The Bulletin: The Henry Martin Institute of Islamic Studies*, July-December, 1994, c. XIII, sa-

etkin rol Ahmed Farukî Sirhindî'nin oğlu Muhammed Masum Sirhindî (ö.1079/1668)'nindir. Muhammed Masum, babasından devraldığı tasavvufî geleneği devam ettirmek için, bazı halifelerini müslümanların yaşadığı çeşitli İslâm ülkelerine görevli olarak göndermiştir.² Gerçekleştirdiği bu faaliyetler kapsamında, halifelerinden Yekdest Ahmed-i Curyânî'yi³ (ö.1119/1707-8) Mekke'ye ve Muhammed Murâd-ı Buhârî'yi⁴ de (ö.1132/1720) Şam'a göndermiştir.⁵

yı: 3-4, ss. 44-61; Halil İbrahim Şimşek, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, ss. 30-70.

- 2 Hamid Algar, "A Brief History of The Naqshbandî Order", *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, edit.: Marc Gaborieu, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, Isis, İstanbul 1990, s. 27.
- 3 Yekdest Ahmed b. Halil el-Hanefî en-Nakşbandî el-Curyânî, Buhâra yakınlarında bulunan Curyân kasabasında doğmuştur. Hindistan'a yaptığı bir ticarî seyahat esnasında taun/veba hastalığına yakalanmalarından dolayı, aile fertlerinin bütününe kaybetmiştir. Sonraları, 1096/1685 yılında yine bir Hindistan seferinde, haramilerin/eşkıya yollarını kesmesiyle, çıkan olaylarda sağ elini kaybetmiştir. Bundan dolayı kendisine *tek elli* anlamında *Yekdest* lakabı verilmiştir. Daha sonra şeyhinin tavsiyesi üzerine Mekke'ye hicret etmiş ve ömrünün büyük bölümünü Mekke'de geçirmiştir. Bazı kaynaklarda, burada yerleşmesinden dolayı, ona "el-Mekki" nisbesi ve "Carullah" lakabı verilmiştir. Yekdest Ahmed-i Curyânî, 1119/1707 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Kendisinden tasavvuf terbiyesi alıp da, Anadolu'da bulunanların bir kısmı şunlardır: Ebu Abdullah Muhammed-i Semerkandî (ö.1117/1705), Ahmed-i Kırîmî (ö.1156/1743), Mehmed Emin-i Tokâdî (ö.1158/1745), Yekçem Murtaza Efendi (ö.1160/1747) ve Akovalı-zâde Ahmed Efendi (ö.1168/1754). Yekdest Ahmed'ten gelen silsile, Mehmed Emin-i Tokâdî ve Muhammed-i Semerkandî'den sonra yüzyıl kadar devam etmiştir. Ahmed Hasib-i Üsküdarî, *Menâkıb-nâme-i Mehmed Emin-i Tokâdî*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 1103, vr. 2a; Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin, *Terceme-i Mektubât-ı İmam-ı Rabbânî*, (Giriş Yazısı), çev.: Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin, Litoğrafya Matbaası, I-III, İstanbul 1270/1853, c. I, s. 19-20; Muhammed Halil el-Murâdî, *Silku'd-durer fi a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, Bulak 1301 h., c. I, s. 108; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2306, c. II, s. 45; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ziyaret-i Evliyâ*, Daru'l-Hilafeti'l-Aliye, İstanbul 1325h., ss. 163-164.
- 4 Muhammed Murad-ı Buhârî, 1050/1640'da Semerkand'da doğdu. 23 yaşında iken yaklaşık 1073/1663'de Sirhind'e gelerek Muhammed Masum vasıtasıyla Müceddidlik'e intisap etti. Murad Efendi, 1080/1669'da Şam'a, oradan 1092/1681'de İstanbul'a geldi. Burada beş yıl ikametinin ardından tekrar 1097/1685-6'da Şam'a döndü ve hacca gitti. Hacdan Şam'a dönüşünden sonra, 1120/1708'de ikinci defa İstanbul'a geldi. 1711-1716-7 yılları arasında Bursa'da ikamete mecbur edildi. Murad Efendi, 1132/1720'de İstanbul'da vefat ederek, Eyüp'teki Murad-ı Buhârî tekkesinin haziresine defnedildi. Muhammed Halil el-Murâdî, *Silku'd-durer fi a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer*, Bulak 1301h., c. IV, ss. 129-130; Mustafa İsmet, *Zikr-i Vefât-ı Şeyh Muhammed Murâd-ı Buhârî*, Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no: 2886, vr. 22a-26a; Şimşek, *Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye*, ss. 72-94.
- 5 Algar, "A Brief History", s. 27; J. Spencer Trimmingham, *Sûfî Orders in Islam*, Oxford University Press, London 1971, s. 95; Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 46; David Deam Commins, *Osmanlı Suriyesinde İslahat Hareketleri*, çev.: Selahattin Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s. 71; Albert Haurani, "Nakşbandî Tasavvuf Okulu ve Halidiyye Kolu", çev.: Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, s. 256; Hamid Algar, "Devotional Practices of the Khalidî Naqshbandis of Ottoman Turkey", *The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, edit.: Raymond Lifchez, University of Carolina Press, Los Angeles 1992, s. 210.

Müceddidiye'nin Anadolu topraklarına ulaşması genel olarak iki aşamada gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, XI/XVII. yüzyılın son çeyreğinde Şam'dan İstanbul'a gelen Muhammed Murâd-ı Buhârî vasıtasıyla olmuştur. İkincisi ise Yekdest Ahmed-i Curyanî (ö.1119/1708)'nin Mekke'de eğitim Anadolu'ya gönderdiği halifelerinin gayretleri ile sağlanmıştır.

Birinci aşamanın öncüsü olan Murâd-ı Buhârî, 1092/1681'de İstanbul'a gelerek burada faaliyetlerini sürdürmüştür.⁶ Burada, onun adına bir tekke tahsis edilmiştir.⁷ Bu müessese, Murad Buhârî'nin vefatından sonra da uzun yıllar Nakşbendî-Müceddidî tekkesi olarak faaliyette kalmıştır. Dolayısıyla söz konusu tekkede yetişen şeyhler, ekolün bu bölgede yayılmasında önemli roller üstlenmişlerdir. İkinci aşamanın mimarı Yekdest Ahmed-i Curyanî ise, Ebu Abdullah Muhammed-i Semerkandî (ö.1117/1705) ve Mehmed Emin-i Tokâdî⁸ (ö.1158/1745) gibi halifelerini, kendisinin ikamet ettiği Mekke'den Anadolu'ya göndererek, Müceddidîlik'in yayılmasını sağlamıştır.⁹

Müceddidîlik'in tarihî gelişiminden de anlaşıldığı üzere, mensuplarının ulaştığı ve benimsendiği hemen her yerde önemli derecede siyâsî,

6 Halil el-Murâdî, *Silku'd-durer*, c. IV, s. 130; Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, s. 46.

7 Murâd Buhârî Tekkesi: İstanbul'un Eyüp ilçesi Nişanca Mahallesi'nde, Davut Ağa Caddesi ile Nişancı Mustafa Paşa Caddesi'nin kavşağında yer almaktadır. Bu müessese, 1128/1715'de Mustafa Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Damad-zâde Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi (ö.1155/1742) tarafından Nakşbendiyye-Müceddidiyye şeyhi Muhammed Murâd-ı Buhârî adına tekkeye dönüştürülmüştür. Kuruluşunu izleyen yüzyıllarda, Murâd-ı Buhârî Tekkesi'nin bazı eklerle donatıldığı, o gün mevcut olan yapılarının da çeşitli onarımlardan geçirildiği bilinmektedir. Tekkelerin kapatıldığı 1925'den sonra kaderine terk edilen Murâd Buhârî Tekkesi, özellikle çevresi 1950'lerden sonra gecekonduların istilasına uğramıştır. Bu dönemde derviş hücreleri ve önlerindeki revakın bir kısmı yok edilmiş, geri kalan kısmı tahrip edilmiştir. İkinci tevhid-hanenin çatısı çökmüştür. Yakın zamanlarda, yıkılmamış bölümleri, özel bir vakıf tarafından aslına uygun olarak tamir edilerek, bakım yapılmıştır. Şu anda çeşitli kültür faaliyetleri için kullanılmaktadır. Hüseyin Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, Matba'a-i 'Amire, İstanbul 1281 h., c. II, s. 292-294; M. Baha Tanman, *İstanbul Tekkelerinin Mimarî ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, c. II, ss. 833-845; M. Baha Tanman, "Murâd Buhârî Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1994, c. V, ss. 514-516; Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, Kırk Kandil Yay., İstanbul 1994, s. 43; Ayten Erdem, "Eyüp Şeyh Murâd Efendi Tekkesi Avlu Kapısı, Çeşme ve Şadırvan Restorasyonu", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu-II*, Eyüp Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., İstanbul 1998, ss. 216-225; Muharrem Hilmi Şenalp, "Eyüp Sultan'da Şeyh Murâd Külliyesi", *Lale*, Türk Petrol Vakfı Yay., İstanbul, Temmuz 1982, yıl: 1, sayı: 1, ss. 22-26.

8 Mehmed Emin-i Tokâdî, 11075/1664'te Tokat'ta doğmuştur. 1100/1688'de İstanbul'a gelerek eğitim ve öğrenimini sürdürmüştür. Müceddidiyye'ye Yekdest Ahmed Curyanî (ö.1119/1708) vasıtasıyla intisap etmiştir. XVIII. Yüzyıl Anadolu coğrafyasında etkili olmuş bir şeyhtir. Emir Buhârî Tekkesi'nde (Ayvansaray yakınındaki) iki yıl (1156-1158/1743-1745) şeyhlik yapmıştır. Tokâdî, 1158/1745'de İstanbul'da vefat etmiştir. Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin ve Seyyid Yahya gibi meşhur sûflerin yetişmesinde etkili olmuştur. Tokâdî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Şimşek, *Mehmed Emin-i Tokâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996, ss. 21-82.

9 Kasım Kufralı, *Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1949, no: 337, s. 171.

sosyal ve ilmî hareketlenmelere neden olmuştur. Müceddidîlik'in Anadolu'daki temsilcileri devraldıkları bu hareketi kendilerinden bazı değerler katarak, sahip oldukları düşünce yapısıyla ve içinde yaşadıkları toplumun birikimiyle onu uzlaştırdıkları görülmektedir.

Bu çalışmamıza esas olan dönem, XVII. Yüzyılın sonundan XVIII. Yüzyılın sonuna kadar devam eden süreçtir. Yukarıda özetle ortaya koyduğumuz bu tarihî tespitlerden sonra, tahlil edeceğimiz bilgilere geçebiliriz. Değerlendireceğimiz verileri sunarken, onların yer aldığı eserlerin yayımlanış tarihlerini esas alacağız.

İlk olarak, Nakşbendîlik üzerine araştırma yapan – biz de dahil – ya da konuyla ilgilenen herkesin eserlerini kaynak olarak kullanmadan geçemediği Hamid Algar'ın Türkçe'ye çevrilen "Nakş-bendiyye Tarikatı Üzerine Bibliyografik Notlar"¹⁰ adlı çalışmasında yer alan bazı bilgiler şöyledir:

"Müceddidiye batıya İmam Rabbanî'nin çocuklarından Hacı Muhammed Masum (1098/1687)'un¹¹ müridi ve halifelerinden Muhammed Murad Buharî tarafından getirilmiştir. Hicaz, Suriye ve Anadolu'ya yaptığı seyahatlerden sonra İstanbul'da Haliç Körfezinin kenarında yer alan Çarşamba muhitinde bir tekke kurdu ve burası Müceddidiyye'nin menbaı oldu."¹²

Burada, dikkat çeken nokta, "Haliç kenarında yer alan Çarşamba muhitinde bir tekke kurdu" ifadesidir. Çarşamba semtinde bulunan Muradî Tekkesi,¹³ Muhammed Murad-ı İstanbulî (ö.1264/1847) tarafından kurulmuştur.¹⁴ Murad-ı Buharî'nin tekkesi ise, Eyüp semtindedir.¹⁵ İki şahıs ara-

10 Hamid Algar, "Nakş-bendiyye Tarikatı Üzerine Bibliyografik Notlar", çev.: İrfan Gündüz, *İslam Medeniyeti*, İstanbul, Mart-1982, c. V, sayı: 3, ss. 37-44.

11 Tarihi kaynakların ittifakıyla, Muhammed Masum'un ölüm tarihi 1079/1668-9'dur. Ancak, Hamid Algar'ın söz konusu çalışmasını referans olarak kullanan araştırmacıların çoğu tarafından 1687 tarihi kullanılarak, hatalı bir bilgi tekrar edilmiştir. Bu hatanın tekrar edildiği bazı çalışmalar için bkz. Butrus Abu Manneh tarafından da kullanılmıştır. Butrus Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams*, 1984, c. XXII, s. 18; İrfan Gündüz, *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 61; Butrus Abu Manneh, *Studies on Islam and Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, Isis Press, İstanbul 2001, s. 42; Zeki Tekin, "Şeyh Murat Tekkesi ve Vakıfları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Van 2001, sayı: 2, s. 428.

12 Algar, "Bibliyografik Notlar", s. 42.

13 Murad Molla Tekkesi, İstanbul'un Fatih ilçesi Çarşamba semti Tevkiî Cafer Mahallesi'nde yer almaktadır. Rumeli Kazaskeri Damad-zade Mehmed Murad (ö.1192/1778) tarafından 1183/1769'da yaptırılmıştır. Semavi Eyice, "Kaybolan Bir Tarihî Eser Şeyh Murad Mescidi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul, Mart-1967, c. XVII, sayı: 22, ss. 124-129; M. Baha Tanman, "Murâd Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. V, ss. 516-517; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, s. 105.

14 Molla Muhammed/Mehmed Murâd el-İstanbulî, 1203/1788'de İstanbul'da doğmuştur. Babası, İstanbul'un Çarşamba semtinde bulunan ve bugün Murâd Molla Tekkesi ismiyle anılan müessesenin şeyhi Ahışalı Abdulhalim Efendi'dir. Babasının vefatından sonra söz konusu tekkenin şeyhliğini yapmıştır. Murad Efendi, 1261/1845'de tekkenin yanına yaptırdığı Daru'l-Mesnevi'yi Sultan Abdulmecid'in de katıldığı bir törenle hizmete açılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa gibi bir çok tanınmış kişi bu müesseseden Mesnevi icazeti almıştır. Muhammed/Mehmed Murâd Efendi, 1264/1847 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. *Divân-ı Molla Murâd, Hulasatü's-şürûh (Mesnevi şerhi)*, Ma-Hezar, Kavâid-i Farisiyye ve Vakâyi-nâme eserlerinden bazıdır. Mehmed Tahir (Bursalı), *Osmanlı Müellifleri*, (Tıpkı Basım),

sında ölüm tarihi itibarıyla 127 yıl kadar bir aralık olmasına rağmen, onlar hakkındaki bilgiler birbirine karıştırılmıştır.

Butrus Abu Manneh, Müceddidiyye'nin Anadolu'ya girişinin iki güçlü dalgayla gerçekleştiğinden bahseder. Bunların ilkinin Muhammed Murâd-ı Buhârî vasıtasıyla olduğunu, ikincisinin ise Mehmed Emîn-i Bursevî (Kerkükî)¹⁶ (1140-1228/1728-1813) tarafından gerçekleştirildiğini öne sürer. Bu doğrultuda, Yekdest Ahmed'in silsilesinin İstanbul'daki en meşhur temsilcisinin Mehmed Emîn-i Bursevî olduğunu ifade eder. Onun bu konuda ileri sürdüğü tespiti şöyledir:

"1092/1681'de Sirhindî'nin oğlu Muhammed Masum (ö.1097/1685-1686)'un vekili Şeyh Murad el-Buhârî, tarikâtı Şam'dan İstanbul'a taşıyıp, uygun bir şekilde şehrin elit tabakasına ulaştırdı... İstanbul'a gelen ikinci Nakşibendî-Müceddidî dalga, XVIII. Yüzyılın ilk döneminde Yekdest diye tanınan Ahmed Curyânî vasıtasıyla ulaştı... Bununla birlikte, XVII. Yüzyılın ortasına doğru yalnız Yekdest'in silsilesinde yer alan vekillerinin şehirde aktif olduğu görünür. Bu silsilenin en mühim takipçisi Şeyh Ahmed Sirhindî'nin *Mektubat*'ını Osmanlı Türkçe'sine çeviren, tarihçi ve sufi Mustakim-zade diye tanınan Süleyman Sadeddin Efendidir. Belki de, Yekdest silsilesinin İstanbul'daki en önemli şeyhi, yönetimin yüksek kademelerine kayda değer etkisi olan, genellikle Bursalı diye lakaplandırılan Mehmed Emin b. İsmail'dir."¹⁷

Burada söz konusu edilen Mehmed Emîn-i Bursevî'nin, bu silsiledeki mevki itibarıyla, önemli bir sūfî şahsiyet olduğu hususunda hiç bir şüphe yoktur. Ancak, Butrus Abu Manneh'in bu değerlendirmesinde, Müceddidiyye'nin Anadolu serüvenini yansıtan tarihî akıştaki bazı etkin rollerin sahiplerini gözden kaçırdığı görülmektedir. Kerkük doğumlu Mehmed Emîn-i Bursevî (Kerkükî), nisbesinden de anlaşılacağı üzere hayatının önemli bir kısmını Bursa'da geçirmiştir. Bunun ötesinde Bursevî, Yekdest Ahmed-i Curyânî'den gelen silsilede; sırasıyla Muhammed-i Semerkandî (ö.1117/1705), Arap-zâde Muhammed 'İlmî Edirnevî

Bizim Büro Yay., İstanbul 1333 h., c. I, s. 64; Tanman, "Murâd Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", ss. 517-518; M. Hüdai Şentürk, "Şeyh Mehmed Murâd-ı Nakşibendî ve Vekâyî'nâme'si", *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul Büyükşehir Belediye Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1997, c. I, ss. 17-29.

- 15 Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, c. II, s. 292-294; Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, c. II, ss. 833-845; Tanman, "Murâd Buhârî Tekkesi", ss. 514-516.
- 16 Mehmed Emîn-i Bursevî (Kerkükî), 1131/1718, ya da 1140/1727 yılında Kerkük'de doğmuştur. Babasının vefatından sonra Urfa'ya gidip Hamevî Medresesi'nde ilim tahsil etmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelmiştir. Bu sıralarda Muhammed Ağâh Efendi ile tanışıp, ona intisap etmiştir. Bir müddet sonra, ondan tasavvufî eğitimini tamamlayıp, icazet almıştır. Emin Efendi, 1193/1779'da Bursa'ya gitmiş ve orada kendi adına bir tekke ile kütüphane inşa ettirmiştir. Emin Bursevî, 1228/1813'de vefat etmiştir. Şiirleri ve tasavvufî bazı risâleleri vardır. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları: Yedigâr-ı Şemsî*, haz.: Mustafa Kara, Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa 1997, s. 222-224; Kufralı, *Nakşibendîlik*, ss. 193-194; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 2. bs., Sır Yay., İstanbul 2001, s. 223-225; Hür Mahmut Yücer, *XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, ss. 203-204.
- 17 Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", s. 18; Abu Manneh, *Studies on Islam and Ottoman Empire*, s. 42.

(ö.1130/1718), Neccar-zâde Mustafa Rıza (ö.1159/1746) ve ondan tasavvufî seyrini tamamlayan Tazıcıbaşı-zâde Muhammed Ağâh Efendi (ö.1184/1770)'nin halifesidir.¹⁸

Zaten bu durum, kısmen Abu Manneh'in sözkonusu eserinde¹⁹ ve değerlendirmesinde referans olarak verdiği *Yadigâr-ı Şemsî*'de de kayıtlıdır.²⁰ Yukarıda görüldüğü üzere Mehmed Emîn-i Bursevî, Yekdest Ahmed Efendi'den sonra silsilede beşinci şahıs olup; hem Yekdest Ahmed Efendi, hem de Muhammed-i Semerkandî ve Arap-zâde Muhammed 'İlmî ile görüşmesinin, tarihen mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Halbuki, Mehmed Emîn-i Tokâdî, Emîn-i Bursevî'den önce yaşayıp, bizzat Yekdest Ahmed-i Curyânî'den tasavvufî eğitimini tamamlamış ve icazet almıştır. Ayrıca Abu Manneh'in yukarıda işaret ettiğimiz aynı eserlerinde, Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin'in, Mehmed Emin-i Bursevî'nin müridi olduğu ima edilmektedir. Bu da, doğrulanmamış bir iddiadır. Aynı dönemde ve bölgede yaşayan insanlar olarak görüşmeleri muhtemel olmakla birlikte, şeyh-mürîd ilişkisi her hangi bir eserde kaydedilmemiştir. Çünkü, Tokadî vefat etmeden önce Müstakim-zâde sülükünü tamamlayarak icazetini almıştır.²¹ Tokadî'nin vefat ettiği 1158/1745'te, Bursevî henüz 18 yaşlarında olması gerekir. Müstakim-zâde- bir çok eserini Tokadî'nin vefatından sonra yazmıştır. Fakat onun bu dönemde yazdığı eserlerinde, Bursevî ile kendisi arasında cereyan etmiş olan şeyh-mürîd ilişkisini yansıtan herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.

Ancak, Mehmed Emin-i Tokâdî'nin, Müstakim-zâde ve onun gibi meşhur bir çok şahsın yetişmesini sağladığı ve bir müddet Emir Buhârî Tekkesi'nde şeyhlik yaptığı tarihî olarak sabittir.²² Abu Manneh'in yukarıda kısmen bahsettiğimiz sözleri dikkatle değerlendirildiğinde, onun Mehmed Emin-i Bursevî'yi; Yekdest Ahmed'in halifesi Mehmed Emin-i Tokâdî (ö.1158/1745)'ye, silsiledeki konumunun elvermediği şekilde öncelediği ve Tokâdî'nin tarihî kimliğine haksızlık yaptığı görülmektedir.

Yekdest Ahmed Efendi'nin Anadolu'daki halifeleri arasında Mehmed Emin-i Tokâdî'nin önemli bir yeri vardır. Tokâdî'nin Nakşbendiyye-Müceddidiyye'nin Anadolu'ya yayılmasında etkili bir çok kişinin yetiştirilmesiyle neticelenen yaklaşık 58 yıllık hizmetinin atlanması ve ilginç bir şekilde, Müstakim-zâde'nin tasavvufî hayatına değinildiği yerde,²³ bizzat kendisi tarafından hayatının akışını değiştiren kişi olarak sunulan²⁴

18 Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, s. 224.

19 Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", s. 18

20 Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, s. 223.

21 Müstakim-zade, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 216.

22 Üsküdarî, *Menakib-nâme*, vr. 26a.

23 Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", s. 18; Abu Manneh, *Studies on Islam*, s. 42.

24 Müstakim-zâde, *Şerh-i Hizbu'l-Hifz*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi no: 1330/6, vr. 38; Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, tahk. Mahmud Kemal İnal, İstanbul 1928, s. 216; Vassaf, *Sefîne*, c. II, s. 47.

Tokâdî'nin zikredilmemesi, en iyi niyetli ifadeyle ancak bir bilgi noksanlığı olabilir.

Abdülbaki Gölpınarlı'nın La'î-zâde'nin *Mebde' u Me'âd* adlı eserini referans göstererek verdiği bilgiye göre, Muhammed Murâd-ı Buhârî Bursa'da bulunduğu sırada Bayramiyye-Melamiyye şeyhi Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi (ö.1124/1712)'ye intisap etmiş ve bu tarikatın icazetini almıştır.²⁵ Ancak, hem Gölpınarlı'nın referans gösterdiği söz konusu eserde²⁶ hem de diğer biyografi kaynaklarında ve Muhammed Murâd Efendi'nin kendi eserlerinde bu intisabına dair herhangi bir bilgiye rastlamadık.

Bununla birlikte aynı Gölpınarlı, diğer bir eseri olan *Melamîlik ve Melâmetîler*'de Paşmakçı-zâde Ali Efendi'nin Murâd-ı Buhârî'ye intisap ettiğini iddia etmektedir.²⁷ Yine o, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* adlı eserinde ise, Muhammed Murâd Efendi'den "Mesnevi Şarihi"²⁸ diye bahsetmektedir. Ancak, ulaştığımız hiç bir kaynak Gölpınarlı'nın verdiği bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Burada, Gölpınarlı'nın, daha sonraki yüzyılda yaşayan Muhammed Murad-ı İstanbulî ile Murad-ı Buhârî'yi karıştırmış olması muhtemeldir. Çünkü, Mesnevî üzerine çalışmalar yapan ve *Hulasâtü's-şürûh*²⁹ adlı bir şerh yazan şahsın Murad-ı İstanbulî olduğu bilinmektedir.³⁰

Gölpınarlı'nın söylemine benzer bir ifade, Ekrem Işın tarafından da kullanılmıştır. Ona göre, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Nakşbendîler Melamîliğe ilgi duymuşlardır. Işın'ın verdiği bilgilerde, Müceddidiyye'yi Anadolu'ya taşıyan Muhammed Murâd-ı Buhârî'nin Paşmakçı-zâde Ali Efendi'ye intisabı ve La'î-zâde Abdülbaki'nin girişimiyle Nakşbendiyye ile Melametiyye ara-

25 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 320.

Zeki Tekin, Murad Efendi'nin Paşmakçı-zade ile ilişkisi üzerine bazı senaryolar da yazıldığı ifade eder. Bu senaryolardan biri olarak da, Murad Efendi'nin Bursa'da mecburi ikamete tabii tutulmasının bu intisabından dolayı gerçekleştiği iddiasını kaydeder. Yaptığı değerlendirmede de böyle bir iddianın doğru olmayacağını belirterek, bu sürgün hayatının Şeyhülislam Feyzullah sebebiyle ortaya çıktığını ifade eder (Tekin, "Şeyh Murat Tekkesi", s. 430). Ancak, burada bir yanlış düzeltme uğruna bir başka hatalı tespit yapılmıştır. Çünkü, Murad Efendi'nin Bursa'ya gidişi 1710-1'e tekabül eder. Bu tarihten itibaren altı yıl Bursa'da kalıp, 1717'de İstanbul'a dönmüştür. Şeyhülislam Feyzullah Efendi 1703'te idam edilerek vefat etmiştir. Murad efendi bu tarihte İstanbul'da değildir. 1685'te gittiği Hicaz'dan Şam'a döner ve 1708'de İstanbul'a gelir. İki yıl kadar İstanbul'da ikamet eder (Şimşek, *Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye*, ss. 79-82). Bu yıllarda olaylar sakinleşmiş ve ortam yatıştırılmıştır (Norman Itzkowitz, "Onsekizinci Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu", *Osmanlı: Siyaset*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 521). Dolayısıyla, Murad Efendi'nin Şeyhülislam Feyzullah Efendi sebebiyle sürgün edildiği iddiasına kanıt teşkil edecek bir kayda rastlanmamaktadır. Ayrıca tarihî kaynaklarda, Murad Efendi'nin Şeyhülislam'a yapılanlar hakkında herhangi bir muhalefetine de yer verilmemiştir.

26 La'î-zâde Abdülbakî, *Mebde' u Me'âd*, Milli Ktp., no: A. 3534, vr. 81b-82a.

27 Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmetîler*, (Tıpkı Basım), Gri Yay., İstanbul 1992, s. 164.

28 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, s. 320.

29 Muhammed Murad-ı İstanbulî, *Hulasâtü's-şürûh fi şerhi'l-mesnevi*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, no: 168. Bu kütüphane kaydında yer alan eser, dört ciltten müteşekkildir.

30 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 169.

sında bir ittifak kurulmuştur.³¹ Ancak, La'î-zâde'nin aşağıda iktibas edeceğimiz kendi ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, o bir Melamiyye mensubu iken, babasının ölümünden sonra gelip Murâd-ı Buhârî'ye intisap etmiştir.³² Buna rağmen, yukarıda kısmen ele aldığımız Abdülhakî Gölpinarlı ve Ekrem Işın'ın eserlerinde, La'î-zâde'nin Murâd-ı Buhârî'ye intisabı konusunda bir takım kuşkular meydana getirilmiştir.³³ Biz de, bu sisli havayı gidermek için, Lali-zâde'nin *Mebde u Me'ad* adlı eserinden bu intisabına dair ifadelerini aynen iktibas ediyoruz:

"Şeyh Murâd Efendi kuddise sirruh hazretlerinden ahz-i tarîkat ve inâbet edip, berây-i sohbet ve arz-ı müşkilât eylemede pederim makamına ikamet etmeye ez dil u cân şevk ve rağbet ve bu hususta sabr u teenniye takat kalmadı. Müste'inen bi-tevfikillâh maşiyen ale'l-vech hak-i pâ-yi şeriflerine yüz sürmeye niyet ve bir cuma günü idi ki, seherîce hareket edip, meclis-i şeriflerine vüsûl kemâ hüve'l-matlûb ve'l-me'mûl müyesser oldukda, fakirden ğayri ferd-i vâhid bulunmadı. Asâr-i tevfi-k-i ilahî idi ki, ma'lûm oldukda kable hücumî'z-züvvâr ma fî'z-zamîri izhâr ve berây-i inâbet ziyarete geldiğim arz ve i'lâm edilince, bilâ suâl ve lâ cevâb telkîn-i tarîkat şürû' buyurup ism-i Zât ile nûr-bahşa ve vukûf-i kalbî ta'lîm ve tefhîmiyle inâyetnümâ olup nisf saat miktarı keyfiyet-i ma'hûde üzre teveccühden sonra dua eylediler. Mübtedîye mühim olan adâb ve harekâtı lisânen birer birer söylediler."³⁴

Yukarıda Lali-zâde'nin kendi ifadelerinden yaptığımız alıntıda, Melâmî halifesi iken Murad-ı Buhârî'ye intisap ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Hatta, Lali-zâde'nin bu intisabından kısa bir süre sonra Murad-ı Buhârî'nin Bursa'da ikamete mecbur edilmesi üzerine, tasavvufî eğitimini mektuplaşarak sürdürdüğü ve seyr u sülükünü tamamladığı belirtilmektedir.³⁵

Hadim Müftüsü olarak da tanınan, Ebu Said Muhammed Hadimî³⁶ (ö.1176/1762)'nin tasavvufî eğitimi kimden aldığı hakkında da bir takım tartışmalar söz konusudur. Ramazan Muslu, Tabib-zâde Mehmed Şükrü'nün *Silsile-nâme* adlı eserine atıf yaparak,³⁷ Kösec Ahmed Efendi (ö.1191/1777)'yi, Ebu Said Hadimî'nin şeyhi olarak tanıtmaktadır.³⁸ Kasım

31 Ekrem Işın, "Abdülhakî (La'î-zâde)", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. I, s. 28; Ekrem Işın, "Osmanlı Döneminde Tasavvufî Hayat", *Osmanlı: Toplum*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, c. IV, s. 456.

32 La'î-zâde, *Mebde' u Me'ad*, vr. 81b-82a.

33 Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmetîler*, s. 164; Işın, "Abdülhakî (La'î-zâde)", *DBİA*, c. I, s. 28; Işın, "Osmanlı Döneminde Tasavvufî Hayat", c. IV, s. 456.

34 La'î-zâde Abdülhakî, *Mebde u Me'ad*, vr. 81b.

35 *Aynı eser*, vr. 82a.

36 Ebu Said Muhammed Hadimî'nin biyografisi için bkz. Veli Ertan, "Mevlana Müfti Ebu Said Hadimî", *Diyanet Dergisi*, c. XXIV, sayı: 3, ss. 89-94; Ali Gülten, *Ebu Said Hadimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, ss. 3-37.

37 Mehmed Şükrü, *Silsile-nâme-i Aliyye-i Meşayih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi, no: 1098., s. 77.

38 Ramazan Muslu, *XVIII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 184; Ramazan Muslu,

Kufralı ise, Hadimî'nin Müceddidîlik'teki ilk eğitimini, Murad-ı Buharî'nin müridi olan babası Mustafa Hadimî'den aldığını belirtir.³⁹

Hadimî, bir risalesinde "babamın şeyhi şeyhim şöyle dedi"⁴⁰ şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu durumda, 1113/1701 doğumlu Hadimî'nin daha 11 yaşında iken, 1123/1710-11 yılında Alanya'dan Konya'ya, oradan da Hadim'e gelen⁴¹ Muhammed Murad-ı Buharî'ye intisap etmiş olabileceği sonucuna varabiliriz.⁴² Ancak, Murad-ı Buharî'nin oğlu Muhammed Bahauddin el-Muradî'nin (ö.1169/1755), babasının kabrini ve dostlarını ziyaret etmek için, Şam'dan İstanbul'a gelişinde Konya güzergahını takip etmiş olmasından hareketle, Hadimî'nin ondan da yararlanmış olabileceği uzak bir ihtimal değildir.

Köseç Ahmed Efendi'nin, tasavvufî eğitimini Bahâuddin el-Murâdî'den aldığı bilinmektedir.⁴³ Bu sebeple, yukarıda verdiğimiz bilgileri göz önüne alarak, Trabzonî ile Hadimî'nin ancak aynı silsileye mensup şeyhler olduğunu söyleyebiliriz.

b. Tarih Kayıtlarının Kullanılışı

Alan çalışmalarının bazısında tarihleme ve eser aidiyeti sorunlarıyla karşılaşılmaktadır. Bu yöndeki problemler, özellikle yakın dönemlerde veya aynı tarih diliminde yaşamış olan şahıslar arası ilişkilerin tespitinde ciddi bir yanıltıcı unsur olmaktadır.

Muhammed Murâd-ı Buhârî'nin doğum tarihi hususunda, hayatından bahseden eserlerde tartışmaya sebep olan farklı bilgiler rivayet edilmesine rağmen, ölüm tarihi konusunda, birkaçının dışında kaynaklarda 12 Rebi'ü's-sanî 1132/21 Şubat 1720 yılı üzerinde ittifak söz konusudur.⁴⁴ Ancak, Mustafa İsmet Efendi tarafından yazıldığı anlaşılan bir risâlede, Muhammed Murâd Efendi'nin ölüm tarihine ilişkin 26 Şaban 1133/23 Şubat 1721 kaydı bulunmaktadır.⁴⁵

"Ebu Said Muhammed Hadimî ve Nakşibendîlik Risalesi'nin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adapazarı 2001, sayı: 4, s. 200.

39 Kufralı, *Nakşibendîlik*, s. 168.

40 Ebu Said Muhammed Hadimî, *Risale fî fazlî'z-zikr*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 3222/5, vr. 25a.

41 Mustafa İsmet, *Zikr-i Vefât*, vr. 26a.

42 XVIII. Yüzyılda küçük yaşta tasavvufî eğitim alan bazı şahısların var olduğu bilinmektedir. Mesela Ayvansaray yakınındaki Emir Buharî Tekkesi'nde Sabi İbrahim Efendi'nin şeyhliği (Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi*, c. I, s. 46) bunun bir örneğidir. Bu durum, bazen bir babanın çocuğunu kendi şeyhinden dua talebi veya iyi yönde teşvik için yanında götürmesi ve şeyhine takdim etmesi şeklinde de ortaya çıkmaktadır.

43 Köseç Ahmed Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân fî adâbı 'ubûdiyyeti'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Şazeli Tekkesi, no: 158/10, vr. 152a.

44 Halil el-Muradî, *Silkü'd-düner*, c. IV, s. 130; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi*, c. II, s. 293; Şeyhî Mehmed, *Vakayı'u'l-fudala*, (Tıpkı Basım), haz.: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, c. III, s. 675.

45 Mustafa İsmet, *Zikr-i Vefât*, vr. 24a.

Bazı çağdaş araştırmalarda ise, Muhammed Murâd-ı Buhârî'nin ölüm tarihi olarak; 1147/1734⁴⁶ ve 1192/1778⁴⁷ verilmiştir. Bu paragrafta bahsettiğimiz farklı ölüm tarihlerinin verilmesinin sebebi, ya mezkur araştırmaların yayımı esnasındaki tashih hatalarından, ya da birinde yapılan hatayı diğerlerinin iktibas etmesinden kaynaklanmış olabilir.

Ayrıca bazı kaynaklarda, Muhammed Murâd-ı Buhârî'nin doğum tarihi 1055/1644 şeklinde verilmiştir.⁴⁸ Muhammed Halil el-Murâdî (ö.1206/1791) ise 1050/1640 tarihini kaydetmiştir.⁴⁹ Elde ettiğimiz biyografik kaynaklarını ve diğer tarihi verileri bir arada değerlendirdiğimizde, Muhammed Murâd Efendi'nin torunu Ali el-Muradî'nin (ö.1184/1770) oğlu ve aynı zamanda güvenilir bir biyografik yazarı olan Muhammed Halil el-Murâdî (ö.1206/1791)'nin verdiği tarihin daha doğru bir tespit olduğu kanaatine vardık.

c. Bazı Eserlerin Aidiyeti

Elimizde olan bir kısım çalışmalarda çok değerli bilgiler yer almakla birlikte, bazı eser atıflarının hatalı olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda, ilgili eser hangi şahsa nispet edilmişse, o zatın görüşleri bağlamında değerlendirilmektedir. Böyle bir yaklaşımda, müracaat edildiği zannedilen şahsa ait olmayan bir anlayış, onunmuş gibi yansıtılacaktır. Dolayısıyla, araştırmacıların karşılaşmaları muhtemel bu sorunun çözümüne katkı sağlamak amacıyla, yaptığımız bazı tespitleri paylaşmanın yararlı olacağını düşündük.

Mustafa Yayla, Ebu Said Hadimî'nin eserlerini verirken, *Hidâyetü't-talibîn* adlı eseri Hadimî'ye atfetmiştir.⁵⁰ Ancak bu eser, Abdullah-ı Dihlevî (1240/1824)'nin müridi Ebu Said-i Farukî (ö.1250/1834)'ye aittir.⁵¹ Farsça olarak yazılan eser, Muhammed Hıfzi Veliyyüddin tarafından Türkçe'ye çevrilerek, 1298/1880'de İstanbul'da basılmıştır.⁵²

46 Algar, "A Brief History", s. 27; Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandî History", *Naqshbandis*, s. 137; Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 61; Abdurrahman Memiş, *Halid-i Bağdadî ve Anadolu'da Halidîlik*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 210; M. Necmettin Bardakçı, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Fakülte Yay., Isparta 2000, s. 205.

47 Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1992, s. 64.

48 Ayvansarâyî, *Hadîkatu'l-cevâmi'*, c. II, s. 292; Şeyhî Mehmed, *Vakâyi'u'l-fudalâ*, c. III, s. 673; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, İstanbul 1890, c. IV, s. 1114; M. Baha Tanman, "Murâd Buhârî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. V, s. 513; Tanman, *İstanbul Tekkeleri*, c. II, s. 841, (5 numaralı dipnot).

49 Halil el-Murâdî, *Silku'd-dürer*, c. IV, s. 129.

50 Mustafa Yayla, "Hadimî, Ebu Said", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 25. Aynı hatalı bilgi, Ramazan Muslu tarafından - tercümelerinden de bahsetmesine rağmen - tekrarlanmıştır. Muslu, "Ebu Said Hadimî", s. 202.

51 Eserin Farsça baskısı için bkz. Ebu Said Farukî, *Hidâyetü't-talibîn*, haz.: Gulam Mustafa Han, Karaçi 1385/1965.

52 Ebu Said Farukî, *Terceme-i Hidâyetü't-talibîn*, çev.: Muhammed Hıfzi Veliyyüddin, Esad Efendi Matbaası, İstanbul 1298/1880.

Abdülbaki Uysal, Kösec Ahmed Trabzonî'nin *el-İ'lâm bi ma'ârifî ehli'l-ilhâm* adlı bir eserinden daha bahsetmekte ve bu risâlenin yazma olduğunu belirtmektedir.⁵³ Yaptığımız inceleme neticesinde, bu eserin 1329/1911 tarihinde basıldığını tespit ettik. Eserin takdim yazısında şu cümle kaydedilmiştir:

"Bu eserin neşrine olan muvafakatim bir hiss-i ulvî ve rûhânînin hudûs-i zuhûruna ba'is ve badî olmuştur."⁵⁴

Böylece devam eden ifadelerin sonundaki imzası şöyledir: "*Celvetî fukarâsından Trabzonî Derviş Ahmed*"⁵⁵ Yukarıda verilen bilgilerden hareketle, bu eserin yazarı Celvetî Ahmed Trabzonî ile Kösec Ahmed Trabzonî'nin aynı şahıs olmadığı açıkça ortadadır. Bu sebeple sözü edilen eser, Kösec Ahmed Efendi'ye ait değildir.

Hamid Algar, Müstakim-zade'nin yaptığı *Mektûbât* çevirisinin giriş kısmına ve Hasib-i Üsküdarî'nin temize çektiği *Menâkib-nâme* adlı esere atıf yaparak, *Mektûbât*'in çevirisini Mehmed Emin-i Tokâdî'nin yapmaya başladığını şu ifadeleriyle belirtmektedir:

"Şeyh Mehmed Emin, sadece ulema değil, Osmanlı bürokrasisi mensupları arasında da geniş bir müntesib kitlesi kazandı. Sirhindî'nin *Mektûbât*'inin Osmanlı Türkçesi'ne de başladı. Bu iş onun 1158/1745'de ölümünden az bir süre sonra, Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin tarafından tamamlandı."⁵⁶

İlgili atıfları araştırmamız sonucunda, Tokâdî'nin planlı bir çeviriye başlaması söz konusu olmamakla birlikte, bu eserin Mehmed Emin-i Tokâdî tarafından sohbetlerinde sıkça okunduğu ve Türkçe'ye çevrilmesinin tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.⁵⁷ Zaten, mezkur baskının giriş kısmında ve *Menâkib-nâme*'de, Müstakim-zâde'ye bu konuda mürid arkadaşı Seyyid Yahya'nın teşvikinden bahsedilerek; eserin tercümesinin Tokâdî'nin ölümünden on yıl sonra gerçekleştiği de kaydedilmektedir.⁵⁸

Bunun dışında, *Hediyyetü'l-ârifîn*'de Tokâdî'ye atfedilen *Türkçe Dîvân'a* kütüphane kayıtlarında rastlamadığımız gibi, Tokâdî'den bahseden diğer kaynaklarda da böyle bir eserden söz edilmemiştir. Bu eserin, Bursa'da medfun Mehmed Emîn-i Kerkükî'ye ait olması muhtemeldir. Ayrıca, diğer bazı tabakât kitaplarında Tokâdî'ye atfedilen *Kasîde-i Askâlâni Tercümesi* adlı esere de kütüphane kayıtlarında rastlayamadık. Bunlardan başka, Tokâdî'ye atfedilen ve İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp. Nadide

53 Abdülbaki Uysal, *Kösec Ahmed-i Trabzonî ve "Silsiletü'l-hâcegân fî adâbi 'ubûdiyyeti'l-a'yân" Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2000, ss. 14-15.

54 Trabzonî Ahmed, *el-İ'lâm bi ma'ârifî ehli'l-ilhâm*, İstanbul 1329/1911, s. 2.

55 Aynı eser, s. 2.

56 Algar, "A Brief History", s. 28.

57 Üsküdarî, *Menâkib-nâme*, vr. 28b.

58 Üsküdarî, *Menâkib-nâme*, vr. 28b; Müstakim-zâde, *Terceme-i Mektûbât-ı İmam-i Rabbânî*, c. I, s. 9.

Eserler, 47, Süleymaniye Ktp. M. Arif, 161, Halet Efendi, 70 numaralarda kayıtlı bulunan *Metâli'ü'l-meserrât li cilâi şerhi delâili'l-hayrât* adlı eserin, Mehmed Emîn b. Mustafa'ya ait olduğu belirtilmiştir. Önceleri, zikredilen şahsın müstensih olup-olmadığı hususunda bir şüphemiz vardı. Fakat, yukarıda adı geçen nüshaların hepsinin giriş bölümünde aynı ibarenin bizzat müellif tarafından kullanıldığını görünce durum zihnimizde berraklık kazandı. Oysa, bizim araştırmamıza konu olan Muhammed Emîn-i Tokâdî'nin baba adı Derviş Hasan, dede adı ise Ömer'dir.⁵⁹ Bundan başka, eserin giriş kısmındaki ifadelerin, müellifimizin diğer eserlerinde müşahede ettiğimiz üslubuna benzemediği görülmektedir.

2. Alan Dışı Bazı Eserlerdeki Bilgiler

Alan dışı çalışmalarda yanılmaların, genellikle temel kaynaklara dayanmadan yapılan yüzeysel değerlendirmelerin bir neticesi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bazen bu tür kısır ifadeler, araştırmaları hemen herkes tarafından kabul gören çok kıymetli tarihçiler tarafından da kullanılmıştır.

Osmanlı'da Nakşbendîlik'in bir kolu olarak gelişen Müceddidîlik üzerine ciddî araştırmalar yapıldığı zaman, onun mensuplarının hem dönemlerinin siyasileriyle, hem de yaşadıkları yörelerin halkı ve ilim erbabıyla iyi bir diyalog kurdukları ortaya çıkacaktır. Fakat, ortaya konulan bilimsel eserlerin bir kısmında ileri sürülen görüşler ve yapılan değerlendirmeler, her zaman bu gerçeği yansıtmamaktadır. Bazı yazarlar, Batı'da yapılmış bir kısım çalışmaları referans göstererek, bunun tersini iddia etmişlerdir. Bunlardan biri olarak değerlendirebileceğimiz Suraiya Faroqhi'nin şu ifadeleri, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

"Nakşbendîlerin Müceddidiyye kolunu Hindistan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na getirenler, resmî çevrelerle ilişkisi pek güçlü olmayan bazı şeyhlerdi. Ne var ki, XVIII. yüzyılın tipik özelliği olan bu manzara XIX. yüzyılda tamamen değişecekti."⁶⁰

Faroqhi, yukarıdaki ifadelerini XIX. Yüzyıl Osmanlı toplumu üzerine araştırmalarıyla tanınan Abu Manneh⁶¹ ve Bruinessen⁶² referans göstererek yazmıştır. Fakat bu çalışmalarda, Müceddidiyye'nin XVIII. yüzyıl Osmanlı topraklarındaki konumuna yönelik, oldukça yüzeysel değerlendirmeler mevcuttur. Buna rağmen Faroqhi de, bu ifadelerden bir kısmını eserde referans olarak kullanmıştır. Böyle, ilmî olmayan veya doğruluğu tarihî verilerle ispatlanmamış iddialar, sadece yukarıda sözü edilenlerle sınırlı değildir. Mesela, siyasî anlamda Nakşbendî-Müceddidîlerin konumunu ele

59 Mehmed Emin-i Tokadî, *Vasiyet-nâme*, Çorum Hasan Paşa Ktp., no: 772, vr. 90a; Üsküdarî, *Menakıb-nâme*, vr. 5a.

60 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir? Kaynaklara Giriş*, çev.: Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2001, s. 36.

61 Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", ss. 1-36.

62 Martin Van Bruinessen, *Agha, Scheich und Staat: Politik und Gesellschaft Kurdistans*, Edition Palsaboli, Berlin 1989.

alan İsmet Zeki Eyuboğlu, Faroqî'nin tam aksine, fakat basit değerlendirmeler yaparak, şu iddialarda bulunur:

"Osmanlı İmparatorluğu döneminde bütün ayaklanmalara öncülük eden bu kuruluştur. Bunun, iki kanadı vardır. Birincisi devleti dışardan yönetmek, devlet kurumlarında kendi inançlarına uygun davrananları görevlendirmektir. Nakşiler, değişik vergilerden oluşan hazineyi (Osmanlılar'da mali işleri kapsayan "bütçe" denen birikimi kuran odak) haram saydıklarından aylık (maaş) almak istemezler."⁶³

Eyuboğlu'na ait bu ifadeler ve benzeri iddialar, ideolojik karalamalardan öte bir değer arz etmemektedir. Çünkü, birer ideolojik iddiadan öteye geçmeyen böyle ifadeler, ilmî açıdan incelendiği zaman, baştan sona yanlış bir kurgulamanın sonucunda ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır. Müceddidîlerin, Osmanlı yönetimiyle gerçekleştirdikleri siyasî ilişkiler, onların birinci dereceden talepleri olarak öne çıkmamıştır.⁶⁴ Hatta Müceddidîlik öncesi Nakşebendîler, Sultan Yavuz Selim'den sonra ortaya çıkan Şîî-Sünnî geriliminde orta yol bir tavır sergiledikleri için, bazı tarihçiler tarafından devletten yana bir cemaat olarak değerlendirilmişlerdir.⁶⁵ Ayrıca onlar, kendilerini XVII. asrın ikinci yarısı ve XVIII. asrın ilk dönemine damgasını vuran ve bir çok ilim adamı ile sufîyi karşı karşıya getiren tekke-medrese tartışmalarının bile dışında tutmuşlardır.⁶⁶ Bu sebeple onların, devlet düzenini bozmaya yönelik ayaklanmalara öncülük ettiği, ya da böyle ayaklanmalara destek verdikleri iddiası, tarihî kaynaklarda kaydedilmemiştir.

Genelde Nakşebendîlik, özelde ise Müceddidîlik'in, Anadolu'da yaşayan müslüman toplumun düşünce yapısını, dinî ve sosyal yaşam tarzını azımsanamayacak derecede etkilediği görülmektedir. Ancak bu etkileme, onları İsmet Zeki Eyuboğlu gibi bazı yazarların kabul ettiği şekliyle, isyancı bir grup olarak varsayılabilecek tarz ve nitelikte değildir.⁶⁷

Sonuç

Bu makalede, çalışmamızın amacına dair açıklamamızda da belirttiğimiz üzere, kişilerin ilmî kariyerlerine dil uzatılmadan, alan araştırması yapanların bazı tarihî yanlışlıklara ve hatalara düşmesine sebep olabilecek bilgilerin tahlilleri yapılmıştır. Bu doğrultuda ele alınan yanlışlıklar, çalışmada adları verilen kaynakların alan araştırması yapan hemen herkesin ilk etapta başvurduğu eserler arasında yer alması sebebiyle, bir çok kişi tara-

63 İsmet Zeki Eyuboğlu, *İrticanın Ayak Sesleri*, Cumhuriyet Gazetesi Yay., İstanbul 1998, s. 10.

64 Mark Sedgwick, "Dinin Sosyal Hayattaki Yeri: Osmanlı Sûfliliğinin Doğası", *Osmanlı: Toplum*, c. IV, s. 446.

65 Mustafa Kara, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış", *İslâmiyât (Tasavvuf Özel Sayısı)*, c. II, sayı: 3, s. 74.

66 Kara, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış", s. 74.

67 Tasavvufî ekoller hakkında, bazı şahıslar, hatta kurumlar tarafından ortaya konulan yanlış değerlendirmelerin bir kısım örnekleri için bkz. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergah Yay., İstanbul 2002, ss. 18-24.

findan tekrar edilmiştir. Bu tekrarlamaların, bir makale konusu edilmediği sürece devam edeceği kanaatiyle, sık kullanılanları dikkate alınarak tahlil edilmiştir. Şüphesiz, bu makalede ele alınan kullanımların benzerlerini çoğaltmak mümkündür. Ancak, ulaştığımız her veriyi değerlendirmek, böyle bir çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Bu makalede yapılan tahliller, müracaat kaynaklarındaki doğru tespitlerin kullanımını sağlamak açısından oldukça yararlı olacağı düşünülmektedir. Burada, tahlil edilen konuları ele alan şahısların bütün tespitlerinin hatalı olduğu gibi yanlış bir sonuç çıkarılmamalıdır. Sahalarında oldukça değerli görüşler ve bilgiler sunan bu çalışmaların, sadece bir takım sebeplerle eksik kalan, ya da hatalı yönlerine dikkat çekilmiştir.

Özet

Anadolu Nakşbendî-Müceddidlerinden bahseden bir çok bilimsel çalışma vardır. Fakat bu çalışmaların bazısında, bir çok doğru açıklamalara rağmen, yanlış bilgiler de verilmiştir. Bu makalede böyle araştırmalardaki Anadolu Müjaddidlerine ait tarihî verilerin kullanılışı ele alınmıştır. Daha sonra, bu bilgiler tarafımızdan analiz edilip, doğru bilgiler verilmiştir. Çünkü bu yanlış bilgiler, açıklamalarında ve tespitlerinde bu eserleri referans olarak kullanan bir çok araştırmacı tarafından her geçen gün tekrar edilmektedir. Bu sebeple, bu makalede yanlış kullanımlar düzeltilmeye gayret edilmiştir. Sonuç olarak bu analizle, gelecekte bu hataların tekrar edilmesi engellenmiş olacaktır.

HEGEL'İN MANTIK ÖĞRETİSİ - HEGEL MANTIĞININ METAFİZİKSEL TEMELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME-

Ferit Uslu*

Abstract

Hegel's Doctrine of Logic -An Inquiry on Metaphysical Bases of Hegel's Logic-

In this paper, I investigate Hegel's system of logic briefly, then examine and try to show its metaphysical bases. According to Hegel, the task of the philosophy is to determine and find out the nature of the Absolute. Logic, in Hegel, is the name of the system that detects and determines the principles (categories) of the Absolute. The categories of logic or thought are ontological and are the categories of the Absolute. For this, it would be said that the whole philosophical system of Hegel is a system of logic and that his logic is totally a system of metaphysics. It seems that he sets up his logic on the bases of two principles: 1. "The reasonable is real and the real is reasonable" 2. Principle of identities of opposites. These two principles are principles of both logic and metaphysics.

Keywords: 1. Hegel 2. Logic 3. Dialectic 4. Absolute 5. Metaphysics

Bu çalışmada Hegel'in mantık öğretisi ana hatlarıyla ele alınmakta ve onun metafiziksel temelleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Hegel felsefesinde mantığın özel yerini ve metafiziksel temelini belirleyebilmek için, öncelikle Hegel felsefesinin temel özelliklerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Hegel'e göre, felsefenin görevi Mutlak'ın mahiyetini ortaya çıkarmak ve onun yaşamını aydınlatmaktır.¹ Mutlak'ın yaşamı felsefe tarafından ortaya konurken, burada araç "düşünce" olacaktır.² Zira ona göre, düşünce gerçekliği bize verir. Hegel bu konuda *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*

* Araş. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı

1 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1986, par. (paragraf) 47.

2 G. W. F. Hegel, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, 2. baskı, İstanbul 1996, par. 1-2. Bu esere bundan sonra F.B.A. şeklinde atıfta bulunulacaktır; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Hegel*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1996, s. 16.

adlı eserinin Önsöz'ünde belirttiği bir üst ilkeden hareket etmektedir: "Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir."³ Bu ilke gereğince Hegel Felsefesi'nde mantık, Mutlak'ın yaşamını kuracak düşüncenin ilkelerini belirler.⁴ Hegel düşünmenin varlıkla (Mutlak'la) özdeşliğini şu cümlesiyle ortaya koyar: "Hiç kuşkusuz denebilir ki mantık düşünmenin, onun belirlenim ve yasalarının bilimidir; ama gene de genel olarak düşünce, yalnızca içinde İdea'nın [kendinde Mutlaklık evresindeki Mutlak'ın] mantıksal olarak var olduğu evrensel belirliliği ya da öğeyi oluşturur."⁵

Hegel açısından Mutlak'ın düşünce olması, formel bir düşünce anlamında değildir.⁶ Dolayısıyla mantık Mutlak'ın yaşamını kurma görevini, ancak sonlu ile sonsuz, Mutlak ile sınırlı arasındaki karşıtlıkları ve bölünmeleri yenmekle yapabilir. Tecrübe dünyasının gösterdiği karşıtlık ve çelişkiler, ayrıca sonlu ile sonsuz arasındaki karşıtlık bir sentezle aşılabılır. Fakat bu sentez, sonlu ile sonsuz arasındaki temel karşıtlığı, tek taraflı olarak ve karşıtlıklardan birini diğerinden çıkarsanamaz biçimde sonluya ya da sonsuza indirgeyerek değil de "karşıtların özdeşliği" ilkesi gereğince sonlu-yu sonsuzla bütünleştirerek aşmayı hedefler. Burada bir süreç söz konusudur ve bu süreç diyalektik bir süreçtir. *Diyalektik*, varlığın bilgisi olarak Mutlak'ın rasyonel bir açıklamasını yapmayı hedefler.⁷

Hegel'e göre varlığın diyalektik bir yapıya sahip olması, aynı zamanda Mutlak'ın, kavramsal düşünceyi aşan ve üzerine daha fazla şey söylemeyecek bir özdeşlik olmadığı anlamına da gelmektedir.⁸ Bilakis Mutlak, zorunlu bir öz-edimselleşme sürecidir. Öyleyse felsefenin görevi, bu zorunlu süreci, kendi öz mantığına dayalı olarak A'da içkin olan B'nin A'dan nasıl zorunlu bir şekilde çıktığını göstermedeki gibi ortaya koymaktır. Açınımı mantıkî bir süreç olan Mutlak, üç evreden oluşur: 1. Kendinde varlık (İdea), 2. Kendisi için varlık (Tabiat), 3. Kendinde ve kendisi için varlık (Tin/Geist). Aynı şekilde felsefenin de üç ana bölümü vardır. Kendinde Mutlak'ı inceleyen ana bölüm, mantıktır. Tabiat felsefesi, "kendi için" Mutlak'ı inceler. Tin felsefesi de "kendinde ve kendi için" Mutlak'ı konu edinir.⁹

Hegel'e göre, mantık, Mutlak'ın yukarıda belirtilen iç özünü ortaya koymayı amaçlayan felsefenin bölümüdür.¹⁰ Mantık sadece biçimsel bir

3 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, 1. basım, İstanbul, 1991, s. 29. Hegel'in terminolojisinde akıl, hem nesnel hem de öznel anlama sahiptir ve birden fazla terimin karşılığı olarak kullanılır. Bunlar: *müdrîke* (anlık, Alm. *Verstant/ Intellekt*, İng. *Understanding/ Intellect*), *diyalektik akıl*, ve *ustur* (Alm. *Vernunft*, İng. *Reason*). Latince kökenli "ratio" Hegel'de *usun* değil *müdrîkenin* karşılığıdır (Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992, s. 242.)

4 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, par. (paragraf) 48.

5 Hegel, *FBA*, par. 19.

6 G.W. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986, s.57.

7 Hegel, *FBA*, par. 9, 19; Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 29, 30.

8 Copleston, *Felsefe Tarihi: Hegel*, s.16.

9 Aynı eser, s.24.

10 Aynı eser, s.34.

disiplin olarak ele alındığında bu yaklaşım anlaşılmaz gibi görünse de, unutulmaması gereken Hegel açısından Mutlak'ın salt düşünce olduğudur.¹¹ Mutlak'ın düşünce olması, daha önce de belirtildiği gibi formel bir düşünce anlamında değildir. Mutlak, "daha önce sahip olmadığı, kendi kendisine verdiği kendi öz belirlenim (*bestimmungen*) ve yasalarının kendini açındıran ve geliştiren bütünlüğü olarak düşüncedir."¹² Saf düşünce bilimi ise mantıktır.¹³ Bu yüzden mantık aynı zamanda metafiziktir.¹⁴ Mantığın konusu ve amacı, İdea'nın bu öz-belirlenim ve yasalarını mantıkî silsilesi içinde ortaya koymaktır. Kendinde Mutlak'tan kendinde Tanrı diye de söz eden Hegel'e göre mantığın konusu, felsefe tarihçisi Copleston'un ifadesiyle, "örtüsüzce, kendinde ve kendi için olduğu gibi gerçektir. Öyleyse sorun mantığın içeriği, Tabiatın ve sonlu bir tinin yaratılışından önce Tanrı'nın kendi ezeli özünde olduğu şekliyle sunulmuşudur diyerek de anlatılabilir."¹⁵

Hegel açısından Mutlak'ın saf düşünce olduğunu söylemiştik. Bu aynı zamanda onun bir mantıksal kategoriler bütünü ya da sistemi olduğu anlamına da gelir.¹⁶ Hegel bu tespiti şu sözleriyle ortaya koyar: "Varlığın kendisi ve onu izleyen alt-kategorileri, ayrıca genel olarak mantıksal kategoriler, Mutlak'ın tanımları olarak ele alınabileceği gibi, Tanrı'nın metafiziksel tanımlamaları olarak da ele alınabilirler. [...] Çünkü Tanrı'yı metafiziksel olarak tanımlamak onun tabiatını genel olarak *düşüncelerde* anlatmak demektir."¹⁷ Şu halde kategoriler, Mutlak'ın tanımlarıdır. Bu ifade aynı zamanda, "kategoriler Mutlak'tır" ifadesiyle özdeştir. Çünkü Hegel açısından bilme ve varlık özdeştir.¹⁸ Hegel için bunun anlamı, kategorilerin hiçbir zaman bağlı oldukları nesnelere bağımsız ve soyutlanmış bir biçimde ayrı bir (ontolojik) dünya oluşturmadıkları, bilakis düşünce içinde gerçekleştirilen soyutlamalar olduklarıdır; ayrılıkları bundan ibarettir. Mesela, "birlik" ya da "nicelik" kategorileri nesnenin dışında ideal birer varoluşa sahip olarak varolmazlar. "Birlik" ve nesne ya da "nicelik" ve nesne yalnızca mantıksal olarak düşüncede birbirinden ayrı görülmektedirler.¹⁹

Burada bir parantez açmakta fayda vardır, şöyle ki: Hegel, varlığın aynı zamanda bilme (kavram=düşünce) olduğunu veya tam tersini söylerken "spekülatif anlamı" içindeki *kavram* ile sıradan anlamı içindeki kavramın birbirinden farklı şeyler olduğuna dikkat edilmesini ister.²⁰ Ona göre,

11 Hegel, *FBA*, par. 11.

12 Aynı eser, par. 19.

13 Aynı eser, par. 19.

14 Copleston, *Felsefe Tarihi: Hegel*, s. 19.

15 Aynı eser, s. 35.

16 W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Dover Publications, Inc., New York, 1955, par.101.

17 Hegel, *FBA*, par. 85.

18 Aynı eser, par. 6.

19 Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, Ümit Yayıncılık, 3. baskı, Ankara, 1996, s. 303.

20 Hegel, *F.B.A.*, par. 9.

tek yanlı, statik bir yapıya sahip ve sonuçta kendisiyle özdeşlikten başka türlü tanımlanamayan sıradan anlamıyla ele alındığında hiçbir kavramla sonsuz tanımlanamaz. Fakat kavramın bu sıradan anlamından ayrı bir de diyalektik anlamı vardır. Bu anlamında kavram kendi ayırımında (*hassa*) karşıtını içerir. Hegel açısından, ayırım, bir kavramı türünden ayıran yani onu belirleyen niteliktir. Hegel, her belirlemenin bir olumsuzlama olduğuna inanır. Her kavram kendi karşıtını mantıkî olarak içerdiğinden zorunlu olarak karşıtını doğurur. Böylece her kavram sadece kendisiyle özdeş değil, karşıtıyla da özdeştir. Varlık hiçliği içerir, sonlu sonsuzla anlam kazanır, bunların aksi de doğrudur. Sonludan söz etmek aslında sonsuzdan söz etmektir. Böylece Hegel'e göre, "mantığın başlıca yanlarından birini, düşüncenin kendisinin diyalektik olduğu, anlak olarak kendi kendisinin olumsuzuna, çelişki içine düşmesi gerektiği iç-görüsü oluşturur."²¹

Bu uzunca parantezden sonra şu söylenebilir: Kategoriler Mutlak'ın tanımlarıdır ya da mutlaktır demek, onların bu aktüel alemle ilgili olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü fenomenal alem ve aktüel evren, Mutlak'tan ayrı bir şey değildir.²² Sadece onun anlarından (evrelerinden) söz edilebilir. Bu anlar da, Mutlak'ta içkin olan potansiyel olanın açınımlarından başka bir şey değildir. Öyleyse Hegel açısından gerçeklik olarak sadece Mutlak vardır ve başka bir gerçeklik yoktur.

Bu anlattıklarımızı toparlarsak Hegel'in mantık ile yapmayı hedeflediğinin şu olduğunu görürüz: Alemin mantıkî açıklamasını yapmak.

Bir şeyin "mantıkî açıklamasını" yapmak, onun mantıkî zorunlulukla nasıl çıkarsandığını ve akla uygunluğunu göstermek demektir. Dolayısıyla Hegel'in mantıkla giriştiğinin şu olduğu söylenebilir: Alemin ilk sebebinin açıklamasını yapmak. Yani onun, hangi kategorilerin bileşimi olduğunu göstermek, fakat bunun mantıkî bir açıklama olabilmesi için de, kategorileri birbiriyle irtibatsız ve birbirinden kopuk bırakmayıp birbirlerinden mantıken çıkarsamak.²³ Bu sebeple mantık, Hegel sisteminin zorunlu olarak ilk bölümüdür, çünkü alemin ilk ilkesinin açıklamasını yapar.

Hegel'e göre mantık biçim açısından üç yön taşımaktadır. Bunlar: a) soyut ya da anlayış (*Verstand*), b) diyalektik ya da olumsuz-aklı, c) kurgusal ya da olumlu akli (*Vernunft*).²⁴ Bu üç yön sadece mantığın üç bölümünü oluşturmamakta aynı zamanda mantıksal-olgusal olan her şeyin, her kavramın ya da genel olarak gerçek olan her şeyin evrelerini teşkil etmektedir. Gerçekliği, ya da her bir kavramı tüm gerçekliği içinde incelemek için bu üç evrenin birden göz önünde bulundurulması gerekir. Şimdi bu evreleri daha ayrıntılı ele alacağız.

21 Aynı eser, par. 11.

22 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 168.

23 Aynı eser, par. 112.

24 Hegel, *age*, par. 79.

1. Anlama (*Verstand*)

Hegel'e göre, *anlak* tarafından gerçekleştirilen anlama, matematik yöntemi kendine örnek alan, özdeşlik ($A=A$) ve çelişmezlik ($A \neq A$ -değil) ilkesine dayanan ve böylece kategorileri donuk ve cansız kılan bir akıl yürütme biçimidir. Descartes ve Spinoza gibi filozoflar hep bu yöntemi kullanmışlardır.²⁵ Yukarıda belirtilen "sıradan anlamı içinde kavram", düşünmenin bu evresine aittir. Anlama, durağan belirlenimlerde ve bunların başkalarına karşı ayrımlarında durup kalan bir soyutlamadır. Nesnesine karşı her zaman ayrıştırıcı ve soyutlayıcı yaklaşan anlama, somutu tek yanlı ve dondurarak ele aldığı ve tutarlılık içinde geliştirildiğinde zararlı ve yıkıcı sonuçlara götürebildiği için sürekli eleştirilir. Fakat tüm bu eleştirilere rağmen faydalı bir yönü de vardır. Çünkü bizim bilgimizin ilk aşamasını oluşturur. Anlama özdeşlik ilkesine dayandığı için o olmaksızın hiçbir düşünce sağlamlığa ve belirliliğe sahip olamaz.²⁶

2. Diyalektik

Düşünmenin anlamadan sonra gelen aşamasıdır. Bu aşama, anlama aşamasında belirlenmiş, sınırlanmış kavramların kendi karşıtlarına dönüşmeleridir. Çünkü Hegel'e göre, her belirleme ve sınırlamanın iki yönü vardır: Olumlama ve olumsuzlama. Bir kavram bir tanımla belirleniyorsa bu demektir ki bu belirliliğini aynı zamanda olumsuzladığı karşıt niteliklerle elde etmektedir. Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta, bir kavramın dışarıdan başka karşıt bir kavram tarafından sınırlandırılmadığı aksine sınırlamanın diğer yönünün veya karşıtının bizzat onun özünde, tanımında var olduğudur.²⁷

Öte yandan Hegel terminolojisinde diyalektik iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Buradaki bağlamında diyalektik, düşünmeyi oluşturan üçlü evrenin sadece ikinci safhasına verilen addır. Ayrıca diyalektik adlandırılması Hegel tarafından düşünme sürecinin tümü için de kullanılmaktadır. Terimin bu iki anlamının bir birine karıştırılmaması Hegel mantığını doğru anlamak açısından önemlidir.²⁸

3. Kurgusal (Spekülatif) ya da Olumlu-Aklî Aşama (*Vernunft*)

Hegel'de düşünme sürecinde birinci evreye belirleme, ikinci evreye olumsuzlama ile ulaşıyordu, bu evre ise ikisinin bir sentezi olarak, karşıtlıklar içindeki belirlenimlerinin birliğidir. Burada yeni bir kavrama varıldığından bu aynı zamanda bir olumlama değildir. Fakat bu olumlama ile düşünmenin bittiği söylenemez. Zira Hegel'e göre düşünmenin kendisi diyalektik

25 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 141 vd.

26 Hegel, *F.B.A.*, par. 80.

27 Aynı eser, par. 81, 81 Ek 1.

28 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev.: Selahattin Hilav, Yapı Kredi yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2000, s. 170.

bir "süreç" olduğundan, olumlama ile ulaşılan yargı da sabit kalmayarak bir sonraki diyalektik aşama için zemin teşkil eder.²⁹ Böylece akıl yürütme, düşünce sürekli bir ilerleme halinde gelişir. Bu son evrede akıl, karşıtların özdeşliği ilkesine göre hareket eder.³⁰

Hegel, bu evreyi belirtmek için kullandığı *kurgusal* teriminin yanlış anlaşılması gerektiğini belirtir.³¹ Çünkü kurgusal ile günlük dilde kastedilen, ne denli tutarlı ve mükemmel geliştirilirse geliştirilsin sonuçta öznel olan ve hayatla bağdaşmayan düşüncelerdir. Halbuki Hegel'in kurgusal ile kastettiği bunun tam tersidir. O, ne geçici olanı, ne de öznel olanı kasteder. Kurgusal, "anlama"nın ötesine geçemediği karşıtlıkları, ortadan kaldırmış olarak kendinde kapsayan ve bunun için kendini somut olarak ve bütünlük olarak kanıtlayan bir şeydir.³² Bu sebeple Hegel'e göre: "Kurgusal bir içerik bu nedenle tek yanlı bir önermede anlatılamaz. Mesela, eğer "Mutlak, öznel ve nesnelin birliğidir" dersek, bu hiç kuşkusuz doğrudur, ama gene de burada yalnızca birlikten söz edilmiş ve onun vurgulanmış olması nedeniyle tek yanlıdır, oysa gerçekte öznel ve nesnel yalnızca özdeş değil, ama o denli de ayırdırlar."³³ Böylece özellikle Kant'la birlikte olumsuzluk ifade eden ve eleştiri amaçlı kullanılan kurgusal terimi, Hegel terminolojisinde üstün bir nitelendirme amacıyla ve yüksek (evrensel) felsefenin vasfı olarak kullanılmıştır.

Hegel, mantığın kendi içinde üç bölüme ayrıldığını söyler Bunlar: 1- Varlık Öğretisi, 2- Öz Öğretisi, 3- Kavram ve İdea Öğretisi³⁴

Bunlar aynı zamanda kendinde Mutlak'ın üç kategorisine tekâbül ederler:

I- Dolaysızlığı içinde, kendinde kavram,

II- Yansıması ve dolaylığı içinde, kavramın kendi için varlık ve görünüşü,

III- Kendi içine geri dönmüşlüğü ve açınmış kendisinde kalışı içinde, kendinde ve kendi için Kavram.³⁵

Bu noktada şu soru akla gelebilir: Hegel, felsefesinin tamamıyla zorunlu mantıkî çıkarsamalara dayandığını iddia etmektedir. Fakat çıkarsamanın ilk ilkesinin belirlenmesi keyfî ve varsayıma dayalı olursa bütün sistem zorunluluğunu yitirmez mi? Öyleyse ilk kategorinin neden "varlık kategorisi" olduğu açıklanmalıdır.

Hegel, ilk kategorinin belirlenmesinin keyfî olamayacağını kabul eder.³⁶ Bu sebeple Hegel'e göre, çıkarsamaları zorunlu olacak ve kendi için-

29 Hegel, *FBA*, par. 82.

30 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 163.

31 Hegel, *age*, par. 82.

32 Aynı yer.

33 Hegel, *FBA*, par. 82.

34 Aynı eser, par. 83.

35 Aynı eser, par. 83.

de zorunlu bir bütün oluşturacak bir felsefenin bir başlangıcı da olamaz. Çünkü başlangıç olarak kabul edilen duruş noktası, Hegel'in sisteminde aslında sonuçtur. Böyle bir sonuçta felsefi akıl yürütme yine başlangıcına erişmekte ve kendi içine geri dönmektedir.³⁷ Buna göre Hegel felsefesi ve mantığı kendi içinde devreden bir çember şeklini almaktadır. Bu çember bir bütünlük oluşturur. Bu bütünlük ise Mutlak'tır.³⁸ Dolayısıyla böyle bir çemberde ilk kategorinin kendini temellendirme problemi de olmayacaktır. Çünkü ilk kategori olarak ele alınan şey söylenildiği gibi aslında ve aynı zamanda son kategoridir. Sistemdeki her bir kategori bir sonrakinin hem mantıkî sonucu hem de öncülüdür. Elbette böyle bir sistem kendi içinde zorunlu olarak tutarlıdır.

Tekrar mantığın yukarıda verilen bölümlenişine dönersek, bunun zamansal değil sırf mantıksal/çıkarımsal bir önceleme olarak görülmesi gerekir. Bunun neden böyle olduğunun kanıtlanması ancak tüm sistemin ayrıntılı bir irdelenişi ile ortaya çıkar. Çünkü Hegel'e göre, felsefede kanıtlama, "nesnenin kendini, nasıl kendisi yoluyla ve kendi içinden olan yaptığını göstermek demektir."³⁹

Yukarıda belirtilen mantıksal İdea'nın üç ana basamağı arasındaki ilişki şöyledir: Son aşamayı oluşturan kavram, "gerçeklik" açısından ilk aşamadır. Yani Gerçek olan kavramdır. Kavram, varlığın ve özün gerçekliğidir. Varlık ve öz ise kendi başlarında ele alındıklarında gerçekliğe sahip değildirler.⁴⁰ Burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Neden doğrudan Gerçek olandan ilk olarak başlanmıyor da, gerçek olmayanlardan başlanıyor. Hegel'in buna cevabı, tüm felsefi sisteminde izlediği mantıkî akıl yürütme yönteminin esaslarını verir niteliktedir. Cevap şudur: "Gerçekliğin, kelimenin tam anlamıyla kendini gerçeklik olarak gerçekleştirmesi için."⁴¹ Bunun anlamı, hiçbir kavramın, akıl yürütme süreci içinde keyfi olarak bir postulat şeklinde konulamayacağıdır. Çünkü böyle yapıldığı takdirde, zorunlu mantıkî bir çıkarsamadan söz edilemez. Zorunlu mantıkî bir çıkarsamanın olabilmesi için sonucun öncüllerde (mesela B sonucunun A öncülünde) örtük olarak bulunması gerekmektedir.

Mantıksal İdea'nın yukarıda sözü edilen üç basamağı arasındaki ilişki somut terimlerle ifade edilecek olursa şu anlama gelir: Gerçek olan Tanrı'dır, aynı zamanda Mutlak Tin (veya İdea)'dır. Fakat Gerçek olan Tanrı'nın gerçekliği, ancak tabiatı ve sonlu tını ondan ayrımları içinde gerçek olmayan olarak tanıdığımız zaman bilinebilir.⁴²

36 Hegel, *FBA*, par. 17.

37 Aynı yer.

38 Hegel, *a.g.e.*, par. 15.

39 Aynı eser, par. 83 Ek.

40 Aynı yer.

41 Aynı yer.

42 Hegel *FBA*, aynı yer

I. MANTIĞIN İLK ALT BÖLÜMÜ: VARLIK ÖĞRETİSİ

Varlık, salt kendinde kavramdır.⁴³ *Kendinde*, Hegel'in terminolojisinde bir şeyin örtük olarak, bir başka ifadeyle potansiyel ve içkin olarak bulunması anlamına gelmektedir.⁴⁴ Mesela meyve tohumda *kendinde varlık* olarak bulunmaktadır. Tohum ise meyvede *kendi için varlık* olmuştur. Yani örtük olan açığa çıkmış, potansiyel olan görünür olmuştur. Varlığın *salt kendinde* olması, düşünülebilecek en geniş soyutlama olarak, tüm ayrımları ve şeyleri içinde potansiyel olarak bulundurmasıdır. Bunun için, Hegel'e göre varlık, ilk kategoridir.⁴⁵ Varlığın kendisini izleyen kategorileri, ayrıca genel olarak mantıksal kategoriler Mutlak'ın tanımları olarak veya Tanrı'nın metafiziksel tanımları olarak görülebilir.⁴⁶ Çünkü Tanrı'yı metafiziksel olarak tanımlamak onun tabiatını düşüncelerde anlatmak demektir.⁴⁷

Varlık bir kategoriler bütünlüğüdür. Çünkü o, ilk ve ilk olduğu için en soyut (dolaysız) kavramdır. Varlığın alt kategorilerini; nitelik, nicelik ve ölçü oluşturur.

A. Nitelik

Nitelik, ilk olarak varlıkla özdeş belirliliktir. Çünkü nitelik, bir şeyi ne ise o yapan özelliktir. Nitelik kendi içinde a) varlık b) dış varlık c) kendi için varlık kategorilerine ayrılır.⁴⁸

B. Nicelik

Niteliğin karşısında, varlığa dışsal olan ve onun için ilgisiz olan belirliliktir. Çünkü bir şeyin büyüklüğü ve küçüklüğü gibi nicelikler onu "ne ise o" olmaktan alıkoyup değiştirmez. Nicelik de kendi içinde belirlenimler olarak şu üç alt kategoriye ayrılır:

a) Arı nicelik b) Nice (*das quantum*) c) Derece.⁴⁹

C. Ölçü

Ölçü, varlığın üçüncü basamağı ve ilk iki kategorisinin birliğidir. Diğer bir ifadeyle ölçü, nitel niceliktir. Bunun Hegel açısından anlamı şudur: Her şeyin bir niceliği vardır ve bu belirlidir. Fakat bu şeyler, şu ya da bu büyüklükte olmaları karşısında ilgisizdirler, ama aynı zamanda bu ilgisizliğin de bir sınırı vardır. Bu sınır daha çok ya da daha az aşılsa, şeyler

43 Aynı eser, par. 84.

44 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 27-28.

45 Aynı eser, par. 142.

46 Hegel, *age*, par. 85.

47 Aynı yer.

48 Hegel, *age*, par. 86-98.

49 Aynı eser, par. 99-103.

olmuş oldukları gibi olmaya son verirler.⁵⁰ Ölçü görüldüğü gibi, birbirine karşıt olan nicelik ve niteliğin sentezidir. Fakat nicelik ve nitelik aynı zamanda özdeşlerdir. Çünkü bir şey niceliksiz olduğunda niteliği ortaya çıkar. Halbuki niceliksizlik de bir niceliktir. Aynı şey nitelik için de geçerlidir. Öyle ise nicelik örtük olarak (=kendinde) niteliktir. Nitelik de örtük olarak nicelik. Nicelik ve nitelik özdeşlerdir, fakat bunlar aynı zamanda zıttırlar. İşte ölçüde ortaya çıkan bu nicelik ve niteliğin özdeşliği ve karşıtlığı bize özü verir. Çünkü öz, form olarak zıtlık iken içerik olarak özdeşliktir.⁵¹

II. MANTIĞIN İKİNCİ ALT BÖLÜMÜ: ÖZ ÖĞRETİSİ

Yukarıda gösterildiği gibi öz, aslında ölçüde vardır. Fakat buradaki varlığı potansiyel (kendinde) bir varlıktır. Mantığın yaptığı bunu açığa çıkarmak ve *kendi için* var kılmaktır. Aslında bu zorunlu bir çıkarsamadır. Şu sorulabilir: Varlığın ilk alt bölümü olan Varlıkta *kendinde olan* ve öзде açığa çıkan nedir? Varlık ve öz kategorilerinin genel ayrımı nerededir?

Hegel'in buna cevabı şöyledir: Varlık ve öz biçimlerinin ayrımını "bağıntılılık" ya da "görecelik" oluşturur. Varlık alanında bağıntılılık salt "kendinde" iken, öz aşamasında açıkça ortadadır.⁵² Hegel'in bu ifadelerle anlatmak istediği şudur: Varlık alanında, kategoriler, bir şeyin başkası olması anlamında *geçişler* şeklindedir. Eğer bir şey başkası oluyorsa, o bir şeyde kayboluyor demektir. Varlık alanında kategoriler arasındaki "bağıntı" örtük, kendinde bir bağıntıdır. Halbuki, öz evresinde geçiş yer almaz. Yalnızca bağıntı vardır. Yani bağıntı kendi için olmuştur. Özde hiçbir gerçek "başka" yoktur. Olan, birinin kendi başkasıyla bağıntısıdır. Mesela varlık ve yokluk dediğimizde bunlar geçişli kategoriler olduğundan her biri kendi içindedir. Halbuki olumlu ve olumsuz dendiğinde durum çok farklıdır. Her ne kadar bunlar varlık ve yokluk kategorilerine sahip olsalar da, olumlu olumsuzu tam anlamıyla bağıntılıdır. İşte böylece varlıkta her şey dolaysızdır; kendindedir. Özde ise her şey görecelidir. Bu fark varlık ve öz kategorilerinin ayrımını oluşturur.

Öz, şeylerin değişmeyen görünüşlerinin altında yatan, kalıcı yanıdır. Şeylerin özleri vardır demek, onların dolaysızca, göründükleri gibi olmadıkları anlamına gelir.

Hegel öz kategorisiyle ilgili olarak, "Mutlak, özdür" der.⁵³ Fakat bu ifade Hegel'e göre, anlağa ait (diğer bir anlatımla, düşüncenin daha önce ele aldığımız "anlama evresine" ait) bir terminoloji içinde anlaşılırsa yanlış ve eksik olur. Tanrı'ya öz denmesi, onun evrenselliğini ve karşı konmaz gücünü vurgulamak içindir. Bu ise Tanrı'nın sonsuzluğuna ve aşkınlığına tek yanlı bir vurgudur. O'nun sonluyla ilgili olan içkin yönünün ihmal edilmesidir. Hegel'e göre, Tanrı'nın sonsuzluğuna ve aşkınlığına tek yanlı bir

50 Hegel, *FBA*, par. 107-112.

51 Aynı eser, par. 111.

52 Aynı eser, par. 111 Ek.

53 Aynı eser, par. 112.

vurguyu esas alan bir yaklaşım, Tanrı'yı efendi, insanı da O'nun karşısında ondan korkan bir kul olarak gören, öncelikle Yahudilik'in sonra da İslam'ın görüşüdür. Fakat, Hegel'e göre, Hıristiyanlık açısından durum böyle değildir.⁵⁴ Tanrı'yı sadece öz olarak gören anlayışta Tanrı en yüksek varlık olduğu için bilinemezdir de. Bu anlayışı Hegel, Aydınlanma düşüncesinin anlayışı olarak değerlendirir ve şiddetle eleştirir.

Ona göre, anlağa ait böyle öz anlayışı yanlıştır. Çünkü öz, ancak kendi olumsuzunu, özsel-olmayanı, başkasıyla bağıntıyı, dolaylılığı kendi içinde taşıdığı ölçüde özdür.⁵⁵

Hegel, öz öğretisini üç alt-kategoriye ayırır:

a) Var oluşun zemini olarak öz, b) fenomen, c) etki

A. Varoluşun Zemini Olarak Öz

Varoluşun zemini olarak öz kategorisinin de kendine ait üç alt-kategorisi vardır:

1. Saf refleksiyonlu düşüncenin kategorileri, 2. Varoluş, 3. Şey

1. Saf Refleksiyonlu Düşünmenin Kategorileri

Daha önce öz kategorisinde, varlık kategorisinden farklı olarak her kategorinin bir biriyle bağıntılı olduğunu belirtmiştik. Bu aşamada bu bağıntıya dikkat etmek Hegel mantığı açısından çok önemlidir ve hiçbir kategori kendisiyle bağıntılı olduğu karşıtıdan ayrı olarak düşünülmemelidir. İşte Hegel, her kategorinin karşıtıyla bağıntılı düşünülmesine "refleksiyonlu düşünme" (yansıma olayında ışığın karşısında duran cisme çarpıp geri kendisine dönmesinden esinlenerek) demektedir.⁵⁶

Hegel'e göre, saf refleksiyonlu düşüncenin ilk kategorisi özdeşliktir.

a. Özdeşlik

Buradaki anlamıyla, yani refleksiyonlu düşünmede özdeşlik, bir şeyin, diğer şeylerden tümüyle ayrı olarak kendisiyle özdeşliği şeklinde tanımlanan *anlağa* ait özdeşlik anlamına gelmemektedir. Saf refleksiyona dayalı düşünmede özdeşlikle şu kastedilir: Bir şeyin kendisiyle özdeşliği demek, mesela, "Mutlak, kendisiyle özdeş olandır" demek, onun başka öz belirlenimleriyle (ya da kategorileriyle) *karşıtlık içinde özdeşliği* demektir. Öyleyse "A=A" ve "A ≠ A-değil" şeklinde tanımlanan özdeşlik anlağın ortaya koyduğu düşünce yasalarında öteye gidemez.⁵⁷

54 Hegel, *FBA*, par. 112 Ek.

55 Aynı eser, par. 114.

56 Aynı eser, par. 112 Ek.

57 Hegel, *FBA*, par. 115.

b. Ayrım (hassa)

Ayrım, saf refleksiyonlu düşüncenin ikinci kategorisini oluşturur. Hegel mantığında özsel olarak ayrım, belirlenimi kapsar. Özdeşlik, aynı zamanda kendi kendisiyle bağıntı ya da bir şeyin kendisinden ayırt edilmesi olduğundan özdeşlik ayrımı içerir. Fakat ayrım, özdeşliğin antitezidir. Çünkü özdeşlik, kendi için bir şey iken ayrım, kendi için başka bir şeydir.⁵⁸ Fakat ayrımda özdeşlik, özdeşlikte de ayrım vardır, bu unutulmamalıdır. Ve bunlardan biri diğerine tek taraflı olarak indirgenemez.⁵⁹

c. Zemin

Saf refleksiyonlu düşüncenin üçüncü kategorisi zemindir. Zemin, özdeşlik ve ayrımın birliği, diğer bir ifadeyle sentezidir. Hegel'e göre, ne gerçekte ve somut dünyada, ne de tinsel dünyada anlağın ileri sürdüğü gibi soyut bir özdeşlik veya çelişmezlik vardır. Varolan her şey "somut" bir şeydir (Hegel somut terimi ile belirlenmişliği kasteder). Böylece varolan her şey kendi içinde ayrım ve karşıtlıklar taşır. Öyleyse dünyayı hareket ettiren şey çelişkidir ve ona göre, çelişkinin düşünülemez olduğunu söylemek gülünçtür. Bu süreç içinde çelişki, kendisini kendisi yoluyla aşar. Fakat bu aşma, çelişkinin sona ermesi, basitçe özdeşliğe yerini bırakması olarak düşünülmemesi gerekir. Çelişki hiçbir zaman sona ermez. Çelişkinin kendisini aşması, ortaya çıkan kavramın örtük (potansiyel) olarak yeni bir çelişki tohumunu içinde taşımasıdır ki, Hegel'in terminolojisinde ortaya çıkan bu yeni evre için kullanılan kavram "zemin"dir.⁶⁰ Zemin karşıtların-özdeşliğinin, kavram içinde barındırılmasıdır. Zemin, sadece özdeşlik ve ayrımın birliği değildir. Böyle söylenirse belki onun soyut özdeşlik olduğu zannedilebilir. O, özdeşlik ve ayrımın aynı zamanda ayrımıdır.⁶¹

2. Varoluş

Hegel'de öz kategorisinin ikinci alt kategorisi olan varoluş, ortaya çıkma anlamına gelir. Varolan, zeminden çıkmıştır. Zeminde örtük olan, var olanda açıktır. Yukarıda belirtildiği gibi, zemin, özdeşlik ve ayrımın birliğiydi. Varoluş ise bu birlikten ortaya çıkmıştır. Var olan öyleyse, görelliği ve başka var olanlarla çok yanlı bağlantıları kendisinde kapsar.⁶² Fakat aynı zamanda varoluş zeminin olumsuzlanmasıdır. Zemin kendini ortadan kaldırarak, kendini varoluşa çevirir.⁶³ Hegel'e göre, "varoluş, kendi-içine yansıma (refleksiyon) ve başkası-içine yansımanın dolaysız birliğidir"⁶⁴

58 Aynı eser, par. 116.

59 Aynı eser, par. 118.

60 Aynı eser, par. 119.

61 Aynı eser, par. 121.

62 Aynı eser, par. 124.

63 Aynı eser, par. 123.

64 Hegel, *FBA*, par. 123.

Bunun anlamı, var olanların, hem kendi kendileriyle ilişkili olmaları hem de eşit ölçüde başkası içinde de görünerek göreceli ya da bağıntılı olmalarıdır. Fakat şu nokta önemlidir, refleksiyonlu düşünme düzeyinde kalan anlık için var olanlar sadece görecelilik ve bağıntıdır. Fakat kavramsal akıl (*Vernunft*) düzeyinde konu ele alınır, bu görecelilik ve bağıntı üstünde bir son gâyenin yönlendirmesi görülür. Kavramsal akıl, görecelilik konunun ötesine geçerek, bu gâyeyi, yani diğer ifadeyle mantıksal İdea'nın daha öte gelişimini ortaya koymayı hedefler.⁶⁵

3. Şey

Öz kategorisinin üçüncü ve son alt kategorisi olan şey (*das Ding*), Hegel mantığında zemin ve varoluşun sentezi olduğundan o kategorilerin birliğidir.⁶⁶ Buradan çıkan ilk anlam, şeyin, karşıtların birliği olduğudur. Şey de iki zıt yön vardır ve bunlar hem özdeş hem karşıttır. Şeyin ilk özelliği, onun "başkası içine yansımaya göre, kendisinde ayrımlara sahip olmasıdır. Bu özellik onu "belirli" ve "somut" şey yapar.⁶⁷ Öte yandan onun ikinci özelliği, "kendinde kendi-içine yansımadır." Bu onu kendisiyle özdeş ve diğerlerinden bağımsız yapar.⁶⁸

Hegel'in daha önceki bölümde de kullandığını gördüğümüz "*kendinde kendi-içine yansımaya (refleksiyon)*" ve "*başkası içine yansımaya (refleksiyon)*" tabirleriyle neyi kastettiğini açıklamak gerekmektedir. Hegel, birincisiyle, bir şeyin kendisiyle olan ilişkisini kasteder. Bir şeyin kendisiyle ilişkisi demek, onun kendi dışındaki tüm bağıntılarından soyutlanması sonucu geride kalan kendisiyle özdeşliği ve bağımsız kararlı varlığı demektir.⁶⁹ Fakat şey sadece bu değildir. Onu böyle anlamak bir indirgeme, dolayısıyla bir hata olur. Şeyin bir de ikinci yönü vardır. O da *başkası içine yansımadır* ki Hegel bununla, şeyin diğerleriyle olan ilişki ve bağıntılarını kasteder. Bu yönüyle şeyin varlığı diğer şeylere bağlıdır. Bu bağıntı ve diğer şeyler olmadan o bir şey değildir.⁷⁰ Fakat şeyin başka şeylerle ilişkisinin olabilmesi için başka "şey"lerin de var olması gerekir. Bu ikinci özelliğiyle şey, "sahip olma" bağıntısını kazanır.⁷¹ Sahip olma nitelikten farklıdır. Çünkü sahip olma, başkası içine yansımaya özdeştir. Halbuki nitelik şeyi şey yapan özelliktir. Yani o kendi-içine yansımaya ilgilidir.⁷²

Şeyin kendi içine yansımalarının sonucu, diğerlerinden ayırt edilebilen soyut belirlilikler olarak madde olmasıdır.⁷³ Fakat şey, sadece madde değildir. Çünkü o, karşıtların birliği, bir çelişkiler bütünüdür. Öyleyse o,

65 Aynı eser, par. 123 Ek.

66 Aynı eser, par. 125.

67 Aynı eser, par. 125.

68 Aynı eser, par. 126.

69 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 264.

70 Aynı eser, par. 264, 265.

71 Hegel, *age*, par. 125.

72 Aynı eser, par. 125, 125 Ek; krş.: Stace, *age*, par. 266.

73 Hegel, *FBA*, par. 126.

olumlu birliğine göre maddeye ayrılırken, olumsuz birliğine göre biçime ayrılır. Biçim vasıtasıyla belirlenimlere karşı ilgisiz olan madde, belirlenmekte ve özelliklere indirgenmektedir.⁷⁴

B. Fenomen

Hegel'e göre, varoluşun zemini olarak özün fenomene dönüşümü şu şekilde olmaktadır:

Şey kategorisinin bir çelişki olduğunu belirtmiştik. O bir yandan tamamıyla madde idi, öte yandan ise tamamıyla form. Madde, "kendi-içine yansıma" olarak, tamamen her şeyden bağımsız ve kendi varoluşunun temellerine dayanmaktadır. Form ise, "başkası-içine yansıma" olduğundan tamamıyla her şeye bağımlıdır. Böylece öz, son belirlenimi olan şey kategorisinde, kendi-içinde tam bir bağımsızlıktan (belirlenimsizlikten) tam bir bağımlılığa dönüşmüş olmaktadır. Bağımlı varoluş ise Hegel'in mantık sisteminde göre *fenomendir*.⁷⁵ Öyleyse Hegel'e göre öz, nihâi anlamda fenomendir. Öz'ün özünde fenomen içkindir. Çünkü öz, öz olarak var olabilmek (belirlenebilmek) için fenomen olmalıdır. Öyleyse öz, tam olarak fenomendir ve fakat tam tersi de doğrudur: Öz tam olarak fenomen olmayandır. "Öz, öyleyse fenomenin arkasında ya da ötesinde değildir. Tersine var olanın öz olması yoluyla, varoluş fenomendir."⁷⁶

Hegel'e göre, Kant, fenomeni yalnızca öznel açıdan ele almakla ve soyut özü kendinde-şey olarak niteleyerek bilinemeyeceğini ileri sürmekle hata etmiştir. Çünkü evrenin özü fenomendir.⁷⁷

1. Fenomenin Dünyası

Fenomenin, şeyin iki yönünden biri olan biçimin bir "an"ı olduğunu belirtmiştik. Fakat biçim aynı zamanda maddedir ve madde de bizzat formdur. Biçim, bir fenomen olduğuna göre, eşit ölçüde o da maddedir. Böylece bir fenomenler topluluğuna ulaşılır ki işte bu fenomenin dünyasıdır.⁷⁸

2. İçerik ve Biçim olarak Fenomen

Yukarıda anlatılanlardan fenomenin de bir "zemin" olarak kendi içinde karşıtlıklar taşıdığı ortaya çıkmış olmaktadır. Onun bir *içeriği* bir de *biçimi* vardır. Fakat bu iki yön bir birinden ayrı düşünülemez ve var olmaz, bunlar bir birine bağlıdır.⁷⁹

74 Aynı eser, par. 130.

75 Aynı eser, par. 130.

76 Aynı eser, par. 131.

77 Aynı eser, par. 131 Ek.

78 Aynı eser, par. 132.

79 Hegel, *FBA*, par. 133.

Biçim, kendi-içine yansımış olarak içeriktir. Kendi-içine yansımamış olarak düşünüldüğünde ise, dışsal olan varoluştur. Öyle ki, Hegel'in ifadesiyle, "*içerik*, biçimin içeriğe dönmesinden ve *biçim*, içeriğin biçime dönmesinden başka bir şey değildir."⁸⁰

3. İlişki olarak Fenomen

Şimdiye kadar görüldüğü gibi Hegel mantığında içerik ve biçim, madde ve form, karşılıklı iki taraf ve bu iki tarafın ilişkisi olarak karşımıza çıktılar. O sebeple Hegel'e göre fenomen, aynı zamanda ilişkidir.⁸¹ İlişki bir karşıtlık veya ayırım ilişkisidir ve fakat aynı zamanda bir özdeşlik ilişkisidir. Öyleyse *ilişkiler*, bir taraftan farklılık ve ayırım olarak görülürken, diğer taraftan özdeşlik olarak görünmektedirler. Hegel ilişki türlerini üçe ayırır:

a) Bütün ve parça ilişkisi, b) kuvvet ve onun belirşi, c) iç ve dış ilişkisi.⁸²

Bu ilişkilerin ayırmda-özdeşliğe dayandığı belirtilmelidir. Mesela, iç dış ile aynı içeriktir.⁸³ Hegel bu konuda şöyle der: "Öyleyse salt içsel bir şey olan, bu yüzden o denli de salt dışsal bir şeydir. Ve salt dışsal bir şey olan, o ölçüde salt içsel bir şeydir."⁸⁴ Bu sonuçları Hegel'in tüm felsefî sistemine uygularsak, karşımıza şu çıkmaktadır: "Tabiatta tıpkı Tin'de (*Geist*) olduğu gibi, Kavram, Gâye ya da Kural, ilkin salt iç yatkinlik, saf imkan oldukları ölçüde, ilkin salt dışsal, organik-olmayan bir tabiattırlar."⁸⁵ Hegel, Tabiat ve Tin (Tanrı) arasındaki ilişkinin de, sık sık yapıldığı gibi, iç ve dış arasındaki soyut ayırma indirgenmemesi gerektiğini belirtir. Hegel'e göre, Tabiat ve Tin'in ortaklaşa içeriğini oluşturan İdea, Tabiat'ta salt dışsal olarak, ama tam bu nedenle, aynı zamanda ve o ölçüde salt içsel olarak bulunmaktadır.⁸⁶ Bu bize Hegel mantığının onun metafizik öğretisiyle ne ölçüde iç içe geçtiğini bir kez daha gösterir.

C. Etki

Öz öğretisine ait üçüncü kategori etkidir. Hegel'e göre etki, öz ve varoluşun ya da iç ve dışın dolaysız olmuş birliğidir. Böylece etki, öz kategorisinin son aşaması olarak bir sentezdir.⁸⁷ Başka bir anlatımla, iç ve dışın, ya da öz ve varoluşun, kendileri ve kendileri için özdeşliği etkidir.⁸⁸

80 Aynı eser, par. 132.

81 Aynı eser, par. 134.

82 Aynı eser, par. 135.

83 Aynı eser, par. 139.

84 Aynı eser, par. 140.

85 Aynı eser, par. 140.

86 Aynı eser, par. 140 Ek.

87 Aynı eser, par. 142.

88 Hegel, *FBA*, par. 141.

Hegel'e göre, etki ve düşünce (İdea) çoğunlukla yanlış bir anlayış olarak karşı karşıya konulurlar. Bu yüzden de bir düşünce, gerçek ve doğru olsa da onun edimsel olmadığından veya etkide bulunmasının imkansızlığından söz edilir. Fakat böyle bir anlayış Hegel açısından kabul edilemez. Çünkü bu ancak "anlak" düzeyinde öznel düşüncenin savunabileceği bir şeydir. Fakat "akıl" düzeyinde durum böyle değildir. Çünkü İdea, bizim zihnimizin bir ürünü değildir. O nesnel bir gerçekliktir. Hegel, "İdea, mutlak olarak etkin ve aynı zamanda edimsel olandır" der.⁸⁹ Böylece Hegel açısından edimsel olan akla aykırı olamaz. Bilakis edimsel olan baştan sona aklîdir ve aklî olmayan hiçbir şey bu sebeple edimsel olarak görülmemelidir.

Etki, somut bir birlik olarak sözü edilen belirlenim ve ayrımları kapsar. Etki, kendi-içinde yansıma olarak, yani özdeşlik olarak ele alındığında, imkandır (*möglichkeit*).⁹⁰ İmkan, kendi-ayrımı içinde olumsaldır ve bu ikisi üçüncü olarak bir çember oluşturur; olgusal-mümkünlük olur ki bu *zorunluluktur*.⁹¹ Çünkü tüm koşullar bulunuyorsa olgu edimsel olmalıdır ve olgunun kendisi koşullardan biridir. Böylece olumsallık, zorunluluğa dönüşür. Hegel mantığında zorunluluğu oluşturan üç "an" vardır. Bunlar: a) Koşul, b) olgu, c) etkinliktir.⁹²

Öte yandan edimselliğin de üç alt-kategorisi vardır. Diğer bir ifadeyle, o kendini üç kategoriyle geliştirir ve ortaya kor.

1. Cevherlilik İlişkisi

Bu ilişki, Hegel'deki tüm ilişkiler gibi karşıtların-özdeşliği ilişkisidir. Yani cevher kendini arazda ifade eder. Araz da cevherde. Öyleyse edimsel olan cevherdir, fakat aynı zamanda arazdır.⁹³

2. Sebeplilik İlişkisi

Cevher sebeptir (*Ursache*). Sebebin karşısında ise etki (*wirkung*) vardır. Bunlar ayırmda-özdeşirler. Mesela, yağmur sebep, ıslaklık ise etkidir. Fakat tam tersi de doğrudur. Spinoza'nın Tanrı'yı sadece sebep olarak almasını Hegel, bu yüzden doğru bulmaz. Tanrı aynı zamanda etkidir de.⁹⁴

3. Etkileşim

Etkileşim, Hegel'e göre tam gelişimi içinde koyulmuş sebepsel ilişkidir. Etkileşim, sebep ve etkinin en yakın gerçekliğidir ve bu yüzden de

89 Aynı eser, par. 142 Ek.

90 Aynı eser, par. 143.

91 Aynı eser, par. 143-147.

92 Aynı eser, par. 148, 149.

93 Aynı eser, par. 150.

94 Aynı eser, par. 153.

kavramın öncülü olmaktadır. Etkileşim, bir yönüyle sebep, diğer yönüyle etkidir.⁹⁵

III. MANTIĞIN ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜ: KAVRAM ÖĞRETİSİ

Bu kısma ilkin "Hegel'e göre kavram nedir?" sorusuna cevap vermekle başlamak doğru olacaktır. Çünkü mantığın bu üçüncü bölümü, yani Kavram öğretisi Hegel için en önemli ve temel kategoridir. Öyle ki, o, bütün geri kalan kategorileri bundan yola çıkarak geliştirir.

Hegel'in Kavram öğretisi hakkında ilk söylenecek söz, kavramın özgür olduğudur.⁹⁶ Fakat Kavramın özgürlüğü, onun kendinde ve kendi için belirli olan olması anlamında ele alınmalıdır. Böyle olması sebebiyle Hegel felsefesinde *özgürlük*, zorunlulukla özdeşdir.⁹⁷ Hegel'e göre, mesela, insanın en yüksek özgürlüğü, onun kendisini bütünüyle Mutlak İdea tarafından *belirlenmiş* olarak bilmesidir.⁹⁸

Kavram, mantığın üçüncü bölümü olarak ilk iki bölümün sentezidir. Aslında ilk iki kategoriden ilki olan varlık, kendi-içinde, yani örtük olarak kavramdır. Öz ise, kavramın kendi için varlık olması, yani görünüşüdür. Kavram aşaması ise bu iki aşamayı içerir, kapsar ve aşar. Buna göre o, "kendi-içine geri dönüşlülüğü ve açılmış kendisinde kalışı-içinde", diğer bir ifadeyle "kendinde ve kendi için" Kavramdır.⁹⁹

Hegel, "Kavram, varlık ve özün gerçekliğidir" der.¹⁰⁰ Bu tanım Hegel açısından Kavramın en genel tanımıdır.

Kavramın söz konusu tanımının ne anlama geldiğini ve nasıl çıkarsandığını ortaya koyabilmek için "cevher" kategorisine kadar geri gitmemiz gerekmektedir. Cevher kendini araz olarak gösteriyordu. Böylece araz da aynı zamanda cevher olmaktadır. Böylece birinci cevher, ikinci cevher üzerinde etkide bulunmaktaydı. Hegel bu ilişkiden sebep ve etki ilişkisini çıkarmaktaydı. Sebep, aktif cevher, etki ise pasif cevherdir. Buna göre, bir önceki sebep üzerine etki eden bir sebep ile karşılaşmaktayız. Bu bize etkileşimi vermektedir. Bu kategorilerin her birinde, kendisini karşıtında ortaya koyan, kendisiyle ilişkili bir cevherle karşı karşıya geliriz: önce araz şeklinde, sonra etki ve sonunda da kendi kendisine etki eden cevher (etkileşim) şeklinde. Etkileşim safhasına gelindiğinde, görüldüğü gibi, cevher ve onun karşıtı özdeşliğe dönüşmektedir. Sebep ve etkideki ayrım ortadan kalkmaktadır. Çünkü sebep etkiye dönüşmekte ve etki de sebebe. Bu şekilde iki cevher tek cevhere dönüşmektedir. Bunun anlamı, bu ikisinin tamamıyla bir biriyle özdeş olmalarıdır. İşte etkileşimin bizi getirdiği

95 Hegel *FBA*, par. 158.

96 Aynı eser, 160.

97 Aynı eser, par. 158.

98 Aynı eser, par. 158 Ek.

99 Aynı eser, par. 83.

100 Aynı eser, par. 159.

nokta olan bu tanım, yukarıda geçen Kavramın tanımıdır: Karşıtlarının tam olarak kendi içinde özdeş olması.¹⁰¹

Kavramın bu mantıkî çıkarsaması, varlık ve özden çıkarsanmasında da geçerlidir. Varlığın en temel özelliği onun dolaysızlığıdır. Yani her kategorinin kendi kendisiyle özdeş olmasıdır. Öz anına gelindiğinde, dolaysızlık dolaylılığa yerini verir. Her kategori diğerine bağlı ve onun karşıtı olarak belirlidir. Bu aynı zamanda diyalektik safhayı ifade eder. Kavram anına gelindiğinde ikisinin bir sentezini buluruz: dolaysızlıkta dolaylılık. Bu "kendinde ve kendi için" demektir ki ve karşıtların tam olarak kendi içinde özdeşliği anlamına gelmektedir.¹⁰² Bu safha, Hegel mantığında düşünmenin en son ve aynı zamanda mütakamil safhasını yani olumlu-aklîlik safhasını oluşturur.

Kavramın yukarıdaki tanımından ortaya çıkan sonuçlar şunlardır:

1. Kavram sadece öznel-aklî bir şey değildir, o aynı zamanda nesnel-aklîdir de, çünkü o varlık ve özün "gerçekliğidir". Bu konuda Hegel, "Kavram, canlı her şeyin ilkesi ve böylece aynı zamanda baştan sona somut olandır" der.¹⁰³

2. Varlık ve öz, kendi yalıtılmışlıkları içinde gerçek değillerdir. "Gerçek" olan sadece Kavramdır. Fakat Kavram gerçekliğini gerçekleştirilmesi, diğer bir ifadeyle, gerçekliğinin gerçekliğini kanıtlayabilmesi için varlık ve öze muhtaçtır.¹⁰⁴

3. Kavramın, varlık ve özün "gerçekliği" olması, aynı zamanda anlık seviyesindeki düşüncede yapıldığı gibi onun sadece kendisiyle özdeşliğe indirgenemeyeceği anlamına da gelmektedir. O, bir zemin olarak, kendinde karşıtların-özdeşliğidir.

Kavram, sözü edilen bu çelişki zemini açısından şöyle ele alınabilir: Kavram bir yönüyle biçimdir. Bu yönüyle kavram, tam olarak soyuttur ve hiçbir duyusallıkla ilgili değildir. "Kavram söz konusu olduğu zaman, genel olarak işitme, görme vb. duyusalıklar bütünüyle arkada bırakılmış olmalıdır."¹⁰⁵ Fakat kavramın bir de içeriği vardır ki, Kavram bu yönüyle, denildiği gibi, varlık ve özü kendi içinde bir birlik halinde kapsamakta olduğu için baştan sona somut olandır.

Daha önce mantıkî İdea'nın basamaklarının Mutlak'ın tanımlarının bir dizisi olduğuna değinmiştik. Bu aşamada Mutlak'ın tanımı, onun Kavram olduğudur.

Hegel'in Kavram öğretisiyle ilgili olarak söylenebilecek bir diğer önemli husus da, kavramın, kendi için var olan özsel bir güç olarak bütün

101 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 307.

102 Aynı eser, par. 308.

103 Hegel, *FBA*, par. 160 Ek.

104 Aynı eser, par. 83 Ek.

105 Aynı eser, par. 160 Ek.

olmasıdır. Öyle ki ondaki her bir "an", o olan bir bütündür.¹⁰⁶ Diğer bir anlatımla, Kavram, kendi karşıtına geçtiğinde, kendi karşıtının kendisinden farklı bir şey olmadığı, karşıtının tamamıyla kendisiyle özdeş olduğu bir varlık düşüncesidir.¹⁰⁷

Hegel açısından, varlık anının dolaysız oluşu, yani onun temel vasfının özdeşlik oluşu ondaki iç-ilerlemenin "başkasına geçiş" şeklinde olduğunu gösterir. Öz anındaki iç-ilerleme ise, "başkasında görünüş" şeklindedir. Fakat kavram anında ise ilerleme "gelişim" ile olur. Gelişim, Hegel'in ifadeyle, "onun [kavramın] aracılığıyla ortaya konulan, yalnızca kendinde daha şimdiden bulunmakta olanıdır."¹⁰⁸

Fizikî tabiatla Kavram basamağına karşılık düşen şey organik alemdir. Çünkü, mesela, bitki tohumdan gelişir, fakat tohum daha tohum iken tüm bitkiyi "kendi-içinde" kapsamaktadır.¹⁰⁹ Öyleyse kavramın ilerleyişi bir anlamda sözde bir ilerlemedir. Onun tarafından ortaya konan başkası, gerçekte bir başkası değildir. Hegel, bunun Hıristiyanlıktaki Tanrı-dünya ilişkisini açıklamada elverişli olduğunu düşünür. Çünkü Tanrı, sadece bir başkası olarak karşısında duran bir dünya yaratmakla kalmamış, aynı zamanda kendini bir Oğul olarak da ortaya koymuştur ki, O, onda Tin olarak kendi kendisindedir, bütündür.¹¹⁰

Hegel'in kavram öğretisi üçe ayrılır:

a) Öznel ya da biçimsel Kavram, b) Dolaysızlığa belirlenmiş (nesnel) Kavram ya da nesnellik öğretisi, c) İdea, özne-nesne, Kavram ve nesnellik birliği, Mutlak Gerçeklik öğretisi.¹¹¹

A. Öznel kavram

Hegel'de öznel kavram, kendi içinde alt-kategorilere sahiptir. Bunlar: 1. Kavram olarak kavram ki bu "kendinde" kavram anlamındadır ve Hegel terminolojisinde "*an sich*"e işaret eder.¹¹² 2. Hüküm: Burada subjektif kavram, kendi karşıtına dönüşür ve "*ausser sich*" kavram olur.¹¹³ 3. Kıyas: Burada kavram kendi karşıtından kendine döner; kendi için (*für sich*) öznel kavram olur.¹¹⁴

106 Hegel, *FBA*, par. 160.

107 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 307.

108 Hegel, *age*, par. 161 Ek.

109 Aynı eser, par. 161 Ek.

110 Aynı eser, par. 161 Ek.

111 Aynı eser, par. 162.

112 Aynı eser, par. 163.

113 Aynı eser, par. 166.

114 Aynı eser, par. 181.

1. Kavram Olarak Kavram

Bunun alt-kategorileri ilkin, kendi ile özgür eşitlik olarak evrensellik-tir.¹¹⁵ *Evrensellik* kategorisinin bu safhada, eşitlik ya da özdeşlik olması onun öz safhasındaki özdeşlik olmasından farklıdır. Buradaki özdeşlik, Kavramın sadece kendi kendisiyle kendi-içinde özdeş olması anlamına gelmez. Aynı zamanda o, kendi kendisiyle, kendi karşıtı-içinde de özdeştir. Bu anlam gerçi öz kategorisindeki özdeşlikte de vardır fakat orada örtük iken burada açığa çıkmış olarak bulunmaktadır.¹¹⁶

İkinci alt-kategori *tikelliktir*: Tikellik, Kavramın evrensellik kategorisinin olumsuzlanmasıdır. Yani Kavram, kendi içinde kendine karşıt olmakla, kendini olumsuzlamış, dolayısıyla sınırlamış olur. Bu belirlenimlik onu tikelleştirir.¹¹⁷

Üçüncü alt-kategori *tekillik* ya da *bireyselliktir*.¹¹⁸

2. Hüküm

Hegel mantığındaki hüküm anlayışını, genel olarak bilinen soyut hüküm anlayışından ayırt eden en önemli özellik şudur: Soyut hükümde özne ve yüklem bir birine karşı olduğu düşünülür. Özne, bir şey veya kendi içinde kategori olarak, yüklem de öznenin dışında, sözgelimi zihinde bulunan genel bir kategori olarak ele alınır. Bu ikisinin birleştirilmesi ise *hüküm* oluşturur. Fakat Hegel'in hüküm anlayışı açısından, özne yüklemidir. Mesele, "Tanrı Mutlak Tin'dir" hükmünde olduğu gibi.¹¹⁹

Hükümün alt kategorileri:

- a) Nitel hüküm: Bu da kendi içinde i) olumlu hüküm, ii) olumsuz hüküm, iii) sonsuz hüküm alt-kategorilerine ayrılır.¹²⁰
- b) Refleksiyonlu düşünmenin hükmü,
- c) Zorunluluk hükmü,
- d) Kavramın hükmüdür.

3. Kıyas

Hegel mantık öğretisinde kıyas, kavram ve hükmün birliğidir.¹²¹ Hegel şöyle der: "Kıyas, aklîdir ve aklî her şeydir."¹²² Her şey kıyastır ve aynı gerçeklikte her şey Kavramdır.¹²³ Hegel'e göre Kavram ise Mutlak'tır.

115 Hegel, *FBA*, par. 163.

116 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 315.

117 Aynı eser, par. 316.

118 Hegel, *age*, par. 164-165.

119 Aynı eser, par. 166.

120 Aynı eser, par. 172.

121 Aynı eser, par. 181.

122 Aynı yer.

Kıyasın alt-kategorileri: a) Nitel kıyas, b) refleksiyonlu düşünce kıyası, c) zorunluluk kıyasıdır.

B. Nesne veya nesnel kavram

Nesne, dolaysızlığa belirlenmiş Kavramdır. Bunun anlamı, nesnenin, öznel kavramın bir olumsuzlaması olarak çokluğun tam bağımsızlığının yani kendinde var olan özdeşliğinin mutlak çelişği olmasıdır. Böylece nesne, "ayrı öğelerin eşit ölçüde tam bağımlılıklarıdır."¹²⁴ Mutlak'ın bu safhadaki tanımı (belirlenimi) "Mutlak (Tanrı), nesnedir" şeklindedir. Tanrı'nın mutlak nesne olması, bizim öznel zan ve irademizin hiçbir gerçekliği ve geçerliliğinin olmadığı anlamına gelir. Fakat aynı zamanda Tanrı, özneliği de kendi içine ait bir evre olarak kendi içinde kapsar. Bu Hıristiyan teolojisindeki Tanrı'yla insanların birliğidir. Bu, insanların Tanrı ile birliklerinin bilincine varmaları ve Tanrı'nın kendisini Oğlunda bireysel bir insan olarak belirlemekle onların günahlarına kefaretlemleriyle gerçekleşir. Böylece Hegel'e göre, öznel ve nesnel arasındaki karşıtlık, "kendinde" yenilmiştir.¹²⁵

Hegel, nesneliği üç alt-kategoriye ayırır: 1. Mekanizm, 2. Kimyasallık, 3. Gâyelilik.¹²⁶

1. Mekanizm

Bu kategoride nesne, "belirli nesne olarak dolaysız, ayrımsız nesnedir."¹²⁷ Burada ayrımsızlığın Hegel açısından, ayırt edilenlerin bir birlerine karşı ilgisiz bulunmaları ve bağlantılarının dışsal olmasıdır.¹²⁸

Mekanizm, biçimselliği içinde, nesnelerin bir birlerini dışsal sebepler olarak belirlemeleri olarak ortaya çıkar. Mesela, basınç ve itme mekanik ilişkilerdir. Yine davranış ve dindarlık, tören ve kuralları biçimsel olarak uygulama şeklinde belirlediğinde mekanik hareketler olarak görülür. Çünkü bu durumda kişinin iradesi hareketlerini belirlemez, hareketleri dış bir etki tarafından belirlenir.¹²⁹

2. Kimyasallık

Bu aşamada nesne kendisini özsel ve ayrımlı olarak gösterir. Öyle ki burada nesnelere, ancak bir biriyle bağıntıları yoluyla nesnelirler ve temel nitelikleri ayrımlarıdır.¹³⁰

123 Hegel, *FBA*, par. 181.

124 Aynı eser, par. 194.

125 Aynı eser, par. 194 Ek 1.

126 Aynı eser, par. 194 Ek 2.

127 Aynı yer.

128 Aynı yer.

129 Aynı eser, par. 195 Ek.

130 Aynı eser, par.194 Ek 2.

3. Gâyelilik

Bu ilk iki safhanın (kategorinin) birliğidir. Gâye bir yönüyle mekanik nesne gibidir. Kendi içinde kapalı bir bütündür. Fakat öte yandan kimyasallıkla ortaya çıkan ayrımlarla zenginleşir ve kendi karşısındaki nesne ile bağlantıya girer.¹³¹

Gâyelerin olgusallaşması ise İdea'ya geçişi sağlar.

C. İdea

İdea, "kendinde ve kendi için Gerçek olan ve kavram ve nesnelliğin mutlak birliğidir."¹³² Buna göre, "Mutlak İdea'dır" tanımı, en üst ve mutlak tanımı oluşturur ki bütün diğer tanımlar bunda içkin olarak vardır. İdea'nın gerçek olması şu sebeptedir. Gerçeklik, nesnelliğin kavrama denk düşmesi, onunla örtüşmesidir. Zaten İdea'nın tanımı da budur. Fakat burada kastedilen dışsal şeylerin öznel tasarımlara denk düşmeleri değildir. Çünkü İdea'nın tikel tasarımlar ve empirik şeylerle hiçbir ilişkisi yoktur. O, "gerçekliktir" ve Kavramdır. Bu ikisi aslında aynıdır.¹³³

Hegel'e göre, İdea'nın kendisi her hangi bir şeyin İdea'sı olarak düşünülmemelidir. Onu salt soyut bir şeymiş gibi de düşünmek yanıltıcı olur. "Kuşkusuz o, soyuttur ama kendisinde özsel olarak somuttur."¹³⁴ İdea, böylelikle kendi kendisini olgusallığa belirleyen kavram olması anlamında da özgürdür.

Mutlak, evrensel İdea'dır. Fakat o, kendisini belirli İdealar sisteminde tikelleştirir, ama bunlarda tekrar İdea'ya yani gerçekliklerine geri dönerler.¹³⁵

Hegel'in terminolojisinde sadece kavram yoluyla dünyadaki şeyler kalıcılığa sahip olurlar demek, dinî tasarım diline çevrildiğinde, şeylerin ancak onlara içkin olan Tanrısal ve dolayısıyla yaratıcı düşünce yoluyla var oldukları anlamına gelir.¹³⁶

İdea'yı *akıl* olarak (*anlak* olarak değil), diğer bir ifadeyle özne-nesne bütünlüğü olarak, İdeal ve gerçeğin, sonlu ve sonsuzun, ruh ve beden birliği olarak, edimselliğini kendi kendisinde taşıyan olarak ve tabiatı salt var olan olarak kavranabilen şekilde tanımlamak mümkündür.¹³⁷ Çünkü salt öznel olarak özne ve salt sonlu olarak sonlu hiçbir gerçeklik taşıyamaktadırlar. Bunlar kendisiyle çelişmekte ve karşıtına geçmektedirler. İşte bu geçiş içinde (sürecinde) birer görünüş ya da an şeklinde ortaya koy-

131 Hegel, *FBA*, par. 194 Ek 2.

132 Aynı eser, par. 213.

133 Aynı eser, par. 213.

134 Aynı yer.

135 Aynı yer.

136 Hegel, *age*, par. 213 Ek.

137 Aynı eser, par. 214.

dukları birlik, onların gerçekliğini oluşturur ki bu Gerçeklik, Hegel terminolojisinde *İdea*'dır.¹³⁸ Buna göre, "İdea, özsel olarak süreçtir."¹³⁹ İdea'nın gelişimi, bir süreç olarak üç basamaktan geçer:

1. Hayat, 2. bilgi, 3. mutlak İdea.

1. Hayat

Bu İdea'nın dolaysızlık biçimindeki halidir.¹⁴⁰ Hayatın alt-kategorileri:

a) Yaşayan birey, b) hayat süreci, c) tür'dür.

2. Bilgi

Burada İdea, teorik ve pratik İdea olarak iki şekilde görülür. Bilgide, nesnellüğün tek yanlılığı ile öznelüğün tek yanlılığı ortadan kalkmıştır.¹⁴¹ Bilginin iki yönünü oluşturan öznelük ve nesnellik bir birlik oluştururlar. Bu, bilme ve varlığın ayırmda-birliğidir.¹⁴² Ayrıca bilme; a) uygun bilme- doğru, b) irade ya da iyi, şeklinde alt-kategorilere ayrılır.

Bilmenin oluşturduğu ikiliğin yeniden birliğe dönüşmesi ve birliğin yeniden kurulması için Mutlak İdea safhası gereklidir.¹⁴³

3. Mutlak İdea

"Mutlak İdea", mantıksal sürecin son basamağıdır ve bu yüzden, ilk ve salt kendisi yoluyla var olan gerçek olarak kendini kanıtlamaktadır.¹⁴⁴ Böylece Mutlak İdea, kelimenin tam anlamıyla "mutlak" ve "tüm" gerçekliktir.¹⁴⁵ Burada İdea, kendi kendini düşünen İdea olarak karşımıza çıkar.

Hayat, "kendinde İdea" olarak ve bilgi "kendisi-için İdea" olarak İdea'yı eksik bir şekilde temsil etmekteydiler. Fakat Mutlak İdea, kendinde ve kendi-için var olan, böylece Mutlak İdea olandır.¹⁴⁶ Böylece İdea; hayatta, kendisi-için öznel, bilgide, kendisi-için nesnel olurken burada kendi kendisine nesnel olmaktadır.¹⁴⁷

Mutlak İdea'nın bir biçimi, bir de içeriği vardır. O, kendi içeriğini kendi kendisi olarak seyretmekle, kendisinin saf biçimi olur. Kendisinin kendisinden İdeal ayırt edilişi olması ölçüsünde de kendi içeriğidir.¹⁴⁸ Mut-

138 Aynı eser, par. 214.

139 Hegel, *FBA*, par. 215.

140 Aynı eser, 216.

141 Aynı eser, par. 225.

142 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 396.

143 Hegel, *age*, par. 215 Ek.

144 Aynı eser, par. 215 Ek.

145 Aynı eser, par. 236.

146 Aynı eser, par. 236 Ek.

147 Aynı yer.

148 Hegel, *age*, par. 237.

lak İdea'nın bu içeriği, mantıksal sistemin içeriğidir. O zaman biçimi de sistemin yöntemi olan diyalektik metottur.¹⁴⁹

Mutlak İdea, mutlak doğruluktur. Böylece o, Mutlak'ın ya da Tanrı'nın ya da Alemin son tam ve uygun tanımını oluşturur.¹⁵⁰

Hegel'in mantık öğretisi, bu şekilde Mutlak İdea'da son bulmaktadır. Zira görüldüğü gibi, Mutlak İdea, kendisini geçebilecek dışarıda hiçbir kategori bırakmamıştır.

Sonuç

Yukarıda ana hatlarıyla incelediğimiz mantık öğretisindeki çıkarımlar ve kavramlaştırmalarla Hegel'in, İdea'nın gerçeklik olduğunu ispatlanmayı ve bu gerçekliğin mahiyetini ortaya koymayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Hegel mantığının amacı, İdea'nın düşünme yoluyla "bilinme"sini sağlamaktır.¹⁵¹ İdea ise, bütün bir mantık silsilesinin, çıkarımlar sürecinin sonucudur. Buraya kadar incelenen varlık, öz, kavram ve nesnel-lik gibi kategoriler, aslında İdea'nın birer safhası ya da evresidirler ve ondan öte bir gerçeklik ifade etmezler.¹⁵² Öyleyse Hegel'in felsefe sisteminin tümüyle bir mantık öğretisi olduğunu ve mantık öğretisinin de tamamıyla metafiziksel bir öğretiyi olduğunu söyleyebiliriz. Hegel uzmanı A. Kojeve'nin ifadesiyle, "Hegel'in *Mantık*'ı, sözcüğün yaygın anlamında bir mantık değildir, bir bilgi kuramı da değildir, ama bir ontolojidir ya da Varlık olarak ele alınan Varlığın bilimidir."¹⁵³ Hegel, "mantık, saf İdea'nın, yani soyut düşünce öğesindeki İdea'nın bilimidir"¹⁵⁴ derken ve İdea'yı da gerçekliğin tümü ve ta kendisi olarak tanımlarken¹⁵⁵ bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hegel'in, mantık öğretisini bir metafiziksel öğreti olarak kurgularken, ilki epistemolojik ikincisi yöntemsel olmak üzere iki temel ilkedden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, "aklı olan gerçektir, gerçek olan akıldır" ilkesidir. İkincisi ise, üç aşamalı diyalektik düşünme yönteminin temel ilkesi olan "karşıtların özdeşliği" ilkesidir. Fakat diyalektik düşüncenin üç evresini formal anlamda mantıksal ya da epistemolojik aşamalar olarak değil, bizzat Varlığın evreleri olarak anlamak ve ontolojik kategoriler şeklinde değerlendirmek gerekir.¹⁵⁶ İlk ilkenin doğru bir biçimde anlaşılabilme-

149 Stace, *age*, par. 407.

150 Stace, *The Philosophy of Hegel*, par. 405.

151 Nitekim Hegel bunu açıkça dile getirir, bkz.: Hegel, *FBA*, par. 213 Ek.

152 Hegel, *age*, par. 213 Ek.

153 Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 171. Kojeve ayrıca, Hegel'in "mantıksal olan" (*das Logische*) tabiriyle kendisinde ele alınan mantıksal düşünceyi değil, düşünceyle ya da söylemle (*Logos*) doğru bir biçimde açığa vurulmuş Varlığı ifade ettiğini belirtir (bkz. *aynı yer*).

154 Hegel, *age*, par. 19.

155 Aynı eser, par. 213. Ayrıca bkz. Hegel: "Mantıksal belirlenimler, Mutlak'ın tanımları olarak, Tanrı'nın metafiziksel tanımları olarak görülebilirler" (Hegel, *age*, par. 85.)

156 Kojeve, *age*, s. 171.

si, onun ikinci ilke çerçevesinde yorumlanmasına bağlıdır. Hegel'in ifadesiyle, ilk ilkedeki akıl ve gerçeklik kavramları anlak düzeyindeki anlamlarıyla ele alınırsa hata yapılmış olur.

Kendinden önceki metafiziksel sistemleri "eski metafizik" olarak nitelleyen Hegel, onları düşünmenin "anlak" düzeyinden hareketle çıkarımlar yapmakla suçlayarak, eleştirir.¹⁵⁷ Onun açısından metafizik, ancak mantık aracılığıyla doğru bir biçimde kurulabilir ve gerçek bir bilim olur.¹⁵⁸ Fakat bunun yapılması için de doğru yöntemin izlenmesi gerekmektedir. Bu yöntem, Hegel'e göre eski metafiziğin yöntemi olamaz; doğru ve uygun yöntem, "karşıtların özdeşliği" ilkesine dayalı üç evreli düşünmeden oluşan diyalektik yöntemdir. Zira Hegel'e göre mantık ve metafiziğin ilkeleri aynıdır. Bu, metafiziğin mantıksal, mantığın ise metafiziksel olduğu anlamına gelmektedir.

157 Hegel *FBA*, par. 28 ve eki.

158 F. Chatelet, "Metafizik Tasarı", *Hegel'i Anlamak*, der. ve çev.: Tülin Bumin, 2. basım, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 1993, ss. 124-142.

KUR'AN'DAKİ BELİRSİZ ANLATIMLAR/MÜBHEMÂT SÖZLÜ DİL BAĞLAMINDA BİR YAKLAŞIM

Süleyman Gezer *

Abstract

The Ambiguities/Mübhemât in the Qur'an- An Approaches in the Perspective of the Oral Discourse

This paper suggests a new approach to the ambiguities in the Qur'an in the perspective of oral language. The fact of existing ambiguities in the Qur'an is a result of its being formed in an environment of oral language. The people who were firstly addressed to the Qur'anic revelation were indeed familiar with the personal and geographical names that are left ambiguously in the Qur'anic text. Indeed, the problem of ambiguity in the Qur'anic text arises from the structure of spoken language and makes any sense for them who have to read an oral discourse from the written text. Personal and geographical names that are mentioned ambiguously in the natural context of revelation are not in fact in the category of ambiguousness for those who are in that oral speech environment. The ambiguity appears for the people who are far away the natural context of speech either temporally or spatially. Because meaning comes to existence in a time and the references of language are effective on it.

Key Words:

1.Giriş

Günümüz Türkiye'sinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde yeni yöntem arayışlarının yaygınlık kazandığını görmekteyiz. Bu yöntem arayışlarında ise önceliği, sözlü dil ve sözlü geleneğe ilişkin açıklamalar oluşturmaktadır.¹ Biz de bu makalede mübhemât (belirsiz anlatım)

* Ar. Gör., Çorum İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

1 Bu konuda çalışmalarda bulunmuş olan yazarlar şunlardır. Bkz. Salih Akdemir, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine", *İslamiyât*, c. V, sayı: I, 2002 ss.143-161,yazar bu makalesinde Kur'an çevirilerinde, işlevsel dilbilimin verilerinden hareketle çevirilerde sözlü dilin göz önünde bulundurulmamasından kaynaklanan hatalara değinerek, sözlü dile dayanan kendi çevirilerini sunarak aradaki farkı göstermektedir. Ö-

olarak bilinen Ulumu'l-Kur'an'a ait bir konuyu sözlü dil kullanımı bağlamında irdelemek istiyoruz.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim uzun bir süreçte nuzûlü tamamlanan, toplumun ilgi ve ihtiyaçlarına göre vahyedilen bir kitaptır. Peygamber döneminde Kur'an'ın açıklanması ve anlaşılmasıyla ilgili herhangi bir sorun insanları fazla meşgul etmemiştir. Çünkü Kur'an'a muhatap olan insanlar Kur'an'ın tabii bağlamını ve anlamını oluşturmuşlardı. Hz. Peygamberin (otorite yorumcu) vefatıyla birlikte Kur'an'ın yorumlanması ve açıklanmasıyla ilgili birtakım problemler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kur'an-ı Kerim yazılı kültüre mensup olmayan, sözlü gelenek ve düşünüş tarzına alışık olan bir topluma vahyedilmiştir. Burada sözlü kültüre alışkın bir toplumdan kastımız yazı yazmasını bilmeyenler anlamında olmayıp, yazılı kültür alışkanlıklarına sahip olmayanlar anlamında kullanılmaktadır. Bunun en büyük delili Kur'an-ı Kerim inmeye başladığı zaman vahyin Peygamberin kalbinde ve hafızların belleğinde korunmasıdır². Çünkü sözlü dil kullanımının yaygın olduğu toplumlarda bellek bilginin korunma araçlarından birisi olmasından dolayı olağanüstü öneme sahiptir. Ayrıca konuşulan sözün kaydedilmemesinden dolayı, yokluğa karışması belleğe önemli bir görev yüklemektedir.³

Kur'an'ın Arapça olarak ve toplumun dilsel alışkanlıklarına göre vahyediliyor olması konuşulan dil ve dilsel yapıyla vahyin anlamı arasında bir çelişki ve aykırılığın olmaması anlamına gelmektedir. Dilin bir anlamda kültürün içinde saklı olması ve birbirini şekillendirmesi dilsel yapılarda da etkili olmaktadır. Vahyin Arapça Kur'an⁴ şeklinde nitelenmesi hiç kuşkusuz onun sadece Arap diliyle ifade edilmesinin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Kur'an dilinin kelimeleri ifadeleri ve üslubu peygamber döneminde kullanılan İslam öncesi Araplar tarafından anlaşılan ve bilinen bir dildi. Bunun göz önünde bulundurulması Kur'an ifadelerinin doğru biçimde anlaşılmasına katkıda bulunur. Kur'an, diline aşina olan ve onu anlayan Araplara hitap etmiştir.⁵ Dolayısıyla Arapça hitap etmenin anlamı o günün Arapça'sıyla ve sözlü dil kuralları içinde gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.

mer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2.Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1995, ss. 252-270; Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yay., İstanbul 1997.

- 2 Peygamber, gelen vahiyleri unutmamak gayesiyle tekrar edince Allah tarafından uyarılmıştır. Ayetin anlamı şöyledir. "Vahyin sözlerini tekrarlarken dilini hızla oynatıp durma çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve okutturmak bizim işimizdir." Kıyame 75/16-17, Her ne kadar gelen vahiyler o günün şartlarında mevcut olan yazı malzemelerine kaydedilse de, bunun işlevsel bir anlamı yoktu. Çünkü gelen vahiyler hafızların belleğinde ve tatbik edilen bir söz niteliğindedir. Çünkü sözlü bellek ve düşünüş toplumda belirleyici bir faktördür.
- 3 Bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür- Sözün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1993, s. 56.
- 4 Arapça Kur'an nitelemesi çeşitli ayetlerde geçmektedir. bkz. Yusuf 12/2; Taha 20/113; Zümer 39/28 ; Fussilet 41/3; Şura 42/7; Zuhuruf 43/3.
- 5 İsmail K. Poonawala "Muhammed İzzet Darwaza's Principles of Modern Exegesis: a Contribution Toward Quranic Hermeneutics", *Approaches to the Qur'an*, edit.: G.R.Hawting ve Abdu'l-Kadir A.Şerif, Londra 1993, s. 230.

Bu bağlamda dil olgusu zannedildiği gibi bir dizgeden ya da bir sözcük topluluğundan ibaret değildir. Bilakis dil başlı başına bir anlam evrenidir. Bir toplumun kainata bakışı onu kavrama biçimi, bu kavrayış sonucunda oluşan adetler ve yaşantılar bu dilde somutlaşır. Yine ayrıca bir halkın tüm hayatı, düşünce yapıları, dünya görüşleri, estetik ve ahlaki değerleri yani bütün kültürel unsurları konuşulan dilde saklıdır.⁶ Dolayısıyla dil toplumun kültürel, sosyal ve düşünce yapılarını yansıtan bir araçtır. Bu anlamda Kur'an'ın indiği toplumda kullanılan dili herhangi bir sorgulamaya tabii tutmaksızın olduğu gibi kullanmasından sözdebiliriz.⁷

Arap toplumunda her ne kadar okuma yazma bilenler varsa da yazılı dil alışkanlığına sahip olmayanların ve geleneksel olarak sözlü toplum ve dil alışkanlıklarına sahip olan bir toplum olduğu tarihen sabittir. Dolayısıyla Arap toplumunun ve kullanılan dilin sözlü dil üzerine şekillendiğini söyleyebiliriz.

2.Sözlü ve Yazılı dil

Dilbilimciler yazı dili ve konuşma dili arasında ayrımlar yaparak konuşma dilinin yazı dilinden daha önemli olduğu ve onu öncelediği görüşündedirler. Onlara göre insan ırkı yazmadan çok önceleri konuşmaya başlamıştır ve günümüzde hala yazılı formu bulunmayan pek çok dil ve toplum mevcuttur. Çocuk yazmayı öğrenmeden konuşmaya başlar ve dil yapısı konuşma dili üzerine şekillenir. Yazı dili konuşma diline hiçbir kayıp olmadan aktarılmasına rağmen konuşma dili için bu mümkün değildir. Konuşma dilinde sadece konuşma olayının kendisi değil bir anlamda konuşmanın resmi çizilebilmektedir.⁸

Konuşma dili, yazı dilinde kolay kolay gösterilemeyecek olan çok daha çarpıcı özelliklere sahiptir. Özellikle dilbilimde kullanılan bürünsel (prosodik) yapı; yani ifadelerin vezni, seslerin uzunluk kısalık ve vurgusuyla ilgili olan ve paralinguistik özellikler olarak bilinen ses iniş çıkışı ve vurgu kategorileri konuşma diline ait olan yazı dilinde bulunmayan özelliklerdir.⁹ Bu anlamda sözlü dilin daha dinamik yazı dilinin ise edilgen bir özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yazı diliyle konuşma dili arasındaki farklardan birisi konuşurken dilsel olmayan pek çok süreçler kullanılır. Dolayısıyla sözlü dil kullanımında konuşan -konuşulan veya buna bağlı olarak dinleyenler doğrudan bir iletişim ortamı oluştururlar.

Ayrıca karşılıklı konuşma biçimindeki ya da yazılı bildirişimlerin kendine özgü kolaylıkları ve zorluklarından söz edilebilir. İletişimin sözlü ya da

6 W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev.: Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47.

7 Turan Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, 1995, s. 247.

8 F. R. Palmer, *Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev.: Ramazan Ertürk, Kitabiyât, Ankara 2001, s. 20.

9 Aynı eser, ss. 21-22, Ayrıca bu yapı için bkz. Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul 1998, ss. 113-114.

yazılı yapılmasına göre dilsel yapılar farklılık gösterir ve her iki anlatım biçiminin anlatımında değişiklikler olur.¹⁰

Sözlü bir anlatımı anlamak için, göndermelerini anlamak gerekir. Yani kim nerede ve ne zaman bu bildiriyi üretti soruları sözlü bir bildirinin anlaşılması için gerekli olabilir. Okurun bildiri dışında bir hareket noktası olmayacağından verici bildirisinin göndergesel dayanaklarını açık seçik belirler. Tek bir bildiride anlaşılmayan eksik tümceler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılabilir. Ancak bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada bir çok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilir. Yazılı söylemin, metnin bir özelliği de kendisini tüm görünür göndermelerden kurtarması görünmez göndermelere yol açmasıdır.¹²

Modern dilbilimin verilerden öğrendiğimize göre sözlü hitap veya dilde yazılı olmayan pek çok unsurla mesela ses- el kol hareketleri vb. karşılaşmaktayız. Bu anlamda yazı durağan ve ağır başlı olmasına karşın söz dinamik ve o anda olup biten bir şeydir. Bu anlamda sözlü düşünüş bir şimdi içerisinde ortaya çıkan ve bağlamın şimdi içerisinde olduğu bir dil ortamıdır. Yazıda ise tam tersi bir hareketle sözün olduğu bağlamın bilinmesini söz ortamının canlı tasvirini gerektirmektedir. Bu anlamda söz veya sözlü söylem konuşulduğu andan itibaren yokluğa karışır. Yazılı söylem bunun tam aksine yazının kamuya mal edilmesi ve sözün resminin çizildiği dil ortamıdır.

Ayrıca sözlü söylemde hep görünür bir dünyaya gönderme yapılır. Yani betimlenmek anlatılmak, temsil edilmek istenen sınırları belirli bir dünya vardır. Bu, sözlü söylemde diyaloga katılan muhatapların katıldığı ortak bir konumun bulunması anlamına gelir. Yazılı metinde ise nasıl metnin anlamı yazarın niyetinden ve metnin bağlamından bağımsızlaşmışsa, görünmeyen göndermelerin kurduğu gerçek görünür dünya dan farklı, sınırsız bir dünyadan söz edebiliriz.¹³

Sözlü söylem zorunlu olarak söylem anındaki kişiyi ya da kişileri muhatap kabul ederken yazılı söylemin muhatapları, diyalog durumunun eşit koşullarında yer almayan okuyuculardır. Bu haliyle yazılı söylem diyalog olayının anlık sınırlarını ve konuşmadaki yüz yüze olmanın kısıtlıklarını aşarak evrensel bir nitelik kazanmış bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucu kitlesi söylemin aralıksız muhatabı haline gelmiştir.¹⁴

Dolayısıyla sözlü ve yazılı olarak üretilen metinlerin kendilerine ait birtakım dilsel kalıplarının olması ve yorumlama sürecinde metin türünün göz önünde bulundurulması bu metinlerin anlaşılmasında önemli olmaktadır.

10 Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual Yay., İstanbul 2001, s. 26

11 Aynı eser, ss. 29-30.

12 Erol Göka ve Diğerleri, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 79.

13 Aynı eser, s. 78.

14 Aynı eser, ss. 77-78.

3.Kur'an ve Sözlü Dil

Tenkitçilerin üzerinde durdukları konulardan birisi yazıya geçirilen metinlerin arkasında sözlü bir geleneğin bulunduğu hakikatidir. Sözlü edebiyatın yazılı olana şekilsel bir etkisi olduğunu ve onun farklı anlatımların ve farklı metinlerin sebebi olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵ Buna göre her anlatım hayat içinde farklı bir yere sahiptir. Bu bakımdan kimin konuştuğu dinleyicilerin kim olduğu, ne söylediği, nerede söylendiği amacın ne olduğu soruları sürekli sorulur. Bu sorular ile metnin ortaya çıktığı siyak ve sibak ortaya konur. Bilindiği gibi Kur'an yirmi küsur yıl içerisinde toplumsal talep ve ihtiyaçlara göre nazil olmuş olan bir kitaptır. Her ne kadar vahyin kaynağı ilahi olsa da kullandığı dil ve konuştuğu toplum beşeri düzlemde olan ve o toplumun dilsel kalıp ve düşünüş tarzlarıyla şekillendiği bir dildir. Yani bir anlamda vahiy Arap toplumunun dil yapısı ve düşünüş biçimiyle oluşturulmuştur. Arap toplumunda her ne kadar yazı yazma bilenler varsa da genellikle sözlü dil geleneği ve düşünüş yapısı toplumda hakim faktördü. Bu yüzden Kur'an'ı yüzeysel anlamda okuyan birisi bile bir çırpıda O'nun üslup ve muhtevasının farklı olduğu sonucuna varacaktır.¹⁶ Sözlü düşünüş ve sözlü dil yapısı, Kur'an'ın üslup ve muhtevasına etki etmesi bir zorunluluk olarak kendisini göstermektedir. Bu anlamda Kur'an'ın dil yapısı nihayetinde Allah'ın tarihe müdahalesi ve toplumla ilişkiye geçmesi sonucu oluşmuştur. Çünkü vahiyler hiçbir zaman boşlukta durmaz ve boşluğa inmemiştir. Bu anlamda vahyin dil yapısının ilişkiye girdiği toplumun dil yapısıyla yakın bir ilişkisinin olmasının zorunluluğundan söz edebiliriz.

Kur'an tarihin belli bir döneminde, o dönemin somut tarihi ve toplumsal gerçekliğine atıfta bulunan mesajlar bütünü şeklinde Arapça olarak inmiştir. Somut tarihe ve toplumsal gerçekliklere yapılan bu göndermeler salt zihni veya teorik düzeyde olmayıp muhataplarının hayatlarını değiştirmeyi hedefleyen iletiler bütünüdür.¹⁷ Bu somut tarihe ve toplumsal gerçekliklere yapılan göndermeler canlı söz niteliğinde ve muhataplarının belli olduğu bir dil dizgesi içerisinde gerçekleşmiştir.

Kur'an-ı Kerim her ne kadar ilahi bir vahiy olsa da bu bağlamda toplumsal kalıp ve düşüncelerle şekil kazandığı ortadadır. Kur'an-ı Kerim'in yakından incelenmesi böyle bir çıkarımın varlığını gerektirmektedir. Kur'an gerek üslup, gerekse muhteva açısından sözlü dilin özelliklerini yansıttığı

15 Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 39.

16 Kur'an-ı Kerim'de sözlü dile ait unsurlar daha fazla dikkat çekmektedir. Kur'an'da kullanılan yeminler, mübhemler, nida edatları, hitap tarzları, cevabı olduğu halde sorusu bulunmayan ifadeler vb. bunlar temelde sözlü dile ait unsurlar olup, Kur'an'ın yazılı bir metin olarak oluşturulmadığı anlamına gelmektedir. Yeminler karşılıklı konuşma dilinde olan fakat yazılı bir metinde olmayan bir üslup özelliğidir. Karşılıklı konuşma biçimindeki bildirimlerde muhatabı iknaya dönük bir dil kullanımından bahsedilebilir. Yeminler hakkında bkz. Angelika Neuwirth, "Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sures", *Approaches to the Qur'an*, edit., G.R.Hawting ve Abdu'l-Kadir A.Şerif, Londra 1993, s. 4.

17 Turan Koç, "Kuran Dili Açısından Söz -Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Van 2001, s. 25.

malumdur. Kur'an-ı Kerim bu açıdan sözlü bir metindir, bu bakımdan ifadelerinde konuşma dilinin özelliklerine ağırlık vermesi son derece doğaldır; çünkü karşısında, hayatlarını değiştirmeyi amaçladığı muhatapları bulunmaktadır. Bu muhataplar da Kur'anı kendilerine bildiren peygambere karşılık vermektedirler, bu bağlamda Kur'an-ı Kerim karşılıklı konuşma üslubunun özelliklerini yansıttığı bir vakıdır.¹⁸ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in oluşum döneminde kullanılan sözlü dil ve gelenek yapısı Kur'an'ın gerek muhtevasına gerekse üslubuna yansımıştır. Mevdudi, tefsirinin girişinde Kur'an'ın oluşum tarihinde sözlü dil kullanımının farkına vararak sözlü hitap ve dil kullanımının tercüme ve yorumlama faaliyetlerinde kullanılması gerektiğini; zira konuşma diline göre oluşturulan bir metin yazılı bir metin gibi algılandığı vakit metinde birtakım eksikliklerin doğal olduğunu vurgulamıştır. Bunun ise Kur'an'ın oluşumunda sözlü hitap dilinin etkili olmasından kaynaklandığını ifade eder. Aşağıda alıntılatacağımız metin Mevdudi'nin görüşlerini özetler mahiyettedir:

"Motamot tercümenin taşıdığı zaafardan en önemlisi, Kur'an'ın üslubunun, yazılı metin üslubu olmayıp, bir hitabet biçimi olduğunu dikkate almayıdır. Kur'an'ın söz konusu hitabet biçimi, yazıya dökülürken, bu özelliği dikkate alınmaksızın kelime kelime tercüme edilirse şayet, ifadede bir kopukluk meydana gelir. Kur'an'ın başlangıçta bir risale şeklinde yayınlanmadığı herkesin malumudur. Kur'an İslam davetinin gelişim süreci içerisinde, muhtelif zamanlarda Hz. Peygamber'e (s.a) hitabet parçaları şeklinde tedricen nazil olmuş, Hz. Peygamber de (s.a) hemen oracıkta bunları muhataplarına okumuştur (İletmiştir). Yazı dili ile konuşma dili arasında çok önemli bir fark vardır. Sözelimi bir meseleyi yazarak izah edeceksek, önce sorunu ortaya koyar, sonra izah etmeye geçeriz. Oysa hitabette, zaten sözkonusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan, muhaliflerin her dediğini beyan etmeye her zaman gerek duyulmaz. Ancak konuşmacı, sözün gelişini içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir. Yazarken başka bir hususa değinilmek istenildiğinde, sözün akışının bozulmaması için, bu husus ara bir cümleyle ele alınır. Fakat konuşmacı ses tonunu kullanarak birçok ara cümleler kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez. Yine bir konu yazılarak ifade edilecekse, konunun geçtiği ortamı hiç değilse bir iki cümleyle ayrıca aktarmaya gerek duyulur. Oysa konuşma esnasında ortam ile konuşma doğal olarak bağlantılıdır ve konuşmacı çevreye işaret etmeye gerek duymaksızın konuşsa dahi, konuşmada bir kopukluk ortaya çıkmaz. Konuşmacı mütekelim ve muhatap sigalarını (birinci ve ikinci tekil kipler) sürekli değiştirerek kullanabilir. Konuşma yeteneğine göre, konuşmacı yer ve zaman unsurlarını dikkate alarak, karşısında hazır duran topluluğa, bazan gaip sigasıyla (üçüncü tekil), bazan muhatap sigasıyla, bazan tekil, bazan çoğul olarak, bazan kendi adına, bazan ilahî bir kuvvet adına, bazan ilahî kuvvetin kendisinden naklen konuşabilir. Ve tüm bunlar bir konuşmanın en güzel yönleri olarak takdir toplar. Fakat aynı üslup yazı yazılırken kullanılırsa bir irtibatsızlık, bir kopukluk meydana gelir."¹⁹

18 Salih Akdemir, "Kur'an Çevirileri", s. 152.

19 Ebu'l Ala el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İstanbul 1996, ss. 9-10.

Kur'an'ın yorumlanması ve tercüme faaliyetlerinde içine düşülen hatalardan birisi Kur'anın nasıl bir metin olduğu sorusuna doğru dürüst bir cevap verilmeden yorumlama çabasına girişilmesidir. Bu ise maalesef bir takım yanlış yorumlama ve anlama anlayışlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlam yanlışlarının ortaya çıkması Kur'an'ın metin türünün ortaya konulmamasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla Kur'an bir metinse önce metnin ne anlamda kullandığımızı ortaya koyma zorunluluğu vardır. Metin belirli bir bildirişim bağlamında bir ya da birden çok kişi tarafından sözlü ya da yazılı olarak üretilen bir dil dizgesi bütünüdür. Bir başka deyişle bildirişim değeri taşıyan eyleme yönelik devingen bir bütündür. Bildirişim işlevi olmayan yazılı ve sözlü bir belge metin değildir.²⁰ Dolayısıyla bir şeyin metin olabilmesi için bildirişim işlevi görmesi ve sözlü ya da yazılı bir metin olması şarttır. Bildirişim işlevi olmayan bir şey anlaşılma-yan ve bir şey söylemeyen anlamsız bir yapıdır. Bildirişim işlevi gören anlamlı eylemler göz kırpmak gülümsemek vb. bunlar da bir metindir fakat yazılı ve sözlü bir metin gibi anlaşılmaları gerekmez. Ayrıca karşılıklı konuşma biçiminde ya da yazılı türdeki bildirişimlerin kendine özgü kolaylıkları ve zorluklarından söz edilebilir. İletişimin sözlü veya yazılı yapılmasına göre dilsel yapılar değişiklik gösterir ve anlatım yapısı kullanılan dile göre şekillenir.²¹

Ayrıca, daha önce bahsettiğimiz gibi yazıya geçirilen metinlerin arkasında sözlü bir geleneğin bulunduğu, sözlü edebiyat ve geleneğin sonraki yazılı metinlere şekilsel etkisi olduğunu söyleyebiliriz.²² Özellikle bu yöntem batı dünyasında kutsal kitapların anlaşılmasında bir yöntem olarak benimsenmekte ve form tenkiti olarak kendi kutsal kitaplarının yorumlanmasında kullanılmaktadır. Diğer yandan bir metnin türünün bilinmemesi metnin yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına yol açabilir. Çünkü bir sözcüğün anlamı bir tümce içinde, bir tümcenin anlamı paragraf içinde, paragrafın da kitabın kendi edebi geleneği içinde anlamı ortaya çıkmaktadır.²³ Dolayısıyla metinlerin ne türden bir bildirişime ve hangi metin türüne ait olduğunun saptanması metinlerin doğru ve kendi edebi bütünlüğü içerisinde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Kur'an uzun sürede metinleşmesi Kur'an-ı Kerim'in metin gibi algılanması ve okunması bizi bir takım sorunlara götürmektedir. Bu sorunları şöyle özetleyebiliriz. Kur'an metninde tekrarlar mevcuttur, sure içi bütünlük yoktur, sistematik bir tertip yoktur, iç bütünlüğe sahip olmaktan uzak bir metindir, cevabı vardır fakat sorusu ortada yoktur, şahıs zamirleri sürekli yer değiştirir,²⁴ somut ve hayata yakın bir dil kullanımı vardır, bu

20 Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, s. 31.

21 Aynı eser, s. 26.

22 Paçacı, *Ölüm Ötesi*, s. 39.

23 H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.: Mehmet Dağ, Etüt yay., Samsun 2000, s. 68.

24 Ömer Özsoy, "'Çeviri' Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2.Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 262.

saydığımız özellikler Kur'an metninin yazılı metin formuna uymadığının göstergeleridir. Bu saydıklarımız Kur'an için bir zaaf değil, tamamen Kur'an'ın oluşum süreci ve sözlü dil kullanımından kaynaklanan sorunlardır. Dolayısıyla Kur'an metninin anlaşılabilmesi için söz dışı bağlamın bilinmesi ve metnin sözlü dil açısından kurgulanmış olduğu gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Hepsinin bütünsüzlük'e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler, bir metin için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir.²⁵ Buradaki sorun Kur'an'ın metin türünün çeviri ve yorumlarında göz önünde bulundurulmaması yazarın dikkat çektiği sorunlara bizi götürmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın sözlü metin olma özelliği Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından göz önünde bulundurulması gereken çok önemli bir özelliktir.²⁶

4.Sözlü Dil Bağlamında Mübhemâtu'l-Kur'an/Belirsiz Anlatımlar

Peygamber döneminde ve sahabe döneminde Kur'an ilimlerinin telifine gerek duyulmamıştır; çünkü nüzulu müşahade edenler bizzat peygamberin tedrisatından geçmişler ve Kur'an'ın tabii bağlamını oluşturmuşlardı. Sahabe döneminin sonlarına doğru İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte Kur'an'ın anlaşılması, yeni gelen nesle açıklanması ve aktarılması sorununun ortaya çıkmasıyla birlikte İslam'a ve Kur'an'a ilişkin pek çok tedvin yapılmıştır.²⁷

Sözlü dil ve geleneklere alışkın olan bir toplumdan yazılı kültüre geçişle birlikte bilginin sistemli bir şekilde aktarılması ve öğrenilmesi ihtiyacından dolayı birtakım telifler yapılmıştır.(çünkü yazılı dil ve kültür daha sıkı bir dil dizgesi ve buna bağlı olarak bilginin sistemli şekilde düzenlenmesini beraberinde getirir) Kur'an'ın tabii bağlamını oluşturan insanların vefatlarıyla birlikte Kur'an'ın anlaşılması ve daha sonraki nesle iletilmesi sorunu baş göstermeye başladı. Dolayısıyla bu durum Kur'an'ın açıklanması ve yorumlanmasına ilişkin birtakım dilsel ve metinsel kuralların ortaya konmasını gerektiriyordu Kur'an ilimlerinin gayelerinden birisi az önce bahsettiğimiz durumla yakından ilintilidir. Kur'an ilimlerinden Esbab-ı Nüzul, Mübhemâtu'l-Kur'an, Mekki ve Medeni vb. konularını bu çabaların ürünü olarak sayabiliriz. Dolayısıyla Mübhemâtu'l-Kur'an konusu da öteden beri Müslüman alimlerin dikkatini çekmiş ve bu konuda birtakım telifler yapılmıştır.

Kur'an'ın kendine has ifade özelliklerinden biriside kıssaların sunulduğunda ve diğer anlatım özelliklerinde yer, zaman ve şahıs isimlerini fazlaca ön plan çıkarmamasıdır. Kur'an böylesi durumlarda ism-i işaret, ism-i

25 Özsoy, "Kur'an Çevirisi Sorunu", s. 262.

26 Akdemir, "Kur'an Çevirileri", s. 150.

27 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, s. 34.

mevsul ve zamirleri kullanmaktadır.²⁸ Mübhemâtu'l-Kur'an da Kur'an'da geçen bu anlatım tarzını kendisine konu edinmiş ve belirsiz anlatım olarak geçen ayet ve kelimelerin medlullerini bulmaya çalışmıştır.

Mübhem kelimesi lügatte anlaşılması ve algılanması zor olan ayırıcı bir özelliği olmayan ifade, kendisinden maksadın ne olduğunun açık seçik olmayan söz ve ifadeler anlamına gelmektedir. Kısaca Kur'anda, kendisinden ne kastedildiği kesin olarak tayin edilmemiş kelimeler olduğunu söyleyebiliriz.²⁹

Ayrıca Kur'an'da geçen zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekan zarfları, ism-i mevsuller ve ism-i işaretlerde mübhem kategorisine girmektedir.³⁰ Bizim amacımız bunları açıklamak ve Kur'an'daki kullanımlarını tespit etmek olmayıp Kur'an da bizim açımızdan niçin böyle belirsiz anlatımların ve ifade biçimlerin olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca bu anlatım biçiminin Kur'an'ın kullandığı dilsel yapıdan kaynaklandığını ve bu dilsel yapının ise ağırlıklı olarak sözlü hitap çerçevesinde şekillendiğini düşünüyoruz.

Belirsiz anlatımlar Ulumu'l Kur'an'da bazı gerekçelerle açıklanmıştır. Bu gerekçeleri şöyle özetleyebiliriz.

1. Kur'an'ın başka bir yerinde tekrar zikredilerek anlatımda zenginlik sağlanması. Bu konuda Fatiha suresinin 7. ayeti olan "*kendilerine nimet verdiklerinin*" şeklinde belirsiz bırakılan kimseler Nisa suresinin 69. ayetiyle açıklanmıştır. "... *Allahın nimet verdiği peygamberler, siddıklar, şehidler ve salihlerle beraberdir...*" bu ayetle nimet verilenler belirtilmiştir.

2. Mübhem bırakılmasının bir diğer sebebini Ulumu'l Kuran müellifleri mübhem herkes tarafından bilinmesine ve meşhur olmasına bağlamışlardır. Bakara suresinin 35. ayetinde "...*sen ve zevcen cennette otur...*" ayetinde Adem'in eşinin zikredilmemesinin sebebini herkes tarafından bilinmesiyle açıklamışlar ve Havva olarak belirtilmesinin gereksiz bir açıklama olarak değerlendirmişlerdir.

3. Müphem belirtilmesinde fazla bir yarar olmamasından dolayı. Bakara suresinin 259, Araf suresinin 163. ayetlerinde geçen karye kelimesi bu konuda örnek verilebilir. Buradaki kasabanın ismi Beytu'l-Makdistir. "*Onlara deniz kıyısında bulunan kent halkının durumunu sor...*".³¹

4. Mübhem olarak belirtilmesinin daha belîğ olacağı düşüncesiyle. Bakara suresi 204. ayeti şöyledir. "İnsanlardan öylesi var ki, dünya hayatına dair sözü, senin hoşuna gider. Kalbinde olan a Allahı şahit tutar. Oysa o, hasımların en yamanıdır." Rivayetlerden öğrendiğimize göre buradaki

28 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul 1992, s. 107.

29 Halis Albayrak, "Mübhematu'l- Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXII, Ankara 1992, ss. 156-157.

30 Aynı makale, s. 157.

31 Celâleddin es-Suyûti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1993, c. II, ss. 1089-1091.

kişi Ahnes b. Şeriktir. Daha sonra bu şahsın iyi bir Müslüman olduğu rivayet olunmuştur.³²

Bu konuda eser yazanlardan birisi de İbn Cumâa'dır. Mübhemle ilgili birtakım rivayetlere yer vermiştir. Mesela Bakara suresinde "*işte bu kitap*" şeklinde geçen kitabın Kur'an olduğunu bildirir.³³ Bakara suresinin 14. ayetinde geçen "*iman eden insanlar gibi ...*" ayetinde insanların Ebu Bekr, Ömer ve Ali olduğunu rivayetlerden aktarır.³⁴ Yine aynı şekilde Kehf suresinde geçen kehf ashabının isimleri vermektedir.³⁵ Yine Zuhuf suresinin 4.ayetinin geçen *Ummu'l-Kitap* (Kitapların Anası) ifadesinin Levh-i Mahfuz olduğunu aktarır.³⁶ İnşikak suresinin 6.ayetinde geçen *kat kat* ifadesini bir duruma başka duruma geçiş şeklinde açıklanmıştır.³⁷

Bakara suresinin 189. ayetinde "*...sana yeni doğan aydan sorarlar...*" rivayetlerden anlamaktayız ki yeni doğan ayları soranlar arasında Muaz b. Cebel ve Salebe b. Ganem zikredilir.³⁸ Muhatapların belli olmasından dolayı buradaki bizim açımızdan belirsiz olan kişiler ilk muhataplar için mübhem değildir. Çünkü karşılıklı konuşma veya canlı söz ortamında bu kişiler başkaları tarafından bilinir ve anlamın tabîi bağlamını oluştururlar.

Muhammed Abduh mübhemât konusunda Kur'an tarafından açıklanmayan bir ifadenin açıklanmaya çalışılmaması gerektiğini vurgular. Mesela Bakara suresinin (2/58)³⁹ ayetinde hangi kente gönderme yaptığı belirtilmemiştir. Müfessirler bu şehrin Kudüs veya Filistin'deki Eriha kenti olduğunu düşünürler. Abduh buradaki tavrını şöyle açıklar. "Kur'an-ı Kerim buradaki şehir hakkında sustuğu gibi bizde bu konuda susarız"⁴⁰

Mübhem anlatımla ilgili bir örnek daha vermek gerekirse Enbiya suresinin 91. ayetini verebiliriz. Ayet şöyledir. "*O ırzını korumuş olanı da an; ona ruhumuzdan bir çocuk üflemiş, kendisini ve oğlunu alemlere ibret yapmıştı*". Kur'an burada Hz. Meryem'in ismini zikretmeksizin ismi-mevsulle anlatmıştır. Eğer Kur'an'ın indiği toplumda Hz.Meryem tanınmasa veya ismi duyulmasa bu şekilde bir anlatım belirsiz kalacaktır ve muhataplar "ırzını koruyan kim" sorusunu peygambere yöneltebileceklerdi. Dolay-

32 Suyuti, *İtkan*, c. II, ss. 1089-1091.

33 İbn Cumâa, Bedruddin Muhammed b.İbrahim el-Kinai el-Hamevi, *Gururu't-Tıbyan fi Men Lem Yüsemme fi'l-Kur'an*, Beyrut 1990, s. 195.

34 Aynı eser, s. 197.

35 Aynı eser, s. 315.

36 Aynı eser, s. 367.

37 Aynı eser, s. 367.

38 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, T.D.V. Yay., Ankara 1989, s. 189.

39 Ayet mealen şöyledir. "*... ve yine biz bu beldeye girin ve yiyeceklerden dilediğiniz kadar bol bol yiyin; fakat kapıdan boyun eğerek girin ve günahlarımızın yükünü üzerimizden kaldır deyin ki günahlarınızı bağışlayayım ve iyilik yapanlara sınırsız mükafat vereyim demiş-tik.*"

40 Muhammed Reşit Rızâ, *Tefsiru'l-Menar*, Dâru'l- Fikr , ts., c.I/324. Ayrıca bu tür bir yorum için bkz. J.J.G Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman A-car, Fecr yay., Ankara 1993, s. 52.

sıyla ilk muhataplar tarafından tanındığı için ism-i mevsulle bir anlatım yolu seçilmiştir. Bu ise tamamen dilin sözlü hitap çerçevesinde ve konuşma dili üzerine şekillendiğini gösterir. Zaten Kur'an'ın başka bir yerinde (Tahrim 66/12) İmran'ın kızı Meryem şeklinde nitelendirilmektedir.⁴¹

Burada vermiş olduğumuz örnekler bizim açımızdan mübhem olan durumlardır. Çünkü Kur'an'ın inzal sürecinde vahye muhatap olanlar bir kelime veya kişi olsun bununla neyin kastedildiğini anlamaları gerekir. Çünkü vahyin bağlamını oluşturmaları, karşılıklı konuşma biçiminde ve canlı söz ortamında bildirişim gerçekleşmesi bunu gerektirmektedir. Dolayısıyla bizim açımızdan belirsiz olan anlatımlar vahyin ilk muhatapları açısından mübhem olmayan anlatımlardır. Bu ise dilin kullanımından kaynaklanan bir durumdur. Sözlü söylemde belirli göndergelere atıf yapılır, yukarıda açıkladığımız gibi yazılı dil belirsiz göndermelere yol açar ve anlam tabii bağlamını yitirir.

Dolayısıyla sözlü anlatımı anlamak için, göndermelerini anlamak gerekir. Yani kim nerede ve ne zaman bu bildirişi üretti soruları sözlü bir bildirinin anlaşılması için gerekli olabilir. Okurun bildiri dışında bir hareket noktası olmayacağından verici bildirisinin göndergesel dayanaklarını açık seçik belirler. Tek bir bildiride anlaşılmayan eksik tümceler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılabilir. Ancak bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşma da bir çok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilir.⁴² Çünkü konuşma veya hitap ortamında konuşulan sözün arkasında bilinen bir şeyler her zaman mevcuttur. Diyelim ki iki kişi birbirleriyle bir şeyler konuşuyor ve konuşulan konu bir arkadaş çevresinden veya yaşadığı toplumun kültürel, geleneksel veya güncel bir olayı hakkında olsun, Bunlar üzerinde konuşurken bir anlama sorunu doğmaz zira ikisi konuşmanın tabii bağlamını oluşturur. Fakat ikisi arasında geçen konuşma yazıya geçirilse ve bu konuşmadan haberi olmayan birisine (çünkü metni okuyan kişi hem zaman hem de mekan bakımından olaydan uzaklaşmış ve anlam tabii bağlamından artık kopmuştur.) okutulsa bir takım anlam sorunları baş gösterecektir. Mesela Türkçe olarak "1960 ruhu" diye bir ifade kullansak bu ifadeye yabancı olan birisi açısından anlam sorunu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla yazıya geçirilen metinler sözün kendisini değil, sözün resmini bize vermektedirler. Vahyin tabii bağlamında belirsiz olarak aktarılan yer isimleri, şahıs isimleri, mekan isimleri hitap ortamında olanlar için mübhem belirsiz kategorisine girmez çünkü sözlü söylemde söylemin konuşan özneye yaptığı bu gönderme bir şimdi-buradalık özelliği gösterir. Konuşan öznenin öznel niyeti ile söylemin anlamı öyle bir örtüşür ki konuşmacının ne demek istediği ile söylemin ne anlama geldiğini anlamak aynı şey olur. 'Ne demek istiyorsun' ifadesi ile 'bu ne demek' sözleri aynı

41 "İffetini korumuş olan İmran kızı Meryem de bir misaldir. O'na ruhumuzdan üfle miştik; rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik etmişti. O, bize gönülden itaat edenlerdendi."

42 Bkz. Günay, *Metin Bilgisi*, ss. 29-30.

anlama gelmektedir.⁴³ Çünkü söylem anında anlamın delaleti açıktır ve kapalı olsa bile açılma imkanı hala mevcuttur. (peygamberin vahyin içeriğinde kapalı göndermeleri açıklama görevinin olduğuna dikkat edilmedir). Gönderme yapılan şahıslar yer isimleri vb. vahyin ilk muhatapları tarafından bilinen ve Kur'an'ın dolaylı muhatapları (bizim) açımızdan ise belirsiz kalacak ifadelerdir. Ayrıca sözlü söylemdeki gönderme görünür bir göndermedir.⁴⁴ Bu anlatım tarzına Kur'an'da Allah az sözle çok anlam ifade etme gibi muciz bir anlatım seçmiş ve bu cümleden olmak üzere çoğunlukla yer, zaman, kişi adlarını açıkça zikretmek yerine ism-i işaret, ismi mevsul vb. kullanmak suretiyle mübhem bırakmış⁴⁵ şeklinde yaklaşmak sözlü dil özelliklerinin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Bütün bunlar esasen konuşma dilinin yapısından kaynaklanan ve hitabı yazılı metinden okumak zorunda kalanlar için bir anlam ifade eden sorunlardır. Kur'an'ı dinleyenler için varid olmayan fakat yazılı metinle yüz yüze gelen insanların karşılaştıkları anlatım özellikleridir. Kur'an'da kullanılan mübhemât bizim açımızdan belirsiz olan fakat Kur'an ortamında yaşayan ve bağlamını oluşturanlar açısından mübhem olmayan anlatımlardır. Çünkü dilin canlı konuşma ortamlarında göndermeleri belirgindir. Sözlü dil kullanımında anlamda kapalı yerler varsa açıklanma imkanı vardır ve anlam bir şimdi-buradalık özelliği gösterir.

Özet

Bu makale Mübhemâtü'l-Kur'an'a (belirsiz anlatımlar) sözlü dil bağlamında yeni bir yaklaşım önermektedir. Kur'an-ı Kerim'de mübhemlerin (Mübhemâtü'l-Kur'an) varolması Kur'an'ın sözlü dil ortamında oluşmasının bir sonucudur. Kur'an'ın nüzulüne muhatap olan insanlar Kur'an metninde mübhem bırakılan şahıs ve yer isimlerini bilmekteydiler. Bütün bunlar esasen konuşma dilinin yapısından kaynaklanan ve hitabı yazılı metinden okumak zorunda kalanlar için bir anlam ifade eden sorunlardır. Kur'an'ı dinleyenler için varid olmayan fakat yazılı metinle yüz yüze gelen insanların karşılaştıkları anlatım özellikleridir. Vahyin tabii bağlamında belirsiz olarak aktarılan yer isimleri, şahıs isimleri, mekan isimleri hitap ortamında olanlar için (mübhem) belirsiz kategorisine girmez. Sözün tabii bağlamından hem zaman hem de mekan bakımında uzakta bulunan insanlar için belirsiz anlatımlar ortaya çıkar. Çünkü sözlü dil kullanımında anlam 'bir şimdi' içerisinde ortaya çıkar ve dilin göndermeleri belirgindir.

43 Paul Ricoeur, "Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Hürriyet Vakfı Yay., çev.: Taha Parla, İstanbul 1990, s. 30.

44 Ricoeur, "Anamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", s. 30.

45 Mustafa Öztürk, "Mübhematu'l-Kur'an ve İmamiyye Şiâsi", *Dini Araştırmalar*, c. 3, sayı: 8, s. 117.

YİYECEK-İÇECEKLERDE HARAM-HELALLİĞİN KRİTERİ VE BU KONUDA ARAP KÜLTÜRÜNÜN ETKİSİ

Yüksel MACİT*

The Criterion of Forbidden and Permissible in Foods and Drinks: In This Subject The Influence of The Culture of Arab

ABSTRACT

According to Quran and the tradition of the Prophet the criterion of forbidden and permissible in foods and drinks is to become useful, pure and harmful, malignant. Some of forbidden and permitted foods and drinks mentioned in Quran and the tradition of the prophet; others were determined by scholar, but the some of them were influenced of Arab's culture. Today should be looked up medical datas.

Key Words: Forbidden, permissible, harmful, malignant, useful, pure.

Giriş

Kur'an ve sünnet, yiyecek ve içecekler konusunda genel özellikleri nazara veren ilkeler koymuştur. Ancak yiyecek ve içeceklerden özellikle haram olanların ve helal olanların bir kısmı Kur'an ve sünnette sayılmıştır, bütün yiyecek ve içecekler tadat edilmemiştir; onların tespiti fakihlerin kıyas ve içtihadına kalmıştır. Onlar bu konuda genelde benzetme yoluyla hüküm vermişlerdir. Bazı fakihler kültürlerinin, özellikle Arap kültürünün etkisiyle hüküm vermişlerdir. Yiyecek ve içecekler insan sağlığını ilgilendirdiğinden bu çağda onlarla ilgili haram ve helalliğin tespitinde işin tabiatına uygun kriterlerin getirilmesi gerekir. Bize göre buna haram ve helalin ö-zündeki şey, Kur'an ve sünnetin bu konudaki amacı imkan vermektedir. Bu yazı bu hususları izaha yöneliktir.

* Dr., İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

I-Haram ve Helal Kavramı

Haram, kendisinden menedilen (el-memnu minh),¹ yasak demektir. Bu men, ya menedilen şeyin kutsal olmasından veya pis, zararlı vb. sebeplerle olur. Her iki sebeple haram olan şeylere mitolojilerde ve dinlerde rastlamak mümkündür. İbn Nedim (ö.385/995), Harranîler/Sabiîler hakkında bilgi verirken onların domuz eti yemekten nehyedildiklerini, ancak senede bir gün ilahlarını domuz kurban ettiklerini ve etinden yediklerini belirtir.² Mitoloji uzmanları J.Frazer ve J.Campbell kaynak göstermemekle beraber bu olaydan hareketle domuzun bazı topluluklar tarafından kutsal kabul edilmiş olabileceğini söylerler. Ancak domuz bir Mısır tanrısını öldürdüğü için ve Mısır mitolojisi de diğer mitolojilere yansıdığı için, genelde mitolojilerde domuz sevilmeyen, ondan nefret edilir, eti yenmez.³ Tevrat ve Kur'an'da, domuz murdar ve pis olduğu için haramdır.⁴

Mitolojilerde bazı insanlar (rahipler, krallar), bazı toprak parçaları ve zaman dilimleri kutsal kabul edilmiştir. Kaynakları farklı olsa da bu durum İlahî dinlerde de vardır; Kur'an'da insanın/canın haram (kutsal) kılması, Peygamber'in sünnetinde Kabe'nin haram kabul edilmesi bu cümledendir, ancak konumuz yiyecek ve içecekler olduğu için onlar üzerinde durmayacağız. Bunları haram kavramının çifte anlamını belirtme için zikrettik. Hangi mananın önce ortaya çıktığı ayrıca tartışılabilir. Fakat iki mananın ortak yönü, ikisinde de yasağın olmasıdır. Çünkü temiz olmayan (habis) bir şeyin yenmesi yasak/haram olduğu gibi, haram/kutsal kabul edilen cana kıyılması ve insan etinin yenmesi de yasaktır.

Helal'e gelince onun aslı hall'dir, hall'in aslı ise bağı, düğümü çözmektir.⁵ Buna göre helal, haramlığı çözücü, yasağı kaldırıcı olduğundan haramın önceliğini çağırıştırır. Bu da fıkıh usulündeki eşyada asıl olan nedir, helal mi haram mı, diğer bir deyişle eşya ne üzeredir, ibaha mı, hazr mı? tartışmalarını hatıra getirir. Her iki görüşte olan fakih ve mütekellimler vardır. Kadı Abdulcebbar (ö.415/1025) eş-Şer'iyat'ta şöyle der: Bu konuda şeyhlerimizin (Mutezile) görüşü şudur: Haklar dışında kalan, mükellefe içinde fayda veya daha başka amaç olan ve onda mükellefe ve başkasına acil ve gelecekte zarar olmayan her fiilin aklen mubah olması gerekir. Bunun dışına ancak delil ile çıkılır. Bu, onların "Eşya ibaha üzeredir" sözlerinin manasıdır. Çünkü onlar bütün eşyanın mubah olduğunu kastetmiyorlar. Zîra eşyada, vacip ve mendup olduğu akıl ile bilinen şeyler olduğu gibi, çirkinliği akıl ile bilinen şeyler de vardır. Vasıflarını daha önce beyan ettiğimiz mütekellimlerden ve fakihlerden bunun aksini söyleyen kimseler, şer'in mubah kıldığı şeyler hariç eşyanın hepsi hazr (haram) üzeredir der-

1 Ragıb el-İsfahânî, Huseyn b.Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986,164.

2 Bkz, İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b.İshak, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 396.

3 Bu konuda geniş bilgi için bkz, James G. Frazer, *Altın Dal*, çev.: H. Doğan, İstanbul 1991, c. I, ss. 284-285; Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji*, çev.: K.Emiroğlu, Ankara 1992, s452.

4 Bkz, *Tevrat*, Tesniye, 14/8; Kur'an, Enam, 6/145-146.

5 Bkz, el-İsfahânî, *el-Müfredat*, ss. 182-183.

ler. İddia ederler ki, kulun tasarrufu ancak izin ile, bizden biri ancak Allah'ın memluküdür. Bu sebeple onun için tasarruf ancak Allah'ın izniyle helal olur. Bu gerekçe sebebiyle, bizden birine başkasının canı ve malında tasarruf ancak izin ile helal olduğu gibi. Mütakellimlerden ve fakihlerden bazı kimseler şöyle der: Kulun mecbur olduğu şeye mubah demek gerekir, onun dışındaki şeyler haram (hazır) üzeredir."⁶

Bu konuda Kadı Abdulcebbar ile aynı görüşteyiz. Nass olmadığı konuda her şey haram demek de, her şey helal demek de doğru değildir. Hz. Aişe'nin, "De ki, bana vahyolunan şeyler içinde, ölü hayvan eti, akıcı kan ve domuz eti, çünkü o pistir, fiske olarak Allah'tan başkası adına kesilen hayvan dışında haram bulamıyorum"⁷ ayetini okuyarak fareyi bile helal saydığı nakledilmiştir.⁸ Bu rivayet aşırı gözüküyor. Geleceği üzere Kur'an, habis (pis) şeyleri haram kılıyor. Fare haşarat cinsindedir, habistir.

II-Kur'an ve Sünnette Haram ve Helal

Kur'an'da, ölü hayvan eti, kan, domuz ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar,⁹ boğularak, süsülerek veya yuvarlanarak ölen hayvanlar haram kılınmıştır;¹⁰ Allah'ın ismi anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin denmiştir¹¹ ve genel bir ifadeyle pis şeyler (habisat) haram, temiz şeyler (tayyibat) helal kılınmıştır.¹² İleride temas edeceğimiz üzere kavga ve karşılığa yol açması şarabın (hamr) da yasaklanması ile ilgili nasların¹³ nüzul sebebi olarak nakledilen olaylarda belirgin biçimde vurgulanmıştır.

Kur'an'da şöyle denir: "De ki, bana vahyolunan şeyler içinde, ölü hayvan eti, akıcı kan ve domuz eti, çünkü o pistir, fiske olarak Allah'tan başkası adına kesilen hayvan dışında haram bulamıyorum. Kim mecbur kalırsa fazla olmamak şartıyla onlardan yiyebilir. Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Yahudilere gelince onlara her tırnaklı hayvanı, inek ve koyunun kemik ve bağırsaklarına, derisine geçen kısmı hariç iç yağlarını haram kıldık; bunu azdıkları için onlara ceza yaptık. Biz sözümüzde dururuz."¹⁴ Tevrat'ta, eti yenen ve yemeyen hayvanlar kargaya varıncaya kadar tek tek sayılmıştır, deve de haramdır, murdardır.¹⁵

6 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, XVII. eş-Şer'iyyat, Kahire 1962, s. 145.

7 Enam, 6/145

8 Bkz, İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, tahk.: M.S.Muhsin ve Ş.M.İsmail, Neşr, Mektebetü'l Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, ts, c. VIII, s. 586.

9 Bakara, 2/173.

10 Maide, 5/3.

11 Enam, 6/121.

12 Araf, 7/157.

13 Maide, 5/90-91.

14 Enam, 6/145-146.

15 Tevrat, Tesniye, 14/3-21.

İçkinin haramlığı meselesine gelince, Tevrat'ta şarap (içki) haram değildir, şarap İncillerde de yasak değildir. İslam'ın ilk dönemlerinde şarabın haram olmadığı bilinir, hatta şarapta çok zararın yanı sıra, faydanın da olduğunu açıkça ifade eden ayet vardır. (Bakara, 2/219.) Bazı olaylar üzerine şarap (hamr) aşamalı olarak yasaklanmıştır; önce sarhoşken namaz kılma yasaklanmıştır. (Nisa, 4/43.) Daha sonra bazı sahabe şarap içer sarhoş olur kavga çıkarırlar, biri vurur diğerinin burnunu kırar ve olay Peygamber'e haber verilir, bunun üzerine içkinin insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebep olduğunu ve ondan artık kaçınılması gerektiğini vurgulayan ayet (Maide, 5/90-91) iner. Ali'den rivayet edildiğine göre Hamza içer ve içirir, sıçrar bir adamın iki devesini ortadan keser, ciğerlerini alır, Ali gördüğü bu olayı Hz.Peygamber'e haber verir, o da Hamza'yı kınar. Bu olay üzerine içkiyi yasaklayan ayet iner.¹⁶ Bu olaylar olmasaydı belki içki dinde yasaklanmayacaktı düşüncesi hatıra gelebilir. Mutezileden Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö.436/1044) şarabın haramlığının akli değil, şer'i olduğunu belirtir.¹⁷ Ancak bugün tıp biliminin sunduğu veriler ışığında düşüncecek olursak içkinin insan sağlığına zararlı olduğu hususunun akılla anlaşılabilen yalnızca şer'in verileri ile bilinebilen bir husus olduğu görüşüne katılmak pek mümkün görünmemektedir. Ömer Hayyam gibi bazı şairlerin, "Muhammed herkese değil hamlara (içmesini bilmeyenlere, sarhoş olmak için içenlere) içkiyi yasaklamıştır" tarzındaki ifadelerinin fıkıh açısından herhangi bir mesnedi ve normatif değeri bulunmamaktadır. Belki şarabı bir kültür olarak hazmettirici meşrubat gibi ölçülü içen insanlar bulunduğu şeklinde bir değerlendirme akla gelebilir. Ancak İslam hukukunun genel yaklaşımı hüküm koyarken münferit istisnai durumları değil tüm toplumu göz önünde bulundurur.¹⁸ Dolayısıyla halkın geneli düşünüldüğü zaman az içkinin sarhoş etmese de çoğuna götürebileceği, bunun da kronik sağlık problemlerine yol açacağı göz önüne alındığında içki yasağının kapsamında bir daralmadan bahsedilemez.

Hız.Peygamber, Kur'an'da olmayan bazı yasaklar koymuştur, yırtıcı kuş ve yırtıcı hayvanların yenmesinden¹⁹ ve ehli eşek etinden nehyetmiştir.²⁰ Bazı rivayetlere göre Hz.Muhammed, kavminin bilmediği bazı hayvanları haram kılmaya da yememiştir. Bir rivayete göre Hz.Muhammed'e bir keler getirilmiş, iştahı çekmiş, elini ona uzatmış, o-

16 el-Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-Nüzul*, 2.Bs., Beyrut 1991, ss. 118-119.

17 Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed fi usuli'l-fıkh*, Beyrut 1983, c. II, ss. 327-328.

18 Şatibi, *el-Muvafakat fi Usuli's-şeria*, Beyrut trz, II, 52 vd.

19 Buharî, Tıb, 57; Müslim, Sayd, 11; Tirmizî, Et'ime, 7.

20 Buharî, Cihad, 130, Zebaih, 27-28; Müslim, Sayd, 26. Ebu Hanife'ye göre katır ve at eti de haramdır, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre at eti helaldir. Hanefî fakih el-Mevsilî bunların haram olmasını Allah'ın, "At, katır ve eşek binmeniz içindir ve ziyettir" (Nahl,16/8) sözü ile gerekçelendirir. el-Mevsilî, Abdullah, el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar, İstanbul 1981, V, 14. Bu konu ihtiyaca ve örfeye bağlıdır; Araplar yaban eşek etini severler, eski Türkler temiz ve taze at etini severler, at onlarda çoktur. Bu yeme kültürüyle alakalıdır. Şimdi de bazı Türkler at eti yer, bazısı yemez; yemeyenlerde bazı fikhî yorumların da etkisi vardır.

nun bir keler olduğu haber verilince elini geri çekmiştir. Keler haram mı? diye sorulunca: "Hayır, fakat o kavminin toprağında yoktur" demiştir. Keleri yememiştir. Onu hanımı Meymune yemiştir, Peygamber de bakmıştır.²¹ Diğer rivayete göre, İbn Ömer, Peygamberden, keler (dab) hakkında şöyle dediğini söyledi: "Onu yemem, helal da kılmam, haram da." Bunun üzerine Zeyd el-Esam şöyle dedi: İbn Abbas'a dedim ki: İnsanlar Peygamber'in keler hakkında "Onu yemem, haram ve helal da kılmam" dediğini söylüyorlar. İbn Abbas dedi: "Ne kötü söylüyorlar. Peygamber helal ve haram kılıcı olarak gönderildi." Bu iki rivayet çelişkilidir. Bundan dolayı en-Nazzam (ö.231/846), sahabe çelişkili rivayetler etmiştir diye tenkit etmiştir, el-Cahız (ö.255/869) bunu el-Fütya kitabında zikretmiştir, Fahreddin er-Râzî (ö.606/1149) de ondan nakletmiştir.²² İbn Ömer'in rivayeti veya ondan bu rivayet doğru olsa helal ve haram konusunda vahiy olmadığında Peygamber'in kavminin örfüne göre hareket ettiğini gösterir.

III-Fıkıhta Haram ve Helal

Fıkıhta haram ve helallerin ayrıntısına girmeyeceğiz, onların belirlenmesinde Arap kültürünün etkisinin belirgin olduğu örnekler vereceğiz.

İmam Şafîî'nin (ö.204/819) el-Ümm adlı fıkıh kitabında şöyle bir başlık yer alır: "Arabın Yememesi Üzerine Haram Olan Şeyler." Şafîî, bu başlık altında, ayette Arapların kastedildiğini iddia ederek "Onlara temiz şeyler helal, pis şeyler haram kılındı"²³ ayetinin yorumu bağlamında şöyle der: "Hakkında haram ve helal kılan nass (ayet,hadis) olmayan hayvanlar hususunda bak, Arap onu yiyor mu, yiyorsa, hakkında haram kılan nass yoksa onu helal bil, çünkü o Araplara göre helal ve tayyibattandır, zira onlar güzel/temiz buldukları şeyleri helal sayıyorlardı; onu Arap yemiyorsa, o pis olduğu için haram sayıyordur, sen de onu haram bil, çünkü o habıs şeylerdendir."²⁴

Hanbelî fakih İbn Kudame (ö.670/1271) de aynı görüştedir; bu konuda şöyle der: "Arabın temiz (tayyib) dediği helal, pis (habıs) dediği haramdır. Allah Teala'nın "Onlara temiz şeyler helal, pis şeyler haram kılındı" sözünden dolayı."²⁵

Mamafih bu yaklaşımlar fıkıhta hakim olan tek yaklaşım değildir. Ünlü Hanefi alimi Cessas (ö. 371/981) "tayyib" ve "habıs" unsurlarının belirlenme kriteri olarak Arapların değerlendirmelerini merkeze alan yaklaşımı sert bir dille eleştirmiştir: "Allah'ın habıs nesnelere haram kılındığına dair insanlara olan hitabı, Arap olmayanları dışarıda bırakarak yalnız Arap-

21 İmam Malik, *Muvatta'*, tahk.: A. Abdullatif, Daru'l-Kalem, Beyrut, ts, s. 219. Ayrıca bkz. Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 81.

22 Bkz, Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, tah.: T. Cabir Feyyaz Alvanî, 2. Bs., Beyrut 1992, c. IV, ss. 312-313.

23 Araf, 7/157.

24 Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *el- Ümm*, 2. Bs., Beyrut 1983, c. II, s. 271.

25 İbn Kudame, *el-Muğnî*, c. VIII, s. 585.

ları kapsamamaktadır. Dolayısıyla dinen sorumlu (mükellef) olan tüm insanlar bu hitabın kapsamına dahildir. Diğer insanları bir tarafa bırakarak yalnızca Arapların iğrenç görmesini bir nesnenin haramlığı için kriter olarak kabul etmek, ayetin muktezasından uzak, herhangi bir temele dayanmayan bir iddiadır.²⁶ Nitekim Hanefi fakihleri "habis" kategorisine girmenin kriteri olarak, belli bir etnik kökene inhisar ettirmeksizin, sağduyu sahibi insanların fitraten iğrenç bulmalarını esas almışlardır.²⁷

Sonuç ve Öneri

Bunlardan anlaşılıyor ki: Kur'an, haram ve helal konusunda, özel dinî sebeplerle yasakladıkları (Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar vb.) hariç, genel kriter koymuştur: "Temiz şeyler helal, pis şeyler haram." Şafîî ve İbn Kudame gibi bazı fakihler bu bağlamda haram ve helalliğin kriterini Arabin tabiatına uygunluk ve aykırılık ile sınırlamışlardır. Halbuki İslam'ın evrensel bir din olduğu kabul edilir. Kur'an'da, "Biz seni bütün insanlığa gönderdik"²⁸ buyrulur. Dolayısıyla başta Cessas olmak üzere Hanefi fakihlerinin yaklaşımı daha isabetli görünmektedir. Buna göre haram ve helalin tespitinde diğer milletlerin de tabiatı geçerli olur. Ancak yiyecek ve içeceklerde insanların tabiatları farklıdır, birinin sevdiğini diğeri sevmeyebilir; çekirgenin haşarat kabul edilmeyip fıkıh kitaplarına helal diye geçmesinde²⁹ örfün etkisi söz konusudur, fakat bazıları onu kerih görebilir. Onun için bize göre, helal ve haramın tespitinde tıp ilminin, "bu yararlı, şu zararlı" şeklindeki verilerinden yararlanılmalıdır. Adli tıp gibi, hukuk sağlık kurulu ve sağlık hukuku oluşturulabilir, kapsamı da geniş tutulabilir. Genele yararlı yiyecek ve içecekler serbest, zararlılar yasak edilir. Bu metot Arap kültürü ve tabiatına uygunluk, kıyas ve benzetme ile hüküm tespitinde daha iyidir. Ancak tıbbın da bu konuya ideolojik değil, bilimsel bakması gerekir. Tıp geliştikçe mevcut verilere dayalı hükümler de değişebilir. Bu durum insan sağlığını da korumayı amaçlayan bir dinin amacına uygun düşer. Bu şekilde daha çok hayvan etinden yararlanma imkanı da doğar. Hatta gen biliminin de yardımıyla, sağlıklı olmak koşuluyla et kombinaları gibi hayvanlar yetiştirilebilir. Böylece aç insanlar doyurulabilir. İlk zamanlarda bütün entelektüel ve ilmi disiplinler dini ilimler kapsamında ele alınıyordu. Diğer ilimlerin felsefeden ayrılması gibi, bazı ilimlerin alanına giren konuların da dini ilimlerden ayrılması doğaldır. Yiyecek ve içeceklerde zararlıyı ve faydalıyı tıp tespit eder. Bu tespitlerden yararlanarak yasağı hukuk koyar.

26 Cessas, *Ahkamü'l-Kur'an*, Beyrut, ts, c. III, s. 210.

27 Bkz. Serahsi, *el-Mebsut*, İstanbul 1983, c. XI, ss. 225-226, 255; Kasani, *Bedaiu's-sanai'*, Bayrut 1986, c. V, ss. 36, 38.

28 Sebe, 34/28.

29 İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, İstanbul 1985, c. II, s. 359; İbn Kudame, *el-Muğni*, c. VIII, s. 590; el-Mevsilî, *el-İhtiyar*, c. V, s. 15.

ÖZET

Kur'an ve sünnete göre yiyecek ve içeceklerde haram ve helalliğin kriteri onların zararlı, pis (habis) ve faydalı, temiz (tayyib) olmasıdır. Kur'an'da haram ve helal yiyecek ve içeceklerin bazıları zikredilmiştir; diğerleri alimler tarafından tespit edilmiştir, fakat onlardan bazıları Arap kültüründen etkilenmiştir. Bugün tıp ilminin verilerinden yararlanılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Haram/yasak, helal/serbest, zararlı, pis, faydalı, temiz.

SÜNNET'İ ANLAMAYA ÇALIŞMAK VE SÜNNET'E OLAN İHTİYAÇ: TAHKÎKU MA'NE'S-SÜNNE VE BEYÂNU'L-HÂCETİ İLEYHA¹

Seyyid Süleyman en-Nedvî*
Notlarla çev.: Mahmut Kavaklıoğlu*

Orjinalinden Arapçaya Çevirenin Önsözü

Yaşamakta olduğumuz şu asırda müslümanların karşı karşıya kaldıkları problemlerden birisi de, İslâm'ın kaynağını sadece Kur'an'dan ibaret sayan, Sünnet'i Hz. Peygamber devrine mahsus bir takım geçici prensiplerden ibaret gören bir grubun muhtelif bölgelerde zemin bulmasıdır.

Şimdi bu grup akıntıya kürek çekmekte. Bunlar; sıhhat durumu, şöhreti, islâm bilginleri nezdindeki makbuliyet derecesi ne olursa olsun, *hadisi delil olarak kullanmayı ve onunla amel etmeyi reddederler.*

Dünyanın diğer pek çok ülkesinde de rastlanmakla birlikte, bahis konusu anlayış, bilhassa Hindistan'da giderek bir teşkilat hüviyeti kazanmaktadır. Kendilerini "*ehl-i Kur'an*" diye isimlendiren bu grup, fikirleri istikametinde pek çok kitap ve dergi telif ederken, Hintçe dergilerde de muhtelif türde makaleler yayımlamayı sürdürmektedirler.

1 "*Tahkîku Ma'ne's-Sünne*", Hint ulemâsından Seyyid Süleyman en-Nedvî'nin Sünnet'i doğru anlamının gereğine dair kaleme aldığı makalesinin arapça çevirisidir.

* 1884 de şu an *Hindistan* tarafında kalan *Birer* eyaletinin *Desne* kasabasında doğdu. Pek çok ilim adamının çıktığı bir aileye mensub olması, ilimle erken tanışmasını ve ilmi bir atmosfer içerisinde yetişmesini sağladı. İlk tahsilini tamamladıktan sonra, modern bir eğitim kurumu olarak işlev gören "*Dâru'n-Nedve*" de dini eğitim aldı. Gayreti ve parlak zekasıyla hocası Mevlana Şiblî'nin dikkatini çekti. Kısa sürede ilmi ve özellikle tarihçi kimliğiyle *Hint-Pakistan* yarımadasında şöhret buldu. Pek çok makale ve konferanslarıyla halkın düşünce dünyasına yön verdi. Şimdi *Hindistan* sınırları içinde kalan *Azamgarh*'da "*Dâru'l-Musannifin*" (İslâm Akademisi) kurması ve bu kurumun reisliğinde bulunması, onun verdiği hizmetler içerisinde farklı bir yer tutar. Nesir yazarlığı ve şâirliğiyle de tanınan Nedvî 1953 yılında *Karaçi*'de ebediyete geçmiştir. Müellifin özellikle Tarih ve Edebiyat ağırlıklı, bazılarının dilimize de çevrildiği pek çok eserinden birkaçı şunlardır : *Rahmet-i Âlem*, *Sîretü'n-Nebî*, *Sîretü Âişe*, *Arzu'l-Kur'ân* (Arabistan tarihi ve coğrafyasına ait), *Nukûşi Süleymânî* (Urdu dili ve edebiyatına dair), *Durûsu'l-âdâb* (Arap diliyle ilgili), *Hayyâm* (Ömer Hayyâm'ın biyografisine dair).

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı

Bu anlayış ve iddialara karşı, Hintli âlimler –Allah kendilerini hayırla *mükafaatlandırınsın*- en güzel şekilde cevap vermişlerdir. Bu bağlamda özellikle değerli üstad Seyyid Süleyman en-Nedvî'nin reddiyesi kayda değerdir. Üstad en-Nedvî, söz konusu iddialara red sadedinde Hintçe yayınlanan "Maârif" isimli meşhur dergisinde, anlaşılır bir üslupla nefis bir makale kaleme almıştı. Ben bu makaleyi arapçaya çevirmeyi arzu ettim ve basit tasarruflarla da bunu gerçekleştirdim. Umarım, orjinalinden takib imkanı bulunmayanlar için faydalı olur.

Başarı Allah'tandır.

Abdulvehhab b. Abdulcebbar ed-Dihlevî
Mekke-i Mükerreme

Mukaddime

Öğrenim gören bazı gençlerin durumu bizi hem sevindirmekte, hem de üzmemekte.

Seviniyoruz; çünkü onlar dînî meseleleri araştırmaya da bir zaman ayırıyorlar, bunu bir vakit israfı olarak görmüyorlar. Dini, ilgi ve ihtimama değmez boş bir uğraş olarak değerlendirmiyorlar. Bu açıdan onlar takdir ve teşekkürle anılmayı hak ediyorlar.

Üzülüyoruz, zira onlar kendi fikirlerini ve araştırma sonuçlarını (pervasızca) yayıyorlar. Gerekli tahkikatı yapmadan, tanınmış uzman bilim adamlarının görüşlerine arzetmeden müslüman halka, bunları benimsetmeye gayret ediyorlar. Tabiatıyla bu metod dışı tavır, halktan pek çoğunun yoldan çıkarılmasına zemin hazırlıyor.

Hakikatın neşri her ne kadar gerekli ise de, bu misyonu üstlenen kişilerin öncelikle ihtiyatı elden bırakmamaları, kılı kırk yararcasına bir titizlik sergilemeleri gerekir. Böylesi bir tavır, araştırmalarının hakikat değeri taşıyabilmesi için şarttır. Ancak böyle bir aşamadan sonra bunları neşir konusunda gayret gösterebilirler. Aksi takdirde gerekli ciddiyetin esirgenmediği bir bilgi neşrinin vebali, yararından ağır olacaktır.

Bu gençler, Kur'an'ın kendisine indirildiği peygamber'in açıklamalarına müracaat etmeksizin, sırf Kur'an-ı Kerim'den her şeyin hükmünü istinbat edebileceklerini iddia ederler. Nitekim onları, kendi kafalarına göre Kur'an-ı Kerim'den istinbat ettikleri bir takım garib meseleleri çokça dile getirirken izlemek mümkündür. Bunlar aynı zamanda Kur'an'da benzerini bulamadıkları, yalnızca Sünnet'le sabit olmuş hükümleri reddederler.²

2 İmâm Şâfiî, Sünnet'in Kur'an karşısındaki hukukî konumunu Resûlullah'ın(s.a.), Kur'an paralelinde ortaya koyduğu **sünnet**; Kur'an'daki özlü (mücmel, müşkil, âmm ve mutlak) anlatımları açmak - açıklamak üzere belirlediği **sünnet** ve son olarak Kur'an'da hükmü bulunmayan hususlarda müstakillen vaz ettiği **sünnet** olmak üzere üç grupta değerlendirir. (Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, çev.: A. Şener, İ. Çalışkan, Ankara 1997, s. 62). Ayrıca ilk iki tür sünnet ile üçüncü tür sünnet arasında bir fark bulunmadığını, yani Allah'ın hükmü ile Peygamber'in hükmünün aynı şey olduğunu ifade eder (Bkz. Şâfiî, *age*, s. 64). Kur'an-ı Kerim karşısında Sünnet'in durumu/konumuyla alâkalı detaylı değerlendirmeler için Bkz. Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri 1994, ss. 79-164 (İkinci

Ne garibtir ki, onların Kur'an'da "aslı yok" diye reddettikleri pek çok hükmün aslını, konuya dikkatle eğildiğimizde, Kur'an'da bulabilmekteyiz. Bundan da garibi, Kur'an'dan istinbat ettikleri hükümler noktasında, kendi aralarında çelişki yaşamaları, ayrılığa düşmeleridir. Onlardan her biri kendi başına buyruk, bir diğerrinin fikrine muhalif durumdadır.

Kur'an'ı Nasıl Anlayacağız ?

Defaatla yazdım. İnsanların bir takım hükümler çıkardıkları cüz'î (fer'î) meselelerde -ki bunlar kabul ya da red edilebilir- araştırma yapmak fayda sağlamaz. Bilakis böylesi konuları genel çerçevede ve bu ayrıntıların tamamını içine alan külli kaideler dahilinde ele almamız gerekir.

Bu problemlerden açıklığa kavuşturulması gereken ilk konu: *Kur'an'ı nasıl anlayacağız*, sorusu ya da daha genel bir ifadeyle: *söyleyenin muradını, sözüne bakarak nasıl anlayacağız*, sualıdır.

Bilindiği gibi usûlü fıkıh konularının çoğu bu mesele etrafında odaklaşır. Bundan kasdım, sözün manasını anlama ve ondan hüküm çıkarma yollarıdır.

Örneğin Kur'an-ı Kerim'de, araplar nezdinde müteaddid anlamları bulunan bir kelime varid olduğunda³ veya hakiki ve mecazi anlamlara gelebilecek bir kelime vaki olduğunda,⁴ bu kelimeyle kastedilen manayı nasıl belirleyeceğiz? Veyahut genel (âmm) bir lâfız varid olduğunda bundan maksadın, lafzın bütün fertleri mi, yoksa bir kısmı mı olduğunu (tahsîs);⁵ ya da mutlak bir hüküm vaki olduğunda, bu hüküm mutlakiyeti üzere mi kalacak, yoksa bazı hususlar bu hüküm dışında mı tutulacak (takyîd),⁶ bunu nasıl ayırd edeceğiz? Daha bunun gibi pek çok problem⁷

Bölüm); Raşit Küçük, "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", *Sünnet'in Dindeki Yeri*, İstanbul 1998, ss. 121-162.

- 3 Kur'anın namaz, zekat, oruç, hac ... ile ilgili emirleri böyledir. Örneğin lugatte dua etmek anlamına gelen salât'tan bilinen anlamıyla namazın mı yoksa yine malum şekliyle duanın mı kastedildiği, bunun nasıl yerine getirileceği, kaç vakit ve rek'at kılınacağı, farzları vâcipleri ve diğer ayrıntıları hep sünnet'le vuzuha kavuşmuştur. Meselâ Resûl (s.a.), "*Beni namazı nasıl kılar görüyorsanız, siz de namazı aynen öyle kılın*" (Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1981, Ezân 18, Edeb 27; Müslim, *Sahîhu Müslim*, tahk.: M. F. Abdülbâkî, İstanbul 1981, Salât 42) ifadesiyle, namazın hangi anlamda alınacağına ve nasıl kılınacağına ilişkin kapallığa açıklık getirmiş olmaktadır.
- 4 "*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığından) ayırddilinceye kadar yeyin, için*", el-Bakara 2/187 âyetinde geçen "el-Hayt=iplik" kelimesinin mecazî manada anlaşılması gereğini biz sünnet'ten öğreniyoruz. Yani buradaki müşkil/*hakikat ve mecaza yorumlanabilir* lâfzın mecazî anlam içerdiği, sünnet'le açıklık kazanmış oluyor. (Bkz. *Buhârî*, Tefsîr 2/28; *Müslim*, Sıyâm 33, 34, 35).
- 5 Allah Teâlâ meyteyi yani usulüne göre boğazlanmaksızın ölmüş hayvanların etlerini ve kanı yemeyi haram kılmıştır (el-Mâide 5/3). Oysa Hz. Peygamber balığın ve çekirge ölüsünün, kanlardan karaciğer ve dalağın helal olduğunu belirterek, âmm olan hükmü tahsîs etmiştir. (Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, çev.: H.Hatipoğlu, İstanbul 1981, Et'ime 31; Ayrıca Bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul 1981, Tahâre 41; Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk.: A.Muhammed Şakir, M.F.Abdülbâkî, Yusüfel-Hût, Beyrut 1987, Tahâre 52).
- 6 Meselâ "*Hırsızlık yapan erkeğin ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin*" el-Mâide 5/38 âyetinde çalınan malın mikdarına ilişkin bir belirlilik yoktur. Bu mutlak emir, Hz. Peygam-

Burada göz önünde bulundurulması gereken bir başka nokta, lafızdan anlaşılan manaların farklılığıdır. Yani kimi manalar lafızdan sarih bir şekilde anlaşılırken, kimileri işaret ve kinaye yoluyla, kimileri de cümlenin gelişinden anlaşılır. Böylesi bir durumda bu farklı anlamlardan her hangi biri için, "bu söz, böyle bir anlam içermez" demek mümkün değildir.

Kur'an-ı Kerim için de durum aynen böyledir. Yani bir nokta, ifadede açık (sarih) bir şekilde zikredilmemiş olabilir. Ama bu husus cümlenin gelişinden (siyak) veya kinaye yoluyla anlaşılabilir. Pek tabii ki böyle bir durumda, "bu husus Kur'an'da kesin olarak yer almıyor" denilemez.

Nebi(s.a.) Kur'an-ı Açıklamakla Görevli İdi

Allah Teâlâ, Peygamberine(s.a.) hitaben şöyle buyurur: "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik."⁸

İşte bu sebepledir ki, sahâbe-i kiram Kur'an-ı Kerimin kendilerine anlaşılması zor (müskil) gelen veya hüküm çıkarmada (istinbatında) zorlandıkları âyetleriyle ilgili olarak Resûlullah'a(s.a.) müracaat ediyorlar, gelişen olaylar karşısında O'ndan(s.a.) fetva soruyorlardı. Nebi(s.a.) de, onlara karışık (müskil) gelen Kur'an âyetlerini açıklıyor, anlamı kapalı olanları izah edip öğretiyordu.

Mesela oruçla alakalı âyetler nazil olmuş, oruçlu iken unutarak yiyip-içen kimsenin durumu hakkında bu âyetlerde bir açıklama yer almamıştır. Bu belirsizlik karşısında bir adam Peygamber(s.a.)'e gelerek :

- Ya Resûlallah! Oruçlu iken unutarak yedim, diyerek arz-ı hal eylemiş, Peygamber(s.a.) de ona, orucunun geçerli (sahîh) olduğunu, zira hata ve unutmaya dayalı davranışların bağışlanmış sayıldığını yine Kur'an'ın, "... Yanılarak yaptıklarınızda size vebal yok; fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır"⁹ âyetinden çıkararak (istinbat ederek) cevap vermiştir.

Oruçla ilgili âyetlerde, *unutarak (bir şey) yemek orucu bozmaz*; ifadesi geçmiyor diye şimdi bu hadisi Kur'an'a muhalif olarak değerlendirmek mümkün müdür. Veya oruçla ilgili olmayan bir diğer âyetten böyle bir hüküm çıkarması Hz. Peygamber'in haddi değildir, denilebilir mi?

ber'in "Hırsızın eli ancak çeyrek dinar ve üzerinde olan miktarlarda kesilir", (Müslim, Hudûd 2, 4) ifadesiyle mukayyed hale gelmiştir. Keza namazda herkesin kolayına gelene okumasını emreden âyet (el-Müzzemmil 73/20), "Fâtiha'yı okumayanın namazı olmamıştır", (Buhârî, Tevhîd 48; Müslim, Salât 34) hadisiyle takyîd edilmiştir.

7 İmâm Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an karşısındaki konumuna işaret ederken ikinci sıralamada yer verdiği, **sünnet**; Kur'an'daki özlü (mücmel, müskil, âmm ve mutlak) anlatımlara açıklık getirir, maddesini mezkur istihlarla burada göremiyoruz. Bu, makaleyi arapçaya çevirenin bir tasarrufu olabileceği gibi, üstad Nedvî'nin tercihi diye de düşünülebilir.

8 en-Nahl 16/44.

9 el-Ahzâb 33/5

Biz bu noktada şu hadis karşıtlarına sormak isteriz ve deriz ki, Kur'an'ın nâzil olduğu çağa ve ortama olan uzaklığınıza ve dil bilimindeki yetersizliğinize rağmen, Kur'an-ı Kerimden her istediğinizi istinbat etmek ve anladığınız gibi yorumlamak size câiz oluyor da; Kur'an'ın kendisine indiği, açıklanmasına memur kılındığı, dilcilerin en fasihi (bir peygamber) yoksa bunu hak etmiyor mu? Hayır! Kur'an'ı açıklamaya ve ondan hüküm çıkarmaya insanların en lâıyığı bilakis O'dur.

Anlayışların Farklılığı

Diğer taraftan kabiliyet, anlayış ve zihni parlaklık açısından herkes aynı seviyede değildir. Dolayısıyla Kur'an'ı her insan okur, fakat manasını anlamakta farklılık gösterirler. Âlim kimse ondan, câhilin anlamadığı manaları anlar. Keza âlimler de anlayış ve ilim konusunda farklı farklıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerimde " ... Her ilim sahibinin fevkinde kendisinden daha iyi bilen birisi vardır"¹⁰ buyurulmaktadır. Aynı zamanda Allah Teala, "Bilmiyorsanız (konunun) uzmanlar(ın)a sorun"¹¹ buyurarak, bilinmeyen hususlarda âlimlere başvurulmasını emretmiştir. Diğer yandan "Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu? (Ancak) akıl - iz'an sahipleri bunun farkındadır"¹² beyanıyla da insanların anlayışlarındaki seviye farklılıklarına dikkat çekmiştir.

Hadisler Nasıl Oluşturdu?

Bu iki meseleyi -yani Nebi'nin(s.a.) Kur'an'ı açıklamaya memur kılınması ve ondan hüküm çıkarmaya herkesden daha layık olmasını, ayrıca insanların kabiliyet ve anlayış farklılığını- kabul ettikten sonra şimdi düşünelim:

Kur'an'da her hangi bir hâdise üzerine bir âyet nâzil olup da, daha sonra bu olayın aynı veya benzeri ya da görünürde birazcık farklısı yeni bir olay geliştiğinde önceki hâdiseye alakalı hüküm sonraki hâdiseye örtüşür mü yoksa örtüşmez mi, bu durum sahâbe-i kiramdan bazılarına oldukça karmaşık gelmiştir. Bu problemin çözümü için makul yol nedir? Böylesi bir durumda vahyin sahibine müracaat etmeleri, konuyu ondan sormaları akılcı bir yol değil midir?

Hz. Peygambere böyle bir problem getirdiklerinde, peygamber olarak sergilemesi gereken tavır ne olmalıdır? Onları tereddüt ve şaşkınlık içerisinde bırakarak meselelerine çözüm getirmekten geri mi duracak; yoksa bütünüyle anlayamadıkları ve sonradan gelişen hâdiseye uyarlanabileceğini düşünemedikleri önceki hâdiseye ilişkin âyeti okumakla mı yetinecek; ya da bunların da ötesinde problemlerine, içlerine sinecek bir izah mı getirecektir? Sergilenmesi gereken tavır, kuşkusuz bu son alternatiftir.

10 Yusuf 12/76

11 el-Enbiya 21/7

12 ez-Zümer 39/9

Öte yandan Hz. Peygamber onların sorularına cevap verip, müşküllerine izah getirdiğinde, böylesi bir olayı başkalarına aktarmalarını onlara haram kılar mı? Ya da böyle bir olay başkaları için gündeme geldiğinde, Resûlullah'ın(s.a.) kendilerine öğrettiği gibi, onların da Resûl'den(s.a.) öğrendikleri çözümü, aynı olayla karşı karşıya kalan kimsele-re öğretmeleri mahzurlu mudur?

Hiç bir akıl sahibinin böyle bir iddiada bulunabileceğini sanmam. Bilakis akıyla hareket eden her bir kimsenin düşüncesi; *bilmeyenlerin bilgilendirilmesi ve olaylar karşısında tavır belirleme zorluğu çekenlerin doğruya yönlendirilmesi misyonunun*, sahâbe-i kirâmın yükümlülüğü altında olduğu istikametindedir. Nitekim böyle de davranmışlardır. İşte sahâbenin peygamberden aktardığı bu birikim, müslümanların dilindeki (ıstılah) "hadis" işte budur.

Rivâyet Kaçınılmaz Bir Sistemdir

Hiç bir bilginin keza dünyevi tecrübe ve sanatlara dair herhangi bir birikimin, asırlara intikal noktasında *nakil ve rivâyete* karşı bir alternatifi olamaz. Zira herkesin her olaya tanıklık etmesi mümkün değildir. Şu halde olaya şahit olmayanların şifahi veya yazılı rivâyet metodu haricinde şahidi olmadıkları bir olay hakkında bilgi sahibi olmaları düşünülemez. Aynı şekilde herhangi bir olaydan sonra doğanların da, öncekilerin kendilerine nakletmeleri dışında bahis konusu olaydan haberdar olmaları mümkün değildir. İşte geçmiş ve yaşayan ümmetlerin tarihleri, mezhebler ve dinler, bilge kişilerin ve filozofların görüşleri, bilginlerin tecrübe ve buluşları, bütün bunların tamamı bizlere sadece ve sadece nakil ve rivâyet yoluyla intikal etmiştir.

Yoksa İslâm dini hükümleri ileriki nesillere böyle bir yolla nakli gerektirmeyen sonradan ortaya çıkmış bidatlerden mi ibaret? Ya da Hz. Peygamberin sözleri ve O'nunla alâkalı anlatımların nakli için rivâyetten başka bir yöntem mi bulmak gerek?

Biz bir an için farzedelim ki, hadislerin rivâyet yöntemiyle nakledilmesine karşı çıkanlar, kendileri gibi düşününlerin lideri olsalar, ortaya çıkardıkları hükümleri ve araştırmalarını kendi ders halkalarından uzaklarda bulunan grup bireylerine veya kendilerinden sonra doğacak nesillere, nasıl ve hangi yöntemle ulaştıracaklar. Hele hele bu iş matbaa ve telefon, telgraf gibi diğer çağdaş haber alma aygıtlarının¹³ bulunmadığı, kağıdın mevcut olmadığı, ümmiliğin hakim olduğu ülkelerde söz konusu olursa.

13 Müellifin gelişmiş haber alma aygıtları için verdiği örnekler günümüz teknolojisi karşısında oldukça *geride kalmış* gözükmektedir. Oysa günümüzde bilgisayar, internet, televizyon, muhtelif donanım ve özellikli telefonlar ve fax, gibi bunlardan çok daha gelişmiş cihazlar yaygın ölçüde mevcuttur. Bu itibarla müellif Nedvî'nin verdiği bu örnekleri, makaleyi kalemle aldığı tarihte birlikte düşünmek gerekmektedir. (Çev.)

Nitekim İslâm'ın zuhurunda da Arap Yarımadasında durum bundan fark-sızdı.¹⁴

Keza Kur'an-ı Kerim de Rivâyet Yoluyla Nakledilmiştir

Bu aşamada rivâyet metodunu güvenli bulmayanlara soralım : Kur'an-ı Kerim de böyle rivâyet yoluyla nakledilmiş değil midir? Evet! Ancak burada Kur'an'ın rivâyetiyle hadisin rivâyeti arasında bir fark vardır. Bu fark, Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş olmasıdır. Hadis ise, belli sayıda kişiler tarafından nakledilmiştir. Ancak bu kişiler mechul kişiler olmayıp, bilakis bilinen kimselerdir. Durumları belli, senedleri korunmuş vaziyettedir. Bu fark, *yakîn ve güvenin derecelerindeki* farklılığı gerekli kılmaktadır. Yoksa kabul ve itibar noktasındaki bir fark değildir. Bahis konusu fark, her müslüman tarafından kabul görmektedir. Esasen müslümanlardan hiçbir kimse de Kur'an ve Hadis'in her bakımdan eşit olduğunu iddia etmez..

Hadis Usulü

Hadisler nakledilen haberlerden ibaret olduğuna göre -hadislerin tenkidinde ve sahîhinin sakîminden ayrılmasında- bize ulaşan diğer rivâyet ve haberlerde kullandığımız tenkit metotlarını kullanmamız gerekir. Bununla şunu söylemek istiyorum : *Bir haber (hadis) duyduğumuz zaman sergilememiz gereken tavır ne olmalıdır?*

Böyle bir durumda haberi kendisinden duyduğumuz *râvinin haline* bakarız: O, rivâyetlerine itimad edilen kimselerden mi, yoksa değil mi? Sonra bu şahsın kendisinden rivâyette bulunduğu râviyi değerlendirmeye alırız. Bu değerlendirme işlemi senette yer alan tüm râvileri kapsar ve en son râvide (Hz. Peygamber'e en yakın olan râvi) son bulur. Müteakiben *en son râvinin naklettiği olayın gerçekleşmesi anında orada bulunup-bulunmadığını; naklettiği rivâyeti anlama ve ezberleme kapasitesine sahip olup-olmadığını* araştırırız. Sonra rivâyeti ele alırız : Kendisine nisbet edilen *şahsın mizacı, anlayışı ve genel tavırlarıyla bir örtüşme içinde olup-olmadığını, söz konusu asır ve ortam açısından böyle bir şeyin vuku imkanının bulunup-bulunmadığını* tetkik ederiz.

Esasen hadisçiler bu ve benzeri prensipleri hadis tenkidinde kullanmışlar ve altyapı mahiyetindeki bu ön prensiplerin tümüne, "**hadis usulü**" ismini vermişler ve sahih hadisleri, sahih olmayanından bu yöntemle ayırmaya çalışmışlardır. Usulüne uygun hareket edenler için bu ayırım faaliyetlerinin kapısı halen açıktır.

14 İslâm'ın zuhurunda durum böyle olmakla birlikte, Muhammed Hamidullah hicrî ikinci asırdan itibaren, müslümanların geniş imparatorluklarının her yanında kağıt fabrikalarının kurulmuş olduğunu söyler. (Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş* çev.: Cemal Aydın, Ankara 1996, s. 230). Dolayısıyla rivayet sürecini bütünüyle kağıttan yoksun bir zaman dilimi olarak değerlendiremeyiz.

Hadis Bir Bakıma İslâm Tarihidir

Aşıkardır ki, Kur'an-ı Hakim, beşeri ancak **din ve dünya açısından faydalı olana yönlendirmek** için nazil olmuştur. İşte bu sebeple Kur'an, dünyada nasıl hareket edilecek, bunun yolunu göstermiş, başarıya ulaşmanın sırlarını ortaya koymuştur. Kendi prensipleriyle hareket eden ümmetin yeryüzünde Allah'ın halifeliğini kazanacağını, sınırsız mutluluk ve hakimiyetler elde edeceğini; bu prensipleri dikkate almayan her kimseninse, yeryüzünde zelil, rezil olacağını, dünya ve ahirette mutsuz kalacağını duyurmuştur.

Şimdi bize birisi; herhangi bir zaman diliminde bu prensipleri işleten bir ümmet olmuş mudur? Olduysa, ne zaman var olmuş ve Kur'an'da vadedilen üstünlüklere kavuşmuş mudur? Bu prensiplerle hareket etmenin metot ve yöntemleri nasıl olmuştur? Bahis konusu prensipleri işleten bir ümmetin hareket tarzlarını bize taşıyacak doğru ve güvenilir tarih nerededir; türünden bir takım sorular yöneltirse, bizim bu şahsa cevabımız şöyle olur :

Evet! Tarih sahnesinde bu Kitab'ın prensipleriyle hareket etmiş, onu kendisine uzun müddet temel hukuk kaynağı edinmiş bir büyük ümmet varolmuştur. Allah da bu ümmete vadini gerçekleştirmiş, yeryüzünde halifelik ve hükümlerlik bahşetmiş, doğudan batıya yeryüzünün her tarafında uzun yıllar otoritesini ayakta tutmuştur. Bu ümmet, dünya tarihinde eşine rastlanılmayan bir ümmet idi. Şan ve şeref dolu yaşantılarının tarihi, Kur'an'ın hükümleri doğrultusundaki uygulama biçimleri, bu hükümlerle hareket ediş tarzları ... bütün bunlar eşsiz bir şekilde korunmuş olarak elde mevcuttur. Bu ümmetin tarihi gibi, yaşantılarının her karesini bu denli tesbit eden, attıkları her adımda kanunlarına titizlik düzeyindeki bağlılıklarını bütün çıplaklığıyla ortaya koyan bir başka ümmet tarihi mevcut değildir.

Bu ümmet; *Resûlullah(s.a.), ashâbı ve onlara en güzel şekilde tâbi olanlardır*. İşte bu tarih çerçevesi, hadis'in kendisini oluşturur. Hadis ilmi sebebiyle Resûlullah(s.a.) ve ashâbının Kur'an'la amel ediş keyfiyetleri bilinir. Yine hadis ilmi sayesinde Kur'an'ın, kendisiyle hareket edilen bir hukuk kaynağı olduğu; idari, siyasi, hukuki, ahlâki ... prensiplerinin iyi sonuç verdiği açığa çıkar. O, tecrübe ve uygulamayla ispata ihtiyaç duyan teoriler bütünü değildir.

Şimdi biz hadis karşıtlarının fikirleriyle hareket edersek, İslâm'ın bu altın tarihi zâyi olur. Hiç bir kimse, sadece Kur'an'a dayanarak Kur'an'ın prensiplerine uygun uygar bir hükümet kurmayı başarmış bir ümmet gösteremez. Müslümanlar Sünnet'in saf dışı bırakıldığı bir uygulamaya razı olurlar mı? Hayır, vallahi ne müslümanlar buna razı olur, ne ilim, ne de tarih bunu kabul eder. "... *Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü lâf anlamıyorlar!*"¹⁵

15 en-Nisâ 4/78

Hadis'in Kısımları

Şimdi de hadis alanına bir göz atalım; bu alan içerisinden ne kadarlık bir kısım araştırma ve üzerinde tartışmaya uygun, bunu tesbite çalışalım :

Tarihî hadisler : Gâyet açıktır ki, hadislerin büyük bir çoğunluğu tarihî içeriklidir. Yani bunlar Resûlullah(s.a.) ve değerli ashabının başlarından geçenleri, savaşlarını, menkıbelerini konu alan rivâyetlerdir. Akıllı başında herkes bilir ki, hadisin bu kısmı, incelenebilir ve tartışılabilir değildir. Zira hadisin bu alanı, tıpkı diğer milletlerin tarihleri gibi dünya tarihinin bir parçasından ibarettir. Şu farklıki, bu tarih; kaynağının sıhhati, rivâyetlerinin ezberlenmişliği ve isnadının kesintisizliği ve tenkit prensiplerine uygunluğu ile; diğer milletlerin tarihlerinden ayrılır. Öyleki bu özellikler, başka milletlere ait tarihlerin müştereken sahip oldukları genel nitelikli özellikler değildir. Ne Roma, ne İran, ne Yunan, ne Hint, ne de Mısır ... tarihi. Bu ve benzeri tarihlerden hiç biri bahis konusu özellikleri içermez.

Ahlâkî ve eğitsel (terbiyevî) içeriğe sahip hadisler : Bu kısma ait rivâyetler : hüküm, âdâb ve nasihatları ihtiva eder. Nasihatlardan maksat; *doğruluğun, adaletin, ihsanın, birliğin, yardımlaşmanın ve diğer faziletlerin ve bunlara teşvikin övüldüğü; yalanın, zulmün, günahın, bozgunculuğun ve diğer rezil davranışların yerildiği ve bunlardan yüz çevirmenin önerildiği* rivâyetlerdir. Esasen bu tavsiyeler insan tab'ının tabiî olarak desteklediği ve aynı zamanda kökleri Kur'an'a uzanan yönlendirmelerdir. Şimdi bunlar içerisinde karşı çıkılacak bir madde (nasihat) mevcut mu?

İtikâdî hadisler : Tevhîd, ilâhî sıfatlar, risalet, ba's ve amellerin karşılığı gibi akâide (inanç esaslarına) ilişkin prensipler Kur'an-ı Kerimde zikredilmiş durumdadır. Sahih hadislerdeki konuya dair rivâyetlerse, ya Kur'an'dakileri destekleyici ve açıklayıcı mahiyet arzeder, ya da bunların bir cüz'ü ve benzeri (paraleli) olma gibi bir nitelik taşırlar. Dolayısıyla bu rivâyetler içerisinde Kur'an'ın tesbit ettiği inanç esaslarına aykırı olan ya da *Kur'an'da aslı bulunamayacak* bir ziyade içeren herhangi bir rivâyete rastlayabilmek mümkün değildir. Sahih hadislerdeki problemlili görülen her rivâyetin bir benzeri mutlaka Kur'an'da yer alır. Ve bu noktada Kur'an âyetleri için söz konusu olan tefvîz (anlamını Allah'a havale etmek) veya te'vîl (delile dayalı yorum) hadisler için de söz konusudur. Bu da anlayış seviyelerinin farklılığına ve insanların mizaclarına göre değişiklik arzeder. Kimi anlayış ve mizaclar manayı Allah'a havale etmek (tefviz) gibi teslimiyetçi bir yaklaşım ortaya koyarken, kimileri de bununla yetinmeyip kafa yapılarına uygun, içlerine sinecek bir yorum üzerinde ısrar ederler.

Kur'an'a ve akl-ı selime aykırılık arzeden rivâyetlere gelince, bunlara ancak mevzuat ve uydurma türü eserlerde rastlanır.¹⁶ Bunları delil olarak

16 Kur'an'ın hükümlerine ve akla aykırılık, hadisin mevzûiyet alametleri arasında sayılmıştır. Ancak rivâyetin mevzûiyetine delalet eden ve tabiiyle mevzûat kitaplarına girmesini gerektiren göstergeler sadece bunlardan ibaret değildir. Sahih sünnete, tarihî vukûâta aykırılık, haberin lafzında veya manasında bozukluk gibi daha başka belirtiler de söz konusudur. Geniş bilgi için Bkz. Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, Beyrut 1993, ss. 156-157; Mustafa es-Sibâî,

kullanmak bir yana, bahis konusu etmek bile caiz değildir. Nitekim bu kanaat müslüman âlimlerin icmasıyla sabittir.

Bunun da ötesinde yine islâm âlimleri inanca ait prensiplerin sadece Kur'an'la sabit olacağı konusunda fikir birliği (icmâ) yapmışlardır.¹⁷ Zira inaç esaslarının temeli kesin bilgiye (yakîn) dayanmalıdır. Kesin bilgi ise, ancak tevatüren gelmiş bulunan vahiyyle veya mütevatir hadislerle elde edilir. Ancak -usulcülerin tarif ve şartlarına göre- mütevatir hadis yok (gibi) dir. Dolayısıyla inaç esasları (akaid) konusunda dayanak tek başına Kur'an kalmaktadır. Bu fikir birliği (icmâ), *ulemanın sahih hadisler arasında Kur'an'ın inaç prensiplerine ters düşen veya bu prensiplere Kur'an'dan ayrı olarak ilave bilgi içeren rivâyetlerin olamayacağı* kanaatlarından kaynaklanmaktadır.

Ahkâm hadisleri : Bu kısmın çoğu müstefiz meşhur (*bir çok sahih tarikle rivâyet edilmiş, ancak tevatür derecesine ulaşmamış*) hadislerle sabittir. Bir kısmı ise, âhâd hadislerle¹⁸ sabit olmuştur.¹⁹ Ancak bu rivâyetler âhâd olmakla birlikte sahih rivâyetlerdir.

Zayıf hadislere gelince,²⁰ bunların ahkâmî konularda delil olarak kabul edilemeyeceği hususunda muhaddislerin ve hukukçuların icması vardır.

es-Sünne ve mekanetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî, Beyrut 1985, ss. 97-102; Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1984, ss. 176-186

- 17 İnanca ait prensiplerin tespitinde Kur'an'ın yeri ve ağırlığı bellidir. Ancak bunu "sadece" ifadesiyle Kur'an'a hasretmek ve bu yönde icmadan bahsetmek, vâkıyla pek örtüşmese gerek. Çünkü kaynaklarda ağırlıklı olarak inaç konusundaki prensiplerin kesin bilgiye dayanması gereği vurgulanmakta, bununsa Kur'an ve mütevatir haberlerle belirtilmektedir. Bununla birlikte akaid mevzularında bile haber-i vâhidleri yerine göre delil kabul eden bir anlayışın varlığı da bilinen bir gerçektir. (Bkz. Nureddin İtr, *Menhecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dimeşk 1988, ss. 245-247; Haber-i vahidleri itikâdî konularda da delil sayanlara dair ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haberi Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, ss. 140-143)
- 18 Haber-i vâhid/âhâd lugatte, tek bir şahsın rivayet ettiği haber olarak tanımlanır. Hanefiler de haber-i vâhid terimini böyle anlamışlardır (Bkz. M. Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasarü'l-vecîz fi ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1987, s. 127; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 134). İstilah'ta ise, tevatür şartlarını kendisinde toplamayan hadis demektir (Bkz. Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 152; Accâc, age, s. 126). Buna göre -ki genel görüş bu istikamettedir- müstefiz meşhûr rivayetler de âhâd hadislerin bir türü olmaktadır (Bkz. Accâc, age, s. 127; Ali Osman Koçkuzu, age, s. 86). Ancak burada müstefiz meşhûr haberlerin, âhâd rivayetlerden ayrı mütâlâa edilmesinden anlaşılmalıdır ki, Nedvî, âhâd haberleri hanefî anlayışa göre/lügat anlamında değerlendirmiştir.
- 19 Haber-i vâhidin anlamına ilişkin ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali Osman Koçkuzu, age, ss. 78-82.
- 20 Literatüre ait bir terim olarak "Zayıf hadis" terimine tarihi süreç içinde farklı anlamlar yüklenmiştir. Hadisler, Tirmizî'ye (279/892) kadar "sahîh" ve "zayıf" diye iki kısma ayrılıyor; sonraları sahîh'le zayıf arasında yer alacak olan "hasen" nitelikli rivayetler ise, "zayıf" kategorisi içinde değerlendiriliyordu. Yani "zayıf" diye mütalâa edilen rivayetlerin bir kısmını terkedilmeyen (hasen) hadisler oluşturuyordu. Tirmizî ile birlikte zayıf hadisin terkedilmeyen kısmı için "hasen" terimi kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla zayıf hadis konusu ele alınırken bu ayırımın gözönünde bulundurulması gerekmektedir (Bkz. Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstilahları* çev.: M.Y. Kandemir, Ankara 1981, s. 130; Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, Ankara 1976, s. 344).

Muhakkiklerse zayıf hadisi, ahkâm içerikli konular dışında da delil olarak kabul etmezler.²¹

Müstefiz meşhur hadisle ihticac konusunda ise, böylesi bir haberle hüküm vermenin geçerliliğini ve kendisine bu tür bir haber ulaşan birinin bu hadisle amel etmesinin gerekliliğini yadırgayan akıllı bir kimse tasavvur edilemez. Aksi takdirde âlemin dengesi bozulur. Bu, hükümetlerin çıkardıkları kanunlara benzer. Söz konusu kanun birkaç muteber gazetede yayımlandığı zaman vatandaşların tamamının bu kanuna uymaları gerekir. Böyle bir kanunun tüm gazetelerde yayınlanmamış olması, kanuna uyma noktasında hiç kimseyi mazur kılamaz.

Aynı şekilde sahih âhâd rivâyetlerle de amel etmek dünyanın her yöresinde meşru addedilmiştir. Örneğin bize itibarlı bir adam gelse de, falan seni çağırıyor, diye bize haber verse, biz hemen onun haberine itibar eder, bu talebe karşılık veririz. Kendisinden hiç de haberinin doğruluğuna dair şahitler getirmesini istemeyiz. Ancak haberini dikkate almaya mani, şüphe celbeden bir durum varsa, bu takdirde oraya gitmeden evvel haberin doğruluğunu araştırırız.

İşte sahih âhâd hadislerle amel konusu da böyledir : Kur'an'a veya meşhur hadise *ters düşmek*, hulefa-i raşidin ve sahâbe döneminde *amel edilmemiş olmak* gibi kabulüne mani bir durum bulunmadığı sürece *sahih âhâd hadisler* ahkam mevzuunda delil olarak kabul görür ve kendisiyle amel edilir. Ancak zikredilen durum ve şartlarda böylesi rivâyetle amel etmekten geri durmak (tevakkuf), problem ortadan kalkıncaya ve gönü sükun buluncaya dek araştırmak her âlim için bir hak olmaktadır. Bununla birlikte delil olarak kabule mani bir illet yokken sahih âhâd hadislerle amel terkedilmesi, makul ve mantıkî değildir. Hem böylesi bir tavır, diğer dünyevi ilişkilerde geçerli olan uygulamalara da ters düşmektedir.

Sünnet Kur'an'dan Alınmadır

Araştırmacı/muhakkik ulemadan pek çoğu gibi inancımız odur ki, sahih hadisler içerisinde yer alan ahkâm hadisleri, esasen Kur'an-ı Kerimden alınma (istinbat edilme) dir. Nebi(s.a.) bunları ilâhî destek ve rabbânî beyanla Kur'an'dan istinbat etmiştir. Bu sebeple Nebi(s.a.)'e aidiyeti sabit olmak kaydıyla bunları delil saymak ve bunlarla amel etmek gerekli görülmektedir. Bu anlayış ve hüküm çıkartma, Kur'an dilinde bazan "*tebyîn*" bazan da "*irâe*" olarak isimlendirilmiştir. Nitekim Kur'an'da bir âyette, "*İn-sanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlaşılar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik*";²² bir başka yerinde ise, "*Allah'ın sana gös-*

21 Zayıf hadislerle amel konusunda üç farklı görüş dikkat çekmektedir. Bunlar, hangi konuda olursa olsun zayıf hadisle mutlak olarak amel olunmaz; zayıf hadisle mutlak olarak amel olunur; amellerin faziletleri konusunda şartlarına bağlı kalarak zayıf hadislerle amel olunur, görüşleridir. (Bkz. Nureddin İtr, *Menhecû'n-nakd*, ss. 291-294; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, ss. 116-117).

22 en-Nahl 16/44

terdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik ..."²³ buyurulmaktadır.

Ulemanın, Kur'an'ın Hizmetinde Yeterince Gayret Göstermeleri

Gerçeği söylemek gerekirse, âlimlerimiz bu açıdan Kur'an'a hizmette kusurlu davranmışlardır. Yani Kur'an ilimleri konusunda te'lif mahiyetinde yeterli çalışmalar ortaya koyamamışlardır. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ı; inanç esasları, fıkıh, ahlâk, siyaset gibi içerikleri itibariyle bir tasnife tabi tutmamışlar, bu tür çalışmalar noktasında biraz ihmalkar davranmışlardır. "Peygamber der ki, ey Rabbim! Kavmim bu Kur'an'ı büsbütün terkettiler"²⁴ beyanı bu gerçeği nasıl da doğrulamaktadır.

Sahâbe-i kiram hüküm çıkarma ve delil getirme noktalarında Kur'an'ı her şeyden öne geçirirdi. Ancak onların yaşadığı devirde, henüz tedvin ve (özellikle) te'lif hareketlerinin başlamamış olması sebebiyle bu konuda te'lif bazında bir çalışmaları olmamıştır. Böylesi çalışmalar, ancak kendilerinden sonra gelen nesiller için kaçınılmaz bir görev olmasına rağmen, maalesef bu görevi yerine getirme konusunda gafil davranmışlar; kişilerin fikirlerine ve israiliyata takılmışlar, münakaşa ve ihtilafli meseleler ve çeşitli mücadelelerle oyalanmışlardır. Buna sebep, Kur'an'ın konularına (bap) göre bir tertibe konulmamış olmasıdır. Dolayısıyla pek çok kimseye istediği bir mevzuyu Kur'an'da araştırmak zor gelmektedir. Bırakın Kur'an'dan hüküm çıkarmayı, Kur'an'ın açık ve belirgin hükümleri için dahi, bu zorluk söz konusu olabilmektedir.

Kur'an'ın ahkâm içerikli prensipleriyle alakalı çalışmalar yapan ilim ehli de, bu konuda tefsirlerdeki klasik metodu benimsemişler, baplara ayırma şeklinde bir tertibe gitmemişlerdir. Tabiatıyla sözünü ettiğimiz zorluk da, olduğu gibi yerinde durmaktadır.

Buna karşılık hadis, fıkıh ve fetva kitapları konulara ayrılmış, kullanıma daha hazır ve düzenli olduğu için, insanlar gâyet kolay bir şekilde promlemlerini bunlardan halletme yolunu tercih etmişler; Kur'an'a bakmayı, Kur'an eksenli düşünmeyi, -her şeyden önce de- hüküm çıkarma ve delil getirme sırasında Kur'an'a müracaat etmeyi terketmişlerdir.

Sözün özü, dikkatleri çekmeye çalıştığımız bu ihtiyaç, ilim adamlarımızı, gayretlerini kapsamlı, kullanımı kolay, Kur'an ilimlerinin konularına göre tasniflendirildiği çalışmalara yönlendirmeye çağırmaktadır. Yine bu ihtiyaç; çalışmalarını onları, âyetlerle - güvenilir hadisler arasındaki ilgi ve örtüşmeyi ortaya koymaya ve bunları asrın idrakine sunmaya davet etmektedir. İlim adamlarımız bu tür çalışmalarını -umarım- dine çok büyük bir hizmet ifa etmiş olacaklardır. Böylesi bir gayret, müslümanlar arasındaki birliğin güçlenmesinde, gençlerin ateizm rüzgarlarından korunmasını

23 en-Nisâ 4/105

24 el-Furkân 25/30

da en büyük etken olacaktır. Kanaatımız odur ki, -inşallah- ilim adamlarımız bunu başaracaklardır.

Sünnet'in Anlamı ve Hadis İle Arasındaki Fark

Biz- bu makalemizi Sünnet'in mahiyetini ortaya koymak ve toplumu Sünnet'i yaşamaya yönlendirmek üzere ele almıştık. Ancak durum *Sünnet'ten daha kapsamlı olan hadisi* öncelikle tetkik etmeyi icab ettirdi. Hadisle alakalı bu tetkimiz bittiğine göre, şimdi Sünnet'in anlamı üzerinde duralım ve *Sünnet'le – Hadis arasındaki farkı* izaha çalışalım. Çünkü insanların çoğu bu iki kavram arasındaki inceliği farkedemeyerek, bunları birbirleri yerine kullanabiliyorlar. Oysa bu farkı dikkate almamak, büyük sakıncalara yol açabilir.²⁵

Bilindiği üzere hadis, hal-i hayatında bir kez de yapmış olsa veya kendisinden tek bir şahıs da nakletmiş bulunsa, Nebi(s.a.)'e nisbet edilen her şeydir. Sünnet ise, gerçekte mütevatir amele verilen isimdir. Yani mütevatir amelle bize intikal etmiş olan Hz. Peygambere ait yaşayış ve uygulamaların keyfiyeti/nasıllığıdır. Öyleki bu tavırlar Hz. Peygamber tarafından sergilenmiş, kendisinden sonra sahâbe-i kiram ve onları müteakiben de tâbiûn tarafından uygulanmış, bu şekilde nesilden nesile pratiğe dayalı olarak süre gelmiştir. Bu tavırların mütevatir olabilmesi için lâfzan rivâyet edilme şartı yoktur. ***Herhangi bir tavrın lâfzan tevatür yoluyla gelmeden, pratiğe bağlı olarak tevatür derecesine ulaşması mümkündür. Aynı şekilde yaşanan herhangi bir olayı yansıtmada (aktarma) sadedinde lafzî rivâyetlerdeki farklılık normaldir. Böylesi rivâyetlerin ortaya koyduğu müşterek manaya sünnet açısından mütevatir denemez (yani mütevatir sünnet gözüyle bakılamaz). Ancak genel bir tavrın keyfiyeti/nasıllığı noktasında rivâyetler uyuşuyorsa, bu durumda bahis konusu tavır amelî mütevatir olur. İşte tevatürün amele dayalı şekilde gerçekleşen tarikine Sünnet denilmektedir. "Size sınıksız sarıldığınız müddetçe asla sapma göstermeyeceğiniz iki şey bırakıyorm : Allah'ın Kitab'ı ve Peygamberinin Sünnet'i"***²⁶ buyuran Resûl(s.a.)'in de Kitab'ın hemen peşinden zikrettiği Sünnet'ten maksad budur. Kim olursa olsun, müslümanlardan herhangi birine bu anlamdaki bir Sünnet'i yok sayması ya da muhalefet etmesi caiz olmaz. Buna

25 Kısaca belirtmek gerekirse, Hz. Peygamber'in temel misyonu İslâm anlayış ve yaşayışını insanlara bir model olarak sunmaktır. İşte O'nun örneklik içeren yanı, bu modeli/Sünnet oluşturmaktadır. Oysa biz hadisi; Hz. Peygamber'e, (Sahâbe-i kirama ve tâbiûna) ait söz, fiil, takrir, (yaratılış ve ahlâkî) vasıf diye tarif etmekteyiz. Tabiatıyla Hz. Peygamber'e (sahâbe ve tâbiûna) ait bu dört unsura dahil tüm malzemeleri Sünnet olarak değerlendirmek, Sünnet'in kaynağına ve mahiyetine ilişkin pek çok gerçeği tanımamak demektir.

26 Mâlik b. Enes, *Muvatta*, tahk.: M. F. Abdülbâkî, Beyrut 1985, Kader 3; Hâkim, en-Neysâbürû, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* tahk.: M. Abdülkadir, Beyrut 1990, c. I, s. 93; İbn Abdilber, Ebî Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, tahk.: ez-Zühayrî, Demmâm 1994, c. II, ss. 134, 221; Benzeri rivayetler için Bkz. Ebû Dâvûd, Menâsik 56; İbn Mâce, Menâsik 84; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, c. III, s. 26.

rağmen böylesi bir hareket sergileyen kimse İslâm'dan nasipsiz kalır (pa-yına düşeni alamaz).

Örneğin bizler biliyoruz ki, beş vakit namaz farz olduğundan beri Nebi(s.a.) malum vakitlerde ve bilinen şekilleriyle hayatı boyu namaza devam etmiş, peygamberden sonra sahâbe-i kiram, onlardan sonra da tâbiûn aynı şekilde bu ibadeti sürdürmüşlerdir. Daha sonra gerek hadislerin tedvin ve tasnifinden önce yaşamış olanlar ve gerekse bu hareketten sonra yaşayan tüm müslümanlar günümüze varıncaya kadar bu ibadete devam edegelmişlerdir.

Şimdi müslümanlar; yaşadıkları asır ve ülkelerin farklılığına, benimsedikleri fikir ve mezheplerin değişik değişik oluşuna rağmen, *Nebi(s.a.)'in ve ashabının bilinen vakitlerde, belli şekil ve rükünleri yerine getirerek günde beş vakit namazı kıldığına* dair asırdan asıra uzanagelen bir uygulamaya dayalı ittifak içerisindedirler. İşte yukarıdan beri ortaya koymaya çalıştığımız amelî tevatürden kasdımız budur. Bunun inkarı inatçılık, dikkafalılık ve hatta çılgınlıktır.

Şimdi kalkıp da aklı başında hiç bir kimse namaz vakitlerinin tayini veya namazın rükünleriyle alâkalı belirlemeler, hadisçiler ve fıkıhçıların uydurmasıdır; daha sonra müslümanlar bu konuda onları taklit etmişlerdir, diyemez. Zira bizler, bir an için hadis ve fıkıh kitaplarında namaza dair hiç bir ayrıntının yeralmadığını düşünsek, bu durum da bile namaz amelî tevatür sayesinde bize intikal eden şekliyle yine bizce bilinen bir ibadet olurdu. Zekat, oruç, hac ve diğer farzlar ve haramlar da aynen namaz gibi uygulamaya dayalı (amelî) tevatürle bize kadar intikal etmiş durumdadır.

Hadis kaynaklarının tedvin (ve tasnif)'i, bu mütevatir amele ait tarihin doğru ve güvenilir (mahfuz) bir yöntemle kayda geçirilmesi anlamına gelmektedir. Bu kaydın hicri ikinci veya üçüncü asırda gerçekleşmiş olması, amelî tevatürü itibarından düşürmüş veya haiz olduğu öneminden bir şeyler kaybettirmiş midir? Elbetteki, hayır. Aksine tevatürün bu türü, ölümsüz şöhreti ve eşsizliği haiz bu kayıtlar, daha çok değerlendirilmiş ve daha çok itibar kazanmıştır.

Sünnet'in Gerçek Mahiyeti

Yukarıdaki değerlendirmelerden hadis'le sünnet arasında küçümsemeyecek farklar olduğu anlaşılmaktadır. Hadis, Hz. Peygamberin sözlerinin, uygulamalarının ve durumlarının (ahval) lafzan rivâyet edilmesi demektir. *Sünnet ise, Hadis'le ve de Kur'an-ı Kerimle amel etmenin tevatüre dayalı yoludur.*

Mesela Kur'an-ı Kerimde namazın dosdoğru kılınmasıyla alakalı emirler yer almış ve konuyla alakalı bazı ayrıntılar da verilmiştir. Resûlullah(s.a.) ise, namazı, kılınması gerektiği şekilde kılmış ve "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öyle namaz kılın*"²⁷ buyurarak, namazın

27 Buhârî, Ezan 18, Edeb 27, Âhâd 1; Dârimî, Sünen, Dimeşk 1991, Salat 42

kılınışında kendisinin örnek alınmasını önermiştir. Gerek sahâbe ve tâbiûn ve gerekse diğer müslümanlar, Resûlullah'dan(s.a.) izlenen keyfiyet/nasıllık üzere namaza devam edegelmişlerdir. Oruç, zekat, hac ve diğer Kur'anî emirler için de durum aynen böyledir. **Hz. Peygamberin, Kur'an'ın ifadelerine dayalı olarak şekillendirdiği pratik model, Sünnet'i oluşturmaktadır.** Söz konusu model (sünnet), gerçekte Kur'an'ın pratik (uygulamaya dayalı) yorumu olmaktadır. Esasen bu pratik model (yorum), uygulamaya dayalı olması bakımından derece itibariyle lafzî rivâyetlerden kat kat daha üstündür.

Sünnet'le Eş Anlam İçeren Bazı Terimler

Gerek Kur'an-ı Kerimde ve gerekse Hz. Peygamberin beyanlarında ve sahâbe kavillerinde; "*sebîl*",²⁸ "*sırat-ı müstekîm*",²⁹ "*üsve-i hasene*"³⁰ gibi sünnet anlamını ihtiva eden diğer terimler yer alır. Bu terimler tamamı da sülûk edilen yol, ittiba anlamını ifade eder. Yani Nebi(s.a.)'ın ve O'nu takiben ashâbının ve diğer mü'minlerin izleyegeldikleri "yol", sünnet'tir. Sebîl ve sırat-ı müstekîm'den maksad da budur. Sünnet ehlinin imamı olarak bilinen Mâlik (179/795) de bu anlamda "*Muvatta*"³¹ terimini ortaya atmış ve rivâyetlerinin toplandığı meşhur eserine bu ismi vermiştir. Lugatta "*muṣṭafā*", halkın yoğun şekilde basıp geçtiği düzenli, engebesiz,

-
- 28 Kur'an'da geçtiği yerler için Bkz. M. Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, İstanbul ts., ss. 341-344; Hadislerde geçtiği yerler için Bkz. A. J. Wensinck, *Concordance*, İstanbul 1986, "*Sebîl*" md. c. II, ss. 404-407.
- 29 Kur'an'da geçtiği yerler için Bkz. M. F. Abdalbâkî, age, "*Sırat*" md., s. 407; Hadislerde geçtiği yerler için Bkz. Wensinck, age, "*Sırat*" md. c. III, 300.
- 30 Kur'an'da geçtiği yerler için Bkz. Abdalbâkî, age, s. 34, "*Üsve*" md.; Hadislerde geçtiği yerler için Bkz. Wensinck, age, c. I, 63, "*Üsve*" md.
- 31 Tespitlere göre Muvatta'da 600'ü müsned (merfû), 222'si mürsel, 613'ü mevkûf ve 285'i maktû olmak üzere toplam 1720 rivayet mevcuttur. (Bkz. Zürkânî, Muhammed, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta-i'l-İmâm Mâlik*, Beyrut 1990, c. I, s. 12). Bu rakam içerisinde sahâbe ve tâbiûnun tevâtüre dayalı olarak amel edegeldikleri (amelî) sünnet (ki, Nedvî daha önce bundan söz etmişti) türünden olmayan, (yani sahâbe ve tâbiûn fetvalarından oluşan) bir malzeme de yer almaktadır. Abbâsî halifesi Ebû Cafer Mansûr (v. 158/775)'un, halkı bu eseri okuyup onunla amel etmeye mecbur tutma konusundaki teklifine İmam Mâlik'in karşı çıkması, yorum kabilinden muhtelif anlayış ve görüşleri de barındırması sebebiyle olsa gerektir (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1993, c. VIII, ss 78-79). Esere İmam Mâlik tarafından *Muvatta* isminin verilmesi, bir rivayete göre, eserin Medine ulemâsının onayını almış olmasıyla alâkalıdır. İçeriği itibariyle ulemânın muvâfakat ve onayını almış anlamında, esere bu isim verilmiştir (Bkz. Zürkânî, age, c. I, s. 12; Hamdân, Nezîr, *el-Muvattaât li'l-İmâm Mâlik*, Dimeşk 1992, ss. 71-72). el-Menâr dergisi tarafından makalenin *Muvatta* ile ilgili kısmına düşülen ve bizim de özetlemeye çalıştığımız bu dipnotta, İmâm Mâlik'e, halkı *Muvatta* ile amele mecbur tutma teklifini yapan kimse olarak halife Hârûn Reşîd (v. 193/809)'ın ismi geçmektedir. Ancak biz müracaat ettiğimiz mezkur kaynaklarda olayın kahramanı olarak Hârûn Reşîd'in geçtiği bir rivayete rastlayamadık. Kullandığımız kaynaklarda bahse konu teklife ilişkin halife Mansûr isminin yer alması sebebiyle biz de bu rivayeti vermeyi uygun bulduk. Bununla birlikte eser daha tamamlanmadan halife Mansûr'un h. 158'de vefat etmiş olması, buna mukabil Hârûn Reşîd döneminin eserin tamamlanmış yıllara (170-193) denk gelmesi -eğer bu teklif halifelerce müteaddit kez gündeme getirilmediyse- teklifi yapan kimse olarak Harûn Reşîd isminin tarihen daha uygun olduğunu düşündürmektedir. (Çev.)

kullanıma açık yol manalarına gelmektedir. Bununla sanki İmam, Hz. Peygamberin ve ashabının çizip hazırladığı ve üzerinde seyrettiği yolu kasdetmiştir. Esasen İslâm'ın yolu ve Kur'an'ın gerçek yorumu da budur.

Kitâb ve Sünnet

Hadislerde " *el-Kitâb ve's-Sünne* " ifadesine bir arada çok sık rastlanır. Nitekim bu ifade Hz. Peygamberin vefatına yakın yaptığı vasiyetler arasında yer alan bir hadisinde geçmektedir. Şöyle buyurur Allah Resûlü: " *Size sıkı sıkı sarıldığınız sürece asla sapma göstermeyeceğiniz iki şey bırakıyorum : Allah'ın Kitâb'ı ve Peygamberinin Sünnet'i.*"³² Bu ifadede Kitâb'ın hemen ardından zikredilen **Sünnet'ten murad, Resûlullah'ın(s.a.) tevâtürden gelmiş uygulamaları ve Resûl'ün izleyip kullanıma hazır hale getirdiği, Kur'an'ın gerçek (sahih) pratik yorumu demek olan yoldur.** Yoksa bundan maksad, "an fulan an fulan" diye lafzî senetle nakledilen her rivâyet değildir.

Sünnet ve Bid'at

"*Size Sünnet'im('e uymanızı) öneriyorum*",³³ "her kim Sünnet'imden yüz çevirirse, benden değildir"³⁴ gibi, uymakla ilgili pek çok emrin varid olduğu, terkeden ve muhalefet gösterene şiddetli tehditlerin (vaîd) yağdırıldığı Sünnet'in, gerçek mahiyeti herhalde anlaşılmıştır. Bu mefhumun karşılığı, "bid'at" terimidir. Bid'at'ın sözlük anlamı, sonradan ortaya çıkan şey, demektir. Dindeki anlamıysa, Hz. Peygamberin şu ifadesiyle tanımlanmış olmaktadır : "*Dinimizde her kim dinde yeri (aslı) olmayan yeni bir şey ortaya koyarsa, (dinin ruhuna uymayan) bu (yenilik) reddolunmuştur.*"³⁵ Sünnet ve Bid'at kelimeleri daima zıt iki terim olarak kullanılır. Çünkü Sünnet, Hz. Peygamber ve ashâbının üzerinde seyrettiği yolun kendisidir. Bid'at ise, mezkur yolu terketmek, bu yoldan sapma göstermek, başka başka uydurma yollara dalmak demektir. Dolayısıyla birinci terim hidâyeti, ikincisi dalâleti anlatır.

Müslümanların Bir Araya Getirilmesinde Sünnet'in Rolü

Bilindiği üzere müslümanlar bir çok konuda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, pek çok konuda da fikir ayrılığı içindedirler. Bu ayrılıkların kökeni hicri birinci asra kadar inmektedir. Ancak problemleri dikkatli bir şekilde

32 *Muvatta*, Kader 3; Hâkim, *Müstedrek*, I, 93; İbn Abdilber, *Câmiu beyani'l-İlm*, c. II, s. 134, 221; Benzeri rivayetler için Bkz. *Ebû Dâvûd*, Menâsik 56; *İbn Mâce*; Menâsik 84; *Ahmed b. Hanbel*, c. III, s. 26.

33 *Ebû Dâvûd*, Sünne 5; *Tirmizî*, İlim 16; *İbn Mâce*, Mukaddime 6; *Dârimî*, Mukaddime 16; *Ahmed b. Hanbel*, c. IV, s. 126, 127.

34 *Buhârî*, Nikah 1; *Müslim*, Nikah 5; Nesaî, *Sünen*, çev.: Heyet, İstanbul 1981, Nikah 4; *Dârimî*, Nikah 3; *Ahmed b. Hanbel*, c. II, s. 158, c. III, 241, 259, 285, c. V, s. 409

35 *Buhârî*, Sulh 5; *Müslim*, Akdiye 17; *Ebû Dâvûd*; Sünne 5; *İbn Mâce*, Mukaddime 2; *Ahmed b. Hanbel*, c. VI, s. 270.

ele aldığımızda müslümanların ihtilafa düştükleri meselelerin, aslında *pratik gözleme/fiilî izleme (eş-şehadetu'l-ameliyye)* dayanma imkanı olmayan, teori kabilinden bir takım meseleler olduğu anlaşılır. Mesela Ehl-i sünnet ile Şia arasında tartışmalı konulardan en önde geleni, *hilafet* meselesidir. Yani hilafet (halife seçimi) nasla mı olmalı, yoksa müslümanların aralarında yapacakları şûrâya mı dayanmalı?

Mutezile, Eşariyye ve Mâtüridiyye arasındaki ihtilafli konulardan en belirginini ise, kıyamet günü Allah Tealanın görülmesi (ru'yetullah) meselesi. Yani ahirette Allah'ın görülmesi, sahib olduğumuz bu gözlerle mi olacak, yoksa farklı bir algılamayla mı gerçekleşecek?

Görüldüğü gibi bu ve benzeri tüm misaller, teorik (nazarî) bir nitelik taşımaktadır. Daha açıkçası, bunlar duyuma (his) açık pratik meseleler değildir. Aynı zamanda yine bu meselelerde sünnete ait uygulamaları (pratiği) müşahede edebilme imkanı da bulunmamaktadır.

Namaz, zekat, oruç, hac ve cihad gibi uygulamaya dayalı konulara gelince, bu alanlarda müslümanlar derin görüş ayrılıkları yaşamamışlardır. Bunun sebebi ise, böylesi pratik konularda, Resûlullah'ın(s.a.) sünnetinin halkın (gözlemine açık) gözü önünde olması ve kendileri için en üst seviyede bir örnek teşkil etmesidir. Bu ise, İslâm dininin en belirgin özelliklerindedir.

İmamın peşinde fâtiha-i şerifenin okunması, namazda ellerin bağlanması, (rükûya eğilirken) ellerin kaldırılması gibi ihtilaflarda taraflardaki aşırılık ve tutuculuk (bağnazlık) çizgilerini bir tarafa attığımızda, konu *efdaliyet* noktasındaki tartışmaya döner. İctihada açık meselelerde; muamelât, yargı ve islâmî siyasete ilişkin yeni problemlerde de durum aynen böyledir. Yani bu alanlardaki görüş ayrılıkları da; zaman, mekan ve müslüman milletlerin düşünce ve anlayışlarına göre tercihe şayan görüşün seçiminden öte bir derinlik arzetmez.

Sünnet ve Bid'at'ın Ölçüsü

Her din ve mezhebe ait genel kabul gören prensiplerin en net ve en güvenilir biçimde tanınıp uygulandığı devir, ancak o din ve mezhep önderinin yaşadığı asırdır. Sonra liderden dini öğrenen, iyi ve kötü günde her şartta onun yanında yer alan halef ve bağlılarının hayatta olduğu dönemlerdir. Sonraları din peyder pey önceki berraklığını yitirme sürecine girer. Kendisine ait olmayan bir takım yabancı unsurlar, yavaş yavaş içerisine sızmaya başlar. Böylece dinin özüne ve prensiplerine ters düşen sokuşturmalar dine karışır. Bu, herkesin kabullendiği temel kurallardandır. Bu genel kuralı *-ki akla ve tabiî anlayışa (vicdan?) uygun olan da budur-* İslâm'a tatbik ettiğimizde, İslâm'ın tahrif ve şâibelerden uzak altın çağının, Resûlullah(s.a.) ve râşid halifelerinin yaşadığı asır olduğu, inkarı mümkün olmayacak bir netlikle ortaya çıkar.

Şimdi bu gerçekten hareketle (sebep, amaç ve ortam farkını da gözeterek), bu asırda uygulanmış bulduğumuz her tavrın, dinden olduğunu ve buna da "*Sünnet*" dendiğini bilmeliyiz. Belirtilen zaman diliminden sonra ortaya çıkan her uygulamanınsa, dine sonradan sokuşturulduğunu

ve "Bid'at" diye isimlendirildiğini yine tanımamız gerekir. İşte bu ince çizgi (mi'yar); sünnet'le bid'at'ı, bir başka deyişle dinden olanla dinden olmayana birbirinden ayıran ölçüdür.

Şimdi "şu uygulama dindedir; şu uygulamanın dinle alakası yoktur" iddiasında bulunan her bir kimsenin, iddiasını bu ölçüye vurması ve "dindedir" diye iddia ettiği şeyin, Resûlullah(s.a.) ve sahâbe zamanında (öz olarak da olsa) mevcut olduğunu; bahis konusu dönemden sonra dine sokuşturulduğunu söylediği uygulamalar için de, Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde böyle bir şeyin olmadığını ispat etmesi gerekir.

Mesela günümüzde bir grup, bir gün ve gecede müslümana farz olan namazların iki veya üç vakit olduğunu, namazın kılınış tarzının, müslümanların kıldığı şekide değil de, şöyle şöyle olduğunu iddia etmekte. Böylesi iddia sahiplerinin yapması gereken şey: Hz. Peygamber ve ashabının günde sadece iki veya üç vakit namaz kıldıklarını; bunu da kendilerinin iddia ettiği tarzda eda ettiklerini; hadis eserlerinin tedvin ve tasnifinden sonra müslümanların namazı beş vakit kılmaya başladıklarını ve ayrıca muhaddis ve fakihlere uyararak namazın erkanına ilavede bulduklarını isbat etmektir. Eğer mezkur iddialarını isbat etmeyi başaramazlar ise, -ki kıyamete kadar asla bunu başaramayacaklar- bu durumda iddialarının varacağı nokta, Nebi(s.a.)'in bizzat kendisine inen vahyi algılamada (hâşâ) yanılıya düştüğü; dine yabancı bu cahillerinse, Nebi'nin(s.a.) düştüğü yanılıyı düzeltmeye ve doğrusunu göstermeye muvaffak oldukları, iddia-sıdır!

(Allah aşkına) hiç bir müslümanın, daha doğrusu akli başında bir insanın bu tarz bir deli saçmasını telaffuz etmesi mümkün mü? Allah böylesi bir aymazlıktan bizleri korusun.

"Sünnet" Teriminin Etimolojisi

Sünnet karşıtlarından bazı cahiller, "Sünnet" teriminin ibrance "mesnah"³⁶ kelimesinden alınma olduğunu ileri sürerler. Bu iddialarına gerekçe olarak da, güya yahudilerin kendilerine indirilen Tevrat'ı bırakıp, "mesnah" dedikleri israiliyyat türünden bir takım rivâyetlerle amel etmelerini gösterirler. Aynı şekilde müslümanların da Kur'an'ı terkedip, hadislerle amel ettiklerini ve bu hadislerle, yahudilerin sözü edilen "mesnah" teriminden esinlenerek "sünnet" ismini verdiklerini söylerler.

Bunun asılsız bir zandan ve saçma bir iddiadan öte, hiç bir hakikat değeri yoktur. Oysa Sünnet teriminin kastedilen anlamda (âdet, gidişat, sürekli ve istikrarlı yol) Kur'an-ı Kerimin müteaddid yerlerinde geçtiğini söylemek, -sanıyorum- bu kelimenin etimolojik yapısına yönelik tüm saçmalıkları ortadan kaldırmaya kafidir.

36 Kaynaklarda bu terim "mişna" olarak geçmektedir (Bkz. Zaferü'l-İslâm Han, *Yahudilik'de Talmud'un Mevkii ve Prensipleri*, önsöz ve notlarla çev.: Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 9).

Mesela söz konusu terim Kur'an-ı Kerimde, "sünnete men qad erselnâ qableke min rusilina = Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki sünnet [(kanun) te budur]"³⁷ diye geçmekte; bir başka yerinde, "feqad medat sünnetü'l-evvelîn = ... kendilerinden öncekilerin sünneti (gidişatı) gözlerinin önündedir"³⁸ şeklinde yer almakta; bir diğer yerinde ise, "felen tecide li sünnetillahi tebdîla velen tecide li sünnetillahi tahvîla = Allah'ın sünnetinde (kanun) asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın sünnetinde (kanun) kesinlikle bir sapma bulamazsın"³⁹ tarzında zikrolunmaktadır.⁴⁰

Bu misallerin de tesbit ettiği gibi müslümanlar "Sünnet" terimini biz-zat Kur'an-ı Kerimden almışlar ve bu terimi Hz. Peygamber ve ashabının ... uygulamalarına tahsis etmişlerdir. İşte ortaya koymak istediğimiz şey de, Sünnet'in bu gerçek mahiyetidir.

Son niyazımız şudur : Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsus-tur. Allah'ın selamı, rahmeti, mağfireti Efendimiz Muhammed'e ve O'nun tüm âl u ashâbına olsun.

el-MENÂR DERGİSİNİN YORUMU

Sünnet karşıtı bidatçılara reddiye mahiyetinde kaleme aldığı bu nefis makalesinden ötürü dostumuz allâme Seyyid Süleyman en-Nedvî'ye şükranlarımızı arz ederiz. Esasen Sünnet karşıtlığı türünden müşahede edilen bu bid'at, zaman olarak eskilere dayanır. Lâkin söz konusu anlayışın Hindistan'da taraftar toplayan bir mezhebe dönüştüğünü ancak bu makaleyle birlikte öğrendik. Biz IX. ve X. ciltlerde yani h. 1324 / m. 1906 yılından beri bu bid'at anlayışını tartışmaya açmıştık. Ta o zaman bu anlayış tartışma konusu olmuştu.

el-Menâr'ın -mezkur cildininin 12. cüzünde yer alan- tartışmada öne çıkardığı tezi şudur : **"İslâm, Allah Teâlâ'nın Kitâb'ı ve Resûl'ünün(s.a.) Sünnet'inden ibarettir"**

Tartışmada altını çizdiğimiz bir başka şey, "Sünnet, Resûlullah(s.a.)'in Kur'ân eksenli yönlendirme (hedy) ve dini, hayata aktarma (ihtidâ) istikametinde ortaya koyduğu yaşam tarzıdır" görüşüdür.

Esasen insanlar içinde Kur'an'ı en iyi bilen ve insanları (Kur'an'la) en güzel biçimde (doğruya) yönlendiren O (s.a.)'dir. İlgili terime hadisleri de içine alacak şekilde *Sünnet* denmesi, sonradan ortaya çıkan bir kullanımdır. Sünnet'te, *dinin değişmezi* olarak tanımlanan her bir şey, dinin mutlak buyruğudur. Yine Sünnet'in onayını almış (müstahsen), uyup-uymama noktasında kişinin serbest/muhayyer bırakıldığı her bir şey de aynı şekilde

37 el-İsrâ 17/77

38 el-Enfâl 8/38

39 el-Fâtır 35/43

40 "Sünnet" teriminin Kur'an'da geçtiği diğer yerler için Bkz. M.F. Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s. 367.

dine dahildir. Biz bunları detaylı olarak ele aldık. Daha sonra bu bahsi defâatle tekrar tekrar işledik. Konuyu en son ele almamız ise, XXIX cildin 7. fetvalar cüzü dahilinde yaptığımız yayımdır.

Bizler *bilgi ve medeniyet toplumlarının*; teşrî (yasama), hukuk, yargı ve edebiyata dair kendi âlim ve edebiyatçılarının naklettiklerini korumaya ayrı bir özen göstermelerini hayretle müşahede etmekte, yine söz konusu âlimler ve eserleriyle birbirlerine karşı öğünüp durmalarını ilgiyle izlemek-teyiz.

Müslüman topluma mensup şu bidatçi aldatılmışlarsa, *kendi ilim a-damlarının*, bilgi, eylem, siyaset ve edebiyat boyutlarıyla kendi medeniyet ve şereflerini *tesis eden(önder)lerin* haklarını inkar etmekle de yetinme-mişler; daha da ileri giderek dinine tâbi' olduklarını iddia ettikleri Res-ûl'ün(s.a.) *Sünnet'ini* ve seleflerinin O'ndan(s.a.) nakletmiş olduğu teşrî, hüküm ve âdâba dair *rivayetleri* kolayca redde yönelmişlerdir. İçlerinden kimileri ise, ashâb-ı kirâmın Hz. Peygamber'den sadece uygulamaya dayalı olarak aldıkları ameli sünnetlere uyulması iddiasında bulunurlar. Metin ve senedleri sahih de olsa, Kur'an'la, ilim ve aklın ortaya koyduğu kesin ger-çeklerle uyuşsa bile, Resûl'den(s.a.) kavli/sözel olarak sâbit olmuş rivayet-leri devre dışı bırakırlar.

Onlar anlayış, anladıklarını açıklayış ve bunları hayata geçirmeye yönelik arzulanış açısından sanki vahyin kendisine indirildiği Peygamber'in anlayışının fevkinde bir anlayışa sahiplermiş gibi, Kur'an'ın naslarına tâbi olduklarını iddia ederler.

Oysa Allah Teâlâ, O Peygamber'i *sözlü ve uygulamaya dayalı* (yaşa-yarak) *yöntemlerle* Kur'an'ı açıklamak üzere görevlendirmiş, ümmete teb-liğ ettiği her şeyde ve bunlardan muradı (yani dinin gereği olan şeyleri) açıklamakda O'nu hatadan korumuştur.

Üstad Nedvî Sünnet'i devre dışı bırakan bu tür sapık anlayışların Hindistan'daki bazı yabancılardan (eâcim) kaynaklanması karşısında şaş-kınlığa düşerse; arap ülkelerinde yetişip, arap dili ve edebiyatına dair belli seviyede bilgi sahibi oldukları halde Hz. Peygamber'in Sünnet'ine cephe alan kimseleri gördüğümüzde bizim daha çok şaşkınlık yaşamamız gereki-yor. En azından onlar bu birikimleriyle, üstad Nedvî'nin zihnine takılan şu yabancılardan daha doğru bir şekilde Kur'an'ı anlıyor olmaları gerekir.

Kur'an âyetlerinin te'viline ilişkin onlarda müşahede ettiğimiz bir di-ğer ilginç husus *-Kur'an'ın diline, Sünnet'te geçenlere, selefi ve halefiyle ümmetin sözlü ve pratik icmâına uymamasına rağmen-* içlerinden bazıları-nın ileri sürdüğü cariyelik sisteminin bâtıllığına bizzat Kur'an'ın delâlet ettiği, iddiasıdır.

Söz konusu te'vil -ki buna tahrîf demek daha doğru olur- şu ve ben-zeri âyetlere yöneliktir :

"... Haksızlık yapmaktan korkarsanız, bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin";⁴¹ "İçinizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) cariyelerinizden alsın ..."⁴²

Onlara göre bu âyetlerde geçen "*ellerin sahip olduğu*" tabirinden murad, "hür hizmetçilerdir"(!)

Mirza Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî kendisinin "mesîh" olduğunu iddia edip, Kur'an âyetlerini ve nebevî hadisleri ne hakikat, ne mecaz ve ne de kinâî olarak arap diliyle uyuşmayacak bir yorumla tahrif ettiği şu sıralarda ve gerekse daha öncesinde Hint bölgesinde kendisi gibi düşünenler hep var olagelmıştır. Allah'a şükür sözünü ettiğimiz bu adamın taraftarları bu ülkelerde (pek) mevcut değil.

Üstad Nedvî ve başkalarının bildirdiğine göre, bu adam anılan bu bölgede, insanlığın ancak kendisiyle hidayet bulduğu *İslâm'ın, sadece ibadetlerden ibaret olduğu* iddiasında bulunmuştur. Nitekim bu bid'atçılar da *İslâm'ı* böyle anlamaktadırlar. Ama bununla birlikte çoğu da yaşantılarında ibadetlere pek yer vermemektedirler.

Kur'an ve Sünnet'teki prensiplere; *siyasi, sosyal, özel ve ceza hukukuyla ilgili hükümlere* gelince, onun iddiasına göre Allah Teâlâ bunlara uymayı vâcip kilmamıştır. Aksine koyduğu prensiplerle çelişen her tür beşerî normlara uymayı da onlar için mübah kabul etmiştir(!)

Tecrübeyle bilmekteyiz ki, aslında *İslâm'ı* kökünden yıkmaya çağıran bu Sünnet karşıtları, kendilerini öne çıkarma illetine yakalanmış câhil, anlayışı kıt kimselerdir. İçlerinden kimileri inkarcıdır; kendi kafalarına göre müslümanları inkara çağırırlar. Bunu *İslâm* ülkeleri üzerinde emelleri olan, müslümanları köleleştirmek isteyen bazı devletlere hizmet amacıyla da yapabilirler. Zira kötü emeller besleyen böylesi devletler tecrübelerine dayanarak çok iyi bilirler ki, müslümanlar hükümler, şeref ve egemenlik dini olan; Allah'ın, daha önceki dinleri kendisiyle yürürlükten kaldırdığı; kıyamete kadar tüm insanlık için en son ve mükemmel din kıldığı *İslâm'ın* kulpuna sıkı sıkıya sarıldıkları sürece, onlar kesinlikle köleliliği kabul etmezler. Bu sebeple, söz konusu bid'atçilerin tamamının sapıklık üzerinde olduklarını makul ve mantıkî delillerle **ortaya koymak**; Allah'ın Kitab'ına ve Resûl'ünün (s.a.) Sünnet'ine sarılmanın **lüzumu üzerinde durmak**, *Sünnet'e dayanarak doğru yolu bulamayan, Kur'an'ı, arap dilinin kurallarına, dinin kesin hükümlerine, selef-i sâlihînin icmâına ters bir şekilde yorumlayarak tahrif eden* kimsenin müslüman sayılamayacağını **gerekçeleriyle anlatmak**, dünyanın her bir köşesinde yaşayan müslüman toplumları için bir sorumluluk olmaktadır. Hiç kuşkusuz bu kimselerin gayeleri, yer yüzünde *İslâm* adına hiç bir şey bırakmamaktır. Allah Teâlâ onların tümünü yardımından/desteğinden mahrum kılsın.⁴³

41 en-Nisâ 4/3

42 en-Nisâ 4/25

43 Tercüme-yi okuyan Doç. Dr. Salim Öğüt'e teşekkür ederim.

İSLÂM MEDENİYETİNİN DONUKLAŞMASININ SEBEPLERİ MESELESİ*

Dr. Muhammed Fuad Sezgin
Çev.: Dursun Hazer*

Son yıllarda Arap ülkeleri üniversitelerinde *müslümanların umumi ilim tarihinde veya belirli bir ilim dalında yeri* hakkında verdiğim konferanslarda neredeyse her defasında bana şu soru soruluyordu: İslâm medeniyetini donuklaşmaya götüren sebepler nelerdir?

Bu soru bana zaman zaman doğrudan bazen dolaylı bir şekilde, medeniyet ve ilimler tarihinde müslümanların payları ile ilgili olarak kalpleri şüphe ve endişe ile dolu olan insanlar tarafından yöneltiliyordu. Şüpheli tutumları, mesela şöyle bir soru sormalarında açığa çıkıyordu: Tanımladığınız gibi müslümanların ilimler ve medeniyet tarihinde böyle yüksek yerleri varsa, öyleyse İslâm toplumunun şimdiki geri kalmışlığının sebebi nedir?

Bu şüpheli, kötümser tutum, bazılarının batı toplumuyla doğrudan veya dolaylı ilişkileriyle; veya batı toplumunun ilmî, teknik seviyesiyle İslâm toplumunun seviyesi arasındaki şimdiki büyük farkını bazı insanların görüşleri ve müşahedelerine bağlı olarak öğrenmeleri sonucu ortaya çıkmaktadır.

Soru bazen, kültürlerinde dînî ve ilmî değerlerin bulunduğu inanan, batı toplumuna kıyasla medeniyetlerinin şimdiki geri kalmışlığı ve onda müşahade ettikleri donukluktan acı çeken dindar insanlar tarafından da yöneltiliyordu.

İlk grup içinde yer alan insanların çoğu, tecrübî (empirik) ilimlerin kurtarıcı ve çözüm bulucu gücüne kesin olarak inanmaktadırlar. Bunlardan bazıları toplumda îmanın, ibadetin varlığını zararsız görmekteler; diğer bir kısmı ise toplumun seviyesini yükseltmek için onun din ve inançlardan arındırılmasını, din ve akideyle ilişkisi olan her türlü kültürel unsurun terkedilmesini ve mutlak olarak batıya yönelmeyi tek yol görmektedirler.

* Makalenin orijinal adı: "Havle Kadiyyeti Esbâbi Rukûdi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye", Metâbi'u'l-ehliyye, Riyad 1403h.

* Yrd. Doç.Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı

Bu akım XX.yy. başlarından itibaren bazı İslâm ülkelerinde belirme-ye ve özellikle ülkeme hâkim olmaya başladı. Yöneticiler bu düşünceye teslim oldular ve yeni bir toplum yaratmak için doğru, köklü bir tedavi, büyük bir iksir bulduklarını sandılar. Bu tedavi üstünden yaklaşık bir asır geçti, ancak tedaviyi uygulayanların çoğunu, bunun doğruluğu ve etkisi hakkında şüpheler sardı, bu yüzden başka bir yol aramaya mecbur kaldılar. Bu ümitsizlik ve çabaların boşa gitmesi, çoğunu yapıştıkları ve inandıkları son deneyden nefret etmeye, bazen ondan intikam almaya sevk eden psikolojik bunalıma dönüştü. Başka sebepler, son kurtarıcıymış gibi ellerini uzatmakta geç kalmamacasına komünizme yolları açtı. Bu gruba mensup insanlara göre, İslâm toplumunun geri kalmışlığına tek sebep, geçmişte ve şimdi bizzat İslâm dini ve ondan kaynaklanan şeylerdir.

Diğer taraftan muhafazakarlardan çoğu, toplumun geri kalmışlığı ve İslâm medeniyetinin donukluğunda sebebi, dine sarılmada zayıflığa ve onun, hayatın tüm alanlarında mutlak olarak uygulanmamasına bağlamaktadırlar.

Bu iki grup arasında, her iki nedeni göstermekten kaçınan, şaşkın birçok insan var; bunlar çoğu kere, donuklaşma sebeplerini İslâm toplumdaki bir müessese veya müesseselerin bozulmasına, geri kalmışlığına veya içlerine yabancı unsurlardan bir şeyin karışmasına bağlayan yüzeycileri izlemeye meyletmektedirler.

Konferanslarımda bu soru sorulduğunda zorlandığımı itiraf etmeliyim. Bunun cevabının çok vakte ihtiyacı olduğunu, bu sorumluluğu Allah'ın izniyle en yakın fırsatta yerine getireceğimi vaat ediyordum.

Benden soruna nihai bir çözüm veya nihai olmaya yakın bir çözüm beklemeyin. Bu meseleyi sunuşum, otuz yılı aşkın süredir Arap ve İslâm kültürünü araştıran bir ilimler tarihçisinin bir çabasından başka bir şey değildir. *Belli bir vakitte zayıflamaya veya yok olmaya başlayan yapıcı ve yaratıcı unsurları ve zaman içinde İslâm toplumunda gelişmeyi yavaşlatan ve onu donmaya götüren yıkıcı ve geri bırakıcı unsurları tüm açıklığıyla tanıyabilmemiz için, İslâmî Arap ilimleri tarihini kapsamlı, doğru tasvir ettikten sonra ancak doğru yorum mümkündür* ilkesinden yola çıkarak, modern çağın yaklaşımlarını da iyice tetkik ettikten sonra, bu ilimlere olan özel ilişkisi ışığı altında meseleye çözüm getirmek istiyorum.

Bu konu etrafındaki tartışma yeni değildir. Konuyu müslüman ve müsteşrikler birçok kere ele almışlardır, özellikle ikinci dünya savaşından sonra bunu önemsemeye artış olmuştur. 1956 yılında Frankfurt şehrinde "*Klasik Modelin Taklidi ve Kültürel Çöküş Meselesi - Klassicismus und Kulturverfall*" başlığı altında bir sempozyum yapıldı. On iki bilgin, içlerinde İslâm medeniyeti de olmak üzere çeşitli medeniyetlere göre bu konuyu tartıştılar. Bu sempozyumu birkaç ay sonra Fransa'nın Bordeaux şehrinde yapılan başka bir sempozyum izledi. Sempozyum, "*İslâm Tarihinde Klasik Modelin Taklidi ve Kültürel Yok Oluş*" adıyla, İslâm medeniyetinde bu ko-

nuyu tartışmak için tahsis edilmişti.¹ Araştırmalarıyla konuyu tartışmak için ondokuz bilgin katıldı. Her biri ilimlerin belli bir alanına veya İslâm medeniyetine yoğunlaşmaya, donma ve aşamalarının sebeplerini, dînî düşünce, İslâm fihkî, İslâmî sanatlar, tasavvuf, felsefe, akîde, Arap edebiyatı, tabî ilimler alanlarında ulaştıkları bilgileri sunmaya çalıştılar. İlimler tarihi ve İslâm medeniyetinin çeşitli yönleri ile ilgili uzunca çalışmalarının ürünü önemli gözlemler ve değerlendirmeler vardı. Müslüman okuyucunun, hepsini veya bazısını kabul etmeye zorlanmaksızın, veya serdedilen görüşlerin hepsinin bela veya İslâm medeniyetine mensup olanların düşünceleriyle tamamen uyuştuklarını beklemezsizin bunları okuması ve yararlanması gerekir.

Ben burada bu bilginlerin görüşlerini özetleyemem ve ayrıntılı olarak doğruluklarını tartışmam. Ancak iki noktaya işaret etmeyi lüzumlu görüyorum:

1. Genel anlamda meselenin tartışılması, bizi bu bilginlerin sunduklarına ulaştıracağı önemli bir gerçektir. Bunun sebebi, çoğunlukla sebeplerle(illetler) ilimlerin(arazların) karıştırılmasından dolayıdır. Araştırmacının İslâm medeniyetinin donuklaşması sebeplerinden bir sebep olarak inandığı şey çoğu kere dikkatle araştırıldığında sebebe(illet) benzese de gerçek neden olmadığı, onun sadece asli olmayan nedenlerden(arazlardan) bir neden olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. İslâmî-Arap ilimlerinin yeri henüz umumî ilimler tarihinde belirlenmemiş, açıklığa kavuşturulmamıştır. Müsteşrikler çeşitli ilim dallarında müslümanların önemli ürünlerinden çoğunu keşfetmiş olsalar bile, ilimler tarihçilerinin 2,3 asırdan beri eski, alışlagelen, miras aldıkları meseleyi sunuş biçimleri değişmemiştir. Aynı şekilde sadece belli bir alanda değil, umumî ilimler tarihinde bile müslümanların yeri hakkında henüz doğru ve kapsamlı bir kanı oluşmamıştır. Bunun sonucu olarak, diğer medeniyetlerin ve milletlerin ürünlerinin kıyaslaması, özellikle Yunanlılarınkine göre doğru değildir. Zira Yunan kültürü önce sevenlerinin zevkine göre düzeltilip düzenlendikten ve tanımlandıktan, daha sonra da kıymetli olanı değersizden ayıklandıktan sonra ilimler tarihindeki yerini bulmuştur. Bu yüzden İslâmî ilimler mütehassıslarının, zafiyet ve güçlü noktaları, yapıcı ve yıkıcı unsurları hususlarında değerlendirmeleri çoğu zaman doğru ve isabetli olmaktadır. Bununla ilgili olarak büyük müsteşrik Helmut Ritter'in İslâm medeniyetinin donuklaşması hakkında ortaya koyduğu yorumlardan birisini aktarmak istiyorum. Sorgulama yapar:

- "Müslüman bilginin görevi nedir? -Görevi, hocalarının kendisine öğrettiğini gelen nesle en doğru ve en sadık biçimde aktarmaktır. Bizde bu görev nedir?

- Edebiyat fakültelerinden birinde hocalar kurulu felsefe kürsüsü için bir aday seçmek isteyince, bu kurul meşhur Alman filozoflarından birinin öğ-

1 "Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'İslâm", *Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25, Paris, 1956)*, Paris, 1957.

rencisinin buraya seçilmesini, o öğrencinin hocasına kıyasla felsefeye yeni bir şey getirmediğini delil göstererek reddetti. Çünkü onlar, mutlak anlamda yeni ve ilgi çekici bir şey ortaya koyan bir arkadaş bulmak istemiyorlardı. Fakültenin bu tutumu esasında şu düşünceye bağlıdır: Nihâî, sâbit bir gerçek yoktur. Belki de bu filozofun nihâî bir gerçeğe ulaştığı ihtimali zihinlerine doğmuyordu. Modern çağın hakikat kavramı, ilkesel olarak yükselme eğilimlidir, sürekli olarak bilinenin üstüne yükselmektedir. İslâmî ortodokslukta² bu kavram sâbit, nihâî ve yerleşmiş durumdadır. Batı dünyasında sürekli zihni dalgalanma vardır, doğuda ise, Gothe'nin bazen arzu ettiğini söylediği, doğuya hâs, alışılâgelen sükûnet hüküm sürmektedir. Doğu akılcılığının değişmemesi gözlerimize donuk olarak görünmektedir. Ancak İslâmî ortodoksluk yeni çıkan şeyleri içinde şüphe ve korkuya mucip bir bid'at görmektedir.

İslâmî ortodoksluk bir dönemi, eski ideal örneğe göre değiştiği için, dağılmış, çökmüş olarak telakkî etmektedir."

Bunlar, İslâm-Arap kültürü hakkında çok şey bilen ve başkalarına da çok şeyi öğretmede katkısı olan büyük Alman bilgininin değerlendirmeleridir. İslâm-Arap kültürünü sever ve saygı gösterirdi. Ben öğrencisi ve çok şeyi borçlu olduğum biri olarak şöyle söylersem ona zulmetmiş olduğumu sanmam: Edebiyat, belâgat alanında Arap bilginlerine son derece önemli ürünler ortaya koyan hocamın, İslâm-Arap kültürüne bir bütün olarak kapsamlı bir bakışı yoktu. Onun biyografi eserlerinde (tabakât) geçen hikâye ve esprilere gereğinden fazla yapıştığını sanıyorum. İslâm medeniyetinin donuklaşmasını ortaya koyarken çeşitli hükümler üretmiştir, ki bunlar, müslüman alimlerde hâkim olan tutum, ilimler tarihinde yeniyi ortaya koymada kapasitelerine güvenmeleri, insan aklının gücüne dayanmaları hususunda şimdi benim ulaştığım çok şeyle uyuşmamaktadır. Bu tür değerlendirmelerinde insafılı hocama aşağıdaki gibi bazı örnekleri anlatarak itiraz etme şansım olmuştu, o zaman cevabı şöyle oluyordu: "*Zihnimin üretip güzelliğinden ve doğruluğundan hoşlandığım şeyden ötürü Allah'tan af dilerim, bu sadece nefs-i emmâreden kaynaklanmıştır.*" Ona H.II. asırda yaşamış Câbir b.Hayyân'ın beşerî ilmin sınırına ilişkin ilkesini anlatmıştım. Câbir b.Hayyân, insanın bilgisinin artışının ve buluşlarının sınırının olmadığını ve ona düşen şeyin, tüm yaratılmış şeylerin sırlarını açığa çıkarmaya çalışması, alemin ardındaki tüm sırları açığa çıkaracak gücün ona verildiğini söylüyordu, halbuki Aristoteles insandaki bu gücü inkar ediyordu.

İşte Câbir, fiziksel ve ruhî alemimizin kapsamlı matematiksel kanun üzerine kurulu olduğuna belki de en çok inananlardandı. Alemdeki tüm varlıkların ve fiillerinin sayıyla ölçülmeye uygun olduğuna inanıyordu. Şöyle diyordu:

"Eşyanın özelliklerini sayısal olarak açıklayabilirsek, kimyasal dünyamızdaki işimizi sağlam temellere kurmuş oluruz. Eşyanın karşılaştırılabilir ilkesi, yani alemdeki eşyanın kesin ölçüsünün ilkesi, bu temel üzerine olur. Bu ilke eşyanın mantığa dayalı sistemini ve düzenini açıklar; bu bir yön-

2 Sünnî yönelimi, ehl-i sünneti kastetmektedir.

den her şeyde belirgin olur, diğer yönden de alemin soyut temelini delili olur...vs."

Ona İbnu'l-Heysem'in *Fîş-Şukûk 'ala Batlamyûs* adlı kitabının mukaddimesinde söylediği şeyleri anlattım:

"Gerçek bizzat aranandır, zâtı için aranan her şeyin, arayanı varlığının dışında anlamına gelmemektedir. Gerçeğin var olması zordur, ona giden yol engebelidir, gerçekler şüpheler içine batmıştır. Bilginlere iyi zan beslemek, bütün insanların tabiatlarında vardır. Bilginlerin kitaplarına bakan, kişiliğini vererek bakarsa, amacını onların söylediklerini anlamaya ve ortaya koyduklarının amacını anlamaya hasrederse, ozaman onda gerçekler oluşur, bu gerçekler alimlerin keşfettikleri anlamlardır, işaret ettikleri amaçlardır. Allah bilginleri hatalardan korumadı, eksiklik ve noksanlıklardan onları uzak tutmadı. Böyle olmuş olsaydı, bilginler ilimlerde bir şey hakkında ihtilaflara düşmez, çeşitli işlerin gerçekleri, yükümlülüklerin gerçekleri konusunda bir şey hakkında o şeyin hilafına bir şey söylemezlerdi. Gerçeği arayan, önceki bilginlerin kitaplarına dikkatini veren ve kendini onlara vakfeden değildir; bilakis onlardan anladıklarına şüpheli bakan, yapısında çeşitli kusurları ve eksiklikleri barındıran insanın söylediğine güvenmeyip ona burhan ve delil getiren kişidir. Çeşitli ilimlerde kitapları inceleyene gerekli olan, şayet amacı gerçekleri öğrenmekse, incelediği her şeyi kendisine muhalif görmeli, düşüncesini onun metninde, tüm haşiyelerinde dolaştırmalı, tüm yönlerine, açılarına muhalif kalmalıdır. Muhalifiyle aynı fikirde olduğu yerde kendisini suçlamalı, cesaretli davranarak ona müsamaha göstermemelidir. İşte bu yolu izlerse ona gerçekler açılır, umduğu şey ortaya çıkar, o zaman kendisinden öncekilerin sözünde de kusur ve şüpheler oluşur."³

Ona, *el-Kânûnu'l-mes'ûdî*'nin mukaddimesinde Bîrûnî'nin söylediği sözü hatırlattım:

"Ben sadece, kendisinden önce gelenin çalışmasını minnetle anma, eğer bulursa utanmadan hatasını düzeltme...ve zaman açısından kendisinden sonra gelen, kendisini izleyene, gözüne çarpanı hatırlatarak onu ebedileştirmede, her insanın sanatında yapması gereken şeyi yaptım."⁴

Belki de, bunun gibi düşünceler ve bu düşünce sahiplerinin İslâm düşünce tarihinde nadir bulunduğu bazılarının aklına gelebilir. Bu düşüncelerin ve şahısların ortaya çıkışı tesadüfen, uygun çevre ve hazırlanmış şartlar bulunmaksızın olmamıştır. İkinci olarak, bunlar gerçekte az bulunan şeyler değil, bilakis yapılandırma aşamasında tüm ilim dallarında sürekli ve bol miktarda ortaya çıkabilmiştir. Ancak ilimler tarihi buna dikkat etmedi veya ihmalkar davrandı, bilmemezlikten geldi.

Onsekiz yıl önce geçen bir olayı aktaracağım. Tesadüfen, Alman müsteşrik arkadaşlarımdan birinin Almanya'da bir radyoda Bîrûnî hakkında verdiği konferansı dinliyordum. Onu methodip büyülttükten sonra şunu ekledi: *Bununla birlikte durumun yapısı gereği İslâm düşüncesinde, reform çağının bilinen bilginlerinin benzerlerini beklememiz mümkün değildir.*

3 Hasan b. el-Heysem, " *fîş-Şukûk 'ala Batlamyûs*", Kahire, ss. 3-4.

4 Biruni, *el-Kanunu'l-Mesudi*, Haydarabad 1954, c. I, s. 5.

Ben arkadaşımın bu sözünü kötölemek istemiyorum; çünkü o, İslâmî düşünceyle olan genel ilişkisine rağmen, ortak insanî düşünce tarihinde çeşitli çevrelerin yardımlaşması hakkında, ilimler tarihinin adil hükmünü vermekten hâlâ yoksundu. Hafızası hâlâ, ilim ve medeniyetlerin yapma tarihinden okullarda okuduğu, bizim de okuduğumuz şeylerle doluydu.

Söylemek istediğim şey, İslâmî-Arap ilimleri tarihinin araştırılması ve incelenmesi, bugün buna mensup olanlarına zarûrî ve dirilmelerine etkisi olacak bir durum olmuştur. Önce, ecdadı ilimlere nasıl başlamış, nereye ulaşmışlar; ne tür bir çalışma, süreklilik, gerçek zühd, sabır göstermiş, selefin işlerine insafla yaklaşmışlardır; ilimlerin gelişim meselesinde nasıl bir açık anlayış ve hoşgörü sahibi olmuşlardır; kendine güvenleri, yaratılmışların sırrını öğrenmek için sadece insana dayanmaları; ecdadının diğer milletlere göre aynı katkısı olduğu halde, modern ilimlerin gelişimi karşısında içine düştükleri psikolojik buhrandan bazılarına kurtarmak için selefin ahlakından güzel örnek, etkili, yararlı ibret nedir, tüm bunları öğrenmeleri gerekir. Böyle yaparlarsa, İslâmî ilimlerin donuklaşma meselesini, kendi doğru tarihini araştırma ışığı altında gözlemlemiş olurlar.

İlimler tarihi, İslâm aleminde donuklaşma belirtilerinin H.IX. asrın başlarında yavaş yavaş hissedilmeye başladığı konusunda bizde şüphe bırakmamaktadır. Donuklaşma sebeplerini bir bir belirlemek gerçekten zordur. Ancak donuklaşma olgusu tarihi gerçektir, zaman içinde ortaya çıkmış ve artmıştır. Gelişme ve donuklaşma aşamalarını birbirleriyle mukayese etmek, hâlâ var olan yapıcı unsurları belirlemeye çalışmak, gelişim hızını azaltan ve sonunda durduran yıkıcı unsurların neler olduğunu tespit etmek -bana görüldüğü gibi- doğru metot olabilir. Bu türlü bir mukayese ancak siyâsî ve iktisadî tarihin yardımıyla, İslâmî-Arap ilimleri tarihinin derin izahından sonra tamamlanır. İslâmî-Arap ilimleri tarihi hakkında bilgimiz sınırlı, araştırmamız gelişmemiş olduğu sürece tahlillerimiz tahmin, faraziye sınırında kalmaya mahkumdur. Öyleyse ne kadar acı olsa bile gerçekle yüz yüze gelmekten korkmaksızın başlamak zorundayız.

Bana göre önemli medenî bir olguya -donuklaşma meselesini araştırırken- değinmek gerekmektedir. İslâmî-Arap ilimleri batı dünyasına H.IV. asırdan itibaren taşınmaya başlandı. Bu, orada lüzumlu beşerî etkilenimi sağlayan iklimi oluşturduktan sonra tamamlandı. Batı Hıristiyan dünyasına İslâmî-Arap ilimlerinin taşınması H.IX. asrın başlarına kadar sürdü. Bunun anlamı, İslâmî-Arap ilimleri yapıcı, icat edici merhalesinin yarısından önce, yabancı bir çevrede gelişimi için başka bir gelişim ortamı bulmuştu. Bu ilimler asırlar sonra yapıcı, icat edici oluncaya dek bu yeni çevrede başka keşiflerini artırarak sürdürdü. İslâmî-Arap ilimlerinin yeni çevrede gelişimi ve sürekliliğine umumî ilimler tarihi '*kalkınma(reform) çağı*' ismini vermeyi kabul etmemiş, ona -belki de IX. asrın başlarından itibaren- '*Batı Hıristiyan aleminin Yunan ilimlerinin etkisiyle uyanması*' adını vermeyi ve '*Yunan akılcılık ekolü orta çağın sonlarında insana kendisine verilen aklın gücünün büyüklüğüne dayanmasını öğretmiştir*, söylemini alışkanlık haline getirmiştir.

Bu yapma, uydurma, tarihi gerçekleri tahrif üzerine kurulu düşünce, bizzat batı aleminde güçlenerek artan itirazlara sebep olmuştur.

Sözde kalkınma isimlendirmesi, çağdaş Fransız filozofu Etienne Gilson'u 1955 yılında yayınlanan kitabında, "üniversiteli hocaların kalkınması" adını vermeye itmiştir: "O, kalkınmanın anlamının, doğruluk derecesine olaylar vasıtasıyla hükmedilen mutlak tarihi faraziye olmadığını düşünüyordu, bilakis kalkınma ilkesel bakış açısidir, bu sebeple tartışma götürmez. Olaylar temel ilkeyi dikte eden şeyler değildir, ancak kalkınmanın bu tarifi, hislerin derinliklerinden doldurulan olaylardan kaynaklanmıştır..." Gilson yine şöyle der: "İnsanın ayırıp bir kenara koyduğu veya bir tarafa attığı tarihi olayın karşısında, insanın icat ettiği, sahte, yapma başka bir olay doğar. Sonra hâlâ vehmî yapıya uygun düşmeyen tüm diğer olayların inkarı meselesinde dayanak oluşturmak üzere şerh etme, tevil etme yoluna gidiliyor."⁵

Bu alıntıdan sonra temel konuma dönüyor ve İslâm aleminin bu yönde, bir taraftan batı Hıristiyan aleminde ilimlerin yapılabirliğini ve sürekliliğini hazırladığını, diğer yönden de -bazı önemli siyasî, dînî, iktisadî, askerî sebeplerle birlikte- medeniyetinin donuklaşmasını ve yok olmasını hazırladığını tekrar etmek istiyorum. Donuklaşmayı hazırlayan sebepleri tamamen bu yola bağlayamayız. Şüphesiz mezhepsel ihtilaflar, Moğollar tarafından doğu İslâm alemine yöneltilen şiddetli sıkıntılar, Hıristiyanların uzunca süren haçlı seferleri gibi dışardan giren çeşitli sebepler, rayında yürüyen ilmî gelişimin sürekliliğine olumsuz etkide bulunmuştur. Buna ilave olarak ilim ve alimlerin himayesinin yok olması, kitapların yok edilmesi, alimlerle üniversiteler arasında sürekli devam eden ilişkinin kesilmesi, İslâm aleminde önemli keşiflerin bir yönden bir yöne taşınmaması gibi sebepler de vardır.

Burada örnek olarak astronomi ilmi açısından önemli bir vakıya işaret etmek istiyorum. H.VII., VIII. Asırlarda doğuda müslüman astrologlar Batlamyus sistemini çökerten yeni teorilerine hazırlanırken, batıdaki İslâm aleminin aynı sisteme karşı yeni teorilerini H.6. asırda ortaya koymuşlardı ve bu teorileri öbür tarafa ulaşmamıştı. Ancak bu yeni teorilerin hepsi birkaç yıl içinde batı dünyasına ulaşıyordu ve onları sadece astronomi düşüncesinde değil, felsefî ve fizikî düşüncede de hazırlıyordu.

İslâmî ilimler tarihi, donuklaşma aşaması öncesi bu iki çağda, deneye dayalı ve felsefî ilimlerin tümünde, insanlık düşüncesinde yeni bir aşamanın gelişini müjdeleyen birçok büyük buluşlara şahitlik etmiştir. Ancak tarihî şartlar İslâm aleminde bu buluşların mahallî kalmasını zorunlu kılmıştır. Halbuki bunlar süratle yabancı çevreye taşınıyor, önceleri taklit ve intihal şeklinde daha sonra meyveleri alınsa da, orada alıcılarını ve uygulayıcılarını buluyordu.

Bu durum Osmanlıların ortaya çıkmaları, H. IX.yy.da Dünyanın meskûn yerlerinin büyük bir kısmını hakimiyetleri altına alan azametli Osmanlı Devletini kurmalarına dek, H.VII., VIII.yy.da da sürdü. Osmanlıların kor-

5 E. Gilson, "Heloise und Abelard", *Engleich ein Beitrag dum problem vons Mittelalter und Humanismus*, Freiburg 1955, s. 98; H. Schipperges, "Ideologie und Historiographie des Arabismus", *Beiheft du Suhffs Archiv*, Wiesbaden 1961, s. 166.

kutucu azameti, İslâm aleminin gücünün son konsantresinden ibaretti. Bu şanlı maziden aktarılan gücün konsantresi, H.IX., X. asırda dünyada en büyük gücü ortaya koymalarını sağlamıştır. Ancak, iki asır boyunca süren şanın, kendilerini geçen, ilim ve siyasette geri bırakan bir aşamaya düşmanları lehine başlangıç olacağını bilmiyorlardı, hatta bunu bilmeleri de imkansızdı.

Osmanlıların İslâmî-Arap ilimlerini, üniversite kurumlarını seleflerinden miras olarak aldıkları ve onlara özen göstermeyi ihmal etmedikleri doğrudur. Ancak tarihî gerçek şudur ki, kendilerine ulaşan ilimler -yaklaşık bir asırdan beri- donma ve yokolma aşamasına gelmişti. Osmanlılar bu durumun farkında değillerdi, o vakitler onların bakışlarına göre de anmaları zordu. Durum böyleyken, ilim sahasında öncelik şuuru ve yanıp tutuşma batı Hıristiyan aleminde gelişmişti; Bu durum M.XIII.yy.dan itibaren netleşerek, insanları Araplara karşı direnmeye de teşvik eder olmuştu. Araştırmacıda şöyle bir intiba oluşmaktadır: İslâm aleminin H.IX.yy.dan itibaren ulaşmaya çalıştığı ilimlerde en yüksek merteye, selefin meydana getirdiği kültürden mümkün olan en büyük kısmını kavramak ve ezberlemektir. Araştırmacı, bu vakitten itibaren müslümanlarda, bu mirasın özlü bir şekilde geliştirilmesinin zaruretini hisseden çok az insana rastlamaktadır.

Osmanlılar görevi teslim aldıktan sonra, askerî olarak Dünyanın büyük bir kısmına hükmederken iki asır geçti. Sonra onlarda askerî, siyasî ve iktisadî alanlarda zayıflık, eksiklik belirtileri ortaya çıktı. Kendilerine hâs metotla bunu değiştirmeye, bazı kurumları yenilemeye çabaladılar, ancak bu gerilemenin kaynağının aslında ilmin geri kalması, ilimadamların seviyesinin düşmesinde olduğunu açık bir şekilde görececek güçte değillerdi. Asıl sebepleri değil, arızî sebepleri görmeye başlamışlardı.

Son üç yüzyıl, esas sebeplere değil, arızî sebeplere sathi bakışla, Osmanlıların tabiriyle tecdîd(yenileme), teceddud(yenilenme) gayretlerine şahit oldu. Tabi ki bu doğru olmayan çözümdü. Ülkemde en kapsamlı ve en cüretli gayretler, bu çağın ilk yarısında, İslâm alemiyle batı dünyası arasındaki büyük fark netleşince gerçekleştirildi. Türk reformistleri eski olan çoğu şeylerin terkedilmesi, onun yerine yeni ve yabancı olanın getirilmesinin zaruretine inandılar. Onlardan çoğu şimdi başarı sağlayamadıklarını görebiliyorlar. Ancak, sebepleri tahlilde hatalı olduklarını, ta başından itibaren onlara başarısızlığın yazıldığını anladıklarını sanmıyorum.

Biz gerçeği görmek zorundayız ve kendimizi tenkit etmekten korkmamalıyız; doğru sebeplerin peşinden gitmeliyiz. Avrupa sistemlerini ve kurumlarını mutlak anlamda taklit istenilen sonuca götürmez, götürmeyecektir, aksine ümitsizliğe ve anarşiye sürükleyecektir. Ancak maziye yapışmayı ilke edinenlerin de, İslâmî kurumların çoğunun eski kaldıklarını, mescitlerdeki hutbe ve vaazların içerikleri gibi geri kaldığını, dinleyenlere etki etmediğini, çünkü hatip ve vaizlerin olumlu değişikliği meydana getirecek ilmi seviyeye sahip olmadıklarını, mazide olduğu gibi toplumun ilmi seviyesini yükseltmediklerini unutmamaları gerekir.

Ben bu gerçeğin sadece çağımız için geçerli olduğunu kastetmiyorum, aksine İslâm aleminin son birkaç çağını kültürel bakış açısından araştırdıca, bu İslâmî kurumların toplum için dinamizmini kaybettiği görüle-

cektir. Son çağlarda işini büyük gösteren İslâm alemi gerçekte ilmî derinlik ve yeniyi ortaya koyma gücü bakımından selefinin seviyesinde değildi.

Burada bir örnek vermek istiyorum. Türk halkı İbrahim Hakkı Erzurumî(ö.1186/1772)'nin özellikle meşhur kitabı Marifetnâme'si sebebiyle doğum günü töreni yaptı. Onlar bu kitabın sadece tüm İslâmî ilimleri özetlemekle kalmadığını, aynı zamanda müellifin bazı keşiflerini de içerdiğine inanıyorlardı. Gerçek ise, İslâmî ilimler terihçisi bu kitabı hızlı bir şekilde okuduktan sonra onun, müellifin yararlanabildiği bazı kaynakları bir araya getirdiğini, müellifin o vakitte müslümanların ilimde ulaştıkları gerçek seviyesi hakkında geniş bir düşüncesinin olmasının mümkün olmadığını ve bu kitapta yeni bir buluş olarak hiç bir şeyin bulunmadığını görmesi zor değildir.

Son olarak çok kısa özet yapıyorum: İslâm medeniyetindeki donukluğu genel bir tahlile tabi tuttuğumuzda bunu tarihte her milletin başına gelen tarihî vakıa olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu medeniyete mensub olanlara ve mazilerine uygun olarak gelecekte yer elde etmek isteyenlere düşen görev, çeşitli aşamalarda oluşan donuklaşmanın gerçek sebeplerine ulaşmaları, devralınan müesseselerin olgusal tahlilini yapmaları, taklide kaçmadan dopdolu beşerî kültürden doğru olanı almaya cesaret etmeleridir. Bu, kendi kendine olmayacak çok zor bir iştir, sadece gerçek aydına ve yüksek seviyeli ilimadamlarına bağımlıdır.

İslâm toplumunun bu tür aydın ve ilimadamlarının oluşmasını düşünmesi için büyük eksiğini görme vakti gelmiştir. Bundan sonra, topluma karşı yüce, asil hedefinin gerçekleştirilebilmesi için çağdaş müslüman aydınının görevi başlamaktadır. Bu sorumlu aydınının, alışılan durum haline gelen maddiyat, bencillik, rehavet durumlarına karşı kendini feda etmesi gerekir. Derin, geniş ilmî kalkınmayı hazırlaması için gerçek zarurî zühdden nasibini unutmamalıdır.

KANITA DAYANMAYAN RASYONEL TEİST İNANÇ*

John HICK

Çev.: Ferit USLU**

I. Teizm Lehindeki Delillere Dinî Karşı Koyuş

Teizm lehindeki önde gelen delillerin (*arguments*) hepsi ciddi felsefi eleştirilere açıktır, çağdaş filozoflar arasında bu delillerin ortaya koyma iddiasında oldukları şeyi başaramadıklarına dair yaygın bir uzlaşısı bulunmaktadır. Bu delillerden, ne Mutlak bir Varlığın var olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamayı üstlenenler, ne de Tanrı'nın varlığının olası olduğunu gösterme iddiasında olanlar bu iddialarını gerçekleştirmeyi başarmışlardır.

Öyle görünüyor ki, Tanrı'nın gerçekliği; (i) ne *a priori* bir akıl yürütme ile ispatlanabilir (çünkü böyle bir akıl yürütme kavramlar alanıyla sınırlı kalmaktadır); (ii) ne *a posteriori* bir akıl yürütme ile ispatlanabilir (çünkü bu, problemle ilgili en temel savı kanıtsamak (*begging question*)¹ anlamına gelecek bir önermeyi konuya dahil etmek olacaktır);² (iii) ne de yüksek veya dü-

* Çevirisi sunulan metin, "Rational Theistic Belief without Proofs" özgün ismiyle, ilk olarak J. Hick'in, *Arguments for the Existence of God (Tanrı'nın Varlığı Lehinde Deliller)*, (Macmillan, London, 1970, ss. 101-120) adlı eserinde yayınlanmıştır. Fakat bizim çeviride esas aldığımız metin, son baskısı için J. Hick tarafından gözden geçirilerek, üzerinde küçük düzeltmelere gidilen ve A *John Hick Reader (Bir John Hick Derlemesi)*, ed. Paul Badham, (Macmillan, London, 1990, ss. 49-67) içinde aynı adla yayınlanan makaledir. J. Hick'in bu makalede ileri sürdüğü ana savın eleştirisi için bkz. Ferit Uslu, *İmanî Temellendirme Sorunu*, basılmamış doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2002 (çev.).

** Dr., Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

- 1 Savı kanıtsamak (müsâdere ale'l-matlup, Lat. "petito principi"), bir mantık terimidir ve bir mantık yanlısına verilen isimdir. Savı kanıtsamak, bir akıl yürütmede sonucun, kendisini kanıtlamak için ileri sürülen öncüllerde örtük biçimde kabul edilmiş olmasından doğan informal bir mantık hatasıdır. Bkz. Boruch A. Brody, "Logical Terms", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c. V, New York- London, 1967, s. 64; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, "Petition de Principle maddesi", c. II, İstanbul, 1955; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı yay., İstanbul, 1993, s. 154 (Çev.).
- 2 J. Hick, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik *a posteriori* bir delilin neden bir savı kanıtsama hatasına düştüğünü bir başka eserinde şöyle açıklar: (çev.)

şük dereceli bir olasılık olarak ortaya konabilir (çünkü bu bağlamda olasılık kavramı herhangi bir açık anlamdan yoksundur).³

Teolojideki modern gelişmeleri yakından takip etmeyen bir filozof, teologların içinde buldukları konum icabı teizmin lehindeki kanıtların savunucusu olmaları gerektiğini düşünebilir. Ayrıca böyle bir filozof, Tanrı'nın varlığının ne kesin bir kanıtlanmasının yapılabileceği ne de bunun lehinde geçerli olası bir delilin bulunabileceği sonucunu teologların ölümcül bir darbe olarak addedeceklerini kolayca zannedebilir. Fakat gerçekte böyle bir düşünce sadece, fazlasıyla gelenekçi olan *Roma Katolik teolojisi*,⁴ veya *Muhafazakar Protestanlığın* kimi mezhepleri⁵ ve on dokuzuncu yüzyıl idealizm geleneği içinde çalışmalarına devam eden çoğu Protestan apolojetikleri gibi belli teolojik okullar için doğrudur.⁶ Diğer taraftan bu görüş, Musevilik dinî düşüncesi için hiçbir zaman doğru olmadığı gibi;⁷ 'neo-ortodox' hareketten, Reform çalışmalarının diriltilmesi ve Kierkegaard ve takipçilerinin egzistansiyalizminden etkilenen çağdaş Protestan teolojisinin ana akımı için; veya Katolik Kilisesi otoritelerinin resmî öğretisinden daha önce bu konu üzerinde (diğer pek çok konuda olduğu gibi) duran önde gelen çağdaş Roma Katolik düşünürleri için de doğru olmamıştır.

"Zira bu türden [*a posteriori*] deliller, Tanrı ile dünya arasında belli bir bağlantıya esas alırlar. Tanrı'nın varlığıyla ilgili kesin bir kanıtı temel oluşturabilmek için gerekli bağlantı, 'eğer dünya (ya da onun belli bir yönü) varsa, Tanrı vardır' şeklindeki bir önermeyi haklı görecektir şekilde aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir" şeklindeki yakın dönemdeki açıklaması için bkz. Pope Pius XII'e ait genelge: *Humani Generis* (1940), özellikle, 2., 3., 25. ve 29. paragraflar.

- 3 Yazarın, "Tanrı'nın varlığının kanıtlanması söz konusu olduğunda olasılık kavramı her herhangi bir açık anlamdan yoksundur" düşüncesinin ayrıntılı izahı için bkz. John Hick, *Arguments for the Existence of God*, ("Theism and Probability" alt başlığı) The Macmillan Press Ltd., London 1979, s. 27- 33. -çev.-
- 4 Papalığın "İnsan aklı, İlahî vahiy ve lütf olmaksızın, yaratılmış şeylerden sağlanan deliller aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir" şeklindeki yakın dönemdeki açıklaması için bkz. Pope Pius XII'e ait genelge: *Humani Generis* (1940), özellikle, 2., 3., 25. ve 29. paragraflar.
- 5 Mesela bkz. J. Oliver Buswell, *What is God?(Tanrı Nedir?)* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan,1937); ve Robert E. D. Clark, *The Universe: Plan or Accident? (Alem: Plan mı Tesadüf mü?)*, Muhlenberg Pres, Philadelphia; (Paternoster Press, London 1961).
- 6 Mesela, W. R. Matthews, *Studies in Christian Philosophy (Hıristiyan Felsefesi Araştırmaları)*, 2. edn. (London: Macmillan, 1928); ve "Theism" maddesi, *Encyclopaedia Britannica* (1949) vol. xii, 50.
- 7 Bkz. Abraham Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism (İnsanın Aradığı Tanrı: Bir Musevilik Felsefesi)* (New York: Jewish Publication Society of America, 1955) ss. 246f.; Martin Buber, *Eclipse of God*, (New York: Harper and Row, 1952; and London: Gonancy, 1953), ch. 8; Türkçe çevirisi için bkz: Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev.: Abdülhatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000 -çev.-.

Öyleyse şimdi biz teizmin lehindeki kanıtlar hakkındaki bu teolojik karşı çıkışı ele almalıyız. Teolojik karşı çıkış kanıtlara tam anlamıyla bir ilgisizlik durumundan başlayıp, bunların dinle ilgisi olmadığı ve hatta din için zararlı olduğu gerekçesiyle pozitif karşı çıkış durumuna kadar uzanır. Burada değerlendirilebilecek pek çok farklı anlayış vardır.

1. Kitab-ı Mukaddes'te (Bible) tasvir edildiği şekliyle bir mü'minin teizm lehine hiçbir kanıtı ihtiyacı olmadığı fikri genellikle vurgulanmaktadır.⁸ Bilmenin, ispatlamak anlamına geldiğini savunan rasyonalist gelenek içindeki filozoflar,⁹ Batı dininin temellerini ihtivâ ettiği düşünülen Kitab-ı Mukaddes'te, Tanrı'yı ispatlamaya yönelik hiçbir girişimin olmadığını görmekle hayrete düş-

8 Mesela; John Baillie, *Our Knowledge of God (Tanrı hakkındaki Bilgimiz)*, (London: Oxford University Press, 1939) ch. 3, section 10.

9 Burada konuya daha fazla açıklık getireceğini umduğumuz J. Hick'in bir başka eserinden ilgili bir bölümü aynen aktarıyoruz (çev.):

"Descartes'ten günümüze, "bilme"nin "ispatlayabilmek" anlamına geldiği görüşü modern felsefenin büyük bir bölümünün temel "rasyonalist" dogması olagelmıştır. Descartes, mantıksal zorlayıcı (*compelling*) ispatlarla inançlarımız kanıtlanmadıkça, İlahi bir Yaratıcının var olduğuyla ilgili bilgimiz bir yana, etrafımızdaki maddi dünyanın gerçekten var olduğunu, veya arkadaşlarımızın ve komşularımızın bağımsız kişisel varlıkları olduğunu bile tam olarak bildiğimizi iddia edemeyeceğimizi düşünmüştür. Ve Descartes'ten bu yana felsefi çabaların büyük bir kısmı bu tür kanıtların araştırılmasına adanmıştır.

Her ne kadar kimi filozoflar bu yargıya katılmasalar da, bugün çoğu filozof, son dört yüzyıl içindeki felsefi çalışmaların, rasyonalist arzuyu tatmin edecek hiçbir kanıtın olmadığını ve de olamayacağını gösterdiğini kabul etmektedir. Biz kendi bilincimize dayanarak, diğer insanlarla karşılıklı etkileşim içinde olduğumuz kuşatıcı maddi bir dünya içinde yaşamaktayız. Bunun gerçekliği hakkında hiçbir lafzî kanıt, bize kendi tecrübemizin kesin istikrarlılığı ile sağladığından daha büyük ve daha rasyonel bir bilinç sağlamaz. Fakat eğer biri yaşadığı dünyanın gerçekliğinden ciddi biçimde şüphe edecek olursa, o kişi, böyle radikal bir şüpheden mantıki zorunluluk içeren felsefi kanıtlamalarla hiçbir zaman kurtulamaz.

Rakip felsefi gelenek olan empirizm ise, bilgiyi ispatlamayla eşitleyen rasyonalist görüşe karşı çıkarken kesin mantıksal ispatlamayı, (Hume'un ifadeleriyle) yalnızca "ideler arasındaki ilişkiler" alanı içinde faaliyetinde bulunma, "olgular (*matters of fact*) ve var-oluşlar"a erişememe şeklinde görmektedir. Bu felsefi duruş noktasından, bir olgu ve var-oluş konusu olarak Tanrının gerçekliğinin, mantıksal ispatlama alanı dışında yer alması zorunlu olmaktadır. Aynı diğer olgu sorularında olduğu gibi, o da öncelikle tecrübenin temelleri üstünde belirlenmelidir. Eğer bir Tanrı varsa, ve biz insanlara kendini bildirmek istiyorsa, bir şekilde O, bizim beşeri tecrübe alanımız içine girmelidir.

Belki de bu sebeple, tabii dünyaya ait bilgilerle ilişkisi açısından hatalı olduğu geniş ölçüde kabul edilmeye başlayan rasyonalist programın, İlahi var-oluş ve gayeyle (ki teist dinlerin iddiasına göre bunlar insan hayatının tabiat üstü dünyasını oluştururlar) ilişkisinde de başarısızlığa düşmüş olduğu görmek şaşırtıcı değildir.

Öyleyse biz, Batı Dininin birincil dokümanter kaynağı olan İncil'in, Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik hiçbir girişim içermemesini şaşkınlık göstermeden not edebiliriz." (John Hick, "The Religious Rejection of the Theistic Proofs", (Teistik Kanıtlara Dini Reddiye) *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion (Din Felsefesinde Klasik ve Çağdaş Okuma Metinleri)*, ed.: by John Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1964, ss. 471-472 içinde) (çev.).

müşlerdir. Kitab-ı Mukaddes, felsefî akıl yürütmeyle İlahî gerçeğin tanınacağını ileri sürmek yerine, baştan sona bunu teslim edilmiş bir şey olarak kabul eder. Aslına bakılırsa, Tanrı'nın var olduğunu mantıkî kanıtlama yoluyla ortaya koymaya çalışmak Kitab-ı Mukaddes yazarlarına saçma görünmektedir. Zira onlar zaten hayatlarının her safhasında Tanrı'yla, Tanrı'nın da kendileriyle ilişki içinde olduğuna inanıyorlardı. Onlar Tanrı'yı çıkarsanmış bir varlık (entity) olarak değil, tecrübe (experience) edilen bir gerçeklik olarak düşünüyorlardı. Kitab-ı Mukaddes yazarlarının çoğu, (şüphesiz her zaman olmasa da kimi zaman), maddî bir dünyada yaşadıklarına dair sahip oldukları bilinç kadar kuvvetle Tanrı'nın huzurunda olduklarının bilincindeydiler. Nazarlarında Tanrı'nın, bir kıyasın sonucu olan bir önerme olmadığını veya zihin tarafından tasdik edilen bir düşünce (idea) olmadığını, bilakis tecrübe edilen yüce gerçeklik olduğunu fark etmeden Kitab-ı Mukaddes yazarlarının satırlarını okumak imkansızdır. Bir mü'mine, murat etmesiyle, yaşadığına, hareket ettiğine ve varlığına sahip olduğuna inandığı Tanrı'nın varlığı konusunda bir kanıt bulmaya çalışmak, bir kocaya kendi hayatının büyük ölçüde anlamını ve değerini oluşturan karısı ve ailesinin varlığı hakkında felsefî bir kanıt aramak ne kadar anlamlı görünüyorsa ancak o kadar anlamlı görünebilir.

Cook Wilson'ın yazdığı gibi:

Eğer biz, kendi arkadaşlarımızın varlığı hakkında düşünüyorsak, burada aradığımız 'doğrudan bilgi'dir (*direct knowledge*), tamamıyla çıkarsamaya dayalı bilgi ise bize zavallı bir çaba olarak görünür. Pek çok kişiye, 'arkadaşlarımız' dedikleri bu tür varlıkların var olup olmadıklarının doğrudan bilinemeyeceğini, ve doğrudan bilinen olgular açısından bunun sadece ihtimalli empirik bir kanıtlama ve çıkarsama meselesi olduğunu işitmek şaşırtıcı geldiği kadar nahoş da gelirdi. Biz durumun gerçekten böyle olduğu biçimindeki düşünceye kendimizi inandırsak bile, hareketlerimiz, arkadaşlarımızın varlığıyla ilgili tam bir itimat içinde olduğumuzu bize kanıtlayacaktır. Öyle ki, bu itimadın, bir kişinin arkadaşı uğruna hayatını riske sokacak düzeyde bir kesinliğe hiçbir zaman ulaşmayan empirik kanıtlamadan çıkarsanması mümkün değildir. Bizler, salt çıkarsanmış arkadaşlar istemeyiz, çıkarsanmış bir Tanrı'yla yetinmemizin hiç ihtimali olabilir mi?¹⁰

Diğer bir ifadeyle, imanlı kişinin Tanrı'yla ilgili kanıtlara ihtiyacı yoktur. Çünkü o, kendisi için söz konusu kanıtlardan daha üstün gördüğü bir şeye sahiptir. Fakat bu tespitten, ne Tanrı'yla ilgili kanıtlara ihtiyaç duyan hiç kimenin olamayacağı hükmü, ne de aslında bu türden kanıtların olmadığı hükmü çıkartılabılır. Dindarca bir hayat için kanıtların uygunsuzluğu ile ilgili söylenenlerin hepsi tamamen doğru olabilir. Buna rağmen dinî hayatın dışında bulunan kişiler için Tanrı'nın varlığını ispatlama gücü olan geçerli kanıtlar da olabilir.

10 John Cook Wilson, *Statement and Inference (Bildirim ve Çıkarım)*, Oxford University Press, London, 1926, c. II, s. 853.

2. Yine, teizmle ilgili geleneksel kanıtların her birinde varlığı ispatlandığı iddia edilen Tanrı'nın, Kitab-ı Mukaddesin öngördüğü imanın objesi olarak farz edilen yaşayan Tanrı'nın sadece bir soyutlaması ve donuk bir gölgesi olduğuna çoğunlukla işaret edilmektedir. 'Alemin İlk Sebebi', kendisine koşulsuz bağlılık göstermenin, sevgi ve güven duymanın uygun olacağı bir İlah olabilir de olmayabilir de. Bu çerçevede T. Aquinas'ın, "et hoc omnes intelligunt Deum" ("ve bu tamamen Tanrı olarak anlaşılır") sözü, mantıkî bir kanıtlamadaki son basamak olmayıp, bilakis sadece kanıtın bu noktasındaki kopukluğu gözden kaçırmaya yönelik adetin bir uygulamasıdır. Bir 'Zorunlu Varlık', aslında metafiziksel açıdan her yönüyle mutlak olan bir varlık -yani mutlak kudret ve ilme sahip, ezeli ve yaratılmamış bir varlık- ahlakî açıdan iyi de olabilir kötü de. H. D. Aitken'in de işaret ettiği gibi, "sonsuz kudret ve ilim sahibi bir varlığın mükemmel bir kötülük kaynağı olmaması için mantıksal açıdan hiçbir neden yoktur."¹¹ Mahiyeti tabiatın görünüşlerinden hareketle çıkarılan ilahî bir Nizam Verici, D. Hume'un da gösterdiği gibi, sonlu ya da sonsuz, mükemmel ya da nâkis, âlim-i mutlak veya yanılabilen biri olabilir; hatta tek bir varlık değil, bir Tanrılar ailesi (pantheon) de olabilir.¹² Bu kanıtların meşrû olarak bizi ibadete sevk edebilmesi ancak kanıtlanan veya kanıtlandığı iddia edilen şeyin ötesine geçmekle ve İlk Sebep, Zorunlu Varlık veya Tabiatın arkasındaki Akıl ile, Kitab-ı Mukaddes'e dayalı inancın Tanrı'sını özdeşleştirmekle ancak mümkün olur. İçeriklerine bir ilavede bulunmadan, dinî geleneklerden sağlanan bir duygusal yaşantı kendilerine aşılardan ve kanıtların kendilerini aşan tecrübelerle sahip olmadan, bu kanıtlar tek başlarına bizi hiçbir zaman imanlı bir hayata sevk etmezler.

Öte yandan bu bakış açısıyla ele alındığında ontolojik kanıt farklı bir kategori içerisinde yer almaktadır. Eğer o başarılıysa, kendisinden daha mükemmelinin düşünülmediği, her yönden mükemmel bir varlığın gerçekliğini bize sağlar. Açık ki, eğer böyle bir varlık da ibadete layık değilse artık hiçbir varlığın buna layık olma imkanı kalmaz. Bu yüzden öyle görünüyor ki, diğer kanıtlardan farklı olarak, eğer mantıkî yeterliliği bulursa, ontolojik kanıt, bu tür soyut akıl yürütmeleri kavramaya güç yetiren göreceli olarak az sayıda insana ibadet için rasyonel bir zemin sunabilir. Öte yandan, bu kanıt eğer başarılı olsa en fazla şeyi başaracak kanıtken, maalesef başarıya en uzak olan kanıttır. Çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, ontolojik kanıt, varoluşu bir kavramdan çıkarsama iddiasının oluşturduğu yanılğı içine kaçınılmaz bir biçimde düşmüş durumdadır.

11 H. D. Aitken, "God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals" (Tanrı ve Kötülük: İman ve Ahlakî Değerler Arasındaki Bazı İlişkiler Üzerine Bir Çalışma), *Ethics*, Jan. 1958, p.82.

12 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, V. kısım; Türkçe çevirisi için bkz: David Hume, *Din Üstüne*, çev.: Mete Tunçay, 3. baskı, Ankara 1995, ss. 173-179.

3. Kimi dindar yazarlarca, Tanrı'nın varlığının mantıkî bir kanıtlanmasının bir zorlama kalıbı oluşturacağı ve Tanrı'nın, 'insan yaratıklarına özgür ve sorumlu bireyler şeklinde muamelede bulunma' açık niyetiyle tezat teşkil edeceği ileri sürülmüştür. Sonsuz zatî bir gerçeklik olan Tanrı'nın, insanı kendi suretinde yaratmakla, onun nispi özgürlüğüne ve otonomisine saygı göstererek insana her zaman bir kişi muamelesi yaptığı düşüncesi üzerinde yirminci yüzyıl teolojilerinin büyük bir kısmı önemle durur. Tanrı, kendini karşı konulmaz bir haşmet ve güç içinde açıklarak (revealing) insan aklını ayak altına almaz, bilakis her zaman iman gerektirdiği hür seçime yer bırakacak yollarla bize yaklaşır. Hatta denilmektedir ki, Tanrı'nın bizim dünyevî tarihimize bizzat dahil olması bile, ancak iman gözüyle idrak edilebilecek bir 'tebdil-i kıyafet' içinde olmuştur.¹³ Pascal'ın ortaya koyduğu gibi,

O, ancak tüm kalbiyle kendisini arzulayanlara apaçık görünmek ister ve tüm kalbiyle kendisinden kaçanlardan saklanmayı ister; kendisine dair bilgileri öyle bir tarzda düzenlemiştir ki, zatıyla ilgili belirtileri kendisini arzulayanlara görünebilecek ama arzulamayanlara görünmeyecek şekilde ortaya koymuştur. Sadece görmek isteyenlerin görebilecekleri kadar yeterli ışık vardır, ve karşı tabiattakiler için ise yeterli bulanıklık vardır.¹⁴

Buna göre, Tanrı'nın kendini açıklayıcı faaliyetleri, her zaman, bizim zaman içinde tecrübe ettiğimiz olaylarla o derece uzlaşılı halindedir ki biz ancak Tanrı'nın varlığının bilincine, iman diye adlandırdığımız olayları yorumlama ve bunlara mukâbelede bulunma yoluyla varabiliriz. Zira eğer Tanrı, kendini belli eden zorlayıcı bir tutumla fizikî çevremizin içinde kendisini bize ifşâ etmiş olsaydı, biz, kişisel dokunulmazlığımızı karşı konulmaz bir biçimde ortadan kaldıracak sonsuz güç tarafından hiçliğe atılmış olurduk. Dahası 'insanoğlu daha fazla gerçekliği kaldıracak güçte olmadığından'¹⁵ bizler, Tanrı'nın kemâl derecedeki kutsilliği karşısında mânen kör ve sonsuz enerjisi karşısında da felç olabilirdik. Zorunlu olarak maruz kaldığımız ve bizim sonlu doğamızın zayıf otonomisini tahrip eden bu şekilde doğrudan, aracısız bir karşılaşma, teslimiyet, kendini adayış ve itaatteki insani hür mukabeleler için hiçbir dayanak bırakmazdı. Öyleyse insanlar, Tanrı'nın gerçekliğinin şuuruna sahip olmaya yönelmeye ve bu idraki kendi kişisel varoluşlarının otantik bir yönü olarak kabul etmeye zorlanamaz, çünkü bu idrak, onlara, İlahî sonsuz kudretin hâkimane tavrıyla dikte edilmemiş veya empoze edilmemiştir.

13 Burada Tanrı'nın İsa'da enkarnasyonu kastedilmektedir (çev.)

14 Pascal, *Pensées*, ed. Leon Brunschvicg, trs. W. F. Trotter (London: J. M. Dent, 1931) no. 430. (Türkçe çevirisi için bkz. Pascal, *Düşünceler*, çev.: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs yay., İstanbul 1996, s. 72. (çev.).)

15 T. S. Eliot, *Burnt Norton*, I.

Burada kendisine baş vurulan temel ilke şudur: Tanrı, kendi yarattığı insanlarla sevgi ve teslimiyete dayalı kişisel bir ilişki oluşturmak amacıyla kendi varlığının bilincinde olmaları için insanları zorlamaz. Ve bizim göz önünde tuttuğumuz bakış açısına göre, Tanrı'nın varlığını kabullenmeyi mantıken zorlayıcı bir kanıtın böyle bir amacı bozacağını söze eklemek, aynı ilkenin sadece bir ileriki aşamaya uygulanması olacaktır. Zira bu takdirde insanlar -en azından kanıtları takip etmeye güç yetirenler- Tanrı'nın gerçek olduğunu bilmeye zorlanacaklardır. Bu konuda Alasdair MacIntyre, bir Hıristiyan apolojist olarak, şunları yazmıştı:

Çünkü biz mantıki ikna ediciliği olan kanıtlar (*arguments*) oluşturabilecek olursak, karar vermeye hiç yer bırakmayan bir kesinlik türü oluşturmuş oluruz ki, burada ispat (*proof*) hakimdir, fakat seçime yer yoktur. Euclid'in vardığı sonuçları kabul edip etmemeyi düşünmeyiz; sadece onun kanıtlarının kesinliğine bakarız. Eğer Tanrı'nın var olduğunun ispatlanması mümkün olsaydı, şüphe ve inkar içeren her ifadeye gökten düşen yıldırımlarla cevap verildiği bir durumda özgürce karar verme imkanından ne kadar mahrumsak, Tanrı'ya sevme konusunda da bu imkandan o kadar mahrum olurduk."¹⁶

İşte teizm lehindeki kanıtlara yöneltilen 'dinî zorlama' ile ilgili eleştiri budur.

Fakat bu nereye kadar geçerli bir eleştiridir? Diyelim ki, mantığın baskısı altında Tanrı'nın kendisini bilmeleri için insanları zorlamasının, O'nun özgür ahlakî varlıkların iradelerine dayalı mukâbelelerini ve ibadetlerini kazanmayı istiyor olması amacına, uygun düşmeyeceğini ifade eden teolojik doktrini kabul ettik. Fakat yine de teizmle ilgili kanıtların böyle bir şeye yol açıp açmayacakları sorusu geçerliliğini koruyacaktır. Lafzî bir ispat (*proof*), Tanrı'nın İlahî hükümler ve kudretinin doğrudan tezahürünün oluşturduğu zorlama ile kıyaslanabilecek ölçüde O'nun varlığının idrakiyle ilgili bir zorlama oluşturabilir mi? Bir önermenin ispatlanması, kahredici tesire sahip bir tecrübenin yaptığı gibi, her hangi bir kişiyi, tüm benliğiyle sarsıp, harekete geçirebilir mi? Sonsuz kudretin, ruhlarımızın özerkliğini direnilemez bir biçimde ihlâl edeceğine, ve Tanrı'nın sonsuz mukaddesliğinin gözlerimizi kör edeceğine ve O'nun sonsuz enerjisi karşısında felce uğrayacağımıza dair tamamıyla Tanrı'nın İlahî haşmetinin karşı konulmaz tezahürüyle ilgili söylenen şeyler, gerçekten lafzî ispatlamalara da uygulanabilir mi? "Tanrı vardır" önermesiyle sonuçlanan, lafızlardan oluşan bir söz kalıbı, zihinlerimizde, Newman'ın kavramsal tasdik diye

16 Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs (Metafizik İnançlar)*, London: SCM Press, New York: Allenson, 1957, p. 197. MacIntyre aynı fikri *Difficulties in Christian Belief (Hıristiyan İnançındaki Güçlükler)*, London: SCM Press, 1960, p. 77.

adlandırdığının¹⁷ ötesinde bir şeyi kendiliğinden oluşturma gücüne gerçekten sahip midir?

Şüphesiz teizmle ilgili kanıtlarda etkili olması beklenenlerdekine benzer saf rasyonel düşüncelerin kimi zihinlerdeki etkisinin kimisine göre daha büyük olduğu doğrudur. Bir zihin ne kadar fazla rasyonelse göreceli olarak bu etkinin de o kadar fazla olacağı beklenmelidir. Pek çok kişide -hatta insanlık bir bütün olarak göz önüne getirilirse büyük çoğunluğunda- teizmle ilgili bir kanıtın, içinde hiçbir mantıksal kopukluk bulunmasa da, hemen hemen hiçbir etkisi olmazdı! Fakat daha sofistike zihinlerde etkisinin daha büyük olması gerekir. En azından teorik olarak, saf mantıksal düşüncelerin, duyularının şahitliğinin oluşturduğu etki kadar etkili bir biçimde kendilerini harekete geçirebildiği salt rasyonel zihinlerin var olması mümkündür. Öyleyse ilkin agnostik olan birine Tanrı'nın varlığıyla ilgili felsefî bir ispat (mesela, 'kendisinden daha mükemmel düşünülmemeyen' şeklindeki Tanrı tanımıyla birlikte ontolojik delil) getirilebileceği ve böylece gerçekliği kendisine ispatlanmış olan O varlığa ibadet etmesinin sağlanacağı düşünülebilir. Bu mümkün görünmektedir, fakat ben inanıyorum ki, böyle bir durumda bile, entellektüel kabule ek olarak, delilin sunduğu Tanrı idesine yönelik diğerinden tamamıyla farklı dindârâne bir mukâbele'nin (*religious response*) olması gerekir. Mantıksal hesaplama için gerekli olan salt entellektüel yeteneğin¹⁸ üstünde ve ötesinde, sınırsız bir mükemmelliğe şartsız ibadet ve bağlılık mukabelesinde bulunma isteği ve kutsallık atfetme gibi bazı eğilimlerin kişide faaliyette olması gereklidir. Zira bütünüyle veya yalnızca mantıksal olan ve aynı zamanda huşû hissi ve ibadetle mukabele kapasitesinden yoksun olan bir zihin, bir tür insan-hesap makinesi tasarlamak mümkündür. Böyle bir varlık Tanrı'nın var olduğunu çıkarsayacak, fakat bu sonuca, söz gelişi, Shasta Barajı'nın¹⁹ 602 feet yükseklikte olması gerçeğine pek çok kişinin gösterdiği egzistansiyel ilgiden daha fazlasını göstermeyecektir. Bu yüzden öyle görünüyor ki, teizmle ilgili bir kanıtın kabulü, kişiyi ibadete yönelttiği zaman diğer durumda bütünüyle soyut olacak bir sonucu, engin öneme sahip ve harekete geçirici bir hakikate (*fact*) dönüştüren dindârâne bir reaksiyon ortaya çıkar. Newman'ın terminolojisi ile söylersek, "Tanrı vardır" önermesinin *kavramsal tasdiki*, güncel yaşayan bir inanca ve Tanrı'ya imana karşılık gelen *gerçek bir tasdike* döndüğünde, orada, bir düşünceyle (*idea*) ilgili özgürce insanî bir mukâbelede bulunma vardır ki bu düşünce, kavramsal düzeyde ele alındığında takdirde reddedilebilir. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın

17 John Henry Newman, *A Grammar of Assent, (Tasdikin Grameri)*, 1870, ch. 4.

18 Bu yeteneğin faaliyeti "tevazû delili" ismiyle Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olarak C. S. Peirce tarafından mükemmel bir şekilde tasvir edilmiştir. Bkz. Onun, *Collected Papers (Derlenmiş Mehtinler)*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1934) ve, 467, 486

19 A.B.D.'de Kuzey Kaliforniya'da Sacramento ırmağı üzerindeki bir baraj ve hidroelektrik santrali, bkz. *Encyclopedia Americana*, ed. Bernard S. Cayne, New York, 1975, cilt. V, s. 203 (çev.)

varlığına dair lafzî bir kanıt kendi başına bizim beşerî özgürlüğümüzü yok edemez. Böyle bir kanıt sadece, dinî açıdan olumlu bir değer ya da öneme sahip olmayan veya çok az sahip olan kavramsal bir tasdikte yol açar.

Bununla beraber sonuç olarak ben, teizm lehindeki kanıtlara teolojik karşı çıkışların felsefî karşı çıkışlardan hatırı sayılır bir şekilde daha az güçlü olduğu; ve bu sebeple tabii teolojiyi reddeden teologların bunu öncelikle teolojik değil de felsefî zeminlerde yapmakla iyi etmiş oldukları görüşündeyim. Bu felsefî gerekçeler, son derece güçlüdür.²⁰ Bu yüzden bizim şimdi, hakkında her hangi bir kanıt bulunmadığında Tanrı'nın var olduğuna inanmanın hâla rasyonel sayılıp sayılamayacağını ele almamız gerekmektedir.

II. Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç Mümkün müdür?

Teizm lehindeki geleneksel kanıtların etkili olduğu dönem boyunca Tanrı'nın varlığı, filozoflar tarafından genellikle akıl yürütme aracılığıyla ortaya çıkarılacak bir şey muamelesi görmüştür. Tanrı'nın varlığı bir çıkarsamanın sonucu olarak görülüyor ve bu inancın ne kadar rasyonel olduğu sorusu, o çıkarsamanın geçerliliğine oranlanıyordu. Fakat önceden değindiğimiz gibi, dinî bir bakış açısından, bu yaklaşımda bir tuhaflığın olduğu her zaman düşünülmüştür. Söz konusu yaklaşımın göz önünde bulundurduğu durum, iman sahasının dışında bulunan insanlar hakkındadır. Apolojist, bu insanları sözü geçen sahanın yakınına getirmek amacıyla rasyonel bir çıkarsama köprüsü inşa etmeye çalışır. Fakat aslında bu yol, dinî imanı ortaya çıkaran orijinal, genel ya da normal olan yol değildir. Kozmolojik, ontolojik ve teleolojik kanıtlar geliştirildiklerinde, zaten teist inanç, hatırlanamayacak kadar önce tesis edilmiş ve hâlen gelişmekte olan insan hayatına ait bir formun faaliyet halindeki bir ögesi idi. Kişiler ve toplumlar, dinle ilgili iddialarını, kendi tecrübeleri - düşüncelerin miras kalmış çatısı içinde oluşmakta olsa da yine de kendilerine ait olan şahsî tecrübeleri- temelinde dayanarak oluşturmuşlardır. Bu sebeple, birinin spekülatif bir yolla icat ettiği fakat her hangi birinin ciddiyetle inanması hayli güç olan salt kurguya dayalı metafiziksel bir varsayımla uğraşmamaktayız. Bilakis, tecrübe ve teemmülden doğmuş olan ve imana ve onun pratiğine sahip toplumlar içinde yaşayan itikatlarla karşı karşıyayız. Öyleyse tarihsel olarak, Tanrı'nın felsefî 'ispatları' (*proofs*), inancı tesis etmek için değil, onu savunmak ve desteklemek için ileri sürülmüştür. Buna göre, uygun felsefî yaklaşım, canlı ve etkin olan inançları savunmak için sonradan formüle edilmiş teorik ve âtıl durumdaki kanıtlar yerine, söz konusu bir inancın gerçek temellerini ve yapısını araştırmak şeklinde olmalıdır. Sorulması gereken, 'sıfırdan

20 Yazar, Tanrı'nın varlığıyla ilgili (ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlakî) kanıtlar hakkındaki felsefî değerlendirmeleri, *Arguments for the Existence of God*, (Macmillan Press, London, 1970) adlı kitabında etraflıca ele almıştır. (Çev.)

başlayarak Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamak mümkün müdür, değil midir?' sorusu değildir; "dindar insan, insan varoluşunun dinî biçimi ışığında inandığı şeye inanırken, 'rasyonel bir kişi' olarak isimlendirilmeyi gerçekten hak edip etmediği" sorusudur.

Bu noktada, rasyonel inanç ile ne kastettiğimizi incelememiz gerekmektedir. Eğer bir inançla kendisine inanılan bir önermeyi kastediyorsak, bu durumda bizim burada ilgili olduğumuz şey rasyonel inançlar (*beliefs*) değil, rasyonel inanma fiilleridir (*believings*). Önergeler, geçerli ya da geçersiz kurulmuş, doğru ya da yanlış olabilirler, fakat rasyonel veya irrasyonel olamazlar. Rasyonel ya da irrasyonel olan, *insanlar*, ve buna bağlı olarak, onların inanış durumlarını ve fiillerini de içeren durumları ve eylemleridir. Hatta, doğruluklarını tanımlamaya dayalı olmalarından alan ve bu sebeple kendilerini anlayan herkesin rasyonel bir şekilde inandığı analitik önermelere inanma bir tarafa bırakılırsa, inanma fiillerinin (veya durumlarının) rasyonelliği, her farklı örnek için ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Zira rasyonellik, inanılan önerme ile inanan kişinin inanmasına zemin oluşturan delil arasındaki ilişkiye ait bir özelliktir. Belki de, Mr. X'in 'p'ye inanması rasyonel olurken, Mr. Y'nin 'p'ye inanması rasyonel olmayacaktır. Çünkü Mr. X'in sahip olduğu veriler açısından, 'p' inanmaya değerken, Mr. Y'nin sahip olduğu veriler açısından inanmaya değer değildir. Öyleyse, Tanrı'nın gerçekliğine inanmanın rasyonelliği hakkındaki soru, kullandığı veriler ışığında tikel bir insanın inanışının, ya da aynı veri külesini paylaşan insanlar kümesinin inanışının rasyonelliği hakkındaki sorudur. Veya aynı hususu diğer bir yolla ortaya koyarsak, "Tanrı vardır" önermesinin inanmaya-değerliği hakkındaki bir değerlendirme, onun, tikel veri dizilerine (*particular ranges of data*) olan bağlantısı açısından olmalıdır.

Tanrı'ya inananlarca rahatlıkla elde edilebilen ve onların inanışlarının dayandığı temelin önemli bir bölümünü oluşturan, ancak o şekilde inanmayan kişilerce kolaylıkla elde edilemeyen ve bu sebeple de değer verilmeyen bir veri ya da delil alanı vardır ki; bu dinî tecrübedir. Öyle görünüyor ki, dindar kişi, kısmen inanışını, dindar olmayan kişinin sahip olmaması sebebiyle kullanmadığı belli türden dinî tecrübe verisine dayandırmaktadır. Böylece sorumuz; teistin, kendine has dinî tecrübesi ışığında, Tanrı'nın var olduğundan emin olma hakkına sahip olup olmadığıyla ilgili bir soruya dönüşmüş olmaktadır. Dindar insanın Tanrı'yı bilme iddiasının rasyonel mi yoksa irrasyonel mi, sağlam mı yoksa çürük mü temellendirilmiş olduğuyla ilgili soru budur. Teist, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama umudunda olamasa da, buna rağmen yine de Tanrı'nın var olduğuna inanmanın kendisi için tamamıyla rasyonel olduğunu gösterebilmesi mümkündür.

Burada söz konusu edilen şey, dinî nitelikli bir tecrübe yaşamayan bir kişinin, dindar insanın aktardıklarını temel alarak Tanrı'ya inanmasının rasyonel olup olmadığı değildir. Mistiklerin ve diğer dindar insanların tasvir ettiği özel tecrübelerin sebebi olarak Tanrı'nın çıkarsandığı bir "dinî tecrübe delili" teklif etmemekteyim. Burada dikkate alınması gereken, her hangi birine ait

nakledilmiş dinî tecrübeyi, dindar olmayan kişinin teorik olarak kullanması değil, aksine dindar insanın kendisinin o tecrübeyi pratikte kullanmasıdır. Öyleyse soru; dindar kişinin, kendi şahsî tecrübesine güvenmekle ve o temel üzerene yaşam sürmeyi devam ettirmekle rasyonel bir şekilde davranıp davranmadığı sorusudur.

Bu soruyu inceleyebilmemiz için benzer bir durumda neyin rasyonel inanç sayıldığını düşünmemiz gerekmektedir. Ben, dindar insanın, "Tanrı'nın varlığının bilinci içinde olduğu"nu iddia etmesi ile, her hangi bir kişinin, "hesaba katılması gereken kendinden bağımsız bir şekilde var olan bir çevre" şeklinde fiziksel dünya hakkında bir bilince sahip olduğunu iddia etmesi arasında bir benzerlik bulunduğunu ileri sürüyorum.

İddiaların ikisinde de, kognitif addedilen tecrübelerden oluşan bir alan, her ne kadar gerçeğe uygunluk özelliği mantıksal olarak ispatlanamasa bile, gerçeğe uygun kabul edilmiş ve buna göre de hareket edilmiştir. Duyu tecrübesini ele alırsak, bunun gerçeğe uygun kabul edilmesi iki nedenden doğmuştur. Birincisi, 'duyularımızın bizi gerçek maddî bir dünyaya bağladığı' düşüncesine Descartes'in *teorik güvence* sağlama girişiminin başarısızlığı; ikincisi, 'etrafımızda süre giden nesnelere objektif dünyasına solipsist-olmayan olağan inancımızın felsefi akıl yürütmenin ürünü olmadığı gibi onun tarafından doğrulanması da mümkün olmadığı; bilakis (Hume düşüncesinin bazı yorumlarında söylendiği gibi -her ne kadar bu tabir Hume'un kendisi tarafından kullanılmamış görünse de-) tabii bir inanç olduğu' düşüncesinin doğruluğunu göstermeye yönelik Hume'un girişiminin başarısı. Söz konusu inanç, normal bir insanın normal algısal tecrübesine cevap olarak, zihinde tabii ve aslında kaçınılmaz bir biçimde belirir. Bu inanç, kendisine dayanarak yaşadığımız bir inançtır ve solipsist alternatifinin ciddi olarak kabul edilerek onun reddedilmesi, diğer insanlarla olan ortak maddî bir çevre içindeki ilişkimizi o derece yolundan çıkarır ki, akıl hastası olarak addedilmemize yol açabilir. Akıl hastası addedilmemizin nedeni, bundan böyle diğer insanları, bağımsız bilinç merkezleri olarak görmeyeceğimiz; onların kişisel amaç ve isteklerini dikkate almayacağımız; ve kendileriyle kişiler-arası ilişki kurmayı mümkün görmeyeceğimiz olgusuna dayanmaktadır. Bunun yerine tek-kişili bir dünyada yaşıyor oluruz.

Öyleyse, içinde diğer insanlarla beraber yaşadığımız dış dünyanın gerçekliğine inanmanın rasyonel olduğu veya [ruhsal açıdan] sağlıklı olduğu dilimizin temel bir doğrusu ya da ona ait bir ön-kabuldür ve böyle yapmamak irrasyonel veya anormaldir.

Bu görüşü tamamıyla benimsersek, bu durumda duyu tecrübesinin özellikleri neler olur? Öyle görünüyor ki bu özellikler iki türdür: kognitif tecrübenin bu formunun verilmişlik ya da istem-dışılık özelliği; ve dış dünyaya olan inancımızın gereğine göre başarıyla faaliyette bulunmamızın mümkün olması ve bulunacağımız olgusu. Bunlar, olduğumuz şekilde meydana getirildiğimiz ve koşullarla sarıldığımız için, inandığımız şekilde inanmaktan başlan-

gıçta kendimizi alıkoyamayacağımız anlamına; ve süre giden tecrübemizin inancımızı yalanlayamayacağı, ama aksine devamlı doğrulayacağı anlamına gelir. Algısal tecrübemize güvenmememiz için pozitif bir neden bulunmadığı bir durumda, söz konusu özellikler topluca bu tecrübe zemini üstünde yaşamaya ve ona güvenmeye yeterli neden oluşturur. Tecrübemizin bir bütün olarak subjektif olduğu şeklindeki teorik olasılığı dışlama konusundaki yeteneksizliğimiz, güvensizlik için böyle bir neden oluşturmaz. Öyle görünüyor ki, bu, bizim örtük olarak üzerinde ilerleyeceğimiz ilke olmaktadır. Ve tanımı gereği bu yolda ilerlemek rasyoneldir. Yani çoğunluk tarafından yukarıdaki nedenle anormal olarak yaftalanan çok küçük bir azınlık [solipsistler] bir tarafa bırakılırsa, bu yol, tüm insanların içinde ilerliyor olduğu ve ilerleye geldiği yoldur. Öyleyse diyebiliriz ki, algısal tecrübemizi alışkanlığa dayalı olarak kabul edişimiz insan rasyonelliği kavramının etkin bir parçasıdır.

Bunun için şimdi biz, böyle bir ilkeyi, duyu tecrübesindeki paralel bir sonucu oluşturacak şekilde dinî tecrübe lehine de kullanıp kullanamayacağımızı sorabiliriz. 'Dinî tecrübe' elbette oldukça esnek bir kavramdır. Öyleyse mevcut amacımız için, dikkatimizi 'Tanrı'nın hazır bulunmasının (*presence*)⁷ - kendisinin şuur alanı içinde var olduğumuz ve dolayısıyla kendisiyle karşılıklı farkındalık ilişkisi kurulabilen aşkın İlahî Zihin hakkında farz edilen farkındalığın- teizme ait anlamı üzerine sınırlandırmamıza izin verin. 'Tanrı'nın huzurunda yaşamak' ifadesi, Tanrı'nın dolaysız rü'yeti (*vision*) şeklinde anlaşılmalıdır, bilakis tarih içinde ve kendi kişisel hayatımız içinde cereyan eden olayları Tanrı'nın bize muamelelerinin bir vasıtası olarak tecrübe etmek şeklinde alınmalıdır. Buna göre dinî tecrübe, dinî-olmayan tecrübeden farklıdır. Fakat bu farklılık, diğer bir dünya hakkında bir bilinç sebebiyle değil, aynı dünyayı değişik bir yolla tecrübe etme sebebiyledir. 'Salt doğal öneme sahip' olarak tecrübe edilebilen olaylar, dindar zihin tarafından, aynı zamanda, 'dinî öneme sahip ve Tanrı'nın hazır bulunuşuna ve faaliyetine aracılık eden olaylar' olarak da tecrübe edilir.²¹

Dinî tecrübenin bu türünü hem onun en güçlü örneklerinde, öncü ve önemli dinî simalarında, hem de büyük iman timsalleri tarafından başlatılan geleneklerin sıradan takipçilerinde var olan daha zayıf örneklerinde incelemek mümkündür. Biz, dinî tecrübenin doğruladığı (*justify*) iddialar sorunuyla ilgilendiğimiz için, o tecrübeyi hem güçlü hem de zayıf formları içinde ele almamız uygun olacaktır. Dolayısıyla, buna ait bir tasvir, ister günümüzün ister geçmişin inanan sıradan kitlelerine sadece kısmen tatbik edilecektir.

Öyleyse, mesela, Eski Ahid'in büyük peygamberleri tarafından veya Nasaralı İsa veya St. Paul, St. Francis, St. Anselm tarafından dile getirildiği

21 Bu görüş benim, *Faith and Knowledge (İman ve Bilgi)* adlı eserimde geliştirilmiştir: bkz. 2. baskı, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966; London, Macmillan, 1967, bölüm 5

şekliyle İlahî huzurda yaşamının anlamını eğer düşünürsek görürüz ki, onların 'Tanrı hakkındaki bilinçleri' (*awareness of God*) o derece güçlüdür ki, Tanrı, onların tecrübeleri içinde fizikî dünyanın tecrübesi kadar şüphe edilemez bir faktördür. Bu kişilerin, Tanrı'nın gerçekliğine inanmaktan kendilerini alamamaları, maddî dünyanın ve kapı komşularının gerçekliğine inanmaktan kendilerini alamamalarından daha az değildir. Kitab-ı Mukaddes'in pek çok sayfası, içinde boylu boyunca yürüyen devasa bir varlığın ayak sesleriyle bir binanın yankılanması gibi, Tanrı'nın hazır bulunuşu duygusuyla yankılanır. Tanrı, peygamberler ve havariler tarafından, onların iradeleriyle beraber hareket eden dinamik bir irade şeklinde ve kendini apaçık gösteren bir kişisel gerçeklik olarak bilinir. Öyle ki bu kişisel gerçekliğin, sanki helak edici bir fırtına ve hayat bahsedici güneş işığı gibi, bir arazinin değişmez sınırları, ya da düşmanlarının kini ve komşularının dostluğu gibi kaçınılmaz bir biçimde dikkate alınması gerekir.

Öyleyse bizim sorumuz, zorlayıcı (*compelling*) nitelikli bir 'Tanrı tecrübesi'ne sahip biriyle ilgili olacaktır. Öyle ki bu kişi için, kendi Tanrı tecrübesinin gerçeğe uygunluğundan şüphelenmesini gerektirecek şey, kendi duyularının şahitliğinden şüphelenmesini gerektirecek şeyden daha fazla değildir. Bu şahsın, tüm çevresiyle ilgili bir bakış açısı hakkında güvenilebilecek kognitif bir kabul şeklinde ve dolayısıyla kendisine dayanılarak eylemde bulunulacak bir bilgi şeklinde birinciyi kabul etmesi, aynı ikinciyi kabul etmesinin kesinlikle rasyonel olmasındaki gibi, kendisi için rasyonel midir? Duyu tecrübemizle ilgili yukarıda kaydedilen iki özellik -verilmişliği ya da istem-dışı (*involuntary*) olma özelliği ile başarıyla ona göre eylemde bulunabileceğimiz olgusu- aynı şekilde burada da bulunmakta mıdır? Öyle görünüyor ki, evet. Büyük dinî şahsiyetler tarafından aktarılan Tanrı'nın hazır oluşu duygusu benzer bir istem-dışılık ve karşı konulmazlık özelliğine sahiptir; ve onlar, bu duyguyu temel alarak yaşamayı sürdürdükleri için ilerideki tecrübeleri, onların bir ilizyonla değil, bilakis gerçeklikle ilişkili bir tecrübe yaşadıkları inancını destekleyip onaylar. Bu sebeple, dindar insanın kendi dinî tecrübesine güvenme ve hayatını buna göre yönlendirmeyi sürdürme hakkına sahip olması ilk bakışta (*prima facie*) doğru görünmektedir.

Bu akıl yürütmenin dayandığı analogi, duyu tecrübelerimizi, objektif bir dış dünyanın algılanması şeklinde olağan kabulümüz ile, bu kabule benzerlik gösteren, 'Tanrı'nın huzurunda yaşama' dinî tecrübesinin, zihinlerimizin dışındaki İlahî bir gerçekliğin bilincinde olma şeklindeki kabulü arasındadır. Her iki durumun da, kişinin aşkın olanı dışlayarak 'sadece kendisinin sahnede olduğunu' (*solus ipse*) kabul ettiği birer solipsist alternatifi vardır; durumların birinde, tekil bilincimizi aşan fiziksel bir çevre reddedilmekte, diğerinde ise, tekil bilincimizi aşan İlahî bir Zihin reddedilmektedir. Bu analoginin, tekil maddî nesnelere algılanması temeline dayandırılmadığı ve gerçeğe uygun olan ile ilizyon olan duyu algıları arasındaki karşıtlık üzerine kurulu olmadığı not edilmelidir. Bilakis analogi, dış dünyanın, objektif bir dış dünya olduğu şeklindeki

farkındalığımız temeline dayanmakta ve söz konusu bilinç ile aynı bilinç tecrübesi halinin teorik açıdan mümkün solipsist yorumu arasındaki karşıtlık üstüne kurulmaktadır.

III. Dinî İnanç ve Algısal İnanç

Analojiyi kaba hatlarıyla ve yalın biçimiyle böylece ortaya koyduktan sonra, şimdi dinî ve duyusal tecrübeler arasındaki pek çok farkı inceleyerek bu analojiyi sınırlandırmak istiyorum. Sonuçta oluşacak resim önceden kaba hatlarıyla sunulan ilk taslağa göre daha girift olacak ve bence sonunda analojinin teist imanının rasyonel oluşunu savunmaya yönelik gücü hala azalmış olmayacaktır.

İki tecrübe türü arasındaki en açık farklılık; duyusal tecrübeye herkes sahipken ve kimse bundan kendini alamazken, dinî tecrübeye, bizim işaret ede geldiğimiz son derece canlı ve diğerlerinden ayrı türünün her hangi bir derecesine herkesin sahip olmamasıdır. Maddî bir çevrede varlığını sürdüren bedenli varlıklar olarak, o çevreyle karşılıklı bilinçli bir etkileşimden kendimizi alıkoyamayız. Diğer bir ifadeyle, bir duyu tecrübesine 'sahip olmak'tan kendimizi kurtaramaz ve bu tecrübeyi, bizi çevreleyen boşlukta maddî bir dünyanın algılanması olarak kabul etmekten kendimizi alamayız. Mesela, gün ışığında gözlerimizi açtığımızda bize gelen görsel tecrübeleri almaktan başka bir şey yapamayız; ve diğer duyular için de durum böyledir. Öyleyse algıladığımız dünya isteklerimiz doğrultusunda şekillenmemekte, bilakis bundan ister hoşlanalım ister hoşlanmayalım, olduğu hal üzere bize kendini sunmaktadır. Bir polislin isteksiz bir zanlıyı beraberinde karakola götürmek için zorlaması durumunda olduğu gibi, 'zorlama' (coerce) kelimesinin bizim tarafımızdan istenmemeyi imâ eden her hangi bir anlamında, duyularımızın bizi zorlamadığını söylemeye gerek yoktur. Duyu tecrübesinin zorlayıcılığı; maddî çevremizin genel hatlarıyla bizim algıladığımız şekilde olmadığına sağlıklı olarak inanamayacağımız ve şayet tecrübe ettiğimiz şeylerin orada olmadıklarına kendimizi bir anlık inandırırsak, çevre tarafından kısa süre içinde cezalandırılacağımız ve aslında, eğer bunda ısrar edersek onun tarafından imhâ edileceğimiz anlamındadır.²²

Buna karşın, manevî bir çevreyle karşılıklı bilinçli bir etkileşime girmek zorunda değiliz. Aslında Tanrı'nın insan türüne kendisini tanıması için baskı yapmadığı, bilakis kendisini zorlayıcı olmayan bir iman mukabelesi aracılığıyla

22 Duyu tecrübesinde ve dinî tecrübeye "zorlayıcılık" kavramıyla ilgili bir tartışma için, bkz. Donald F. Henze, "Faith, Evidence and Coercion" (İman, Delil ve Zorlama), *Philosophy*, Jan. 1967; John Hick, "Faith and Coercion" (İman ve Zorlama), *Philosophy*, July 1967; ve D. R. Duff-Forbes, "Faith, Evidence, Coercion" (İman, Delil ve Zorlama), *Australasian Journal of Philosophy*, Aug. 1969

bilme konusunda bizi serbest bıraktığı fikri, çağdaş teolojilerin pek çoğunda ortak bir zemindir. Ama kişi bir kez Tanrı bilincine özgürce sahip olmak için kendisine fırsat tanıdı mı, bu tecrübe, yoğunluğunun doruk noktalarında - önemle not edilmelidir ki- zorlayıcı olur ve Tanrı'nın gerçek olduğuna inanmaktan 'kendini alamayan' insanın söz konusu durumunu yaratır. Bir havari, peygamber ya da aziz, o derece güçlü bir Tanrı bilincine sahiptir ki, dinî bilincinin (*religious awareness*) gerçekliğinden duyduğu şüphe, duyu tecrübesinin gerçekliğinden duyduğu şüpheden daha fazla olamaz. Tanrı'nın huzurunda bilinçli olarak yaşadığı süre içinde, Tanrı onun için İlahî bir Sen (*Thou*) iken, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu hiç ortaya çıkmaz. Tanrı'yla ilgili kognitif özgürlüğümüzün bu noktada değil, daha önceki basamaklarda bulunması gerekir. Bireyin, Tanrı'nın bilincine varmasında kendi serbest kabulü ve mukabelesi temel rol oynar; fakat bir kez Tanrı'nın bilincine *varınca*, o bilinç durumu zorlayıcı ve şüphe edilemez bir nitelik kazanır.²³

Bu durumun bir sonucu olarak, fizikî dünyayı herkes algılar ve bunu yapmaktan kendini alamazken, Tanrı'nın hazır oluşunu asla herkes tecrübe edemez. Gerçekte, Kitab-ı Mukaddes'in büyük şahsiyetleri tarafından aktarılan güçlü ve zorlayıcı bir dinî tecrübeyi son derece az sayıda insan yaşar. Bu olgu, septik bir soruyu hemen akla getirmektedir: Dayanılmaz bir dinî tecrübeyi tadanlar insanlık içinde böyle küçük bir azınlığı oluşturmaları sebebiyle, onların, duvarlardan tehditkâr sesler işiten bir paranoyak ile ya da yeşil yılanlar gören bir alkolik ile kıyaslanabilecek bir yanılığa kapılmış olduklarından kuşullanmamız gerekmez mi?

Elbette ki bu, varılabilecek muhtemel bir yargıdır. Fakat sözü edilen durumlarda var olanlara benzer özel gerekçelerimiz olmadığında, *a priori* olarak bu yargıda bulunulmamalıdır. Ve gerçekte, bu varsayımı savunmak için uygun kanıtlar göstermek güçtür. Aksine büyük dinî şahsiyetlerin genel olarak zekilikleri ve olağanüstü yüksek ahlakî nitelikleri, tecrübelerinin anormallik psikolojisinin terimleriyle yapılacak her hangi bir analizine ters düşmektedir. Paranoyaklar ve alkoliklerle ilgili paralel görüşü destekleyen 'gerçekliğe umumî bir ters düşünüş ve üretici ve tatmin edici bir hayat yaşamaya kabiliyetsizlik' gibi deliller, dinî tecrübe yaşayanlar hakkındaki söz konusu analizleri desteklemektedir. Buna karşın, mesela, Nasaralı İsa, milyonlarca insan tarafından insan tabiatının üstün imkanlarını gerçekleştiren kişi olarak görülmektedir. Bu sebeple, öyle görünüyor ki, -her ne kadar dindar kişi için kendi hususî tecrübe kalıbının ışığında Tanrı'nın gerçekliğine kesin bir şekilde inanmak uygun ve yerinde olsa da- bu tecrübeyi bizzat paylaşmayan ve bu nedenle o inanca sahip olmak için dayanacağı hiçbir temeli olmayan bir kişi için agnostik tutu-

23 Bu, benim, "Sceptics and Believers" (Septikler ve İnançlılar) adlı makalemde daha ayrıntılı bir biçimde geliştirilmiştir (bkz. John Hick (ed.), *Faith and Philosophers (İman ve Filozoflar)*, London: Macmillan, New York: St. Martin's press, 1964 içinde).

mu benimsemek yukarıdaki yargıyı benimsemeye göre daha mâkûl (*reasonable*) negatif bir duruştur. Bu durumda, teizm pozitif olarak reddedilmiş olmamakta, fakat diğer yandan bilinçli ve kasıtlı olarak tasdik edilmiş de olmamaktadır. Böyle bir agnostik tutum, teist tarafından uygun bir tavır olarak kabul edilmelidir. Zira, eğer biri için, kendi hususi dinî tecrübesi temeline dayanarak Tanrı'nın gerçekliğini tasdik etmek mâkûl ise, diğer birisi için de, böyle bir tecrübe olmadığında, Tanrı'nın gerçekliğini tasdik etmemek mâkûl olmalıdır.

Sorulması gereken diğer bir soru, rasyonel inanç ve doğruluk arasındaki ilişkiyle yakından irtibatlıdır. Rasyonel bir inançtan kastımız, bir inanca sahip olmanın, onu kabul eden biri için elde ettiği veriler ışığında rasyonel olmasıdır. Elbette ki böyle inançlar zorunlu olarak ya da her zaman doğru olmazlar. Kimi zaman bir kişinin eksik veriye dayanarak, gerçekte yanlış olan bir inanca sahip olması rasyoneldir. Mesela, bir zamanlar insanlar için güneşin dünya etrafında döndüğüne inanmak rasyoneldi. Zira bunun böyle olduğu açıkça algılanmaktaydı ve dünyanın güneş etrafında döndüğü kendilerinden çıkarılan ilave teorik ve gözlemsel verileri elde etme imkanı henüz yoktu. Buna göre, eğer bir inanç yanlışlığını sürdürdüğü halde rasyonel olabiliyorsa, dindar insanın inancı da bu türden olamaz mı? Mü'minin zihnindeki dinî tecrübeyle ilgili verilere, psikoloji veya sosyoloji bilimleri tarafından sağlanan başka veriler eklendiği zaman, bunlar, o kişi için Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini sona erdirmes mi? O zaman bunun yerine, o kişinin, 'Tanrı'nın hâzir olduğuyla ilgili tecrübesini'; yardımsever yüce bir güç şeklinde babası hakkındaki bastırılmış bebeklik hatırasının bir etkisi olarak, veya kendisinin bir hücre olduğu sosyal organizmanın kendi üstündeki baskısının bir etkisi olarak, veya dinin doğasıyla ilgili diğer bir kısım natüralist teorilere uygun olarak anlamak gerektiğine inanması rasyonel olmaz mı?

Elbette ki bu mümkündür. Aslında daha genel olarak şöyle demeliyiz: Mantıksal bir yolla kendi kendini doğrulayan önermelerle ilgili kabullerimiz hariç, ilke olarak, tüm inançlarımız yeni veriler ışığında gözden geçirilmeye ya da geri alınmaya açıktırlar. İnanması şimdi bize rasyonel gelen bir şeye günün birinde, inanmanın rasyonel gelmeyebileceği her zaman için olasıdır. Fakat bu genel ilkenin bizim mevcut inanışımızda oluşturacağı farklılık, ilişkili olduğu inanç türüne göre değişecektir: Farklılık, bilimlerin yüksek seviyeli varsayımlarında olduğu gibi, önemli ölçüde teorik unsur içeren inançlarda maksimuma ulaşırken, şimdi önümde bir tabaka kağıt gördüğüme ilişkin inancımda olduğu gibi algısal inançlarda minimum düzeyde kalır. Büyük dinî şahsiyetler açısından düşünüldüğünde, Tanrı'nın gerçekliğine inanmak, algılanan maddî dünyanın gerçekliğine inanmaya benzediğinden, ben bunun ikincilere daha yakın olduğunu ileri sürüyorum. Böyle bir inanç, bilimlerde geliştirilenlerle mantıksal olarak karşılaştırılabilecek açıklayıcı bir varsayım değil, algısal bir inançtır. Tanrı, Amos veya Yeremya ya da Nasaralı İsa için çıkarılmış bir birim (*entity*) değil, bilakis tecrübe edilen hazır bir kişidir. Eğer böyleyse, dindar

insanın Tanrı'nın gerçekliğine imanının, onun fiziksel dünyanın gerçekliğine olan imanından daha fazla 'şimdilik' (*provisional*) olması gerekmediği, yerinde bir tespittir. Her iki örnekte de durum şudur; sahip olduğu ve kendisine ait bir parça olan tecrübesi ışığında kişi, tecrübe ettiği şekliyle çevresindeki özelliklerin "orada" olduğunu kabul etmekten kendini alamamaktadır. O, hem içinde yaşadığının bilincinde olduğu maddî dünyanın gerçekliğine inanmaktan hem de kendisi için karşı konulmaz bir apaçıklığı olan ve yaşayış tarzı ona yönelik özgürce bir mukâbele olan Tanrı'nın hazır bulunuşuna inanmaktan kendini alamamaktadır. Ben bu kişinin, söz konusu inancı kabul edip ona göre yaşamının diğerini kabul edip ona göre yaşamaya kadar akla uygun olduğunu ileri sürüyorum.

IV. Bir biriyle Uyuşmayan Dinî İnançlar Sorunu

Şimdi dikkatimizi, analogimizi sınırlandıran ve onu aşındırma tehlikesi oluşturan diğer bir koşula çevirmeliyiz. Vakıada olduğu gibi, açıkça bir biriyle bağdaşmayan inançlara yol açan dinî tecrübenin formları arasındaki derin farklılığa ne anlam vereceğiz? Halbuki bunun aksine duyu tecrübesi, ortak bir dünya meydana getirmektedir. Öyle ki kolaylıkla normalde her hangi iki ferдин algılaması, beraberce paylaştıkları ortak dünya hakkındaki varsayımın terimleri içinde birleştirilebilir.

Genellikle din adı altında toplanan farklılıklar, aslında insanlığın kültürel ve psikolojik çeşitliliklerinin kapsamı kadar fazladır. Tüm dinî tecrübelerin teizme uygun olduğu asla söylenemez; Nihai Gerçeklik, tek-şahıslı (zât) olarak anlaşılabilir gibi, gayr-ı zâtî olarak veya çok-şahıslı olarak da anlaşılabilir. Ve eğer biz, Abraham Maslow'un kendisine ait 'doruk tecrübeler' kavramıyla kısa bir süre önce yaptığı gibi²⁴ dinî tecrübe kavramını genişletmeyi tercih edersek, farklılıklar daha da artacaktır. Fakat dinî tecrübenin alanıyla ilgili Maslow'un son genişletmesi bir tarafa bırakılsa bile, içeriğinin hayrete düşürücü bir tarzda değiştiği ve buna yol açan farklı nakillerin bir biriyle kolayca aynı gerçekliğin alternatif söylemleri şeklinde telif edilemeyeceği açık bir gerçektir. Ayrıca bu bölümün ilk kısmındaki akıl yürütme (*argument*), farklı pek çok din nokta-i nazarından, onların dinî tecrübe ve inançlarının farklı formlarıyla birlikte yeniden ortaya konabileceğinden, söz konusu akıl yürütmenin gereğinden fazla şeyi kanıtıyor olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Akıl yürütme Tanrı'nın gerçekliği hakkındaki Yahudi-Hıristiyan eksenli teist inancın rasyonelliğini ortaya koyarken, aynı zamanda ve eşit ölçüde, Budist'in zorlayıcı dinî tecrübesinden kaynaklanan inancının rasyonel olduğunu ve benzer şekilde

24 Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences* (Columbus, Ohio: Ohio University Press, 1964). (Türkçe çevirisi için bkz. Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev.: H. Koray Sönmez, Kuraldışı yayınevi, İstanbul, 1996 -çev.-).

Hindu inancının ve İslam inancının, v.d., rasyonel olduğunu da ortaya koymak zorunda değil midir?

Sanırım bu sonucu kabul etmede tereddüt göstermememiz gerekir. Kendi dinî tecrübesi temeline dayanarak, 'Tanrı'nın ve Efendimiz İsa Mesih'in Babası'nın gerçekliğine inanmaktan kendini alıkoyamayan bir Hıristiyan'ın inancının rasyonel olduğu yolundaki baştan beri doğrulamaya çalıştığım ilke, *kendi* dinî tecrübesine dayanarak Allah'ın gerçekliğine ve O'nun inayetine inanmaktan kendini alamayan bir Müslüman'ın inancının; ve *kendi* dinî tecrübesine dayanarak alemin Budist resmine inanmaktan kendini alamayan Budist'in inancının; v.d.'nin rasyonel olduğunu doğrulamak için de geçerlidir.

Fakat bununla sorun çözülmüş olmamaktadır. Şimdi önümüze pek çok olasılık çıkmış durumda. Ben sonuç sadedinde sadece seçilebilecek değişik yolları, bunların her birinin bizi hangi yöne ulaştırdığını ve yolların birinden gitmeye karar veren birini ne tür zorluklar beklediğini kısmen gösteren küçük ölçekli bir harita çizmeye teşebbüs edebilirim.

Alemin doğası ile ilgili hakikatin nihaî olarak herkese açık bir bilginin konusu olup olmayacağı konusundaki alternatif olasılıklar ilk yol ayrımını meydana getirmektedir. Sorun şudur: En sonunda tüm rasyonel insanların, ortak bir tecrübe kütlesini temel alarak, alemin şu ya da bu özel karaktere sahip olduğuna kendilerini kabul ettirmek zorunda (*oblige to*) kalacakları bir konum olacak mıdır, olmayacak mıdır? Diğer bir ifadeyle bu sorun, dinî inançların nihaî olarak aleni (*public*) doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olup olmaması sorunudur.²⁵

Bir yandan; alemin düşünülebilir bir resmi içinde yaşamaya ve bu inançlarını taşımaya devam ettikleri sürece, değişik ve bir birine aykırı inançların müntesipleri için, alemlerle ilgili şahsi anlayışlarının doğru olduğu fikrinin etkisi altında kalmayı sürdürme imkanı vardır. Zira onlar, hiçbir zaman inançlarını doğrulayan ya da yanlışlayan can alıcı tecrübî bir noktayla karşılaşmazlar. Bu, hem eskatolojik-olmayan dinler, hem de çoğu ateist ve natüralist teoriler tarafından benimsenen resimlere ait, her zaman olmasa da çoğu zaman kabul gören bir özelliktir. Fakat öte yandan; alemlerle ilgili mümkün diğer bir resimde veya daha doğrusu, farklı eskatolojik dinler tarafından çizilmiş bir resimler ailesinde insan tecrübesinin gelecekteki gelişimi,²⁶ sonunda olgularla sadece

25 Hick, burada öte dünyada, her şeyin açık seçik hale gelerek belli bir dinin inançlarının doğrulanabileceği bir duruma işaret etmektedir. Bkz. J. Hick, "Theology and Verification", (Teoloji ve Doğrulama) *A John Hick Reader*, ed. by Paul Badham, Macmillan, London, 1990. -çev.-

26 "Gelecekteki gelişim" ile yazar ölüm sonrası uhrevi hayatta insanların karşılaşacağı olayları kastetmektedir. Bununla ilgili olarak bkz., J. Hick, *Faith and Knowledge*, 2nd edition, Ithaca-London, 1966; J. Hick, "Theology and Verification", (Teoloji ve Doğrulama) *A John Hick Reader*, ed. by Paul Badham, Macmillan, London, 1990, özellikle V. kısım; J. Hick, "Eschatological Verification Reconsidered" (Yeniden Gözden Geçirilmiş Şekliyle Eskatolojik Doğ-

tek bir inancın uyuşabileceği şekilde seçenekleri daraltacaktır. Ve başka karşıt bir görüşü savunmak irrasyonel olacaktır. Hıristiyanlık, İslam ve Yahudiliğin bir kolu ve belki Budizmin de bir kolu tarafından, alemin kesinlikle belirli bir yapısının bulunduğu ve kesinlikle belli bir amaca doğru ilerlediği, öyle ki bu amaç gerçekleştiğinde, sahip olduğu ileri sürülen belirli yapıya alemin sahip olduğu konusunun rasyonel şüpheden uzak olacağı kabul edilmiştir.

Alemle ilgili her iki görüşte mantıksal açıdan mümkündür. Eğer Hıristiyanlık doğruysa, içinde dinî imanın nihaî olarak doğrulanacağı resimlerden ikincisine uygun düşen bir alem içinde yaşamaktayız. Ve biz şimdi Hıristiyan Tanrı inancının rasyonelliğini araştırdığımızdan, bu ilk yol ayrımında "inançların doğrulanabileceği" seçeneğini, onu daha fazla araştırmak ve bizi nereye götürdüğünü görmek için, tercih etmeyi isteyebiliriz.

Bu patikadan giderken, yolda, farklı dinlerin bir biriyle ilişkisi hakkında bir birine rakip iki kavramlaştırmayı öneren ikinci bir ayrım noktasıyla karşılaşırız. Patikalardan birinden gidersek yol boyunca dinî inançların çokluğunun nihaî bir uyuşmaya dayandığını kabul edecekken, diğer patikadan gidersek bunu reddederiz. Sonuncusu, yani bağdaşmazlık tezi, bizi aşağıdaki tabloya ulaştırır; inandıkları şekilde inanmaktan kendilerini alamamalarına yol açan tecrübeye sahip farklı din müntesiplerinin kendi hususî inançlarını savunmaları aynı anda rasyoneldir. Fakat hala 'inançların doğrulanabileceği' tezinin doğruluğunu farz ettiğimizden, sonunda bu anlayış, rasyonel insanlar için alem hakkında bir biriyle uyuşmayan ve biri diğerine rakip anlayışlara bağlı kalma imkanını ortadan kaldıracaktır. Zira bu seçeneğin en katı formuna göre, sadece bir tek doğru iman ve pek çok yanlış iman vardır. Bu görüş, elbette ki, Hıristiyanlık ve İslam gibi eskatolojik dinlerin geleneksel örnekleri için uygun düşmektedir. Bununla birlikte, bu görüşten vazgeçmek için Hıristiyanlığa özgü bir neden vardır: Tanrı'nın tüm yaratıklarına yönelik kurtarıcı sevgiye sahip olduğu inancı, insanlara yönelik İlahî faaliyetin Hıristiyan vahyinin etkisinin ulaştığı kişilerle sınırlandırılması gerektiği fikrini kabul edilemez kılmaktadır. İnsanlığın başlangıcından bu yana var olan şahısların çoğunluğu Nasaralı İsa'nın tarihteki etkisinden ya önce ya da onun dışında yaşamışlardır. Buna göre, tarihi Hıristiyanlığın dışında bir kurtuluşun olmadığını söyleyen doktrin, aslında Tanrı'nın evrensel sevgisini ve kurtarıcı faaliyetini yadsıyor demektir.

Söz konusu geleneksel iddiada meydana gelecek her hangi bir yumuşama bizi hemen alternatif patikaya götürecektir. Bu patikanın sonunda ise, doğru olarak anlaşıldığında, farklı dünya dinlerinin doğmasına sebep olan farklı dinî tecrübe formlarının, son derece kompleks ve zengin olan tek bir İlahî gerçekliğin farklı yüzlerine ait tecrübeler olarak anlaşılması gerektiği sonucu

rulama), *A John Hick Reader*, ed. by Paul Badham, Macmillan, London, 1990, özellikle I. Kısım (çev.)

bulunmaktadır. Eğer böyleyse, farklı dinlerin inançları, yüksek bir gerçeklikle ilişkilendirilen o inançları meydana getiren tecrübeler olarak, daha yüksek bir doğrulukla alakalı olacaklardır.

Bu imkanla ilgili ileri bir araştırma, bizi, zorunlu olarak sınırlandırılmış şimdiki incelememizin ötesine götürür. Ben, birisi, zorlayıcı dinî tecrübesine dayanarak Tanrı'nın gerçekliğine inandığında, onun rasyonel bir inanış içinde olduğunu ileri sürüyorum. Son olarak şunu da ekliyorum; bu akıl yürütmenin yanına dinlerin ve onlara ait dinî tecrübe formlarının çokluğu gerçeğini koyduğumuzda, değişik dinlerin kendisini farklı kısmî tecrübeler ve kısmî bilgilerle temsil ettiği İlahî bir gerçekliğin varlığını ileri sürebiliriz.

KÂSİM B. İBRAHİM VE HİRİSTİYAN TEOLOJİSİ*

Wilferd MADELUNG

Çev.: Mehmet Ümit**

Medineli Zeydî imam ve Yemen'deki Zeydî imâmetin [devletin] kurucusunun büyük babası imam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/860), eserleri büyük oranda günümüze kadar gelen ilk Müslüman kelim teoloğudur. Kitaplarının, mezhebî öğretiyi anlatması sebebiyle, genel Müslüman teoloji düşüncesinin gelişmesine herhangi bir etkisi olmamıştır. Onlar, Kâsım'ın selefleri ve çağdaşlarının çoğunun eserleri gibi kaybolabilirdi. Bununla birlikte Zeydîler arasında hem Yemen hem de Hazar/Taberistan devletinde bu eserler kaynak oldular ve böylece günümüze kadar kararlı bir şekilde korundular. Zeydî Teoloji geleneğinde el-Kâsım'ın etkisi, ilk dönem Kûfe okulu öğretisinin kadercî eğilimlerinin karşısında yer aldı ve Mu'tezile okulunun öğretileriyle Zeydî imamlar arasında sıkı birlikteliğe kapı araladı. Bu husus, Kâsım'ın torunu el-Hâdî ile'l-Hakk'ın ve hatta dahası Buthânî kardeşler Ebu'l-Hüseyn el-Müeyyed Billah ve Ebu Tâlib Nâtık bi'l-Hakk gibi bazı Taberistan/Hazar imamlarının çalışmalarında açık gözükmektedir. Bu nedenle Kâsım'ın öğretisini inceleyen ilk batılı bilim adamı R. Strothmann'ın onu esasen Mu'tezilî düşüncenin bir temsilcisi olarak tanımlaması oldukça doğaldı.¹ Bundan dolayı genel olarak Strothmann'ın görüşü Kâsım'ın eserlerinin bazılarını yayımlayan yada onun öğretisinin bazı yönlerine değinen araştırmacılar tarafından kabul edildi.

Elbette sonraki Zeydîler genel olarak Kâsım'ı Mu'tezilî teoloji düşüncesinin taraftarı olarak görmediler. Gerçekte Seyyid Humeydân b. Yahya (VII/XIII. Yüzyıl) gibi onların bazıları Zeydîler arasında Mu'tezilî ekol öğretisinin etkisine şiddetle karşı çıktılar. Onlar Mu'tezilî kelamının değil, eski Zeydî kelamının ana temsilcisi olarak Kâsım'a işaret etmekten ve ondan

* Bu metin, *ARAM*, 1991, c. III, sayı: 1-2, ss. 35-44 sayfaları arasında bulunan Wilferd MADELUNG'un, "al-Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology" başlıklı makalesinin çevirisidir. Makaleyi fotokopi ettirip, gönderme nezaketinde bulunan ve çevrilip, yayınlanması için izin veren Profesör Madelung'a teşekkür ederim. Metinde (...) içinde verilen ifadeler yazara aittir.

** Ar. Gör., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

1 R. Strothmann, "Die Literatur Der Zaiditen", *Der Islam*, 1911, c. II, s. 53.

alintılamaktan hoşnut oldular. Humeydân, *dakîku'l-Kelâm*, (ince anlaşılması zor konular, Mu'tezile kelim çalışmalarında geniş yer tutan fûrû meselelerin) tartışmasından kendilerini uzak tutan erken dönem Zeydî otoritelerin öğretisinin basitliğini vurguladı.² Daha önce el-Kâsım b. İbrâhîm'le uzun süre şahsen görüşen ve onun öğretilerini yakından bilen Mu'tezile karşıtı Kûfeli Zeydî alim Muhammed b. Mansûr b. el-Murâdî, Mu'tezilî ilahî adalet görüşüne aykırı ve onun bir eleştirisi olan Kâsım'ın görüşlerini nakledebildi. Ona göre, Kâsım da kişisel olarak Kur'an'ın yaratılmış olmasına ilişkin Mu'tezilî öğretiyi benimserken, onu kamuoyu önünde savunmayı reddetti ve bunu kabul edenleri de inkar edenleri de eşit derecede kınadı.³

Kâsım'ın biyografisinde onun bir Mu'tezilî hocası olduğuna veya Mu'tezilîlerle birlikte olduğuna işaret eden herhangi bir şey yoktur. Yetiştirdiği şehir Medine, ne Mu'tezilîliğin ne de genel olarak *Kelâm*'ın bir merkeziydi. Onun hadiste hocaları Ebû Bekir b. Ebî Uveys ve kardeşi İsmail, Mâlik b. Enes'in yeğenleriydiler ve onun ekolüne mensuptular.⁴ Şüphesiz el-Kâsım, ailesi vasıtası ile temel Zeydî inançlara/öğretilere âşinaydı. Bununla birlikte galiba onun teolojik düşüncesi, yirmili yaşlarında Mısır'a, muhtemelen Fustat'a gitmesinden önce şekillenmemişti. Orada, Hıristiyan ve ateistlerle *kelâm* tartışmaları ile meşgul oldu ve aralarında muhtemelen *Zındık ibnû'l-Mukaffâ'ya Reddiyesi* ve *Hıristiyanlara Reddiye'sinin* de bulunduğu ilk teolojik çalışmalarını yazdı. Medine'nin aksine Fustat, halife el-Me'mun döneminde Müslümanlar ve diğer dinî topluluk temsilcileri arasındaki tartışmaların merkeziydi. Diğer taraftan İslam içi tartışmanın, bu aşamada el-Kâsım'ı meşgul etmediği gözükmektedir.

Bu dönemde Mısır'da meşhur Mu'tezilî kelimciler de bulunmamaktadır. En önemli *mütekellim* kaderci Hafs el-Ferd'ti. Kâsım, onun bir tartışmasında bulunduğunu nakletmektedir.⁵ Yine de Hafs el-Ferd, açık bir şekilde onun hocası olamaz. Dahası el-Kâsım, özellikle 199-200/814-5'teki ağabeyi Muhammed b. İbrâhîm'in Zeydî ayaklanmasından sonra dinî bir lider olarak görülmekteydi. Onun teolojik görüşlerine gelince, Zeydî geleceğine ve kardeşininkilere⁶ aykırı olanlar, muhtemelen görüşlerini tartıştığı ve kitaplarını okuduğu dinî muhaliflerinin görüşlerini aktif inceleme döneminde oluştu.

Eğer bu şekilde çağdaş Mu'tezile Teolojisi, el-Kâsım'ın düşüncesine şekil veren bir etkiye sahip değilse onun düşüncelerini hangi bağlama oturtmak gerekir? Onun hakkındaki kitabımda, özel kaynaklar göstermeye

2 Bkz. W. Madelung, *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, ss. 218-9.

3 Bkz. W. Madelung, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", in *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday*, Stockholm 1989, ss. 39-48.

4 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 131-2.

5 Aynı eser, s. 89.

6 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, s. 89; Madelung, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm", s. 45.

teşebbüs etmeksizin Hıristiyan etkisi ile ilgili bazı noktalar ileri sürdüm.⁷ Hem el-Kâsım'ın öğretisi hem de Arapça ifade edilen çağdaş Hıristiyan Teolojisiyle ilgili bilgimizdeki artış, şimdi problemi yeniden ele almayı kolaylaştırabilir. Hıristiyan tarafında Melkite Theodore Ebû Kurra ve Ya'kubî Ebû Reyta'nın çalışmalarına ilaveten Nestûrî Ammâr el-Basrî'nin eserleri elde edilmiş bulunmaktadır. Dahası kısa bir süre önce Yahudi yazar, Nisibis'li Hıristiyan Nonnus (Nânâ)'ın öğrencisi olarak bilinen el-Mukammis'in kısmen geç bir dönemine ait teoloji çalışmasının Arapça metni yayımlanmıştır. Eserin muhakkiki Sarah Stroumsa, el-Mukammis'in ve el-Kâsım b. İbrâhîm'in öğretisi arasındaki benzer pek çok noktalara işaret etmektedir.⁸

Bu müslüman olmayan dört yazar arasında el-Kâsım'ın teolojisi, yapısal olarak Ebû Kurra'ninkine daha yakın durur. Aynı zamanda Ebû Kurra'nın çalışmasının, bu dördü arasında Mu'tezilî öğretiden en az etkilenen olduğu ifade edilmeye değerdir. Bundan başka hem Ebû Kurra hem de el-Kâsım b. İbrâhîm Tanrı'nın ezeli zâtî sıfatları ve geçici fiilî sıfatları arasındaki temel Mu'tezilî ayrımı tamamen göz ardı etmiştir. Diğer üç yazar bu ayrımı kabul eder ve onu kendi gayelerine uyarlar. Ammar el-Basrî iki zâtî sıfatı, hayat ve kelam (*nutq*)'ı veya hikmet (*hikme*)'i kabul eder ve Müslüman muhalifine Teslis öğretisini kabul ettirmek/kanıtlamak için onları sırasıyla Kutsal Ruh ve Oğul ya da Logos (*kelime*) ile aynileştirir. Müslümanlar tarafından kabul edilen diğer ilahî sıfatların, ya bu iki sifata indirgenebilir olduğunu ya da onların sonucu olduğunu (*ma'lûlât*) ve yaratmadan sonra Allah'ın fiillerine (*fa'âlîl*, *sanâ'î*) ve maksatlarına (*himem*) hamedilir olduklarını ileri sürmüştür.⁹ Adalet (*'adl*), rahmet (*rahme*), cömertlik (*cûd*), ihsan, mağfiret (*mağfire*)'in içinde yer aldığı bu son kategori,¹⁰ açıkça Mu'tezile'nin fiilî sıfatlarına (*sifât ef'âl*) tekabül eder. Teslis hipotezinin gerçekliği lehine delil getirme sadedinde Ammâr doğal olarak, Mu'tezilîlerin kendisiyle Allah'ın basit birliğini ispatlamaya çalıştıkları Allah'ın bir hayat ve hikmet [sifatına] sahip olmaksızın daima yaşadığı/canlı ve alim olduğu tezinin saçmalığını göstermeye çalışır. (Ki bu tezle Mu'tezilîler, Allah'ın basit birliğini ispatlamaya çalışırlar).¹¹ Tam benzeri ise, Ebû Reyta'nın argümanlarıdır.¹² Diğer taraftan Yahudi el-Mukammis, Hıristiyan öğretinin tamamen şirke götürdüğünü iddia ederek¹³ Allah'ın hayat ve ilim sıfatı ile değil, sadece kendi zatından dolayı ezeli olarak ya-

7 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 110-111.

8 S. Stroumsa, *Dâwud Ibn Marwân al-Muqammis's Twenty Chapters ('İşrûn Makâle)*, Leiden 1989, ss. 129, 159, 160, 166, 172-3, 197, 204, 240, 255.

9 'Ammâr el-Basrî, *Apoloqie et Controverses*, tahk.: M. Hayek, Beyrut 1977, Arapça metin ss. 46-56, 148-169.

10 Aynı eser, s. 53.

11 'Ammâr, *Apoloqie et Controverses*, ss. 46-7, 153-5.

12 G. Graf, *Die Schrifften des Jacobiten Habib b. Hidma Abû Râ'ita*, Louvain 1951, Arapça metin, ss. 1-11.

13 Stroumsa, *Twenty Chapters*, s. 192.

şayan ve bilen olduğunu ifade eden Mu'tezilî konumu kabul eder.¹⁴ Kalam ve Kutsal Ruh'un ilahî ilim ve hayat sıfatları ile aynileştirilmesinin, daha önce halife Mehdî'nin huzurunda Nasturî Patrik Timoty'nin *Apolojisi*nde yapıldığına işaret edilebilir.¹⁵ Ne Ebû Kurra ne de el-Kâsım bu aynileştirmeden söz eder.

el-Kâsım'ın teolojisinin merkezi, Allah'ın yaratılan her şeyden tamamen farklı olması anlayışıdır. Ayrıca o, Allah'ın benzersizliğini O'nun zâtı ve varlığı açısından aslî sıfatı olarak tanımlar.¹⁶ Onun, Allah'ın eşyaya benzemeziği (*hilâf el-eşyâ*) anlamına gelen biraz yüzeysel lafzî formülasyonu, Dünyanın Sâniî'nin/yaratanının her yönden aleme muhalif (*hilâf el-âlem*) olduğunu ifade eden el-Mukammis ile kelimesi kelimesine uyuşmaktadır.¹⁷ G. Vajda ve S. Stroumsa bu pasajla ilgili olarak "el-Mukammis'in burada Hıristiyanlıkla tartışmak için zemin hazırlığı içinde olduğu" nu ileri sürerler.¹⁸ Bu, Tanrı ve evren arasında kabaca ve mutlak bir benzersizlik ileri sürmeleri sebebiyle hem el-Mukammis hem de el-Kâsım için doğrudur. O dönemin Hıristiyan teologları genel olarak Tanrı ve yaratılmış dünyanın farklılığını vurgularken, bir benzerlik yönünü de kabul ediyorlardı. Bu kabulün arkasındaki sebep, muhaliflerinin îmâ etmeye çalıştıkları gibi İsa'nın insan tabiatını uzlaştırmak değil, eksik halleriyle de olsa aynı derecede insanla ilgili olarak da ifade edilen ilahî sıfatlara bir temel sunmaktı. Ebû Kurra ilahî sıfatlarla ilgili öğretisini, alemde gözle görülen her mükemmellik Yaratıcı'ya da isnat edilmelidir, anlayışı üzerine inşa etti. Tanrı ve alem arasındaki başlangıçtaki benzerlik, sonra ikinci bir aşamada, insandakilerin aksine Tanrı'daki mükemmellik sıfatlarının sınırsız ve ezeli olduğunu anlamakla reddedilir.¹⁹ Gerçekte niceliksel farklılık niteliksel farklılıktır.

el-Kâsım'ın, Allah ve alemin mutlak farklılığı üzerine başlangıçtaki ısrarına rağmen ilahî sıfatlarla ilgili anlayışı, yapısal olarak aynıdır. O, Tanrı'yı, iyiliklerin ve övgüye değer her şeyin nihâî noktası anlamına gelen es-

14 Aynı eser, ss. 186-205. Stroumsa el-Mukammis'in konumunun Mu'tezile'ninkinden ayrıldığını öne sürer. (Giriş, ss. 28-29; 190, dipnot 18). (s. 38) Mukammis'in Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl'in formülasyonunu eleştirdiği doğrudur. Bununla birlikte onun kendi formülasyonu, Mu'tezile'nin çoğunluğu ile aynıdır. Stroumsa'nın, el-Mukammis *fiilî sıfatları zâtî sıfatlardan ayırır* gibi değildir anlamına gelen daha ileri yorumu (s. 187, dipnot 12) da yanlıştır. Onun "O/Allah fiillerinde cömert ve yargılamasında adildir" den başka "Allah, hayat (sıfatı) nedeniyle yaşayan/canlı olmayan hayy/canlıdır..." formülasyonu açıkça ayrımı kabul eder.

15 A. Mingana, "Timoty's Apology for Christianity", *Woodbrooke Studies* (içinde), Cambridge 1928, c. II, s. 23.

16 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, s. 112.

17 Stroumsa, *age*, s. 159: *Fâ'il el-âlem hilâf el-âlem min kull vech. Kitâb el-Vasiyye*'sinde el-Kâsım'ın oğlu Muhammed aynı formülasyonu kullandı: *hakikat el-imân bih* (yani *Allâh*) *ennehû huve'ilezî hilâf el-eşyâ' kullihâ*. Humejdân b. Yahya tarafından aktarılan yazma British Museum Or., No: 3727, vr. 79a-b.

18 Stroumsa, *age*, s. 159 dipnot 29.

19 Theodore Ebu Kurra, *Mayâmir Thâûdûrus Abî Qurra Usqif Harrân*, tahk.: Q. el-Bâshâ, Beyrut 1904, ss. 78-80. G. Graf'ın çevirisi, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân*, Paderborn 1910, ss. 162-5.

Samed gibi Kur'anî bir nitelemeyle tanımlar.²⁰ Kudret ('izz) sıfatına ilişkin olarak el-Kâsım, bizler tarafından kudretli olarak görülen her şeyin gücünün kısmî ve güçsüzlükle (*zull*) karışık olduğunu ileri sürer. Bundan bütün kudretin sahibi olan ve bu kudrette ortağı olmayan bir sultanın olması gerektiğine ilişkin kesin bilgiyi elde ederiz. Çünkü sadece, kudreti paylaşılmayan kâdirdir.²¹

el-Kâsım'ın ve Ebû Kurra'nın Allah'ın varlığı ile ilgili delilleri arasındaki yapısal benzerlik açıkça görülmektedir. Her ikisi de eşyayı bilmenin mümkün çeşitli yolları ile ilgili epistemolojik bir tartışma ile başlarlar. Ebû Kurra, Tanrı'yı bilme konusunda *Mîmar* isimli eserinde dört yol belirtir: Gözle müşâhede ('*iyân*), bir eser veya etki yoluyla (*eser*), benzerlik (*şibh*) ve benzemezlik (*hilâf*) yoluyla. Bunlardan ilki olan gözle müşahedeyi reddeder ve diğer üçünü Tanrı'yı bilmenin yolu olarak kabul eder.²² *Kitâb ed-Delîl*'inde el-Kâsım'ın önerisi daha ayrıntılıdır. O, duyu algısı (*hiss*), ruhun/nefsin kavrayışı (*idrâk nefis*), tasavvur/hayal (*vehm*), zan (*zann*), kanıt (*delîl*, *delâle*) ve sonunda akıl tarafından algılanan ve kavrananın (*ma'kûl*) farklılığını zikreder. Ruhun kavrayışıyla ilgili olarak, özellikle bedenden soyulduğunda duysal algı ve tasavvurî kavrayıştan başka bir kavrayışı olduğunu öne süren, muhtemelen Hıristiyan apolojistlerini kastederek, "Rum filozofları"na işaret eder. Başka bir yerdeki onun tafsilatlı anlatımlarında nefsin kavrayışıyla utanma, korku, sevinç, hüzün, sabır, endişe, haz ve nefret gibi duyguları kastettiği açıktır.²³ Bütün bu muhtelif bilme yolları dışında o, son ikisi yani delille ve bütün eşyaya benzemezliği ile bilme hariç bütün bilme yollarını reddeder. Ebu Kurra gibi el-Kâsım'a göre de kanıtlama yolu, yaratılıştaki hikmet eserlerinin (*âsâr*) oluşturduğu kozmolojik kanıttır ki,²⁴ o, bunu daha sonra geniş Kur'anî aktarmalar temelinde detaylandırır. O, Allah'ın farklılığını önemle belirtmesiyle, dışarıda bıraktığı Ebû Kurra'nın üçüncü yoluna yani benzerliğe dayanmaz. Böylece onun *Kitâb ed-Delîl*'i muhtemelen Ebû Kurra'nın deliline İslamî bir tepki olarak görülebilir. Bununla birlikte el-Kâsım'ın, diğer ilgili Hıristiyan çalışmalara da âşina olduğu açıktır.

Buna karşın 'Ammâr el-Basrî'nin Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtı epistemolojik bir girişten yoksundur. Bu kanıt, aralarında karşılıklı zıtlık (*tezâd*) bulunan, dört elementten, toprak, su, ateş ve havadan hareket

20 Bkz. Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 110-111.

21 Aynı eser, s. 114; B. Abrahamov, *al-Kâsım b. İbrâhîm on the Proof of God's Existence: Kitâb ed-Delîl el-Kebîr*, Leiden 1990, s. 136.

22 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 75; Graf'ın çevirisi, s. 160.

23 Bkz. Madelung, *age*, s. 108 dipnot 69. *Kitâb ed-Delîl*'de (Abrahamov, *age*, s. 72) o, bileşik tabiatı ve ölümlülüğünden dolayı nefsin Allah'ı anlama imkanını reddeder. O, bu hususta nefsin çeşitli melekelerine (*kuvâ*) işaret eder: tasavvur, düşünme, hafıza/ hatırlama ve sezgi/içine doğma. Açık olarak burada o, ilkin kendisinden [nefisten] ayırdığı akli/idraki içeren olarak nefsi anlar. Nefsin ölümlülüğünü/faniliğini kabulde el-Kâsım açıkça bedenine aksine nefsin ölmeyeceğini (*en-nefs lâ temût*, Ebu Kurra, *Mayâmir*, ss. 107, 110) söyleyen Ebû Kurra'nın Hıristiyan konumundan sapar.

24 Abrahamov, *age*, ss. 64, 76.

eder. Bu unsurlar dünyanın ve insanın bedeninin oluşturulabilmesi için kâdir bir yaratıcının kudretine ihtiyaç duyarlar.²⁵ Ebû Reyta'nın mevcut eserleri Allah'ın varlığıyla ilgili bir delil içermezler. el-Mukammis'in delili dünyanın cevherler (*cevâhir*) ve arzılardan meydana gelmiş olup, bunların her ikisinin de zamanda yaratıldığı ve bu nedenle bir yaratıcıya ihtiyaç duydukları argümanı üzerine temellenir.²⁶ Bu delil, el-Mukammis'in cevherleri atomlar olarak tarif etmemesi ve arazları Aristotelesçi kategoriler anlamında tavsif etmesi dışında nispeten geleneksel Mu'tezilî *Kelâmına* yakındır. Kader inancı konusundaki Kûfe Zeydî öğretisinden oldukça radikal olarak ayrıldığı insanın hür iradesini ve Tanrı'nın zatî iyiliğini kabulünde el-Kâsım üzerindeki Hıristiyan teolojik etki açıktır. Muhtemelen kendisinin mevcut en erken yazılmış eseri olan *er-Redd alâ ibni'l-Mukaffa* isimli eserinde iyiliğin, Allah'ın zâtî/özü olduğunu öne sürer. Bununla birlikte bu iyiliği (*cûd*) ve keremi (*kerem*) dışında Tanrı bu alemi zorunlu olarak değil, kendi hür iradesi (*ihtiyâr*) ile yaratmıştır.²⁷ Tanrı'nın iyiliği, adaletinin temelidir. Tanrı adaleti gereği itaat ve itaatsizlikten birini seçebilmesi için insanı hür (*Muhayyer*) yaratmıştır. Böylece, itaatsizlik gerçek bir itaatsizlik fiili olurken, hür seçime dayanan itaat iyi bir fiil (*ihsân*) olsun.²⁸

Burada da el-Kâsım'ın argümanı, yapısal olarak Ebû Kurra'nın insanın hür iradesi üzerine olan *Mîmar*'ındaki argümana benzer. Ebû Kurra, insanın iyilik veya kötülükten her birini yapmaya zorlandığını ileri süren hasmına, Allah'ın adil olmasını kabul edip etmediğini sorar. Şüphesiz cevap evet olur. Bu durumda o, adaletin eşit şartlara eşit tedbirlerle karşılık verme anlamına geldiğini ileri sürer (*en yunzile'l-âdilu min nefsihi'l-eşyâ'e-musteviyâte fi hâli istivâ'ihâ*).²⁹ Bu nedenle Allah adaleti gereği, kendilerinin hür olarak seçtikleri fiillerine göre bütün insanlara eşit davranacaktır. Daha sonra Ebû Kurra, *el-Kâsım gibi aynı terimleri* kullanarak Allah'ın önceden bilmesinin, cömertliği (*cûd*) ve keremiyle (*kerem*) insan tabiatına bahsettiği özgürlüğü, yok edemeyeceğini iddia eder.³⁰ İnsanın hür iradesini ispat ettikten sonra Ebû Kurra hemen Mani'ye ve onun dünyadaki iyilik ve kötülükle ilgili dualist determinizm anlayışına hücumla yönelir. Determinizme karşı insanın hür iradesi sorunu Abbasi halifesi el-Mehdî tarafından desteklenen, gizli Maniheistlere karşı mücadeleye yakından ilişkilidir. el-Kâsım dualizm karşıtı düşünceler dışında insanın hür iradesi ile ilgili Hıristiyan teolojik doktrinini kabul etme hususunda kısmen etkilenmiş olabilir. H. S. Nyberg, el-Kâsım'ın Maniheizm karşıtı argümanlarının çoğunun, ondan önce Hıristiyan apolojistleri; özellikle de

25 Ammâr, *Apoloqie et Controverses*, ss. 95-7.

26 Stroumsa, *Twenty Chapters*, Bölümler 3-7.

27 M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manichéismo*, Roma 1927, Arapça metin, s. 32.

28 Aynı eser, Arapça Metin, s. 33.

29 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 10.

30 Aynı eser, s. 19.

Suriye Kilisesinin önde gelen teologları tarafından kullanıldığına işaret etmiştir.³¹

Bir mukayese için Maniheiztler ve dualistlere yönelik erken dönem ve çağdaş Mu'tezilî reddiyelerinin hiçbiri mevcut değildir. Bununla birlikte, açıktır ki, onların el-Kâsım'ın argümantasyonu temelinde olması pek mümkün değildir. Mu'tezilîler iyilik, cömertlik ve adaleti zâtiden ziyade ilahî fiilî sıfatlar olarak mütalâa ettiler.³² Onlar bu sıfatları en azından sonraki öğretilerindeki Allah'ın zâtında bilen olması, âkıl/âlim olması ve kendi kendine yeterli olmasından (*ganî*) ayırırlar. Allah'ın cömert olduğu, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ile ispatlanır. Onların teolojik sistemlerinde Allah'ın cömertliği konusu, Hıristiyan Teolojisi'nde ve el-Kâsım'da olduğu kadar merkezî değildir.

Esasen insanın irade hürriyeti ile ilgili el-Kâsım'ın görüşündeki Hıristiyan teolojik perspektif, onun Mu'tezilî öğretiyi eleştirisi ile de uyum içindedir. Bu nedenle şöyle söyleyenleri de şiddetle kınadığı aktarılır: "Öldürülen herkes belirlenmiş bir zamanda (*ecel*) olmaksızın ölür ve şayet öldürülmeseydi ölmezdi." veya: " elbette biri onu öldürdüğünde onun belirlenmiş zamanını keser [kısaltır]." Bazı Mu'tezilîler, Allah'ın insanın hayat süresini tayin ettiğine dair yaygın Müslüman inancını sorguladılar ve özellikle bir başkası tarafından öldürülen birisi ile ilgili olarak Allah'ın insanın hayat süresini önceden bilmesinin, Allah'ın ona müdahale ettiği veya ona karar verdiği anlamına gelmeyeceği konusunda ısrar ettiler.³³ Dönemin Hıristiyan teologlarının mevcut eserlerinde insan ömrünü Allah'ın belirlemesi problemi açık bir şekilde tartışılmamıştır. el-Kâsım'dan bir veya iki nesil sonra yaşayan ve Süryanice yazan Musul'un Suriyeli Ortodoks piskoposu Moshe bar Kepha, insan ömrünün, hayatın sahibi olan Allah tarafından belirlendiği ve tertip edildiğini ileri sürdü.³⁴ Bu durum, söz konusu meseledeki Müslüman determinist öğretisinin güçlü baskısını yansıtabilir. Çünkü erken dönem Ya'kubî geleneği, muhalif tezi savunmuştur.³⁵

Açıkça Mu'tezilî düşünceden esinlenen el-Kâsım da, küçümseyerek problemi ele almadı: "Bir başkası yaptığında zalim olurken, çocuklara acı (*elem*) verdiğinde Allah'ın adil olduğu nasıl düşünülebilir?" Mu'tezilîler, Allah'ın, kendisi tarafından çocuklara ve hatta hayvanlara verilen herhangi bir acı veya hasardan dolayı bir karşılık (*ivaz*) vermekle yükümlü olduğunu ileri sürerek bu soruya cevap verdiler. Onların aksine el-Kâsım, esasen çocuklara ulaşan herhangi bir acının onlar için Allah'ın nimetleri ve ihsanından daha ağır/fazla gelmesinin mümkün olmadığını ileri sürdü.³⁶ Bu ihtilaf, Hıristiyanlık ve Mu'tezile teolojisindeki adalet kavramları arasındaki

31 Bkz. H. S. Nyberg, *OLZ*, 1929, c. XXXII, col. 431.

32 Bkz. Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 109-110.

33 Madelung, "Imam al-Qâsim ibn Ibrâhîm and Mu'tazilism", ss. 39-40.

34 S. Griffith, "Free Will in Christian Kalâm", *Le Muséon*, 1987, sayı: 100, s. 149.

35 Aynı makale, Dipnot 23.

36 Madelung, *agm*, ss. 40-1.

derin farkı yansıtır. Hıristiyan adalet kavramı, esasında herkesin hakkını verme [distributive justice] anlamındaydı. Ebû Kurra tarafından formüle edildiği gibi, adil olmak için aynı şartlar altında bulunan bütün insanlara aynı muamele yapılmalıdır. Çünkü Hıristiyan Kelamı, Tanrı'yı zâtında cömert ve iyi olarak tanımladı ve Allah'ın, insanın başına gelen acı ve zarardan sorumlu olmasının kabul edilebilirliğini inkar ederek ve O'nun insana ihsan ve nimetlerinin ezici/büyük üstünlüğünü ileri sürerek, insanın başına gelen her acı ve zararı, haklı çıkarmaya [insanın başına gelen her bir acı ve hasardan Allah'ı temize çıkarmaya] çalıştı. el-Kâsım'ın Hıristiyan çağdaşları arasındaki Ammâr el-Basrî, ilgili geleneksel Hıristiyan öğretisinin en mükemmel açıklamasını sunar. O, insanın, kaçınılmaz olarak kendini yaratması ve hayat vermesindeki ihsanı için Allah'a şükür ve ibadet etmeyle borçlu olduğunun farkında olduğunu ileri sürer.³⁷ Çocuklardaki hastalıklar ve rahatsızlıklar,³⁸ aslında Allah tarafından yaratılmazlar; ancak buna yanlış beslenme veya diğer zararlı insan davranışı sebep olur. Karşılıklı ilgili problem, onun tartışmasının hiçbir yerinde ortaya çıkmaz.

Buna karşın Mu'tezilîler, maruz kalınan acı ve hasar için karşılık gerektiren adaleti benimsediler. Bu çerçevede onlar, hem Hıristiyan teolojik düşüncesinden hem de felsefî geleneğinden çok uzak olan ve eşit terimlerin insanlar, hayvanlar ve Allah'a uygulandığı etik bir sistemi oluşturular. G. Hourani gibi bir Hıristiyan filozofunun ilgi ve takdirini uyandırırken,³⁹ W. Montgomery Watt gibi çağdaş bir Hıristiyan teolog tarafından, Allah'ın adaletini insan standartları ile karşılaştırması nedeniyle kıymetten düşürülebilmesi⁴⁰ Mu'tezilî adalet teorisinin kendine özgü özelliğidir.

el-Kâsım'ın çağının Hıristiyan Teolojisine âşinalığı, doğal olarak onun en açık bir şekilde *Hıristiyanlara Reddiye*'sinde görülür. Dikkate değer olan husus, İncillerden hacimli alıntılardır. el-Kâsım, diğer eserlerinde de Kitâb-ı Mukaddes'ten iktibasta bulunur ve görünüşe göre Ehl-i Kitabın kendi kutsal metinlerini tahrif ettiklerine ilişkin Kur'anî ithamlardan rahatsız değildir. *Hıristiyanlara Reddiye*'sinde o, İsa'nın tanrılığına ilişkin Hıristiyan inancına karşı Müslümanların anladıkları "sahih/sağlam inanç" ile hemfikir olduklarını saptamak/kabul ettirmek için Matta ve Yuhanna İncillerinden bazı pasajları aktarır.⁴¹ *Reddiyenin* sonunda yorumda bulunmaksızın Matta İncilinin ilk bölümlerini uzun uzadıya alıntılar.⁴² Bu alıntılar, el-Kâsım'ın tarzının karakteristiği olan kafiyeli nesrini içerir ve Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça tercümesinden doğrudan kopya edilmediği açıktır.

37 'Ammâr, *Apoloqie et Controverses*, ss. 105-6.

38 *A'râz'ı emrâz* okuyarak, 'Ammâr, *age*, ss. 120-1.

39 G. Hourani, *Rationalism in the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford 1971.

40 Bkz. Örneğin, W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Islam*, London 1948, s. 68.

41 I. Di Matteo, "Confutazione contro i Cristiani dello Zaidita al-Qâsim b. Ibrâhîm", *RSO*, 1921-23, c. IX ss. 321-5.

42 Di Matteo, "Confutazione", ss. 325-31.

el-Kâsım'ın *Reddiye*'sinde ifade edilen Hıristiyan terminoloji, kavramlar ve doktrinin hepsi, çağdaş Hıristiyan teologlarının eserleri ile benzerlik gösterir. Bu eserde Theodore Ebû Kurra'nın Arapça eserleriyle benzer yönler de oldukça fazladır, buna karşın doğrudan bir bağlantıyı ispat etmek için yeterince açıklık yoktur. el-Kâsım teslis öğretisini tavsif ederken tıpkı Ebû Kurra gibi Ammâr ve Ebû Reyta tarafından kullanılan *cevher* ve öz⁴³ terimini de zikretmesine rağmen, birlik yönünü ifade etmek için doğa (*tabîa*),⁴⁴ kavramını tercih eder. O, üç unsur [Tanrı'nın üç kişiliği] için Hıristiyan yazarlar tarafından tercih edilen *uknûm* (çoğulu *ekânîm*)⁴⁵ terimine de işaret etmesine rağmen, üç Hıristiyan yazar tarafından da kullanılmaktan kaçınılan ve bilhassa 'Ammâr tarafından reddedilen⁴⁶ *şahs* (çoğulu *eşhâs*)⁴⁷ terimini tercih eder. Bununla birlikte Ebû Kurra'nın alternatif terimi *vücûhu* görmezden gelir. O, güneşle, onun ışığı ve sıcaklığıyla, insanla, onun ruhu ve bedeni, hayatı, konuşmasıyla (*mantık*) ilgili Hıristiyan analogilerini teslisle birlikte zikreder.⁴⁸ Analogilerden ilki Timothy'nin Apoloji'sinde⁴⁹ Ammâr⁵⁰ ve Ebû Reyta⁵¹ tarafından, ikincisi de Ebû Kurra⁵² tarafından kullanılır. Teslis doktrini ile bağlantılı olarak el-Kâsım, Hıristiyanların eşya/şeyler hakkında üç isimlendirmede bulduklarını belirtir: Cevhere ve öze delalet eden isimler (*esmâ' zâtiyye cevheriyye*), şahıslara delalet eden isimler (*esmâ' şahsiyye uqnûmiyye*) ve fani/geçici, arazî durumlara delâlet eden isimler (*esmâ' hâdise araziyye*).⁵³ Ebû Kurra ilk iki kategoriden tabiatları gösteren isimler (*esmâ' delîle ale't-tabâ'î*) ve yönleri gösteren isimler (*esmâ' delîle ale'l-vucûh*) diye söz eder.⁵⁴ Üçüncü kategoriyi zikretmez. Diğer taraftan 'Ammâr el-Basrî, aynı konuyla ilgili olarak eşya hakkında isimler yerine dört kategoriden söz eder: öz(*cevher*), şahıs(*qunûm*), yetiler(*kuvâ*) (ateşin ısı, güneş ışınları gibi) ve araz (*arad*).⁵⁵

43 Di Matteo, "Confutazione", s. 318.

44 Aynı makale, s. 314.

45 Aynı makale, s. 315.

46 'Ammâr, *Apologie et Controverses*, ss. 162-2. Ebû Reyta'nın şahs terimini kullanmaya düşkün olduğuna dair Hayek'in mülâhazasına (Giriş, s. 29) karşın Ebû Reyta Teslisle ilgili olarak daima *uqnûm* terimini kullanır. Sadece bir pasajda (Graf, *Die Schriften*, Arapça metin, s. 11) kullanır ve hemen onu *ey el-ekânîm* ile tevîl eder. Ebû Reyta'nın *şahs* terimini kullanmasına ilişkin Hayek tarafından verilen diğer referanslar (s. 29, dipnot 7), aslında teslisle ilgili değildir.

47 Di Matteo, agm, ss. 314-5.

48 Aynı makale, s. 315.

49 Mingana, "Timoty's Apology", s. 22.

50 Ammâr, *Apologie et Controverses*, s. 49.

51 Graf, *Die Schriften*, Arapça metin, ss. 16, 30; çeviri, s. 19.

52 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 45. Ebû Kurra burada insandan, onun sözü (*kelime*) ve ruhundan (*rûh*) bahseder. 'Ammâr (s. 49) ise, ruh, onun hayatı ve sözü (*kelime*) analogisini kullanır. Ebû Reyta da, ruh ve onun akıl (*'akl*) ve konuşma (*nutk*) ile irtibatından söz eder. (Graf, *Die Schriften*, Arapça metin, s. 16).

53 Di Matteo, agm, ss. 318-19.

54 Ebu Kurra, *Mayâmir*, 331; tercüme Graf., s. 144.

55 'Ammâr, *Apologie et Controverses*, s. 51.

Adem'in asli günahı ve İsa tarafından kefaretime⁵⁶ ilişkin Hıristiyan öğretisi ile ilgili el-Kâsım'ın tanımlaması daha detaylı olmakla birlikte nispeten Ebû Kurra'ninkine yakındır.⁵⁷ 'Ammâr'ın ilgili anlatımları⁵⁸ yapısal olarak farklılık gösterir.

Sonuçta el-Kâsım'ın teolojik düşüncesiyle çağdaşı Hıristiyan yazarların mevcut eserlerinin yakından bir mukayesesi, onların temeldeki benzerliğini açığa vurmaktadır. el-Kâsım, sadece zamanının Hıristiyan teolojisine tamamen âşina değildi, aynı zamanda gelişiminde etkili olacak şekilde de ondan etkilendi. Geleneksel Zeydî öğretiden saptığı yerlerde, büyük ihtimalle Hıristiyan Teolojisi'nin söz konusu etkisi altındaydı. Onun Theodore Ebû Kurra'nın Arapça eserleri ile tanıştığına ve onlarla hem olumlu hem de olumsuz ilişkisi olduğuna hükmetmek kesin gibi görünüyor. Eğer o, Ammâr el-Basrî ve Ebû Reyta'nın eserlerini biliyorduyorsa kesinlikle onlardan daha az etkilendi. Sonrakiler Ebû Kurra'nın eserlerinden muhtemelen daha sonra yazıldığından, el-Kâsım Hıristiyan öğretilerle ilgili incelemesine başladığında ona ulaşmamış olabilir. Bununla birlikte el-Kâsım'ın, Hıristiyan teolojik öğretisi hakkında hem sözlü hem de yazılı diğer pek çok bilgi kaynaklarına sahip olduğu kesindir.

Özet

Yazar makalede, Kâsım b. İbrahim'in, Kûfe Zeydî ekolünün kaderci eğilimlerinin karşısında yer aldığını ve bu konunun, daha sonraki Zeydî imamlar için Mu'tezilî öğretilere zemin hazırladığını ifade eder. Batılı bilim adamları arasında Kâsım'ın öğretilerini ilk defa inceleyen R. Strothmann'ın, bu konuyu nedeniyle onu, Mu'tezilî düşüncenin bir temsilcisi olarak tanımladığını ve Strothmann'ın bu görüşünün, Kâsım'ın eserlerinin bazılarını yayımlayan veya onun öğretisinin bazı yönlerine değinen diğer bilim adamları tarafından genel olarak kabul edildiğine işaret ederek, bunun hatalı bir tez olduğunu belirtir. Sonra Kâsım b. İbrahim'in fikirlerini, çağdaşı Hıristiyan teologların görüşleriyle karşılaştırıp, aralarındaki benzerliğe işaret ederek, her ne kadar bazı noktalarda Mu'tezile'den esinlense de onun, Mu'tezile Kelâmı'ndan ziyade Hıristiyan Teolojisi'nden etkilendiği tezini temellendirmeye çalışır.

56 Di Matteo, agm, s. 317.

57 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 67; tercüme Graf, s. 219.

58 'Ammâr, *Apolojî et Controverses*, ss. 254-63.

MUHAMMED İZZET DERVEZE'NİN ÇAĞDAŞ TEFSİR YÖNTEMİ: KUR'AN HERMENÖTİĞİNE BİR KATKI *

İsmail K.Poonawala
Çev.Süleyman Gezer**

Eğitimci, tarihçi ve siyasetçi olarak bilinen Filistinli Muhammed İzzet Derveze'nin (1888-1984)¹ Kur'an'ın tefsirine ilişkin pek çok çalışması vardır. Diğer dini ve siyasi liderler² gibi Derveze de Kur'an'ı, Filistin'de İngiliz yönetimine karşı halkı kıskırttığı bahanesiyle, Fransız askeri yetkilileri tarafından Şam'da tutuklanması sırasında keşfetti. Filistinlilerin İngiliz baskısına karşı 1936 ayaklanması, birden bire Derveze'nin politik hayatının sonunu hazırlasa da Şam'da tutuklanması, ileriki yıllarda ilgi odağının Kur'an olacağı yeni bir hayatın başlangıcının izlerini taşır. Özel ve sosyal yaşamında Kur'an'ın rolünü tasvir ederken Derveze şunları aktarır:

"Gençliğimden bu yana Kur'an ilgimi çekmişti. Kur'an'ın çağrısı (tek tanrıya tapmak), rehberliği ve bildirileri gibi çeşitli konulardaki engin ve hikmetli anlatısından zevk alıyordum; bundan dolayı Kur'an'ın ilke ve amaçlarına hatta vahy etrafında oluşan tartışmalara varıncaya kadar Kur'an'a ilişkin yazılmış olan çağdaş ve eski, pek çok kitaplara başvurdum. Bu okumalarım sonucunda Kur'an'ın ahlaki, sosyal ve manevi üstünlüklerini ortaya koymaya çalıştım. Hayatımın çeşitli aşamalarında -siyasi mücadele ve eğitim hayatım boyunca -Kur'an bana rehberlik etmiştir. İkinci Dünya Savaşından³ önce Filistin ayaklanması yüzünden Fransız yetkilileri tarafından Şam'da tutuklanmam, bana Kur'an üzerine düşünme ve okuma fırsatı sağladı. Bu fırsatı, Kur'an'ın gayesine hizmet edebileceğim ve Kur'an'la meşgul olabileceğim bir fırsat olarak değerlendirdim. Bunun ya-

* Bu makale İsmail K.Poonawala'nın "Muhammed İzzet Darwaza's Principles of Modern Exegesis: a Contribution Toward Quranic Hermeneutics" adlı İngilizce makalesinin çevirisidir. Makale *Approaches to the Qur'an* isimli eserde yayınlanmıştır. Edit., G.R.Hawting ve Abdul-Kadir A.Şerif Londra 1993

** Araştırma Görevlisi Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

1 Biyografisi için bkz. *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, 'Muhammed İzzet Derveze

2 Örneğin Hindistan'da hilafet hareketine önderlik yapmış olan Muhammed Ali'nin otobiyografisine bkz. *My life, a fragment*, Lahor 1942, ss. 107-28; Kenneth Cragg ve Marston Speight, *İslam from within; Anthology of a Religion*, Belmont, Calif.1980, ss. 14-17. Aynı zamanda Ebu'l-A'la el-Mevdudi'nin (ö.1979) tefsiri Multan Jail'de hapsedilmesine çok şey borçludur. bkz. Charles Adams, 'Ebu'l-A'la el-Mevdudi's Tefhim el Qur'an,' in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed.Andrew Rippin, Oxford 1988, s. 307

3 Kendi ifadelerine göre Derveze, 5 ocak 1939'dan 3 kasım 1940'a kadar hapiste kalmıştır. 'Asr el-Nebi'(1964), s. 10; Bu ifadelerin tamamı için aşağıda ki 4 no'lu dipnota bkz.

ni sıra bu fırsata ilahi bir kader (akt) olarak baktım ve Kur'an çalışmaları ve yorumlarına ilişkin bana ulaşan kitapları okumaya başladım, bu esnada Kur'an'a ilişkin üç tane de kitap derleme fırsatı yakaladım."⁴

Derveze'nin kendi ifadelerine göre, çağdaş (modern) tefsir yazma düşüncesi, Şam'da hapisanede bulunduğu sıralarda, yukarıda anılan çalışmalarının ilk müsveddelerini tamamlamasından sonra tasarladığı ortaya çıkmaktadır. Hapishaneden çıktıktan sonra Derveze, İngiliz yetkilileri ülkeye girme yasağı koydukları için Nablus kentine geri dönemedi. Bundan dolayı Türkiye'ye yerleşti ve 1945 yılı sonuna kadar da burada kaldı. Türkiye'de uzun ikamet ve buranın zengin kütüphaneleri, çağdaş tefsir yazma rüyasının gerçekleşmesi için ona yeni bir fırsat verdi. Bursa'da bulunduğu sırada *et-Tefsir el-Hadîs* (çağdaş tefsir) isimli tefsirinin son müsveddesini tamamladı. Bu konuda ki amaç ve düşüncelerini Derveze şöyle ifade eder:

"Yukarıda anılan üç çalışmayı tamamladıktan sonra, bu kitaplarda konularına (subject matter) göre vermiş olduğumuz bölümleri izleyecek; Kur'an'ın tamamını içine alacak şekilde kapsamlı bir tefsir yazma düşüncesi aklıma geldi. Bu tefsirlerde, vahyin hikmetini, Kur'an'ın temel kavramlarını, konu maddelerini yeni bir tertiple, yeni bir tarz ve düzenlemeyele açıklamaya çalıştık.⁵ Aynı zamanda bu tefsir, müfessirlerin geleneksel tarzlarından şikayette bulunan ve onları Kur'an'dan uzaklaştıran, bir çok gencimizin ihtiyaçlarına verilecek bir cevap olacaktı. Zira gençlerin

4 Derveze el-Kur'an'u'l- Mecid, Sidon/ Beyrut. s. 141. Hapishane hayatı boyunca derlemiş olduğu üç kitap şunlardır; *Asru'n-Nebi ve Biatuhu Kable'l-Bi'se: Suver Muktesebe Mine'l-Kur'ani'l-Kerim ve'd Dirasat ve't-Tahlilat'l-Kur'an'iyye*, 2.baskı. Beyrut 1384/1964, s. 15; bu eser ilk defa 1946 yılında yayınlanmıştır. Bu eserini *Siretu'r-Rasul-Suveru'l- Muktesebe mine'l- Kur'ani'l-Kerim ve't-Tahlilat ve'd-Diraseti'l-Kur'an'iyye* takip etmiştir.2. baskı Kahire 1384/1965,1, s. 5,12 ilk müsveddesi Ramazan1359/ Ekim 1940 yılında tamamlanarak 1947 yılında ilk defa yayınlanmıştır. Ve *Düsturu'l -Kur'an ve's- Sünnetu'n -Nebeviyye fi Suhuni'l-Hayat*, 2. baskı Kahire 1386/1966, 1956 yılında *Düsturu'l -Kur'an li Suhuni'l-Hayati's-Süneni'n- Nebeviye*, bütün bu çalışmalar öncelikli olarak Kur'an üzerine yapılmıştır. Bu yüzden Derveze bu çalışmaları Kur'an dizisi olarak isimlendirmiştir. Onun, Peygamberin biyografisi adlı eseri bu bağlamda eşine az rastlanır niteliktedir.

5 Yeni tarzla kastettiği, açıklanması ve yorumlanması için her suredeki ayetleri bağlamına, içeriğine, ve ritmine göre ayetleri mantıki bütünlüğü içerisinde daha küçük parçalara bölmektedir. Geleneksel tarzda ayet ayet açıklamalarda bulunuluyordu. Aynı şekilde ardışık sırayla ise vahiy sırasına göre surelerin kronolojik sırasını kastetmektedir. Osman Mushafına göre surelerin standart düzenlenmesi değildi. Derveze'nin gerçekleştirdiği kronolojik sıra (İçişleri Bakanlığı ve Mushafı İnceleme Kurulunun) izniyle basılmıştır. Hattat Bagdar Oğlu tarafından küçük değişiklikler yapılarak yazılmıştır. Bu kronoloji diğer eski kaynaklarla uyumsuzdur ve çeşitli eleştiriler yöneltilerek R. Bell, R. Blachere, F .Schwally, T. Nöldeke Gustav Weil gibi batılı alimler tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Tefsirin bütünü için böyle bir yöntem takip etmek fazla yaygın değildi. Bu yüzden Derveze kendi durumunu korumak için Suriye ve Halep müftülerinden fetva talebinde bulunmuştur. Bu yöntemi tercih etmesini şu ifadelerle açıklar:

"Biz bu kronolojik sıranın Kur'an'ın anlaşılması için en uygun yöntem olduğuna inanıyoruz. Bu sadece Peygamberin misyonunun çeşitli aşamalarını takip etmekle değil, aynı zamanda vahyin aşamalarını daha dikkatli izlemekle mümkündür. Bu aynı zamanda okuyucuya Kur'an vahyini çevreleyen olayların mahiyetine nüfuz etmesine yardımcı olur. Bu ise (sırasıyla) okuyucuya vahyin hikmetini gösterir." Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Kahire 1381/1962, c. I, ss. 6-16. muhtelif (iniş sırası) kronolojilerin detaylı listesi için bkz. Derveze, *Siretu'n-Nebi*, c. I. ss. 153-157.

Kur'an'dan uzaklaşmaları kendi kutsal kitaplarıyla ilişkilerini kesmelerine sebep olmuştur; bu ise büyük bir acı ve hüzün anlamına gelmektedir.”⁶

Tefsirinin son müsveddesini tamamladıktan sonra, Derveze *el-Qur'anü'l-Mecid* (Yüce Kur'an) adlı başka bir eser yazdı. Bu eser önceki eserine giriş mahiyetindeydi. Bu son çalışma Derveze'nin çağdaş tefsir yöntemini açıkladığı eseri idi. Bu yüzden bu makalenin amacı, yazarın açıklamış olduğu “*Kur'an'ın anlaşılmasında ve tefsirlerinde örnekleyici yöntemin (exemplary method)*” mahiyetinin incelenmesi ve Kur'an hermenötiğine katkılarının değerlendirilmesi olacaktır.

Bursa'da iken kitabına yazmış olduğu giriş dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm; Kur'an, Kur'an'ın tarzı, vahyi ve etkileri: ikinci bölüm; Kur'an'ın toplanması, farklı kıraatler ve Kur'an'ın tertibi: üçüncü bölüm; Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında örnekleyici yöntem; dördüncü bölüm ise ilk dönem müfessirlerin çalışmalarının yorumlanması ve onların yöntemlerini içermektedir. Derveze'nin örnekleyici metodunu analiz etmeden önce, sırasıyla ilk iki bölümde tartışılan bazı problemlerin kısa bir özetini vermek istiyorum.⁷

İlk bölümde Derveze bir yandan Kur'an ve Peygamberin hayatıyla (sire), diğer yandan da Kur'an ve İslam öncesi ortam arasında, yakın bir ilişkinin varlığına dikkat çeker⁸. Kur'an'ın hakiki anlamda iki yönden Peygamberin hayatını yansıttığını ifade eder. Bu iki yönü şöyle ifade eder: 1. İlahi mesajın alıcısı olarak Peygamberin ilahi olanla ilişkisi 2. Peygamberin tek tanrıya iman konusundaki çağrısına, insanların takındığı tutumlar bağlamında Peygamberin insanlarla olan ilişkisi. Buna ilaveten Derveze, Kur'an'ın İslam öncesi Arap muhitinin sosyo-ekonomik, entelektüel(zihni), kültürel, dini, sosyal ve ahlaki tutumlarının gerçek ritmini (rengini) yansıttığı görüşündedir.

Daha sonra Derveze, Kur'an vahyini tartışır ve insan zihni tarafından algılanamayan bir gizem olarak kalan Peygamberliğin sırrıyla içten ilişkili olan vahyin hassas tabiatından bahseder. Peygamberin vahiy tecrübesini anlamaya çalışmanın en iyi yolunun vahyedilen Kur'an ayetleri ve bunların mümkün olduğunca beşer diliyle açıklanması yoluyla olabileceği görüşündedir. Vahiy sürecini anlatan bütün ayetleri tartıştıktan sonra Derveze, vahyin Peygamberin kalbine ilka edildiğini ifade eden Kur'an metni üzerinde durur.⁹ O bir rivayet dışında Peygamberin vahiy tecrübesini somut fiziki terimlerle tanımlayan pek çok hadîsi görmezlikten gelir. Bu rivayet ise Peygamberin Cebrail'i insan formunda görmesi ve onunla konuşmasına ilişkindir. Daha sonra Peygamberin melekle görüşmesini bir çeşit zihni

6 Derveze, *et-Tefsir*, c. I, s. 5. 'Asru'n-Nebi, ss. 13-14.

7 Her iki bölüm içerisinde yer alan konuların detaylı tartışmaları neredeyse kitabın yarısını oluşturmaktadır. Aşağıdakiler önemli konuların kısa bir özeti mahiyetindedir.

8 Bu konu Derveze tarafından üçüncü bölümde daha detaylı açıklanmıştır. bkz. Üçüncü bölüm.

9 Bkz. Şuara 26/192-95; Necm 53/11.

kavrayış anlamına geldiğini söyler¹⁰. İkinci bölümde ise Kur'an'ın toplanması ve tertibine değinilmektedir. Derveze Kur'an'ın toplanmasıyla ilgili karışıklıkları üç ana kategoride ele alır

1. Peygamber vefat ettiği zaman Kur'an-ı Kerim iki kapak arasında toplanmamıştı. Kur'an'ın toplanması ve tertibi Peygamberin vefatından sonra gerçekleşmiştir.

2. Sahabe Mushafları arasında sadece tertipleri arasında farklılık yoktu aynı zamanda eksiklik-fazlalık bakımından da farklılıklar vardır.

3. Kur'an Peygamberin sağlığında kaydedilmiş, ayetleri ve sureleri onun talimatıyla tertip edilmiştir.

Derveze daha sonra ilk iki kategoride değinilen açıklamaların kabul edilemez olduğunu; çünkü bu rivayetlerin kendisiyle çeliştiği ve daha sonraki dini-siyasi olayların rengini yansıttığını söyler. Bu yüzden üçüncü kategoriyi daha kabul edilebilir bulmaktadır. Ayrıca son kategorideki açıklamaları vahyin tabiatına ve vahyi çevreleyen durumlara daha uygun düştüğünü açıklamaktadır. Derveze daha da ileri giderek Kur'an'ın Peygamber tarafından kaydedilip düzenlenmesine ilişkin argümanını bizzat Kur'an'dan içsel bir delille Peygamber tarafından yapıldığı görüşü üzerinde ısrarla durur. Ayrıca Kur'an'ın Peygamberin mucizesi olduğunu, bundan dolayı daha sonra Kur'an'ın kayıt ve tertibinin ihmal edilmesinin söz konusu olamayacağını vurgular.

Derveze Kur'an'ın mevcut düzeninin (yani sure sıraları ve her suredeki ayet sıralarının) bizzat Peygamber tarafından yaptırıldığını iddia eder.¹¹ Hz. Ebu Bekir'in görevi Kur'an'ı iki kapak arasına toplamak ve tek bir nüsha oluşturmaktı. Hz. Osman'ın görevi ise nüshayı sabit hale getirmek ve farklı rivayetler arasında birliği sağlamaktı. Ayrıca Derveze Ubey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ud'un ayrı mushaflara ve Ali b. Ebi Talib'in nüzul sırasına göre düzenlenmiş mushafa sahip olduğu şeklindeki iddialarla ilgili şüphelerini açıklar.

Derveze geleneksel İslam düşüncesini takip ederek Kur'an'ın toplanmasını (cem'), nesh teorisinden dolayı Peygambere atfetmekten kaçınır. Bu teoriye göre Peygamber yaşadığı sürece, mahfuz ve vahyin belli bir metninin (mushafının) olması düşünülemezdi; çünkü neshin imkanı hala mümkündü. Bu yüzden Derveze, mevcut Osman mushafının Peygamber tarafından bırakılan bütün (vahiyleri) içerdiğini ifade eder. O bu kesin ifadeleri kullandığını vurguladıktan sonra, mushaf'ın Peygambere gönderilen

10 Derveze gerekli gayretten ve vahyin tabiatına dair görüşlerini formüle edip açıklamak konusunda bilgece bir tavırdan her ne kadar yoksun olsa da, bu şekilde bir yandan vahyin biricikliğini, nesnellliğini korumak, diğer yandan da vahyin sözlü karakterini korumayı amaçlamıştır. Aynı zamanda Peygamberin dini kişiliğiyle vahyin yakın ilişkisini vurgular. Bu konudaki görüşleri Fazlur Rahman'ın İslam kitabında açıkladıklarıyla benzerlik taşımaktadır. Fazlur Rahman, *İslam*, Londra, ss. 30-33.

11 *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977, adlı eserinde John Burton, çalışmalarına farklı bir öncülle başlasa da aynı sonuca ulaşmıştır.

bütün vahiyleri içerdiğini iddia edemeyeceğini söyler.¹² Derveze'nin bu iki durum arasını ayırmasının sebebi, bizzat Kur'an'ın şu ayetlerinde vardır. "Biz bir ayeti siler veya onu unutturursak, onun yerine ondan daha iyisini, ya da benzerini getiririz."¹³ ve "Biz bir ayet yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman, Allah ne indirdiğini en iyi bilendir."¹⁴

Derveze'nin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için örnekleyici (exemplary) yöntemi üçüncü bölümde ele alınacaktır. Aşağıdakiler Derveze'nin yorum yöntemine ilişkin özetlerdir.

1. Kur'an ve Sire[t]¹⁵

Derveze, Kur'an ve Peygamberin hayatı [sireti] arasında yakın bir ilişki olduğunu vurgulayarak, Kur'an'ın Peygamberin hayatında meydana gelen gelişmelerin çeşitli aşamalarını tümüyle yansıttığını ifade eder¹⁶. Kur'an ve sire arasındaki bu ilişki Kur'an'da anlatılan konuların okuyucu tarafından –aktüel arka planı göz önünde bulundurarak- daha iyi anlaşılmasını sağlar. Kur'an da geçen çeşitli pasajlar, muhalif gruplar karşısında-Mekkeliler, Yahudiler ve Medine'de münafıklar olmak üzere-Peygamberin girişmiş olduğu mücadeleyi resmetmektedir. Derveze bu konuyu daha ayrıntılı olarak şöyle ifade eder:

"Peygamberin hayatının çeşitli aşamaları boyunca vahiy ve sire arasındaki bu yakın ilişkinin gözlemlenmesi, Kur'an okuyucusunu tamamen olayların ve vahyin indiği ortama götürür. Aynı zamanda okuyucu, Kur'an pasajlarının davet ve sire çerçevesinde gelişen olaylar bağlamında vahyedildiğini anlayacaktır. Bu olaylar ve olgular değişim ve gelişmeye bağlıdır. Buna göre okuyucu, Kur'an'ın değişim, bazı ayetlerin iptali (nesh), hitab tonunun yumuşaklığı ve katıksızlığı konularında bilgilenecek olacaktır. Bununla birlikte okuyucu değişim ve bazı ayetlerin neshi konusunda belli bir yargıya ulaşacaktır; çünkü gelişim ve değişim insan zihni ve olguların tabiatında vardır. Bu ise Alah'ın evreni yaratırken, eşyanın tabiatına koyduğu yasalardır. Bu yüzden ilahi hikmet, Kur'an vahyinin içsel tabiat kanunlarına uygun olduğunu bildirir. Kur'an'daki olguları gözlemleyen dikkatli bir gözlemci, emirlerin (ayetlerin) değişen olaylara göre

12 Derveze, cem' ifadesini peygamberin vefatından sonra geriye bıraktığı Kur'an için kullandığını 'Kur'an'ın Toplanması' ifadesini Peygambere inen vahiy için kullanmadığını söyler. Nasih –mensuh probleminin detayları için bkz. Burton, *The Collection of The Qur'an*, ss. 46-104, 225-240, David Power, *Studies in Qur'an and Hadith : The Formation of the Islamic law of Inheritance* Berkeley 1986, ss. 143-88,.

13 Bkz. bakara 2/106.

14 Aynı eser, 16/101.

15 Derveze'nin *Siretu'r-Rasul'* de ki yaklaşımı-4 nolu dipnotta aktarılmıştı-son derece aklidir ve bundan dolayı önceki biyografi yazarlarını hayal mahsulü ve mucizevi anlatılarından dolayı ciddi şekilde tenkit etmiştir.

16 Kur'an'ın Peygamberin hayatı için en güvenilir muasır kayıtlardan biri olduğu şimdi pek çokları tarafından kabul edilmektedir. İlk dönem İslam kaynakları hakkında şüphe eden bazı batılı alimler Peygamberin hayatında Kur'an'ın en güvenilir kaynak olduğunu öne sürmektedirler.

vahyedildiğini ve Kur'an'ın zorunlu ve aktüel duruma bağlı olmadan delil getirmediğini de görecektir.”¹⁷

2. Kur'an ve Peygamberin Bulunduğu Ortam: ¹⁸

Peygamberin bulunduğu ortamla birlikte Kur'an vahyi ve İslam öncesi yakın ilişkinin gözlemlenmesi, Kur'an'da anlatılan konuların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İslam öncesi Arabistan'da hüküm süren gelenekler- ilk yer olarak- Peygamber gönderilmesini gerekli kılıyordu. Bu yüzden Kur'an mesajı öncelikli olarak İslam öncesi Arapların inançlarına, geleneklerine ve uygulamalarına yönelikti.

Derveze bu noktayı açıklayabilmek için aşağıdaki örnekleri verir. Kur'an'ın çeşitli ayetleri Allah'a karşı şirk koşulmasının abes olduğunu vurgulayarak, aracı olarak diğer tanrıları kabul edenlere karşı savaş açar; savaş açmasının sebebi ise bu inancın bu bölgede kök salmasıydı. Ayrıca Kur'an'da zikredilen hâc ibadetinin İslam öncesi Araplar arasında uygulandığını Kur'an göstermektedir. Peygamber İslam öncesi bazı uygulamaları değiştirmiş, bazılarını ise pagan kültüründen atmıştır. Derveze bir adım daha ileri giderek Peygamber tarafından desteklenen, günümüzde idrak edilemeyen Kabe'nin etrafında dolanma, Safa ve Merve arasında gidip gelme, şeytan taşlama ve Hacer-i Esved'i öpmek gibi bazı dini uygulamaların hikmetini açıklar. Daha sonra Derveze İslam öncesi uygulamaları zikrederek haccın muhtemelen Arapların birliğini sağlamasından dolayı Peygamber tarafından muhafaza edildiğini düşünür. Derveze aynı zamanda Kur'an'ın Mekke dönemi ile Medine dönemi arasındaki karşıtlığına dikkat çeker. Çünkü Yahudilerin kötü tutum ve davranışlarından dolayı Medine dönemi sert eleştirileri içermektedir, bunun böyle olması Yahudilerin Medine döneminde sert muhalefet sergilemelerinden kaynaklanıyordu.

3. Kur'an Dili:

Kur'an dilinin kelimeleri, ifadeleri, üslubu ve söz dizimi Peygamber döneminde kullanılan, İslam öncesi Araplar tarafından anlaşılabilir ve bilinen bir dildi. Bunun göz önünde bulundurulması, Kur'an ifadelerinin doğru bir biçimde anlaşılmasına katkıda bulunur. Kur'an, Kur'an'ın diline aşina olan ve onu anlayan Araplara hitap etmiştir. Kur'an aynı zamanda Arapların zihinsel, dinsel, sosyal ve ekonomik (maddi) aktivitelerini yansıtmaktadır. Kur'an bütün Araplara hitap etse de, onun öncelikli hitabı Mekkeli

17 Derveze, *el-Kur'anul-Mecid* s. 144. Müfessirler bunu nasih-mensuh teorisiyle izah etmişlerdir. Bundan dolayı müfessirler arasında böyle bir tartışma yaygındır. Bununla birlikte bu teolojik bir problem yaratmaktadır. Çünkü ezeli ilahi irade ve Allah'ın bilgisinde değişim aramak teorik olarak problem olmaktadır. İslam kelamcıları bu problemlere çeşitli şekillerde cevap vermişlerdir. Bazıları nesh doktrinini bütünüyle reddetmiştir. Kaynaklar için yukarıdaki 12 nolu dipnota bkz.

18 Onun 4 nolu dipnotta verilen *Asru'n-Nebi'*ye bkz. Diğerleri arasında R.B. Serjeant İslamın başlangıcının ve klasik İslam'ın daha iyi anlaşılması için İslam öncesi Arabistan bölgesinin metin bilgisinin vazgeçilemez olduğunu öne sürer. Tekrar basılan "*Studies in Arabian History and Civilation*" adlı makalesine bkz.

Kureyşlilere yönelikti. Çünkü Mekkeli Kureyşliler uzun yıllar boyunca gelişen, Kureyş lehçesini kullanıyorlardı. Bu lehçe diğer lehçelerden Arapça olan kelimelerle birlikte Arapça olmayan diğer kelimeleride içine almaktaydı. Kur'anın Arapça'nın çeşitli lehçelerini içine alması bundan dolayıdır.¹⁹

Daha sonra Derveze Kur'an dilinin anlaşılmasının zor, komplike ve soyut olmadığını teyit eder. Hicaz sakini ve Mekke oligarşisi, bedeviler ve burada yaşayan Arap olmayanlar (acem) Kur'an dili ve mesajını iyi bir şekilde anlayan Peygambere karşı çıkmışlardır. Maalesef, bugün biz Kur'an'ın sadece dilinin zorluğuyla karşılaşmıyoruz; aynı zamanda bazı ifadelerini yabancı ve alışılmadık bulmaktayız. Bunun sebebi ise, bizim Kur'an ortamı ve yaşantısından uzak bulunmamızdan dolayıdır. Bundan da öte Arap dilinin 14 yüzyıl boyunca birtakım değişmelere maruz kalması sebebiyledir.²⁰

4. Kur'an'ın İlke ve Amaçları:

Kur'an'ın muhtevası iki farklı kategoriye ayrılır. Kur'an'ın temel amaçları (usul) ve araçlar (vesail). İlk olarak zikrettiğimiz vahyin ve Peygamberin misyonundan oluşmasından dolayı temeldir. Kur'an'ın özü ve amacı insanların tek tanrıya inanmaları ve geniş bir davranış kurallarına (şeriat) göre hareket etmeleri gerekmektedir. Peygamber kıssaları, meseller, teşvik edici sözler, iyilik yapanların karşılığını vermek, kötülük yapanların cezasını vermek, birtakım tartışmalar vb. Kur'an'ın geri kalan bölümleri sadece Kur'an'ın amaçlarını ve hedeflerini destekleyici araçlardır. Dehşet verici canlı tasvirleriyle birlikte ahiret gününe, meleklerle, cinlere ve Peygamberlerin mucizelerine inanmak gibi Kur'an'da kullanılan araçların (vesail) çoğu Peygamberin yaşadığı ortamla ilgilidir ve İslam öncesi Arapların belirgin (dominant) inançlarını yansıtmaktadır. Araçlar ve amaçlar

19 Bu hadisin metni şöyledir. "Kur'an yedi harf üzerine nazil olmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyunuz". et-Tebrizi *Mişkatu'l-Mesabih* Şam 1961-1962, c. I, s. 679; İngilizce'ye çev.: James Robsen *Mişkatu'l-Mesabih*, Lahor 1975, c. I s. 466; Müslüman müfessir ve hadisçiler yedi harfin anlamı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir; fakat yaygın yorum yedi okuyuş tarzı veya yedi kabile lehçesi anlamına gelmektedir. Daha fazla açıklama için bkz. et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, edit., M. M Şakir, 2. bsk. Kahire 1969, c. I, s. 13

20 Maalesef Derveze Kur'an kelime ve ifadelerinin orijinal anlamlarının Peygamberin izleyicileri tarafından nasıl anlaşıldığına değinmemiştir. Son dönemlerde kaydedilen İslam öncesi şiirler gibi yabancı kaynakların kullanımını gerektirir. Bu şiirler belli kelime yapılarını ve Kur'andaki farklı olarak stilistik kullanımını sergilemektedir. Sonraki semantik gelişmeleri ortaya koyan son dönem Arapça lügatlere itimad edilmemelidir. Bu zor problemlerin çözümü için en güvenilir kaynak Kur'an'ın bizzat kendisidir. Bu konunun daha detaylı bir açıklaması için aşağıdaki son iki ilkeye bkz.

Derveze'nin özellikle üslup bakımından i'caz teorisine fazla önem vermemesi göz önünde bulundurulmalıdır. Ona göre Kur'an'ın hakiki i'cazı maneviyatından ve konularından oluşmaktadır. Daha detaylı açıklamalar için bkz. Derveze, *Asru'n-Nebi*, s. 396; İsmail Poonawala, "an İsmaili Treatise on the I'caz el-Kur'an", *Journal of the American Oriental Society*, 1988, c. CVIII, ss. 379-85, *Asru'n-Nebi* eserinin 406. sayfasında şunları söyler; "Mekkeliler peygamberi şair olarak suçlamalarının sebebi muhtemelen ilk vahiyleri şiire benzetmelerinden dolayıydı. Çünkü onların şiir kavramı düşünceyle sınırlı değildi. Çünkü şiir, ritim ve vezin demektir."

arasındaki farkın göz önünde bulundurulması, Kur'an okuyucusu için orman manzarasını kaybetmemesi ve çalılıklarda kaybolmaması açısından önemlidir. Müfessirler hangisinin temel olduğu konusunda daha çok dikkat etmelidirler; çünkü tali durum hakkında konuşmak-meleklerin ve cinlerin varlığı, ahiret gibi-yol gösterici değildir.

Derveze Kur'an'ın muhtevasına ilişkin yukarıda iki bölümde vermiş olduğu düşüncelerini açıklar. Derveze bu düşüncelerine Kur'an'ın üslubu, ruhu (spirit) ve onu spesifik (belli) bir metin olarak göz önünde bulundurması sonucunda ulaşmıştır. Onun bu şekildeki düşüncesi muhkem ayetler ve müteşabih (sembolik)²¹ ayetler olarak bilinen Kur'an'a dayalı bir ayrım-dır. Derveze bu ayrımın yeni bir şey olmadığını söyler. Önde gelen ilk müfessirlerden İbn Abbas muhkem ayetleri hukuki ve hukuki olmayan, iman-nın prensipleri ve yükümlülükleri, belirlenmiş cezalar ve nasih ayetlerle sınırlandırırken bunların dışında kalanları müteşabih ayetler olarak belirler. Derveze'nin argümanının teyidi, Kur'an'da yer alan temel prensiplerin Kur'an'ın özünü oluşturmalarıdır. İlk inen ayetlerin (1,87, 91,92,95,101,102,103,112 vb.) genellikle yukarıda sayılan temel prensipleri ve Peygamberin çağrısını kabul edenlere müjdeli haberlerin, reddedene-lere ise cehennem uyarısının haber verilmesine ilişkin amaçları ihtiva etti-ğine işaret eder. Kur'an bizatihi amacının, asli hakikatin ve temel prensip-lerin kabul edilmesi olduğunu göstermektedir. Peygamberin çağrısının genişlemesi ve buna bağlı olarak muhalefetin artmasıyla birlikte kafirlere karşı sert eleştiriler, meseller, tartışmalar ve teşvikler gibi birtakım araç-larla misyonun desteklenmesi sağlanmıştır.²²

5.Kur'an Kıssaları:

Peygamberlerin, yüce şahsiyetlerin ve geçmiş milletlerin Kur'an'da anlatılan kıssaları konusunda Derveze şu değerlendirmeleri yapar: Önce-likle bu kıssalar Arap halkı için yabancı kıssalar değildi. Çünkü Araplar (özellikle Mekkeliler) diğer kıssalar kadar Kitab-ı Mukaddes kıssaları hak-kında da haberdar idiler.²³ İkinci olarak Kur'an'da anlatılan bu kıssaların amacı sadece hikaye anlatmak veya tarihi olayı kaydetmek değil aynı za-

21 Âl-i İmran, 3/7

22 Aşağıda verilen ayetler Peygamber ve kafirler arasında geçen şiddetli tartışmaları haber vermektedir. 68/9-15; 81/19-29; 25/1-6-32; 26/192-226; 17/45-47-105-111; 10/15-17-37-40; 11/13-14; 32/1-3; 34/31; 41/40-45.

Muhammed Abduh dinde usul ve furu arasında ayrım yapmaktadır. Usul doktrin ibadet ve ahlak konularını; ikinciler ise sosyal ilişkiler ve insanlar arası ilişkileri içine almaktadır. Mı-sırlı alim Muhammed el-Nuveyhi görüşlerini Muhammed Abduh'un yukarıdaki ayrımına da-yandırarak bir adım daha ileri giderek furu'un değişen şartlara göre değişebileceğini ifade eder. O ikinci halifeyi kendi zamanında ki durumların Peygamber dönemindeki uygulama-larından farklı olmasından dolayı Kur'an bulunan bazı emirlerin uygulamalarını erteleyen Hz.Ömeri över. Muhammed el Nuveyhi, *Nahve Tahra fi'l Fikri'd- Dini*, Beyrut 1983 ss. 145-148; İssa Boullata *Trends and İssues in Contemporary Arap Thought*, Albany, New York 1990, ss. 66-67

23 Mücadelesini desteklemek için Kur'an'dan şu ayetlerini aktarır: 30/9; 40/21; 22/45-46; 37/133-38; 28/58; 29/38; 89/6-11; 11/100.

manda ahlaka vurgu yapmak, bir durum tespiti yapmak, bir olaya dikkat çekmek ve temel mesajı desteklemektir.²⁴

Nihayetinde bu kıssaların anlatılmasındaki amaç Kur'an'ın ilke ve mesajlarının daha iyi anlaşılmasına yöneliktir. Bazı bilim adamlarının ileri sürdükleri gibi, bu kıssaların Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an versiyonları arasında tutarsızlık olduğu iddiası bu yüzden anlamsızdır.²⁵ Derveze daha sonra şunları ekler; şayet kıssalarda büyük farklılıklar olsaydı Kur'an muhalifleri kesinlikle buna karşı çıkarlardı ve Kur'an'a muhalefet ederlerdi. Ayrıca Kur'an'da kıssaların muhtevasına ilişkin Araplar tarafından herhangi bir tartışmanın yapıldığına dair haber bulunmamaktadır.²⁶

6. Kur'an'da Cin²⁷ ve Melekler:

Kur'an'da anlatılan cin ve melekler Araplar tarafından bilinmekteydi. Kur'an, bu görünmeyen varlıklar hakkında İslam öncesi Arapların inançlarını yansıtmaktadır. İslam öncesi Araplar melekleri Allah'ın bir tür kızları olarak tasvir ediyor ve onları Allah'la kendi aralarında aracı olarak kabul ediyorlardı. Bunun yanı sıra cinlere ise kötülüğün ve kederin kaynağı olarak inanmalarından dolayı, onlara korku veriyordu. Cinler kötülüklerinden sıyrılmaya çalışılan bir varlık olarak, Melekler ise iyiliğin ve merhametin kaynağı olarak kabul ediliyordu. Kur'an, meleklerin Allah'ın kızları ve aracı-

24 İddialarını desteklemek için Kur'an'dan şu ayetleri aktarır. 7/101; 163/66; 175/77; 5/32-33; 8/53-54; 26/8; 9/69-70; 10/13;71-98; 12/111; 13/38-42. aynı zamanda bkz. Derveze, *Asru'n-Nebi*, s. 466, tefsirlerin maruz kaldığı kaçınılması gereken israiliyat (yahudi- hristiyan kaynakları) hakkında benzer bir görüş için Binti's-Şati ile ilgili aşağıdaki 39 nolu dipnota bkz

25 Derveze Arapların bu kıssaların Kur'an versiyonlarını bildiklerini ifade eder. Bu noktayı gösterebilmek için, Kabe'nin inşasında Arapların ataları olarak İsmail ve İbrahim kıssalarını aktarır. Derveze ikinci kıssayı, her ne kadar Tevrat'ta bulunmamasına rağmen Araplar arasında yaygın olmasından dolayı Kur'an'da anlatıldığından bahseder. Derveze *el-Kur'anu'l-Mecid*, ss. 174-705. Kur'an'daki Kitab-ı Mukaddes kıssaları ve kaynakları hakkında bkz. *Encyclopedia of İslam*, Kur'an mad.

26 Derveze Peygamberin tebliğinden önce Kitab-ı Mukaddes kıssalarını, bu bölgede hüküm sürmesinden mi yoksa kendi kişisel temaslarıyla mı öğrendiği konularını ele alır. Bu konuda Derveze'nin cevabı Peygamberin çok duyarlı ve anlayışlı birisi olmasından dolayı bu kıssaları kendi çevresinden öğrenmiş olabileceğidir. Bundan da öte Kuran'ın da işaret ettiği gibi 16/103 ve 25/4 Peygamber Kitab-ı Mukaddes hakkında bilgili olan bazı kimselerle kişisel ilişkileri vardı. Bu ayetlerin de ortaya koyduğu gibi Peygamber onlarla ilişki içerisindeydi, fakat onlar açıkça kendileri tarafından bu kıssaların Peygambere öğretilmiş olduğunu kabul etmiyorlardı. Daha fazla bilgi için bkz. Derveze *el-Kur'anu'l-Mecid* ss. 180-83 onun *Kur'an üzerine karşılaştırmalı bir bakış* Hallaq. W., Little D. (edit) *İslamic Studies Presented to C. J. Adams*, Leiden 1991 ss.183-92, W. C. Smith batılınların kendi yaygın ve genel-geçer metin kavramlarını kullanarak Kuran'ı yorumlamalarından bahseder. Ve kolay bir şekilde bir takım benzerlikleri yahudi ve hristiyan seleflerinden ödünç alarak veya etki yoluyla açıklamaya çalışmalarından bahseder. Bu farklılıkları ele alırken çarpıtarak ve yanlış olarak değerlendirmektedirler. Derveze bu genel metin kavramının İslami kategoriyle uyumadığını iddia ederek Kur'an'ın metinleşme sürecinin zirvesi olarak kabul edilmesi gerektiğini, zira Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyan materyalinden daha fazlasını ihtiva ettiğini vurgular. Daha sonra, iddiasını İbrahim kıssasını inceleyerek ortaya koymaktadır.

27 Kur'an'da ki kullanımı için bkz. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1863,. j-n-n; Fazlur Rahman *Major Themes of the Qur'an*, Chicago 1980, ss. 121-23

ları olması gibi bazı yanlış inanışları reddetti. Derveze Kur'an'da anlatılan melek ve cinlerin onlardan haber vermek için değil fakat Peygamberin misyon ve amaçlarını desteklemek için anlatıldığını vurgular. Ayrıca Derveze bu varlıkların duyular yoluyla algılanamayacağını, bu yüzden okuyucu ve Kur'an yorumcusunun onların yaradılışları ve tabiatları gibi konular üzerinde fazla durmamaları gerektiğini vurgulayarak, onların görünmez varlıklar kategorisinde olduğunu ve onlara imanın bir parçası olarak inandırılması gerektiğini söylemenin yeterli olacağını ifade eder.

7.Tabiat Olgusu ve Kur'an'da ki Yasaları:

Kur'an'da olgu ve tabii yasalar, Allah'ın azameti, kudreti ve yaratmasındaki mucizelere inananların dikkatini çekmek için anlatılmaktadır. Peygamberin misyonunun ana gayesi sadece Allah'ın varlığını göstermek değil aynı zamanda tevhit kavramını (birlik, Allah'ın eşsizliği) ortaklıktan, oğulluktan veya arkadaş edinmek gibi birtakım şirklerden arındırmaktır. Allah'ın birliğini (vahdaniyet) dile getirmek demek, Allah'ın tek, aşkın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ve alemde bulunan her varlığın Allah'ın iradesine (rububiyet) teslim olması anlamına gelmektedir.

Kur'an'ın amacı, alemin yaratılması ve içsel yasaları hakkında herhangi bilimsel bir teori ortaya koymak değildir. Burası Kur'an okuyucusu ve müfessirler için çok önemlidir; çünkü yorumcu ve okuyucu ne Kur'an'dan bilimsel bir teori çıkarmaya çalışmalı ne de Kur'an'a bilimsel bir teoriyi zorla yüklemeye çalışmalıdır. Kur'an'a bilimsel bir teori yüklenmesi Kur'an'ı sıradanlaştırır ve kutsal yapısını parçalar. Kur'an, kutsal bir hidayet kaynağıdır (kitap); bu yüzden tartışma konusu veya bilimsel inceleme konusu yapılmamalıdır. Bu tutum, Kur'an'ın temel gayesiyle çelişmektedir.²⁸

8.Kur'an'da Ahîret:

Cennette mutluluğun, cehennemde ise sürekli bir azabın betimlenmesiyle birlikte Hüküm gününün canlı bir tasvirinin sunulması, müminlerin kalplerinde huzur ve mutluluğun, günahkarların kalplerinde korku ve endişenin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu canlı tasvirler, muhatapları mesajla birlikte harekete geçirmeye ve etkilemeye matuf olarak, Arap dilinin retoriksel araçları kullanılarak Arap ortamında tasvir edilmiştir. Aynı zamanda bu canlı tasvirlerin amacı muhatapları Allah katında fiillerinden sorumlu tutmaya yöneliktir. Şüphe yok ki ahirete ve hüküm gününe inan-

28 Derveze müslümanlara belli bir bilimsel teoriye bağlı kalarak serbestlik veren yukarıdaki kuralın Kur'an'dan alındığını veya Kur'an'la teyit edildiğini düşünerek müslümanların bilim ve teknolojiyi geliştirmek ve deneyler yapmak konusunda serbest olduklarını düşünür. Tek yapılması gereken Kur'an ilke ve amaçları çerçevesinde tanımlanan sınırlar dahilinde kalarak bunun yerine getirilmesidir. Derveze *el-Kur'an'u'l-Mecit* s. 192 aynı zamanda bkz. Fazlur Rahman *Major Themes* ss. 65-79 (Kur'an'da tabiatın daha detaylı ele alınması hakkında). İslam'da Bilim için bkz. S. H. Nasr *Islamic Science :an Illustrated Study*, Westerham, England 1976

mak dinin (faith) temellerinden birisidir. Bu inancın arkasında yatan hikmet Allah'ın alemi eğlence olsun diye yaratmadığı ve insanların o gün kendi amellerine göre yargılanacağını bildirmek içindir. Bu argüman insanları uyarmak ve Kur'an mesajını kabul etmelerine teşvik bağlamında en güçlü araçlardan birisidir. Kur'an-ı Kerimin tembih etmek uyarmak, bilinçleri harekete geçirmek için bu argümanları araç olarak kullanmasından dolayı, bu konuda gereksiz tartışmalardan sakınılmalıdır. Derveze Peygamberin misyonunu teyit eden en güçlü araçlardan birisi olan bu kategorinin Kur'an'da geniş bir bağlamda kullanıldığını ifade eder.²⁹

9. Kur'an'da Allah'ın Varlığı ve (Sıfatları):

Kur'an'da anlatılan Allah'ın bütünü fiziki (zati) sıfatları, yaklaşık olarak kudret ve ilim anlamlarında kullanılmıştır. Bu yüzden lafzi (literal) anlamda değerlendirilmemesi gerekir. İnsana ait sıfatların Tanrı'ya atfedilmesi mecaz olarak kullanılmasından dolayıdır. Bundan da öte, insan dili vahyedilmiş Kur'an'da ki bu yüce manevi hakikatleri açıklamaya nasıl güç yetirebilir. "On'a benzer hiçbir şey yoktur",³⁰ "Hiçbir göz Onu idrak edemez",³¹ "Onun ilminden ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar",³² diğer yandan Allah'ın varlığı hakkında bilgi veren belli ayetler göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nokta okuyucu için çok önemlidir. Allah'ın varlığı ve sıfatları³³ konusunda birtakım felsefi tartışmaların içine girmektense, bu ifadelerin Kur'an'da kullanıldıkları şeklinde bırakılması ve bu kullanımların arkasındaki Kur'anî amaçların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

10. Kur'an Ayetlerinin Bağlam ve Sentaksı (sequence):

Kur'an ayetleri ve bölümlerinin çoğu, özellikle uzun bölümleri ardıcılık, konu, üslup ve kronolojik olarak birbirleriyle ilişkilidir. Bu yüzden ayetlerin sahih anlamı, zamansal ve konumsal durumları, hukuki hükümlerin genel ve spesifik sınırları, ayetlerin bağlamları göz önünde bulundurulmadan anlaşılabilir. Ayetin bir bölümünü veya tamamını bağlamından bağimsiz ele almak sadece anlamın bozulmasına yol açmaz; aynı zamanda Kur'an'ın amaçlarının çarpıtılmasına yol açar. Derveze daha sonra bazı mezhebi grupların ve din alimlerinin anlamı açık olan ayetleri bağlamı dı-

29 Eskatoloji (ahiret) bölümüne bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes*, ss. 106-20

30 Rum, 42/11

31 Aynı eser, 6/103

32 Aynı eser, 2/255

33 Kelamcı ve Felsefeciler arasındaki bu tartışma hakkında bkz. *Encyclopaedia of İslam* yeni baskı, Allah mad.; H.A Wolfson, *the Philosophy of Kalam*, Cambridge Mass. 1976, ss. 112-234

şında ele aldıklarını ve bu yüzden Kur'an mesajını çarpıttıklarını ifade eder.³⁴

Esbab-ı Nüzule geleneksel yaklaşımı eleştirirken Derveze genellikle belli bir ayetin vahyedilmesine ilişkin verilen sebebin, ayetin bağlamıyla ilişkili olmadığını ifade eder. Konuyla ilgili pek çok örnek verdikten sonra, okuyucuyu 'itibari değer'(face value) olarak aktarılan bu şeyleri kabul etmemeleri konusunda uyarır. Ayrıca şayet bunlar doğruysa vahiy öncesinde meydana gelen belli bir olayın Kur'an'da sadece tek bir açıklaması olurdu. Bununla birlikte bu, belli bir olay ayetin sebebi nüzulu anlamına da gelmeyebilir.³⁵

Derveze, Kur'an ayetlerin birbirleriyle ilgisiz oldukları veya Kur'an'da tutarsızlıklar bulunduğu yönündeki iddiaları şiddetli bir şekilde reddeder.³⁶ Uzun zaman aralığında vahyedilmesinden dolayı mesajın yerleşmesi için belli miktarda tekrarin bulunmasının zorunluluğuna işaret eder.³⁷

11. Kur'an'ın Kur'an'la Anlaşılması³⁸

Kur'an'ı anlamamanın en iyi ve en doğru yolu bizatihi Kur'an'ın kendisidir. Çünkü Kur'an'ın bölümleri arasında içsel bir bağlantı vardır. Bu yorum yöntemi mümkün olduğunca Kur'an'ın kelimeleri, uslubu, bakış açıları, emirleri, ilke ve amaçları dikkate alınarak uygulanmalıdır.³⁹ Bu zorlama

34 Örneğin "Sizi de yaptığınız şeyleri de Allah yarattı" (37/96) ayeti bağlamı dışında ele alınmış ve bazı kelimeler tarafından 'insanın kendi fiillerinden kendisinin sorumlu olduğu' şeklindeki muhaliflerinin delillerini çürütmek için kullanılmıştır. Benzer şekilde diğer bir ayet olan "Müşriklerle sonuna kadar savaşın" ayeti bazı müfessir ve kelimeler tarafından bağlamı dışında ele alınarak müşriklerle savaşmama konusundaki önceki hükümleri ortadan kaldıracak şekilde *ayat es-seyf* (kılıç ayeti) olarak değerlendirilmiştir.

35 9/79 ve 41/22 ayetlerinin esbab-ı nüzuluyla ilgili bazı örnekler verir. Dördüncü bölümde ilk dönem müfessirlerin bu konudaki hatalarından örnekler verir ve esbab-ı nüzula değişen rivayetlerin daha sonraki müslüman toplum içerisinde oluşan mezhep kavgalarının büyük ölçüde rengini yansıttığını bu yüzden fazla itimat edilmemesinin gerekliliğine işaret eder. Derveze *el-Kur'anu'l-Mecid*, ss. 217-24

36 Bazı batılı alimler Kur'an kompozisyonunun tutarsız olduğunu ifade ederek birtakım yorumda bulunmuşlardır. Göz önünde bulundurulması gerekir ki Fahreddin er-Razi (ö.606/1209) Kur'an surelerinin bütünlüğü ve bunun tefsirde önemine dikkat çeken ilk yorumculardan birisidir. Aynı zamanda Şeyh Mahmut Şeltut (ö.1963) bu bütünlüğü tefsirinde üstü kapalı hissettirmiştir. Suret el-Suara'nın yapısal analizi için bkz. İrfan Şahid *A contribution to Koranic Interpretation exegesis*, in *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R Gibb* edit., George Makdisi, Leiden 1965, özellikle s. 575; 'Another contribution to Koranic exegesis', *Journal of Arabic Literature*, c. XIV (1983), ss. 1-21

37 Aynı şekilde Hindistanda hilafet hareketine önderlik yapan Muhammed Ali İngilizler tarafından hapsedilmesi esnasında Kur'anı çok zor şartlar altında keşfetmiştir. Muhammed Ali, *My Life*, aktaran Kenneth ve Marston Speight, *İslam from within*, ss. 14-17

38 Referans olarak gösterilen " *Kur'an kendi kendisini açıklar*" deyişi pek çok klasik müfessir tarafından kabul edilmesine rağmen asla onlar tarafından pratik olarak uygulanmamıştır. 39 nolu dipnota bkz.

39 Bu bağlamda *et-Tefsiru'l-Beyani li'l-Kur'ani'l-Kerim*, 3. baskı. Kahire 1968, c. I. ss. 10-11 Aişe Abdurrahman (aynı zamanda Binti's-Şati ismiyle maruf) hatırlanmalıdır. Kocası Emin el-Huli'den devraldığı yöntemi dört aşamadan oluşmaktadır. Kur'an'da çalışılan herhangi bir konu objektif ele alınabilmesi için Kur'andan bütün referanslar toplanmalı, Kur'an'da belli bir konunun anlaşılması için bu bağlamda ayetin sebep-i nüzuluna göre kronolojik sı-

anlam ve spekülasyondan okuyucuyu koruyacak önemli bir yöntemdir. Aynı zamanda okuyucuya tefsirleri okurken doğru ve yanlış yorumlar arasındaki farkı anlamasını sağlayacaktır. Derveze benzer hukuki hükümlere ilişkin anlam ve delaletin şüpheli olduğu durumlarda, bunun göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret eder.⁴⁰

Derveze, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için değinmiş olduğu bu genel çerçevenin kendisi tarafından yeni keşfedilmiş bir şey olmadığını, aksine bunların ilk müfessirlerin çalışmalarından derlenmiş olduğunu ifade eder.⁴¹ Derveze maalesef içerisinde bütün kuralların açıklandığı tek bir tefsirin bile olmadığını ilave eder. Çoğu tefsir çalışmaları, filolojik, fıkhi, kelami ve kıssa tefsirleri olarak bilinmektedir.

Kitabın seksen sayfadan oluşan bölümü, ilk müfessirlerin çalışmaları ve yorumları hakkında Derveze'nin açıklamalarına değinmektedir. Derveze her tefsiri ayrı ayrı değerlendirmek yerine, bu tefsirleri konusal bakımdan eleştiriye tabi tutmuştur. Peygamber kıssaları, tabiat olgusu, melekler ve cinler gibi dikkat çektiği konulardan bazılarını daha önce değinilmişti. Derveze'nin bu tefsirlere karşı temel eleştirisi yukarıdaki konu-

raya konulması, kelimelerin anlamlarının anlaşılması için daha sonra önce kelimelerin orijinal dilbilimsel anlamlarının araştırılmasından sonra kelimelerin Kur'an'daki kullanılan bütün anlamlarının toplanması gerekir. Toplandıktan sonra ayetlerin spesifik bağlamları ve bir bütün olarak Kur'an'daki genel bağlamları anlaşılmalıdır. İfadenin daha detaylı anlaşılması için Kur'an'daki bağlamı öncelikli olarak ele alınmalı daha sonra çeşitli tefsirler gözden geçirilmeli ve sadece yorumları kabul edilebilecek görüşler kabul edilmelidir. bkz. Issa Boullata, 'Modern Quran Exegesis : a study of Binti'ş-Şati's Method', *Muslim Word*, c. LXIV (1974), ss. 103-13

40 Derveze zina cezasıyla ilgili bir örnek aktarır ve 4/15-16 ayetinin açık bir cezadan bahsetmezken 24/2 ayeti cezanın yüz değnek olduğunu bildirir. Bu Kur'an yasamasının gelişiminden sonra vahyedildiği anlamına gelmektedir. Bu konuda ilgili ayetleri birlikte incelendiğinde 4.25 nolu ayet evli mümin bir cariye zina suçunu tavsif ettiği ve onun cezasının hür inanan kadının cezasının yarısı olduğunu ifade edilir. Bu da gösterir ki 24.2 ayetinin vahyedilmesinden sonra bu ayetin vahyedildiğini doğrular.

41 Derveze aşağıdaki yazarların tefsirlerine kısmen veya tamamen başvurduğunu ifade eder. İbn Abbas'a atfedilen tefsir (ö. 68-688) Rivaye Ebu Salih (F. Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, c. I. s. 27) Muhammed b. İsmail el-Buhari (ö. 256-870) sahihinin tefsir bölümü, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi (ö. 310/923), *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an* bu tefsir aynı zamanda Tefsiru't-Taberi olarak meşhurdur. Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusi (ö. 460/1067) Tefsiru't-Tıbyan ; el-Huseyin b. Mesud el-Bagavi (ö. 516/1122) *Mealimu't-Tenzil*; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri (ö. 538/1144) *el-Keşşaf an Hakaiki'l Gavamidi't-Tenzil ve Uyunu'l-Agavil fi Vücuhi't-Tevil*; Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersi (ö. 548/1153) *Macma'al-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*; Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209) *Mefatihul-Gayb* aynı zamanda *Tefsiru'l-Kebir* olarak meşhurdur.; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi (ö. 671/1273) *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*; Abdullah b. Ömer el-Beydavi (ö. 685/1286) *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil* bu tefsir aynı zamanda Tefsir el-Beyzavi olarak meşhurdur.; Abdullah b. Ahmed en-Nesefi (ö. 710/1310) *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Tevil*; Ali b. Muhammed el-Hazin (ö. 742/1341) *Tefsiru'l Kur'ani'l-Celil*; Ebu Hayyan el-Endulisi (ö. 745/1344) *el-Kitabu'l-Kebir*; Ebu'l Fida İsmail b. Kesir (ö. 774/1373) *Tefsiru'l-Kurani'l-Azim*; Ebu's- Suud (ö. 982/1574) *İrşadu'l-Akli's-Selim*; Mahmud b. Abdullah el-Alusi (ö. 1854) *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l -Kur'an*; eş-Şeyh et-Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*; Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) *Tefsiru'l-Menar*; Muhammed Mustafa el-Meragi (ö. 1945) Hadis Ramazan: *Tefsir Cami li Hams Suver Mine'l-Kur'an*; Muhammed Ferid Vecdi (ö. 1954) *Safvetu'l İrfan fi Tefsiri'l-Kur'an*.

ların uzun bir şekilde boş yere ele alındığını ve onların anlatımları mübalağa ve spekülasyonla dolu olduğunu ve hatta onların masal ve efsane biçimindeki anlatımlarını eleştirir. Çoğu mezhep ve skolastik alimler tefsirlerini kendi doktrinlerini destekleyecek uygun araçlar haline getirmişlerdir. Diğerleri ise Kur'an'da yer alan sembol ve gizleri çözmek için çok çabalamışlardır. Sonuç olarak onlar, Kur'an mesaj ve amaçlarından uzaklaşmışlardır. Dikkat edilmesi gerekir ki hemen hemen hiçbir müfessir, Derveze'nin derin tahlil ve eleştirisinden kendisini kurtaramaz.⁴²

Derveze, bilimsel teorilerini desteklemek ve bilimsel teoriler çıkarmak için Kur'an'ın bazı ayetlerini kullanan bazı çağdaş müfessirlere karşı yoğun eleştiriler yöneltmiştir. Bu insanların Kur'an'ın kutsal yapısını sıradanlaştırarak İslam'a zarar verdiklerini ifade eder. Derveze görüşünü teyit etmek için Gazâlî'den aşağıdaki iktibası aktarır:

"Filozofların inandıkları bazı şeyler vardır; bunlar onların teolojik doktrinleriyle zıtlık oluşturmaz. Bu yüzden bu konuda onlarla tartışmak, peygamberlerin ve resullerin tasdik edilmesi için zorunlu olan hususlar değildir. Şu sözleri gibi: ay tutulması, yeryüzünün güneş ile ay arasına girmesiyle ayın ışığının yok olmasından ibarettir. Çünkü o ışığını güneşten alır. Yeryüzü küre biçimindedir. Ay dünyanın gölgesine düşünce güneşin ışığı ondan kesilir. Ve şu sözleri gibi: güneş tutulmasının anlamı; ayın kütlesinin bakanla güneş arasına girmesinden ibarettir. Bu, her ikisinin bir dakika içerisinde aynı noktada birleşmelerinden dolayıdır .biz bu teorilerin iptaline girişmeyeceğiz, çünkü maksadımızla ilgisi yoktur. Bu konuları çürütmek için tartışmaya girmenin dini vecibe olduğunu zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Kaldı ki bu hususlar matematik ve geometrik delillere dayanmaktadır ve bu konuda şüphe yoktur. Bu konulardan haberi olan ve delillerini araştıranlar ay ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarlarını ve tutulmanın sona erip aydınlanıncaya değin ne kadar kalacağını haber veren kimseye : "bu şeriata (religion) aykırıdır" denirse , o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şeriat konusunda şüpheye düşer. Şeriata (şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; dine din yoluyla darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, "akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır" denilmiştir. "⁴³

42 Mesela Fahrudin Razi, anlamıyla ister yakından, isterse uzaktan ilişkili olsun çeşitli konuları alt ve üst kategoriler şeklinde sınıflandırmasından dolayı eleştirilmiştir. *Tefsir el-Menar* da benzer şekilde. -özellikle Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki tartışmalardan dolayı gereksiz konuları ele almasından dolayı eleştirilmiştir.

43 el-Gazâlî, *Tahafutu'l Felasife* 6. bsk. Kahire 1980, s. 80, çev.: S.S. A. Kemâlî, *Tahafutu'l Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), Lahor 1963 s. 6, Şeyh Tantavi Cevheri'nin tefsiri bu konuda sert eleştiriler almıştır. Emin el Huli, Abbas Mahmut el Akkâd, Şeyh Mahmut Şeltut tefsirde bu akıma karşıdır. Bkz. İffet M el-Şarkavî, *İtticahatu't-Tefsir fi Mısır fi'l-Asri'l Hadis*, Kahire 1972 ss. 366-91

Son zamanlarda Kur'an düşüncesini modern bilimsel teorilere uydurma çabaları mevcuttur. Mustafa Mahmud'un *el-Kur'an Muhavele li-Fehm Asri li'l-Kur'an*, Kahire 1970, kayda değer ki onun fikirleri Aişe Abdurrahman'ın *el-Kur'an'u't-Tefsiri'l-Asri*, Kahire 1970, ve Atif Ahmed er-Rahman'ın *el-Kur'an ve't-Tefsiru'l-Asri* Beyrut 1972 eserleriyle tenkite uğramıştır. Aynı zamanda bkz. Maurice Bucaille, *la Bible, le Coran et la Science*, 14. baskı. Paris 1989; bu eser İngilizce, Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe ve Endonezceye çevrilmiştir; Muhammed Talbi ve Maurice Bucaille, *Reflexion Sur le Coran*, Paris 1989. Bu akımın gö-

Derveze, Hasan el-Basri (ö.110/728), Katade b.Diame (ö.117/735), Mücahid b.Cabr (ö.104/722), İbn Abbas (ö.68/688) gibi sahabe ve tabiuna atfedilen, çeşitli klasik tefsirlerde rivayet edilen çok sayıda hadisin, ilk on yıllarda İslam toplumunun içerisinde gelişen birtakım dini-siyasi karışıklıkları yansıttığını ifade eder. Pek çok müfessir, Kur'an'ın Levhi Mahfuz'dan ilk önce dünya semasına oradan da Peygambere parça parça vahyedildiğini ifade eden zayıf hadislerle itimat etmelerinden dolayı, Kur'an sîre ve Peygamber ortamının birbirleriyle karşılıklı ilişkisini gözden kaçırmışlardır. Kur'an'ın mahluk mu yoksa gayrı mahluk mu dogmasına gelince skolastik kelamcılar tarafından Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınıp tartışılmıştır. Dolayısıyla böyle tartışmalara dalmak faydasız ve abesdir. Bu yüzden, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna ve ondan geldiğine inanmak yeterlidir. "Kur'an Allah kelamı ve ondandır" Allah'ın varlığı ve sıfatlarına gelince sadece bu konuda "onun gibi başka bir şey yoktur" diyebiliriz. Zorunlu varlık, vahy, Peygamberlik, varlığın sıraları ve gayb alemine ilişkin bütün tartışmalar insan zihni tarafından algılanamaz.⁴⁴ Son olarak Derveze tefsirinin girişini aşağıdaki ifadelerle bitirir:

"Biz, müslüman gençler arasında çağdaş bir tefsir aracılığıyla Kur'an'ın ve vahyin anlaşılması doğrultusunda büyük bir arzunun olduğunu hissediyoruz. Bu çağdaş tefsir zamanın ruhunu yakalayan, aynı zamanda basit bir tarzla yazılmış, anlaması kolay, konularından ayrılmaksızın ve teknik bilimlerle süslenmeden yazılması gerekir. Özellikle onun amacı yıllar boyunca hakim olan aldırmaçlık ve cehaletin müslümanların üzerlerinden atmalarına yönelikti. Bu yıllar boyunca müslümanlar durgunlaşmışlar ve kendilerini taklid ve tekrarın içerisinde hapsedmişlerdir. Onlar aynı zamanda İslam'ın gayelerini, olgularını (vicissitudes), ebedi mucisesini ve yüce Kur'an'ın buyruklarını anlamaktan da geri kalmışlardır."⁴⁵

Şam'da tutuklanmasına kadar Derveze çok aktif siyasi bir oluşum içerisinde yer aldı. Onun çağdaş tefsir yazmadaki temel gayesi-üç cilt halinde konulu Kur'an çalışmasına ait eserini ve yeni kitaplar neşretmesinden sonra-inananların hayatlarında İslamı yeniden ihya etmektir. Metodolojisinin daha iyi anlaşılması için -yukarıda açıklandığı gibi- hayatının kısa bir özetini vermekte fayda vardır. Derveze kariyerine milli kimlik ve siyasi güç için *Arap Fertile Crescent te* mücadele ve araştırma yaptığı sıralarda başladı. Bu kuruluş biçimlenmeye başlayan Arapçılık ve Arap milliyetçiliği ideolojisi adına faaliyet gösteriyordu. Sempatizanlıktan Arap milliyetçiliğinin aktif bir destekleyici oldu ve radikal gruplara katılarak o sıralarda militan ideolojiyi destekledi. Derveze'nin bağlılığına dönemindeki karşıt ideolojiler bağlamından bakıldığında -yani Osmanlılık, Arapçılık, İslam, Arap birliği, Arap milliyetçiliği, ve Filistin milliyetçiliği-Derveze'nin zamanındaki Arap Müslümanların söylediği gibi Derveze bir Osmanlıydı. Osmanlılara bağlılığı İslami kimlik duygusu ve imparatorluk içerisindeki müslümanlarla arka-

rüşleri Güney Kaliforniya İslam derneği tarafından yayınlanan bültenlerde yaygın bir şekilde işlenmiştir.

44 Derveze, *el-Kur'an-u'l-Mecid*, s. 297

45 Aynı eser, s. 305

daşlığına bağlıydı. O, daha çok Müslüman Osmanlı ümmetine ait olduğunu hissediyordu. Bir Arapçı olarak 1908 devriminin hararetli savunucusu oldu ve yeni rejimden Araplara yasal haklarını vermelerini bekledi. Osmanlılara bağlılığı yavaş yavaş, Türkleştirme baskıları ve Genç Türk (Jön Türk) rejiminin siyasi baskıları altında aşınmaya başladı. Ve bunu sonunda daha fazla Arap birliği ve Arap milliyetçiliğine ilgi duymaya başladı. Birinci dünya savaşının patlak vermesine kadar Arap milliyetçisi Osmanlı imparatorluğundan ayrılmayı kabul etmedi, hatta bundan da öte, imparatorluk çatısı altında otonomi ve reform talebinde bulundu. 1916 Arap devrimi bağımsız Arap devleti fırsatını sağladı ve Filistinlileri siyonist tehlikesinden korudu. Bundan dolayı Derveze Osmanlı devlet memurluğunu bırakarak Şam'a gitti ve Emir Faysal'ın geçici hükümetinde hizmet verdi.

İdeolojik olarak Derveze tek büyük Suriye Arap Devleti kavramını uygun bularak Arap milliyetçisi olmuştur. Bununla birlikte onun Şam tecrübesi Arap milliyetçiliğinin evrenselliğinin savunucularının düşündüğü kadar somut bir gerçekliğinin olmadığını ve yerel politikaların zorlayıcı taleplerinin varlığını da kanıtlamıştır. Daha da ötesi politik ve koloni güçlerin siyaseti ve askeri dirençleri bu bağlamda mücadele edilmesi gereken ezici bir güç halini almıştı.⁴⁶ Derveze, Emir Faysalın Fransızlar tarafından görevden alınmasından sonra Nablus'a geri döndü ve İngilizlerin manda dönemi boyunca (1922-1948) genel Arap milliyetçiliği hareketinden ayrılan Filistin Milli Mücadele hareketinde aktif görevlerde bulundu.

Derveze'ye göre Arap milliyetçiliğinin ana unsurlarını Arap dili, Arap vatani, müşterek Arap tarihi ve müşterek Arap menfaatleri oluşturur.⁴⁷ Derveze zamanındaki diğer pek çok Arap milliyetçisi gibi İslamı, Arap milliyetçiliğine zıt olarak düşünmez, O aksine her ikisinin birbirini tamamlayan ve ayrılmaz olduğunu vurgular. İslam tarihinde Arap dili ve Arapların önemli bir yerinin olduğunu ifade eder. Peygamber bir Araptı, Kur'an Arapça olarak vahyedildi ve Peygamber ilk olarak Araplara mesajı ulaştırdı. "böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki insanlara şahit olasınız..."⁴⁸ siz insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmet oldunuz iyiliği emreder kötülükten men edersiniz..."⁴⁹ Kur'an ifadeleri öncelikli olarak Arap müslümanlara yönelikti.⁵⁰ İslam'ın yükselmesi ve yayılmasıyla birlikte arap dili İslam'ın ruhu, kültürel, edebi ve sosyal normları haline gelmiştir.⁵¹ Arap milliyetçiliği Arap birliğini onların milli kimlik ve kültürlerini aç gözlü mütecavizlere karşı korumayı ve özgürlük içinde şerefleriyle yaşayabilmeleri için yabancı esa-

46 Faysal'ın yönetiminde Pan-Suriye rüyasının deneyimi ve çöküşü için bkz. M. Muslih *The Origion of Palestinian Nationalism*, Newyork 1988. ss. 115-54

47 Derveze, *Neş'etu'l-Hareketi'l-Arabiyeti'l-Hadise*, 2. bsk., Sidon 1971, ss. 20,38-39. Arapçılığın uzun bir tarihini ana hatlarıyla ortaya koyar ve Arap milliyetçiliğinin batıdan ödünç alınan yeni bir kavram olmadığını ileri sürer. Hatta Arap milliyetçiliğinin temellerinin çağdaş milliyetçiliği oluşturan unsurlardan daha kuvvetli olduğunu iddia eder.

48 2.Bakara/143

49 Aynı eser, 3/110

50 Derveze, *Neş'et el-Haraka*, s. 42

51 Aynı eser,s. 46.

retinden kurtarmayı öngörür. Yukarıda sayılan amaçlar İslam çağrısı için temel amaçlardır. Bundan da öte Araplar İslam'ın ilk ana çekirdeğini oluşturmuşlar ve sancakları altında İslam'ın şanı yayılmıştır.⁵²

Derveze tarafından açıklanan ve tefsirinde izlenen ilkeler-kendisi tarafından da açıklandığı gibi-çeşitli klasik ve çağdaş tefsirlerde bulunmasına rağmen hiçbir müfessir tarafından sistematik olarak ele alınmamıştır. Önceki müfessirlerin çoğu genellikle Kur'an'ı ayet ayet ele almaları ve ayetleri Kur'an'da ki bağlamı dışında kullanmaları yüzünden parçacılık tehlikesine düşmüşlerdir. Derveze bizzat Kur'anla diyalog kurulmasını ve Peygamber döneminde Mekkeliler tarafından anlaşıldığı şekliyle anlaşılması gerektiğini vurgular. Derveze Osman Mushafından ayrı olarak vahyin iniş sırasını takip ederek Kur'an mesajının tarihsel olarak anlaşılması konusunda yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Fazlur Rahman'ın ifadesiyle (ö.1988) Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için iki aşama mevcuttur. İlk adım tarihsel ortamda yoğunlaşmak; ikinci aşama ise bu spesifik olayı genel ahlaki sosyal amaçlar için soyutlamak veya genelleştirmektir.⁵³ Aynı zamanda Derveze Kur'an'ın tamamen eşsiz ifade ve stilistik yapısına göre anlaşılması ve üzerinde çalışılması gerektiğini iddia eder. O klasik tefsirlerde belli bir ayet için verilen sebep veya gaye olarak verilen esbab-ı nüzulu reddeder. Bundan dolayı olayın öznelliğini değil de; anlamın evrenselliğini vurgular. Çalışmalarında Kur'an'ın anlaşılması için bütün yabancı unsurları dışarıda bırakır. Bu yüzden Kitab-ı Mukaddes kıssaları ve geçmiş milletlerin tartışmalarıyla, anlatılarıyla meşgul olmayı kabul etmez. Bu anlatıların sadece hikaye anlatmak veya tarih için olmadığını ancak ahlaki bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Aynı şekilde Allahın varlığı ve sıfatları, meleklerin, cinlerin ve ahiretin tabiatı, hakkında spekülasyon felsefi tartışmalara dalmayı reddeder. Kıssaların amacının sadece kıssa veya tarih anlatmak olmadığını, ancak ahlaki bir işleve sahip olduğunu iddia eder. Benzer şekilde Allah'ın varlığı ve sıfatları, meleklerin, cinlerin, ahiretin tabiatı hakkında birtakım spekülasyon tartışmalarıyla uğraşmayı da reddeder.

Kur'an'ın yorumlanması Sir Seyyid Ahmed Han'dan (ö.1898) Muhammed Abduh'a (ö.1905)⁵⁴ kadar Müslüman modernist reformcuların ana ilgi odaklarından birisi olmuştur. *İslam ve Çağdaşlık* kitabında Fazlur Rahman, haklı olarak Kur'an hermenötiğinde metodoloji sorununun

52 Aynı eser, s. 50. Bu dönemde Arap milliyetçiliği tamamen seküler değildi ve Arap milliyetçiliğinin dini temelleri kuvvetliydi. Reşit Rıza Arap milliyetçiliğini dinsel terimlerle doğrular: İslam uyanışı için Arap uyanışı zorunludur. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1708-1939* Oxford 1962, ss. 260-323; *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley 1981, ss. 179-92. Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh gibi bazı siyaset bilimci ve İslam düşünürlerinin milliyetçi davaya katkıları ve onların İslamcı hareketi Arap milliyetçiliğinin ilk teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır.

53 F. Rahman, *İslam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Şikago 1982, s. 6

54 F. Rahman, *İslam*, ss. 212-34; Reşit Rıza'nın Tefsir el-Menar Muhammed Abduh tarafından başlatıldı; Davut Rehber, "Sir Seyyid Ahmed Han's Principles of Exegesis" *Muslim World*, c. XLVI (1956), s. 104-12; s. 324-35; C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978, s. 144ff

müslümanlar tarafından tam olarak ortaya konulamadığını ifade eder. Fazlur Rahman daha ileriye giderek, Kur'an'ın anlaşılması için uygun bir yöntemin bulunmayışının bir sonucu olarak hukuk ve diğer ilkelerin ortaya konması için kullanılan araçların eksik ve kusurlu olduğu iddiasında bulunur. Bu ise Kur'an'ın anlaşılması ve altında yatan derin bütünlüğün anlaşılmasında genel bir başarısızlığa yol açmıştır.⁵⁵ Muhtevalı yazılarında Muhammed Arkon da tamamen yeni bir yaklaşım önermektedir.⁵⁶ .Derveze'nin ilımlı eğitim arka planını göz önünde bulunduran çağdaş tefsir yöntemi ve ilk kırklı yıllarda yazdıkları bu yüzden Kur'an'ın yorumlanması ve mesajının anlaşılması için karşılaştırmalı hermenötik yöntemin geliştirilmesine doğru önemli bir katkıdır. Derveze, Kur'an'ın yorumlanmasının İslam'ın teolojik, sosyal ve siyasi düşüncesinin gelişmesi için gerekli olduğunu vurgularken; İslam düşüncesi ve İslam'ın geleneksel normlarının yeniden yorumlanmasında ise Kur'an'ın müslümanlar için tek kaynak olduğunu söylüyordu.⁵⁷

Özet

Çevirisini sunduğumuz makale Muhammed İzzet Derveze'nin tefsir yöntemini ele almaktadır. Yazar Derveze'nin yorum yöntemini Kur'an ve Siret, Kur'an ve Peygamberin Bulunduğu Ortam, Kur'an Dili, Kur'an'ın İlke ve Amaçları, Kur'an Kıssaları, Kur'an'da Ahiret, Kur'an'da Allah'ın Varlığı ve Sıfatları, Kur'an Ayetlerinin Bağlamı ve Sentaksı, Kur'an'ın Kur'anla Anlaşılması gibi başlıklar altında ele alarak, Derveze'nin Kur'an'a bakışını ve nasıl bir tefsir yapılması gerektiğine dair görüşlerini özetlemektedir. Yazar, Kur'an'ın anlaşılması ve karşılaştırmalı hermenötik yöntemin geliştirilmesinde, Derveze'nin çağdaş tefsir yönteminin önemli bir katkı sağlayacağını vurgular.

55 F.Rahman, *İslam and Modernity*, ss. 2-4, 5-11

56 Bkz. Özellikle onun *Lectures du Coran*, Paris 1982; *L'İslam, Morale et Politique*, Paris 1986; yaklaşımının analizi için bkz. 1. Boullata, *Trends*, ss. 79-85.

57 Derveze, *Düsturu'l-Kur'ani*, 2. baskının giriş bölümü.