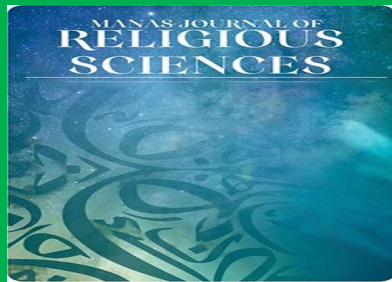


MANAS JOURNAL OF
**RELIGIOUS
SCIENCES**

Cilt: 2, Sayı : 1

Volume: 2, Issue: 1

2023



MANAS дин билимлерм журналы
MANAS Din Bilimleri Dergisi
MANAS Journal of Religious Sciences

Жыл/Yıl/Year	Том/Cilt/Volume	Саны/Sayı/Issue
2023	2	1

MAZMUHU / CONTENTS / İÇİNDEKİLER

Автор/Yazar/Author	Баштык/Başlık / Title	Барак/Sayfa/Page
Hasan AYIK	Gazali'nin Felsefe Eleştirisi Üzerine <i>On Ghazali's critiques of philosophy</i>	1-17
Adaham ASATİLLAEV	Ubeydullah Ahrâr'ın Râbîta Hakkındaki Görüşleri <i>Ubaydullah Ahrar's Views on Rabita</i>	18-26
Ali YÜKSEK	İslâm Hukukunda Âhâd Haberlerle İstidlal <i>Dealing With Âhâd News In Islamic Law</i>	27-39
İhsan ÇAPCIOĞLU	Dijitalleşen Dünya'da Din Antropolojisini Yeniden Düşünmek <i>Rethinking the Anthropology of Religion in a Digitalized World</i>	40-47

Gazali'nin Felsefe Eleştirisi Üzerine

Hasan AYIK*

Öz

Bilindiği gibi Gazali, Meşşâî filozofları yirmi konuda eleştirmiş, bunlardan üçünde küfre düştüklerini söylemiştir. Söz konusu eleştirilerin İslam dünyasında oluşması mümkün olan felsefe ve bilimin önünü kestiği şeklinde yorumlanmıştır. Acaba felsefi düşüncenin motor gücü olan eleştirinin felsefenin önünü kestiğini söylemek mümkün müdür? Eğer gerçekten bu eleştiriler, felsefenin önünü kesmişse benzer şekildeki eleştiriler, Batı düşüncesinde felsefenin önünü nasıl açmıştır? Kuşkusuz bu soruların birçok farklı cevabı olabilir. Biz bu makalede Gazali'nin felsefeye yönelik eleştirilerini, İslam düşüncesindeki işlevleri ve sonuçları açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Meşşâî Felsefe, Eleştiri, Yöntem, Zorunlu Doğru, Metafiziksel Bilgi

On Ghazali's critiques of philosophy

Abstract

As it is known, Ghazali criticized Peripatetic philosophers in twenty subjects and said that they fell into disbelief in three of them. These criticisms have been interpreted as blocking philosophy and science, which is possible in the Islamic world. Is it possible to say that criticism, which is the motor power of philosophical thought, blocks philosophy? If these criticisms really blocked the way of philosophy, how did similar criticisms pave the way for philosophy in Western thought? Undoubtedly, these questions can have many different answers. In this article, we will try to evaluate al-Ghazali's criticisms of philosophy in terms of its functions and results in Islamic thought.

Key words: Peripatetic Philosophy, Criticism, Method, Necessary Truth, Metaphysical Knowledge

* Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hasan.ayik@manas.edu.kg

Giriş

Bilindiği gibi Gazali önce filozofların görüşlerini ortaya koymak için Mekasidü'l Felasife, daha sonra onların görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymak için "Tehafütü'l Felasife" adlı eserleri yazmıştır. İkinci eserin girişinde, felsefe ile birlikte zikredilen matematik ve mantık gibi ilimlerin İslam düşüncesinde de olduğunu söyleyerek, bu ilimleri kabul etmiş, metafizikle ve onunla iç içe olan fiziği kabul etmeyerek, eleştirmiştir. Azımsanmayacak bir kesim, Gazali'nin bu eleştirilerinin felsefi düşüncenin önünü kestiğini, bu nedenle İslam düşüncesindeki felsefi düşüncenin Kindi ve Farabi gibi akılcı filozoflarla başlayıp, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'le devam ettiğini; ancak Gazali'nin "Tehafütü'l Felasife" adlı eserindeki eleştirilerle sona erdiğini söylemektedirler. Bazıları da Gazali'nin felsefeye bir kelamcı olarak karşı koyduğu ve felsefeyi dini dogmalarla vurduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. Acaba durum böyle midir? Gazali'nin eleştirileri, bütün bir felsefi düşünceye mi yoksa belli bir felsefeye mi karşıdır? Ayrıca bu eleştiriler, bütün metafizik düşünceleri mi yoksa dönemdeki felsefecilerin metafizik karakterli düşüncelerine giydirdikleri "aklî zorunluluk" niteliğini mi hedef almaktadır?

Ayrıca Gazali'nin eleştirilerinin, felsefenin yanında bilimin de önünü kestiği söylenmektedir. Acaba Gazali, genel olarak bilimi mi, yoksa yaşadığı dönemde geçerli olan Aristocu bilimleri mi eleştirmiştir? Bunun yanında Gazali, bu eleştirileriyle, sistemli ve tutarlı düşüncelerin tümünü mü yoksa sadece maşşai felsefeyi mi hedef almıştır?

Kanaatimizce, Gazali'nin felsefe ve bilim eleştirisine karşı ortaya konulan yorumlar, hem yöntem hem de içerik açısından bir takım sorunlar nedeniyle isabetli sonuçlar doğuramamıştır. Yöntem sorunları, bir tarihsel olay olan bu meselenin kaba bir indirgemecilikle Batıdaki benzerleriyle özdeşleştirilmesidir. İçerikle ilgili sorunlardan biri, söz konusu eleştirilerin Gazali'nin eleştirdiği felsefe ve bilimin ne olduğunun tam olarak ortaya konulmadan yapılmasıdır. İkincisi ise Gazali'nin eleştirilerinin söz konusu felsefe ve bilimin dayandığı temel yöntemlerini, hem form hem de içerik açısından ve mantık ilminin kuralları çerçevesinde yaptığının çoğunlukla göz ardı edilmesidir.

Gazali'nin Eleştirilerini Değerlendirmede Yöntemsel Sorunlar

Bilinmektedir ki, tarihsel varlık alanı, mahiyet itibarıyla doğal varlık alanından farklı bir varlık alanıdır. Doğal varlık bu alanını idare eden ilkeler, tarihsel varlık alanı içinde kısmen geçerli olsa da söz konusu ilkeler her iki varlık alanında aynı işleve sahip değildirler. Örneğin tarihsel varlık alanında da bir karşılıklı etki ilişkisi, nedensellik, zaman- mekân, oluş ve süreklilik gibi ilkeler bulunmaktadır. Bütün bu ilkeler, tarihsel varlık alanında değişmiş belirlenimleriyle ve bu alana özgü yapılarıyla işlev görmektedir.¹

Nitekim insanlık tarihini, doğal varlık alanı gibi tek bir belirlenimle açıklamaya çalışan felsefi düşünceler, tarihsel fenomenlere uygun açıklama ortaya koyamamış, aksine tarihsel fenomenleri zorla kendi kurgusal ilkelerine uydurmak durumunda

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 160.

kalmışlardır. Çünkü tarihsel varlık alanı ne sadece bir anlam ne de sadece bir nedensellik belirleniminin ürünüdür. Aksine o bir ilkeler çokluğunun yönetimindedir.²

Tarihsel varlığı yöneten ilkeler zaman, mekân, kalıtım özellikleri (çevre ve kültürün etkileri), önceden görme ve yön vermeye dayanan nedensellik, dinamik etkileşim, görüş tarzı, eğitim, değerler, gelenek ve oluş gibi kategoriler tarafından yönetilmektedir.³ Bu kategoriler göz önünde bulundurulmadan tarihsel olaylar, doğal olayları idare eden ilkelerle değerlendirildiğinde çoğunlukla yanlış sonuçlar doğurmaktadır.

Bu nedenle aynı adı taşıyan fiziki olaylar arasında özdeşlik bağıntısı kurulabilirken, sosyal olaylar arasında ise benzerlik bağıntısı kurulabilmektedir. Çünkü belli bir mekân ve zamandaki fiziki olayla diğer bir yer ve zamandaki fiziki olay aynı ilkeye uyarken, aynı şekilde iki sosyal olay aynı ilkeye uymamaktadırlar. Çünkü sosyal olaylar bir defaya mahsus olup biterler; onları laboratuvar ortamında yeniden türetmek de mümkün değildir. Bu nedenle belli bir zaman ve mekânda olup biten bir sosyal olayı diğer bir zaman ve mekânda olan sosyal olayla özdeşleştirerek aynı kategoride değerlendiremeyiz.

Hatta aynı anda ama farklı mekânlarda, aynı mekânda ama farklı zamanlarda olan sosyal olaylar arasında bile özdeşlik bağıntısı kurmak zordur. Çünkü her iki olay arasında farklı çevre faktörleri, etkileşim, değerler, oluş ve gelenek kategorileri bulunmaktadır. Örneğin 1453 yılındaki İstanbul'un fethi ile aynı padişah döneminde yapılan 1460 yılındaki Mora'nın fethi, aynı adı taşımalarına rağmen aynı kategoride değerlendirilemezler. Çünkü birinin çevre, oluş ve etkileşim kategorileri diğerine uymamaktadır.

Tarihsel olayları idare eden ilkelerin, her olay için farklı bir şekilde tahakkuk etmesi nedeniyle iki tarihsel olay arasında ancak sınırlı benzerlikler bulmak mümkün olmaktadır. Bu sınırlı benzerlikten dolayı bir tarihsel olay hakkındaki hükmü diğerine aynen ya da kısmen vererek bir çıkarımda bulunmak, adına temsil ya da teşbih denilen zayıf bir çıkarım yapmaktadır. Örneğin, eylemlerindeki cesaret açısından aslana benzeyen insana, "Aslan gibidir" diyebiliriz. Ancak bu yargımız, insanın tamamen aslan olduğu fikrini doğurmaz.

Toplumların tarihlerinde yaşadıkları kültürel değişimler de sosyal olaylar olarak, belli bir zamanda ve mekânda olup bitmektedirler. Örneğin Ortaçağ skolastik döneminden Rönesansa geçiş, Batı medeniyetine ait bir kültürel değişimdir. Bunun gibi Abbasiler döneminde, Yunan felsefesinin tercümesiyle başlayan düşünsel değişim, Osmanlıda Tanzimat'la birlikte başlayan kültürel değişim de birer sosyal olaydır. Bunların içerisinde barındırdıkları kültürel, düşünsel, bilimsel ve dini değişimler ortak adları taşımaları ve bir takım ortak niteliklere sahip olmaları bakımından birbirine benzemektedirler; ancak birbirleriyle özdeş değildirler. Çünkü bunlardan bir kısmı

² Mengüşoğlu, *age*, s. 161.

³ Mengüşoğlu, *age*, s. 161- 158.

“serbest kültür değişimi”, bir kısmı “zorlanmış kültür değişimi”, bir kısmı ise “güdümlü ve planlı kültür değişimi”⁴ kategorisine girmektedir. Buradaki üç kültürel değişim de temel nitelikleri açısından birbirinden farklıdır. Örneğin Osmanlı döneminde Tanzimat’la birlikte yaşanan kültürel değişim “zorlanmış kültürel değişim”, Abbasiler döneminde yaşanan kültürel değişimle Rönesans’la birlikte Batıda yaşanan kültürel değişim “güdümlü ve planlı kültürel değişimler” olarak kabul edersek, son ikisinin birbirine daha çok benzediğini söyleyebiliriz. Durum böyleyken bu iki kültürel değişimi dahi kendi tarihsel şartlarından ayırarak özdeş kılmak ve aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir.

Adları aynı olan iki doğal olay, örneğin “taşın düşmesi” ve “suyun kaynaması” gibi olaylar, hangi zaman ve mekânda olursa olsun aynı kanuna tabidir. Ancak adları aynı olan iki sosyal olay, örneğin “dinin algılanma ve yaşanma biçimi”, nerde ve ne zaman olursa olsun aynı kanuna tabi değildir. Hatta iki sosyal olay, aynı insandan sadır olsa bile farklı yer ve zamanlarda farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Çünkü sosyal olaylar, kendilerini meydana getiren insanların içerisinde bulunduğu kalıtsal özellikler, görüş tarzı, eğitim ve değerler gibi kategorilerden bağımsız değildir.

Sosyal olayları, doğal olaylar gibi değişmez kanunlara tabi kılmak ve buna göre değerlendirmek, 19. yüzyıl pozitivizmin indirgemeci anlayışını bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın doğurduğu 19. yüzyıldaki sanayi devrimi ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte modern bilimin önü açılmıştır. Bilimin teknolojiye uygulanması sonucu ortaya çıkan baş döndürücü gelişmeler, bilimin her derde dava olabileceği gibi bir düşüncenin doğmasına da neden olmuştur. Bu döneme damgasını vuran pozitivizm ve olguculuk akımı, bilimin ilerlemesini sağlayan bilimsel yöntemin sadece doğa alanında değil, diğer tüm varlık alanlarında da geçerli olması gerektiğini söyleyerek, söz konusu yöntemi düşünsel, kültürel ve ruhsal tüm varlık alanlarına yaymaya başlamışlar. Bu düşüncenin mimarı diyebileceğimiz Auguste Comte sosyal, ruhsal ya da olgusal bütün realitenin, olguların kanunlarına indirgenip bu tabanda incelenmesi gerektiği düşüncesindedir.⁵

Bu indirgemeyle bütün tarihsel-sosyal ve ruhsal bilimler olgusal-doğa bilimlerinin kanun, kural ve yöntemleriyle kurulmaya çalışılır. Örneğin Auguste Comte, bütün insanlık tarihini basitten mükemmele doğru ilerleyen iç evreye ayırarak bun meşhur “üç hal kanunu” ile açıklamaya çalışmıştır.

Söz konusu ilerleme fikri, Darwin tarafından canlılar alemine uygulanır. Buna göre canlılar da belli bir ilke üzerinde basitten mükemmele doğru ilerlemektedir. Charles Darwin’in bu fikrini daha sonra Herbert Spencer, tarihten sosyal hayat, oradan ruhi ve canlı hayata kadar bütün varlık alanlarına uygulamaktadır.

Sosyal olayların metot ve mantık yapılarıyla ilişkin düşünceler, ancak 19. yüzyılda ortaya çıkmış ve bu yüzyılın sonunda bir bilgi (epistemoloji) problemi olarak ele

⁴ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 205.

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 468, 469.

alınmıştır. Wilhelm Windelband, sosyal-manevi ilimlerin tabiat bilimlerinden ayrı bir metot gerektirdiğini kabul etmiş ve bütün bilim dalları için geçerli olan evrensel bir metodun varlığını kabul etme fikrini eleştirmiştir. Dilthey ise tabiat bilimlerindeki açıklama metoduna karşılık sosyal-manevi bilimler için anlam metodunu önermiştir. Ona göre, tabiatı açıklar, ruhu anlarız. Bundan dolayı sosyal-manevi bilimler, açıklama metoduna değil anlama metoduna dayanmak durumundadır.

Bütün bunlara rağmen, Batıda yaşanmış bir sosyal olay olan din- bilim ilişkisini, sadece ad benzerliğinden dolayı Gazali dönemindeki din- bilim ilişkisiyle özdeş saymak ve biri hakkındaki hükmü aynen diğerine de aktarmak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, yöntembilimin kurallarına uyamamaktır. Bunun yanında mantık ilminin kanunlarına göre de, aralarında ad benzerliği (eşsesli) olan ancak delalet ettikleri şeyler birbirinden farklı olan iki kavram ne tam olarak tanımlanabilmekte ne de tanımda kullanılabilir. Sosyal olaylar ise adları aynı olduğu halde delalet ettikleri şeyler birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin din kavramı içerisine giren türler olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini gibi dinler, Hindu dini ve Konfüçyüs dini gibi dinlerden oldukça farklı olduğu için birincilere “semavi dinler” ikincilere “beşeri dinler” denilmiştir. Ancak semavi dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini arasında bile oldukça farklı nitelikler bulunmaktadır. Ortak yönleri “semavi din” olma özelliği olan bu dinlerin Tanrı anlayışları bile oldukça farklıdır. Aralarındaki fark bu kadar derinlere giden dinleri özdeş saymak şöyle dursun benzerlikleri bile tartışma konusu olacaktır. Bu nedenle Gazali'nin eleştirilerinde söz konusu olan dinin ve onun karşı çıktığı bilim ve felsefenin mahiyeti ortaya konulmadan, aralarındaki sınırlı benzerliklere dayanarak Batı düşüncesinde yaşanan felsefe- din ilişkileriyle özdeş ya da tamamen benzer saymak, sayısız hatalara neden olacaktır.

Kanaatimizce bu yanlışlardan kurtulmak için öncelikle İslam coğrafyasındaki dini, felsefi ve bilimsel düşüncelerin mahiyetlerini kendi şartları içerisinde ortaya koymak ve Batıda ya da dünyanın diğer bir yerindeki benzerleriyle karıştırmamak gerekmektedir. Örneğin İslam'daki Tanrı, insan, varlık ve bilgi telakkisi ile Hıristiyanlık ve Yahudilikteki Tanrı, insan, varlık ve bilgi telakkisi; ayrıca Modern düşünceye kaynaklık yapan antik Yunan'daki Tanrı, insan, varlık ve bilgi telakkisinin ortaya konulmadan bu düşünce ortamlarında ortaya çıkan kültürel değişimleri birbirinin benzeri saymak bir takım yanlışlara neden olacaktır. Bu anlamda Olimpos dağının Tanrıları, Ksenofenes'i değimiyle üzerinde bütün kötü nitelikleri toplayan, mutlak güçlü ama bir o kadar da sorumsuz Tanrılar iken İslam'ın Tanrı telakkisi bundan tamamen farklı, bütün iyi nitelikleri toplayan ve varlığın tümüne merhametiyle varlık veren Tanrı'dır. Bunun gibi İslam'ın Tanrı telakkisiyle Yahudi dininin Tanrı telakkisi de oldukça farklıdır. Bu farklılıklar, doğal olarak varlık, bilgi ve değer anlayışında da önemli farklılıklar meydana getirmektedir.

Ayrıca sosyal olaylar hem bir defada olup biten hem de kendi bütünlüğü ve şartları içerisinde anlaşılabilen olaylardır. Bu bağlamda bir sosyal olay parçalanarak ya da şartları göz ardı edilerek anlaşılabilir. Örneğin bir sosyal olay olan Fransız devrimi,

kendi içerisinde bir bütündür. Bu bütünü parçalarından, ya da parçalarını bütünden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Genelde Gazali düşüncesini özeldyse felsefe eleştirisini değerlendirenler, onu ait olduğu düşünce sürecinden kopararak anlamaya çalışmaktadırlar. Halbuki Gazali, hem tedvin dönemiyle oluşmaya başlayan dini düşüncenin hem Hasan el- Basri ve Cafer-i Sadıkla başlayan tasavvufi düşüncenin hem de Yunan felsefesinin nakli ile başlayan felsefi ve bilimsel düşüncenin halkalarından biridir. Örneğin onu felsefede ve mantıkta Farabi ve İbn-i Sina'dan ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü İbn-i Sina'nın anlaşılması için Farabi'nin, Gazali'nin anlaşılması için İbn-i Sina'nın bilinmesi gerekmektedir. Gazali, İbn-i Sina'nın mümkün- vacip ayrımını dikkate alarak felsefi düşüncesini imkan üzerine kurmuş; İbn-i Sina ise Farabi'nin kavramlaştırdığı felsefeyi işlemiştir.

Bu süreç eleştirileri ve benzer görüşleriyle de bir bütündür. Örneğin Gazali, mantıkta İbn-i Sina'yı, İbn-i Sina'da Farabi'yi izlemektedir. Bu, onların birbirini tekrar ettiğini göstermez. Çünkü İbn-i Sina'yı izleyen Gazali üstadının felsefesini de eleştirerek farklı bir alana çıkarmakta, mantığını eleştirerek olgunlaştırmaktadır. Bu nedenle İslam felsefesinin Yunan felsefesinin İslam düşüncesine nakli ile başlayıp, Gazali'nin eleştirileriyle inkıraza uğrayarak bittiğini söylemek oldukça problemlidir. Çünkü bu hükümle hem Gazali bu süreçten ayrı tutulmakta hem de süreç parçalanmaktadır. Halbuki Batı düşüncesindeki eleştiriler, düşüncenin gelişimi için birer fırsat olarak görülmüştür.

İslam coğrafyasındaki felsefi düşüncenin, Yunan felsefesinin nakli ile başlayıp, Gazali'nin eleştirileriyle inkıraza uğrayarak bittiğini söylemenin bir başka nedeni de Batı düşüncesinin her yerde kendi izlerini sürmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Batı düşüncesi, rönesansla birlikte tarihi yeniden inşa ederek, insanlığın tarih çizgisini kendi anlayışı doğrultusunda çağlara ayırmış, düşüncenin seyrini ilerlemeci bir anlayışla belli dönemler bölmüş ve bütün insanlık düşüncesini akılcı bir çizgi üzerine bina etmiştir. Bunun gereği olarak Batı, her yerde kendi çizgisini aramış, bu çizginin geçtiği dönemleri felsefi düşüncenin olduğu alanlar olarak göstermiş, geçmediği dönemleri ise felsefenin olmadığı karanlık dönemler olarak isimlendirmiştir.

Örneğin, Farabi ve İbn-i Sina gibi filozofların eserlerinde Aristoteles'in izlerini aramışlar, onların Aristoteles'i aşan yönlerini görmezlikten gelmişlerdir. Farabi'nin özellikle mantık ilmini İslam düşüncesinde yeniden inşa etmesini ve İbn-i Sina'nın bu ilmi metafizik içeriğinden soyutlayarak formel hale getirmesini, bu işlem yeni ve özgün konular eklemesini dikkate almamışlardır. Örneğin Farabi, mantığın konusu tümellerdir⁶, diyerek onu metafizikten ayırırken, İbn-i Sina tümellerin dış dünyadaki varlıklarını kabul etmemiş⁷, mantık ilmini metafizik içerikten ayrı düşünerek formel hale getirmiş, kategorileri formel mantık için gerekli görmemiş⁸, delalet konusunu

⁶ Farabi, *el- İbare*, Daru'l Kütüb, Mısır, 1976, s. 22, 23.

⁷ İbn-i Sina, *Şifa el- Mantık el- Makulat*, Matbatü'l Emiriyye, Kahire 1952, s. 57.

⁸ İbn-i Sina, *age*, s. 3- 5.

mantık ilmine ekleyerek dil- mantık ilişkisi ile ilgili gerilime çözüm bulmuştur. Bütün bunlar, Aristoteles mantığından ayrı ve özgün bir ilim olan İslam mantık geleneğini oluşturan sürecin temel unsurları iken hem dikkate alınmamış hem de birbirinden tamamen ayrı şeyler olarak kabul edilmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslam felsefe ve mantık geleneğini oluşturan Farabi, İbn-i Sina ve Gazali'nin arası açılmış, Gazali felsefede tamamen mantıkta kısmen diğerlerinden ayrı kabul edilmiştir. Halbuki, Gazali doğru düşünce için gerekli bir bilim olarak kabul ettiği mantık ilminde gizlenmeyecek derecede İbn-i Sina'yı izlemektedir. Bu durum, Gazali'nin İbn-i Sina'yı tekrar ettiği anlamına da gelmemektedir. Çünkü bu, bir ilmi geleneğin oluşum sürecidir. Bu ilmi gelenek, Farabi ile kavramlaşmış, İbn-i Sina ile İslam düşüncesine ait özgün bir ilim haline gelmiş, Gazali ile İslam düşüncesine uygulanmıştır. Bazıları bu oluşum sürecini göz ardı etmek veya yok saymak için parçalamış, temel unsurları birbirine karşı olarak göstermiştir.

Örneğin, İbn-i Sina'nın mantıktaki kategorilerin sayısını Aristoteles'te olduğu gibi on değil de farklı sayılarda da olabileceğini söylemesi⁹, Aristoteles'te olmayan varlık-mahiyet ve tasavvur- tasdik ayrımı yapması, Gazali'nin önerme ve kıyasın maddesine yönelik eleştirileri, İbn-i Sina'yı izleyerek varlıkta mümkün -zorunlu ayrımı yapması bilimsel düşüncenin olgunlaşarak devam etmesidir. Hatta mantık ilmine reddiye yazan İbn-i Teymiyye'nin eleştirileri¹⁰ bile söz konusu ilmin gelişmesi için önemli katkılardır. Ancak bu eleştiriler ve özgün buluşlar, Batı düşüncesinde modern mantığın doğuşu için zemin hazırlayan çok önemli düşünceler olarak kabul edilmişken İslam düşüncesinde bilimsel gelişmenin önünü kesen düşünceler olarak kabul edilmiştir.

Batının kendi medeniyetini inşa ederken merkeze kendisini koyarak bu noktadan ileriye doğru bir çizgi çekmesi, kendi konumu açısından doğal bir durum olabilir. Çünkü onların amacı, Rönesans'la ortaya çıkan yeni düşünceye Ortaçağ'ı atlayarak bir referans noktası bulmak, bu noktadan hareketle tarihi, toplumu ve düşünceyi yeniden inşa etmektir.

Bunun için Jean Bodin tarihi çağlara ayırmış, Voltaire'den Herder'e Hegel ve Kant'a kadar bütün tarih felsefecileri, yeni bir düşüncenin inşası için tarihin ilerlemeci-akılcı temelde yeniden yorumlanması gerektiği söylenmişlerdir. Bu proje gereğince felsefenin M.Ö. 600 yılında eski Yunan'da başladığı kabul edilmiş, söz konusu dönemdeki diğer tüm kadim düşünce yapıları paranteze alınmıştır. Orta Çağ karanlık dönem olarak atlanmış, Rönesans ve reformlardan sonra 17 yüzyıl akıl çağına oradan 18 yüzyıl aydınlanmasına ulaşılmış, bu çizgi 19 yüzyıl pozitivismi ile devam ettirilmiştir.

Bu süreç başlangıç noktası, geçirdiği evreler, karşılaştığı engeller, kullandığı araçlar ve ulaşmak istediği sonuçlar açısından kendi şahsına özgü bir süreçtir. Bu sürecin başlangıç noktası olan Antik Yunan felsefesi, din adına Olimpos dağının

⁹ İbn-i Sina, Şifa el- Mantık el- Makulat, s. 3- 5.

¹⁰Bkz: İbn-i Teymiyye, "Kitabu'l mantık", Mecmuu'l Fetavâ, Dar'ul Kütübi'l İlmiyye Beyrut, 1988, IX, 86-99.

Tanrılarının kontrol edilemez libidolarıyla ortaya koydukları mitolojiyle mücadele etmiştir. Bu çağda felsefe, Homeros ve Hesiodos gibi teologların Olimpos dağının Tanrılarının mücadelesinden doğan mitolojiyle evreni açıklayan “teogoni”lerle mücadele etmiş, bunları aklileştirmiştir.¹¹ Daha sonra Orta Çağ’da felsefe tamamen dinin emrine girmiştir. Ancak buradaki din, M. 325 yılında Bizans imparatorluğunun resmi din olarak kabul ettiği zamana kadar süren saf Hıristiyanlık değil, Bizans’ın kabulünden sonra oluşan kurumsal din ve onun temsilcisi olan Kilisedir. Bu Kilisenin, özellikle Katolik mezhebinin temsil eden kilise olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü Rönesans’la birlikte başlayan yeni düşünce ve reformlara karşı koyan Ortodoks kilisesinden çok Katolik kilisesidir, diyebiliriz. Çünkü söz konusu dönemde daha güçlü olan, bu kilisedir. Ayrıca Modern düşüncenin Hıristiyanlığın diğer bir mezhebi olan Protestanlıkla bir sorunu olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Çünkü bu kilise Rönesans döneminde, reformlardan sonra 16. Yüzyılda ortaya çıkmış ve bir müddet skolastik felsefeyle mücadele etmiştir.

Bu süreçte felsefenin karşılaştığı dini nitelikli düşünce, Katolik kilisesinin ortaya koyduğu Skolastik felsefedir. Bu felsefenin üzerine bina edildiği temel de büyük bir bölümü Kilise tarafından kutsanan Platon ve Aristo felsefesi, bir bölümü de İncil’in kilise tarafından yapılan yorumudur. Nitekim söz konusu felsefenin Platon’un idealizmi, Aristoteles’in akılcılığı, stoacılığın tabiatçılığının İncil’in yorumlarına adapte edilmiş şekli olduğunu söylemek mümkündür. Adına Skolastik rasyonalizm de diyebileceğimiz bu felsefe, Origenes’un (186- 232) teslis inancıyla Platon’un felsefesini uzlaştırarak oluşturduğu skolastik rasyonalizminle Aurellus Augustinus’un (354- 430) akıl- iman özdeşliği fikrine dayanmaktadır. Scottus Eurigina (810- 887) ve Anselmus’un (1033- 1109) geliştirdiği Skolastik Platonculuğa (Platoncu realizme) göre, Katolik kilisesi Platon’un ideal devletinde olduğu gibi ferde üstün olan bir tümel ideadır. Bu idea, tekiler olan fertlerden önce gelen ve onlara hakim olan en yüksek realitedir. Kilisenin temsil ettiği ideal devletin realitesi, Platon’un idealarının realitesine dayanmaktadır. Skolastik düşüncenin dayandığı, (Platoncu anlamda) akıl ile din arasındaki uygunlu fikri 13. yüzyılın başlarında zayıflamaya başlar. Bu yüzyılda, daha önce sadece mantıkçı olarak bilinen Aristoteles’in eserleri tercüme edilir. Platonculuğu resmi düşünce olarak benimseyen kilise, önceleri Aristoteles’e karşı çıkar ve onun Fizik adlı eserini 1209 da, Metafizik adlı eserini ise 1215 de yasaklar. Bu yasaklamalara rağmen kilise, 13 yüzyılın ortalarına doğru fikir değiştirerek, Aristoteles düşüncesini kabul eder. Aristoteles düşüncesinin kabulünden önce hâkim olan Platon felsefesinin amacı, Hıristiyan inancı ile tabii akıl arasındaki uygunluğu ispat etmek; Aristoteles’in kabulünden sonraki amaç ise Hıristiyan inancı ile Aristocu aklın uygunluğunu ispat etmektir.

Bu süreçte söz konusu olan ve Kilisenin tarafından kutsanan bilim de Aristocu bilimdir. 13. Yüzyılın ortalarına doğru kabul edilen Aristo felsefesi ile birlikte Aristocu fizik ve Astronomi gibi ilimler de kabul edilmiş, Orta Çağ boyunca hatta Rönesans sürecinde bile bu bilimlere karşı çıkanlar ölüme mahkûm edilmiştir. Nitekim Kopernik (1473/ 1543), Kilisenin resmi görüşü olan ve Aristo’nun evren tasarımına dayanan,

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Ege Üniversitesi Basımevi İzmir, 1995, S. 15.

dünya merkezli (geosentrik) evren anlayışı yerine güneş merkezli (heliosentrik) evren anlayışını getirmiştir. Rönesans'ın doğa anlayışının kurucusu olan Giordano Bruno (1548/ 1600) Bruno, skolastik düşüncenin kabul ettiği Aristo'nun doğa anlayışın tamamen reddettiği için Bruno, skolastik düşünceyi reddettiği için takibata uğramış ve 1600 yılında, Roma'da diri diri yakılmıştır. Galile (1564- 1642), kendisinden önceki Kopernik ve Kepler'in sitemlerini savunarak dünyanın döndüğünü söylediği için ölüme mahkûm edilmiştir.

Bu noktada diyebiliriz ki, sadece batıdaki din- bilim çatışmasıyla İslam coğrafyasındaki din -bilim çatışmasını değil, Rönesans dönemindeki din- bilim çatışmasını bile genel anlamda Hıristiyanlık- bilim çatışması olarak sunmak bile birçok yanılaşa neden olabilir. Çünkü Hıristiyanlığın ilk döneminin bir bilim sorunu olmadığı gibi, bir Hıristiyan mezhebi olan Protestanlık da söz konu dönemde henüz yoktur.

Batı düşüncesinde durum böyleyken, Gazali'nin ait olduğu dinin başta Tanrı telakkisi olmak üzere, varlık, insan ve bilgi tasavvuru göz önünde bulundurulmadan, onun karşı çıktığı felsefenin mahiyeti ortaya konulmadan, felsefeye karşı çıkış yöntemi belirlenmeden, "Gazali din adına felsefeyi eleştirerek felsefenin önünü kesmiştir" demek, oldukça problemlili bir hüküm olacaktır. Bu anlamda Gazali'nin felsefecileri eleştirisini bir kelamcının din cephesinden felsefeye karşı koyması olarak sunmak da yanlış olacaktır. Çünkü Gazali bir mantıkçı, fıkıhçı ve mutasavvıf olduğu gibi aynı zamanda bir kelamcı da olabilir. Ancak onun felsefeye karşı duruşu ve kullandığı yöntem, klasik bir kelamcı olduğu kanaatini ispatlamaya yeterli değildir.

Bütün bunlara rağmen Gazali'nin eleştirisiyle İslam dünyasında felsefi düşüncenin bittiği kanaati, zamanla genel kabul haline gelmiştir. Söz konusu hükmün gerçeğe değil genel kabule dayanan bir önerme (meşurat) olduğu anlaşılabilmesi için Gazali'nin karşı çıktığı felsefe ve bilimin mahiyetinin ortaya konulmasıyla birlikte karşı çıkış yönteminin de iyice incelenmesi gerekmektedir. Çünkü Gazali'nin, özellikle Tehafütü'l Felasife adlı eserinde felsefeye getirdiği eleştiriler, dini bir tavırdan öte derin bir felsefi sorgulama gibi görünmektedir. Hatta diyebiliriz ki, Gazali bu eleştirilerinde düşünce tarihinde tek değil belki ilktir.

Örneğin Gazali'den daha önce birçok İslam bilgini Aristocu evren anlayışına dayanan Batlamyus astronomisini eleştirmişlerdir. Bunlar Battanî (öl: 925), İbn-i Yunus (öl: 1009), İbn-i Heysem (öl: 1039) ve Birunî (öl: 1050) gibi bilim adamlarıdır. Gazali ise başta Aristo fiziği olmak üzere Aristocu doğa bilimleri ve Aristo metafiziğini dayandıkları deliller açısından eleştirmiştir. Gazali'nin eleştirerek karşı çıktığı Aristocu bilime, ondan asırlar sonra Batılı düşünürler de karşı çıkmışlardır. Bunlar, Nikolaus Kopernik (1473/ 1543), Giordano Bruno (1548/ 1600), Johannes Kepler (1571- 1630), Galileo Galilei (1564- 1642) ve Francis Bacon (1561- 1626) gibi düşünürlerdir. Ancak Gazali'nin farkı, sadece bu bilimleri değil onların dayandığı delillerin sağlamlığını da eleştiri konusu yapmaktır. Bu durum, onun aynı zamanda bir akıl eleştirisi yaptığını ortaya koymaktadır.

Gazali'nin bu eleştirileri, sadece dini kaygılarla ortaya konulan eleştiriler olmadığını, İbn-i Rüşd ile Gazali'yi filozof olmaları bakımından karşılaştıran Mubahat Küyel şöyle belirtmektedir: “Eğer şimdiye kadar yaşamış olsalardı, Gazali endeterminizmi ve ihtimaliyat mantığını kolaylıkla benimser, İbn-i Rüşd ise Laplace'ın üstün zekâ misalini tasvip ederek mutlak determinizmin tarafını tutardı. İbn-i Rüşd savunduğu zorunlu determinizm için Gazali'nin istediği akli delil yerine bir ayetle cevap vererek filozof değil bir din adamı olduğunu ortaya koymuştur. Durumu, bir din adamı olduğu söylenen Gazali felsefi planda, bir filozof olduğu söylenen İbn-i Rüşd dini planda incelemektedir”.¹²

Gazali'yi felsefeye karşı gelmekle ve dini dogmaları felsefeye tercih etmekle suçlayanlar, Gazali'nin sağlam delillerle filozofların karşısına çıktığını görünce bu defa Gazali'nin felsefi metodu kullanma hakkının da olmadığını söylemektedirler. Halbuki felsefe ve onun eleştirel yöntemi, ne sadece belli bir zümrenin tekelindedir ne de felsefe sadece Aristoteles ve onun izleyicilerinin düşüncelerinden ibarettir. Nitekim Gazali'de sadece Aristocu filozoflara değil, genel anlamda filozofların kullandıkları delillere “genel-zorunlu-doğru” demelerine karşı çıkmakta ve bunun hesabını sormaktadır. Çünkü Gazali, akla ya da aklın ortaya koyduğu felsefi düşüncelere değil, “akıl için mümkün modellerden biri”¹³ olan meşşai felsefeye ait düşüncelerin, “genel- zorunlu- doğrular” olarak sunulmasına karşıdır.

Gazali'nin Eleştirilerinin Değerlendirilmesinde Ortaya Çıkan İçerik Sorunları

Gazali'nin eleştirilerinin değerlendirilmesinde ortaya çıkan içerik yanlışlarını iki kategoride değerlendirebiliriz. Bunlardan birincisi onun eleştirilerinin içeriği (maddesi) ile ilgili sorunlardır ki, bu belli olmadığında söz konusu eleştirilerin mantık formundaki deliller değil dini dogmalar olduğu vehmi ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda Gazali'nin filozofları eleştirirken öncelikli amacı onların delillerinin içerik açısından bozukluğunu (sahih değil fasit olmasını) ortaya koymaktır. Bu da mantık ilmi çerçevesinde önermelerin konusuna uygunluğu sorunudur ki, bunun sonucunda önermeler ya yakini olur ya da olmaz.

İkinci nokta ise onun eleştirilerinin filozofların delillerin kaynağına yönelik olmasıdır. Bu bağlamda o, delillerinin kaynağının akıl değil vehim ve hayal olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu eleştiriler ilk bakışta önermelerin içeriği ile ilgili eleştiriler gibi görünse de aslında Gazali'nin yapmak istediği şey, delilleri elde eden aklın müfekkireye mi, yoksa vehim ya da muhayyileye mi dayandığıdır? Bu üç nokta dikkate alınmadığında hem Gazali'nin felsefi konumu belirsiz hale gelmekte, hem de eleştirilerin mahiyeti anlaşılmaktadır.

Gazali'nin Filozofların Delillerine Yönelik Mantıksal/ Formel Eleştirileri

Gazali eleştirilerinde öncelikle filozofların kullandıkları delillerin doğruluk değerini hedef almaktadır. Ayrıca bu delillerin metafizik karakterli evrensel- tümel-

¹² Mubahat Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara 1956, s. 81.

¹³ Küyel, *age*, s. 39.

zorunlu doğrular olduğu iddiasını zorunlu doğrular olduğu seklideki doğruluk iddiasına, bunların metafizik

Diyebiliriz ki, Gazali'nin, Aristocu filozoflara karşı çıkışı, onların evrenle ilgili açıklamalarına değil kullandıkları delillerin bozukluğuna ve bu delilleri haksız bir biçimde, "genel- zorunlu- doğru" olarak kabul etmelerine yöneliktir. Nitekim o, Aristocu filozofların kabul ettiğini söylediği "âlemin kıdemi" meselesine karşı çıkarken, onların kullandıkları delile giydirdikleri "genel- zorunlu- doğru" niteliğine karşı çıkararak şöyle demektedir: Kadim bir iradenin yoktan var etmesine karşı çıkararak bunun muhal olduğunu söylemeniz akli bir zorunluluk mudur, yoksa nazari bir bilgi midir? Yani (mantıktaki tanıma göre söyleyecek olursak), siz bu yargıya bedihi olarak, hiçbir delile ihtiyaç duymadan mı kabul ediyorsunuz; yoksa nazari olarak bir orta terim aracılığı ile çıkarım yaparak mı kabul ediyorsunuz? Eğer nazari olarak ve bir orta terimle ulaşıyorsanız, buna nasıl ulaştığınızı, (yani yaptığınız kıyasın unsurlarını) ortaya koymanız gerekmektedir. Eğer bunu akli zorunluluk olarak, yani bedihi bir şekilde, herhangi bir orta terime ihtiyaç duymadan bildiğinizi söylüyorsanız, ("bütün parçadan büyüktür" önermesinde olduğu gibi) size karşı çıkanlarda dâhil herkesin peşinen kabul etmesi gerekir. Halbuki bu âlemin kadim bir irade tarafından yaratıldığını savunarak size karşı çıkanlar, sayılamayacak kadar çoktur. O halde "âlemin kadim bir irade tarafından yaratılmasının muhal olduğu" hükmüne mantık kurallarına uygun bir burhanî delil bulmanız gerekmektedir. Çünkü sizin delil diye ortaya koyduklarınız, insanları iradesine dayalı temsil ve soyutlamadan (tenzih- uzaklaştırma) başka bir şey değildir.¹⁴

Görüldüğü gibi, burada Gazali, filozofların iddialarına karşı bir ayetle ya da dini bir hükümle değil, onların dayandıkları delilin mantık ilmi açısından değerini ortaya koyarak karşılık vermektedir. Buna göre, filozofların âlemin kıdemi ile ilgili delillerinin yetersizliği, Allah hakkındaki tenzihi dilden ve Allah'la ilgili olarak bir çıkarımda bulunurken temsili (anolojiyi) kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü tenzihi dille ortaya konulan önermeler, akıl için zorunlu doğrular olan ve aklın hiçbir delile ihtiyaç duymadan kabul edebileceği yakiniyyat cinsinden önermeler değildir. Bu önermelerde konu ile yüklem arasındaki ilişki belli bir yönden benzerlik ilişkisidir. Adına vehmi hükümler de denilen bu önermeler, vehmin idrak edemediği tümelleri idrak edebildiği tikellere (cüziyata) kıyas yaparak ortaya çıkarılan önermelerdir. Temsilin öncülleri olan bu önermeler, sonucu ispatlamaya yetmemekte, dolayısıyla sonuç kesin değil zannî olmaktadır.

Gazali, filozofların Allah ile âlem arasındaki öncelik sonralık meselesini izah ederken ortaya koydukları delillerin de akli zorunluluk değil muhayyilemin kabul ettiği muhayyilat türünden önermeler olduğunu şöyle izah etmektedir: Filozoflara göre, "Allah vardı, âlem yoktu" dersek yanlış olur. Çünkü "vardı" sözü ancak geçmiş için söylenir ve bunun kaplamında "geçmiş" kavramı da bulunmaktadır. Gazali bunun, akli

¹⁴ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 52, 53.

zorunluluk değil de muhayyile ürünü bir kabul olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Allah vardı âlem yoktu” ifadesinden anlaşılan şey, bir zatın varlığı diğerinin yokluğudur. Geçmişle ilgili olarak bir şey için var diğeri için yok demek ve bu iki terimin arasını ayırmak bizim kabul ettiğimiz bir durumdur. Şöyle ki, biz âlemin gelecekte yok olacağını ve daha sonra yeniden var olacağını var sayarsak, birinci durumda olduğu gibi, “Allah vardı âlem yoktu” diyebiliriz. Gazali der ki, buradaki öncelik sonralık bize ait bir nispettir. Çünkü bir gün gelecek de aynen geçmiş olabilir ve on da “geçmiş” denilebilir. İnsanların varlıklara geçmiş ve gelecek gibi durumları nispet etmeleri, vehmin bir öncelik kabul etmeden başlangıcın varlığını anlamaktan aciz kalmasıdır. Gazali, insanların bu durumu anlamaktan aciz kaldıklarını şu örnekle pekiştirmektedir: Zihin âlemin ötesinde dolu ya da boş bir mekân varsayabilir. Ama ona “âlemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur”, denildiğinde, tıpkı âlemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan öncelik yoktur dediği gibi, bunu da kabul etmez.¹⁵

Gazali bu tip metafizik kabullerin vehmin ürünü olduğunu aynı anda hem doğru hem de yanlış olabileceklerini şu şekilde açıklamaktadır: Örneğin âlemin üstünde bir boşluk olduğunu kabul etsek vehim bu konuda da yanılmaktadır. Çünkü bu tip faraziyeler, sonu gelmez kabullerdir. Yanılan vehim için şöyle denilebilir: Boşluk kendiliğinden anlaşılmaz, sonralık ise ararında mesafe olan (çapı birbirinden uzaklaşan) cisimler için geçerlidir. Eğer cisim sonlu ise ondan sonra gelen sonralık da sonlu olur. Öyleyse boşluk ve doluluk (sonu gelmez kabuller zincirinden oluştuğu için) anlaşılmaz. Bu nedenle âlemin ötesinde boşlukta dolulukta bulunmaz, denildiğinde vehim bunu da kabule yanaşmaz. Sonuçta vehim, kendisi üzerinde bir üst bulunmayan nihai üst kabulünü uygun (caiz) görerek bu faraziyeyi kabul edecektir.¹⁶ Gazali der ki, filozofların devir ve teselsüle düşmemek için kabul ettikleri bu durum akli zorunluluk değil, hayalen ve vehim sayesinde uygun görülmüş ve üzerinde uzlaşmış bir durumdur. Çünkü vehim, sonradan oluşan bir şeyin ancak başka bir şeyden sonra olacağına veya havanın boşlukla birlikte olabileceğine alışmıştır. Bu nedenle öncesi olmayan bir sonradan olanın kabulüne yanaşmamaktadır. İşte yanlışın (galatın) nedeni de budur.¹⁷

Gazali, mantıkta önermelerin kipliği olarak bilinen mümkün, mümteni ve zorunluluğunda birer akli kabul olduğunu söylemekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: İmkân, zorunluluk ve imtina gibi üç şeye gelince imtina kendisiyle niteleneceği bir konuyu gerektiren niteliktir ki, bu iki zıddın bir konuda birleşmesi demektir. Örneğin bir yer beyaz iken aynı zamanda siyah olması mümtenidir. Öyleyse itminanın olabilmesi için bir nitelikle nitelenen konunun olması gerekmektedir. Öyleyse imtina kendisiyle nitelenebileceği bir konu ile kaim olan bir niteliktir. Zorunluluk (vacip) de aynen mümteni gibi, bir niteliktir ve niteleyebileceği zorunlu varlığın varlığı ile kaimdir.¹⁸

¹⁵ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrık, Beyrut 1990, s. 66, 67.

¹⁶ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrık, Beyrut 1990, s. 67.

¹⁷ Gazali, *age*, s. 70.

¹⁸ Gazali, *age*, s. 77.

Gazali, tümel kavramların saf akli kavramlar olarak tikellerden soyutlandığını ve ancak izafe edildikleri tekiler sayesinde var olabileceklerini söyleyerek, onların tek başına birer kabul olduğunu, onlarla ilgili saf yargıların da aynı anda doğru ve yanlış olabileceğini söylemektedir. Çünkü insanların nesnelere ilgili hükümleri gözlemlere dayanmaktadır. Gözlemlerse kesin doğruları değil yaklaşık doğruları verebilmektedir. Örneğin, filozoflar göksel cisimlerin oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarını söylemekte ve Galinus, “binlerce yıldır devam eden gözlemler güneşin miktarının ancak bu kadar olduğunu göstermektedir” demektedir. Filozoflar güneşle ilgili olarak “güneş bozulursa mutlaka onda zayıflama durumu ortaya çıkar” şeklinde bir şartlı önerme ortaya koymakta ve güneş bozulmadığına göre onda zayıflama da olmadığını söylemektedirler. Gazali der ki, “güneş bozulursa” şeklindeki mukaddem ve “onda zayıflama olur” şeklindeki taliden oluşan bu bitişik şartlı önermeden iddia edilen sonuç çıkmaz. Çünkü “güneş bozulursa” şartı, güneşin bozulmayacağı kabulüne bağlanmaktadır ki, bir şeyin en olgun halde bile aniden bozulması mümkündür. Ayrıca güneşin bozulmasının ancak zayıflamayla olacağı kabul edilse bile “güneşte zayıflamanın olamayacağı” şeklindeki bilgi nerden gelmektedir? Eğer bu gözlemlerden elde edilmişse, gözlemler üzerine ittifak etmek muhaldir. Çünkü gözlemler bize yaklaşık sonuçları verirler. Ayrıca dünyadan 170 kat veya daha fazla büyük olduğu söylenen güneşten, bire dağ kadar bir şey eksilse bunu duyular algılayamazlar. Gazali der ki, beklide güneşte bir zayıflama vardır ve bir dağ kadar zayıflamam olmuştur; ancak duyularla bu kavranamamıştır. Çünkü gözlem ilmi (menazir) bu durumu yaklaşık olarak bilmektedir. Gazali’ye göre, filozofların akıl tarafından kabul edilmeyecek daha birçok delilleri var; ancak onları tek tek vermeye gerek yoktur.¹⁹

Gazali’nin burada örneğini verdiği şartlı önermede şart olan mukaddemle şartın sonucu olan tali arasındaki ilişki gerçek bir nedene bağlı olursa bu tip şartlı önermeye “hakikiye” denilir ki, bu önermede mukaddem ve tali birbirini gerçekten gerektirdiğinden dolayı, doğrudan çıkarım denilen döndürme de olabilir. Yani mukaddem tali yerine konulabilir. Ancak söz konusu önermenin iki unsuru arasındaki bağ, gerçek bir nedene değil de tesadüfe bağlıysa bu tip önermeye “ittifakiye” denilir ki, bunun döndürmesiyle ortaya çıkan sonuç da tesadüfe bağlı olur. Gazali, Galen’in gök cisimlerini oluş ve bozuluşa tabi olmadıkları görüşünden hareketle güneşin de bozulmayacağını söylemesi ve bunu bir gözleme dayanarak delillendirmesini mantık ilmi açısından yeterli bulmamaktadır. Çünkü mantık kuralları, bitişik şartlı önermenin şartı ile sonucunu birbirine bağlayan nedenin kabule ya da eksik gözlemlere değil, “yağmur yağarsa sokalar ıslanır” önermesinde olduğu gibi, gerçek bir neden bağlı olması istemektedir.

Gazali, filozofların gök cisimlerinin oluş bozuluşa tabi olmadıklarına ve onların nefislerinin bu âlemden ortaya çıkan bütün tekileri bildiğine dair delillerinin de benzer şekilde yetersiz olduğunu söylemektedir. Filozoflar, gök cisimlerinin nefislerinin insan nefsinde olduğu gibi, şehvet, gazap, kini kıskançlık, açlık ve acı gibi niteliklerden uzak

¹⁹ Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 82, 83.

olduğunu bu nedenle onların bütün tekilleri bilebildiklerini söylemektedirler. Gazali'nin itirazı şudur: Siz gök cisimlerinin nefislerini meşgul eden hiçbir şey olmadığını nereden bildiniz? Ayrıca gök cisimleriyle ilgili diğer bir kabul olan “onların ibadetinin Evvel'e duydukları arzu ve iştihak olduğu” şeklindeki kabulü de dikkate alarak Gazali der ki, bu arzu ve iştihak onların nefislerini tekilleri bilmekten alıkoymaz mı? Gazali bu soruları çocuk örneği ile açıklamaktadır. Akıl sahibi olan insanların başkanlık gibi önemli işleri vardır ki, çocuklar için bunları düşünmek mümkün değildir. Çocuklar bu gibi şeyleri meşgul olmadıkları gibi, bunlar birer engel de değildir. Bu örnekte olduğu gibi bizim nefislerimizi meşgul ettiği halde feleklerin nefislerini meşgul etmeyen bir takım farklı istek ve arzuların olmadığını nereden biliyorsunuz?²⁰

Dikkat edilirse burada Gazali'nin karşı çıktığı şey, doğrudan bir gözlem ya da deney olmadığı halde sırf görünene (insana) kıyasla görünmeyenler (felekler) hakkında hüküm vermenin yanlış olacağı meselesidir. Çünkü bilinen olarak temele konulan insan nefsinin dahi her yaşta farklı istekleri ve meşgaleleri vardır. Bu farkları da dikkate alandan genel bir istek ve arzu kabulü ile insan nefsinde olan durumları feleklerin nefislerine aktarmak kıyas kurallarına uyar mı? Kıyas kuralları, iki şey arasında kıyas yapabilmek için onların bir orta terimde birleşmelerini gerekli görmektedir. Bu orta terim nefis ise insanın nefsi ile feleğin nefsinin eşit istek ve arzularla dolu olduğunu nereden biliyoruz?

Bu noktada Gazali'nin metafiziğe değil, metafiziğin önermelerinin doğruluk değerine karşı çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar, onun tespitiyle söyleyecek olursak, vehmiyat ve muhayyilat ya da meşhurat cinsinden önermelerdir. Vehmiyat gerçekte olmayan bir şeyi varmış gibi kabul ederek hüküm vermek, muhayyilat hayal gücüne dayalı hükümler, meşhurat ise ya çoğunluk ya a belli bir kısım insanlar tarafından doğru kabul edilen durumlar üzerine verilen hükümlerdir. Bunların hiçbir de kesin doğru sonuçlar vermemektedir. Gazali'nin metafizik yargılar konusunda ortaya koyduğu bu tavır daha sonra başta Kant olmak üzere birçok filozof tarafından da paylaşılacaktır.

Gazali'nin Filozofların Delillerin İçeriğine Yönelik Eleştirileri

Gazali, dönemindeki filozofların kabul ettiği doğa bilimlerine de aynı şekilde, kullanılan delillerin doğruluk değeri açısından karşı çıkmaktadır. Örneğin o, filozofların gök cisimlerinin dairesel hareketleri ile Allah'a ibadette bulunan ve canlı cisimler olduğu şeklindeki düşüncelerini mümkün olduğunu kabul etmekte ancak bunların akli bir delille bilinmeyeceğini söylemektedir. Gazali der ki, bu görüşler inkârı mümkün olmayan hususlardır. Ancak filozofların delil olarak ortaya koydukları şey zandan öteye bir şey ifade etmediği gibi kesinlik asal ifade etmemektedir. Örneğin filozoflar, hareketin ya zorunlu ya tabii ya da iradi hareket edebileceğini söylemektedirler. Gazali, taşın yukarı fırlatıldığındaki hareketine benzer şekilde zorunlu hareket için hareket ettiren bir irade ya da zorunlu harekete neden olan başka bir cisim gerekmektedir. Gazali'ye göre, gök cisimlerinin zorunlu hareketini aracısız olarak sağlayanın Allah olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü gök cisimleri sadece Allah'ın yaratığı cisimler

²⁰ Gazali, *age*, s. 188.

olduklarından dolayı hareket etmiş olsalardı bütün cisimler hareket ederdi. Ya da bu cisimleri diğerlerinden ayıran özel bir nitelik olması gerekirdi ki, bu da irade ya da tabiattır. Bu iradenin Allah'ın iradesi olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın iradesi bütün cisimler için aynıdır. Neden Allah diğerlerini değil de sadece gök cisimlerini hareket ettirmiş olsun? ²¹

Gazali, gök cisimlerinin kendi tabiatlarından kaynaklanan bir nitelikten dolayı hareket ettiklerini de kabul etmemektedir. Çünkü Gazali'ye göre, tabiat tek başına asla hareketin nedeni değildir. Çünkü hareketin nedeni bir mekândan kaçıp başka bir mekân aramaktır. Cismin içerisinde bulunan mekân, ona uygun ise söz konusu mekândan ayrılıp hareket etmez. Örneğin su üzerindeki içi hava dolu bir tulum suyun dibine doğru hareket etmez. Suyu daldırıldığı zaman bile suyun yüzeyine doğru hareket eder. Çünkü kendisine/ tabiatına uygun mekânı arar ve bulur. Ancak uygun olmayan bir mekâna nakledildiğinde uygun olana doğru kaçır. Bunun örneği, hava ile dolu olan bir şeyin suyun yüzeyine çıkmasıdır.

Gazali derki, gök cisimlerinin dairesel hareketinin bu şekilde tabii olması da mümkün değildir. Çünkü dairesel hareket eden cisim, kendisinden kaçtığı mekana yeniden döner. Gazali, filozofların içerisine düştükleri bu durumun, gök cisimlerine başka cisimlerden ayrı özellikler vermelerinden kaynaklandığını belirterek şöyle demektedir: Diğer cisimlerden farkı olmayan gök cisimleri neden başkalarından farklı niteliklere sahip olsun? Çünkü taş gibi gökteki cisimler de hareketlerinin şuurunda değildir. Ayrıca cisim tek olduğu gibi dairesel harekette tektir. Cisimlerdeki hareket, bir yeri arzu etmek ya da bir yerden kaçmak değildir.²²

Burada Gazali'nin karşı çıktığı hareket, Aristocu fizikte kabul edilen "zorunlu ve seçmeli" hareketle gök cisimleri için söz konusu olan dairesel hareketlerdir ki, bu cisimler hem canlı hem de hareketlerinin şuurunda olan cisimler olarak diğerlerinden farklıdır. Nitekim cisimlerde olduğu kabul edilen bu farklılık nedeniyle Aristoteles evreni ayaltı ve ayüstü evren olarak ikiye ayırış, ayaltı evrenin kanunları ile ayüstü evrenin kanunlarının farklı olduğu söylemiştir. Gazali, hem hareketin hem de cisimlerin tek yapıda olduğunu, bu nedenle bütün cisimlerin aynı şekilde hareket ettiğini, hareketin de Aristocu anlamda, cismin bir yerden kaçışı ya da bir yere varmak istemesi sonucu olmadığını, ayrıca bütün cisimlerin de taş gibi yaptıklarının şuurunda olmadıklarını söylemektedir. Gazali'nin Aristo fiziğine ve onun dayandığı evren anlayışına getirdiği bu eleştirileri, ondan yüzyıllar sonra Batıda, Rönesans dönemi düşünürlerinde görmek mümkündür. Örneğin, başta skolastik dönemin kutsadığı Aristocu evren anlayışından Rönesans'ın evren anlayışına geçişi sağlayan Nicolaus Cusanus, Paracelsu ve Telesius gibi düşünürler olmak üzere Bruno, Kopernik, Galile, Kepler, Tycho Brahe gibi düşünürler de karşı çıkmışlardır.

²¹Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 174.

²²Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 175, 176.

Gazali, filozofların, gök cisimlerinin nefislerinin bu âlemde ortaya çıkan tikel olayları bildiklerini söylemelerine karşı çıkarken insan bilgisinin sınırlarına dikkat çekmektedir. Gazali derki, biz gelecekte olacak şeyleri, sebeplerini bilmediğimizden dolayı bilemiyoruz. Eğer söz konusu olayların bütün nedenlerini bilseydik sonuçlarını da bilirdik. Örneğin biz, ateşin pamuğa degeceğini bilseydik pamuğun yanacağını da bilirdik. Bir kişinin yiyeceğini bilirsek doyacağını da biliriz. Ne var ki, biz nedenlerin tümünü değil, bir kısmını bilebiliriz. Bu nedenle sebeplerin sonuçlarına ilişkin olarak bildiğimiz şey tahmindir. Eğer nedenlerin çoğunu ve önemli olanlarını bilecek olsak sonuçların olması konusunda açık bir zannımız olabilir. Nedenlerin tümünü bilirsek sonuçların tümünü biliriz. Ne var ki, nedenlerin tümünü bilmek insan gücünü aşan bir durumdur.²³

Gazali burada, filozofların sınırlı bilgileriyle metafizik konularda kesin hükümler vermelerini, aklın idrak alanı dışına çıkmak olarak değerlendirmekte ve bir anlamda akla sınır çizmektedir. Çünkü ona göre, metafizik konular aklın değil inancın konusudur.²⁴ Gazali'nin bu gibi konularda akli değil de inancı tercih etmesini, bazıları "akıl karşısında dini tercih etmek" olarak yorumlamakta ve bununla aklın önünün kesildiğini söylemektedirler. Halbuki aynı şekilde Kant, öncelikle insan aklının Tanrısal aklın bir parçası olarak tasarlanamayacağını söylemekte ve Tanrısal akli da diyebileceğimiz, intellectus finitus ile insan akli da diyebileceğimiz intellectus infinitusu birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, ikisi arasındaki fark, salt kapsam bakımından bir fark değil, yapısal bir farktır (tabii ikincisinin hiç olmazsa mümkün olduğunu varsayarsak). Çünkü entelektüel bir görü türüne [Anschauung] sahip olması gereken Tanrı'ya karşılık, insanın sahip olduğu görü cinsi duyusalıdır [Esinnlich]. Bunun anlamı, insana görüde verilen şeyin salt çokluk olduğudur. Ona, bu çokluk dışında, hiçbir bağlantı görüde verilemez. Dolayısıyla onun şeyler arasındaki nedensel bağlantıyı görmesi beklenemez.²⁵

Sonuç

Bu düşünceleriyle Gazali, hem Aristocu fizik anlayışını yıkmakta hem de bu fiziğin evren hakkında bir çeşit vehmi yargılar bütünü olduğunu söylemektedir. Gazali'nin bu çıkışı, ondan dört yüz yıl sonra G. Bruno söyleyince devrim niteliğinde bir değişim olarak kabul edilmiş ve Kilise tarafından, Roma'da diri diri yakılmıştır. Konumuz Bruno'nun eleştirilerini tahlil etmek değildir. Ancak Gazali'nin eleştirilerine baktığımızda sadece bir anlayışa karşı çıkış değil, hem o anlayışın kullandığı delillerin mantık ilmi bakımından değerlendirilmesi, hem de akli zorunluluk denilen ve burhanî delil adı verilen delillerin epistemolojik soruşturmasıdır. Gazali'nin bu eleştirileri, bir yönüyle saf akla dayanan felsefenin, diğer bir yönüyle saf aklın önermelerinin eleştirisidir. Bu durum, saf aklın gücünün ve sınırlarının belirlenmesidir. Gazali'nin 11. Yüzyılda yaptığı bu eleştiriyi D. Hume ve Kant 18. Yüzyılda yapabirmiştir.

²³ Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrik, Beyrut 1990, s. 184.

²⁴ Gazali, *age*, s. 185.

²⁵ Gökberk, *age*.s.355

Ancak bu noktada kabul etmemiz gerekir ki, Gazali'nin bu eleştirilerinin felsefi içeriği bir kenara bırakılarak sadece onun meşşâî filozofların küfrüne hükmettiği cümleleri dikkate alınmış ve bu hüküm asırlardır etkisini sürdürmüştür. Gazali'nin Tehafütü'l Felasife adlı eseri nerdeyse bu hükümden ibaret sayılmıştır.

Bütün bunlara ilaveten denilebilir ki, İslam kültür dünyasında akıl ve onun ürettiği felsefi- bilimsel bilgiye karşı oluşan Selefî duruş, akla ve onun ürettiği felsefeye karşı yapılan her eleştiriyi, aklın gereksizliği düşüncesini besleyen malzeme olarak görmüştür. Halk tabanında her zaman kolayca destek bulan bu anlayış, Gazali'nin eleştirilerindeki rasyonel bilgiye kolayca yok sayabilmıştır. Örneğin Gazali'nin en fazla okunan kitaplarından biri olan İhya adlı kitabın ilim bahsi ve bu bölümde ortaya koyduğu ilmî değerlendirmeler görmezden gelinerek diğer bahislere atlanmıştır. Bunun gibi, Gazali'nin el- Munkız adlı kitabında geçirdiği kuşku evrelerini anlatırken nihayetinde aklından da kuşku duyarak keşf ve ilham alanında karar kıldığını söylemiştir. Ancak hemen devamında "bundan sonra Allah kalbime bir nur- ışık saçtı artık aklımdan da kuşku duymadım" şeklindeki ifadesi hiç dikkate alınmamıştır. Bu durum da göstermektedir ki, bilim ve felsefe eleştirisi, bu eleştirilerin yankılandığı kültürel yapının niteliğine göre işlev görmektedir.

Kaynakça

- Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, Ege Üniversitesi Basımevi İzmir, 1995.
Farabi, el- İbare, Daru'l Kütüb, Mısır, 1976.
Gazali, Tehafütü'l Felasife, Daru'l Meşrık, Beyrut 1990.
İbn-i Sina, Şifa el- Mantık el- Makulat, Matbbatü'l Emiriyye, Kahire 1952.
İbn-i Teymiye, "Kitabu'l mantık", Mecmuu'l Fetavâ, Dar'ul Kütübi'l İlmiyye Beyrut, 1988.
Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
Mahmut Tezcan, Kültürel Antropoloji, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
Mübahat Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri, Ankara 1956.
Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Ubeydullah Ahrâr'ın Râbita Hakkındaki Görüşleri

Adaham ASATİLLAEV*

Öz

Râbita sözlükte bir şeyi ikinci bir şeye bağlayan söz, fiil, eylem gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf literatüründe ise “seyrû sülûke yeni başlayan müridin önce mürşidine sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ondan sonra da Allah Teâlâ’ya muhabbet ile gönül bağlaması” olarak tarif edilmektedir. Araştırmalar bugünkü anlamıyla bir râbitanın Bahâuddin Nakşibend (ö. 791/1389) ile başladığı göstermektedir. Bu çalışmada Nakşibendiyye tarikatının meşhur şeyhlerinden Ubeydullah Ahrâr’ın (ö. 895/1490) râbita hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Ubeydullah Ahrâr’dan sonra bu konuda eser yazan müellifler râbita hakkında ilk geniş bilgilerin Ubeydullah Ahrâr’da rastlandığını öne sürmektedirler. Ubeydullah Ahrâr’ın râbita hakkındaki görüşleri kendisi kaleme aldığı kabul edilen Fıkarât isimli eserinde, sohbetlerinden derlenerek öğrencileri tarafından yazılan Melfûzât isimli eserde ve meşhur halifelerinden Ali b. Hüseyin es-Safiyüddin (ö. 939/1532) tarafından kaleme alınan Reşahât adlı eserde yer almaktadır. Zikredilen eserlerin her üçünün de Farsça olup bu çalışmada Türkçe tercüme kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen bilgilerden, önce râbitanın tasavvuf literatüründeki anlamı ve önemi açıklanmıştır. Ardından da Ubeydullah Ahrâr’ın râbita hakkındaki görüşleri hakkında genel bilgilere ve seyrû sülûk yolunda râbitanın yeri ve önemi ile ilgili yorumlarına yer verilmiştir. Özellikle seyrû sülûk eden müridin asıl amacı olan Allah huzuruna ulaşmada râbitanın en etkili ve kısa yol olduğuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ubeydullah Ahrâr, Râbita, Muhabbet, Mürşid, Mürid

Ubaydullah Ahrar’s Views on Rabita

Abstract

In the dictionary, rabita means a word, verb, action that connects one thing to a second thing. In the Sufi literature, it is defined as “the attachment of the disciple, who has just begun his journey, first to his murshid, then to the Prophet (s.a.w.), and then to Allah with love”. Research shows that rabita in its present sense began with Bahauddin Naqshband (d. 791/1389). In this study, the views of Ubaydullah Ahrar (d. 895/1490), one of the famous sheikhs of the Naqshbandiyya order, on rabita will be discussed. The authors who wrote works on this subject after Ubaydullah Ahrar claim that the first extensive information about rabita is found in Ubaydullah Ahrar. Ubaydullah Ahrar’s views on rabita can be found in his work entitled Fiqarat, which is accepted to have been written by him, in the work entitled Melfuzat, which was compiled from his conversations and written by his students, and in the work entitled Rashahat, which was written by Ali b. Husayn al-Safiyaddin (d. 939/1532), one of his famous caliphs. All three of these works are in Persian and their Turkish translations were used in this study. From the information obtained in the research, the meaning and importance of rabita in Sufi literature were first explained. Then, general information about Ubaydullah Ahrar’s views on rabita and his comments on the place and importance of rabita in the path of spiritual progress are given. In particular, it has been pointed out that rabita is the most effective and shortest way to reach the peace of Allah, which is the main purpose of the disciple who is on the way of travelling.

Key words: Sufism, Ubaydullah Ahrar, Rabita, Muhabbet, Murshid, Mureed

* Yüksek Lisans, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2050y12005@manas.edu.kg, ORCID: 0009-0006-4188-4027

Giriş

Nâsırüddin Ubeydullah Ahrâr b. Mahmud Şihâbuddin eş-Şâî es-Semerkandî, Tasavvuf tarihinde Nakşibendiyye sûfilerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr veya Hâce Ahrâr olarak tanınmaktadır. 806/1404 yılının ramazan ayında Şaş şehrinin Bağistan köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlardan itibaren okul eğitiminin yanı sıra dayısı Hâce İbrâhim'den özel dersler almıştır. Derslerin dışında ziraatla uğraşan babasına yardım etmek ve yaşadığı çevredeki evliyâullahın kabirlerini ziyaret etmekle meşgul olmuştur. Özellikle 22 yaşından 29 yaşına kadar başta Taşkent, Semerkant ve Herat olmak üzere Mâverâünnehir'in şehir ve köylerini dolaşarak Nizâmuddîn Hâmûş, Behâuddîn Ömer, Seyyid Kâsım Envâr, Zeynüddîn Hafî ve Yâkub Çerhî gibi o dönemin meşhur şeyhlerinden sohbetine katılmış ve ilim almıştır. 29 yaşında Taşkent'e dönerek irşat faaliyetlerine devam ederken bir yandan da ziraat ve ticaretle meşgul olmuştur. İki oğlunun da dahil olduğu onlarca halifesinden önde gelenleri Abdullah İlâhî, Mîr Abdülevvel, Muhammed Zâhid Vahşivârî, Muhammed Kâdî-yi Semerkandî ve Muhammed Zâhid'dir. Taşkent'te 20 yıl kaldıktan sonra Semerkant şehrine gitmiş ve 895/1490 yılında vefat etmiştir. Ubeydullah Ahrâr IX/XV. asırda Mâverâünnehir'de yaşamış Nakşibendiyye tarikatının en meşhur şeyhlerinden biridir. Küçük yaşlarda meyilli olduğu bâtinî ilimler, büyüdükçe onu zahiri ilimlerden daha çok önem vermesine sebep olmuştur. Tarikat eğitimini de Bahâuddin Nakşibend'in meşhur öğrencilerinden biri olan Yâkub Çerhî'den icazet alarak tamamlamıştır. Ubeydullah Ahrâr ve onun yetiştirdiği talebeleri vesilesiyle Nakşibendiyye tarikatı Mâverâünnehir'de meşhur olmakla birlikte bütün İslam coğrafyasına yayılmıştır.

Hâce Ubeydullah Ahrâr, seyr-u sülûkte müridin kabiliyet ve isteklerine uygun olarak zikir ve sohbe devam etmenin yanı sıra râbîta yapmanın da etkili olduğunu belirtmiştir. Râbîta hakkındaki görüşlerine dair diğer birçok araştırmacının da atıfta bulunduğu teferruatlı bilgi, halifesi Ali b. Hüseyin es-Saffiyüddin tarafından kaleme alınan Reşahât adlı eserinde yer almaktadır. Bunun dışında kendisinin kaleme aldığı kabul edilen Fıkarât adlı eserinde ve küçük çaplı risalelerinde râbîta ile ilgili fikirleri beyan edilmektedir. Halifeleri tarafından sohbetlerinden derlenerek ve ilaveler yapılarak telif edilen, ancak muhteva ve telif yönünden kendine nispet edilen Melfûzât adlı eserinde de râbîta ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca sohbetlerinde müridlerine tarikat usullerini öğretirken, kendi şeyhlerinden nakiller yapmış, diğer meşhur mutasavvıfların fikirlerinden de onlara bahsetmiştir. Bu durum telif edilen sohbetleriyle birlikte kendi eserlerinde de görülmektedir.

Konu ile ilgili çağdaş araştırmalara baktığımızda doğrudan râbîta konusunu ele alan veya râbîta ile ilgili konularda yazılan makalelerde, tezlerde, kitaplarda ve kitap bölümlerinde Ubeydullah Ahrâr'ın râbîta hakkındaki görüşlerine de çoğunlukla yer verilmektedir. Ancak bu araştırmalarda verilen bilgilerin tamamına yakını Reşahât'ta zikredilen bilgiler ile sınırlı kalmıştır. Biz bu araştırmada Ubeydullah Ahrâr'a ait denilen veya ona nispet edilen diğer eserlerden ve güncel kaynaklardan da elimizden geldiğince

istifade etmeye gayret ettik. Bu bağlamda Ubeydullah Ahrâr'ın râbîta ile ilgili görüşleri hakkında geniş ve detaylı bilgi vermeye çalıştık.

Ubeydullah Ahrâr hakkında en geniş ve kapsamlı bilgi veren araştırma Elif Dindar'ın "Ubeydullah Ahrâr: Hayatı, Eserleri, Fikirleri" konulu yüksek lisans tezidir. Ubeydullah Ahrâr'ın hayatı, eserleri ve fikirleri açısından çok değerli bir çalışmadır. Ancak tez konusu çok geniş olduğu için Ubeydullah Ahrâr'ın râbîta hakkındaki görüşleri tanımlarla sınırlı kalmıştır. Râbîta hakkında yazılan diğer makale, tez ve kitaplarda verilen bilgilerin üzerinde bir bilgi içermemektedir.

Râbîta Kavramı

Râbîta kelimesi sözlükte bağlamak, sabit hale getirmek, bir şeyi başka bir şeye bağlamak anlamına gelen رَبَطَ fiilinden ismi fail olarak gelmektedir. Râbîta iki şeyin arasındaki bağ, alaka, vuslat, münasebet, ilgi ve sevgi ile mensubiyet anlamlarına gelen iki parçadan birini diğerine bağlayan kelime, cümle veya fiile verilen isimdir. Aynı kökten gelen رَابَطُوا kelimesi Kur'an'ı Kerim'de cihat için hazırlıklı olmak ve sınırda nöbet tutmak manalarında zikredilmiştir.

Tasavvuf ıstılahı olarak râbîta aslında müridin edep ve ihlasla kalbini Allah'a bağlamasıdır. Yani her an O'nun huzurunda olduğunun farkında olmasıdır. Aynı şekilde râbîta müridin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e veya kâmil mürşid olan evliyanın huzurundaymış gibi ona kalbini bağlaması olarak da tarif edilmiştir. Ancak zikredilen asıl râbîtaya varıncaya kadar müridin zihni olarak, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle beraberlik halinde olmasına rabîta denilmiştir. Râbîta hakkında yapılan tanımlar dönem ve mutasavvuflara göre farklılık göstermektedir. Yaygın olan tanımlarda mürid, şeyin sûretini ve sûretini düşünerek ondan feyz alması diye tarif edilen tanımlar râbîtanın başlangıç merhalesi olan mürşid râbîtasını ifade etmektedir.

Mevlâna Hâlid Bağdâdî'ye göre râbîta, fenâ fillah makamına ermiş kâmil bir şeyhin ruhaniyetinden medet istenmesidir. Mürid her an şeyhin sûretini ve sûretini düşünerek onun huzurunda ve gıyabında edep üzere aynı halde olmasını, şeyhinin ruhaniyetinden feyz almasını sağlar. Râbîta sebebiyle mürid önemsiz ve boş işlerden uzaklaşır. Abdülhakîm Arvasî de râbîtayı şöyle tarif etmiştir: "İlâhî-Zatî sıfatlarla tahakkuk etmiş ve müşahede makamına varmış bir kâmil ve mükemmele kalb bağlayıp, huzur ve gıyabında o zatın suretini hayal hazinesinde muhafaza etmekten ibarettir."

Sûfîler tarafından yapılan râbîtanın ıstılahî tanımlarının tamamına yakını Nakşî şeyhleri veya halifeleri tarafından yapılmıştır. Bütün tanımların muhtevasına göre râbîtanın tarikat eğitiminde fenâ fillah makamına ulaşmak için bir başlangıç usûl olmasıdır. Mürid, fenâ fillaha varmış kâmil bir şeyhe kalbini bağladığı, şeyhin huzurunda ve gıyabında her zaman ona karşı edebini koruduğu ve ondan feyiz aldığı hissine sahip olmalıdır. Bu hal üzereyken mürid nahoş ve gereksiz işlerle meşgul olmaktan da korunmuş olur.

VI (XII) ve VII. (XIII) yüzyıllarda basit bir uygulama olarak ortaya çıkan râbıta ilk zamanlarda şeyhe muhabbet etmek, onun davranışlarını taklit etmek ve kalbini ona bağlamakla ondan feyiz almak olarak ifade edilirken zamanla bunlar şeyhin sûretini ve sîretini düşünmek olarak algılanmaya başlamıştır. Râbıta ile ilgili araştırmalara göre muhabbet râbıtası olarak tarif edilen bu uygulama, sahabe, tâbiin ve tabe-i tâbiin döneminde tabii olarak kendinden meydana geliyordu. Zamanla asr-ı saadetten uzaklaştıkça insanların gereksiz şeylerle meşguliyetlerden dolayı kalplerinde bu sevgi azalmıştır. Tarikat ehli de bu duruma kayıtsız kalmayıp müritlerin kalplerini Allah'a bağlamak maksadıyla kâmil şeyhlere râbıtayı tarikat eğitiminde bir usûl olarak belirlemişlerdir. Bu bilgiler bize râbıtanın ilk dönemdeki mahiyetin açıklarken aynı zamanda şeyhe yapılan râbıtanın tarihi gelişimi hakkında da bilgi vermektedir.

Râbıta hakkında eser yazanlar arasında uygulama olarak râbıtanın Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar dayandığını savunanlar da bulunmaktadır. Ancak araştırmalar bu günkü anlamıyla terim ve uygulama olarak râbıtanın Muhammed Bahâuddin Nakşibend'e isnat edildiğini göstermektedir. Araştırmacılar râbıta hakkında ilk geniş bilgilerin Bahâuddin Nakşibend'in en meşhur talebesi Yâkub Çerhî'nin halifesi Ubeydullah Ahrâr'da rastlandığını önemle arz etmektedirler. Ubeydullah Ahrâr Nakşibendiyye tarikatının Mâverâünnehir'de en önemli tarikat olmasını ve bütün İslam coğrafyasına yayılmasını sağlamıştır.

Tasavvufta kalbin bağlandığı şey açısından râbıta üç kısma ayrılmaktadır.

Tabii râbıta: İnsanın ailesi, evladı veya yakınlarına karşı duyduğu normal sevgi bağı olan râbıta.

Bayağı Râbıta: Dini açıdan hoş karşılanmayan veya kerih görülen bir sevgi bağıdır. Bu herhangi bir insana aşırı hayranlık, nefse çekici gelen dünyevi işlerde karşı duyulan sevgi bağıdır.

Ulvî râbıta: Allah'a, Peygamber'e veya Allah'ın sâlih kullarına olan sevgi bağıdır. Özellikle Allah'ın yapılmasını hoş gördüğü ve emrettiği şeyler kalbin muhabbet ile başlanmasıdır. Buna muhabbet râbıtası veya mukaddes râbıta da denilmektedir. Tasavvuf eğitiminde râbıtanın bu kısmından söz edilmektedir.

Ubeydullah Ahrâr'ın Râbıta Hakkındaki Görüşleri

Ubeydullah Ahrâr'a göre insanın iradesi dışında aklına gelen her türlü düşünceleri reddetmenin ve nefsin isteklerinden kurtulmanın üç yolu vardır. Ali bin Hüseyin es-Safiyüddin Reşahât-ı Aynü'l Hayat adlı eserinde zikrettiğine göre şeyhi Ubeydullah Ahrâr onları şu şekilde açıklamıştır:

Birincisi: Mürid riyazet yolunu tercih ederek tarikat ehlinin önem verdiği hayırlı amellerden biriyle meşgul olmayı sürdürmelidir.

İkincisi: Mürid bu halden kurtulmak için kendi acizliğini kabul ederek üzgün bir halde, yalvararak sürekli Allah'a yönelmelidir.

Üçüncüsü: Mürid mürşidin ruhaniyetinden yardım talep ederek onu Allah'a ulaşmaya vesile etmelidir.

Ubeydullah Ahrâr bu üç yoldan en iyisinin mürşidin ruhaniyetinden yardım talep ederek ona yönelmek olduğunu söylemiştir. Çünkü bu durumda mürid Allah'a yönelmekten aciz olduğunu anlayarak mürşidini O'na yönelmeye bir vesile yapmış olur. Bu yolda mürid, mürşidinin ruhaniyetinden faydalandığı için muradına tez ulaşır.

Râbîta Nakşibendi tarikatının önemli esaslarından biri olup diğer tasavvuf okullarında ismen olmasa da uygulama olarak mevcuttur. Bu hususta bazı mutasavvıflar, râbîtayı Allah'a vâsıl olmada Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnet-i seniyesine sınıksız sarılmaktan sonraki en büyük sebeplerden biri olduğunu söylemişlerdir. Râbîta hakkında ilk ayrıntılı bilgiler veren Ubeydullah Ahrâr'a göre mürid râbîtada şeyhin iki kaşının arasını düşünmesi gerekir, çünkü orası feyiz mahalli olarak telakki edilmiştir. Ubeydullah Ahrâr oğlu Muhammed Yahya'ya da râbîtayı tavsiye etmiştir. Ondan sonra sohbet meclislerinin birinde Muhammed Yahya râbîtada şeyhin yüzüne mi yoksa gözüne mi teveccüh etmeliyim diye düşünürken Ubeydullah Ahrâr ona bakıp işaret parmağı ile iki kaşı arasını göstermiştir. Meclis bitince de kendisine râbîtada şeyhin iki kaşı arasını düşünmek gerektiğini açıkça ifade etmiştir.

Ubeydullah Ahrâr sohbet meclislerinin birinde müridin şeyhinin iki kaşının arasına bakması ve onun her zaman kendi halinden haberdar olduğunu bilmesi gerektiğini söylemiştir. Müridin bu hali şeyhinin tasarrufu altında olup, onun huzurunda uygun olmayan şeyler gönlünden kaybolana kadar devam etmelidir. Mürid bu hali şeyhin bütün arzu ve istekleri hatta tüm hali kendine yansıyana kadar korumaya özen göstermelidir.

Nakşibendi şeyhlerinden ve râbîta konusunda ilk müstakil eser yazan Hâlid-i Bağdâdî'ye göre de mürid önce feyiz kaynağı olarak mürşidin iki gözü arasına bakmalıdır. Sonra mürşidinin hayal hazinesine girdiğini ve devamında da kalbinin derinlerine indiğini, kendini de onun peşinden akarak gittiğini düşünmelidir. Yani mürid kendini kaybedene kadar mürşidini hayal gözünden kaybetmemelidir. Çünkü seyr-i ilâhi kalpten hâsıl olur, kalbin derinliğinin de sonu yoktur.

Müridin gönlüne mürşidin gönlünden feyz geçmesi için mürid mürşidine karşı "Bu benim Allah'ımın dostudur" inancında olmalıdır ve ona tam olarak teveccüh etmelidir. Mürid bu inançla kâmil bir mürşide gönül verdiği zaman onda ne kadar huzû, huşû, zühd, takva, güzel ahlak ve huzur varsa hepsi müride aksetmeye başlar. Mürşid Allah'tan aldığını müridine aktarmış olur. Mürid râbîta ettiği sürece ona feyz yavaş yavaş akmaya başlar ve mürşidin kalbindeki nur müridin kalbine akseder. Mürşidin kalbinden gelen nurun devam etmesiyle müridin imanı hakikate erer. Burada mürşid Allah'ın tecellilerini müridlerine aksettiren bir vesile konumundadır.

Ali bin Hüseyin es-Safiyüddin Reşahât'ta zikrettiğine göre şeyhi Ubeydullah Ahrâr ona râbitanın âdâbını öğretirken şu beyti okumuştur:

Ey gönül! Gayretle yer et Allâh dostlarının gönlünde,

Başka lezzetler düşünen aklı bırak, sevgilinle ol birlikte.

Devamında da kâmil mürişidin gönlünde yer tutmak için müridin bütün varlığıyla ona yönelmesi ve başka şeyleri düşünmemesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü Hâcegân tarikatının esaslarından biri de müridin, şeyhinin gönlünü kıracak herhangi bir hatası kalmayana kadar her anını korumasıdır. Yani mürid fenâ fiş-şeyh makamına vasil olana kadar bu hususa çok dikkat etmesi gerekmektedir. Müridin her anını korumaya gayret etmesi neticesinde mutluluğun ve saadetin zirvesi olan fenâ fillah makamıyla müşerref olur.

Ubeydullah Ahrâr'a göre, şeyhin sözü, fiilleri ve her hâli dâima müride sevimli olmalıdır. Eğer şeyhin söylediği bir söz veya yaptığı bir iş müride sevimsiz gelirse hemen istiğfar etmelidir. Mürid kendi tarafından beğenilmeyen şeylerde bir sır ve hikmet olduğunu düşünmelidir. Bu düşünce ile sevimsiz gelen şeyler giderilerek müridin şeyhinden aldığı feyiz akışının devamlılığı sağlanmalıdır. Bundan dolayı şeyh her zaman müridin gözünde sevgili olarak kalmaya gayret etmelidir. Çünkü müridin şeyhine karşı muhabbeti onların arasında gönül bağı oluşturmaktadır. Eğer müritte şeyhine karşı bir hoşlanmama duygusu başlarsa muhabbet ortadan kalkar, muhabbet olmayınca gönül bağı da yok olur.

Ubeydullah Ahrâr bu hususta yine sohbetlerinde ve eserlerinde fikirlerinden çokça bahsettiği Şeyh Muhyiddîn İbnü-l Arabî'nin şu sözlerini de nakletmiştir: "Eğer mürid, şeyhinde bir eksiklik ve ayıp müşâhede ederek bunları onda noksanlık zannedip buna rağmen yine de şeyhin huzuruna giderse o mürid münafıktır. Şeyhinde kemâlin dışında hiçbir şey görmemelidir." Ona göre mürid şeyhinin muradı dışında bütün iradelerden hâli olan kimsedir. Ubeydullah Ahrâr'a göre aslında mürid kelimesinin türevi ve lügat açısından kendisinde irade olan kimse olduğunu ancak sûflerin büyükleri iradesinden hâli olan kimseyi mürid dediklerini söylemiştir. Başka bir sohbetinde de müridin, şeyhin huzurunda iken hiçbir şekilde varlık belirtisi göstermemesi ve bütün gayretini kendisinin fenâ ve yokluk makamında olmasına sarf etmesini müridin edebi olduğunu söylemiştir.

Râbita hakkında yazılan eserlerde ve yapılan araştırmalarda râbitaya delil olarak Kur'an'ı Kerim'den "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun." mealindeki ayeti getirmektedirler. Ubeydullah Ahrâr bu ayette emredilen sadıklarla beraber olmanın iki türlü olduğunu açıklamıştır. Birincisi hakiki beraberlik, yani kalb huzuru ile sadıklarla aynı mecliste fiziki bir ortamda beraber olmaktır. İkincisi de hükmi veya manevi beraberlik denilmektedir. Manevi beraberlik, bu yolda irşâd etmiş kâmil bir şeyhe kalbin bağlanmasıdır. Müridin şeyhi ile hep aynı mecliste olmaktan ve zahir gözüyle seyretmenin yerine daimî beraberliğin keyfiyetini elde

etmeye çalışmalıdır. Bu durum özenle devam edildiği zaman mürid şeyhini gönül gözüyle seyretmeye başlar ve devamında da fenâ fiş-şeyh makamına ulaşarak mürşid râbitası gayesine ulaşır.

Zikredilen ayeti Nakşibendi şeyhlerinden Muhammed Esad Erbilî şu manada yorumlamıştır: Allah Teâlâ kullarına güç yetiremeyecekleri şeylerden sorumlu tutmayacağını buyurduğu halde bütün iman edenlere sadıklarla beraber olmayı emretmektedir. Yani bütün müslümanlara Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vârisleri olmaya münasip sadıklarla beraber olmaktan sorumlu olmaktadır. Bu emir ve ifadelerden anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ her zaman ve her dönemde sadık kulların olacağını, onların da diğer kullara tanıtacağını bildirmiştir.

Reşahât'ta zikredildiğine göre Ya'kub Çerhî müridi Ubeydullah Ahrâr'a Hâcegân tarikatının esaslarını öğretirken sıra râbitaya geldiğinde "Bunu öğretmekten çekinmeyisin, taliplere öğret" buyurmuştur. Başka kaynaklarda ise Nakşibendi tarikatının usullerini öğretirken râbitanın sadece kabiliyetli talebelere öğretmesi gerektiğini söylemiştir. Yani kabiliyet ve isteği olmayan talebelerin râbitadan fayda alamayacağı ifade edilmiştir.

Râbitanın Amacı

Tasavvufta râbitanın asıl amacı "huzur râbitası"dır yani müridin her an ilahi huzurda olduğu duygusunu sağlamaktır. Ancak Allah müşahhas bir varlık olmadığı için her an O'nu görüyormuş gibi yaşamak çok zor belki de imkansızdır. Müridin bu zorluğu aşabilmesini, fenâ fillah'a ulaşmasını kolaylaştıran müşahhas bir varlığa ihtiyacı vardır. Bu müşahhas ve Allah'ın en mükemmel tecellisinin mahzarı olan kâmil insan vasıflarına sâhip şeyhtir. Bu usule göre mürid önce kâmil insan olan şeyhine, sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.)'e, ardından da Allah'a kalbini rabt ederek huzur-u kalb ve fenâ fillah'a ulaşır.

Ubeydullah Ahrâr Fıkarât'ta fenâ fillah'a ulaşmanın yollarını tafsilatlı bir şekilde beyan etmiştir. Ona göre tevhidin hakikatine vâsıl olmak ya zikir ya cezbenin üstünlüğü ya da kalbinde Hak'tan başkaya yer vermeyen (cemiyyet ehli) kimselerin tasarrufları vâsıtasıyla kalbi dünya ve ahirete dair her şeyden arındırmadan mümkün değildir. Zikredilen vâsıtaların en etkili olanı cemiyyet ehli kimselere râbita yapmak ve sohbetlerinde kendinden fâni olmaktır. Mürid bu usulle meşgul olmadan önce Hakîkî saadeti tahsil etmede yapılacak amellerden alıkoyan şeylerden uzak durmalıdır. Müridin bu yolda muvaffak olabilmesi için bütün bu zikredilen usuller, akideyi Ehli Sünnet ve'l-Cemaat itikadı üzerine tashih ettikten ve bidatlerden kaçındıktan sonra yapmalıdır.

Ubeydullah Ahrâr'ın açıkladığına göre râbita aslında zikir, teveccüh ve murâkabe gibi kalbin temizlenmesi için birer yoldur. Bundan dolayı evliyanın büyükleri herkesin kendi yetenek ve özelliklerine göre bir iş buyurmuşlardır. Çünkü bazı kimselerin yetenek ve özelliklerine göre kalbin temizlenmesinde râbita daha tesirli görüldüğü için onların bu yolda devam etmeleri buyurulmuştur.

Ubeydullah Ahrâr'a göre hakîkî saadete vâsıl olmanın yolu kendinden ve arzularından kurtulmaktır. Hakîkî saadet de Allah'ı sevilen ve övülen vasıflarıyla her an kalpte bulundurmaktır. Bu hâli hatırda tutmanın tesiriyle kalpte Allah'tan başka hiçbir şeye muhabbet, nazarda da hiçbir şeyin kıymeti ve varlığı kalmaz. Eğer mürid herhangi bir zikirle meşgul olmadan bu dereceye vâsıl olursa o zaman bu yolda devam etmesi saadetin kemâlidir. Şayet bu yolla vâsıl olamaz ise Allah'ın sevdiği kullarından vesile olmaya layık bir mürşid ile râbitayı muhafaza etmeli ve bir zikirle meşgul olmalıdır. Bu râbita sebebiyle mürşidin muradına fâni olmak ve arzularını onun arzularında fânî kılmak, dolayısıyla fenânın hakikati olan Hak'ta fâni olmak nisbeti ve kalpte hâzır bulundurmaya zahmet olmaksızın Hakk'ı müşâhede etmeye müyesser olur. Müşahede makamında müridin gönlünde hasıl olan dinginlik ve sakinlik halinin muhafazası neticesinde eğer Hakk'ı her an hâzır görmekle müşerref olursa onun bütün hali saadet ve ferahlık olur. Bu vasfın kuvvetli olmasıyla imanın hakikati olan ihsânın sûreti müridin kalbinin ayrılmaz hallerinden olur.

Ubeydullah Ahrâr râbita ve muhabbetin asıl amacının insanın gönlünü gereksiz alaka ve düşüncelerden kurtarmak ve temizlemek olduğunu beyan etmiştir. Çünkü muhabbet kemale ulaştığında seven ile sevilenin birliği meydana gelir, yani özdeşleşir. Bundan sonra sevilenin muradı olan her şey sevenin istek ve muradı haline gelir. Yani kalbin diğer isteklerden arındırılması ile insanda bir kabiliyet oluşur ve o kabiliyet sebebi ile aynileşmenin manasını anlayabilir.

Bu yolda Allah'a vasıl olmak, kâmil mürşide olan muhabbet ve râbitaya bağlıdır. Öncelikle mürşidin kendisinin bu yollardan geçmiş olması şart koşulmaktadır. Müridin ise mürşidinden Hz. Peygamber (s.a.v.)'e kadar olan zatlara öncelikle şeriat yolları başta olmak üzere tam manasıyla tâbi olması ve manevi olarak da şeyhine bağlı olması şarttır. Çünkü mürşidin kalbinden gelen ilahi feyz müridin kalbine ihlas ve muhabbeti kadar iner. İnsan tabiatının sevmeye ve gönül bağlamaya meyilli olduğu dikkate alınırsa her insan râbita yapıyor demektir. Önemli olan insan gönlünün kime bağlandığıdır. Tasavvuf eğitiminde bu manevi yolda ilerlemek de müridin şeyhine olan muhabbet râbitasına bağlıdır. Yani mürid şeyhine olan muhabbeti vasıtasıyla fenâ fiş-şeyh makamına vasıl olur.

Râbita ve Muhabbet

Mutasavvıfların ittifakıyla râbitanın aslı muhabbettir. Yani müridin Allah'ı, Allah Resulünü ve onlar tarafından sevildiğine hüsnü zan ettiği insanları sevmesidir. Mürid iman ve amellerinde kemale erebilmesi bu muhabbete bağlıdır. Mürid bu sevgi vasıtasıyla Allah Resulüne, ona tam manasıyla uyan sahablerine ve Allah'ın veli kullarına benzemeye, onlar gibi Allah'a kulluk etmeye çalışır. Bu vesile ile yanlışlardan kaçınarak doğru olanın peşinden koşmaya başlar.

Râbitanın tarihi geçmişine ve tanımlarına baktığımızda zaten manevi olarak bir bağ olduğu açıktır. Râbitanın yapılış şartları ve ondan fayda alabilmek için de güçlü bir muhabbetin olması gerektiği söz konusudur. Bunun için yukarıda da zikredildiği üzere

öncelikle doğru bir inançla kabul etmek ile birlikte samimi bir muhabbet bağının da olması gerekmektedir. Allah'ı seven kâmil mürşidi Allah için sevmek, mürid ve mürşidin arasında muhabbet oluşturur, yani mürşidin kalbinden müridin kalbine Allah'ın sevgisini götüren manevi bir bağın oluşumunu sağlar. Bu durum mutasavvıfların ittifak ettiği ifade ile "mürşidinde fâni olmak Allah'ta fâni olmanın başlangıcıdır". Burada dikkat edilmesi gereken ve mutasavvıfların sözünden de anlaşıldığı üzere mürşide olan muhabbet sadece bu eğitim sırasında bir geçici unsur veya vesiledir, asıl muhabbetin muhatabı Allah'tır. Allah'ın muhabbeti için kalbin temizlenmesi sürecinde vesile edilen şeylere dikkat edilmesi gerekir. Bu sırada kâmil mürşid, kendisine karşı müridin aşırı muhabbet duygusunu kontrol edebilecek konumda olmalıdır. Ubeydullah Ahrâr muhabbetin önemini şu sözlerle açıklamıştır: "Enbiyâ ve evliyanın yollarından nasiplenmek, muhabbet erbâbı içindir. Muhabbet olmaksızın ve zâhirî ve bâtinî edeplere riayet etmeksizin nasibe ulaşmaz."

Ubeydullah Ahrâr'a göre tasavvuf eğitimine yeni başlayan kişi gerçek saadete en kısa zamanda vasil olmak için Hz. Peygamber (s.a.v.)'e zahiri ve bâtinî olarak tam manasıyla uyan, kemale ermiş kimse ile sohbet etmelidir. Çünkü yukarıda da zikredildiği üzere insan kalbi etkilenme özelliğine de sahip olduğu için kiminle sohbet ederse onun sohbetinden etkilenir. Mürid evliyâullahın sohbetinde bulunduğu zaman manevi olarak o velinin ruhaniyetinden etkilenir ve kendisinde Hakk'a yöneliş hasıl olur. Hakk'a yönelişin derecesine göre mürid mâsivadan arınır ve arınma ölçüsünde de meyli artar. Sonunda da Hakk'ın dışında hiçbir şey ile ilgisi kalmadığı zaman Allah'a yönelmenin kemaline ermiş olur. Bazı kimseler evliyâullahın sohbetine bir kere katılarak bir anlık muhabbet ile mâsivadan uzaklaşır ve tamamen Hakk'a yönelir. Zira kalbin bağları mâsivadan kesilince bağlılık yalnızca Hak'la olur.

Mürid kalbin mâsivaya düşmemesi için zahiri ve batini olarak evliyâullahın sohbetlerine devam etmelidir. Elde ettiği hallerden mahrum kalmamak ve mürşidin gönlünden uzak düşmemek için ona karşı edebini korumalıdır. Bu şartlar yerine getirildiği halde, mürid râbîta vasıtasıyla mürşidin kalbinden aldığı halin devamlılığını korumuş olur. Zira müritlerin pek çoğu şeyhin sohbetinden zevk almalarına rağmen bu hali koruyamamışlardır.

Râbîta Açısından Şeyh ve Mürid

İslam'da gerek zahiri gerekse manevi açıdan gerçek kâmil insan Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Tasavvuf açısından mürşid veya şeyh, gerçek mürşid olan Hz. Muhammed (s.a.v.)'in manevi mirasını elde etmeye muvaffak olan insanlardır. Tasavvufta şeyh, eren, pîr diye adlandırılan mürşid: doğru yolu gösteren, uyaran ve aynı zamanda tarikat lideri anlamına da gelir. Mürşidin en azından fenâ makamına ulaşmış olması şarttır. Her mürşid kâmil olmayabilir ama doğrusu hem kendisi olgun hem de başkalarını olgunlaştıran mürşid olmasıdır.

Tasavvufta bu eğitime yeni başlayan müridde gönül bağı kuvvetlenip sabit hale gelene kadar şeyhi onunla ilgilenmeyi sürdürmelidir. Bu sürede şeyhi müridten çıkan

kusur ve hoş olmayan davranışlarından dolayı sorgulamamalı ve sabretmelidir. Gönül bağı kuvvetlendikten sonra sabretme sırası müride gelir. Bundan sonra mürid her an kendini kontrol etmelidir, gönül kirliliğine sebep olacak şeylerden uzak durmalıdır. Eğer bundan sonra müride hoş olmayan bir davranış olursa şeyhi onu sorgulamalı ve azarlamalıdır.

Ubeydullah Ahrâr'a göre mürşid, kendisinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in razı olmadığı bir şeyin bulunmadığı ve O'nda olmayan bir şeyin kalmadığı kimsedir. Mürşid hatta kendi arzu ve isteklerinden de ayrılarak sadece nebevi ahlak ve vasıflara sahip olan kimsedir. Bu makama vasıl olan mürşid nebevi vasıflara sahip olduğundan dolayı Allah'ın tasarrufuna kavuşur. Mürşid ilahi tasarrufla manevi cihetten o tasarrufa hazır hale gelerek tasarruf sahibi olur. Böylece kendinden tamamen kurtularak fenâ fillah makamına ulaşır. Mürid ise teslimiyet ve bağlılığı sebebiyle nefsinin arzuları yok olmuş, irade ve istek adına hiçbir şeyi olmayan kimsedir. Mürid seyr-u sülûke engel olacak ve hoş karşılanmayan kalbin arzu ve isteklerinden yüz çevirerek tamamen mürşidinin cemaline yönelmelidir. Mürşidine bağlılığı hususunda kararlı olarak kendini her türlü engelden kurtarmalı ve kendi saadetini mürşidin kabulünde, üzüntü ve hüznünü ise reddinde olduğunu bilmelidir.

Tasavvuf eğitiminde olgunlaşmanın ikinci merhalesinde olan mürid gerek zahiri gerek bâtını hususlarda şeyhinin iradesi altında olan, şeyhine karşı diliyle veya kalbiyle hiçbir şekilde itirazda bulunmayan ve Allah'a vuslatı arzu eden kimsedir. Aslında mürşid râbitası diye tanımlanan, müridin kendi isteklerini şeyhinin isteklerine fâni kılan bu eğitim, kulu Allah'ın iradesine teslim olmaya hazırlar. Ubeydullah Ahrâr'ın hocalarında biri Nizâmuddîn Hâmûş'a göre de kâmil mürşid muhabbet vasfıyla müridin ruhaniyetinde tasarruf edebilir halde olmalıdır. Mürşid bu halde olmadığı zaman müridin vasıflarının değişmesi ve ahlakının dönüşmesi zor olur. Şeyh ve müridin ortasında râbitanın sağlam olması için de şeyh müridine güzel görünmelidir. Bundan dolayı şeyh dış görünümünde de sünnete uymaya dikkat etmesi gerekir.

Ubeydullah Ahrâr'ın naklettiğine göre bütün şeyhler, iki şeyhin müridlerinin bir arada oturmamaları hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü müridlerin kabiliyet ve yeteneklerinin farklılığı dikkate alınarak, onların her birinde başka bir isteğin olduğu akla gelir. Bir şeyhin emir buyurduğu şey kendi müridinin istek ve meyline uygun olmadığı halde başka bir şeyhin müridine uygun ve sevimli gelebilir. Bu halde bir şeyhin emirleri başka bir müride sevimli gelir, gönlüne girer ise o müridin gönlü bu şeyhe bağlanmaya başlar, kendi şeyhine de muhabbeti azalır ve bu durum şeyhinden vazgeçmeye kadar gidebilir. Bundan dolayı bütün şeyhler bir şeyhin müridiyle başka bir şeyhin müridinin birlikte olmasını yasaklamışlardır.

Ubeydullah Ahrâr sadık bir müridin kendi şeyhinden daha üstün mertebede bir şeyhle karşılaştığı zaman, kendi şeyhinden ayrılıp ona bağlanabileceğini söylemiştir. Mürid kendi şeyhine gönül bağladığında aldığı feyzi diğer şeyhlerin sohbetlerinden de alabilir. Önemli olan bu feyzin kendi şeyhinden olduğunu bilmelidir. Zaten mürid kendi

şeyhinden daha üstün bir şeyh ile karşılaşp da onun sohbetlerine katılmak istese de bu ancak mürşidin izni ve tasarrufu ile olacaktır. Bundan dolayı müridin mürşid değiştirmesinde bir sakınca söz konusu olmamıştır.

Sonuç

Râbîta Nakşibendiyye tarikatının en önemli esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Diğer tarikatlarda ismen olmasa da uygulama olarak mevcuttur. Mutasavvıflar arasında râbîta konusunun İslam'ın ilk çağlarına kadar uzandığını savunanlar da olmuştur. Ancak araştırmalar bu günkü anlamıyla râbîtanın Bahâuddin Nakşibend'den itibaren ortaya çıktığını göstermektedir. Araştırmalara göre râbîta hakkında ilk geniş bilgiler Ubeydullah Ahrâr'da rastlanmaktadır. Ubeydullah Ahrâr'ın râbîta hakkındaki görüşleri kendi eserlerinde, kendine nispet edilen eserlerde ve talebeleri tarafından kaleme alınan eserlerde yer aldığı görülmektedir. Bu eserleri daha sonraki râbîta hakkında yazılan kitaplara kaynak da olmuştur. Daha sonra râbîta aleyhine yazılan kitaplara cevaben râbîta lehine kitaplar yazılarak konu tartışmalı bir haline geldiği öne sürülmektedir. Aslında râbîtanın İslam'ın ilk çağına kadar uzandığını savunanlar onun muhabbet olarak açıklamışlardır. Râbîtayı kavram olarak tanımlayan mutasavvıfların bazıları da onu muhabbetin elde edilmesi için bir araç olduğunu söylemiştir. Aslında başlangıç dönemindeki anlamına uygun olarak bu günkü literatürde de râbîta her yönü ile bir muhabbet bağı olarak anlaşılmaktadır. Râbîtayı her zaman muhabbet ile ilişkili bir kavram olduğunu belirten mutasavvıflardan biri de şüphesiz Ubeydullah Ahrâr olmuştur.

Ubeydullah Ahrâr'ın tasavvufi görüşlerinde de râbîta ve muhabbetin aynı amacın birer parçası olarak değerlendirdiğini görmek mümkündür. Ubeydullah Ahrâr'a göre zikir, sohbet ve ibadet gibi râbîta da Allah'a ulaşmaya birer vesile konumundadır. Ona göre Allah'a muhabbetin elde edilmesi için en kısa yol râbîtadır. Aynı zamanda mürid râbîta yaparak muhabbetin kemâline ulaşacağı belirtilmiştir. Yani mürid mürşid râbîtası ve muhabbet ile aynîleşme kabiliyeti edinmektedir. Bu bağlamda tarikat eğitimine yeni başlayan müridin iman ve ibadetinde ihsan derecesine ulaşarak doğrudan Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme yeteneğini elde etmesi için fenâ fi'ş-şeyh ve fenâ fi'r-Resül makamları birer merdivendir. Fenâ fillah'a ulaşmada bu iki makam müridin kendi halinden fâni olmaya uyum sağlaması olarak değerlendirilmiştir. Bâtını açıdan müridin önce mürşid sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.) vasıtası ile Allah'tan feyz alırken zâhirî açıdan mürşidinden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vârisi olarak Allah'ın emir ve yasaklarını tam manasıyla yerine getirmeyi öğrendiğini söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.)'in getirdiği dini hem zâhirî hem de bâtını açıdan tam manasıyla yaşayan insana kâmil mürşid denilmiştir. Müridin de bu yol üzere kemale ermesi için mürşidine tam manasıyla uyması ve muhabbet ile kalbini ona bağlanması gerektiği istenmiştir.

Mürid, mürşid râbitasında kemale ulaşınca bir sonraki basamak olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gönül bağlar. Onun şemailini düşünerek hayatının her anını onun huzurundaymış gibi yaşamaya başlar. Bu mertebede fenâ fi'r-resüle daha kolay ulaşmak için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine tam olarak riayet etmesi ve çokça selât-u selam göndermesi gerektiği tavsiye edilmiştir. Fenâ fi'r-resüle ulaşan bir mürid bu eğitimin asıl amacı olan fenâ fillah makamına ulaşmaya çalışacaktır. Bu arada müridin her bir makama ulaştığında eski halini terk etmesi mürşidi tarafından uyarılacağı hakkında fikirler daha yaygındır. Mutasavvıfların belirttiğine göre seyrü sülûke eğitimine başlayan bir insan bu yolun her bir makamında ulaşmış olduğu hâli korumaya çok dikkat etmelidir. Çünkü ulaştığı hâli muhafaza etmek ona ulaşmaktan daha zor bir mücadele gerektirecektir.

Kabiliyet olan müridlerin doğrudan Allah'a gönül bağlaması uygun görülmüştür. Ancak her ne kadar bu eğitimin sonunda Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmeye ulaşmak amaç olmuş olsa da insanın dünyada Allah'ı görmesi mümkün olmadığı bilinmektedir. Bundan dolayı tarikat eğitimine yani başlayan insanlara hem dini hayatı daha iyi yaşaması hem de ihsan makamına daha kolay ve doğru bir şekilde ulaşması için örnek olarak kamil mürşide gönül bağlaması ve onu taklit etmesi uygun görülmüştür. Bu arada râbita yapılacak mürşid de bu yoldan geçmiş bir insan olması şart koşulmuştur.

Ubeydullah Ahrâr'ın da şeyhi Ya'kub Çerhî'nin tavsiye ettiği üzere râbitayı istekli ve uygun görülen mürşidlere öğretilmesini doğru kabul ettiği görülmektedir. Râbita yapmaya isteği olmayan veya tabiatı uygun olmayan müridlerin bundan fayda alamayacakları belirtilmiştir. Râbita yapmadan ihsan makamına ulaşabilecek kabiliyette olan müridler de murakabe dersleri ile yetinmişlerdir. Bu konuda Ubeydullah Ahrâr'ın yaşadığı dönemin diğer meşhur sûfleri de benzer görüşler beyan etmişlerdir.

Sonuç olarak râbita hakkında yapılan çalışmalarda Ubeydullah Ahrâr'ın bu konudaki görüşleri Reşahât'ta verilen bilgilerle sınırlı kaldığı görülmüştür. Hem bu sebeple hem de bu çalışma Ubeydullah Ahrâr'ın sadece râbita hakkındaki görüşlerini içermesi nedeni ile araştırmada Reşahât'ın ile birlikte daha çok Ubeydullah Ahrâr'ın kendine ait denilen veya ona nispet edilen Melfûzât ve Fıkarât isimli eserlerden istifade edilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Ahrâr, Ubeydullah. Fıkarât. çev. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2021.
- Ahrâr, Ubeydullah. Kalbin Huzuru, çev. Nodurbek Kosimov. İstanbul: Semerkand Yayınları, 5. Baskı, 2020.
- Ahrâr, Ubeydullah. Melfûzât. çev. Fakirullah Yıldız. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2021.
- Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". TDV. İslam Ansiklopedisi 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arslan, Sevim. "Muhabbet Râbitası". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (2015), 49-70.
- Arvasî, Abdülhakîm. Râbita-i Şerife. Sadeleştiren. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 20. Baskı, 2022.
- Cebecioglu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2004.

- Dindar, Elif. Ubeydullah Ahrâr hayatı, eserleri, fikirleri. Bursa: T.C. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Dursun, Akif. "Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükümü", Sufiyye Dergisi 10 (Haziran 2021), 84-129.
- Eş-Şerkâvî, Hasan. Mu'cemu Elfâzu's-Sûffî, Kâhire: Muhtâr Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7-10, (1995), 243-274.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev. Hayrettin Karaman-Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Mevlânâ Eş-Şeyh Hâlid, Ziyâüddîn. Risâle-i Hâlidîyye ve Râbita Risâlesi, çev. İsmailağa Te'lif Heyeti. İstanbul: Sira Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Okudan, Rifat. "Râbita". Tasavvuf El Kitabı. ed. Kadir Özköse. 425-426. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Safîyüddin, Ali b. Hüseyin. "Reşahât" Hayat Pınarından Damlalar. Sadeleştiren. Enver Yaşarbaş. İstanbul: Muallim Neşriyat, 1. Baskı, 2014.
- Tosun, Necdet. "Râbita". TDV İslam Ansiklopedisi. 34/378. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud. İrşâdü'l Mürîdîn. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 1. Baskı, ts.
- Ülker, Mustafa. Rabita: Akli İzahı, Kitap, Sünnet ve Kıyastan Delilleri, İstanbul: Rabbani Yayınevi, ts.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Ensar Yayınları, 10. Baskı, 2004.
- Yücel, Yavuz. Tasavvuf ve Tarikatlarda Rabita. Kayseri: T.C. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

İslâm Hukukunda Âhâd Haberlerle İstidlal

Ali YÜKSEK*

Öz

İslâm dininin ikinci temel kaynağı Hz. Peygamber'in sahih sünnetidir. Bu konuda tüm İslâm alimleri hemfikirdir. Sünnet, güç ve güvenilirliği açısından kendi içerisinde farklı gruplara ayrılmıştır. Mütevatir sünnetin itikatta ve amelde delil oluşu konusunda İslâm alimleri arasında bir ihtilaf yoktur. Sahih olan âhâd haberlerin fikhî konularda delil oluşu hususunda yine bir ihtilaf yokken onun itikadi konularda delil olması hususunda İslâm alimleri arasında bazı ihtilaflar vardır. Hanefî ve Maliki mezhepleri âhâd haberleri, ameli konularda kabul için bir takım şartlar öne sürmüşlerdir. Bunlar, ravinin rivayetinin herkesin bildiği bir olay veya bilgiye aykırı olmaması, ravinin kendi rivayetine aykırı davranmaması, rivayetin İslâm hukukunun temel ilke ve amaçlarına aykırı olmaması ve rivayetin Medine halkının uygulamalarına aykırı olmaması gibi şartlardır. Şafiî ve Hanbelî mezheplerinin de aralarında bulunduğu bir grup İslâm alimi, hadisin sahih olmasını, onu kabul için yeterli görmüşlerdir. Bu makalemizde İslâm fakihlerinin âhâd haberleri kabul konusundaki görüşlerini, onu kabul konusundaki ön şartlarını inceledik. Çalışmanın sonunda da bir değerlendirme ve tercihte bulunduk.

Anahtar Kelimeler: Âhâd Haber, Âhâd Hadis, Sünnet, İslâm Hukuku, Fıkıh

Dealing With Âhâd News In Islamic Law

Abstract

The second main source of the religion of Islam is the true Sunnah of the Prophet. All Islamic scholars agree on this master. Sunnah is divided into different groups in terms of its power and reliability. There is no disagreement among Islamic scholars that mutawatir sunnah is evidence in religious and practical religious services. While there is no disagreement about the correct ahad news being evidence in fiqh issues, there are some disagreements among Islamic scholars When the matter comes to faith. Hanafi and Maliki sects have put forward a number of conditions for accepting ahad news regarding practical religious services and worship. They set conditions whereby the narrator's narration should not contradict any event or information that everyone knows, the narrator should not act against his own narration, the narration should not be contrary to the basic principles and purposes of Islamic law, and the narration should not contradict the practices of the people of Madinah. A group of Islamic scholars, including the Shafi'i and Hanbali sects, considered the hadith to be accurate and reliable enough for them to accept it. In this article, we examined the views of Islamic scholars on accepting the news of ahad and the prerequisites for accepting it. At the end of the study, we made an evaluation and expressed our choice.

Key words: Ahad News, Ahad Hadith, Sunnah, Islamic Law, Fiqh

* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku ABD Samsun / Türkiye, ali.yuksekk@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4817-2576

Giriş

Âhâd haber: Âhâd, sözlükte, "bir/tek" manasına gelen "ehad" ve "vâhid" kelimelerinin çoğuludur. Haber, bir şey veya mesele ile alakalı olarak nakledilen bilgidir. Âhâd haber, hadîs ilminde genel olarak Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrîrî sünnetlerinin sözle ifadesi demek olan "hadîs" kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılır. Bu sebeple "âhâd hadîs" yerine "âhâd haber veya haber-i vahit" terimleri yaygın bir şekilde kullanılır.

Sözlük anlamı söz, yeni şey, yaratılış, modern anlamlarına gelen hadis, Hadis bilimi literatüründe daha çok Hz. Peygambere atfedilen sözlerin, fiillerin ve takrirlerin yer aldığı haber metinlerine denir. Meşhur birçok hadis kitabı vardır. Ancak birçok kişinin zannettiği gibi bu eserlerdeki hadis denen metinler sadece Hz. Peygambere ait söz ve fiiller değildir. Bu eserlerde Hz. Peygamber ile beraber sahabe ve tabîî alimlerine ait sözler, fiiller, olaylar ve fetvalar da mevcuttur. O eserlerdeki bilgi ve haber değeri taşıyan metinlerinin hepsine hadis dense bu haberler sözün kaynağına göre farklı isimlendirmelere tabi tutulmuştur. Mesela Hz. Peygambere ait söz, fiil veya takrir aktarımlarına Merfû hadis, sahabeye ait söz, fiil, fetva veya olay aktarımlarına Mevkuf hadis, sahabeden sonraki dönemde yaşamış olan tabîî alimlere ait söz, fiil, fetva veya olay aktarımlarına ise Maktu' hadis denmiştir.

Sünnet, sözlük itibari ile tutulan yol, davranış biçimi, adet, usul alanlarına gelmekte olup dini literatürde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mesela hadis ilminde sünnet: "Hz. Peygamber'in söz fiil ve takrirleridir" şeklinde tanımlanırken, fıkıh ilminde "Hz. Peygamber'in farz ve vâcip kapsamı dışında kalan yani kesin ve bağlayıcı olmaksızın tavsiye ve örnek olma niteliğini taşıyan söz, fiil ve takrirleridir", şeklinde tanımlanmıştır.

Hadis ve sünnet zaman zaman birbirinin yerine kullanılabilir. Oysa hadisler/âhâd haberler sünnetin söz ile anlatımıdır. Bu yüzden her sünnet bir hadis olarak değerlendirilebilir ancak her hadis sünnet anlamına gelmez.

Hz. Peygamber'den, Sahâbe'den ve Tâbiî dönemi alimlerinden nakledilen haberler, onları nakleden râvilerin sayıları açısından değişik isimler almışlardır. Eğer bir haber, ilk kaynağından itibaren her nesilde yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan kalabalık bir topluluk tarafından rivayet edilmişse buna "mütevâtir haber/hadis" denir. Eğer herhangi bir nesilde haberin râvî sayısı en az üçe düşerse veya tevatür derecesine erişmezse "meşhûr" veya "müstefiz"; ikiye düşerse "azîz"; bire düşerse "garîb" adını alır. Râvî sayısı bakımından mütevâtir derecesine ulaşmamış haber/hadîs haber çeşitlerinin hepsine "âhâd haber" denir.

Mütevâtir rivayetlerin gerek itikadi gerekse ameli konularda delil olduğuna dair İslâm alimleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak âhâd haberlerin kesin bilgi ifade edip-etmediği, itikadi ve ameli konularda şer'î delil olarak kabul edilip edilemeyeceği hususunda farklı görüşler vardır. Alimlerden bir kısmı onu her konuda tereddütsüz kabul ederken çoğunluk itikadi konularda âhâd haberleri hüccet görmez

onu fikhî konularda da bir takım ön şartlarla onu kabul eder. Ancak müctehid alimlerin âhâd haberlerin kabulü konusundaki ön şartlara geçmeden önce âhâd haberler konusunda ittifak ettikleri noktaları vermek yerinde olacaktır.

A. Müctehid Alimlerinin Âhad Haberle Amel Etmedeki İttifak Noktaları

1. Âhâd haberler, İslâm hukukunun kaynaklarından olduğu ve onunla amelin vacip olduğu konusunda sahabe, tâbiûn dönemi ve sonraki alimler görüş birliği içerisindedirler.

2. Âhâd haberin râvisinin aklî melekeleri yerinde ve baliğ olması gerekir.

3. Râvinin, Müslüman olması gerekir.

4. Râvinin adalet sahibi olması gerekir. Buradaki adalet kavramı, râvinin takvâ, istikamet ve şahsiyet sahibi olması, İslâm'ın emirlerini yapıyor, yasaklarından kaçınıyor olmasını ifade eder. Nitekim, adil olmayan kişinin, yani fasık ve facirin hiçbir rivayeti kabul edilmez.

5. Râvinin zabt sahibi olması gerekir. Yani râvinin sağlıklı bir rivayet gerçekleştirebilmesi için gerekli akli ve bedensel sıhhatinin yerinde olması gerekir. Râvi, rivayeti iyi işitip, manasını tam olarak kavramalı ve onu başkasına nakledinceye kadar hafızasında sağlam bir şekilde koruyabilmelidir. Sağır, kör, sefih, bunak, zeka özürülü olmamalıdır.

Adalet ve zapt yönü tam olan ergen Müslümana sigâ denir ve onun rivayeti makbuldür. Sahabe, fıkıh mezhepleri ve bazı ilim ehli kendilerince âhâd haberlerle amel edilebilmesi için yukarıdaki ittifak edilen noktalara ek olarak birtakım şartlar daha ileri sürmüş, uygulama konusunda farklı tutumlar içerisinde bulunmuşlardır. Bunları söyle verebiliriz.

B. Sahabenin Âhad Haber Konusundaki Tutumu ve Şartları

Sahabenin sünnete olan düşkünlüğü, birbirine olan güveni, saygısı bilinen bir gerçektir. Sahabenin âhâd haberlerle amel ettiğine dair birçok örnek uygulama teşkil eden hadise olmuştur. Mesela bir grup sahabe Kuba'da sabah namazını kılarken bir sahabe gelmiş onlara kiblenin değiştiğine dair yeni ayetin geldiğini ve dolayısıyla Mescid-i Aksa'ya değil, Mescid-i Haram'a doğru yönelerek namazlarını kılmaları gerektiğini bildirmiştir. Orada bulunan sahabiler de o tek bir sahabinin verdiği bilgi ile amel etmişlerdir. Yine içkinin tamamen haram edildiğine dair ayet geldiğinde sahabiler bu haberi diğer sahabilere ulaştırmış ve kendilerine bilgi ulaşan sahabeler tereddüt etmeden tek bir kişinin haberiyle içkiye son vermiştir. Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i Yemen'e muallim, sadaka ve zekât tahsildarı olarak göndermiş, gittikten sonra oradakilere itikadi ameli bilgiler vermiştir. Muaz b. Cebel, güvenilir tek bir sahabidir. Onun sözleri de âhâd haber niteliğindedir. Buna benzer daha birçok örneği sunabilir.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbler, Peygamberden gelen rivayetler konusunda son derece titiz davranmışlar, kendilerince koydukları bazı ilkeler neticesinde rivayetin sıhhati konusunda emin olduktan sonra onunla amel etmişlerdir. Onların âhâd haber konusundaki yaklaşımını ve ön şartlarını şu başlıklar altında örneklendirebiliriz.

1. Aralarında Hiz. Ebu Bekir ve Hiz. Ömer gibi önde gelen isimlerin bulunduğu bazı sahâbler âhâd haberleri iki kişinin şahitliği sonucunda kabul etmişlerdir. Mesela İmam Buhârî'nin rivayetine göre Hiz. Ömer bir gün Ebu Musa el Eş'arî'yi evine çağırmişti. O'da Hiz. Ömer'in evine gelip kapısını üç defa çalmış, içerden herhangi bir ses duymadığı için de geri dönmüştü. Ebu Musa'nın gidişini gören Hiz. Ömer, bir adamını onun peşine göndererek geri çağırmişti. Ebu Musa geri geldiğinde Hiz. Ömer ona, neden geri gittiğini sordu. Bunun üzerine Ebu Musa, ben kapının önüne geldim. Üç defa kapıyı çaldım. Selam verdim. İçerden ses gelmeyince ben de Hiz. Peygamber'in "Sizden biriniz üç defa müsaade isteyip kendisine müsaade verilmezse geri dönsün" sözüyle amel ederek kapıdan ayrıldım, dedi. Bunun üzerine Hiz. Ömer, Ebu Musa'dan bu sözünün doğru olup olmadığını bir şahitle ispat etmesini istedi. Bunun üzerine o, arkadaşlarının yanına dönerek olayı anlattı. Onlardan bu konuda kendisine yardımcı olmalarını istedi. Bunun üzerine oradakilerden birisi bunu herkes bilir, aramızdaki en küçük olan gitsin şahitlik yapsın dedi. Oradaki genç sahâblerden biri olan Ebu Saîd el-Hudrî, Ebu Musa ile birlikte Hiz. Ömer'in evine gitti ve onun lehine şahitlik yaptı. Bu şahitliğin akabinde de Hiz. Ömer. Ebu Musa'ya "Ben sana güvenmediğim için bunu istemiş değilim. Fakat söz konusu olan Rasulullah'tan bir rivayet olduğu için böyle istedim," demiştir.

2. Âhâd haberlerin kabulü konusunda bazı sahâbler, rivayette bulunan râviden yemin etmesini istiyordu. Râvi yemin ettiği takdirde o hadisi kabul edip onunla amel ediyorlardı. Mesela Âmîdî'nin naklettiğine göre Hiz. Ali, bir sahâblinin Peygamberden bir hadis naklettiğini görünce ondan yemin etmesini istiyor, sahâbi de yemin edince Hiz. Ali, o hadisi kabul ediyordu.

3. Bazen de sahâbler, rivayet konusunda en ufak bir kuşkuya düştükleri zaman onunla amel etmiyorlardı. Mesela bir gün Abdullah b. Mes'ud'a, mehri belirlenmeden evlenmiş ve kocası zifafa girmeden önce ölmüş kadının, kocasının malına mirasçı olup olamayacağı soruldu. Abdullah b. Mes'ud bu soru üzerine uzunca düşündü, endişeler yaşadı, sonunda kendisi bir içtihatta bulunarak böyle bir kadının ne eksik ne fazla kendi emsali kadınlar için takdir edilen mihr-i misli hak edeceğini, iddet beklemesi gerektiğini ve böylece kocasına da mirasçı olabileceğini ifade etti. Onun bu ictihadından sonra orada bulunan Ma'kıl b. Sinan el-Eşcaî kalkıp "Hiz. Peygamber'in Buru' bintü Vaşık el-Eşcaiyye'ye hükmettiği gibi hükmettin", dedi. Abdullah b. Mes'ud duyduğu bir rivayetten dolayı çok sevindi. Ancak Hiz. Ali rivayetin doğruluğu konusunda şüphe duyarak "Topuğuna işeyen bir bedevinin sözüne dayanarak Rabbimizin kitabını bir yana bırakamayız" diyerek o rivayeti reddetti. Çünkü Hiz. Ali bu rivayetin, Bakara suresindeki "Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler (müt'a) verin; iyiler için bu bir borçtur,

” ayetiyle zıtlık içerisinde olduğunu düşünüyordu. Hz. Ali bu ayetten yola çıkarak zifafdan önce vefat sebebiyle oluşan ayrılığı, zifafdan önce boşanma sebebiyle ayrılığa kıyas ediyor ve râviye güvenmediği için de kıyası bu âhâd habere tercih ediyordu.

4. Bazen de sahabe, birbiriyle çelişen iki hadis konusunda nesih-mensuh kurallarına başvuruyor, tarihi sonra olan rivayeti önceki rivayete tercih ediyordu. Mesela Abdullah b. Mes’ud, Rasulullah’tan gördüğü üzere rüku yaparken ellerini bacaklarının arasına kıştırarak namazını kılıyordu. Fakat sahabeden Sa’d b. Ebî Vakkas, Hz. Peygamberlerin önceki dönemlerde rüku yaparken ellerini bacaklarının arasına kıştırdığını fakat daha sonra bu uygulamanın zorluğundan dolayı terk ettiğini ve ellerini dizlerinin üzerine koyduğunu iddia ederek o şekilde namaz kıldığını belirtmiştir. Her ne kadar Abdullah b. Mes’ud, kendi uygulamasından vazgeçmese de çoğu sahabe Sa’d b. Ebi Vakkas’ın rivayetinin daha sonraki döneme tekabül ettiğini kabul ederek onunla amel etmeye devam etmişlerdir.

5. Yine Sahabiler, kanaatlerine göre güçlü olduğuna inandıkları rivâyeti daha az güce sahip olan rivayete tercih ediyorlardı. Mesela Ebu Hüreyre, cenaze taşıyan kimselerin abdestlerinin bozulacağına ve yeniden abdest almaları gerektiğine inanıyordu. Bunu da Hz. Peygamber’in “Kim bir cenaze taşıyorsa abdest alsın” rivayetine dayandırıyor. Ancak Abdullah b. Abbas, cenaze taşımamanın abdesti bozacak bir durum teşkil etmediğini, birkaç kuru tahtayı taşımakla abdestin bozulmayacağını ifade ederek Ebu Hüreyre’nin rivayetine itibar etmemiştir. Diğer sahabiler ise fakih olduğuna inandıkları Abdullah b. Abbas’ın sözüne itibar ederek onunla amel etmişlerdir.

İşte yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi sahabiler, sahih olduğuna inandıkları âhâd haberlerle amel etmişlerdir. Ancak rivayet konusunda kalplerinin mutmain olabilmesi için onlardan bazıları, rivayetin kabulü için şahit istemiş, bazıları râvinin yemin etmesini istemiş, bazıları daha güçlü gördüğü bir rivâyeti zayıf gördüğü diğer rivayete tercih etmiştir. Bazıları da açık ve sahih kıyasa aykırı buldukları âhâd haberi reddetmişlerdir.

C. Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Âhad Haberlere Bakışı ve Amel Konusundaki Ön Şartları

a. Hanefiler

Başta Ebu Hanife olmak üzere Hanefî mezhebi fakihleri âhâd haberle amel konusunda üç önemli şart öne sürmüşlerdir. Fitnenin yaygınlığı, siyasi çıkar ve emeller, ırksal veya mezhepsel taraftarlığın yaygın olması gibi sebeplerle Ebu Hanife’nin yaşadığı dönemde hadis uydurmaları çok olmuştur. İslâm inanç ve ilkelerini korumak amacıyla âhâd haber konusunda Ebu Hanife ve arkadaşları titiz davranmışlar bu tür haberlerin kabulü konusunda bazı ön kabul şartları ileri sürmüşlerdir. Ebu Hanife’nin hadis kültürünün zayıf olduğu, kıyası âhâd hadise tercih ettiğine dair bazı iddialar ise doğru değildir. Bu iddialar, onun fıkihtaki istidlal metodunu bilmediğini göstermektedir. Halbuki Ebu Hanife, Basra, Mekke, Medine, Kufe’de devrin birçok hadis aliminden ders

aldığı gibi aralarında Enes b. Malik (93/712), Abdullah b. Haris b. Cez ez-Zübeydi (86/705), Abdullah b. Ebu Evfa (87/706) ve Vasıla b. el-Aska (831702)'nin da bulunduğu bazı sahabeden doğrudan hadis almıştır. Hanefî mezhebi özellikle dört büyük halife gibi dinde bilgisi ile meşhur sahabilerin rivayetlerini reddetmemiştir. Onların âhâd haberlerle amel ettiğine dair birçok örnek vardır. Bunlardan birkaç tanesini burada nakletmek yerinde olacaktır.

Mesala Kur'an-ı Kerim'in mücmel bıraktığı konulardan bir tanesi de abdest alırken başın ne kadarının mesh edileceği konusudur. Nitekim Âyet-i Kerim'e de abdestin farzları sayarken başın mesh edilmesi de zikredilmiştir. Ancak başın neresinin ve ne kadarının mesh edilmesi gerektiğine değinilmemiştir. Bu yüzden meshin yeri ve miktarı konusunda mezhepler arasında farklı yorumlar meydana gelmiştir. Hanefiler bu konuda Muğira b. Şu'be'den âhâd olarak gelen "Rasulullah (sav) abdest aldı, nasiyesinin ve mestlerinin üzerine meshetti," hadisi ile amel ederek mesh miktarının dörtte bir kadar olduğunu ve mesh mekanının başının ön tarafı olduğunu ifade etmişlerdir.

Ebu Hanife'nin âhâd hadisi kabul ettiği hatta onu kıyasa dahi tercih ettiğine dair şu örneği de vermek yerinde olacaktır. Ebu Hanife, Ebu Hüreyre ve Enes b. Malik tarafından nakledilen, ramazan günü unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağını ifade eden rivâyeti kabul ederek ona göre hüküm vermiştir. Oysa rüknü tamam olmayan herhangi bir ibadet İslâm fıkına göre geçerli değildir. Bu durum oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içen kimseye de uygulanması gerekir. Çünkü oruçta rükün, imsaktır. Yani fecri sadıktan akşam namazı vaktine kadar yememek, içmemek ve cinsel ilişkiden uzak kalmaktır. Ebu Hüreyre'nin, Hz. Peygamberden yapmış olduğu "Oruç tutarken kim bir şey yer ve içerse orucunu tamamlasın. Gerçekte o unutarak yiyip içtiğinde onu yediren içiren Allah'tır." hadis, Ebu Hanife'nin unutma sonucu kesintiye uğrayan orucun geçerli olduğunu kabul etmesine yol açmıştır. Ebu Hanife bu konuyla alakalı olarak "Böyle bir hadis olmasaydı kıyasa dayanarak hüküm verecektim," demiştir. Bu da onun sahih âhâd hadisi kıyasa tercih ettiğini göstermektedir. Eğer Ebu Hanife, kıyasa göre hareket edecek olsaydı hata yoluyla da olsa orucun bozulması gerektiğini söyleyecekti.

Yine Ebu Hanife, kendisine "Sen dedem Muhammed'in hadislerine muhalefet ediyor muşsun, kıyasa göre hareket ediyormuşsun diyen Muhammed el-Bakır'a, o, "Kadın zayıftır, erkek güçlüdür, kadın miras hukukunda erkeğin yarısı kadar alır. Eğer ben sadece kıyas ile hareket etmiş olsaydım zayıfı korur ve onun mirastaki payını artırdım. Namaz oruçtan efdaldir. Eğer ben sadece kıyasa göre hareket etmiş olsaydım namazı bu eftalligine binaen hareket edip kadının hayızlı zamanlarında kılamadıkları namazların kaza etmemelerini isterdim. İnsanın idrarı mı pistir, yoksa menisi mi? Elbette idrarı daha pistir. Eğer kıyasa göre hareket etmiş olsaydım, idrar yapanın gusül abdesti alması gerektiğine dair hükmederdim. Ben Hz. Peygamber'in görüşünü alırım, ona aykırı bir görüş ileri sürmekten Allah'a sığınırım," demiştir. Bunun üzerine Muhammed el-Bakır ayağa kalkarak Ebu Hanife'nin alnından öpmüştür.

Hanefiler âhâd haberle amel konusunda yukarıda bahsi geçen ittifaklı şartlarla beraber ek olarak üç şart daha ileri sürmüşlerdir:

1. Râvi, rivayetine aykırı amel yapmış veya fetva vermiş olmamalıdır.

Bir kişinin, kendi söylediğinin tersini yapması veya aksi yönde fetva vermesi sözünün gücünü ve inandırıcılığını kaybettirir. Bu durumda râvinin rivayeti değil ameli esas alınır. Muhalif amelinin, rivayet ettiği hadisi nesheden bir delile dayandığı düşünülür. Aksi takdirde râvinin bu davranışı, onun “adâlet” vasfını zedeler, böylece o, siga râvi olmaktan çıkar. Bu gerekçeyle Hanefîler, âhâd haberle gelen birçok hadisle amel etmemişlerdir. Mesela Ebu Hureyre’nin rivayet ettiği “Eğer bir köpek sizin kabınızı yalarsa, kabı (n içindekini) dökün. Kabı, bir seferinde toprakla ovarak yedi defa yıkayın.” hadisiyle amel etmemişlerdir. Çünkü Ebu Hüreyre, o rivayeti yaptığı halde kendisi köpeğin yaladığı kabı üç defa yıkamakla yetiniyor ve bu yönde fetva veriyordu. Malikiler ise bu hadisi Kur’an’a aykırı görerek amel etmemişlerdir.

Yine Hz. Ayşe’den rivayet edilen bir âhâd hadiste Hz. Peygamber “Veli ve iki güvenilir şahit olmadan nikah olmaz. Bu şekilde kıyılmayan ni-kah ba-tıldır. Anlaşamaz-larsa sultan, velisi olmayanın velisidir.” buyurmuştur. Bu hadisten yola çıkarak Şafîler ve Hanbelîler veli olmadan bir kızın nikah yapmasının mümkün olmayacağını, böyle yapılan bir nikahın geçersiz olacağını ifade etmişlerdir. Ancak Hanefîler bu hadisi rivayet eden Hz. Ayşe’nin kendi kardeşi Abdurrahman’ın kızını o yokken evlendirmesini gerekçe göstererek bu hadiste amel etmemişlerdir. Çünkü veli olmadan kıyılan nikah gerçekten kabul olmasaydı Hz. Ayşe böyle bir şey yapmazdı. Dolayısıyla o, kendi rivayetine aykırı davrandığı için bu hadis, Hanefîlerce ya mensuh ya da zayıf bir delil olarak kabul edilmemiştir.

2. Rivayetin konusu “umûmu’l-belvâ” olmamalıdır.

Şayet hadis çokça gerçekleşen ve herkesin bilebileceği, görebileceği bir konuyla alakalı olursa, bir kişi tarafından değil, çok sayıda kişi tarafından rivayet edilmesi, dolayısıyla böyle bir rivayetin mütevatir veya en azından meşhur olması gerekir. Umûmu’l-belvânın âhad haber olarak rivayeti, o hadisin sıhhatinde şüphelere sebep olur. Bu sebeple Hanefîler, İbn Ömer’in rukûya eğilirken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması gerektiğini belirten âhad haberle amel etmemişlerdir. Çünkü namaz ve onun icrası, aleni olarak çok tekrarlanan ve herkesin hükmünü bilmesinin söz konusu olduğu bir ibadettir. Şayet bu hususta bir sünnet sabit olsaydı, bunu herkes bilir ve bu genel olarak uygulanır ve çok sayıda râvi tarafından rivayet olunurdu. Ayrıca Mücahid, İbn Ömer’le yıllarca arkadaşlık yaptığını, onun iftitah tekbiri hariç, namazda ellerini kaldırdığını görmediğini söylemesi de Hanefîlerin ilgili rivayet ile alakalı olduğu, sonucun sıhhatine katkı sağlamaktadır.

3. Hadisi rivayet eden râvi fakih değilse, âhâd hadis kıyasa ve şer’î esaslara, İslâm hukukunun genel kurallarına aykırı olmamalıdır.

Bu şartı ilk defa Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden olan İsa b. Ebân ileri sürmüş daha sonra da fakihlerin çoğunluğu benimsemiştir. Çünkü Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadisin, Hz. Peygamberin ifade ettiği lafızlarla rivayetinin mümkün

olduğu gibi, bir hadisin mana ile rivayeti de mümkündür, hem de bu durum oldukça yaygındır. Bu durumda eğer râvi fıkıhın temel ilkelerini iyi bilmiyorsa, ictihad ehliyetine sahip değilse, Hz. Peygamber'in kullandığı kelimenin yerine başka bir kelime kullanması durumunda, bunun Hz. Peygamber'in kullandığı kelime ile aynı manayı taşıdığından emin olunamayabilir. Farkına varmadan gözden kaçırdığı bir şeyler olabilir. Bu halde, onun rivayet ettiği hadise göre değil, kıyasa ve İslâm hukukunun temel prensiplerine göre hüküm verilir.

İşte bu şarta bağlı olarak Hanefiler, fakih sahâbilerden görmedikleri Ebû Hureyre'den rivayet edilen ve "musarrâh" hadisi diye bilinen hadisle amel etmemişlerdir. Musarrâh hadisi şöyledir: Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütünü sağmışsa, iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Kişi bu duruma razı olursa hayvanı kendisinde tutar. (Sözleşme, olduğu şekilde kalır) Eğer azı olmazsa hayvanı iade eder ve iade ederken ayrıca bir sâ' hurma verir." Hanefiler bu âhâd hadisle iki gerekçeyle amel etmemişlerdir:

Birincisi, bu hadis İslâm hukukunun, "Tazmin, mislî mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle olur" temel kuralına aykırıdır. Çünkü hadis, müşterinin hayvandan aldığı sütün karşılığında bir sâ' hurma vermesini öngörmektedir. Halbuki hurma sütün ne mislidir, ne de kıymetidir. İkincisi, bu hadis aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav) sünnetiyle belirlenmiş olan "Gelir, tazminat yükümlülüğü karşılığındadır." hadisi dayanaklı genel kuralına da uymamaktadır. Bu kurala göre, bir şeyin tazmin sorumluluğu kim aitse, o şeyin geliri de ona ait olur. Buna göre, müşterinin sağdığı süt, herhangi bir bedel ödemeksizin kendisine ait olur. Çünkü hayvanı satıcıdan teslim almasından itibaren ona gelecek olan zararı kendisi çekmek durumundadır. Hayvanın karşılığı para, sütün karşılığı hurma ise hayvanın yediği yem ve otun karşılığı nerededir?

b. Mâlikîler

İmam Mâlik, âhâd haberlerle amel etme konusunda, Hanefilere benzer bir tutum sergilerken Hanefilerin şartlarına ilaveten iki şart daha öne sürmektedirler. Bu iki şart kısaca şöyledir.

1. Haber-i vâhid, Medine ehlinin ameline aykırı olmamalıdır.

İmam Malik Medine halkının ameline son derece önem vermektedir. Onların sünnet üzere bir yaşam içinde olduklarını düşünmektedir. Herhangi bir konuda ayet veya sahih hadis bulunmaması durumunda Medine halkının amelini esas almaktadır. Çünkü Medine toplumunun yaşantısıyla amel etmek, bireylerin rivayetleriyle amel etmekten daha doğru ve isabetlidir. Mâlikîler, bu şarttan dolayı, Medine ehlinin icmasına aykırı olduğu gerekçesiyle meclis muhayyerliğine işaret eden "Alıcı ve satıcı birbirlerinden (akit yaptıkları meclisten) ayrılıncaya kadar (alış verişten vazgeçip geçmeme hususunda) muhayyerdirler" şeklindeki hadisle amel etmemişlerdir. İmam Mâlik "Bizde bu muhayyerlik için tayin edilmiş bir müddet, sınır yoktur. Aynı zamanda, bunun uygulandığı bir iş de mevcut değildir," diyerek o âhâd rivayetle amel etmemiştir.

2. Âhad haberin kesin şer'î esaslara aykırılık taşımamalıdır.

İslâm hukukunun temel ilkelerine aykırı âhâd haberlerle amel edilemez. Çünkü temel ilkeler kat'î, âhâd haber zannîdir. Bu gerekçeyle, Mâlikîler, Hanefîler gibi yukarıda zikri geçen “musarrâh” hadisiyle amel etmemişlerdir. Onlar da bu hadisi, Hanefîlerin değerlendirdiği gibi değerlendirmişlerdir.

c. Şâfiîler

İmam Şâfiî, âhâd sünnetle amel yapılabilmesi için sadece senedin sahih ve kesintisiz (muttasıl) olmasını ilke olarak koymuştur. Genel olarak İmam Şâfiî, mürsel hadisle amel etmez. Ancak o, şu beş şarttan birisinin bulunması durumunda mürsel hadisle amel edilebileceğini söylemiştir. Bunlar şöyledir.

1. Mürsel hadis, eğer Saîd b. el-Müseyyeb, Zührî, Hasan-ı Basrî, Şa'bî, İbn Sîrîn gibi tabiîn döneminin önde gelen muhaddisleri tarafından rivayet edilmişse kabul edilir ve gereğince amel edilir. Mesela Şafiî, Zührî'nin Saîd b. el-Müseyyeb'ten mürsel olarak rivayet ettiği “(Rehin bırakan kişi borcunu ödemeyince) rehnedilen şey rehin bırakanın mülkü olmaktan çıkmaz. Rehnedilen şeyin gerek menfaat gerek hasarı rehnedene aittir,” hadisi ile amel etmiş ve rehin bırakan kişinin borcunu ödeyememesi halinde, rehin alanın rehnedilen şeye malik olamayacağı sonucuna varmıştır. Ayrıca rehin, rehin alanın nezdinde bir emanet olacağını da söylemiştir.

2. Bir müsned hadis, başka bir mürsel hadis tarafından teyit edilirse kabul edilir.

3. Alimlerce makbul sayılan başka bir hadisle mürsel hadis desteklenmişse kabul edilir. Böylece iki rivayet birbirini kuvvetlendirmiş olur.

4. Mürsel hadisi, sahâbi kavli teyit etmelidir. Bu suretle Hz. Peygamber'e ulaşılmış sayılır.

5. Alimlerin çoğunluğunun fetvalarıyla hadis desteklenmiş olmalıdır.

Şâfiî, bu şartları taşımayan mürsel hadisle amel edilemeyeceği şeklindeki görüşünü şöyle ifade eder: Rivayetin kabul edilmesi, râvinin adalet vasfı taşıması şartına bağlıdır. Mürsel hadiste râvi bilinmediği için adalet vasfı yok demektir. Böyle olunca da mürsel hadisin kabul edilmemesi gerekir. Ancak yukarıda sayılan beş şarttan birisi bulunduğu, râvinin doğru sözlü olma ihtimali tercih edilerek mürsel hadisle amel edilir.

Şafiî mezhebi alimlerinden İmam Cuveynî âhâd haberler konusunda onun her hangi bir şüpheye maruz kalması durumunda Kur'an'a arz edilmesinin doğru olacağını beyan etmiştir.

d. Hanbelîler

Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî gibi, haber-i vahid ile amel için senedin sahih olmasını yeterli görmüştür. Ayrıca o, mürsel hadisi kıyasa tercih etmiştir. Buradan yola çıkarak hadisle amel etme konusunda en geniş kabule sahip mezhebin Hanbelî mezhebi olduğunu söyleyebiliriz. Hatta öyle ki âhâd haberleri itikadi konularda bile kullanmışlardır.

D. Diğer Bazı Alimlerinin Âhâd Haberlere Bakışı

Mu'tezilenin önemli fakih ve kelimcülerinden olan Ebu'I-Hüseyn el-Basrî'nin naklettiğine göre Mu'tezilî alimler arasında konuyla ilgili farklı görüşler olmakla beraber Nazzam hariç çoğunluk âhâd haberi itikadi konularda delil kabul etmezler. Fikhî hükümlerde ise Şafîilerden daha çok Hanefîlerin görüşleriyle paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır.

Amidî, Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzî, Muhammed Nasiruddin el-Bânî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye âhâd hadisleri her alanda hüccet olarak görmektedirler.

Aralarında İbn Hacer, İbn Battal, İbn Hazm, el-Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdilber, Hafız İbn Salah, İbn Kesîr ve İbn Kayyim gibi Selefiye'nin sıklıkla kendilerinden atıflarda bulunduğu alimler de yine âhâd haberleri itikadi ve fikhî konularda hüccet olarak görmektedirler.

Bu alimler iddialarına genelde "Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçın. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir. ; "Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar." ; "Ey inananlar size fasık (yoldan çıkmış) bir adam haber getirirse onun doğruluğunu araştırın." 13 ayetini ve "Her kime bir bilgi sorulduğunda o bunu gizlerse ahirette onu ağzına ateşten bir gem vurulur, hadisiyle beraber, sahabenin âhâd haberlerle amel edişlerini, birbirlerine güvenerek her konuda bilgi alışverişi yapmalarını, Medine haricindeki beldelere öğretmen ve elçi göndermelerini, o elçilerin ifade ettiklerine itibar etmelerini, Kur'ân'ı tefsir eden rivayetlerin çoğunun âhâd olmasını delil göstermektedirler.

Tarihi şahsiyetlerden Gazalî, yakın tarihimizin simalarından Nureddin İtr, Accac Hatîb, Hayreddin Karaman, Talat Koçyiğit, Bekir Topaloğlu Ferhat Koca, ve daha niceleri âhâd haberler konusunda Hanefîlere yakın bir çizgide durmaktadırlar.

Sonuç

İslâm alimlerinin tümü sünnetin İslâm hukukunun ikinci temel kaynağı olduğu konusunda hiç bir zaman görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Sadece en ihtiyatlı ve kitap ile sünnet arasındaki uyumun sağlanması konusunda en uygun metodun belirlenmesi açısından farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Dini korumak, doğru hükümleri ortaya koymak, insanların dünya ve ahiret saadetine katkı sağlamak amacıyla âhâd

haberler/hadisler konusunda titiz davranmışlar, onlarla amel konusunda bir takım ön şartlar koymuşlardır.

Hanefîler, âhâd hadislerin kabulü konusunda ravinin rivayet ettiği hadislere aykırı davranmamasını, zıt yönde fetva vermemesini, rivayet edilen hadisin herkesin rahatlıkla görebileceği, bilebileceği durumlara aykırı olmaması gerektiğini, rivayet edilen âhâd hadisin İslâm dininin temel amaçlarına, temel ilkelerine ve açık kıyasa aykırı olmaması gerektiğini ileri sürerken, Malikiler, bunlara ek olarak âhâd hadisin Medine ehlinin ameline aykırı olmaması gerektiğini şart koşmuşlardır. Şafiî ve Hanbelî mezhepleri âhâd hadisleri kabul konusunda daha geniş bir tavır sergilemişler ve ravilerin adil, güvenilir ve hadisin senedinin kesintisiz olarak Peygambere ulaşması şartıyla âhâd hadisleri kabul ederek onlarla doğrudan amel etmişlerdir. Aralarında İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Hazm gibi birçok alimin de bulunduğu Hanbelî mezhebi diğer üç sünni fıkıh mezheplerinin aksine âhâd haberler ile amel etmiş, onları hem itikatta hem de fıkıh konularında delil olarak kabul etmişlerdir.

Âhâd haberler konusunda Hz. Peygamberin ashâbı da farklı tutumlar sergilemişlerdir. Onlar sahih olduğuna inandıkları âhâd haberlerle amel etmişlerdir. Ancak herhangi bir rivayet konusunda en ufak şüpheye düştükleri durumlarda onlardan bazıları raviden rivayeti destekleyen şahit getirmesini istemiş, bazıları ravinin yemin etmesi durumunda hadisi kabul etmiş, bazıları da güçlü gördüğü bir rivayeti zayıf gördüğü rivayete tercih etmiştir. Bazıları da açık ve sahih kıyasa aykırı buldukları âhâd haberleri reddetmişlerdir.

İslâm müçtehitlerinin çoğuna göre âhâd haberler kat'iyet ifade etmezler, zan ifade ederler. Bu haberler fikhî ve ahlâkî konularda amel edilen haberlerdir. Dolayısıyla iman ve küfür gibi itikadi konularda delil olmazlar. Onlara göre itikadi konularda delil sadece Kur'an-ı Kerim ve mütevatir sünnettir. İslâm alimlerinin hadis konusundaki titiz davranmaları inancın, ibadetin ve ahlakın korunması ve bu değerlerin sahih bir halde yaşanması amacını gütmektedir.

Sahihs hadis in hem itikadi hem de ameli konularda delil olduğunu iddia edenlerin sunmuş oldukları deliller genelde sünnetin dindeki değeri, İslâmi hükümlerde delil oluşları üzerinde dönüyor. Halbuki bu konuda zaten itiraz eden yok. Mesele o sünnetin bize nasıl ve hangi yollarla ulaştığı konusudur. Uygulamadaki ön şartlar bu gerekçelerle konulmuştur.

Kaynakça

Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, Beyrut: Daru'l-fikr, ty.

Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü, İstanbul: 2006.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî. el-Kifaye fî ilmi'r-rivâye, Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ty.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî. Tarihu Bağdad ev Medinetü's-selam, Bağdad, 1931

Behûtî, Mansur b. Yusuf. er-Ravdu'l-murbi', Beyrut: Daru'l-fikr, 1990.

- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî b. el-Cevziyye. Muhtasar-u-Savâik. ty.
- Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Ma'âlî Abdulmelik b. Yusuf. el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh (Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dumeynî, Musfir b. Ğurmullah. Hadiste Metin Tenkidi Metodu, Çev: İlyas Çelebi - Adil Bebek - Ahmet Yücel, İstanbul, 1997.
- Düsûkî, Muhammed Arafat. Haşiyetü'l-düsûkî alâ's-şerhu'l-kebîr, Thk. Muhammed Aliş, Beyrut: Daru'l-fıkr, ty.
- Ebû Zehra, Muhammed. Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye., el-Bânî, Muhammed Nasiruddin. "Âhâd hadislerin akaid ve ahkamda hüccet olması meselesi," Çev. Ahmet Yıldırım, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 2009.
- Enis, İbrahim. vd, el-Mu'cemu'l-vasît, Kahire, 1972.
- Feyrûz Âbâdî, el-Kamûsu'l-muhîd, Beyrut: Müessetü'r-risale, 1987.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed. Mustasfa fî ilmi'l-usûl, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991.
- Gül, Sema. "Muâz b. Cebel'in Yemen'e gönderilmesiyle ilişkilendirilen rivâyetlerin şekil yönünden tahlili," İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sy. 6, İğdır: 2015.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı," Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, c.I, sy., 2.
- Hatib, Muhammed Accac. Usulü'l-hadis, Beyrut: Daru'l-fıkr, 1989.
- Heyet, İslâm İlmihali, Ankara: TDV yy., 2006.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmad b. Muhammed. el-Hayrât'l-hasan fî menâkıbi'l-imami'l-a'zam Ebî Hanîfe en-Numân, Dimaşk: Daru'l-hüda, 2007.
- İtir, Nureddin. "Sahih âhâd hadis in itikad'da delil olması," Tartışmalı ilmi toplantılar dizisi: Sünnetin dindeki yeri, İstanbul: Ensar neşriyat, ty.
- İbn Hazm, Ebu muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Kurtubî. el-Muhalla, Beyrut: Daru'l-fıkr, ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail. Sîretü'n-Nebeviyye Mine'l-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbn Kesîr, thk. Mustafa Abdülvâhid, Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1976.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillah. Tabakâtü'l-Kübrâ Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu's-Salah, Ulumu 'l Hadis, ty.
- İbnü'l-Hümâm Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid. Şerhu Fethi'l-kadir, Beyrut: Daru'l-fıkr, ty.
- Kadı Abdulcebbar b. Ahmed, el-Muğnî fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl, Kahire ty.
- Kahraman, Abdullah. "Mu'tezili usulcü Ebul-Hüseyn el-Basri'ye göre bilgi kaynağı ve delil olarak âhâd haber," İstanbul: Marife dergisi, 2003, sy.3.
- Kâsânî, Alauddin. el-Bedâiu's-sanâi', Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabî, 1982.
- Koca, Ferhat. İslâm İbadet Esasları, Ankara: TDV. yy., 2013.
- Koçak, Muhsin. Dalgın, Nihat. Şahin, Osman. Fıkıh Usûlü, İstanbul: Ensar neşriyat, 2017.
- Koçkuzu, Ali Osman. İslâm Dininde Haber-i Vâhidin İtikâdî ve Teşriî Yönlerden Yeri ve Değeri, Ankara, 1988.
- Koçyiğit, Talât. "Âhâd haberlerin değeri," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966.
- Koçyiğit, Talât. Hadîs Usûlü 'İlmi mustalahı'l-hadith, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Pekcan, Ali. "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış," İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.19, 2012, ss.12-43.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. Kenzü'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl, Karaçi: Cavid matbaası, ty.
- Polat, Sabahattin. "Mürsel", DİA, İstanbul, 2006.
- Râzî, Muhammed b. Ömer el-Hüseyn. el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl, Thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye üniversitesi, 1400.
- Serahsî, Usûlü's-Serahsî, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Subhi es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları, ty.
- Syamsuddin, Sahiron. "Ebu Hanifenin âhâd hadisi İslâm hukukunun bir kaynağı olarak kullanması", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2003, c.VII/2.

- Şa'ban, Zekiyüddin. İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh), Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet vakfı yayınları, 1990, s.68.
- Şerif, Abdullah b. Abdurrahman. Hucetü haberi'l-âhâd fî'l-akâidi ve'l-ahkâm, Medine -i Münevvere: Melik Fehd mushafı şeirf matbaası, ty.
- Şeybanî, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasen. Kitabu'l-hucce ala ehli'l-Medine, Beyrut, 2006.
- Topaloğlu, Bekir. Kalam ilmi, İstanbul: Damla yy.1981.
- Yiğit, Metin. "İlk dönem Hanefî kaynaklarına göre Ebu Halife'nin usûl anlayışında sünnet," İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.19, 2012, ss. 69-114.
- Yücel, Ahmet. Hadis Tarihi ve Usûlü, İstanbul: İFAV yy., no: 228, 2010.

Dijitalleşen Dünya'da Din Antropolojisini Yeniden Düşünmek

İhsan ÇAPCIOĞLU *

Öz

Antropoloji bilimi; arkeolojik antropoloji, linguistik antropoloji, biyolojik/fiziksel antropoloji ve kültürel antropoloji olmak üzere belli başlı alt disiplinlere ayrılır. Bunlar arasında din antropolojisinin bağlı olduğu disiplin olarak kültürel antropoloji, geçmiş kültürlerin kalıntılarında hareketle insan davranışını açıklamaya çalışan arkeologları, kültürü koruyan ve gelecek kuşaklara aktaran bir araç olarak dili inceleyen filologları ve incelenen kültürler üzerinde yoğunlaşan etnologların birikimlerini içine alan zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Din-kültür ilişkisinin boyutlarına odaklanan din antropolojisi ise, kültürlere göre biçimi ve içeriği farklılaşan dini inanç, pratik ve sembollerdeki çeşitliliğin toplumsal sonuçlarını inceler. İnsani-kültürel çeşitliliğin belli başlı dini sistemlerdeki görünümünü anlamaya ve açıklamaya çalışır. Din antropolojisi çalışmalarında, dini düşünce ve davranışların kökenleri ile sosyokültürel ve ideolojik işlevleri zaman ve mekân parametrelerine bağlı değişimler çerçevesinde ele alınır. Bu çalışmalarda tarihsel ve toplumsal bağlamların özgün niteliklerine dikkat çekilerek toplumların dini düşünce ve davranışlarını belirleyen insani, kültürel ve toplumsal etmenler karşılaştırmalı bir yaklaşımla tartışılır. Bununla birlikte 21. yüzyılın başdöndürücü bir hızla değişen dünyasında din antropolojisi de inceleme alanına giren konularda çeşitli değişimlere sahne olmaktadır. Bu değişimlerin aktörü olan dijitalleşme süreci, din ve kültür etkileşimde yeni yaklaşımların habercisi ve hazırlayıcısı durumundadır. Dijitalleşen dünyanın yeni imkânları, zaman ve mekân engelini ortadan kaldırarak insanlar arasındaki kültürel etkileşimlere akışkan bir nitelik ve yeni boyutlar kazandırmaktadır. Yeni kültürün beraberinde getirdiği yeni insana ilişkin tartışmalar ise insan, kültür ve din ilişkisinin yeni doğasını anlamayı gerektirmektedir. Bu makalede, dijital kültür ortamında din antropolojisinin imkânı çeşitli boyutlarıyla tartışmaya açılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din antropolojisi, kültür, inanç, ritüel, sembol, dijitalleşme, yeni insan.

Rethinking the Anthropology of Religion in a Digitalized World

Abstract

The science of anthropology is divided into certain sub-disciplines: archaeological anthropology, linguistic anthropology, biological/physical anthropology and cultural anthropology. Among these, cultural anthropology, as the discipline to which the anthropology of religion belongs, has a rich diversity that includes the knowledge of archaeologists who try to explain human behavior based on the remains of past cultures, philologists who study language as a tool that preserves culture and transmits it to future generations, and ethnologists who focus on the cultures studied. The anthropology of religion, which focuses on the dimensions of the relationship between religion and culture, examines the social consequences of the diversity in religious beliefs, practices and symbols that differ in form and content according to cultures. It tries to understand and explain the manifestations of human-cultural diversity in major religious systems. In anthropological studies of religion, the origins of religious thought and behavior and their sociocultural and ideological functions are examined within the framework of changes depending on time and space parameters. In these studies, attention is drawn to the unique characteristics of historical and social contexts and the human, cultural and social factors that determine the religious thoughts and behaviors of societies are discussed with a comparative approach. However, in the rapidly changing world of the 21st century, the anthropology of religion is also witnessing various changes in its field of study. The digitalization process, which is the actor of these changes, is the harbinger and preparer of new approaches in the interaction of religion and culture. The new possibilities of the digitalized world eliminate the barriers of time and space, giving cultural interactions between people a fluid quality and new dimensions. Discussions about the new human being brought about by the new culture require understanding the new nature of the relationship between human, culture and religion. In this paper, the possibility of anthropology of religion in the digital cultural environment is discussed in various dimensions.

Key words: Anthropology of religion, culture, belief, ritual, symbol, digitalization, new human

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihsanapcioglu@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-4796-5232

Giriş

Dünya ölçeğinde kültürler yapay zekânın, makine öğrenmesinin ve bilişsel programlamanın vaatleri ve imkânları tarafından tarihte hiç olmadığı kadar kuşatılmış durumdadır. Siyasi, ekonomik, teknik, toplumsal ve çevresel sistemlerin üst üste bindiği dünyamızda, insanların ve toplumların hayatı her geçen gün geçmişte hiç olmadığı kadar birbirine bağlı/bağımlı hale gelmektedir. İçinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırmada *insan* faktörünün en önemli etken olduğunu kendimize ve kültürümüze bir an önce hatırlatmak durumundayız. İnsanı kültürel ortamında inceleyen bir alan olarak antropoloji, gözlem, empati ve içgözlemsel köklere dayanan modern bir sosyal bilim dalıdır. Antropoloji biliminde tarihsel olarak iki ana düşünce okulu/ekolü vardır. Bunlardan Kuzey Amerika geleneği, arkeoloji, dil bilimi, maddi/biyolojik antropoloji olmak üzere dört ana unsurdan oluşur. Britanya/Avrupa antropoloji araştırmaları tarihi, daha çok sosyal ve kültürel çalışma alanlarıyla sınırlıdır. Britanya düşünce okulu 19. ve 20. yüzyılda başlıca Avrupa devletlerinin müstemlekeci projelerinden doğmuştur. Genel olarak antropoloji çalışmaları tek yönlüdür. Bu çalışmalarda Küresel Kuzey ülkeleri, Küresel Güney ülkelerini üstlene gelmiştir.

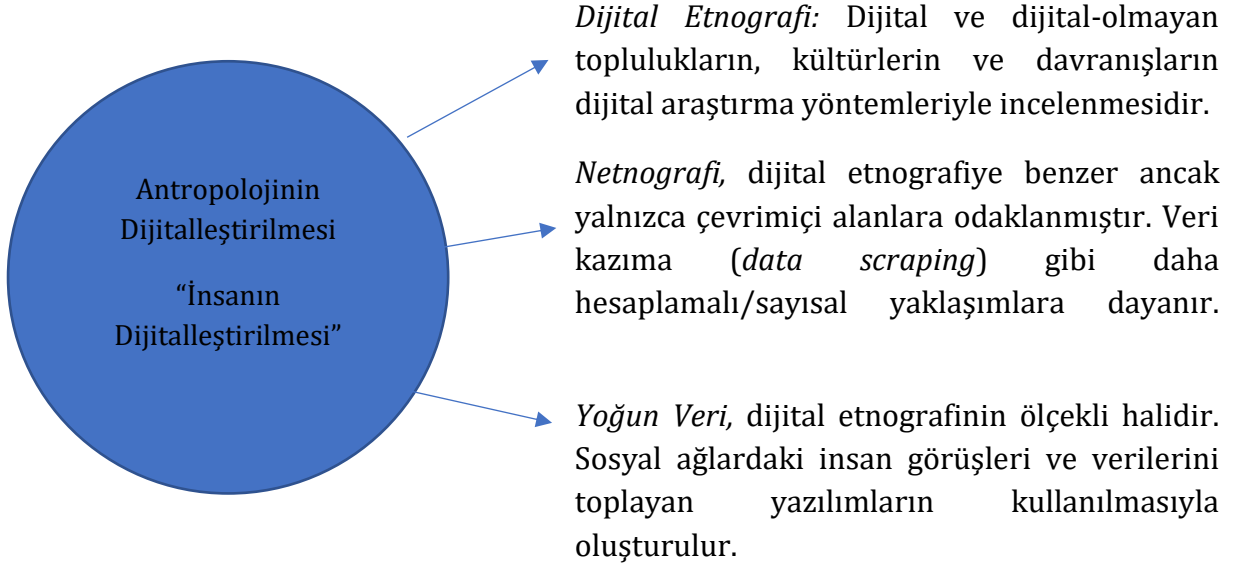
Antropolojinin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışı 1920'ler ile tarihlendirilmektedir. Kaynağını doğa bilgisinden alan antropoloji, zamanla kültürel ayrıntılara odaklanmasıyla farklılaşır. Bu ise genellikle "öteki" olarak tanımlanan toplumların daha küçük ve marjinal topluluklar biçiminde ve karşılaştırmalı olarak incelenmesi yoluyla gerçekleştirilir. Dijital devrimin başlangıcı olarak kabul edilen 1980'lere kadar antropolojik çalışmalar söz konusu kültürlerle ilişkili olarak yapılmaya devam etmiştir. Bilgisayarların insan toplumları için ortak alan olmaya ve ilk mobil telefonların ticari olarak kullanılmaya başlanması ile birlikte "dijital teknolojiler", gündelik hayatın önemli bir parçası olarak işlev görmeye başlar. 1990'lardan itibaren antropologlar dijital platformlarda araştırmalar yapmaya ve mesleklerinde dijital araştırma yöntemlerini kullanma eğilimi gösterir. Büyük veri (*big data*) ve veri bilimi devriminin başlangıcı kabul edilen 2000'lerin ortasından sonuna kadar dünya çapında verinin özgürce dolaşımı dünyamızı dönüştürmeye başlar (Şahin ve Çapcıoğlu, 2021: 684-696). Bu dönemde antropologlar arasında veri bilim ve büyük veri analizi yükselişe geçer.

Antropolojide Dijitalleşme

Büyük veri analizi, incelenen konunun bütününe görme imkânı sağladığı için 2016 yılından itibaren popüler istihdam alanları arasında "veri bilimci" ilk sıralarda yer almaktadır. 2010'lardan itibaren antropolojik çalışmalarda "*dijitalin antropolojik yapılandırılması*" olarak adlandırabileceğimiz bir alana geçilir. Bu dönemde antropologlar veri bilimi ile küresel ölçekte neyin kaybedildiğini sorgulamaya başlar: *kültürel bilgi mi, empati mi, insan sezgisi mi?* Büyük veriye antropolojik cevap olarak yoğun veri akışı, veri analizine zengin insan çeşitliliğini entegre eder. 2020'lerin başı itibarıyla ise antropolojide harmanlanmış dijital yenilik çağına geçilir. Bugün dijitalin

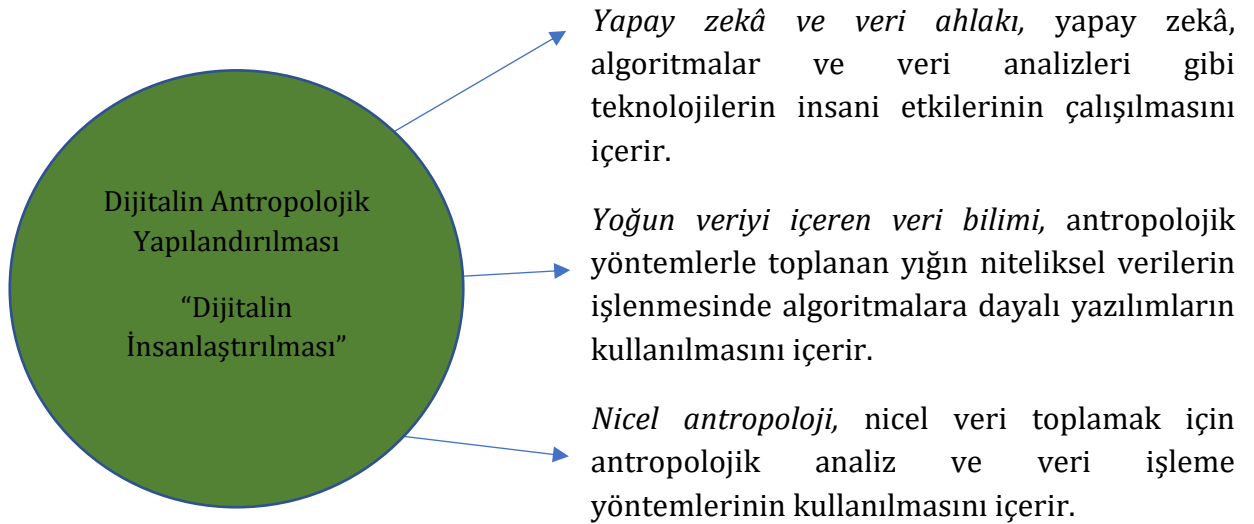
antropolojik olarak yapılandırılması ile antropolojinin dijitalleştirilmesinin harmanlanmasına yönelik çabalar devam etmektedir.

Şekil 1: Antropolojinin Dijitalleştirilmesi



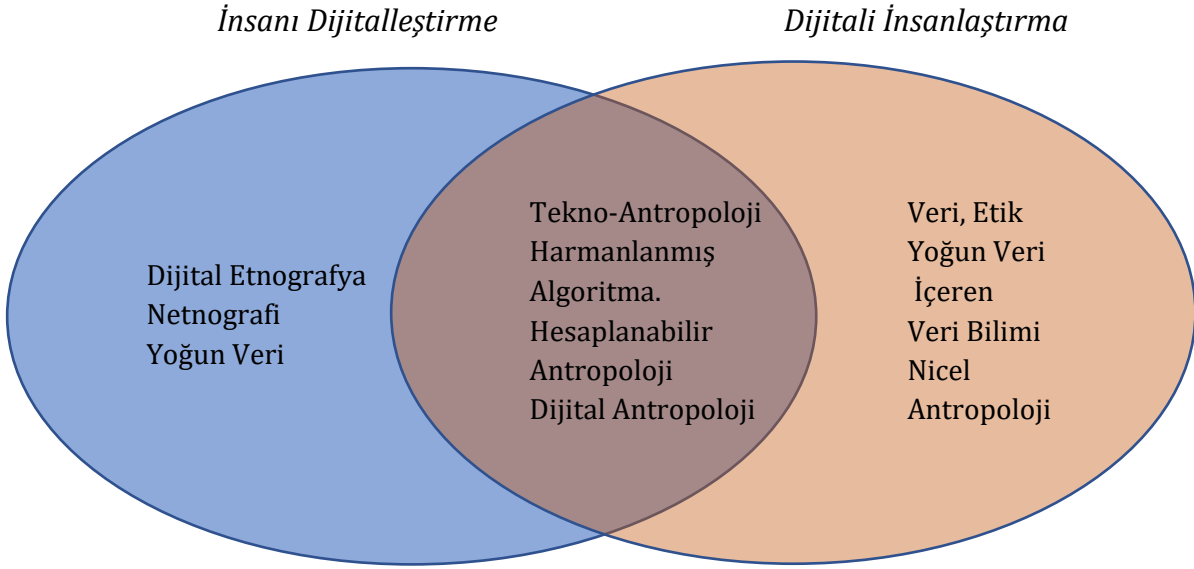
Antropolojinin dijitalleştirilmesi, antropolojik uygulamaların dijital ortamlara dijital araçlar kullanılarak taşınmasını ifade eder. Dijital platformlar, "insan olmak" ile ilgili olarak bize ne(ler) öğretebilir, dijital teknolojilerle insanlar arasındaki *simbiyotik* ilişki nedir?

Şekil 2: Dijitalin Antropolojik Yapılandırılması



Dijitalin antropolojik olarak yapılandırılması, "dijital" olana yönelik küresel hayranlığın ya da bağımlılığın, antropolojik yöntem ve teknikler kullanılarak araştırılmasıdır. Algoritmaların içindeki sapmalar nelerdir, sosyal medyanın mahremiyete etkileri, büyük veri analizleri süreçleriyle kaybedilenler nelerdir gibi soru ve sorunlar bu çerçevedeki öncelikli araştırma konularıdır.

Kesişimdeki Yenilikler Alanı



Şekil 3: Kesişimdeki Yenilik Alanı

İnsanı dijitalleştirme ve dijitali insanileştirme arasındaki kesişim alanı, en heyecan verici ve ileri düşünceli dijital yeniliklerin bulunduğu alandır. Çünkü din antropolojisi çalışan bilim insanları, dijitalleşmenin insan olmanın ne anlama geldiği üzerine düşünmek için son derece etkili bir araç ve imkân olarak kullanılabileceğine dikkat çekmektedir (Miller & Horst, 2012: 3). Genel olarak dijital kültür, özelde ise dijital dini (motifli) kültür dünyası, yeni keşiflerin yol açtığı yoğun enformasyon sebebiyle hacmi gün geçtikçe genişleyen ve fiziksel mekânı olmayan bir ağ toplum yapısından oluşmaktadır.

Modern gündelik hayatta sade bir vatandaşın günlük rutinleri içinde nelerle meşgul olduğunu düşündüğümüzde dijitalleşmenin boyutlarını daha yakından görmüş oluruz. Bugün “akıllı telefonların ya da saatlerin alarmıyla güne başlamaktan tutun da mobil cihazlardaki uygulamaları kullanarak hava durumunu, en kısa yol güzergâhını, en yakın bankamatikini nerede olduğunu ya da trafik durumunu öğrenmeye, kredi kartıyla alışverişten mobil uygulamalardan taksi çağırmaya, çevrimiçi platformlarda eğitim almaktan çeşitli anlarını sosyal medya üzerinden dünyanın dört bir yanındaki bireylerle paylaşmaya, boş zamanı podcast dinleyerek ya da dijital oyunlar oynayarak geçirmekten tek tıkla eve yemek siparişi vermeye kadar birçok farklı eylemi dijital teknolojiler sayesinde” gerçekleştiriyoruz (Koç, 2022: 501).

Din antropolojisinin bağlı olduğu disiplin olarak kültürel antropoloji, geçmiş kültürlerin kalıntılarında hareketle insan davranışını açıklamaya çalışan arkeologları, kültürü koruyan ve gelecek kuşaklara aktaran bir araç olarak dili inceleyen filologları ve incelenen kültürler üzerinde yoğunlaşan etnologların birikimlerini içine alan zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Din-kültür ilişkisinin boyutlarına odaklanan din antropolojisi ise, kültürlere göre biçimi ve içeriği farklılaşan dini inanç, pratik ve sembollerdeki

çeşitliliğin toplumsal sonuçlarını inceler. İnsani-kültürel çeşitliliğin belli başlı dini sistemlerdeki görünümünü anlamaya ve açıklamaya çalışır. Din antropolojisi çalışmalarında, dini düşünce ve davranışların kökenleri ile sosyokültürel ve ideolojik işlevleri zaman ve mekân parametrelerine bağlı değişimler çerçevesinde ele alınır. Bu çalışmalarda tarihsel ve toplumsal bağlamların özgün niteliklerine dikkat çekilerek toplumların dini düşünce ve davranışlarını belirleyen insani, kültürel ve toplumsal etmenler karşılaştırmalı bir yaklaşımla tartışılır. Bununla birlikte 21. yüzyılın başdöndürücü bir hızla değişen dünyasında din antropolojisi de inceleme alanına giren konularda çeşitli değişimlere sahne olmaktadır.

Bu değişimlerin aktörü olan dijitalleşme süreci, din ve kültür etkileşimde yeni yaklaşımların habercisi ve hazırlayıcısı durumundadır. Dijitalleşen dünyanın yeni imkânları, zaman ve mekân engelini ortadan kaldırarak insanlar arasındaki kültürel etkileşimlere akışkan bir nitelik ve yeni boyutlar kazandırmaktadır. Yeni kültürün beraberinde getirdiği yeni insana ilişkin tartışmalar insan, kültür ve din ilişkisinin yeni doğasını anlamayı gerektirmektedir. Dijital kültür ortamında din antropolojisini yeniden düşünmenin imkânının tartışılması gerekir. Serrano ve De Cesaris, dijitalleşme çağında din antropolojisinin imkânını tartıştıkları makalelerinde insan sonluluğuna dikkat çekerek, fani insan hayatının *bedensellik-maddesellik, içsellik-içsel yaşam ve ötekilik* olmak üzere üç temel yönüne odaklanmaktadır.

Dijital kültürün sadece post-dini ve post-spiritüel bir perspektifle anlamlandırılabilmesi ve açıklanabileceği yönündeki sınırlandırıcı görüşe itiraz eden yazarlar, “insanı anlamının teorik bir yolu olarak teolojik antropolojinin, dijital kültür hakkında özgün ve geçerli bir perspektif kazanmamıza yardımcı olabileceğini” savunmaktadır. Onlara göre “teknoloji; sadece bilimsel bilginin uygulanması değil, daha ziyade ve çok daha derinlerde, dünyayla ve başkalarıyla etkileşime geçmemizi sağlayan bilgi ve uzmanlık türüdür. Teknolojik nesnelere bu tür bir becerinin somutlaşmış hali olarak görülebilir. Dolayısıyla birbirimizle ve çevreyle ilişkiler kurmamızı mümkün kılarlar” (Serrano ve De Cesaris, 2021: 336-337). Bu çerçevede insanı esas alan teolojik-antropolojik bakış açısının ayırt edici iki özelliği olan sonluluk ve açıklık ilkeleri üzerinde durmak gerekir.

Din Antropolojisinde Dijitalleşme

İnsan bedeni yaratılmış olduğu için zaman ona damgasını vurmuştur. Bunun sonucunda insan *ölümlüdür, duyusaldır ve düşünendir*. Bedenin ve onun duygulanımlarının karmaşık dinamikleri, insan olma biçimlerimizi belirler. İnsan sonluluğunun özgünlüğünü belirleyen ise *açıklıktır*. Geleneğin bir kısmı, açıklığı bir aşkınlık biçimi olarak, yani “dünyanın ötesindeki dünya” ya da “süper dünya”ya gönderme yaparak yorumlamıştır. Sonluluk ile sonsuz, parça ile bütün, görecelik ile mutlaklık, bedensellik ile maneviyat, içsellik ile dünya arasındaki gerilim, dünya üzerinde yaşama biçimimizin esasını oluşturur. İnsanlık ancak bu gerilim sayesinde ayakta kalabilir; *düşünme, inanma ve arzulama* biçimleriyle yaşayabilir: Açıklık bu tür deneyimler için gerekli bir koşuldur. Sonluluğu bir tür *yokluk* olarak anlamak, insanlık

durumunu anlamlandırma çabalarından yalnızca biridir. Bir başka yol da, sonluluğu insanın özgül - olumlu - belirleyici özelliği ya da bir *nimet* olarak anlamaktır. Sonluluğu anlamının bu iki (olumlu ve olumsuz) yolu, aynı zamanda teknolojinin iki farklı niteliği ve dolayısıyla teknolojiye karşı iki zıt tutumun temelini oluşturur.

Serrano ve De Cesaris insanın sonluluğu konusundaki bu iki yaklaşımı, bir nevi Prometheus ve Epimetheus duruşu olarak adlandırmaktadır. Buna göre Epimetheusçu tutumu, “sonluluğu benimseme” yönündeki bir teknoloji anlayışıyla ilişkilendirebiliriz. İnsanlar kendi sonluluklarını tecrübe ederler; sonluluk, insan eylemlerinin ve varlıklarının alanını belirler. Teknoloji; insanların, bu sonluluk alanını nasıl şekillendirdiklerini ve bu alan içinde nasıl yaşadıklarını belirleyen temel unsurdur. Teknoloji, insan sonluluğunun özgül gerçekliğidir. Prometheus figürü ise teknoloji ile sonluluk arasındaki gerilimi vurgular. Buna göre teknoloji “*sonluluğun/ölümün aşılması*” ve ona bir “*çözüm*” olarak anlaşılır. “*Dijital dönüş*” ya da “*devrim*” olarak bilinen mevcut geçişin, teknoloji ile sonluluk düşüncesini nasıl dönüştürdüğü son derece açıktır. Trans-hümanizm bağlamında doruk noktasına ulaşan egemen bakış açısı, dijital teknolojileri insan türünün bazı kusurlarını düzeltmek için yeni bir şans olarak görmektedir.

Epimetheusçu ve Prometheusçu tutum arasındaki ayrımı sürekli ve süreksiz duruşlar arasındaki ayrıma bağlamak mümkündür. Prometheus merceğinden bakıldığında, dijital dönüş, insan doğasını sonsuza kadar değiştirebilecek bir devrim olarak görünmektedir. Bununla birlikte Epimetheusçu yaklaşımı savunmak daha gerçekçi görünmektedir. Çünkü spesifik özelliklerine, vaatlerine ve potansiyellerine rağmen dijital dünya, dijital öncesi dünyadan kökten farklı değildir. Sadece yeni bir yaşam biçimini kendi çerçevesi içinde ortaya koyar. Böylece dünyada olmanın ve kendi insanlık durumumuzla ilişki kurmanın yeni yollarını ya da biçimlerini sunar. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Dijitalleşme, sunulan insanlık durumunun yapısını nasıl etkilemekte ve şekillendirmektedir? Bu soruya, insanı oluşturan üç unsuru ele alarak cevap vereceğiz: bedensellik-maddesellik (*corporeality*), içsellik-içsel yaşam (*inner life*) ve ötekilik (*otherness*).

Dijitalleşme araştırmalarında antropologlar, insanlık tarihi için temel teşkil eden üç unsura odaklanmışlardır. Her çağda hüküm süren ve insanın dünyaya geliş serüveninin merkezini oluşturan bu unsurlardan birincisi *görme*, özellikle de el ile göz arasındaki ilişkidir. İkinci olarak *ses* ve *işitme* ve dolayısıyla kabile ritimlerinden dile kadar topluluğa ait ses ve linguistik örüntüler yer almaktadır. Son olarak ise *ten* veya çevreyle kurulan dokunsal etkileşimlerle oluşturduğumuz moda ve mimari birçok unsur bulunmaktadır. Modernite, görme eyleminin fazlasıyla egemen olduğu bir çağ olmuştur. Dijital çağla birlikte ise, yaşam deneyimimizin merkezine *dokunmayı* koyan duyularımız, her geçen gün yeniden yapılandırılmaktadır. Bugün dokunsal zekâ, sanal gerçeklikle ilişkili olarak incelenirken, teknoloji giyilebilir ve dokunulabilir bir boyut kazanmaktadır (Lanier, 2018’den akt. Serrano ve De Cesaris, 2021: 340-341).

Dijital cihazlarla el ele yaşayan bedenimizi ve benliğimizi keşfetmemiz; fizyolojik, kardiyak, sindirim ve duygusal olaylara aşırı odaklanmamızı sağlar. Dijital ortam, iskeletimiz ve kanımızla birlikte kendi bedenimizin bir parçası haline gelmiştir. Hatta sahip olduğumuz ikinci bir cilt (ten) olarak işlev görebilir. Uzun zaman önce medya araştırmaları, şehri ve evi kendi tenimizin uzantıları olarak tanımlamış ve bunların - vücut ısısının düzenlenmesi, düşmanlardan ve hava koşullarından korunma gibi - dokunsal işlevlerini vurgulamıştır. Bununla birlikte, hipermodern dönem öncesinde bu ikinci ten, bir dizi eşmerkezli alan olarak yapılandırılmıştı: Büyüdüğümüz oda, evimiz, mahallemiz, şehrimiz. Bugün bu ayırım artık ortadan kalkmıştır ve dijital ortam, bireysel bedenle bir tür “*simbiyoz*” ilişkisi içine girmiştir. Vücudumuzun doğal ritimlerine erişim, cihazlarımızla nasıl bir arada var olacağımızı öğrendiğimiz yavaş ve zahmetsiz eğitim, tüm bunlar tamamen dijitalleştirilmiş ortamlarımızda evde hissetme deneyimine, bir zamanlar ne olduğunun mutlak kontrolü ve bilgisinin ürettiği bir konfor ve güvenlik deneyimine katkıda bulunmaktadır. Bununla birlikte bu deneyim, özel ve kamusal arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak beden düzenlendiği, ölçüldüğü, değiştirildiği yeknesak bir alanı da yaratmaktadır. Dijital ortam; iş, eğlence, dinlenme, uyku arasındaki farkı göz ardı ederek vücudun var olduğu her an ritimlerini ve mimiklerini belirlemektedir. Varlığımızın “veri haline getirilmesindeki” ana etken budur. Tüm bunlar, tamamen dijitalleştirilmiş ortamlarda kendimizi evimizde hissetme deneyimine, bir zamanlar gizli olanın kontrol altına alınmasına ve bunun bilgisinin yarattığı konfor ve güvenlik deneyimine katkıda bulunmaktadır.

Sınırları muğlak zamanlarda yaşadığımız gerçeği; dijital çağın sağduyu eksikliği, tam da kamusal ve özel, toplumsal ve bireysel arasındaki uçurumu sağlayan zamansal ve mekansal sınırların yokluğunu kamçulamaktadır. Nasıl ki iç dünyamız sosyal hayatla hemen özdeşleşiyorsa, boş bir zamanda beden de teknolojinin dikte ettiği zamansallığa tabi olma yolunda ilerlemektedir. İçsellik-içsel yaşam paradigması, kimlikler ve avatarlar şeklinde elimizdeki çok çeşitli maskelerle kendini gösterir. Selfie'nin otobiyografik pratiğinden başlayarak, paylaşılan iletişim ve içerik üretiminin pek çok biçimine kadar kendimizi web'de anlatmanın birçok farklı yolu vardır. Çok yönlü ve çok katmanlı bir benlik kavramı, dijital çağın bir yeniliği değildir. Aksine, modernite kendi temel yapısını, evde baba ve eş, işte profesyonel gibi inanan her bireyin birçok kimliğinin farklılaşmasında bulmuştur. Ancak dijital çağda, bu farklı kimlikleri ayrı tutan sınırlamalar eriyip gitmekte ve BEN'in çok yönlü kimliği, modernitenin geleneksel ayrımlarının üstesinden gelerek, her şeyin bir arada tutulduğu platformlarda kendini “*dijital kullanıcı, üretici ve tüketici, izleyici ve yaratıcı, gözlemci ve gözlemlenen, özel ve kamusal*” olarak ifade etmektedir.

Sonuç

Dijital yaşam, özel ve kamusal boyut arasında yeni bir özel bütünleşmeyi gerektirir. Hayatın her yönü, hiç bitmeyen bir kendini anlatma pratiği tarafından istila edilmiştir. Her an kendi hikâyemizi üreterek, seçerek, değiştirerek, kelimenin tam anlamıyla kendimizi aynı şeyi yapan insanlardan oluşan bir halka anlatarak kendiliğimize tanık olmaktadır. Bu öz-anlatılar, görünür olma arzumuzla, şeffaflık

kuralıyla ve özgünlük arzusuyla işaretlenir. Bu, başkaları tarafından görülme, onları görmek ve izlerini sürme isteğidir. Dijitalleşmenin insanlık durumunuza etkisine ilişkin üçüncü alan “ötekilik”tir. Dijital çağda kendimizi ötekine açmak için göstermemiz gereken çabalar bir şekilde kodlara devredilir. Algoritmalar, görünmez ve zor olanı şeffaf ve basit bir şeye dönüştürmek için çalışır. Bu yeni ortamda, beklenmeyenlere artık yer yoktur. İç gözlem bizim için bir makine tarafından yapılır ve benliğin karmaşıklığı bir profile dönüştürülür. Bundan sonra, sosyal alanımız bu profile uyacak şekilde, bizimle bizim dışımızda olan herhangi bir istenmeyen teması önlemek için tasarlanmıştır. Bu ortamda söz, kişinin sadece kendisiyle örtüşen inanç veya görüşlerle karşılaştığı, böylece var olan görüşlerinin pekiştirildiği ve alternatif fikirlerin dikkate alınmadığı bir ortam olan yankı odalarına devredilir. Hiper-modern toplumun bir başka paradoksu, bu küme ne kadar geniş olursa olsun, önceden belirlenmiş bir dizi seçenek arasından seçim yapmasına izin vererek bireyi sürekli olarak “benzersiz” olmaya itmesidir. Ötekilik, yalnızca olası bir seçenek olarak algılandığı sürece tolere edilir: Tanınamayan ve endekslenemeyen şey hoş karşılanmaz. Gerçek ötekilik, ötekiyle tanışmak için kendimizi gerçekten değiştirmemizi ve varlığımızın temel direklerini yeni bir toplumsal bağlamda yeniden inşa etmek için tekrar tartışmaya açmamızı gerektiren şey, bir tehlike olarak algılanır. Sonuç olarak dijital kültürün geldiği noktada dijitalleşen din antropolojisi açısından sorulması gereken temel soru, dinin kaderiyle ilgili değil; insanlığın kaderiyle ilgilidir. Bu soruya cevaplar bulabilmek için dijital teknolojilerin soyağacını ve insan sonluluğuyla bağlantısını yeniden tartışmak ve sadece geçmişe bakmak yetmez. Aynı zamanda, insanlar ve teknolojik gelişmeler arasındaki etkileşimin muhtemel yeni biçimlerini ve mevcut dijital imkânlarımızla insan sonluluğunu ifade etmenin yeni yollarını hayal ederek geleceğe de bakmak/projeksiyon tutmak gerekir.

Kaynakça

- Koç, Reza (2022). Dijitalleşen Kültür ya da Kültürün Dijitalleşmesi: Dijital Kültür Kavramı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15 (38), 500-513.
- Miller, Daniel ve Horst, Heather A. (2012). The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology. In *Digital Anthropology*. (3-38). (ed.) Heather A. Horst ve Daniel Miller. London and New York: Berg Publishers.
- Serrano, Gemma ve De Cesaris, Alessandro (2021). Towards a Theological Anthropology of the Digital Age: Some Introductory Remarks. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*. 7, 335-354.
- Şahin, Osman ve Çapcıoğlu, İhsan (2021). Toplumsal Gerçekliğin İnşasından ‘Büyük Veri’ye Bilginin Dönüştürücü Etkisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32 (3), 684-696.