

e-ISSN- 2717-9974

# Danışname

Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi



[www.daniname.com](http://www.daniname.com)



## Danisname

e-ISSN: 2717-9974

www.danisname.com

Sayı/Issue: 4 (Mart/March 2022)

### Yayıncı/Publisher

Prof. Dr. Murat Demirkol / ORCID: 0000-0002-1770-4288 / murat60demirkol@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University /

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Osman Selvi / ORCID: 0000-0002-9004-8627 / osselvi@gmail.com

### Editör/Editor

Arş. Gör. Musa Eşit / ORCID: 0000-0002-7100-2084 / musaesit1@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer / ORCID: 0000-0002-1945-3937 / hayriyeilahiyat57@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna / ORCID: 0000-0002-7365-4596 / astuna@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### İngilizce Dil Editörü/English Language Editor

Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak / ORCID: 0000-0001-5593-7675 / bsever@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Türkçe Dil Editörü/Turkish Language Editor

Arş. Gör. Hüseyin Şıra / ORCID: 0000-0002-7690-2217 / tosyevi@mynet.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

### Basın ve İndeks Editörü/Press and Index Editor

Arş. Gör. Aygün Yılmaz Uzunöz / ORCID: 0000-0002-3347-0776 / aygnymz94@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

e-ISSN: 2717-9974

### Tasarım/Design

Osman Selvi

### Yayın Tarihi/Publishing Date

20.03.2022

### Adres/Address

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sok. No:14/2 Altındağ 06050 Ankara/Türkiye

Web: www.danisname.com

e-posta: bilgi@danisname.com

Danisname yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir/Danisname is a refereed journal and is published biennially

## Alan Editörleri/Section Editors

### Tasavvuf/Mysticism

Arş. Gör. Mustafa Salih Edis **ORCID:** 0000-0002-9726-0495  
mustafa.edis@amasya.edu.tr  
Amasya Üniversitesi Amasya University

### Arap Dili/Arabic Language

Arş. Gör. Mehmet CANDAN **ORCID:** 0000-0002-0154-8655  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

### İslam Mezhepleri Tarihi/History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf YAPICI **ORCID:** 0000-0002-3087-9680  
yusufyapici3801@gmail.com  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University

### İslam Tarihi/History of İslam

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ **ORCID:** 0000-0001-8295-5588  
okan.uzunoz@usak.edu.tr  
Uşak Üniversitesi Usak University

### Dinler Tarihi/History of Religions

Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK **ORCID:** 0000-0002-2215-6095  
nisa.yagmurbozok@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis 7 Aralık University

### Hadis/Hadith

Arş. Gör. Esra Nur SEZGÜL **ORCID:** 0000-0002-5135-9203  
esranurszgl96@hotmail.com  
Samsun Üniversitesi Samsun University

### Din Felsefesi/Philosophy of Religion

Arş. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU  
**ORCID:** 0000-0002-2401-1666  
haticekubrasengul@gmail.com  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis 7 Aralık University

### Din Eğitimi/Religious Education

Arş. Gör. Yunus TÜKEN **ORCID:** 0000-0002-9192-2670  
yunus.tuken@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis 7 Aralık University

### Tefsir/Tafsir

Arş. Gör. Ubeytullah ALTUNTAŞ **ORCID:** 0000-0001-6075-139X  
ubeydullahaltuntas@gmail.com  
Gümüşhane Üniversitesi Gümüşhane University

### Kelam/Kalâm

Hatice Betül TURGANALİ **ORCID:** 0000-0001-6011-4163  
betulturganali@outlook.com  
İslam Düşünce Ens. Institute of Islamic Thought

### İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Gamze ARSLAN **ORCID:** 0000-0001-8870-638X  
gamzearslan92@hotmail.com  
Ankara Üniversitesi Ankara University

### İslam Felsefesi/Philosophy of İslam

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER  
**ORCID:** 0000-0002-6624-5225  
muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murat Demirkol

**ORCID:** 0000-0002-1770-4288  
murat60demirkol@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

**ORCID:** 0000-0002-7297-3325  
ayildirim@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

**ORCID:** 0000-0003-2899-9111  
duralarolitu@hotmail.com  
Ankara Üniversitesi Ankara University

Prof. Dr. Selim EREN

**ORCID:** 0000-0002-0130-3789  
selim.eren@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

**ORCID:** 0000-0002-8427-5030  
akyureks@erciyes.edu.tr  
Erciyes Üniversitesi Erciyes University

Doç. Dr. İlyas CANIKLI

**ORCID:** 0000-0001-9340-7982  
ilyascanikli@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi-Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Bülent Akot

**ORCID:** 0000-0001-9418-3140  
bulentakot@hotmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

**ORCID:** 0000-0002-0459-3152  
toksozhatice@gmail.com / Süleyman Demirel Üniversitesi Suleyman Demirel University

Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

**ORCID:** 0000-0002-9694-1344  
ulukutuk27@hotmail.com / Bursa Teknik Üniversitesi Bursa Technical University

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

**ORCID:** 0000-0001-5633-3507  
huseyinakyuz73@gmail.com /Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Ankara Hacı Bayram Veli University

Doç. Dr. Anar GAFAROV

**ORCID:** 0000-0002-3113-1287  
a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Azerbaijan National Academy of Sciences

Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali Tobchubaev

**ORCID:** 0000-0001-9326-5988 ktopchubaev@gmail.com  
Tokat GOP Üniversitesi Tokat GOP University

Dr. Öğr. Ü. Mehmet ERKOL

**ORCID:** 0000-0002-1363-1894  
mehmeterkol@aku.edu.tr  
Afyon Kocatepe Üniversitesi Afyon Kocatepe University



### Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ **ORCID:** 0000-0002-0754-9800  
bkemikli@gmail.com  
Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University
- Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER **ORCID:** 0000-0002-3126-3802  
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi / Akdeniz University
- Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ  
**ORCID:** 0000-0002-2346-804X / s.mutekellim@gmail.com  
Karabük Üniversitesi Karabuk University
- Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY **ORCID:** 0000-0003-3149-9556  
ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Izmir Katip Celebi University
- Prof. Dr. Mehmet EVKURAN **ORCID:** 0000-0001-8616-111X  
mehmetevkuran@hitit.edu.tr  
Hitit Üniversitesi Hitit University
- Prof. Dr. Mehmet ÜNAL **ORCID:** 0000-0002-7169-5757  
munal@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR **ORCID:** 0000-0001-5678-8579  
metin.ozdemir@asbu.edu.tr Ankara Sosyal Bilimler  
Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara
- Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-3233-9143  
nadiгуzel@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-4818-4051  
adiguzela63@gmail.com / Eskişehir Osmangazi  
Üniversitesi / Eskisehir Osmangazi University
- Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN **ORCID:** 0000-0001-6134-4518  
mozkan@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi /  
Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN **ORCID:** 0000-0003-2354-8899  
zsalihzengin@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Yakup CİVELEK **ORCID:** 0000-0002-3448-4723  
yakup.civelek@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR **ORCID:** 0000-0002-0775-023X  
ogungor@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University
- Prof. Dr. Zekiye DEMİR **ORCID:** 0000-0003-4009-7751  
zdemir@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Kadir GÜRLER **ORCID:** 0000-0002-6373-6424  
kadirguruler@hitit.edu.tr  
Hitit Üniversitesi / Hitit University

Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ **ORCID:** 0000-0002-7268-6190  
rkaragoz@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University

Doç. Dr. Recep DEMİR **ORCID:** 0000-0002-7021-128X  
recepdemir68@hotmail.com  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University

Doç. Dr. Yusuf ŞEN **ORCID:** 0000-0002-6795-0161  
ysen@bayburt.edu.tr  
Bayburt Üniversitesi / Bayburt University

Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN **ORCID:** 0000-0003-1751-203X  
ttezcan@karabuk.edu.tr  
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Doç. Dr. Osman ORUÇHAN **ORCID:** 0000-0002-2076-3182  
osmanoruchan@gmail.com  
Pamukkale Üniversitesi / Pamukkale University

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU **ORCID:** 0000-0001-6308-1475  
mustafayigitoglu@karabuk.edu.tr  
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Doç. Dr. Harun ŞAHİN **ORCID:** 0000-0003-2834-2339  
sahinharun@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN **ORCID:** 0000-0002-0228-5164  
caglayanharun@gmail.com  
Kırıkkale Üniversitesi / Kırıkkale University

Doç. Dr. Hamdi KIZILER **ORCID:** 0000-0001-9131-1645  
hamdikiziler@karabuk.edu.tr  
Karabük Üniversitesi / Karabuk University

Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE **ORCID:** 0000-0002-8181-1088  
fgokce@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI  
**ORCID:** 0000-0003-0369-1217 / maliyazibas@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım  
Beyazıt University

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ **ORCID:** 0000-0002-7549-5074  
ayemenici@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University



Danisname, Murat Demirkol tarafından yayımlanmaktadır.

*Danisname, is published by Murat Demirkol, Ankara/Turkey.*

Danisname, yılda iki kez yayımlanan (20 Eylül ve 20 Mart) hakemli bir dergidir

*Danisname is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 September- 20 March).*

Danisname; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

*Danisname; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.*

Danisname yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için her-hangi bir ücret talep etmemektedir.

*Danisname does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*

Danisname'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

*Danisname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).

*The Electronic version of Danisname is Open Access (CC BY NC).*

LOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>

CLOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>



Danisname

e-ISSN: 2717-9974

www.danisname.com

Sayı/Issue: 4 (Mart/March 2022)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Editörden / From The Editor

EDITÖRDEN.....	I
FROM THE EDITOR .....	II

### Araştırma Makaleleri/Research Articles

#### Molla Sadrâ'da Fâil ve Gaye İlet

*Efficient and Final Causes in Mulla Sadrâ*

Fevzi Yiğit .....3-24

#### Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları

*The Limits of Ishârî (Esoteric and Mystical) Exegesis with Special Reference to 24/Sûrat al-Nûr: 35*

Servet Demirbaş .....25-49

#### Fahredden Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi

*Fakhr al-Dîn al-Râzî's Theory of Human Actions*

Özkan Tekin .....51-77

#### Şahkerim Kudayberdiulı'nın Eserlerinde Tasavvufi Unsurlar: Ruh, Nefs ve Kalp

*Sufism Elements in Shahkarim Kudaybardiuli's Works: Soul, Self and Heart*

Hamdi Kızıler, Saltan Saken .....79-101

#### M. Tayyib Okic'in Sahâbeye Hadis İlmi Açısından Yaklaşımı

*M. Tayyib Okic's Approach to the Companions in Terms of Hadith Science*

Halil İbrahim Doğan .....103-131

#### Kelâm İlminin Medeniyet Tasavvuru Açısından Önemi: Hüseyin Atay'ın Konuya Bakışı

*The Importance of the Science of Kalâm for the Imagination of Civilization: Huseyin Atay's View on the Subject*

Harun Kılınçaslan .....133-153

#### Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) el-Mu'temed'inin Ahbâr Bölümü Özelinde Fıkıh Usûlü Eserlerinin Hadis İlmine Katkısı

*Contribution of the Works of Uşûl al-Fiğh to the Science of Hadîth within the Framework of the Part of Akhbâr in Husayn al-Basrî's al-Mu'tamad*

Asilbek Abdulganiev .....155-176

## EDİTÖRDEN

### “Gençlikte öğrenmek taştaki damga gibidir.”

Bu hadis, erken dönemden itibaren farklı lafızlarla literatürümüze girmiş ve Sahâbîlerden Abdullâh b. el-Abbâs (ö. 68/687-88), Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve Ebu'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) nakilleriyle Rasûlullâh'a (sav) isnadı bazı münekkitler tarafından hasen derecesinde görülmüşse de ağırlıklı olarak zayıf hatta mevzû olarak nitelendirilmiştir. Bilhassa 'yaşlılıkta ilim öğrenmek suya yazılan yazı gibidir' şeklindeki ikinci kısmı Rasûlullâh'ın vahiyle müjdelenişi ve çoğu Sahâbenin İslam'la müşerref oluşunun ileri yaşlarına tekabülü ve öğrenmenin yaşamın her çağında değerli oluşu gerekçeleriyle eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak yine hadisin birinci kısmının âlimlerce 'insanlar arasında yaygın bir hikmet' şeklindeki tavsifi ve sahâbe, tâbiûn ve daha sonraki birçok âlimin benzer manada ifadeler kullanmış olması onda mündemîç bir hakikate işaret olarak görülebilir. Bu hakikat de gençlik döneminin iyi değerlendirilmesinin yanı sıra bu dönemde öğrenilenlerin, kişinin seciyye ve karakterine dönüşeceği.

Kültürümüz bizlere 'öğrenmenin beşikten mezara olduğunu' aşlamış, önümüzü açan hocalarımız da bunun en güzel örneğini göstermişlerdir. Danisname Dergisi yayın hayatının başından itibaren kadrosunun gençliği ile temayüz etmiş, gençlere fırsat tanıdığına nelerin başarılabileceğini fiilen ispatlamıştır. Yayıncımız Prof. Dr. Murat Demirkol'un da teşvikleriyle Kurucu Editörümüz Doç. Dr. İlyas Canıklı'den görevi devraldığım bu sayıda gerek yönetsel gerek yapısal gerek şekilsel anlamda bir dizi gelişim odaklı değişiklik yapılmıştır. Kendilerine en içten şükranlarımı peşinen arz ederim. Başta Yayın ve Danışma Kurulundaki Sayın Hocalarımız olmak üzere, Yazı İşler Müdürümüz Osman Selvi, çağrımıza ivedilikle olumlu dönüş yaparak dergimize katkı sağlayan Editör Yardımcılarımız Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer ve Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna; Dil Editörlerimiz Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak ve Arş. Gör. Hüseyin Şıra; İndeks ve İstatistik Editörümüz Arş. Gör. Aygün Yılmaz Uzunöz; Alan Editörlerimiz Arş. Gör. Mustafa Salih Edis, Arş. Gör. Mehmet Candan, Arş. Gör. Yusuf Yapıcı, Arş. Gör. Okan Uzunöz, Arş. Gör. Nisa Yağmur Bozok, Arş. Gör. Esra Nur Sezgül, Arş. Gör. Hatice Kübra Ömeroğlu, Arş. Gör. Yunus Tüken, Arş. Gör. Ubeytullah Altuntaş, Hatice Betül Turganali, Arş. Gör. Gamze Arslan, Arş. Gör. Muhammed Abdullah Haksever Hocalarıma gösterdikleri üstün gayret ve özveri için şükranlarımı arz ederim.

İsimlerini zikrettiğim bu genç kadronun çalışmaları sonucu vücuda gelen dördüncü sayıda 2 adet hadis, 2 adet kelam, 1 adet tasavvuf, 1 adet tefsir ve 1 adet İslam felsefesi olmak üzere toplam 7 adet makale yer almaktadır. Bu vesileyle yazarlarımızı tebrik eder, bütün hakemlerimize de katkılarından dolayı teşekkür ederim. Danisname'nin çıkardığı bu nitelikli sayısının ardından akademik indekslerdeki yerinin de kısa süre içerisinde yükseleceğini temenni eder, mevcut sayımızı okuyucularının istifade ve tenkitlerine arz ederim.

Arş. Gör. Musa Eşit  
Danisname Editörü

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
musaesit1@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7100-2084

Ankara-2022





## FROM THE EDITOR

**“Learning in youth is like a carving on the stone.”**

This ḥadīth entered our literature with different wordings from the early period and although its attribution to the Messenger of Allāh (pbuh) with the narrations of ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās (d. 68/687-88), Abū Hurayra (d. 58/678) and Abū al-Dardā’ (ö. 32/652), from the Companions, was seen as *hasan* by some critics, it was predominantly stated as *ḍa’if* or even *mawḍū’*. Especially the second part of the ḥadīth, which states that ‘learning in old age is like writing on water’ has been criticized for the reasons that learning is valuable in every age of life and the fact that the first revelation of the Messenger of Allāh and the conversion of most of the Companions to Islām coincided with their adulthood. However, the description of the first part of the ḥadīth as ‘a common wisdom among people’ by the scholars and the fact that the Companions, the Successors and many later scholars used similar expressions can be seen as an indication of an inherent truth in it. This truth is that besides making good use of the youth period, what is learned in this period will turn into the temperament and character of the person.

Our tradition has instilled in us that ‘learning is from the cradle to the grave’, and our teachers who paved the way for us have shown the best example of this. *The journal of Danisname* has distinguished itself with the youth of its staff from the very beginning of its publishing life, and has actually proven what can be achieved when young scholars are given the opportunity. With the encouragement of our Publisher Prof. Dr. Murat Demirkol, in this issue, which I took over from our Founding Editor Assoc. Dr. İlyas Canikli, a number of development-oriented changes were made, in terms of managerial, structural and formal aspects. I would like to express my most sincere gratitude to them. In addition I would like to express my gratitude to the Honorable Academics in the Editorial and Advisory Board and Osman Selvi and also to all of the Assistant Editors, Res. Asst. Hayriye Özlem Sürer and Res. Asst. Ahmet Şehit Tuna; Our Language Editors Res. Asst. Bilge Sever Kıyak and Res. Asst. Hüseyin Şıra; Our Index and Statistics Editor Res. Asst. Aygün Yılmaz Uzunöz; Our Field Editors Res. Asst. Mustafa Salih Edis, Res. Asst. Mehmet Candan, Res. Asst. Yusuf Yapıcı, Res. Asst. Okan Uzunöz, Res. Asst. Nisa Yağmur Bozok, Res. Asst. Esra Nur Sezgül, Res. Asst. Hatice Kübra Ömeroğlu, Res. Asst. Yunus Tüken, Res. Asst. Ubeytullah Altuntaş, Hatice Betül Turganali, Res. Asst. Gamze Arslan, Res. Asst. Muhammed Abdullah Haksever, each of whom contributed to our journal by responding promptly to our call, for their outstanding effort and devotion.

In this fourth issue, which came into being as a result of the work of this young staff whose names I have mentioned, there are 7 articles in total, including 2 ḥadīths, 2 kalāms, 1 mysticism, 1 tafsīr and 1 Islamic philosophy. I would like to take this opportunity to congratulate our authors and thank all our referees for their contributions. After this qualified issue of *Danisname*, I hope that its place in academic indexes will rise in a short time, and I present our current issue to the benefit and criticism of its readers.

Res. Asst. Musa Eşit  
Editor of *Danisname*  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
musaesit1@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7100-2084  
Ankara-2022



## Molla Sadrâ'da Fâil ve Gaye İlet\*

Fevzi Yiğit

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University  
Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy  
Nevşehir/Turkey  
fevziyigit58m@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-9420-5186

### Efficient and Final Causes in Mulla Sadrâ

#### Abstract

In this article, I will examine Mulla Sadrâ's views on the efficient and final causes. Mulla Sadrâ, who has a distinguished position among the late period of Islamic philosophers, successfully synthesized the *Mashshâi*, *Ishrâqî* and mystical schools and succeeded in establishing a new system. The subject of efficient and final causes is important in terms of showing the nature of this synthesis. He brought a new perspective to Peripatetic teaching by explaining the efficient cause through the concepts of *inayat* and *tajallî*, also that he succeeded in introducing the concept of the efficient cause, in the philosophical sense, to the mystical knowledge. Considering his writings on the subject Sadrâ explains the Necessary Being as an efficient cause by the concepts of *ridâ* and *tajallî*, and the theologians do not favor the understanding of an efficient who acts willingly. In terms of science of metaphysics, he thinks that the feature that really makes the efficient an efficient is to bestow existence. In terms of the

---

\* Bu makale, 2018 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan "Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the doctoral thesis titled "Molla Sadrâ's Theory of Causality" done at Erciyes University Social Sciences Institute in 2018.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fevzi Yiğit).

**Geliş/Received:** 16 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 09 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Fevzi Yiğit, "Molla Sadrâ'da Fâil ve Gaye İlet = Efficient and Final Causes in Mulla Sadrâ", *Danisname* 4 (Mart/March 2022), 3-24 <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370201>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

final cause, Sadrâ thinks that the efficient has no purpose other than himself. Because, in fact, it is not possible to talk about a real existence other than the efficient. In that case, all wills return to the efficient's self. The final cause must be necessary in terms of constituting the competence of knowledge and existence and being the cause that makes the efficient an efficient and must come later. Sadrâ states that the efficient intended the world in an accidental and secondary sense, but this situation again returns to the efficient's self. As a result, in reducing all causes to the efficient cause, Sadrâ raises the universe to the level of the *tajallî, hâl* (state), attitude and the outcome of his works.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Mulla Sadrâ, Causality, Efficient Cause, Final Cause.

## Molla Sadrâ'da Fâil ve Gaye İlet

### Öz

Bu makalede Molla Sadrâ'nın fâil ve gaye illet konusundaki görüşleri incelenecektir. Geç dönem İslâm filozofları içerisinde seçkin bir konuma sahip olan Molla Sadrâ Meşşâî, İsrâkî ve İrfânî ekolleri başarılı bir şekilde sentezleyerek yeni bir sistem kurmayı başarmıştır. Fâil ve gaye illet konusu bu sentezin nasıllığını göstermesi açısından önemlidir. Denilebilir ki o, fâili inayet ve tecelli kavramlarıyla açıklayarak Meşşâî öğretiyi yeni bir açılım getirirken irfan ilmine ise felsefî anlamda fâil kavramını sokmayı başarmıştır. Sadrâ'nın Zorunlu Varlık'ın fâil olmasını inayet, rıza ve tecelli kavramlarıyla açıkladığı ve kelâmcıların irade ile iş yapan fâil anlayışına sıcak bakmadığı söylenebilir. O, metafizik ilmi cihetinden gerçek anlamda fâili fâil kılan özelliğin varlık bahsetmek olduğunu söyler. Gaye neden açısından Sadrâ, fâilin kendi dışında bir gayesinin olmadığını düşünür. Çünkü aslında fâil dışında gerçek anlamda mevcut olan bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Şu hâlde bütün irade edişler fâilin zâtına döner. Gaye neden bilgi ve varlığın yetkinliğini teşkil etmesi açısından ve fâili fâil kılan neden olması yönünden zorunlu olmalı ve sonda ortaya çıkmalıdır. Sadrâ, fâilin arazî ve ikincil anlamda âlemi murat ettiğini ancak bu durumun da yine zâta döndüğünü dile getirir. Sonuç olarak Sadrâ bütün nedenleri fâil nedene indirirken evreni fâil nedenin tecelli, hal, tavır ve işlerinin hâsilası seviyesine yükseltir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Molla Sadrâ, Nedensellik, Fâil, Gaye.

### Summary

The issue of causality has been one of the most important issues in metaphysics since the time of the ancient philosophers such as Plato and especially Aristotle. Philosophy has shifted from the research of matter-form to the research of efficient-final causes and *al-mabda' wa al-ma'ad* (the origin and the return). Mulla Sadrâ, after Ibn Arabî, interpreted the efficient cause by taking the concept of existence at the center of his discussion. Sadrâ does not accept secondaries, which would cause the existence to multiply. Since accepting secondaries might lead to polytheism and plurality. He is also not willing to identify existence with the quiddities of all entities, since, according

to him, a quiddity qua being quiddity does not require a cause. In this respect, quiddities have not their share in existence, they are *a'yān al-sābita*. In that case, the existence is like a person who constantly wears different clothes. Sadrā defines the efficient cause as 'the thing from which the thing is'. In Sadrā's classification of seven-efficient causes, the first three types of efficient causes are those who act voluntarily and in accordance with nature. Theologians (*mutakallimūn*) think that God is an intentional efficient cause and that he acts by His will. According to the peripatetic philosophers, God is an efficient cause through the grace. The knowledge of the efficient cause about itself is sufficient reason for acts of goodness to occur. Ishraqīs accept the "efficient case through consent". In this type of efficient cause, the knowledge of the agent is the same as its actions. That is, He and the fact that he is the agent of things through the knowledge he has in himself are the same things. Sufis, on the other hand, accept the efficient cause through manifestation. Accordingly, manifesting means the same thing as making oneself visible through quiddities. Apparently, Sadrā defended the types of efficient causes together with the grace and manifestation.

Sadrā defines the final cause as 'the thing for which the thing is'. The efficient cause and the final cause become the cause of each other. That is, while the efficient cause makes the final cause exist in the world, the final cause enables the efficient cause to be the agent. For example, while doing exercises, as the efficient cause, creates health, being healthy is the final cause for doing exercises. While the efficient cause reveals the final goal in the world, it shows its effect by giving existence to things. If the final cause is subsistent through the efficient cause, the act of efficient cause becomes the efficient and the final causes themselves. While the self of God is the final cause in terms of containing the knowledge of the order of goodness, he is the efficient cause in terms of creating the goods, as a requirement of this knowledge.

The final cause itself is the cause of these causes in terms of the occurrence of the action from the agent and thus revealing the form and matter. Whatever receives the form receives the final cause. In other words, the aim of the receiver is to reach its final end by uniting with the form. Again, the final causes can never be the effect of other causes as it is the cause of the other causes. On the contrary, the final cause precedes the effects and created things in terms of its knowledge. In sum, it is prior to other cause in terms of its end and presence in the efficient cause. According to Sadrā, the efficient cause of all existence is also their final cause. For example, while the parents are the principle of the sperm, they are the final cause of the sperm in terms of its form. A sperm is a form in terms of its relation with matter and that it creates the human species, while it is an efficient cause in terms of that the movement from it, and it is the final cause in terms of that the movement ends at it.

Sadrā says that some people negate the final cause of God, while others approach Him by reducing Him to a human level. Sadrā thinks that it is not befitting the glory of God to be a being who acts without a purpose and deals with useless and superstitious works. God is free from emergence of something unwise from Him. Therefore, He does not aim at anything other than His self. On the other hand, all beings in the universe move towards God, whether they are accompanied by thought or not. God is the efficient cause and the final cause of everything. According to the

distinction between immediate and distant causes, the world can be attributed to more than one cause. In that case, the immediate cause of the world is the intellects that work in the creation of the world, while the distant cause is God.

### Giriş

Metafizik başlangıç ve sonu bilmek olarak da tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Bu tanımdaki başlangıç fâil neden ile son ise gaye neden ile eşleştirilebilir. Bu sebeple Aristoteles (ö. MÖ 322) gaye nedenden ilk olarak bahsetmenin övücünü dile getirir. Eflâtun'un (ö. MÖ 347) fâil anlayışı Demiourgos'un idealara bakarak âlemi yaratması fikrine dayanır. Aristoteles bu nedene İlk Muharrik adını verirken Plotinos'da (ö. 272) bu neden, sudûrun menşei anlamında kullanılır. Genellikle İslâm filozofları fâili varlık veren bir neden olarak kabul ederler. İlk ve Orta Çağ filozoflarının fâilin varlığı yani ontolojik gerçekliği noktasında çok farklı görüşler ileri sürmediği söylenebilir. Fâil nedene dair en önemli güçlük ise şu soruyla ortaya konabilir: "Fâilin mâhiyeti ve bir gayesi var mıdır?" Şöyle ki fâil bir tür hareket ettirici ise bu durumda me'ûlün ondan ayrık olarak var olması gerekir. Yok, eğer fâil me'ûlü meydana getiriyorsa bu durumda fâilin basit ve soyut bir varlık olması nasıl mümkün olabilir?

6

Ontolojik olarak yani dış dünyadan hareketle fâil ve gaye nedenin varlığını tespit etmek mümkündür. Hatta metafizikçi filozoflara göre bu apaçık bir durumdur. Zihinsel olarak ise gaye neden aklın şu prensibine dayanır: "Her şeyin bir gayesi vardır." Bununla birlikte tarih boyunca gaye nedeni reddedenlerin mevcut olduğu bilinmektedir. Şu hâlde mevzu bahis prensip geçerliğini yitirmekte midir? Kanaatimizce türsel yaratılışa tâbi bütün mevcutlar türsel yetkinliklerini elde etmek için gayeli olarak hareket ederler. Bu yüzden kozmolojik açıdan gaye fikrine ulaşmak ve onu savunmak daha kolay ve rahat bir iştir. Bunun için Aristoteles'in gaye neden düşüncesine ulaşmasında biyoloji alanında yaptığı araştırmaların önemli bir katkısı olmuştur.

Aristoteles öncesi antik filozoflar nedensellik konusunda parçalı bir tavır içerisinde araştırmalarını yaptılar. İlk defa Aristoteles nedenlerin dört tane olduğunu ileri sürerek hepsini bir araya getirdi: fâil, gaye, madde ve sûret. Madde illet şeyin parçası olmakta sûretle ortaktır. Ancak o, kendinde bilkuvve haldedir. Mesela tunçtan yapılmış bir heykelde tunç onun

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'ad* (Tahran: İntişârât, 1998), 1.

maddesidir. İkinci illet sûret yani formdur. Sûret bilfiil olandır ve maddeyle birleşerek cismi oluşturur. Sûret şeyin ne olduğunu yani mâhiyeti verir. Örneğin iki ses arasındaki vuruş farkı oktavı oluşturur veya heykelin aldığı biçim ve şekil onun formudur. Hareket ve hareketsizliğin ilkesi ise fâil nedendir. Bu anlamda herhangi bir iş ve eylemde bulunan o işin fâilidir. Örneğin spor sağlığın fâilidir. Dördüncü illet bir şeyin kendisi için olduğu şey anlamında gaye illettir. Mesela spor yapmanın gayesi sağlıktır.<sup>2</sup>

Metafizikçi filozofların dört neden öğretisini bir tür yorumla tek bir nedene indirgemek istediklerinde bunu ancak fâil neden ile yapabildikleri söylenmelidir. Çünkü fâil neden bütün nedenlerin varlık nedenidir. Bu açıdan İslâm filozoflarının ilk Muharrik anlayışını aşarak fâil nedeni “varlık bahşeden ilke” mertebesine çıkarttıkları bilinen bir durumdur. Fâil çeşitlerine dair ortaya konulan geniş literatür konunun önemini göstermesi yanında maddenin, tabiatın ve cebrin de bir tür fâil olarak kabul edildiğini gösterir. Yani çeşidi ne olursa olsun fâilin varlığı tartışmasız olarak kabul edilmektedir.

Bu makalede şu sorulara cevap aranacaktır: Nedenselliği varlık ekseninde izah eden Molla Sadrâ fâil ve gaye neden ile neyi kastetmektedir? Fâil nedeni fâil kılan temel özellik nedir? Kaç çeşit fâil vardır? Sadrâ hangi fâil çeşidini kabul etmektedir? Gaye nedenden ne kastedilmektedir? Fâilin bir gayesi var mıdır? İletleri bire indirgemek mümkün müdür? Fâil ve gaye neden ilişkisi nasıldır?

### 1. Fâil İlet

Sadrâ, fail nedeni ‘şeyin kendisinden olduğu şey’ olarak tanımlar. Tarih boyunca filozoflar fâil ve mef’ûl arasındaki ilişkinin mahiyetini keşfetmek için oldukça fazla çaba sarf ettiler. Fâil ve mef’ûl arasındaki ilişkide temel zorluk şurada saklıdır: Bir taraftan -örneğin kelâmcılarda olduğu gibi- fâil ile mef’ûlü arasında kesin bir ayrıma gitmek varlığın birden çok olması anlamına gelirken öte taraftan varlığın yalın birliği -Parmenidesçi anlayışta olduğu gibi- onun fâil olması düşüncesine aykırıdır. Bu durumda ya varlığın çoğalıp farklılaşabileceğini kabul etmek ya da fâil anlayışını reddetmek gerekir. Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) geliştirdiği felsefî sistemle bu iki seçeneğin oluşturduğu açmazdan kurtulmaya çalışmaktadır.

Sadrâ bu açmazı varlığı temel alarak açmaya çalışır. Ona göre fâil vücûdun kendisi ve bahşedicisidir. Oysaki doğa filozofları fâille hareketin

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 1013b 25-35.



ilkelerini kastederler. Doğa filozofları fâilin varlık vermesini kendisinde bir dönüşüm ve değişime neden olacağı endişesiyle reddeder. Onlara göre fâil olsa olsa bilkuvve olan âlemi bilfiil hale dönüştürecek hareketler serisinin ilkinin gerçekleştirir. Oysa Sadrâ "varlık vermek" dışındaki bütün hareketleri gerçek sebep olarak görmez; onları hazırlayıcı ve zıtları uzaklaştıran aracı sebepler grubuna dâhil eder.<sup>3</sup>

Kelâmcıların nedensellik hakkındaki görüşleri aracı sebeplerin reddiyle, Tanrı âlem ilişkisinin kesilmesi arasında gider gelir. Kelâmcılara göre Tanrı'nın fâil oluşu âlemi yaratması şeklinde gerçekleşir. Kelâmî anlayışta fâil eylemlerini bir insan gibi icra etmekte, meydana koyduğu mef'ûl kendisinden bağımsız olarak var olabilmekte ve dolayısıyla Tanrı âlemi yoktan yaratmaktadır. Âlemin yaratılmasının temelinde belirli bir zamanda ve Tanrısal iradeyle ortaya çıkan yaratma eylemi bulunmaktadır ki buna hudûs denilmektedir. Filozoflara gelince örneğin İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve öğrencisi Behmenyâr (ö. 458/1066), fâilin hudûs yoluyla değil varlık bahşetme yoluyla fâil olduğunu savunur. Ayrıca Tanrı gerçek anlamda illet olduğundan aracı nedenler seviyesine indirgenemez. Tanrı her ne kadar aracı nedenleri kullanıyor olsa da onlarla bir tutulamaz. Örneğin baba oğlun, usta binanın ve çiftçi tohumun yeşermesinin aracı nedenleridir. İşte bu noktada kelâmcılar arazî olarak neden olanı bizzat neden olarak aldıkları için eleştirilmektedir. Behmenyâr'a göre bir grubun sandığı gibi fâil, hudûsun sebebi değil vücûdun sebebidir. Çünkü bu sıfat onun için zâtîdir yani varlığı, yokluğunu öncelemiştir. Zâtînin kendisi dışında başka bir sebebi olamaz. Zâta ait olan, zâttan ayrılmaz.<sup>4</sup>

Nitekim konuyla ilgili olarak Sadrâ, sadece kelâmcıların görüşlerine karşı gelmekle yetinmez, yeri gelince filozofların görüşlerine de itirazlarda bulunur. Örneğin o, fâil illet ile mahiyet arasındaki benzerlikten hareketle bu ikisinin aynı olduğunu savunan bazı İshrâkî filozoflara itiraz eder. Çünkü onların bu düşüncesi fâilin şeylere mahiyetlerini verdiği yanılığına dayanır. Bu konuda İbn Sînâ'yı takip eden Sadrâ'ya göre fâil *bir şeyi o şey yapan* değil, *o şeye varlık veren* illettir. Örneğin, varlığını veya fâilini bilmeden de üçgenin

<sup>3</sup> Molla Sadrâ, *Risâle fi'l-hudûs (Hudûsü'l-'âlem)*, thk. Hüseyin Musevîyân (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ 1378), 35.

<sup>4</sup> Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tahsil*, thk. Murtaza Mutahharî (Tahran: Müessesetü İntişârât-ı ve Çap Danışgah, 1375), 526.

hakikati tasavvur edilebilir.<sup>5</sup> Şu hâlde fâil, mahiyetlerin nedeni değildir. Bu sebeple gerçek fâil olan Zorunlu Varlık'tan mahiyet olumsuzlanır. Yani O'nun mahiyeti yoktur ki başka bir şeye mahiyet versin.<sup>6</sup>

Sadrâ'ya göre fâil sonsuz güç ve zenginliğiyle tek bir varlık olduğu için sürekli taşan ve zuhur eden bir kaynak gibidir. Ancak fâil bir olan varlığın çoğalmasına neden olacak biçimde yatay düzlemde ikinci bir varlık meydana getirmedeği gibi -ki bu şirktir ve gerçek fâillerin çoğalması demektir- panteist bir anlayışla bütün nesnelere mahiyetleriyle yani özleriyle de özdeşleştirilemez. Fâil mahiyetlere varlık vermesi açısından fâil iken verilen varlığın kendisi açısından kâim kılıcıdır. Çünkü mahiyet olması açısından mahiyetlerin zaten bir nedene ihtiyacı yoktur. Bu açıdan onlar varlık kokusu almamış olan a'yân-ı sâbitelerdir.<sup>7</sup> Şu hâlde varlık sürekli olarak farklı elbiseler giyen bir şahıs gibidir ve gerçek fâil Zorunlu Varlık'tır.<sup>8</sup>

Sadrâ'ya göre tek ve tam illet Zorunlu Varlık olduğundan diğer bütün nedenler aracı ve hazırlayıcı neden konumuna düşer. Buna göre insanlık sûreti "sûret bahşede"nin (vâhibü's-suver) feyzinin bir hâsılası olsa da insanın yaratılış serüveninde birçok aracı neden devreye girer. Şu hâlde kelâmcıların fâil olarak isimlendirdikleri şeyler gerçekte hareket ile bağlantılı olan veya maddeyi hareket ettiren şeylerdir.<sup>9</sup> Sadrâ, bütün varlık durumları ve sebeplerin Allah Teâlâ'da sona erdiğine dair Kur'an-ı Kerim'den şu âyetleri şahit olarak getirmektedir: "Attığınız o meniye ne dersiniz? Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?"<sup>10</sup>, "Ektiğiniz tohumu ne dersiniz? Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz?"<sup>11</sup>, "Tutuşturduğunuz ateşe ne dersiniz! Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?"<sup>12</sup>

Sadrâ bu âyetlerden hareketle mef'ûle bizim bildiğimiz anlamda ayrık ve

<sup>5</sup> Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ullûhiyyet* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 35-37, 57.

<sup>6</sup> Molla Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve Ta'likatü Sadrül-mütellihîn, İlahiyyât*, thk. Necefku Habibi (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1396) 4:53.

<sup>7</sup> Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye, Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn* (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1389), 1:373; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392), 196.

<sup>8</sup> Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd fi Hikmeti'l-müte'âliye*, thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381), 1:26.

<sup>9</sup> Molla Sadrâ, *Şerhu ve ta'likatü Sadrü'l-müte'ellihîn İlahiyyâtî's-Şifâ'*, thk. Necefku Habibi (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1382), 2:1014.

<sup>10</sup> Vâkıa, 56:58-59.

<sup>11</sup> Vâkıa, 56:63-64.

<sup>12</sup> Vâkıa, 56:71-72.

bağımsız bir varlık olma hakkı tanımamak üzere, fâilin eylemlerini kendi üzerinde uygulaması veya var olanın tekrar hâsıl edilmesi gibi durumlara sebebiyet vermemek üzere, fâilin etkisi sonucunda meydana gelene malûl<sup>13</sup> veya mef'ûl der. Ona göre fâil hakkında geçerli olmayıp mef'ûl için geçerli olan şu üç durum söz konusudur: öncesinde bulunan yokluk, eklenen varlık ve imkâna ait yokluktaiken sonradan meydana gelen varlık. Bunlara göre varlığın kendisi olması dolayısıyla gerçek anlamda fâil olana, yokluk isnat edilmesi caiz değildir.<sup>14</sup> Yine iki ayrı ve bağımsız varlığın mevcudiyeti söz konusu olamadığından dolayı fâil ile mef'ûlü arasında zamansal boşluk ve fasıla olamaz. Öyleyse mef'ûl neyi ifade eder? Bu soruya Sadrâ "fâil eylemini ancak mef'ûl/mümkün üzerinde gerçekleştirir" şeklinde cevap verir.<sup>15</sup>

Sadrâ eylemini gaye, şuur ve irade ile yapan bir fâilin zâtında malûlün sûretinin bulunmasını gerekli görmez; oysaki eylemini zâtı gereği yapan bir fâil için bu gereklidir. Bu ayrım önemlidir çünkü içerisinde tam ve eksik illet ayrımını taşır. Buna göre fâil, dış dünyada malûle sûretini vermek için alet ve harekete ihtiyaç duyuyorsa bu durumda eksik illettir; eğer fâil, alet ve harekete ihtiyaç duymuyorsa tam illettir. Eksik fâil, sebep ve etkenler ile eylemini yapandır. Yine eksik fâil düşünce ve kanaatin meydana getirdiği bir iradeye veya şehvet ve gazaptan neşet eden tahayyüle sahiptir. Çünkü o eksikliğini bu yollarla tamamlama uğraşındadır.<sup>16</sup>

Tam fâil varlığın kendinden olduğu nedendir. Bunun için fâil eylemini zâtında mevcut bir sûrete tâbi olarak gerçekleştirir. Diğer bir ifadeyle o, ilk ve en yüksek nedendir. En yüksek varlık mertebesine sahip olan için kendisi dışında madde, konu, sûret, fâil ve gayeden bahsedilemez. Çünkü bunların hepsi onun ilk ve öncesiz olmasını zedeler.<sup>17</sup> Bu sayılanlara sahip olanlar bir tür yokluğa bulaşmış mevcutlardır ki bunun en belirgin olduğu alan maddî alandır.

Mef'ûlün varlığının maddeye dayanması fâil nedenin tam olmasıyla çelişmez. Bu durum malûlün eksikliğinden kaynaklanır. Malûl maddî yönüyle imkân ve istidadı temsil eder. Eğer malûle neden olan illetler zinciri

<sup>13</sup> Salih Aydın, *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 278.

<sup>14</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ'*, 2:1015.

<sup>15</sup> Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, thk. Maksud Muhammedî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 2:285.

<sup>16</sup> Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, thk. Hasan Hasânzâde el-Âmülî (Tahran: Vezarat-ı Ferhengi ve İrşâd-i İslâmî, 1374), 2:285, 3:63.

<sup>17</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:223

tam fâil olan Zorunlu Varlık'ta sona ermeseydi malûlün gerçeklik bulması mümkün olmazdı. Çünkü bütün sebep halkalarının varlıklarını kendiliğinden mevcut olan fâilden alması gerekir.<sup>18</sup> Eksik fâile verilebilecek en iyi örneklerden birisi aynadır. Tam fâil ise güneşe benzer ki o, bütün dünyayı aydınlatan ve hayat veren ışığın kaynağıdır. Hakikatin bilgisine ermemiş kişi aynadan yansıyan ışığın aynadan doğduğunu sanabilir.<sup>19</sup>

Sadrâ yedi çeşit fâil kabul eder:

1- Tabiat ile fâil: Bu fâil eylemlerini bilgi ve irade olmaksızın tabiatına uygun biçimde şuuruzca yapar. Tabiat ve güneş gibi doğal mevcutlar bu tür fâil grubuna dahildir. Sadrâ'ya göre tabiat başka bir fâile boyun eğmekle birlikte kendisi itibara alınınca bu tür bir fâildir.

2- Kasrî fâil: Bu çeşit fâil eylemlerini bilgi ve irade olmaksızın yapmakla birlikte fâilin eylemleri tabiatının gereklerine aykırıdır. Buna yukarı doğru atılan taş örnek olarak verilebilir. Birinciyle ikinci arasında şöyle bir fark vardır: Birincide fiil fâilin tabiatına uygunken ikincisinde fiil fâilin tabiatının gereklerine aykırıdır.<sup>20</sup>

3- Cebir ile fâil: Fâilin irade sahibi olmakla birlikte iradesine bırakılmaksızın zorlamayla bir eylemi yapmasıdır. Evini yakması için zorlanan insan bunun için iyi bir örnektir. Bu fâil çeşidine teshir ile fâil ismi de verilir. Nefsin bedeni kullanması teshir ile fâil için iyi bir örnektir. Bedenin organları bağlı oldukları bir ilkeye boyun eğerek eylemlerini gerçekleştirir. Sadece Hak Teâlâ fiilinde özgür olup diğer bütün fâil çeşitleri O'na göre teshirî fâil grubuna girer.<sup>21</sup> İlk üç maddeyi oluşturan fâil çeşitleri fiillerinde irade sahibi olmaksızın eylem yapmak yönünden birleşirler.

4- Kasıt ile fâil: Bu çeşit fâil eylemlerini iradesine bağlı olarak yapar. Ayrıca bu çeşit bir fâil güç ve kudretini isterse kullanır istemezse kullanmaz. Kelâmcılara göre Allah Teâlâ bu çeşit bir fâildir.

5- İnyet ile fâil: Fâilin zâtına ait bilgisi hayır ve iyilik yönünde fiillerin meydana gelmesi için yeterlidir. Dolayısıyla kasıt gibi ayrıca başka bir yönelime ihtiyaç yoktur. Filozoflara göre bunun en iyi örneklerinden birisi,

<sup>18</sup> Molla Sadrâ, *Şerhu hidâyetü'l-Esrîyye fi İlâhiyyât*, thk. Maksut Muhammedî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1393), 2:59.

<sup>19</sup> Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzû'n-nâimîn)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 59; Muhammed Kâzım Mustafavî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye* (Kum: Mektebetü'l-'Alâmî'l-İslâmî, 1377), 62-63.

<sup>20</sup> Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesesi-i Bostan-ı Kitap, 1429), 100.

<sup>21</sup> Sadrâ, *el-Esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 3:62.

limonu tasavvur edince ağız kamaşan kişidir. Bir diğeri yüksek bir yerde duran bir insandır. Bu insan düşmeyi tasavvur eder ve bu tasavvurun bir sonucu olarak düşer.

6- Rıza ile fâil: Bu çeşit fâilde fâilin ilim ve malumatı fiilleriyle aynıdır. Yani O ve zâtında sahip olduğu bilgiyle şeylerin fâili olması aynıdır.<sup>22</sup>

7- Tecelli ile Fâil: Arifler tecelli kavramını filozofların illet ve tesir kavramlarına karşılık olarak kullanır. Varlıkta ikiliği gerektirecek hulûl, birleşme, bitişme gibi kavramları kullanmayan ariflerin panteist oldukları söylenemez. Çünkü onlar âlemlerle Tanrı'yı aynı seviyede görmezler. Onlara göre tecelli etmekle mahiyetler üzerinden kendisini görünür kılmak aynı anlama gelir.<sup>23</sup>

Gelinen bu noktada şunu söylemek gerekir ki Materyalist ve ateistler ile metafizikçiler arasındaki ihtilaf genelde fâil ve gaye neden üzerindedir. Materyalistler fâil nedeni reddederken kelâmcıların çoğu fâilin kadir-i mutlak Tanrı olduğunu düşünerek insan biçimci bir fâil anlayışına yönelmiştir. Metafizikçi filozoflar ise inayet sahibi fâili ve zâtında hâsıl olan ilmî sûretlerden razı olması yönünden rıza ile fâil anlayışını savunurlar. Sühreverdî (ö. 587/1191), Fars filozofları ve Stoacılar zâtında hâsıl olan ilmî sûretler yönünden rıza ile fâile kanidir. Sûfler ise tecelli ile fâilin gerçek fâil olduğunu ileri sürerler.<sup>24</sup>

Sadrâ, Vâcib Teâlâ'nın ilk üç fâil çeşidine dahil edilemeyeceğini ve bunun açık bir durum olduğunu dile getirir. Ayrıca ona göre Vâcib Teâlâ çokluk ve cisimlik gerektiren dördüncü fâil anlayışıyla da nitelenemez. Çünkü irade gibi zâtına zait sıfatlar Tanrı'da çokluk meydana getirirken Tanrı'nın yaratılanlardan etkilenmesi ise onda cisimleşmeyi gerektirir. <sup>25</sup> Biraz daha açmak gerekirse Sadrâ'nın ilk dört çeşit fâil anlayışını kabul etmemesi, fâilin mevcut şeylerin kendi aralarında sahip oldukları gibi bir beraberliğe sahip olmamasındandır. Çünkü zaman ve mekân kategorilerini var edenin bunlara hapsolması doğru olmadığı gibi O'nun sahiplik, konum, durum, etki ve edilgi gibi kategorilere de mahkûm olması düşünülemez. Çünkü fâil ile şeyler

<sup>22</sup> Sadrâ, *el-Esfâri'l-erbe'a*, 2:234-236; Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:212.

<sup>23</sup> Semih Dügaym, *Mevsû'atü mustalahâti Sadreddin eş-Şîrâzî (Sisiletu mevsû'atü mustalahât-ı alami'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî)* (Beirut: Mektebetu Lübnan, 2004), 9:204-208.

<sup>24</sup> Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye*, 101; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 176; Molla Sadrâ, *Arşâ Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 38-39; Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, çev. A. Kamil Cihan-Salih Yalın-Fevzi Yiğit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 148.

<sup>25</sup> Sadrâ, *el-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbe'a*, 2:290.

arasında mahiyet yönünden bir bağlantı yoktur. Şu hâlde O'nun şeylerle birlikteliğinin künhüne ermek mümkün değildir. Özetle fâil, şeyleri mevcut kılan, tecelli ve zuhur edendir.<sup>26</sup> Sadrâ inayet ve rıza ile fâil arasında tercihte bulunduğu birinciyi seçer. Çünkü Allah zâtının aynısı olan ilmiyle eşyayı var oluşlarından önce bilir. Buna göre Zât'ının aynısı olan eşyaya dair ilmi onların varlıklarının sebebi olur.<sup>27</sup>

Sadrâ'yı takip eden bazı yorumcular onun tecelli ile fâile kail olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bazıları illet bahsinin irfan yöntemine uymadığından bunu kabul etmezler. Onlara göre tecelli ile fâilde zâtın zât üzerine zuhuru söz konusudur.<sup>28</sup> Kanaatimizce Sadrâ, inayet ve tecelli ile fâil çeşitlerini birlikte savunmuştur. Eserlerinde konuya dair ikili taksimler yapmasının sebebi bu olabilir. Meşşâî usul ile yazdığı eserlerde tecelli ile fâile yer vermezken irfanî usul ile yazdığı eserlerde ise buna yer verir. Sonuçta son üç fâil anlayışının evren Tanrı ayrıklığı ve özdeşliği fikrine yabancı olduğu ve bunlardan istenilen birisinin savunulabileceği söylenebilir.

Sadrâ, tecelli ile fâil dışındaki diğer altı fâil çeşidini insanda bulunan fâil çeşitleri olarak tanıtır. İster beden nefisten razı olsun ister nefis bedenden razı olsun karşılıklı memnuniyetin, zât ve fiil aynılığının olduğu yerlerde insan rıza ile fâildir. İnananların Tanrı'yı razı etmeye çalışmaları da insanın rıza ile fâil olduğunu gösterir. Eğer hizmet edişte rıza olmaksızın zorlama geçerliyse bu durumda fâil teshir ile fâildir. Kısaca nefsin sahip olduğu ilim ve bedeni güçleri kullanmada rıza ile fâil olduğu söylenebilir.<sup>29</sup> Âyette buyrulduğu gibi: "Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne 'isteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İki de 'isteyerek geldik' dediler."<sup>30</sup>

İnsanın limonu tasavvur etmesi durumunda dilinin kamaşması veya yüksek bir yerde düşme hissine kapılması gibi tasavvur ve tevehhüm durumlarında inayet ile fâil olduğunu söylemiştik. İnsanın kasıt ile fâil olması yazması ve oturmak istemesi gibi kendi seçimlerine bağlı olarak gerçekleştirdiği eylemlerdedir. İnsana zorla bir şeyler yaptırılması durumunda o, cebir ile fâil olur. Bedenin ve mizacın doğal durumu tabiat ile

<sup>26</sup> Dügaym, *Mevsû'atü mustalahâti Sadreddin eş-Şîrâzi*, 204-208.

<sup>27</sup> Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye*, 101.

<sup>28</sup> Muhsin Gareviyan, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 139-141. Mustafavî, *el-Hikmetü'l-müte'âliyye*, 217; Sedat Baran, "Molla Sadrâ'da İlâhî Fâiliyetin Niteliği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11, no. 2:24 (2019): 611, 598-613.

<sup>29</sup> Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 1:372.

<sup>30</sup> Fussilet, 41:11.

fâile örnek olarak verilebilir.<sup>31</sup> Hâsılı bütün fâil çeşitlerinin insanda toplanmış olması onun ne kadar üstün bir varlık olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Sadrâ fâili yetkinliğine göre dörde ayırır: Birincisinde fâil ve fâilin yetkinliği birdir. Yani fâilin zâtı dışında ulaşması gereken başkaca bir yetkinlik yoktur. Durumu böyle olan fâil kendisi bir gaye gözetmediği gibi o, her gaye sahibinin kendisini gözetmediği gayedir. Bu fâil çeşidinin tek bir örneği vardır, o da Zorunlu Varlık'tır. İkincisinde fâilin üzerinde sadece bir derece daha yetkin başka bir fâil vardır. Bu fâil kendisinden ayrılmayan ve kendisinin fevkinde olan için eylemde bulunur. Bu fâil çeşidinin en iyi örneği akıldır. Çünkü bütün akılların fevkinde el-Evvel bulunur. Üçüncüsünde fâil ile kemali birbirinden ayrık olsa da fâil kemaline ulaşabilmektedir. Fâil soyut özü dolayısıyla farklı mertebeleri kabul edebilmektedir. Bu fâil çeşidinin örneği nâtk nefislerdir. Nefislerin zâtları bağımsız ve mücerret iken fiilleri ise maddî ve bedenîdir. Nefislerin yetkinliği bedenlerinden tecerrüt etmeleriyle mümkündür. Böylece onlar fiil açısından da ayrık bir cevher olan akla benzerler. Dördüncüsünde fâil tabiat ile fâil mertebesinde olup kemale ermek için sürekli bir intikal halindedir. Bunun nedeni varlığının aşırı noksanlığı, tabî sûretinin güçsüz olması ve zâtının sürekli yenilemesidir.<sup>32</sup>

Diğer bir mesele fâilin fiillerinin nasıl olduğu hakkındadır. Sadrâ'ya göre fâil malûlün varlığında etkide bulunduğu dolayısı varlığa bağlı olarak farklı arazları ortaya çıkartabilir.<sup>33</sup> Sadrâ, Meşşâilerin fâilin kabul edicilerin farklılaşması dolayısıyla bir yönde ve bir türde birçok bireyin yaratılmasını mümkün gördüklerini ifade eder. Türleşme de aynı şekildedir. Bu durum ışığın farklı renklere bürünmesiyle örneklendirilir.<sup>34</sup> Sadrâ'ya göre varlığı basit olanın aynı şey için aynı anda fâil ve kabil olması kabul edilemez bir düşüncedir.<sup>35</sup> O, cisimler dahil bütün somut ve soyut mevcutları varlığın bir ürünü olarak görür. Çünkü isimler dahil bütün mevcutlar ilk nedenin varlığına işarette bulunur; tıpkı bir şeyin lâzımlarının o şeyin zatında sona ermesi gibi.<sup>36</sup> Başka bir ifadeyle mevcut şeylerin mutlak anlamda mahiyetleri

<sup>31</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:238-239.

<sup>32</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ'*, 2:1142-1143.

<sup>33</sup> Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 1:405. Vücûdun teşkikî yapısı hatırlanmalıdır.

<sup>34</sup> Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:311.

<sup>35</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:185.

<sup>36</sup> Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:102.

değil ferdî varlıklarda varoluşları yaratılmıştır.<sup>37</sup> Tanrı'nın mahiyeti olmadığına göre O'nun yetkinleştirilmesi gereken bir oluş süreci veya noksanlığını tamamlayabilmesi için gözetmesi gereken bir gayesi yoktur.

## 2. Gaye İllet

Gaye neden, nedensellik konusunda fâil nedenle birlikte önemli bir yere sahiptir. Çünkü o ve fâil neden birlikte varlığın nedenleri olarak kabul edilir. Ayrıca gaye neden felsefe tarihindeki en tartışmalı konulardan birisidir. Çünkü onu kabul edenler kadar reddedenler de olmuş ve gaye nedeni reddedenler ya Tanrı'nın gayesizliğini ya da âlemin gayesizliğini savunmuştur.<sup>38</sup> Her ikisini de savunanlar genellikle septikler ve agnostikler olmuştur.

Sözlükte gaye “son uç, nihai nokta, zirve, ideal örnek” gibi manalara gelir.<sup>39</sup> Gayeci felsefî akımlar varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, âlemde tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri sürer.<sup>40</sup> İbn Sînâ, gaye nedeni el-illetü't-tamâmiyye, el-illetü'l-kemâliyye, es-sebebü'l-kemâlî şeklinde adlandırmakta ve gayeyi “diğer şeylerin kendisi için olduğu, fakat kendisi başka bir şey için olmayan illet” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>41</sup>

Mantık ilmi cihetinden gaye neden aklın “Her şeyin bir gayesi vardır.” şeklindeki prensibine dayanır. İbn Sînâ buna dayanarak yapılacak tikel araştırmalarda en üstün araştırmanın şeylerin gayesini araştırmak olduğunu dile getirir.<sup>42</sup> Ona göre mevcutların mahiyetlerinin ve varlıklarının nedenleri farklıdır. Mahiyetleri yönünden gaye neden bütün nedenlerin neden oluşlarının dayanağıdır. Başka bir ifadeyle gaye neden, şeyliği bakımından diğer nedenlerin illet oluşlarının sebebi iken varlığı yönünden ise diğer

<sup>37</sup> Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 144.

<sup>38</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*, şrh. Murtaza Mutahharî, çev. Ammar Ebû Rağîf (y.y. el-Müessesetü'l-İrakiyyetü lî'n-Neşri ve't-Tevzi, 2012), 1:300.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ty): 15: 143.

<sup>40</sup> Hatice Toksöz, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları* (Doktora Tezi Marmara Üniversitesi, 2010), 164.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2:37; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*'de “Gayenin olduğu yerde bütün sebeplerin sebebi gayedir.” der. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 200.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2:154.



illetlerin illet olarak varlıklarının bir sonucudur.<sup>43</sup>

Diğer nedenlerin illeti olması anlamında gaye arayışı şeyin kendi varlığının niçinini araştırmaktır. Bu yüzden insanın gayesini unutmayıp onu elde etmeye çalışması kendisini gerçekleştirmesinin nihai yoludur. Çünkü insanlık seviyesine ulaşan bir canlı meleklerden bile üstün bir varlık haline gelebilir.<sup>44</sup> Bunun için Sadrâ, *Metafizik Şerhi*'nde gaye nedeni bilmenin fazilet ve önemini şöyle ifade eder: "Hikmet gayenin ve şeylerin yetkinliklerinin kendisiyle gerçekleştiği şeyin araştırmasıdır. Çünkü şeyi, sûreti bilfiil kılarken gayesi ise tam ve mükemmel kılar. Şu hâlde gaye neden araştırması felsefî araştırmaların en kıymetlilerindedir."<sup>45</sup>

Sadrâ, gaye nedeni 'şeyin kendisi için olduğu şey' olarak tanımlar. Arapça tanımda geçen "ma lieclih"ten kasıt, şeyin kendisi için var olduğu veya eylemde bulunduğu şeydir.<sup>46</sup> Gayenin her bir manaya nispetle özel bir adı vardır: Fâile kıyasla gaye olur, harekete kıyasla son olur, bilkuvve kabile nispetle hayır olur, bilfiil kabile nispetle sûret olur.<sup>47</sup> Sadrâ gayeyi şeyin tabii, aslı karar yeri, madeni ve vatanı olarak değerlendirir. Bir şeyin maksadı onun yetkinliği ve tamlığıdır.<sup>48</sup>

Sadrâ'ya göre gaye neden dört yönden ele alınabilir. Birincisi, gayenin ispat edilmesidir. Öncelikle hareket eden, olgunlaşan, gelişen ve yetkinleşen her şeyin bir gayesi olmalıdır. Gaye olmadan bu sayılan durumların anlamlı olması söz konusu değildir.<sup>49</sup> İkincisi, konu hakkındaki şüpheleri gidermek, üçüncüsü bilaraz ile bizzat gaye olan arasındaki farkı ortaya koymaktır. Dördüncüsü ise gayenin, fâili fâil kılan sebep olması dolayısıyla diğer illetlerden önce olmasını ispat etmektir.<sup>50</sup>

Sadrâ, Zorunlu Varlık dışında her mevcudun bir gayesi olduğunu dile getirir. Aynı şekilde filozof, şeylerin varlık ve mahiyetten oluştuğunu dolayısıyla gaye illetin, vücûdun malûlü olduğunu ancak aynı zamanda vücûdun fâil olmasının illeti olduğunu belirtir. Bu durumda şeyin gaye illet

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2:96; Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 58; Toksöz, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, 166.

<sup>44</sup> Molla Sadrâ, *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2017), 145.

<sup>45</sup> Sadrâ, *Şerhu's-Şifâ*, 2:1164-1165.

<sup>46</sup> Sadrâ, *Şerhu's-Şifâ*, 2:1106.

<sup>47</sup> Sadrâ, *Şerhu's-Şifâ*, 2:1149.

<sup>48</sup> Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 150.

<sup>49</sup> Sadrâ, *Şerhu's-Şifâ*, 2:1109.

<sup>50</sup> Sadrâ, *Şerhu's-Şifâ*, 2:1110.

olmasının “şeyin kendisinden bir mertebe önce olması” yönünde akla gelen şüphe geçersiz olmaktadır.<sup>51</sup>

Âlemi; emir ve halk âlemi olarak ikiye ayıran Sadrâ emir âlemini gaye nedeni dikkate alarak varlık ve mahiyet yönüyle ayrı ayrı değerlendirir. Buna göre gaye, malûle mahiyet ve vücûd itibari ile bitişir. Emir âleminde gerçekleşen varoluş âleminde gerçekleşenden daha yüce ve daha kıymetlidir. Halk âleminde gaye, varlık yönünden malûlden geri kalırken mahiyet açısından ondan öncedir. Halk âleminde gaye fâilin fiili için kabil bir münfâilde veya cevherî bir sûrette olur; fâilin zâtında ise sûret veya araz olur. Böyle gayeler maddede oldukları için kendi başlarına kaim olamazlar. Şu hâlde her sonradan meydana gelen ya madde iledir ya maddede olur ya da fiilin maddesi olmaksızın maddede olur. Bu anlamda fâil ve kabilde olmayan; mevcut olmayan anlamına gelir. Her fiilde gaye fâilin, kendisiyle yetkinliği elde ettiği şeydir.<sup>52</sup>

Sadrâ'nın yakın dönem takipçilerinden Tabâtabâî'ye göre de gaye neden fâilin yöneldiği yetkinliği ifade eder. Fâil gayesini biliyorsa bu durumda gaye bilinçli bir şekilde talep edilen şey olur. Öyleyse gaye tasavvur yönünden önce, varoluş yönünden sonra gerçekleşen şeydir. Eğer fâil gayesini gerçekleştiriyorken bir bilgiye sahip değilse gaye fâilin fiilinin kendisi olur. Şeyler tabii hallerine bırakılırsa ilâhî inayetin bir gereği olarak nail olmaları gereken gayeye doğru hareket ederler.<sup>53</sup> Yani gayeye sahip olmak için bilincine ermeye ihtiyaç yoktur.

Sadrâ'ya göre gaye illet üç halde bulunur: Birinci anlamda gaye gerçekte fâilin kendinde bulunur. Örneğin Zorunlu Varlık'ın kendine yönelik gayesi böyledir. O kendini bildiği için mümkünlere varlık bahşeder çünkü zâtının bilgisi onların bilgisini sonuç verir. Yani bütün mevcudatı meydana getiren iyilik Zorunlu Varlığın kendini bilmesinin bir sonucudur. Kısacası gaye birinci anlamda ya fâilin kendisidir ya da ondan daha üstündür: Zorunlu Varlıkta kendisi iken yüce akıllarda onlardan üstündür.<sup>54</sup>

İkinci halde gaye fâilin dışında değildir. Fâil bir eşyaya sûret bahşettiğinde aslında gaye fâilin kendisindedir lakin<sup>55</sup> gayenin gerçekleşmesi

<sup>51</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ*, 2:1144.

<sup>52</sup> Sadrâ, *Ecvibetü'l-mesâ'il*, *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn* (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389), 1:254.

<sup>53</sup> Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 118-119.

<sup>54</sup> Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:226.

<sup>55</sup> Sadrâ, *el-Esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*, 2:318; Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:226.

kabilde olur. Fikir ve düşünce vasıtasıyla insanî nefisten meydana gelen hareketlerin sonucunda sâdır olan cismanî ve iradî hareketlerin gayesi de bu türdendir. Üçüncü halde gaye fâilin dışında bir şey için yapılıyor gibi gözükse de nihayetinde o şey, fâile döner. Örneğin bir insanı razı etmek için bir şey yapan aslında kendisi için bir şey yapıyordur. Çünkü insanın kendine dönen bir menfaat yoksa herhangi bir tercihte bulunmaz. Usta evi hayrına değil para kazanmak için inşa eder.<sup>56</sup> Hâsılı fâil ve gaye birdir ve bu ikisini birbirinden ayırt etmek zordur.

Sadrâ'ya göre fâil ve gayenin bir olmasının bir diğer anlamı şeyin fâil ve kabil ayırımına tâbi olmamasıdır. Çünkü bu durumda fâil, kendinin gayesi olabilir. Gerçi fâilin kendisini gaye edinmesi güçlükten hali değildir. Ancak yine de fâilin ve kabilin ayrı olduğu mevcutlarda şeyin gayesi kabul ediciden daha üstündür. Bu yüzden felekî nefisler amaçlarına ulaşmak için sürekli hareket ederler. Hatta bütün mevcutlar sahip oldukları fitrî aşkla gayelerine doğru hareket halindedir. Başka bir ifadeyle her hareketli gayesine ulaşım onda sükûna ermek ister. Şu hâlde şeyin kendi halinde baki kalmasından şeyin gayesinde fâni olması daha evla ve üstündür.<sup>57</sup>

Şeylerin mevcudiyetleri kadar bekaları da varlık kazanıp zorunluluğa çıkmalarına bağlıdır. Sadrâ, *Esfâr*'da gaye neden ile ilgili olarak bir araya geldiklerinde bir tür zorunluluğu sonuç veren şu üç durumdan bahseder: Birincisi, gayeyi önceleyen bir durumun mevcudiyetidir. Şöyle ki, gayenin varlığı, onu önceleyen bir durumu gerekli kılar. Gayeyi önceleyen bu durumlar ya gerçekten ya da zannî olarak faydalıdır. Örneğin ölüm insanın gayesine ulaşması için faydalı bir durumdur. İkincisi, gayenin gerçekleşmesi için gerekli olanın varlıkta gayeyle birlikte mevcut olmasıdır. Ancak bu gereklilik bağımsız bir neden seviyesine ulaşamaz. Örneğin baltanın kesici olabilmesi için sert olması gerektiği gibi. Şu hâlde baltanın demirden olması yanında bu demirin eriyik ve toz halinde olmaması gerekir. Üçüncüsü, gaye bir şeyin gerçekleşmesine bağlı olarak meydana gelir. Örneğin neslin devamı ancak evliliğin gerçekleşmesinden sonra mümkün olabilir.<sup>58</sup>

Evliliğe dair farklı etkenler âmil olsa da yasa koyucunun şeylerin gayesini doğru tespit etmesi gerekir. Çünkü şey ve gayesinin bilinmesi arasında kuvvetli bir bağ olduğu bilinmelidir. Sadrâ için kâinattaki olayları

<sup>56</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ*, 2:1108.

<sup>57</sup> Sadrâ, *Ta'likatü Hikmetü'l-işrâk*, 4:223, 241-242, 294.

<sup>58</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ*, 2:1124; Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:335.

anlamak istiyorsak zâtî gayeleri bilmemiz gerekir. Çünkü şeyler ait oldukları türün varlığını devam ettirmekle ancak mevcut olabilir. Yani fertlerin geçici, türlerin ise kalıcı olduğu görülür. Şu hâlde şahısların özleri arazî olarak gaye edinilir. Gayelerin kendisine ulaşmaya çalıştığı en son gaye ise varlıktır. Anlaşılan türün mahiyeti değil dış dünyadaki varlığı gayedir ve bu ancak fertlerin devamlılığı yoluyla sağlanabilir.<sup>59</sup> Hasılı ister ferdin isterse türün devamlılığı amaçlansın asıl gaye varlığın sürekliliğidir. Şu hâlde fâil ve gaye ilişkisi varlık temeline dayanır.

### 3. Fâil ve Gaye İlet İlişkisi

Fâil ve gaye illetlerin şeyin varlık nedenleri olduğu söylenmişti.<sup>60</sup> Öyleyse ikisi birleşir ve birbirinin nedeni olur. Şöyle ki fâil, gayeyi dış dünyada var kılarken gaye ise fâilin fâil olmasını sağlar. Örneğin spor yapmak fâil neden olarak sağlığı meydana getirirken sağlıklı olmak ise spor yapmanın gaye nedeni olur. Fâil dış dünyada gayeyi ortaya çıkarırken gayenin mahiyetinin illeti değil varlığının illetidir. Gaye ise fâilin fâil olmasının nedenidir.<sup>61</sup> Başka bir deyişle fâil, varlığı veren iken gaye ise varlığın kendisi için verildiğidir. Gayenin fâilin kendinde veya başka bir şeyde gerçekleşmesi fark etmez. Gaye fâilin zatıyla kaim ise fâilin eylemi fâil ve gayenin kendisi olur. Örneğin Bârî Teâlâ'nın zâtı, iyilik düzeninin bilgisini ihtiva etmesi yönünden gaye iken bu bilginin bir gereği olarak eşyayı ortaya çıkarması açısından fâildir.<sup>62</sup>

Gayenin kendisi fâilden eylemin meydana gelmesi ve böylece sûret ve maddeyi meydana çıkarması açısından bu illetlerin nedenidir. Sûreti kabul eden de onun için kabul edicidir. Yani kabul edicinin amacı sûret ile birleşerek gayesine ulaşmaktır. Tekrar etmek gerekirse gaye neden, diğer illetlerin illeti olduğu şey yönünden asla diğer illetlerin malûlî olmaz. Bilakis gaye, malûl ve yaratılanlara ilmi varlığı yönünden takaddüm eder. Hâsılı, gaye şeyliği ve fâilde bulunması yönünden diğer illetlerden öncedir.<sup>63</sup>

Yukarıdaki bahisten anlaşılacağı üzere fâil neden, bir şeyin varlığının

<sup>59</sup> Sadrâ, *Şerhu hidâye*, 2:60-61.

<sup>60</sup> Sadrâ, *Haşrû'l-eşyâ', Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrû'l-müte'ellihîn*, (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389), 2:121.

<sup>61</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:133; İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/65.

<sup>62</sup> Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:220.

<sup>63</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:133; Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1:220; Sadrâ, *Şerhu's-Şifâ'*, 2:1140-1141.

nedeniyken gaye ise şeyin yetkinliğinin nedenidir.<sup>64</sup> Gaye nedenin sonda yer alması açısından başta yer alanın mukabilinde yer alması gerekir. Başlangıçtan itibaren sıralı amaçları gerçekleştirerek ilerleyen bir şey aslında başlangıçtaki nedenine ulaşır. Örneğin nefis gayeli hareketleri sonucunda geldiği kaynağa geri döner.<sup>65</sup>

Sadrâ'ya göre bütün mevcudatın fâili aynı zamanda onların gayesidir. Örneğin baba ve anne nutfenin ilkesi iken sûret açısından ise nutfenin gayesidir. Nutfe maddeyle ilişkisi açısından ve insan türünü ortaya çıkarması cihetiyle sûret, hareketin ondan başlaması açısından fâil ve hareketin kendisinde sona ermesi açısından ise gayedir.<sup>66</sup>

Herhangi bir fâilin yaptığı herhangi bir fiilde sonsuz gayeler gütmesi imkânsızdır. Çünkü bir fâilin, yaptığı herhangi bir fiilinde sonsuz gaye sahibi olması o işi yapmaya başlayamaması anlamına gelir. Ancak birçok işten oluşan bir işte birçok gaye edinilebilir.<sup>67</sup> Gaye; uzak ve yakın gaye şeklinde ikiye ayrılır: Bedenin insan sûretine bürünmesi kabilde bulunan yakın gayedir. Buna göre Bârfî Teâlâ insanın tabî sûretini uzak gaye olarak edinmez. Onun değil ancak bütün yaratılmışlar için uzak gaye olmaya layık olan Muhammedî Nur ve onun yeryüzünde sürekli olarak bulunan temsilcisi insan-ı kâmilidir. Sonuç olarak herhangi bir fâilin fiilinde biri maddedeki sûret diğeri ise maddede olmayan şekilde iki gaye vardır. Buna göre örneğin bir evin inşasında dört tane neden olduğu anlaşılır: Uzak fâil evi yaptırtan iken yakın fâil ustadır. Uzak gaye evde oturmak iken yakın gaye ise evin sûretidir. İnsan bazen bu iki gayeyi birleştirir ki, bunun nedeni iki fâilin birleşmesidir yani oturmak isteyen ile evi yapan ustanın aynı kişi olmasıdır.<sup>68</sup> Diğer bir örnek sağlıktır. Sağlık kavramı, hastalığın yokluğunu ifade eder ve bedenin doğal haline, sıkıntı ve sorunun olmaması durumuna karşılık gelir. Tabibin nefsinde sağlık ve hastalık kavramları temelinde bütün bir tıp bilgisi bulunur. Tıp bilgisi sayesinde tabibin nefsinde bir güç oluşur. Sağlık bilgisi, fâili fâil kılması açısından gaye iletir. Ayrıca hastanın ulaşmak istediği şey olması yönünden sağlık, gayedir. Hâsılı, bir şeyin uzak fâil olması ile yakın gaye sebep olması arasında zıtlık yoktur.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi," 109.

<sup>65</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ'*, 2:1108.

<sup>66</sup> Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbe'a*, 2:134; Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ'*, 2:1103.

<sup>67</sup> Sadrâ, *Şerhu hidâye*, 2:61.

<sup>68</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ'*, 2:1147-1148.

<sup>69</sup> Sadrâ, *Şerhu'ş-Şifâ'*, 2:1104.

Son olarak acaba “Allah Teâlâ’nın bir gayesi olmalı mı yoksa olmamalı mı?” sorusunu tartışmak kaldı. Sadrâ, insanlardan bazılarının Allah Teâlâ’dan gayeyi olumsuzladıklarını diğer bazılarının ise O’nu insanî seviyeye indirgeyerek değerlendiklerini söyler. Sadrâ, gayesi olmadan iş yapan, eksik, işlevsiz, abes ve bâtil işlerle uğraşan bir varlık olmanın Allah’ın şanına yakışmadığını düşünür. Allah kendisinden hikmetsiz bir şeyin sudûr etmesinden uludur. Öyleyse Allah, zâtı dışında bir gaye ve amaç da edinmez.<sup>70</sup>

Sadrâ Allah’ın tam fâil olup kendisi dışında başkaca bir gayesi olmadığını düşünür. Oysaki evrendeki bütün mevcutlar ister kendilerine düşünce eşlik etsin isterse etmesin Allah Teâlâ’yı gaye edinir. Allah Teâlâ her şeyin fâil ve gayesidir. Şöyle ki dış dünyadaki gerçeklikleri ve varlıkları yönünden Allah Teâlâ onların fâili iken varlıklarının yetkinliklerinin nedeni olması açısından ise gayesidir. Gaye neden açısından âlemin varlığı Tanrı’nın varlığından gelmekte olup O’nun dışında başka bir gaye yoktur. “Ben gizli bir hazine idim bilinmek istedim ve âlemi yarattım.”<sup>71</sup> veya “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.”<sup>72</sup> gibi kutsî hadislerde dile getirilen durum Tanrı’nın kendi dışında bir gaye edindiği anlamına gelmez. Bu sözler ilâhî inayetin ve tecellinin âlemde aracı nedenleri gerektirdiğini ifade eder. Bu ve benzeri sözlerde dile getirilen şey, yakın ve uzak gaye ayırımına göre âlemin farklı cihetlerden birden fazla nedene nispet edilebileceğidir. Şu hâlde âlemin yakın gayesi âlemin yaratılmasında iş gören akıllar iken uzak neden ise Allah Teâlâ’nın kendisidir.<sup>73</sup>

### Sonuç

Sadrâ’nın fâil ve gaye nedeni varlık görüşü ekseninde değerlendirdiği görülür. Bu anlamda meselenin bütüncül ve tutarlı bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Fâil nedenle ilgili olarak ortaya çıkan en büyük güçlük fâil mef’ûl ayırımının görünürde varlığın birliği fikriyle çatışmasıdır. Bu sebeple Sadrâ bu güçlüğü aşmayı konuyla ilgili yazım faaliyetinin merkezine alır. Yani onun asıl amacı fâil mef’ûl ayırımını varlığın birliği fikriyle uyumlu hâle getirmeye

<sup>70</sup> Sadrâ, *Şerhu hidâye*, 2:63; Sedat Baran, “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ’da İlâhî Ereğ Problemi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, no.3 (Aralık 2019): 1118.

<sup>71</sup> Aclunî, *Keşfü’l-hafâ*, thk. Ahmed Kalaş (Haleb : Mektebetü’t-Türasi’l-İslâmî, ty.), 2:132.

<sup>72</sup> Aclunî, *Keşfü’l-hafâ*, 2:164.

<sup>73</sup> Sadrâ, *el-Esfâri’l-akliyyeti’l-erba’â*, 2/351-352; Sadrâ, *Ecvibetü’l-mesâ’il*, 1:261-262.

çalışmaktır. Sadrâ güçlüğün çözümünü ne fâil illetin tam reddedilmesinde ne de tam olarak kelâmcı çizgide bir fâil-mef'ûl ayrımını kabul etmekte bulur. Bilakis "aşkın hikmet" in (el-hikmetü'l-müteâliye) ilkeleri çerçevesinde meseleyi ele alıp yorumlar.

Molla Sadrâ'ya göre varlık bir olduğuna göre fâil de bir olmalıdır. Şöyle ki, varlığın izafi yokluğa yani imkâna ârız olması ve onu görünür kılması fâil ismiyle isimlendirilmesini gerektirir. Başka bir deyişle fâil bir tür yokluk olan imkân sahasını kullanarak orada etki eder. Yoksa fâilin fâilliği, varlığının parçalanarak paylaşımına açılması veya herhangi bir boşluğu doldurması veya karşısında duran gerçek bir nesneye ilişmesi şeklinde değil tam tersine zâtî bir tesir ve etkiyle gerçekleşir. Bu durumu Sadrâ varlık bahşetmek olarak adlandırır. Böylece varlık temelli geliştirdiği düşüncesi dolayısıyla Meşşâî öğretiyeye bağlanırken mahiyetlere kendinde bir varlık vermemesi nedeniyle ondan uzaklaşır.

Sadrâ'nın fâil anlayışı irfanî düşünce merkezli şekillenir. Çünkü irfan ilmine göre fâil faaliyetini tecelli, zuhur, feyz ve nurlandırma eylemlerinde bulunarak gerçekleştirir. Böylece fâil ne varlığın çoğalmasına neden olur ne de varlık eylemsizlik halinde kalmış olur. Gaye neden konusundaki en önemli güçlük, Allah Teâlâ'nın fiillerinde bir gayesinin olup olmadığıdır. Anlaşılan Sadrâ Allah Teâlâ'ya kendi zatı dışında bir gaye tahsis etmemektedir. Sadrâ'ya göre fâil, âlemi arazî olarak kastedebilir ve bu da nihayetinde Tanrı'nın kendine döner.

### Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da İlâhî Erek Problemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, no.3 (Aralık 2019): 1101-1120.
- Baran, Sedat. "Molla Sadrâ'da İlâhî Fâiliyetin Niteliği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11, no. 2:24 (2019): 598-613.
- Behmenyâr ibn Merzûbân. *et-Tahsil*, thk. Murtaza Mutahharî. Tahran: Müessesetü İntişârât-ı ve Çap Danışgah, 1375.
- Dügaym, Semih. *Mevsû'atü mustalahâti Sadreddin eş-Şîrâzî (Sisiletu mevsû'atü mustalahât-ı alami'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî; 9*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2004.
- Gareviyan, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. I-III. Beyrut: Dâru Sadır, ty.

- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *Fizik*. çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'ad*. Tahran: İntişârât, 1998.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kılıç. Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Molla Sadrâ. *Arşâ Ait Hikmetler*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ, *Ecvibetü'l-mesâ'il, Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrû'l-müte'ellihîn. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389.*
- Molla Sadrâ. *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2017.
- Molla Sadrâ. *Haşrû'l-eşyâ', Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrû'l-müte'ellihîn. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389.*
- Molla Sadrâ. *Hikmetü'l-işrâk ve Ta'likatü Sadrû'l-mütellihîn, İlahiyyât*. thk. Necefkulu Habibi. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1396.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*. thk. Maksud Muhammedî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*. tlk. Ayetullah Hasan Hasânzâde el-Âmülî. Tahran: Vezarat-ı Ferhengi ve İrşâd-i İslâmî, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde' ve'l-me'ad fi Hikmeti'l-müte'âliye*. thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ. *Kitâbü'l-Meşâ'ir*. çev. A. Kamil Cihan-Salih Yalın-Fevzi Yiğit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessese-i Bostan-ı Kitap, 1429.
- Molla Sadrâ. *Risâle fi'l-hudûs (Hudûsü'l-âlem)*. thk. Hüseyin Museviyân. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1378.
- Molla Sadrâ. *Şerhu hidâyetü'l-Esrîyye fi İlâhiyyât*. thk. Maksut Muhammedî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1393.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye. Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrû'l-*



- müte'ellihîn*. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389.
- Molla Sadrâ. *Şerhu ve ta'likatü Sadrü'l-müte'ellihîn İlâhiyyâtî's-Şifâ'*. thk. Necefkulu Habibî.. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1382.
- Mustafavî, Muhammed Kâzım. *el-Hikmetü'l-müte'âliye*. Kum: Mektebetü'l-'Alâmi'l-İslâmî, 1377.
- Şirinov, Agil. *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ullûhiyyet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikme*. thk. Şeyh Abbas Ali. Kum: Müessesetün Neşri'l İslami, 1435.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye*, şrh. Murtaza Mutahharî. çev. Ammar Ebû Rağîf. el-Müessesetü'l-Irakıyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2012.
- Toksöz, Hatice. *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

## Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları\*

Servet Demirbaş

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Ph. Dr. Lecturer, University of Ankara Yıldırım Beyazıt  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature  
Ankara/Turkey  
Serdem124@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-6415-2140

### The Limits of Ishārī (Esoteric and Mystical) Exegesis with Special Reference to 24/Sûrat al-Nûr: 35

#### Abstract

There are various and multidimensional tendencies in Islamic thought. These tendencies have emerged for different reasons over time and continue to develop today without breaking their ties with the past. One of the most important representatives of this thought is mystics. Mystics, who interpreted religious texts (*naşş*) with mystical and esoteric (*irfân*) dimension, developed their own methods in the interpretation of the Qur'ân. Scholars of the Qur'ân (*mufasssirs*) called this aspect of interpretation "ishārī (esoteric and mystical) tafsîr" or "ishārī interpretation". The information sources of this method, which the Sufis built on the *zâhir* and *bâtin* dualism, are mostly subjective knowledge theory based on inspiration, discovery and intuition. Sûfis' presentation of these interpretations, which emerged in their hearts based on their own experiences, as interpretations of verses, led to some extreme interpretations that went beyond the main purpose of the religious texts. These comments, which are not based on authentic news and correct reason, have been the

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Servet Demirbaş**).

**Geliş/Received:** 31 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 17 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Servet Demirbaş, "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları = The Limits of Ishārī (Esoteric and Mystical) Exegesis with Special Reference to 24/Sûrat al-Nûr: 35", *Danisname* 4 (Mart/March 2022), 25-49 <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370210>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

subject of criticism from time to time. Accordingly, some conditions have been determined for the acceptance of ishârî (esoteric and mystical) tafsîr; while the ishârî comments that comply with the conditions in question are deemed acceptable, the extreme comments that do not comply with the conditions are not accepted. In this study, have been discussed the reasons for the emergence of ishârî tafsîr and interpretation in the historical process, its definition, acceptance conditions and limits. In this context, the 35th verse of the Sûrat al-Nûr, also known as the “Nûr verse”, which is one of the verses in the Qur’ân in which representation and symbolic expressions are most intense, was chosen as sample. Certain Sûfî tafsîr works written since the formation process of ishârî tafsîr have been examined and approaches to representations and metaphorical expressions in the verse have been analysed.

**Keywords:** Tafsîr, Qur’ân, Ishârî Tafsîr, 35 th verse of the Sûrat al-Nûr, Interpretation

### Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları

#### Öz

İslâm düşüncesinde çok boyutlu yönelişler ve eğilimler vardır. Zaman içinde değişik sebeplerin bir sonucu olarak zuhur eden bu yönelişler her geçen gün geçmişle bağlarını koparmadan gelişerek devam etmektedir. Bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri de mutasavvıflardır. Nassları irfân boyutunda yorumlayan mutasavvıflar, Kur’ân’ın tefsir ve tevîlinde kendilerine hâs yöntemler geliştirmişlerdir. Kur’ân araştırmacıları, tefsirin bu yönüne işârî tefsir ve yorum adını vermişlerdir. Sûfilerin zahir-batın düalizmi üzerine inşa ettikleri bu yöntemde bilgi kaynakları daha çok ilham, keşif ve sezgilere dayalı sübjektif bilgi nazariyesidir. Sûfilerin, irfan boyutlarında kendi kalplerinde zuhur eden manaları ayetlerin yorumu olarak yansıtmaları nassları asıl maksadından çıkarabilecek bazı aşırı yorumları da beraberinde getirmiştir. Sahih nakle ve salim akla dayanmayan bu yorumlar zaman zaman eleştiri oklarını üzerlerine çekmiştir. Buna bağlı olarak işârî tefsir ve yorumların umur-ı âmme nezdinde kabul görmesine matuf bazı şartlar belirlenmiştir. Söz konusu şartlara uygun olan işârî yorumlar, makbul sayılırken şartlara uymayan ifrat derecesindeki yorumlar kabul görmemiştir. Bu çalışmada işârî tefsir ve yorumun tarihi süreçte ortaya çıkış sebepleri, tanımı, kabul şartları ve sınırlarının neler olduğu ele alınmıştır. Çalışmada Kur’ân’ı Kerîm’de temsili ve sembolik ifadelerin en yoğun şekilde yer aldığı, hemen her kesimden araştırmacının dikkatlerini çeken ayetlerden biri olan “nûr ayeti” diye isimlendirilen Nûr sûresinin 35. ayeti örnek olarak seçilmiştir. İşârî tefsirin oluşum sürecinden itibaren yazılan belli başlı sûfî tefsirler tetkik edilerek onların ayetteki temsillere ve metaforik ifadelere yaklaşımları incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’ân-ı Kerîm, İşârî Tefsir, Nûr Sûresi 35. Ayet, Yorum.

#### Summary

Ishârî tafsîr is defined as follows: “It is interpreting the verses of the Qur’ân contrary to their clear meanings, as required by the secret signs known to the Sûfis;

however, there must be compatibility between the meanings reached by inspiration and discovery required by the hidden signs and the literal meanings understood from the words of the verses." Ishārī interpretations should not be in a way that cancels the apparent meanings of the verses. In the comments, the style and rules of the language in which the Qur'ān was revealed, the reasons for its revelation, the situation of the first addressees and the methods of interpretation should be taken into account; therefore, it is not acceptable to subject it to purely subjective interpretations based only on the subjective meanings arising from the heart. Since ishārī interpretations are mostly metaphorical, it is necessary to distinguish between the correct and inaccurate ones. While the comments made by the Sūfis in a moderate manner without ignoring the clear meaning of the verse were accepted by the scholars, the extreme esoteric interpretations of the theoretical Sūfi connoisseurs were criticized or rejected on the grounds that they were not suitable for of the Qur'ān, the language rules of Arabic and the outward verses.

One of the verses in the Qur'ān in which the symbolic and metaphorical style of expression is most felt is the verse of light. In this verse, which is full of similes, representations, metaphors, symbolic and metaphorical expressions from the beginning to the end, Allah has described Himself as the light of the heavens and the earth, and then "mishkāt", "misbāh", "zucācah", "oriental and non-western blessed tree". He explained the meaning and scope of this light with representational and metaphorical concepts such as "blessed", "olive oil that illuminates the surroundings with its purity even if the fire does not come into contact with it", "light on light" and "guidance". The commentators explained the representational expression developed depending on the metaphor of "light" in the verse of light as follows: Apart from this general understanding, there are also commentators who attribute different meanings to the representations in the verse. In the Qur'ān, some truths are expressed with metaphorical, allusive, representative and symbolic words instead of explicit expressions. The fact that the meaning of these words is not clear is among the most important reasons for making ishārī interpretations. From the point of view of the history of tafsīr, the first Sūfis in the period of asceticism made their ishārī interpretations in accordance with the clear meaning of the text. The meanings and interpretations that these commentators attribute to the concept of "light" in the relevant verse can be supported by other verses. In the following process, the theoretical Sūfi interpretations, which were formed in parallel with the development of some other currents of thought, especially the "theory of unity of existence", in a Sūfi understanding, reached the level of pushing the limits of the texts from time to time. It is possible to see this situation in the ishārī interpretations made in the context of the 35th verse of the Sūrat al-Nūr. While the Sūfis of the period of asceticism interpreted the representations in the verse in line with the creation of the universe, the Sūfis of the period of taḥqīq explained it as the ontological explanation of existence.

As a result, ishārī tafsīr and interpretations cannot be evaluated as a method that reflects the spirit and meaning of the Qur'ān in an unsystematic way and has no boundaries and rules; on the other hand, they should not be seen as indisputable, sacred and inviolable.

## Giriş

Allah Teâlâ'nın akıl, irade ve nutuk melekesi ihsan ederek şereflendirdiği insanların dünya ve ahiretini mamur ederek onları en doğru olana hidayet etmek için inzal ettiği Kur'ân, nüzul sürecinden itibaren muhataplarının maddi ve manevi hayatlarını etkilemiştir. Doğrudan hayata müdahale eden ve sebebi nüzülü bilinen ayetlerin anlaşılmasında herhangi bir problem yaşanmamıştır. Ancak belli bir hadiseye bağlı olarak sebebi nüzülü bulunmayan ayetlerin bir kısmının anlaşılmasında bazı problemler yaşayan sahabeler, Hz. Peygamberin açıklamalarına müracaat ederek zihinlerini meşgul eden soruların cevaplarını bulmaya çalışmışlardır. Özellikle mebd ve meâd, metafizik alem ve insanın ahval-i ruhaniyesini ve manevi hayatını ilgilendiren ayetlerin anlaşılmasında herkesin anlayış ve kabiliyeti farklılık gösterdiği için sahabe arasında da farklı anlayış ve yorumlar tezahür etmiştir.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber, çeşitli vesilelerle sahabenin anlamakta tereddütler yaşadığı bazı ayetleri ve kavramları kendilerine açıklamıştır. Onlar da Hz. Peygamberden aldıkları bu tefsir ve izahları kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlardır. Sahabe, Hz. Peygamberden herhangi bir açıklama olmayan ayetlerin izahında zaman zaman kendi rey ve içtihatlarını da devreye sokarak daha ilk dönemlerden itibaren rivayet ve dirayeti cem ettikleri görülür. Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik farklı tefsir ve yorumlar tabiin döneminde de gelişerek devam etmiştir. Tedvin dönemiyle birlikte tefsir diğer ilmî disiplinlerden ayrılıp bağımsız bir ilim haline gelmeye başlayınca dönemin şartları gereği rivayetin yanı sıra Kur'ân'ın kullandığı dili önceleyen filolojik çalışmalar teşekkül ettirildi. Coğrafyanın her geçen gün genişlemesiyle gerek ahvâl-i şahsiyyede gerekse devlet idaresinde ortaya çıkan fikhî ihtilaflara bağlı olarak fıkıh konularını önceleyen tefsir çalışmaları yapılmaya başlandı. Farklı kültür ve inançtan insanların bir arada yaşamaya başlamasıyla inanç konularında farklı görüşler ve tartışmalar baş gösterince kelâmî izahları önceleyen tefsir ve yorumlar tefsir ilmi içinde kendine yer buldu.

Kur'ân'ın, lafız-mana ilişkisi üzerine inşa edilen beyânî tefsir ve yorumunun yanı sıra keşif, ilham ve sezgilerden hareketle sembolik ve temsili yorumu da erken dönemlerden itibaren gelişmeye başlamıştır. Tarihî süreçte bir tefsir ekolü haline gelen işârî yorumlar, Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilmemiş olsa da Hz. Peygamberin hadislerinde ve sahabenin bazı

<sup>1</sup> Zeki Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 290.

yorumlarında temsili ve sembolik açıklamaları görmemiz mümkündür.<sup>2</sup> Özellikle sahabe döneminde ayetlere getirilen bazı temsili ve sembolik açıklamalar, işârî tefsirin temellerini oluşturmuştur denilebilir. Tabiin döneminde Ömer b. Abdülaziz, (ö. 101/720) Hasan-ı Basrî, (ö. 110/728) ve diğer zahitlerin ayetlere getirdikleri işârî yorumlar, bu tefsir ekolünün gelişmesine zemin oluşturmuştur. Haris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Fehmü'l-Kur'ân* isimli eserinde yaptığı yorumlar, işârî tefsirin oluşmasında önemli yer tutmaktadır. Araştırmacıların ifade ettiklerine göre elimizde mevcut en erken dönem işârî tefsirin Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*'i olduğundan hareketle, işârî tefsirin erken dönemlerde başladığı görülür.

Kur'ân'da özellikle gayb alemi ve mebde ve meâdle ilgili ayetlerde temsili ifadelerin yer alması,<sup>3</sup> tedebbür, tezekkür, tefehüm ve teakkul ile ilgili ayetlerin Kur'ân'ın zahirinden çok batınını anlamaya yönelik olarak yorumlanması,<sup>4</sup> senedi açısından hadisçiler tarafından bazı eleştiriler olsa da "Kur'ân'ın hem zahirinin hem de batınının" olduğuna dair nakillerle<sup>5</sup> "ilimler içinde sedef gibi saklı bir ilmin" olduğunu ifade eden rivayetlerin keşif ve ilham ile tevil edilmesi,<sup>6</sup> insanların değişik mizaçları ve yaşadıkları sosyal-kültürel çevreleri gibi etkenler işârî tefsirin gelişmesine katkı sunan sebepler arasında gösterilmiştir.<sup>7</sup>

Tefsir edebiyatı içinde işârî tefsirler önemli yeri tutmaktadır. Tüsterî'nin (ö. 238/896) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*'i, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-işârât*'ı, Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Nugbetü'l-beyân*'ı İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahru'l-medîd*'i ve Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'ı önemli işârî tefsirler arasındadır.

İşârî tefsir erbabının üzerinde en çok yoğunlaştığı ayetlerden birisi Nûr sûresinin 35. ayetidir. Bu ayetin ifade ettiği manalar, içerdiği semboller ve temsiller İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi felsefecilerin dikkatini çektiği gibi mutasavvıflar da bu ayetteki temsili anlatım üzerinden keşif ve ilhama dayalı

<sup>2</sup> Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011): 103-148.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/266; el-İsrâ 17/89; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2:333-338; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8:5611-5613.

<sup>4</sup> Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Muwâfakât fi usûli's-şerîa'*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 3:347.

<sup>5</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2:472.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 1:291.

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:424-428; Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 111-117.

farklı yorumlar yapmışlardır. Söz konusu ayet üzerinde bağımsız çalışmalar da yapılmıştır. İbn Sînâ, *Tefsîru âyeti'n-nûr* isimli risalesinde bu ayeti felsefî yönden incelemiştir.<sup>8</sup> Gazzâlî, (ö. 505/1111) *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserini bu ayeti esas olarak yazmıştır.<sup>9</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) *Misbâhu'l-Esrâr*'ı<sup>10</sup> ve Dâvûd-u Karsî (ö. 1169/1756) *er-Risâletü'n-nûriyye ve'l-miškâtü'l-kudsiyye*, isimli eserini nur ayetini esas alarak kaleme almışlardır.<sup>11</sup> Çağdaş dönemde de Nûr sûresi ve nûr ayeti üzerinde tez ve makale türü çalışmalar yapılmıştır.<sup>12</sup> Bizim çalışmamız, nûr ayetini sadece işârî yorumlar açısından inceleyeceği için diğer çalışmalardan ayrı bir yerde durmaktadır. Çalışmada öncelikle işârî tefsirin tanımı ve özellikleri kısaca anlatıldıktan sonra nûr ayetinin işârî yorumu üzerinde durulacaktır. Sûfî müfessirlerin bu ayete yaklaşımlarını daha iyi anlayabilmek için öncelikle ayetin lafzından anlaşılan literal manası aktarılacaktır. Son aşamada ise ilk dönem rivayet tefsirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî'nin (ö. 310/923) nur ayetine yaptıkları tefsirleri özet halinde aktardıktan sonra kronolojik olarak sûfî tefsirlerde ayetin işârî yorumlarını inceleyerek tarihi süreçte gelişen farklı yorumlardan ifrat derecesinde olanlar belirlenmeye çalışılacaktır.

### 1. İŞÂRÎ Tefsirin Tanımı ve Kısımları

İşârî tefsir kavramı, "işâret" ve "tefsir" kelimelerinden oluşan bir sıfat terkididir. Tefsir, genel bir lafız olup, işârî sıfatı onu diğer tefsir çeşitlerinden ayırarak tahsis etmiştir. Tefsir, en genel manada insan gücü nispetinde Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın muradını araştırma faaliyetlerinin bütünü olarak

<sup>8</sup> Hasan Âsî, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* (Beirut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983), 84-123.

<sup>9</sup> Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 65.

<sup>10</sup> *Misbâhu'l-esrâr* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2872/4; Düğümlü Baba, nr. 10) Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsiridir. Erhan Yetik, "Ankaravî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:211-213.

<sup>11</sup> Nûr sûresinin 35. âyetinin tefsiri olup bazı müfrit tasavvuf ehline cevap olmak üzere kaleme aldığı bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi, nr. 6383) ile Birgi Kütüphanesi'nde birer nüshası bulunmaktadır. Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:29-32.

<sup>12</sup> Fahriye Erdoğan, "Kur'ân Bütünlüğünde Nûr Sûresiyle Verilmek İstenen Mesajlar" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020); M. Zeki Duman, "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Uslul İslam Araştırmaları* 3, no. 3 (Haziran 2005): 4-21; Betül Gürer, "İşârî Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (Haziran 2017): 121-152; Osman Kabakçılı, "Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında Mütешâbih Kavramının Sınırları Açısından Analizi", *Kağkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 16 (Temmuz-July 2021): 817-830.

tanımlanır. İşâret kelimesi “شور” kök fiilinin ifâ’l kalıbından ism-i mensuptur. Lügat anlamı, balı süzmek peteğinden ya da kovanından çıkarmak, değerli meta, bir kişinin açıldığında utanacağı yerlerini açmak, deveyi satın almadan önce herhangi bir kusuru var mı diye binip kontrol etmek, hayvanın yediği yemden artakalan, güzellik, heybet ve bir şeyin hakikatinin ortaya çıkması gibi anlamları ifade eder. İşâret, bir şeyin gizli yönlerini, güzelliklerini, kapalı taraflarını ve gerçek yönünü bulup çıkarmak, bir nesneyi göstermek, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etmek gibi anlamları ifade eder. Aynı kökten gelen istişâre ise, insanların birbirleriyle konuşarak bir şeyin gerçeğini bulmaya çalışmaları gibi anlamlara gelir.<sup>13</sup> İşâret kelimesi mutasavvıfların kullanımında, ilham ve keşif gibi manevî yollarla ulaşılan bilgi ve sezgilerle anlaşılabilir kadar gizli manaların bulunup açığa çıkarılması gibi anlamlara karşılık gelir.<sup>14</sup> Bu kullanımlardan hareketle “Kur’ân ayetlerinin bir kısmının veya tamamının keşif ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere de işârî tefsir denir.”<sup>15</sup>

Çağdaş dönem araştırmacılarından Zürkânî (ö. 1948) işârî tefsiri şöyle tanımlamıştır: هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف “Seyr-i süluk ve tasavvuf erbabına açılan birtakım gizli işaretlerle, Kur’ân’ı (lafızlardan anlaşılın) zahir manasından başka manalarla tevil etmek; yorumlamaktır.”<sup>16</sup> Zehebî’nin (ö. 1977) tanımı da şu şekildedir: هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى اشارات خفية تظهر لأرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظاهر المراد “Sülûk erbabına açılan gizli işaretlerin gerektirdiği şekilde Kur’ân ayetlerini zahir manalarının hilafına yorumlamaktır; gizli işaretlerin gerektirdiği ilham ve keşifle ulaşılan manalarla ayetlerin lafızlarından anlaşılın lafzî manalar arasında telif ve tatbik mümkün olmalıdır.” İşârî yorumlar ayetlerin zahir manalarını iptal edecek bir tarzda olmamalıdır.<sup>17</sup> Zürkânî ve Zehebî’nin işârî tefsirde üzerinde durdukları en önemli husus, ilham, keşif ve sezgilerle ulaşılan manaların ayetlerin lafızlarından anlaşılın zahir manalarla ve tarihi süreçte gelişen Kur’ân ilimlerine uyumlu olmasıdır.

<sup>13</sup> Ebü’l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, “şvr”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010), 273; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, “şvr”, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 898-899.

<sup>14</sup> Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23:424.

<sup>15</sup> Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23:424.

<sup>16</sup> Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulumi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2013), 310.

<sup>17</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* (Kahire: Dâru’l-Hadîs 1426/2006), 2:308.



İşârî yorumlara tabi tutulan ayetler, Kur'ân'ın nazil olduğu dilin üslup ve kurallarından, nüzul sebeplerinden, indiği ortamda muhataplarına ne dediğinden ve tefsir usûlü ve yöntemlerinden soyutlanarak sadece kalbe doğan sübjektif manalarla tamamen öznel yorumlara tabi tutmak makbul görülmemiştir.

İbn Acîbe, (ö. 1224/1809) müfessir ve mutasavvîf kimliğiyle işârî tefsiri tanımlarken şunları söylemiştir: “Kur'ân'ı tefsir ederken lafızların zahirinden anlaşılmanın tespitinden sonra lafızların zahiri iktizalarının dışında, ilham ve keşif yoluyla ehli işaretin kalplerine doğan birtakım ince manalardan oluşan bir tefsirdir.”<sup>18</sup> Bu tanımın dikkat çeken en önemli yönü, önceliğin lafızların el verdiği zahiri manalara ulaşılmasıdır. Zahiri manalar tespit edildikten sonra işârî manaları keşfetmeye çalışmaktır. İşârî tefsir, lafzî ve aklî çıkarımın ötesinde tamamen keşif ve ilhama dayalı kalbe ilka edilen manalardan ibarettir. Buna işaret eden bir tanımı da Âlûsî'de (ö.1270/1854) görmekteyiz. Onun tefsir-tevil ayrımı bağlamında söylediklerini işârî tefsire hamletmek mümkündür. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Kur'ân lafızlarının üzerinden perdelerin açılmasıyla sülûk erbabına aşîkâr olan ve ariflerin kalplerine gayb aleminin bulutlarından dökülen ilâhî kaynaklı bilgilerdir.”<sup>19</sup>

İşârî yorumlar, çoğunlukla temsili ve metaforik olduğundan dolayı aralarından isabetli ve isabetsiz olanları temyiz ve tefrik etmek gerekir. Çünkü nassları ifrat derecesinde yorumlayan batınîlerin, ihvân-ı safânın, hurûflerin, nazârî tasavvuf erbabının ve bazı felsefecilerin bu tür yorumları da sembolik bir mahiyet arz etmektedir. Bu yorumlar, çok kere ayetleri zahirinden koparıp değişik mecralara götürmektedir. İbn Sinâ, nûr ayetindeki kavramları, aklın mertebeleri olarak açıklarken,<sup>20</sup> şîî batınîler, ayetleri zahiri manalarından uzaklaştırarak zekatı temizlik, orucu sırrı açıklamamak, haccı ise Allah'la irtibata geçmek gibi anlamlarda hamletmişlerdir.<sup>21</sup> Çağdaş dönemde Mustafa Merâğî, (ö. 1952) bazı ayetlerdeki ölümü esaret, hayatı özgürlük olarak yorumlarken,<sup>22</sup> Muhammed Esed, (ö. 1992) Belkıs'ın tahtının Sanâ'dan

<sup>18</sup> Ahmed b. Muhammed b. Acîbe el-Hasenî eş-Şâzelî, *Tefsîru'l-fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd (Ebû Dabi: el-Mücemmu's-Sekâfî, 1999), 1:133.

<sup>19</sup> Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.) 1:5.

<sup>20</sup> Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 222.

<sup>21</sup> Fethi Ahmet Polat, “Dirayet Ağırlıklı Tefsir”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 213.

<sup>22</sup> Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1365/1946) 2:209.

Kudüs'e getirilmesini, ruhun tederîcî uyanışı olarak açıklamıştır.<sup>23</sup> Bu durum, işârî yorumlara haddi hududu olmayan; herhangi bir ölçüsü bulunmayan bir alan açmaktadır. Bu itibarla işârî tefsir ve yorumların makbul olması için bazı şartlar ve sınırlar konulmuştur.

İşârî yorumda bu ayrıma dikkat çeken Zehebî, tasavvufu ve buna bağlı işârî yorumları bilgi düzeyinde nazarî tasavvuf ve yaşanan amelî tasavvuf şeklinde ikiye ayırmıştır. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onun en önemli temsilcilerinden Abürezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) vahdet-i vücüt teorisine dayalı sınırları zorlayan yorumlarını "nazarî tasavvufî tefsir" kategorisinde değerlendirmiştir. Nazarî sûfî yorumlar, zaman zaman ayetleri maksat ve hedeflerinden uzaklaştırdığı için bunların kabulü konusunda mesafeli olmak gerektiğini dillendirmiştir.<sup>24</sup> İşârî tefsir ve yorumların kabulü için bazı kriterler belirlenmiştir. Bu kriterler ve şartlar aşırıya kaçan işârî yorumları sınırlandırmaya yöneliktir. Yapılan bir işârî yorumun makbul olabilmesi için öncelikle Arapçanın dil kurallarına ve Kur'an nazımının zahirine uygun olması, yapılan yorumun ayetin asıl manası olduğunun iddia edilmemesi, bir ayetle ilgili yapılan işârî yorumun hatalı olduğunu gösteren başka ayet ya da hadisin bulunmaması ve işârî yorumu destekleyen başka bir şerî delil bulunması gerekli görülmüştür.<sup>25</sup>

İşârî tefsir için yapılan tanımlara, tefsir-tevil ilişkisi açısından bakıldığında, ilham ve keşif ehli mutasavvıfların Kur'an ayetlerine yaptıkları açıklamaları tefsirden ziyade tevil kapsamı içinde değerlendirmek daha isabetli gözükmemektedir. Çünkü Maturîdî, (ö. 333/944) başta olmak üzere birçok müfessir tefsiri Hz. Peygamber ve sahabeye ait kesin bilgi ifade açıklamalar olarak değerlendirirken, te'vili nassın muhtemel manalarından birine hamletmek olarak tanımlamıştır. Zerkeşî, (ö. 794/1392) sûfîlerin Kur'an ayetlerine getirdikleri açıklamaların tilavet esnasında kalplerine doğan istiğrak halindeki yorumları olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup> Benzer ifadeleri daha sarîh bir şekilde Süyûtî'de (ö. 911/1505) görmekteyiz.<sup>27</sup> Tefsir ve işârî tevil arasındaki farklılıklara değinen Süyûtî, işârî yorumların tefsir sayılmayacağına dair İbn Atâullah el-İskenderî'den (ö. 709/1309) şunları

<sup>23</sup> Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsir'inde Bâtınî Te'vîl Olgusu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 16, no. 1 (2003):113-126.

<sup>24</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2:299-302.

<sup>25</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat,1998), 21; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 312.

<sup>26</sup> Zerkeşî *el-Burhân*, 2:170.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2:472-473

nakletmiştir:

“Mükâşefe ehli sûfilerin ayetleri ve hadisleri alışılmış zahiri manalarının dışında daha farklı bir şekilde yorumlamaları naslların delalet ettiği manaları değiştirmek anlamına gelmez. Sûfiler, naslların zahiri manalarının yanında kalplerine doğan manaları nassın işareti olarak ifade etmişlerdir. Eğer zahir manaya itibar etmeden ‘kesin mana benim kalbime doğan manadır’ deselerdi o zaman tahrif olurdu.”<sup>28</sup>

İlk dönem sûfiler, kendi yorumlarını tefsirden ziyade işaret, latife, remz, itibar ve benzeri isimlerle adlandırmışlardır. Sûfiler, zâhirî mananın dışında mükâşefe yoluyla elde ettikleri yorum ve çıkarımlarına genellikle “ayetin işaret ettiği mana” başlığı altında yer vererek bu yorumları tefsirden ayırmaya çalışmışlardır.<sup>29</sup> Sûfî müfessirlerden Sülemî, eserine *Hakâiku't-tefsîr* adını verirken Kuşeyrî’de *Letâifü'l-işârât* adını vermiştir.

Mutasavvıfların, ayetin zahiri manasını iptal etmeden itidalli yorumları umur-ı âmme nezdinde hüsn-ü kabul görürken, özellikle nazarî tasavvuf erbabının ifrat derecesindeki batınî yorumları Kur’ân’ın maksat ve gayelerine, Arapçanın dil kurallarına ve naslların zahirine uygun olmadığından eleştirilmiş ya da reddedilmiştir.<sup>30</sup> Ayetler, Arap dilinin kuralları ve dil yapısının dışına çıkarılarak yorumlanırsa ortada hiçbir ölçü ve kıstas kalmayacağı için bu yorumları batınî yorumlardan ayırma imkanı kalmaz. İşârî tefsiri eleştirenler arasında İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201) İbnü’s-Salâh, (ö. 643/1245) İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi alimler olsa da bu konuda en sert eleştiri Vahidî (ö. 468/1076) yapmıştır.<sup>31</sup>

## 2. İşârî Tefsirin Sınırları

Her şeyde olduğu gibi Kur’ân’ın işârî yorumunda da birtakım sınırlar ve şartlar vardır. Kaynağı subjektif bilgi olan ilham ve mükâşefeye dayalı işârî yorumların sınırlarını belirlemek, lafız merkezli yorumlara nazaran daha zordur. İşârî yorumların sınırlarını ve geçerliliğini tespit edebilmek için her şeyden önce bu yorumların dayandığı bilgi kaynaklarını bilmek gerekir. Çünkü işârî tefsir sahiplerinin birçoğu tefsirlerinin muhtelif yerlerinde eserlerini herhangi bir kitaba ya da kaynağa bakmadan sadece kalplerine

<sup>28</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2:474.

<sup>29</sup> Ay, *İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 107.

<sup>30</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 80-91.

<sup>31</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2013), 177-181.

doğan manalardan hareketle yazdıklarını söylemişlerdir.<sup>32</sup>

İşârî tefsirin dayandığı önemli bilgi kaynaklarından ilham, lügat olarak “içmek ve yutmak” manasına olan “İhm” mastarından türetilmiş bir isimdir. İstîlâhî manası için birçok tanım yapılmış olsa da en bilineni, “manevî bir yolla (feyz yolu) bir mananın kalbe atılması ve bırakılması” şeklindedir.<sup>33</sup> Keşf, kelimesi ise “kapalı olan bir şeyin üzerindeki perdeyi ve örtüyü kaldırarak açığa çıkarmak, niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek, sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek” gibi manalara gelmektedir.<sup>34</sup> Sufiyyenin istîlâhında en genel manda, “mânevi perdenin açılmasıyla doğru bilgiye ve gayba âit bazı şeylere vukûfiyet” anlamındadır.<sup>35</sup> Sûfîler, ilham, firâset, inkişâf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn, murâkabe ve feth, gibi terimleri keşfe yakın anlamlarda kullanmışlardır.<sup>36</sup>

Allah Teâlâ'nın doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla sahibini hakka, hakikate ve hayırlı olana yönlendiren bilgileri ilham ve keşif yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır. İslam uleması, ilham ve keşfin kesin bilgi kaynağı ve delil olması konusunda farklı görüşler ileri sürülse de iki ana fikir etrafında toplanmışlardır. Ehl-i sünnet kelimcileri bilgi kaynaklarını sağlam duyular, sadık haberler ve salim akıl olarak temelde üçe ayırmışlardır. Ehl-i marifetin kalbine doğan manaları yani ilham ve keşfi bilgi kaynağı olarak değerlendirmemişlerdir.<sup>37</sup> İmam Maturîdî (ö. 333/944) ve takipçileri ilhamın kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağını ifade etmiştir. Bu görüşe göre, insanın kalbine bazı bilgilerin ilham ve keşif yoluyla verilmesi inkâr edilmese de sübjektif olduğu için kesin bilgi kaynağı teşkil etmez; dinî konularda delil olarak kullanılamaz. İlham sadece sahibi için delil olabilir; başkası için delil olamaz. Diğer görüş ise, ilhamla elde edilen ilimler vasıtasız olarak Allah Teâlâ tarafından insanın kalbine bırakıldığı için en doğru bilgi kaynağı olmasıdır. Sûfîlerin genel görüşü bu doğrultudadır.<sup>38</sup>

İlham ve keşfe dayalı bir yorum olan işârî tefsirin aslında sınırlarını

<sup>32</sup>.Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1325), 1:2.

<sup>33</sup> Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-'akâid* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 17.

<sup>34</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 434.

<sup>35</sup> Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (Nisan 2012): 85-96.

<sup>36</sup> Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25:315-317.

<sup>37</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-'akâid*, 15-18.

<sup>38</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22/98-100.

belirleyecek keskin çizgiler yoktur. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi işârî yorumun ayetlerin zahirine aykırı olmaması, başka naslarla desteklenmesinin mümkün olması, kesin anlam olduğunun iddia edilmemesi Hurufilik<sup>39</sup> ve cifr<sup>40</sup> gibi sembolizme götüren yorumlar olmaması, yorumlanan ayetlerin iç ve dış bağlamlarından koparılmaması önem arz etmektedir.<sup>41</sup>

### 3. Nûr Sûresi 35. Ayetin İşârî Yorumu

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah göklerin ve yerin nurudur; O’nun nuru, içinde kandil/lamba bulunan duvardaki mişkât/lambalık gibidir. Aydınlık/ışık bir cam/fanus içindedir; cam/fanus, inciyi andıran bir yıldız gibidir. (Bu kandildeki fitil) doğusu ve batısı olmayan mübarek bir zeytin ağacından (elde edilen yağ ile) yakılıp tutuşturulur. O ağacın yağı, kendisine ateş dokunmasa bile neredeyse etrafı aydınlatacak kadar parlaktır! Nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah, insanlar için böyle misaller veriyor. Allah her şeyi hakıyla bilmektedir.”<sup>42</sup>

Hicretin beşinci yılının sonunda Medîne’de nazil olan Nûr sûresi ismini bu ayetten almıştır.<sup>43</sup> Nûr ayeti, içerdiği manalar ve anlatım üslubuyla çok dikkat çeken bir ayettir. Allah Teâlâ, Kur’ân’ı Arapça bir lisan ile indirdiği için<sup>44</sup> bu dildeki mecaz, teşbih, temsil, kinaye ve benzeri edebî üsluplar en mükemmel şekliyle onda da yer almıştır. Bu sembolik ve mecazî anlatım üslubunun en çok hissedildiği ayetlerden biri de nur ayetidir. Başından sonuna teşbih, temsil, mecaz, sembolik ve metaforik anlatım üslubuyla dolu olan bu ayette Allah Teâlâ kendi zatını göklerin ve yerin nuru olarak vasıflandırdıktan sonra mişkât, mısbâh, zücâce, şarkî ve garbî olmayan

<sup>39</sup> Hurûfîlik: Harflerin esrarına dayanan bâtnî bir akım. Eski çağlardan itibaren gelen, harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanan sembolizm ilmi. Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/408-412.

<sup>40</sup> Cifr: Değişik metotlar kullanılarak gaybdan/gelecekte haberler verdiği iddia edilen ilim dalı veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eden bir kavramdır. İbn Haldûn, cifrin bir ilmî disiplin olmaktan ziyade, ferdî bir kabiliyet olduğunu ileri sürerek cifrin keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur. (*Mukaddime*, II, 823, 828). Metin Yurdagür, “Cefr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/215-218.

<sup>41</sup> İşârî tefsirin sınırları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Ay, *İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 136-143.

<sup>42</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>43</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3466; Kamil Yaşaroğlu, “Nur Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/247.

<sup>44</sup> eş-Şuarâ, 26/195.

şecere-i mübâreke, ateş temas etmese bile kendi saflığıyla etrafını aydınlatan zeytin yağı, nur üstüne nur ve hidayet gibi temsili ve metaforik kavramlarla bu nurun anlamını ve etki alanını açıklamıştır.

Bilindiği gibi temsili ve sembolik anlatım üslubunda esas maksat, hislerden ziyade salim akılla idrak edilebilecek soyut mana ve fikirleri dış dünyada elle tutulur, gözle görülür somut ve müşahhas varlıklara benzeterek muhatapların idrak dereceleri nispetinde çıkarım yapmalarını ve zihinlerinde daha anlaşılır kılmalarını sağlamaktır. Temsili ve sembolik ifadelerin yer aldığı ayetlerde esas maksat, temsilin ötesine geçerek semboller vasıtasıyla anlatılmak istenen soyut manaları anlamaya çalışmaktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nur ayeti soyut manaları en güzel ve en dikkat çekici temsiller ve teşbihlerle metaforik bir şekilde anlattığı için felsefecilerin, mutasavvıfların ve metafizik alemle ilgisi olan hemen her kesimin dikkatlerini üzerinde toplamıştır.

### 3.1. Nûr Ayetindeki Temsili Kavramlar

Nûr ayetinde müfessirleri, sûfleri ve felsefecileri farklı yorumlar yapmaya sevk eden sembolik kavramların bilinmesi ayetin anlaşılmasına yardımcı olacağı için öncelikle bu kavramları kısaca açıklamak yerinde olacaktır. Anahtar kelimeler mesabesinde olan bu kavramlar *nûr*, *mişkât*, *mısbâh*, *zücâce*, *şecere-i mübâreke*, *yağ ve hidayettir*. Allah Teâlâ bu ayette kendi zatını “*göklerin ve yerin nuru*” olarak insanların aklına ve idrakine sunduktan sonra bu nuru beşer gücü nispetinde daha anlaşılır kılmak için açıklamasını da büyüleyici ve bir o kadar estetik ve çarpıcı sembollerle temsili surette somutlaştırmıştır. Bu semboller Allah’ın nurunu açıkladıkları için bizâtihi çok dikkat çekici bir mahiyet arz etmelerinin yanında birbirine bağlı, katmanlı bir yapıda bulunmaları da dikkatleri üzerine çekmiştir.<sup>45</sup>

**Nûr:** “نور - نَار” kökünden mastar olup, “ışık, zuhur, aydınlık, şua, apaçık olan nesne ve eşyanın mahiyetini ortaya koyup aydınlatan şey” gibi anlamlar ifade eder. Râgıb el-İsfahânî, (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ay, güneş ve yıldızlardan yayılan hissî aydınlıkları dünyevî nur, kalp gözüyle ve basiretle görülen soyut aydınlıkları da manevî nur olarak isimlendirmiştir. Hissî göze nispetle güneş ne derece bir nur ise, akıl gözüne ve basirete nispetle de Kur’ân o derece bir nurdur.<sup>46</sup> İstilah olarak, “eşyayı görmeye vasıta olan, kendisi

<sup>45</sup> Betül Güner, “İşâri Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (Haziran 2017): 121-152.

<sup>46</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 510.

göründüğü gibi başka şeyleri de görünür kılan, zuhurun menbaı” olarak tanımlanmıştır.<sup>47</sup> Cürcani'nin nûr tanımı işe şöyledir: “Nûr, öyle bir keyfiyettir ki göz önce kendisini, sonra onun vasıtasıyla da diğer görülenleri idrak eder.”<sup>48</sup> Allah Teâlâ'nun isimlerinden biri olan en-Nûr, Kur'ân'da ve hadislerde sıklıkla kullanılmaktadır.<sup>49</sup> İlk sûfiler, nuru daha çok zulmetin karşılığında hidayet ve iyilik olarak değerlendirirken, tahkîk dönemi sûfilere, daha felsefî ve karmaşık manalar yükleyerek nuru, varlığa, zulmeti de yokluğa itlak etmişlerdir. Bu anlayışa göre varlık “mutlak nurdan” zıya alarak var olmuştur.<sup>50</sup>

**Mişkât:** Müsta'reb bir kelime olup Farsçadan Arapçaya nakledildiği söylenmektedir. İçine mum, kandil, lamba gibi şeyleri koymak için duvarda dışa açık olmayan oyuk; özel bir mekân, niş anlamlarına gelmektedir.<sup>51</sup> Arkasına nüfuz edilmez yuvarlak ya da köşeli bir penceredir. Gökyüzünde her cismin varlığı bu şekilde arkası kapalı önü farklı boyutlarda insana temayüz eder.<sup>52</sup>

**Mısbâh:** “sabâh” ve “sabâhet” mastarından ism-i alet olup karanlığı aydınlatan letâfetli ve kuvvetli ışık, lamba, چراغ, kandil, meşale ve en geniş anlamıyla aydınlanma cihazı demektir.<sup>53</sup> Nur ayetinde iki defa geçen “el-Mısbâh” kelimesi birincisinde kandil ve lamba anlamında olup, ikincisinde “el-mısbâbu fî zücâceh” kandilin içindeki fitil ve ucundaki aydınlığın kaynağı olan ateş anlamında olması yönünde görüşler vardır. Birincisini potansiyel ışık kaynağı, ikincisi, karanlığı dağıtan ve ışığıyla etrafındakileri açığa çıkartan aydınlıktır.<sup>54</sup>

**Zücâce:** İçindekini dışa tam olarak yansıtan berrak ve parlak sırça cam ve fanus demektir. Bu fanus ışığı tam olarak dışa yansıtırken aynı zamanda ateşi söndürüp aydınlığı zulmete dönüştürecek esinti ve benzeri dış etkenleri

<sup>47</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “nvr”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968).

<sup>48</sup> es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, “nvr”, *et-Ta'rifat* (İstanbul: by. 1318).

<sup>49</sup> Nûr kelimesinin anlam yelpazesıyla ilgili bakınız. Ömer Çelik “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 124-1174.

<sup>50</sup> Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, by. 1946), 2:236.

<sup>51</sup> M. Zeki Duman, “Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usul İslam Araştırmaları* 3, no. 3 (Haziran 2005): 4-21.

<sup>52</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5:3522.

<sup>53</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5:3522.

<sup>54</sup> Duman, *Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti*, 4-21.

engelleyen bir düzenek olarak da düşünülebilir. Ayette cüzâce yani fanus inci gibi parlak bir yıldızla benzetilerek saflığına, berraklığına ve göklerdeki ve yerdeki güzellikleri yansıtan bir cam olarak nitelendirilmiştir.<sup>55</sup>

**Şecere-i Mübâreke ve Yağ:** Şecer kelimesi etimolojik olarak karmaşıklık ve çatışma/teşâcür manasını ifade eder. Türkçede ağaç dediğimiz nesnenin yapısında da karmaşık ve çatışmacı bir yapı olsa da aslında bu karmaşıklık birbiriyle dengeli ve uyumlu bir denge ve düzen oluşturur. Ayette zikri geçen bu ağaç herhangi bir ağaç olmayıp Allah Teâlâ'nın üzerine kasemde bulunduğu<sup>56</sup> zeytin ağacıdır. Bu ağacın önemine ve kendisinden elde edilen ürüne nispetle "mübârek" sıfatıyla nitelendirilmiştir. Bu ağaç konum itibarıyla doğuya da batıya da ait değildir. Günün her saatinde güneş aldığı için kendisinden elde edilen üründe en mükemmel haldedir. Ayette kendisiyle kastedilen mecazî ve temsili manalar çok farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

**Hidâyet:** Sözlükte, bir şeye işaret etmek, yol göstermek, tanıtmak, irşat etmek, yardım etmek, başarıya ulaştırmak, açıklamak, sebat ve devamlılık, bir şeyi artırmak gibi anlamları içermektedir.<sup>57</sup> Rağîb el-İsfahanî, hidayet kelimesinin ve türevlerinin Kur'ân'da dört farklı manada kullanıldığını söylemiştir. a) Allah Teâlâ'nın insana akıl, kavrayış ve zarurî bilgiler vererek yol göstermesi, b) Allah Teâlâ'nın peygamberleri ve onların lisanlarıyla indirdiği kitapları vasıtasıyla insanlara hakkı ve hakikati göstermesi, c) İradesini doğruyu ve hakikati bulmaya sevk ederek çalışan kimseleri maksutlarına erdirmeye onları muvaffak kılmak, d) En nihaî ve en büyük manası, bu üç aşamayı geçerek sırat-ı müstakîm üzere yaşayan müminleri rahmetiyle cennetine koymak anlamındadır.<sup>58</sup>

### 3.2. Nûr Ayetinden Anlaşılan Lafzî Anlam

Bu ayetin ifade ettiği sembolik ve temsili anlatımındaki derinlikli manalarına temas etmeden önce doğrudan ayetin lafzından anlaşılan manayı kavramak, işârî manaları idrake yardımcı olacaktır.

"Allah Teâlâ, kendisini mecazi anlamda göklerin ve yerin nuru, esasta göklerin ve yerin aydınlatıcısı olarak tavsif ve kendi nurunun sıfatını, bizim anlayışımıza göre, herhangi bir mişkâtı, yani içine lamba koymak için

<sup>55</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5:3522.

<sup>56</sup> et-Tîn 95/1.

<sup>57</sup> İbn Manzûr, "hdy", *Lisanu'l-Arab*.

<sup>58</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 516-518.



duvarda açılmış olan oyuğu; Anadolu'da yaygın adıyla lambalığı aydınlatmakta olan lamba düzeneği ile "Nur üstüne nur" tabiriyle açıklamıştır. Bu sembolik/temsili ifadeye göre, Allah'ın gökleri, yeri ve insanları aydınlatması, tıpkı mişkâtta bir lambaya benzetilmiştir. Bu lambadaki alev, incimsi ya da inciden bir yıldız gibi parlak bir cam/fanus, diğer bir ifade ile lamba şişesi ile hem korunmakta hem daha derli toplu hem de son derece parlak bir biçimde yansıtılmaktadır. Fitolin ucundaki alev ise, alelade bir yağ veya gaz yağı ile değil, güneşle sürekli temas halinde olup ondan aldığı ışık ve ısı enerjisiyle mükemmel olarak yetişmiş mübarek zeytin ağacından elde edilen en üstün evsafaftaki bir zeytinyağı ile yakılıp beslenmektedir. Lambanın haznesindeki zeytinyağı, o kadar saf ve o kadar parlak ki, fitilin ucundaki alev olmasa da kendi parlaklığı etrafı yeterince aydınlatabilecek niteliktedir... İşte potansiyel bir ışık kaynağı olan lamba, fitilin ucundaki alev, kafese geçirilen incimsi yıldız gibi son derece parlak lamba şişesi ve alevi besleyen fosfor gibi parlak zeytinyağı ile bir mişkat/lambalık nasıl kat kat ışıklarla aydınlatılıyorsa, Allah da kullarını, kendilerine bahsettiği ve "Nur üstüne nur..." olarak nitelendirdiği üst üste ışıklarla aydınlatmakta ve doğru yola iletmektedir."<sup>59</sup>

### 3.3. Nûr Ayetinin Rivayete Dayalı Tefsiri

Nûr ayeti, başından sonuna kadar temsili ve sembolik ifadelerle dolu olduğu için ilk dönemlerden itibaren rivayet tefsirlerinde de lafızlar gerçek anlamlarının dışında yorumlanmıştır. Örneğin Mukâtil b. Süleymân, tefsirinde ayetteki metaforik lafızları izah ederken "Allah göklerin ve yerin nurudur" cümlesini "Allah gök ve yer ehline hidayet edendir" şeklinde yorumlamıştır. "Onun nurunun misali içinde lamba/kandil olan kandillik gibidir" bölümündeki "nûr" ile Hz. Muhammed'in nurunu, "mişkât/kandillik ile babası Abdullah'ı kastederken "zücâc" ile Hz. Muhammed'in bedenini, içindeki "mısbâh" ile onun kalbine yerleştirilen imanı kastetmiştir. Mukâtil, ayetteki "doğuya ve batıya ait olmayan mübarek zeytin ağacıyla" Hz. İbrahim'i, "o ağaçtan elde edilen yağ" ile güzel amellerini ve sahip olduğu ilmi, "Nur üstüne nur" ile de Hz. Muhammed'in Hz. İbrahim'in soyundan gelmesini kastetmiştir.<sup>60</sup>

Hz. Peygamber, sahabe ve tabînden gelen tefsir rivayetlerini ve

<sup>59</sup> Duman, Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti, 4-21.

<sup>60</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 2:419.

kendisinden önceki dönemde yaşamış müfessirlerin görüşlerini bir arada toplayarak rivayet tefsirinin en güzel örneğini oluşturan Taberî, bu ayetin tefsirinde İbn Abbâs'dan (ö. 68/687) gelen rivayete dayanarak *"Allah göklerin ve yerin nurudur"* kısmını, Allah, "göklerde ve yerde olanlara hidayet ederek onlara doğru yolu gösterendir." diyerek "nûr"u hidayet olarak açıklamıştır. Ayetin devamındaki temsili lafızları tevil ederken "mişkât"ı müminlerin kalbi, içinde yanan kandili Kur'ân ve apaçık ayetleri, "zücâce" yani cam fanusu da müminlerin sadrı olarak yorumlamıştır. "Kevkeb-i dürrî" yani billur gibi parlak yıldızdan maksadın Kur'ân nuruyla aydınlanan kalbin, inkâr ve şüpheden arınmış, günah kirlerinden uzak olmasını kastetmiştir. O şecere-i mübârekeden elde edilen yağın kendisine ateş temas etmese de neredeyse etrafını aydınlatmasını, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da emrettiği hükümlerin hiçbir açıklama yapılmasa da anlaşılacak kadar açık olması, manasına yorumlamıştır. *"Nur üstüne nur"* cümlesini Kur'ân'ın nüzulünden önce Allah'ın tevhidinde delalet eden birçok afâkî ve enfûsî hüccetten sonra Kur'ân'ı inzal buyurarak tevhidini daha farklı delillerle ispat etmesi olarak açıklayan Taberî, nur ayetini Kur'ân, mümin, iman, salih amel ve tevhid kavramlarıyla tefsir etmiştir.<sup>61</sup>

### 3.4. Nûr Ayetinde Sûfi Yaklaşımlar

Sûfililerin nur ayetinde yaptıkları işârî tefsir ve yorumların başlangıçtan günümüze kadar hangi derecelere ulaştığını tespit edebilmek için kronolojik bir yol izlenecektir. Tarihi süreçte yazılan işârî yorumların hepsini burada zikretmek mümkün olmadığı için önemli gördüğümüz bazı tefsirlerden yararlanılacaktır.

Tüsteri, bu ayetin tefsirinde yaptığı işârî yorumlarda ayetin üslubuna uygun olarak soyut kavramları daha somut düzlemde ele almaya çalışmıştır. *"Allah göklerin ve yerin nurudur."* kısmını "nurlarıyla gökleri ve yeri aydınlatan, tezyîn edip donatarak ehlini hidayete erdiren kudret" olarak yorumlamıştır. *"Nurunun misali içinde kandil olan müşkât gibidir"* kısmında nur ile muradın Hz. Muhammed'in nuru olduğunu şöyle açıklamıştır: "Hz. Peygamber'in kalbi bir musbâh/lamba, kalbinde sanki inciye benzeyen bir yıldız gibi parlayan da onun nurudur. Ayetin devamındaki temsil ve sembollerden maksatları da müminin kalbinde oluşan marifet, bunun fitili farzlar, fitili besleyen yağ ihlas,

<sup>61</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Dâru Hicr, ty.), 17:295-300.

kandilin ışığı ise kulun Allah'a manevi bağlılığı olarak yorumlayan Tüsterî, müminde ihlas çoğaldıkça *ışığın da* artacağını, farz ibadetler arttıkça da kandilin ışığının artacağını ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Yine ilk dönem sûfi müfessirlerinden Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*'de bu ayetin tefsir ve izahında yaptığı yorumlara baktığımızda "*Allah'ın göklerin ve yerin nuru*" olmasını şöyle açıklamıştır: Allah Teâlâ, gökleri on iki burç ile tezyin edip süslediği gibi mümin kulunun kalbini de zihin, intibah, şerh, akıl, marifet, yakîn, fehm, basiret, iyi niyet, haya, umut ve muhabbet nurlarıyla süslemiştir. Allah göklerdeki nizamı bu yıldızların ve burçların varlığına bağladığı gibi müminin kalbindeki marifet nuru da bu hasletlerin varlığına bağlıdır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) şu nakli yapmıştır: "Allah Teâlâ, göklerde melekler kendisini tesbih ve takdis etmeleri için onların kalplerini nurlandırdığı gibi yerde de peygamberlerin ve müminlerin kalplerini nurlandırdı ki kendisine marifet makamında gerçek kulluk etsinler." Sülemî'nin izahlarına göre melekler göklerin nuru, peygamberler ve marifete ermiş kullar, yerin nurudur. Sülemî, ayetin devamındaki sembolleri ve temsilleri izah ederken mişkâtı, mümin kul, mısâbâhı onun kalbi, zücâce içindeki ışığı, Allah'ın nuru, kevkeb-i dürriyi, kalpte parlayan marifet ve yakîn, şecere-i mübareke ve onun yağını da müminin safî cevheri olarak yorumlamıştır.<sup>63</sup>

Kuşeyrî ise *Letâifu'l-işârât*'da kendisinden önceki sûfîlerin açıklamalarını bir araya getirmiştir. "*Allah'ın göklerin ve yerin nuru*" olmasını, Allah'ın yer ve gök ehlini hidayete erdirip onlardaki nurun ve her şeyin yaratıcısı, münevveri/aydınlatıcısı ve müzeyyini/süsleyicisi olması gibi manalarla izah etmiştir. Allah Teâlâ mümin kulunun sadrını (göğüs boşluğu) kandillige, kalbini onun içinde yanan kandile, kandili inci gibi parlak yıldıza, kalbinde hasil olan marifeti, kandili aydınlatan yağa benzetmiştir. Ayetteki "*nur üstüne nur*" cümlesini ilimle tevil eden Kuşeyrî, müminlerin istidlal ve araştırmayla elde ettikleri ilimleri Allah'ın fazlıyla kendilerine verdiği ledünnî ilimle bir araya getirip maddî ve manevî ilimleri kendilerinde birleştirmelerini nur üstüne nur olarak yorumlamıştır. Mübarek zeytin ağacının doğuya ve batıya ait olmamasını, müminin korkuyla umut arasında olması şeklinde yorumlayan Kuşeyrî, "*nur üstüne nur*" ifadesini "kalpte oluşan bir nurdur ki sahibini

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Bâsil (Buyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 111-112.

<sup>63</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 2:44-50.

kusurlarıyla hesaplaşmaya sevk eder, günahlarına ve kusurlarına baktığı zaman muâyene nuru meydana gelir, yine kendi nefesine dönerek nedamet duyar, sonra kalbinde murakabe, mükâşefe ve müşâhede nurları doğar. Bu nurlar gecesini gündüz eder. Bütün bu nurlardan sonra tevhid nuru meydana gelir.” şeklinde açıklamıştır.<sup>64</sup>

Zühd dönemi sûfîleri “Allah göklerin ve yerin nurudur.” ifadesini daha çok “gökleri ve yeri yaratan, aydınlatan, göktekilere ve yerdekilere hidayet eden” gibi manalarla yorumlarken, tahkik dönemi sûfîleri daha geniş ve karmaşık ontolojik bir mahiyette yorumlamışlardır.<sup>65</sup> Nazarî tasavvufî düşünce ve vahdet-i vücûd anlayışının önemli doktrinlerinden *Nûr-ı Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediyye* anlayışını Hakîm-i Tirmizî’den (ö. 320/932) sonra geliştiren İbnü’l-Arabî’de (ö. 638/1240) bu ontolojik yaklaşım ve yorumlar çok belirgindir. Zühd döneminde “nur” hidayet ve iyilik, “zulmet” ise dalâlet ve kötülük olarak görülürken, tahkik döneminde “nur” varlık, “zulmet” yokluk olarak tevil edilmiş, bir şeyin varlık kazanması sırf nur olan “Mutlak Varlık’tan ışık almak, göklerde ve yerde olanları yaratarak vücut kisvesi giydirmek, ademden/yokluktan vücuda/varlığa çıkarmak” şeklinde yorumlanmıştır. İbnü’l-Arabî düşüncesinde hâkim olan bu yaklaşım, vahdet-i vücûd kavramının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Bu yaklaşıma göre Mutlak nur olmadan varlık âleminin zuhur etmesi ve eşyanın vücut bulması mümkün değildir.<sup>66</sup>

İbnü’l-Arabî, nur ayetinde “Allah göklerin ve yerin nurudur.” kısmında “Allah’ın göklerin nuru” olmasını “Allah Teâlâ ulvî akılların kendisiyle aydınlandığı mutlak nurdur.”, “Yerin nuru” olmasını da “Allah Teâlâ mahlûkatın yaratıcısıdır” şeklinde açıklamıştır.<sup>67</sup> Mutlak nuru, eşyanın varlık ve zuhur kaynağı olarak gören İbnü’l-Arabî, bu durumu da şöyle izah etmiştir: “Allah Teâlâ mutlak nur olduğu için onun nuru ilk önce varlık mertebelerinin ilki olan ahadiyet ve vâhidiyet mertebesine yani “Amâ” ya<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Ebu’l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Latâifü’l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1981), 2:612.

<sup>65</sup> Gürer, *İşârî Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller*, 131.

<sup>66</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), 2/220; Gürer, *İşârî Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller*, 131.

<sup>67</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 2:110.

<sup>68</sup> Mutasavvıfların vâhidiyyet veya ahadiyyet mertebelerini ifade etmek için kullandıkları bir tasavvuf terimi. İlk sûfîler tarafından kullanılmayan amâ kelimesi bilhassa İbnü’l-Arabî’de bir tasavvuf ve felsefe terimi haline gelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Amâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:553.

taalluk eder. 'Amâ bu nur ile boyanunca, öncelikle kendi varlıklarını bilmeksizin sadece Rablerini bilen müheyyem meleklerin sûretleri ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın varlıklara tecelli ederek onlara ruh verilmesi, Onun zâtî nurunun taalluku ile meydana gelmektedir.<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu karmaşık ve nazârî görüşlerini İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) tefsirinde de görmek mümkündür. Bursevî nur ayetinin tefsirinde öncelikle Gazzâlî'den (ö. 505/1111) nur kelimesinin ifade ettiği manaları naklettikten sonra kendisi, "en-Nûr" isminin göklere ve yere izafetinin mecaz değil hakikat olduğunu söylemiştir. Çünkü en-Nûr Allah Teâlâ'nın güzel isimlerindedir. Allah Teâlâ, ma'dum mahiyetleri vücûd nurlarıyla yokluktan varlığa çıkarmıştır.<sup>70</sup> Bursevî, ayetteki diğer sembollerin ve temsillerin açıklamasında diğer sûfilere farklı görüşleri naklettikten sonra kendi tercihini bir ismi de en-Nûr olan Kur'an'dan yana kullanmıştır. Ayetteki temsillerden "mısbâh" Kur'an, "zücâce" müminin kalbi, "mişkât" müminin ağız ve dili, "şecere-i mübâreke" ise vahiy anlamını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>71</sup> Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî'sini* şerheden Ankaravî, (ö. 1041/1631) mişkâtın (kandilliğin) meratibi nefis yani zulmânî, cismânî ve süflî nefis, mişkâtın içindeki lambanın da meratibi ruh yani nûrânî, ulvî ve ilâhî ruh olduğunu söylemiştir. Nefis ve ruh arasında bulunan kalbin her ikisiyle de ilgili olup hangisine yönelirse onun halini alacağı yorumunu yapmıştır.<sup>72</sup>

İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahru'l-medîd*'de bu ayetle ilgili yaptığı işârî yorumlar zühd dönemi sûfilerinden Tüsterî ve Sülemî'nin yaptıkları izahlara çok yakındır. Öncelikle "Allah göklerin ve yerin nurudur." kısmının tefsirinde şunları söylemiştir: "Allah Teâlâ, göklerde ve yerde iman ehli olanları iman ve İslam nuruyla, ihsan ehli olanları ihsan nuruyla nurlandırandır." Nuru, hissi ve manevi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Acîbe, ayette maksut olanın manevi nur olduğunu, eğer bu manevi nurla, ibadetler ve şerî hükümler zahir olursa buna İslam nuru, Allah Teâlâ'nın sıfatları zahir olursa iman nuru, yüce zatın kendisi zahir olursa bu nura da ihsan nuru diye isim verildiğini söylemiştir. Ayetteki diğer temsilleri müminin kalbinde tecelli eden nur ile açıklayan İbn Acîbe, "mişkât" ile

<sup>69</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah. Osman Yahya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1994), 2:350.

<sup>70</sup> İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Halil Eser (İstanbul: Eser Neşriyat, 1389), 6:152.

<sup>71</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 156.

<sup>72</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872, vr. 5a.

muradın müminin sadrı, “mısbâh” ile muradın İslam, iman ve ihsan nuru, “zücâce” ile küdürât-ı nefsâniyeden temizlenmiş saf kalbi, şecere-i mübârekeden elde edilmiş ve tutuşturulmuş yağ ile muradın, faydalı ilim olduğunu söylemiştir. “*Nur üstüne nur*” kısmını da yukarıda ifade ettiği İslam, iman ve ihsan nurlarının bir arada toplanması olarak açıklamıştır.<sup>73</sup> Görüldüğü gibi İbn Acîbe’nin işârî yorumları, nazarî tasavvuf erbabının yaptığı yorumlara nispetle daha mutedil bir konumdadır.

Alûsi, (ö. 1270/1854) bu ayetin tefsirinde nur kavramının tanımını yaptıktan sonra, nur ve ziya arasındaki farklılıklara değinip felâsifenin nur ile ilgili ihtilaflarını değerlendirmiştir. “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” cümlesinde nurun, Allah’a izafetinin mecazî olduğunu söyleyip “gökleri ve yeri yokluktan varlığa çıkararak ve icad eden” manasıyla yorumlamıştır. Diğer bir mananın da İbn Abbâs’a dayanan rivayette “Allah’ın gök ve yer ehlinin hidayet edicisi” olduğudur. Âlûsî, bu yorumun takdire şayan olduğunu söylemiştir. Allah Teâlâ, gökleri ve yeri hissi olarak güneş, ay ve diğer yıldızlarla, aklî olarak melekler, peygamberler ve arif kullarla nurlandırmıştır. Sûfî müfessirlerin ayette yer alan temsil ve semboller hakkındaki görüşlerini aktaran Âlûsî, Gazzâlî’nin *Mışkâtü’l-envâr*’da ayetteki sembol ifadeler hakkında yaptığı yorumlara da yer vermiştir. Ayette zikir geçen mişkât, zücâce, mısbâh, şecer-i mübareke ve yağdan her birinin insanda mertebeler halinde yer alan beş ruh haline işaret etmektedir. Bunlardan birinci, “mişkât” ile temsil edilen hassas ruh, ikincisi “zücâce” ile temsil edilen hayalî ruh, üçüncüsü “mısbâh” ile temsil edilen aklî ruh, dördüncüsü “şecer-i mübareke” ile temsil edilen fikrî ruh, beşincisi “zeyt” yani yağ ile temsil edilen kudrî ruhtur.<sup>74</sup>

Son olarak ayetin içerdiği temsillerle ilgili farklı bir yaklaşım ortaya koyan M. Zeki Duman’ın görüşlerine temas etmede fayda görüyoruz. Allah Teâlâ’nın, insana verdiği hidayeti dört farklı aşamadan oluşan katmanlar halinde ifade ettiğini söyleyen Duman, şunları söylüyor:

“Tabiatı icabı karanlık olan duvardaki oyuğun/lambalığın, mükemmel bir lamba düzeneğiyle aydınlatıldığı gibi yüce Allah’ın da Âdemoğullarını, enfûsî ve afakî karanlıklara karşı içten ve dıştan aydınlatıcı ışık kaynaklarıyla aydınlatmış olduğu kanaatine vardık. Bu anlayışımıza göre, ayetin lafzındaki sembollerden her biri, kökeni itibariyle birer ilahî bilgi

<sup>73</sup> Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, thk. Ahmed Abullah el-Kureşî Raslân (Kâhire: by. 1419/1999), 4:632.

<sup>74</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 18:168-172.

kaynağına delâlet etmektedir. İnsan, ancak bu bilgi kaynakları ile başta kendisi ve vacibü'l-vücut olan yüce yaratıcısı; O'nun zatının yüceliği, emsalsiz sıfatlarının üstünlüğü olmak üzere, tüm kâinatı tanıyacak ve kendisini ebedî mutluluğa götüreceği yolu seçebilecektir...<sup>75</sup>

Çocukluk halinden kurtulup mükellef her insanın sahip olduğu hidayet katmanlarının nur ayetinde semboller halinde ifade edildiğini söyleyen Duman, mısbâh, el-mısbâh, zücâce ve yağ gibi dört sembol ile kastedilenlerin, Allah'ın insana bahsettiği dört bilgi kaynağı olduğunu söylemiştir. Bu bilgi kaynakları, fitrî din, akıl, peygamber ve vahiydir.<sup>76</sup> Sûfîlerin daha karmaşık izahlarına nazaran Duman'ın açıklamaları ve yaklaşımı gayet isabeti gözüktüğü kanaatindeyiz.

### Sonuç

Allah Teâlâ'nın insanların hidayeti için inzal ettiği kitapların sonuncusu Kur'ân-ı Kerîm, nüzul süreciyle eş zamanlı olarak muhatapları tarafından her yönüyle anlaşılmaya ve hayata tatbik edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân'ı Kerîm'in insan gücü ve algısı ölçüsünde açıklanma faaliyetlerinin tümüne tefsir ilmi denmiştir. İslamî gelenekte tarihî süreç içinde tefsirde çeşitli yönelişler ve yöntemler oluşmuştur. Bu yönelişlerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'i irfânî boyutta açıklayan işârî tefsirdir. İşârî tefsirin dayandığı kaynaklar daha çok müfessir sûfinin kıraat esnasında kalbine ve letâifine doğan varidat kabilinden manalardır. Bu manalar istilahi olarak ilhâm, keşif, zuhûrât ve vâridat gibi kavramlarla ifade edilir. İşârî tefsirin dayandığı kaynaklar soyut ve sübjektif olup sadece sahibini bağlayıcı olduğundan, yapılan işârî yorumların sıhhati zaman zaman eleştirilmiştir. Sûfî müfessirler, bu durumun farkında oldukları için kendi yorumlarına "tefsir" demek yerine işâret, hahîkât, esrâr, lâtife ve benzeri isimler vermişlerdir.

İslam ulemâsı ve Kur'ân araştırmacıları işârî tefsir ve yorumlarda ifrat ve tefritten uzak akla ve nakle muhalif olmayan mutedil bir seviyeyi yakalayabilmek için bazı esaslar belirlemişlerdir. Bu şartlara ve esaslara mutabık işârî yorumları makbul saymışlar, uymayan yorumları da nassları aslından çıkaran batınî yorum olarak nitelemişlerdir. Çünkü işârî yorumların dayandığı ilham ve keşif kalbin faaliyetidir. Kalbe doğan bu vâridat lafızlar vasıtasıyla dile aktarılınca somut bir mahiyet kazanarak lafzîleşip lafzî ilimler

<sup>75</sup> Duman, *Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti*, 24.

<sup>76</sup> Duman, *Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti*, 24-35.

kategorisine gireceği için bu ilimlerin ölçülerine uygun olmak durumundadır.

Müfessirler, nur ayetinde “nur” metaforuna bağlı olarak geliştirilen temsili anlatımı, genel olarak mahlukatın varlık aleminde ortaya çıkışını ve bilinir hale gelmesini Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla olduğunu söylemişlerdir. Bu genel anlayışın dışında ayetteki temsillere, daha farklı anlamlar yükleyen müfessirler de vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de bazı hakikatler sarîh ifadeler yerine mecazlı, kinayeli, temsili ve sembolik lafızlarla ifade edilmiştir. Manaya delaleti sarîh olmayan bu lafızlar, işârî yorumların yapılmasının en önemli sebepleri arasındadır. Tefsir tarihi çerçevesinde bakıldığında zühd dönemi dediğimiz ilk sûflerinin işârî yorumlarının nassın zahirine daha uygun bir düzlemde yapıldığı görülür. Bu müfessirlerin âyetteki “nur” kavramına yükledikleri mana ve işârî yorumların başka ayetlerle desteklenmesinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. İlerleyen süreçte başta vahdet-i vücûd teorisi olmak üzere diğer bazı düşünce akımlarının sûfî anlayış içinde gelişmesine paralel olarak oluşan nazarî sûfî yorumlar, zaman zaman nassların sınırlarını zorlayacak dereceye ulaşmıştır. Nûr suresi 35. ayet bağlamında yapılan işârî yorumlarda da bu durumu görmek mümkündür. Zühd dönemi sûfleri, ayetteki temsilleri kevnî ve dünyevî bir aydınlanma ve evrenin yaratılması doğrultusunda yorumlarken, tahkik dönemi sufileri varoluşun ontolojik olarak izah edilmesi şeklinde açıklamışlardır.

Sonuç olarak genellemeci bir yaklaşımla işârî tefsir ve yorumlar, Kur'ân-ı Kerîm'in ruhunu ve manasını gelişi güzel yansıtan, tahrife sebep olan, sınırı ve kuralları olmayan bir yöntem olarak değerlendirilemeyeceği gibi, doğruluğu tartışılmaz, kutsal ve nasslaştırılmış bir mana olarak da görülmemelidir.

### Kaynakça

- Akpınar, Cemil. “Dâvûd-i Karsî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9:29-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aksu, Hüsamettin. “Hurûflik” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18:408-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ty.
- Âsî, Hasan. *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011): 103-148.



- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. nşr. Halil Eser. İstanbul: Eser Neşriyat, 1389.
- Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifat*. İstanbul: by. 1318.
- Çelik, Ömer. "Kur'ân-ı Kerim'de Nur Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 124-174.
- Duman, M. Zeki. "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap". *Usul İslam Araştırmaları* 3, no. 3 (Haziran 2005): 4-21.
- Duman, Zeki. "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 289-309.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Gürer, Betül. "İştâri Yorumlarda Nur Ayeti ve İçerdiği Semboller". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, no. 11 (Haziran 2017): 121-152.
- İbn Acîbe. Ahmed b. Muhammed el-Hasenî eş-Şâzelî. *Tefsîru'l-fâtihati'l-Kebîr*. thk. Bessâm Mahmûd Bârûd. Ebû Dabi: el-Mu'cemmeu's-Sekâfi, 1999.
- İbn. Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd*. thk. Ahmed Abullah el-Kureşî Raslân. Kâhire: b.y. 1419/1999.
- İbn. Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed. *Fusûsu'l-hikem*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, by. 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. thk. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm. *Latâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1981.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1365/1946.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1325.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Felsefi Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *Journal*

- of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (Nisan 2012): 85-96.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Meâl-Tefsir'inde Bâtınî Te'vîl Olgusu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 16, no. 1 (2003): 113-126.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirayet Ağırlıklı Tefsir". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid 'Imrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Süleyman Uludağ, "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25:315-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa'*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhşîn et-Türkî. Beyrut: Dâru Hicr, ty.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-'akâid*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Bâsil Buyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Uludağ, Süleyman. "Amâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2:553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:424-428 İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Nur Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33:247. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yetik, Erhan. "Ankaravî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yurdağür, Metin. "Cefr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7:215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs 1426:2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.



## Fahreddin Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi\*

Özkan Tekin

Dr., Öğretmen, MEB

Dr., Teacher, MEB, Ankara/Turkey

ozkantekin36@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0327-7000

### Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Theory of Human Actions

#### Abstract

The aim of this study, which is about human actions, is to reveal Fakhr al-Dīn al-Rāzī's verb theory. In the research, the explanations brought by different schools or mutakallims on human actions and related issues in the history of Islamic theology are briefly included, but mostly Rāzī's verb theory is discussed. Although Rāzī's verb theory is based on the Jabriye and Mutazila criticism, it is understood that he partially moved away from Ash'ari's theory and partially approached Maturidi theory. However, it can be said that Rāzī's philosophical equipment was effective in taking into account the factors beyond human in human actions. As a matter of fact, it is seen that the philosophical causality view that the cause necessitates the effect is effective in the "free-looking compelled" thesis defended by Razi. Although Rāzī gives importance to the power and will of man, he thinks that these alone are not effective in his actions and abandonment. Rāzī's basic thesis is summarized in the sentence "Man is a muztar (compelled) who looks like a muhtar (free)". It is thought that this study is important in terms of determining whether muteahhirin period theologians brought new expansions to the issue of human will and actions other than the traditional claims of Mu'tezile, Ash'ariyya and Maturidiye.

**Keywords:** Kalām, Human Acts, Free, Compelled, Fakhr al-Dīn al-Rāzī

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Özkan Tekin**).

**Geliş/Received:** 31 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 16 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Özkan Tekin, "Fahreddin Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi = Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Theory of Human Actions", *Danisname* 4 (Mart/March 2022), 51-77. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370212>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## Fahreddin Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi

### Öz

İnsan fiillerini konu alan bu çalışmanın amacı, Fahreddin Râzî'nin insan fiilleri teorisini ortaya çıkarmaktır. Araştırmada, kelam tarihinde insan fiilleri ve ilişkili konulara, değişik ekoller veya mütekellimler tarafından getirilen açıklamalara kısaca yer verilmiş, ardından Râzî'nin fiil teorisi ele alınmıştır. Bu teori, Cebriyye ve Mu'tezile eleştirisi üzerine kurulu olmakla birlikte, onun Eş'arî'nin teorisinden kısmen uzaklaştığı ve Mâtürîdî teoriye yaklaştığı yerler de vardır. Ancak Râzî'nin felsefi donanımının, insan fiillerinde insanı aşan etkenleri dikkate almasında etkili olduğu söylenebilir. Nitekim illetin malulünü zorunlu kıldığı şeklindeki felsefi nedensellik görüşünün eleştirisinin, onun fiil görüşünde etkili olduğu görülmektedir. Râzî, insanın kudret ve iradesine önem verse de bir işi yapıp yapmamasında tek başına bunların etkili olmadığını düşünmektedir. Râzî'nin temel tezi, "İnsan, muhtar (özgür) görünümlü muztardır (mecbur)." cümlesinde özetlenmektedir. Bu çalışmanın, Müteahhirîn dönemi mütekellimlerinin insan iradesi ve fiilleri meselesine Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin geleneksel iddiaları dışında yeni açılımlar getirip getirmediğini tespit etme açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, İnsan Fiilleri, Özgürlük, Zorunluluk, Fahreddin Râzî.

### Summary

In this study, in which human actions are discussed from the perspective of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, firstly, certain views on human actions in Islamic theology are put forward, thus it is aimed to clarify al-Rāzī's original approach and contribution. It is seen that al-Rāzī examines the issue by considering the views of the Mu'tazilī Ash'arī school. In order to give the opportunity to control al-Rāzī's views, al-Ṭūsī's comments and criticisms against his views in *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* are also included.

The subject of human actions in Islamic theology is important in terms of showing the relationship between God and human in one aspect and the influence of man on both the taklīfī and ṭabī'ī existence. Therefore, various theories have been produced, focusing on the nature and scope of human knowledge, power and will from the early period. In this context, Ash'ariyya and Mâtürîdiyya tried to solve many problems like jabr and tafwīz that were created by the orientation of the theory of kasb. Considering that there is freedom on one side of the issue and determinism on the other, and considering that the basic subject of Islamic theology is to establish the correct relationship of God, who are the perfect and absolute attributes, with the world and man, the value of the efforts of Ahl al-Sunna in this field will be understood much better. Fakhr al-Dīn al-Rāzī faced this issue at a very high level and solved the problem within his own school system. The definition of man as "free-looking compelled", which he elaborates on in his works, essentially points to the natural mechanisms surrounding man and their effect on the action process as a necessary condition. al-Rāzī basically deals with the issue through the difference between omnipotent and mūjīb, and gives great importance to the influence of motives (dawā'ī). These motives, which have a significant impact on whether the action is done or not, constitute the

source of all human conscious or unconscious actions. While this concept, which he borrowed from Mu'tazila and most probably from Qādī 'Abd al-Jabbār, points to the obligatory part of the human being in terms of signifying the effect of the biological body on the act, after this stage the self-attributes come into play within its own mechanism, which ensures that the act is fulfilled in the position of freedom. al-Rāzī also used the motivation theory to show the most fragile and weak point of Mu'tazilī theology. Accordingly, if all actions are based on a motivation created by God in the first place, the free will discourse of this sect will also remain in the air.

al-Rāzī has taken the motivation theory at the beginning of the relevant volume of the *Maṭālib* and as an introduction to the positive adjectives part. Even this reveals that the issue is extremely important in his system. Here, he reveals the existence of that motive, its effect on the act, its effect on doing the act or abandoning it, mostly based on psychological analysis. Thus, he emphasizes that neither man nor God can be mentioned, even by analogy, without taking into account the psychological structure of man. In this respect, it is original that he placed a concept that had different functions in Mu'tazila in the theory of action and strongly grounded it. Apart from this, the fact that he checked all the past accumulation for or against with a unique critical method and determined new discussion areas of the problem was followed and new ideas emerged. As a thinker affiliated with the Ash'arī school, al-Rāzī developed the sect's interests, concepts and propositions and carried them to another level. Later, his criticism by scholars such as al-Ṭūsī led to the branching of existing issues and the emergence of a new framework of issues. His proof that power does not affect the action is essentially an attack to avoid determinism; it aims to show the limits of human power and to determine the effect of external conditions and divine grace in action. The extent to which his "free-looking compelled" view was accepted and criticized will be understood when intellectually following up important contemporary thinkers such as al-Āmidī and the scholars who referred to him in the following period.

### Giriş

Bu makalede temelde Fahreddin Rāzī'nin insan fiilleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler yani fiil teorisi ele alınacak olsa da öncesinde buna zemin hazırlaması ve sürecin değerlendirilebilmesi için İslam kelimelerindeki belli başlı teoriler genel olarak incelenecektir. Problemin arka planını ortaya koymak bağlamında Cebriyye, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin görüş ve açıklamalarına da yer verilecekse de makalede asıl olarak, Eş'arîlerin insan fiilleri hakkındaki görüşü incelenmektedir. Eş'arîlerin görüşleri tarihi süreçte evrildiği için tek tip bir Eş'arî teoriden bahsetmek zordur. Özellikle Rāzī'nin "İnsan, muhtar görünümlü muztardır."<sup>1</sup> önermesi, makalede odaklanılan ana noktayı ifade etmesi bakımından önemlidir. Matürîdilere ait ef'âl-i ibâd teorisi

<sup>1</sup> Fahreddin Rāzī, *Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981), 7:142. Bakara 285. ayetin tefsirinden.

başlangıçta “cebr ile tefviz arasında orta yol” formülüyle ifade edilmekte ise de özellikle Sadruşşeria'nın geliştirdiği teori ile derin bir teorik temele kavuşmuştur.

Mutlak cebr anlayışı kabul görmediği için cebr-i mutavassıt olarak nitelenen Eş'arî teori ve tefviz ya da insanın fiillerini tam ihtiyar ile dileyip kendi kudretiyle yapan fail olduğu şeklindeki Mutezilî teori tartışmanın merkezinde yer almıştır. Matüridi kelimciler, Allah'ın yaratma ve kudretini vurgulamak için Mu'tezile'den, insanın irade ve istitaatını vurgulamak için Eş'arîye'den biraz uzaklaşarak orta bir yol arayışına girmişlerdir. Sadruşşeria ve onu takip eden Matüridi düşünürler, filozofların mahiyetin mecul olmadığı tezine benzer şekilde insanın cüzî iradesinin ca'1 ve halk/yaratmaya konu olmadığını açıklayacak bir teori geliştirmişlerdir. Cağfer Karadaş'ın da belirttiği gibi, Eş'arilerin aslında ilk noktada durmayıp teorilerini yeni Matüridi teoriye yaklaştırdıkları yönünde iddialar bulunmaktadır.<sup>2</sup>

İnsan fiilleri ve özgür irade konusunda yapılmış birçok bilimsel araştırma bulunmakla birlikte bu meseleyi Fahreddin Râzî açısından inceleyen çalışmalar daha sınırlıdır. Bunlar arasında Hamdi Gündoğar'ın “Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi” adlı makalesi ve *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri* adlı kitabı<sup>3</sup> ile Osman Demir'in *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*<sup>4</sup> adlı çalışması zikredilebilir. Gündoğar, Fazlurrahman'ın İslam adlı kitabına atıfta da bulunarak Râzî'nin Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin kesb anlayışını insanın aleyhine daha da daralttığını ileri sürmektedir.<sup>5</sup> Yazar, ihtiyari fiilin oluşumunda Râzî'nin gerekli gördüğü kudret ve güdü (dâî) birlikteliğine vurgu yapmıştır. Biz, bu çalışmada Gündoğar'dan farklı olarak Râzî'nin insan fiilleri teorisini Mu'tezile ve Eş'arî ekolün görüşleri ile karşılaştırmalı olarak ele alacağız ve Nasiruddin Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'daki eleştirilerini de göz önünde bulunduracağız. Demir, cebr, tefviz ve kesb teorilerini belli başlı temsilcilerine referansla etraflıca incelemiş, yeri geldikçe Fahreddin Râzî'nin probleme yaklaşımını gündeme getirmiştir. Demir de Gündoğar gibi Râzî'nin teorisindeki “güdü” unsuruna

<sup>2</sup> Cağfer Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam*, ed. Ş. Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 381-394.

<sup>3</sup> Hamdi Gündoğar, “Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 6 (2016): 55-70; Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Razi'de İnsan Fiilleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010).

<sup>4</sup> Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

<sup>5</sup> Gündoğar, “Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi”, 65.

vurguda bulunmaktadır.

Bu çalışmada sıklıkla kullanılan kavramların başında kudret, istitaat, irade, ihtiyar, fiil ve kesb kavramları gelmektedir. Kudret, iradeye uygun olarak gerçekleştirilen fiiller üzerinde etkili olan ve insanı bir işin yapılmasına ve yapılmamasına güç yetirebilir duruma getiren kuvvettir. Kudretle yakından ilişkili olan irade ise arzu etmek, talep etmek, istemek, dilemek anlamına gelmekte olup bir davranışı yapıp yapmama noktasında karar verebilme gücüdür. Meşîet ve ihtiyâr kelimeleri irade ile müterâdif olarak kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

### 1. Fahreddin Râzî Öncesinde İnsan Fiilleriyle İlgili Temel Görüşler

İnsan fiilleri (efâlu'l-ibâd), Mu'tezile tarafından başlatılmış bir tartışmadır. Meseleyi tevhit ve adalet ilkeleri bağlamında ele alan Mu'tezile, insan fiillerini tartışırken, öncelikle Allah'ı tenzih etmeyi ve insanın fiildeki iradesini ispatlamayı amaçlamıştır. Ehl-i Sünnet'in insan fiilleri konusundaki yaklaşımı, Mu'tezile'nin belirlediği çerçevede öncelikle tenzih amaçlıdır. Mu'tezile'nin insan fiillerini incelerken öne çıkardığı Allah tasavvuru ve ilâhî sıfatlar anlayışı, Ehl-i Sünnet'in Allah tasavvuru ve sıfatlar görüşü ile uyuşmayan noktalar taşımaktadır. Ayrıca insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki Mu'tezilî görüş, Ehl-i Sünnet'e göre yaratmanın Allah'a tahsisi ile bağdaşmamaktadır. Türcan'a göre, metafizik alanın konusu olan tenzih ile fizik alanın konusu olan insan fiillerinin aynı bağlamda ele alınması uygun değildir. Fizik alana ait bir meseleyi metafizik amaca hizmet edecek şekilde ele almak, farklı alanların birbirine karışması sonucunu doğuracak, dolayısıyla problemin çözümünde işlevsel olmayacaktır.<sup>7</sup>

#### 1.1. Cebr Görüşü

İnsanda kendi fiillerini yapma gücünün bulunmadığı ve insana nispet edilen fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklinde ifade edilen cebr görüşü ilk defa Cehm b. Safvan tarafından ortaya atılmıştır.<sup>8</sup> Cebriye'ye göre, fiilin

<sup>6</sup> Şerife Özketen, "Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 666.

<sup>7</sup> Galip Türcan, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 1 (2005): 140-142.

<sup>8</sup> Şerif el-Murtaza, "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* (Kahire, Dârü'l-hilâl, 1971), 1:257-258.



meydana gelmesinde kulun hiçbir etkisi yoktur.<sup>9</sup> Cebr görüşü, insanın gerçek manada kudret ve irade sahibi olmadığını savunur. İnsana bir irade nispet edilmekteyse de bu irade insanı cebrden alıkoymamakta, sadece Allah'ın yarattığı fiili insanın yapmasına aracılık etmektedir. Gerçek fail ve sebep Allah'tır. Bu yaklaşım Cebriye'yi Eş'arîlere yaklaştırmakta iken Mu'tezile'den uzaklaştırmaktadır.<sup>10</sup> Bir kul olarak insanın fiillerinde mecbur/muztar olduğunu savunan Cebriye'ye göre insan istitaat, irade ve ihtiyar sahibi değildir. Teklif gibi sevap ve ikapda da cebr söz konusudur.<sup>11</sup>

Cebrî düşünce, hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir. Kadı Abdülcebbar'a göre fiilin insana mecazen nispet edilmesi onun gerçek manada kâdir kabul edilmediğini göstermektedir.<sup>12</sup> Bu nedenle Kadı, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını ispata çalışır. Hâlbuki Abdülcebbar'ın da mensubu olduğu Mu'tezile'ye göre insan kendi kasıt ve arzuları doğrultusunda eylemde bulunmaktadır. Bazı insan fiillerinin zulüm ve günah ile nitelenmesi zaten bunların Allah tarafından yaratılmış olmadığına delalet etmektedir.<sup>13</sup>

Nesefî'ye göre kudreti kabul edip onun makdura tesir etmediğini düşünmek imkânsızdır.<sup>14</sup> Allah'a küfür, zulüm ve abes gibi fiilleri atfetmenin onun itkan ve ihkam ile yaratmasıyla bağdaşmadığını söyleyen Şerif Murtaza'ya göre, kulun fiilleri Allah'a ait olsaydı o kendi kendisine emretmiş ve nehyetmiş olurdu.<sup>15</sup>

## 1.2. Tefviz Görüşü

Tefviz görüşü, insanın kendi fiilinin doğrudan sebebi olduğu anlamına gelmektedir. Bu görüş, Kaderiye ve Mu'tezile tarafından savunulmaktadır.

Mu'tezile'ye göre fiil, yaratma yönüyle tasarruflarında muhtar kabul

<sup>9</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'thilâfü'l-musallîn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 267, 279; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tabsiratü'l-edille* (Dımaşk: Institut Francais de Damas, 1994), 2:595.

<sup>10</sup> Ali Sâmî Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2:107.

<sup>11</sup> Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (by: yy., 1948), 128.

<sup>12</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd* (Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1962-1965), 9:17.

<sup>13</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), 344-345.

<sup>14</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2:595-596.

<sup>15</sup> Şerif el-Murtaza, *İnkâzû'l-beşer*, 274, 279, 281, 290.

edilen insana aittir.<sup>16</sup> Allah'ın insan fiilleri üzerindeki iradesi bunları emretmekten ibarettir. Adil ve hakim olan Allah, kötü ve çirkin fiilleri irade etmez ve yapmaz.<sup>17</sup> İlahi adalet gereği, insanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için fiilin gerçek manada ona isnat edilmesi gerekir.<sup>18</sup> İnsanın yaptıkları sebebiyle övgü veya yergiye müstehak olması için fiillerinin muhtar faili olması şarttır. İnsanın kendisine ait olmayan bir fiilden dolayı cezalandırılması Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz.<sup>19</sup>

Bir fiilin insana ait olduğunu gösteren en önemli kriter, insanın bu fiili kasıtlı bir tasarrufla elde etmiş olmasıdır. Mu'tezile, insanın yaptığı ihtiyari fiiller ile doğrudan Allah'a nispet edilen fiilleri birbirinden ayırma konusunda öncelikle fiilin failin kasıt ve arzusu ile meydana gelip gelmediğine bakar. Eğer insan bir fiili yapmak istemeyip geri durduğunda fiil ortadan kalkıyorsa bu insana aittir.<sup>20</sup> Mu'tezile'ye göre, insana fiilde bulunma kudretini veren Allah'tır. Mu'tezile'ye ait "İnsanın fiillerinin halikı olması, fiilin, Allah'ın insanda yarattığı kudretle gerçekleştirilmesinden başka bir anlama gelmemektedir.<sup>21</sup> Cüveynî, ilk dönem Mu'tezile'sinin insanı hâlık olarak isimlendirmedeğini belirtmektedir.<sup>22</sup>

Allah, fiilleri yaratma konusunda insana kudret vermeseydi kendi kendisine emretmiş ve nehyetmiş olurdu.<sup>23</sup> İnsanların yaptıkları iyi fiillerden dolayı övülmeleri ve kötü fiillerden dolayı yerilmeleri insan fiillerinde failin insan olduğunu ispatlamaktadır.<sup>24</sup>

Mu'tezile'ye göre kudret yerine kullanılan istitaat, fiile ve onun zıddına güç yetirmek demektir. İnsanın özgür tercihte bulanabilmesi için fiilden önce istitaat sahibi olması gerekir.<sup>25</sup> Kudret ya da istitaat, bir fiili yapan ile yapmayı birbirinden ayıran en önemli vasıftır. Kadı Abdülcebbar'a göre Failin fiilde bulunabilmesi için kudretle beraber ilim ve irade sahibi de olması gerekmektedir. İlmin fiile yakın ve onunla beraber bulunması, iradenin ise

<sup>16</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-musallîn*, 229, 235; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 324.

<sup>17</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 131-132.

<sup>18</sup> Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2003), 290.

<sup>19</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 778.

<sup>20</sup> Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 264.

<sup>21</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*, 8:162.

<sup>22</sup> Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985), 173-174.

<sup>23</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2:598.

<sup>24</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 208-209.

<sup>25</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn*, 217.

hem fiilden önce hem de fiille birlikte bulunmasına ihtiyaç vardır.<sup>26</sup> Fiil için istitaat gerekli olsa da istitaat ile fiil arasında zorunluluk yoktur. Yoksa böyle bir zorunluluk, insanın irade ve sorumluluğunu ortadan kaldırır.<sup>27</sup>

Mu'tezile'nin tefviz görüşü, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiş ve kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğu iddiası şirk olarak değerlendirilmiştir.<sup>28</sup> İnsanın kudretinin hâdis olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet, bu kudretin yaratma kudreti olmadığını düşünmektedir.<sup>29</sup>

Mu'tezile, fiilleri doğrudan yapılan mübaşir fiiller ve dolaylı yapılan mütevellid fiiller şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Mübaşir fiil, insanın herhangi bir dış etki olmadan kendi kasıt ve iradesiyle başlatıp gerçekleştirdiği fiildir. Tefviz kapsamında değerlendirilen fiiller böyledir.<sup>30</sup> Tevliid bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesi demektir. Mütevellid fiiller bir veya birden çok vasıta ile gerçekleşir. Mütevellid fiilin sebebi olan insan, seçme özgürlüğüne sahip olduğu müddetçe fiil kendisine aittir. Yoksa kişi, seçmediği bir fiilin sonuçlarından sorumlu tutulamaz.<sup>31</sup> Mütevellid fiil başka bir fiilin etkisi sonucu olduğundan burada insanın sorumluluğu niyet ve kaskına bağlıdır.<sup>32</sup> Eş'arîlere göre, Mu'tezile'nin mütevellid olarak nitelediği fiiller, aslında Allah'ın fiilleridir. İnsan, kudret mahalli dışında olan bir şeyden dolayı fail olarak nitelendirilemez.<sup>33</sup>

### 1.3. Kesb Görüşü

Kesb, bir fiilin (makdur) biri mutlak kudret sahibi, diğeri hâdis kudret sahibi olan iki failin etkisiyle meydana geldiğini savunan fiil teorisisidir. Ebu'l-Hasan Eş'arî'ye göre insanların fiilleri ilahi kudret tarafından yaratılmıştır. O, insanı fail olarak görmediği için insana fiil değil, buna yakın bir anlamı ifade eden kesbi nispet etmiştir. Halık ve fail ismine ancak kadim bir kudretle fiil yapan layıktır. Hâdis kudretle fiilde bulunan insan fail değil, ancak müktesib

<sup>26</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 391, 410.

<sup>27</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*, 4:331.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 369-374.

<sup>29</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 173, 188-189.

<sup>30</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*, 9:37. Bu konuyu etraflıca inceleyen bir çalışma için bk. Vecihi Sönmez, "Mu'tezili Düşünce Müvelled (Dolaylı) Fiiller ile Mübaşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2015): 95-122.

<sup>31</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*, 9: 38-39, 42, 75.

<sup>32</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 393.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 127.

olarak nitelenebilir.<sup>34</sup>

Eş'arî'nin kesb anlayışına göre, kul fiilde bulunma isteğiyle fiile yöneldiğinde Allah, bu iradeyi müteakip fiili yaratır. İnsan fiili bağlamında kudret insana nispet edildiğinde kesb, Allah'a nispet edildiğinde halk (yaratma) adını almaktadır. Emir ve nehiy, müktesibe, iktisab sıfatı nedeniyle taalluk etmektedir.<sup>35</sup> Eş'arî'ye göre küfrü yaratmak Allah için hakır ama kâfir olmak müktesib için yasaktır. Eş'arî, "Telif-i ma la yutak"ın caiz olduğunu düşünmektedir.<sup>36</sup>

Sorumluluğu temellendirmede insana nispet edilen istitaat veya kudret, fiilden önce değil, fiilin yaratılma anında fiille birlikte bulunmaktadır. Ancak bu kudretin Allah'ın yaratma sıfatına aracılık etme dışında bir işlevi yoktur. Eş'arî, insanın fiillerindeki sorumluluğunu çözmek için onun kudret sahibi olduğunu kabul etmişse de Allah karşısında onun sebepliliğini azaltan bir formülde karar kılmıştır. Bu, insana atfedilen ihtiyar ve kudretin Allah'ın irade ve kudretine tabi olduğunu söylemekten başka bir şey değildir.<sup>37</sup>

Eş'arî'ye göre kulda yaratılmış istitaat, iki zamanda baki olmayan bir arazdır. Yaratılmış kudrete sahip olan insanın sebep olarak nitelenmesi kulun gerçek fail sayılması, illet olarak nitelenmesi ise malulü ile arasında bir tür zorunluluk görülmesi anlamına geleceği için insanın kudret ve istitaatında sebep ve illet kavramlarına yer verilmez.<sup>38</sup>

Eş'arî kesb teorisini gözden geçiren Bakıllânî, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte kesbin insanda bir kudret olduğunu ve insanın fiilleri üzerinde etkisiz olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>39</sup> Abdülmelik Cüveynî, *el-İrşad*'da Eş'arî teoriye sadık kalmışken *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*'de kesb görüşüne yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de, fiilin meydana geliş sürecinde insan kudretinin etkisini açıkça ortaya koymuştur. Cüveynî, bir fiilin iki kâdirden meydana gelemeyeceği ilkesine dayanarak insan fiilinin hâdis ve kadim olmak üzere iki kudretin ortak ürünü olduğu görüşü doğru bulmaz.<sup>40</sup> Demir'e göre Cüveynî, burada kesb kavramını kullanmadan insandaki hâdis kudretin

<sup>34</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, 239, 291.

<sup>35</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 269.

<sup>36</sup> Ebu'l-Feth Şehrîstânî, *el-Mîl ve'n-nihal* (Kahire: Mustafa el-Bâbî, 1961), 1:96-97.

<sup>37</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 269.

<sup>38</sup> Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 265.

<sup>39</sup> Ebu Bekir Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1986), 346.

<sup>40</sup> Abdülmelik Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (Beyrut: Daru's-Sebilî'r-Reşâd, 2003), 183, 188.

fiilin gerçekleşmesindeki rolünü vurgulamıştır. O, kulun fiilini doğrudan Allah'a izafe etmekten kaçınarak hâdis kudrete yer vermiştir. Kulun hâdis kudreti ise Allah'ın fiilidir. Böylece fiil, doğrudan kulda bulunan kudrete, dolaylı olarak ise Allah'a isnat edilmiş olur.<sup>41</sup> Cüveynî'nin kulun hâdis kudretine yaptığı bu vurgu, hem Şehristânî hem de Fahreddin Râzî tarafından filozofların ve Mu'tezilî Ebu'l-Huseyn Basrî'nin görüşüne yaklaşmak olarak yorumlanmıştır.<sup>42</sup>

Eş'arîlerin insan sorumluluğu problemini çözmek için geliştirdikleri kesb teorisi birtakım güçlükler taşımaktadır. İnsana nispet ettikleri kudret ve ihtiyar, ilahi kudretin belirleyiciliği yanında oldukça etkisiz kalmaktadır. Eş'arî, bir fiilin iki kâdirden meydana gelmesini caiz gördüğü halde iki fail tarafından ortaklaşa yapılmasını reddetmiştir. O, fiilin meydana geliş aşamasında hâdis kudrete yer vermekle birlikte onda tesiri nefyeden tavrı nedeniyle bir çelişki ve belirsizlik içine düşmüştür.<sup>43</sup>

Eş'arî kesb teorisi, fiili insana ancak mecazen nispet edebilmesi sebebiyle insan ahiretteki sonucunu izahta yeterince güçlü bir zemin sağlamadığı için Eş'ariyye'nin ceza ve mükâfatı istihkaka ilişkin yorumu Allah'ın dilediği kulunu dilediği yere alacağı şeklindeki bir yorumla ilahta çözme çabası sergilemiştir. Bu ekole göre ahirette karşılaşılabilecek olan cehennem, kulun hak edişi olarak görülmüşken, cennet tamamen Allah'ın lütfu olarak yorumlanmıştır. Çınar, bunun Cebri yorumu çağrıştıran bir yorum olduğu görüşündedir.<sup>44</sup>

Mâtürîdiyye, fiiller konusunda insan sorumluluğunu öne çıkaran bir yaklaşım benimsemiştir. Onlara göre fiillerinin oluşumunda ilahi kudret tarafından yaratılan insan kudretinin büyük rolü vardır. Allah tarafından yaratılan fiillerin meydana gelişinde kulun irade ve kudretine ihtiyaç vardır. Allah, insanlara, emirlerine uymalarını emretmiş, uyanlara mükâfat, karşı çıkanlara ceza vereceğini bildirmiştir. Mâtürîdiyye'ye göre fiilin oluşumunda yaratmak ve yapmak şeklinde iki yön vardır. Fiil, biri halk, diğeri kesb olarak nitelenen iki kudretin tesiriyle meydana gelir.<sup>45</sup>

Mâtürîdiyye, fiillerin onları iktisab eden insana hakikat manasında

<sup>41</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 275.

<sup>42</sup> Ebu'l-Feth Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm* (Oxford: 1934), 294; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 171.

<sup>43</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 279.

<sup>44</sup> Bayram Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin İstihkak Teorisi", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4, no. 1 (2021): 72.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 406-407.

nispet edilebileceğini kabul eder. Fiil kesb açısından ihtiyaridir. Fiilin yaratma yönü, onun ihtiyari niteliğini ortadan kaldırmaz.<sup>46</sup> İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratılması, kula fiil için kudret vermek anlamına gelir.<sup>47</sup>

Mâtürîdî, bir insanı sorumlu tutabilmek için ihtiyar ve iktisab özgürlüğüne büyük önem verir. İlahi irade, hüküm ve Allah'ın bilgisi dahi insanı bu hürriyetten mahrum bırakamaz. Allah tarafından yaratılmasına rağmen kendi tercihi olması ve zorlama olmadan kazanması nedeniyle fiil insana aittir. Mâtürîdîler, Eş'arîlerden farklı olarak kulu gerçek anlamda kudretle nitelerler ve iradenin kula nispetinde mahzur görmezler. Mâtürîdî mütekellimler, hem cebrden hem de Mu'tezile'nin insanı fiilin yaratıcısı olarak niteleyen tefviz görüşünden kaçınmış, kesb konusunda Eş'arîlerin kulu yaratılmış kudretini ilahi kudrete dahil eden tavrına karşı ilahi irade ve kudret ile insan iradesi arasındaki dengeyi koruyarak insan sorumluluğunu temellendirmeye çalışmışlardır.<sup>48</sup>

## 2. Fahreddin Râzî'nin "Muhtar Görünümlü Muztar" Teorisi

Fahreddin Râzî, insan fiilleri konusunda yaygın olan belli başlı görüşleri şu şekilde özetlemiştir: Ebu'l-Hasan Eş'arî'ye göre kulun kudreti, kendi makdûrunda asla etkili değildir. Bilakis kudretler ve makdûrlar Allah'ın kudretiyle meydana gelen iki şeydir. Bakıllânî, fiilin zatının Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini düşünür. Fiilin itaat veya masiyet olması ise kulun kudretiyle gerçekleşen iki sıfattır. Ebu İshak el-İsferâînî'ye göre ise fiilin zatı iki kudret ile meydana gelir. İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'ye göre Allah, kulda kudret ve irade var eder, sonra bu kudret ve irade, makdûrun varlığını gerektirir. Bu, filozofların ve Mu'tezileden Ebu'l-Huseyn Basrî'nin de benimsediği bir görüştür. Mu'tezilenin çoğunluğuna göre kul, kendi fiillerini icab (zorunlu kılma) yoluyla değil, ihtiyar yoluyla var eder.<sup>49</sup>

Râzî, insanın fiili gerçekleştirmeden önce onu tasavvur ettiğini, ancak bu tasavvurun başka bir ilk tasavvura dayandığını ve bu tasavvurun insandan kaynaklanmadığını belirtmektedir. Burada fiili gerçekleştirme düşüncesinin insanın kalbine doğması, onu tahayyül etmesi ve ona niyet etmesi kastedilmektedir.<sup>50</sup> İnsanın zihnindeki bütün bu tasavvur, tahayyül, niyet ve

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 381.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 71, 253.

<sup>48</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 285-286.

<sup>49</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 171.

<sup>50</sup> Y. Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:91.

azim Allah tarafından yaratılmaktadır. Râzî'ye göre, fiil tasavvur ve tahayyül edilip bu düşünce Allah tarafından yaratıldığı zaman kişinin yöneldiği fiil eğer yararlı ise insanda o fiili elde etme iradesi, zararlı ise fiile yönelik isteksizlik meydana gelir. Fiili gerçekleştirme iradesi meydana geldiğinde, onu kesin olarak kazanmak için o fiil üzerinde tam bir azim ve odaklanma meydana gelir ve organlar fiili gerçekleştirmek üzere harekete geçer. Bu süreçteki dört mertebeden fiile en yakın olan, organları harekete geçiren kuvvettir. Bu, sağlam mizaç ve bünye diye isimlendirilir.<sup>51</sup>

Râzî, fiillerin oluşumunda insan iradesinin tek başına yeterli olmadığını düşünür. Ona göre fiillerin oluşumunda insan iradesinden önce Allah'ın mutlak iradesi devreye girer. Bundan dolayı insanın sahip olduğu hâdis irade ve kudret, fiilin meydana gelişinde etkili değildir. İnsanın bir fiili işlemesi, onun kalbine doğan alternatif düşüncelerden biriyle kudretinin anlaşılması sayesinde mümkündür. Alternatiflerden birinin tercihi ise kalbe gelen ani düşüncelerle oluşur. Kendi kendine meydana gelemeyecek olan bu düşünceleri yaratan Allah'tır. Bu durumda fiilin vukuunda asıl etkili olan insanın kendisi değil onu fiile sevk eden düşüncenin yaratıcısıdır.<sup>52</sup>

Fahreddin Râzî'ye göre insanda gerekli kudret ve o fiile özgü hususi güdü (dâî) hâsıl olduğunda fiilin gerçekleşmesi zorunludur. Bu durumda insan hakiki manada fail olsa da fiiller tamamen Allah'ın kazasıyla gerçekleşir. Râzî, fiil için uygun olan kudretin bu fiilin terkine uygun olup olmadığını soruşturur. Kudret fiilin terkine uygun değilse bu kudretin yaratıcısı söz konusu fiil için zorunlu olan sıfatın da yaratıcısıdır. Zaten fiillerin Allah'ın kazasıyla gerçekleşmesiyle bu kastedilmektedir. Fiil için uygun olan kudret, fiilin terki için de uygun ise iki taraftan birinin diğerine tercih edilmesinde bir müreccihe ihtiyaç olup olmadığı araştırılır. (i) Tercih eğer bir müreccihe dayanıyorsa bu müreccih ya Allah'tan yahut kuldandır. Müreccihe dayanmaması, fiilin bir müessir olmadan ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Müreccih Allah'tan ise fiil, bu güdünün (dâî) ortaya çıkmasıyla zorunlu, güdünün yokluğunda imkânsız olur. Râzî'nin amaçladığı sonuç zaten budur. Müreccihin kuldandır olması, taksimi başa döndürüp teselsüle yol açması nedeniyle geçersiz bulunmaktadır. Râzî'ye göre iki taraftan birinin diğerine hiçbir müreccih olmadan tercih edilmesi, bu güdünün muhdis olmadan ortaya çıkması anlamına geleceği için bu durumda mümkün

<sup>51</sup> Gündoğar, "Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi", 62.

<sup>52</sup> Gündoğar, "Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi", 64-65.

müessire, muhdes muhdise ihtiyaç duymayacak, dolayısıyla en başta Yaraticı'nın varlığına gerek kalmayacaktır.<sup>53</sup>

Râzî, güdünün ortaya çıkması halinde fiilin zorunluluk sınırına ulaşmadan evlâ olarak gerçekleşebileceği şeklindeki görüşün çeşitli sebeplerle geçersiz olduğunu düşünmektedir. İlk olarak, mercûh yani kendisi aleyhine başkası tercih edilen seçenek, eşit olandan daha zayıftır. Eşitin meydana gelişi imkânsız ise mercûhun meydana gelişi öncelikle imkânsızdır. Üçüncü ihtimalin imkânsızlığı gereği, mercûhun meydana gelişi imkânsız olunca râcîhin meydana gelişi zorunlu olur. İkinci olarak, iki taraftan birini tercih etmeye götüren güdü bulunduğu diğer taraf gerçekleşirse bu taraf hiçbir müreccih olmadan gerçekleşmiş olur. Bu görüşü savunan kimse, tercihin müreccih gerektirdiğini kabul etmiş olmaktadır. Üçüncü olarak, müreccih bulunduğu çelişik imkânsız olursa bu bir zorunluluktur. Eğer çelişik imkânsız değilse gerçekleşmesi imkânsız olmayan bir şeyin meydana geleceğini farz etmek imkânsızlık gerektirmez. Yani fiilin gerçekleşmesinin zorunluluğu imkânsızdır. Buna göre müreccih bulunduğu eserin bazen meydana geleceği bazen de meydana gelmeyeceği düşünülebilir.<sup>54</sup>

Bu iki vakitten sadece birinin vuku ile ilgili olması ona zait bir kaydın eklenmesine dayanırsa baskın olan seçeneğin (rüçhan) meydana gelişinin bu zait kayda dayandığını söylemek gerekir. Hâlbuki zait kayıttan önce gerçekleşen şeyin baskın olan tercihin gerçekleşmesinde yeterli olduğu farz edilmişti. Bu batıldır. Eğer tercih, bu zait kaydın ona eklenmesine dayanmazsa bu, iki tarafı birbirine eşit olan mümkünün müreccihsiz tercihin gerektirir. Bu imkânsızdır. Râzî buradan hareketle insanın fail olma şeklini şöyle temellendirir: Kudret ile güdünün bir araya gelmesi halinde fiilin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu kabul edilince kulun fail ve câil (yapıcı) olduğu da kabul edilmiş olur. Ona göre, bu görüş, Kur'an'ın zahir anlamıyla ters düşme sonucunu doğurmaz.<sup>55</sup>

Râzî'ye göre, kudret ve güdü birlikte fiilin müessiridir. Kudret ve güdünün birlikteliği Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmiş olsa da her şey Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelir. Râzî bu görüşü tercih etmektedir.

Râzî, muarızın istidlalini şöyle ortaya koymaktadır: "Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu bilmek zaruri bir bilgidir. Övgünün güzelliğini

<sup>53</sup> Fahreddin Râzî, *Me'âlimü Usûlî'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 150.

<sup>54</sup> Râzî, *Me'âlimü Usûlî'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 152.

<sup>55</sup> Râzî, *Me'âlimü usûlî'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 152.



ve yerginin çirkinliğini bilmek buna delalet etmektedir. Övgünün güzel, yerginin çirkin olduğuna dair zaruri bilgi, övülenin ve yerilenin fail olmasına dayanır. Zaruri bilginin dayandığı fiilin zaruri olması daha evlâdır.”

Râzî, bu istidlali cevaplamadan önce kıyasın öncüllerini şu üç madde halinde şöyle sıralar:

(1) “Zaruri bilgi övgünün güzelliği ve yerginin çirkinliğiyle meydana gelir.” şeklindeki birinci öncül şöyle delillendirilmektedir: Her insan kendisine iyilik veya kötülük yapan kimseye karşı içinde bir övgü veya yergi duygusu hisseder. Bunun tartışma konusu yapılamayacak derecede apaçık bir zaruri bilgi olduğu kabul edilmiştir.

(2) Övgünün iyiliğini ve yerginin kötülüğünü bilme konusunda meydana gelen zaruri bilgi, övenin ve yerenin, övülmüş ve yerilmiş kişinin fail olduğunu bilmesine dayanır. Bu da açık bir bilgidir. Çünkü bir kimse başkasının yüzüne tuğla attığında tuğla değil, onu atan kişi yerilir. Gerekçe olarak bu fiilin failinin tuğla değil, onu atan kişi olduğu söylenir. Bu da zaruri bilginin, ancak övgü ve yerginin övülen ve yerilenin fail olması halinde güzel olmasıyla meydana geldiğine delalet eder.

(3) Zaruri bilgiye dayanan şeyin zaruri olması gerekir. Çünkü fer' (uzantı) asıldan daha zayıftır. Aslın zaruri olmaması onda şüpheye yol açacağı için uzantısı da şüpheli olur. Bu öncüller açıklığa kavuşunca kulun fail olduğuna dair bilginin zaruri olduğu anlaşılır.

Râzî'ye göre kulun fail olduğu bilgisinin zaruri olduğu iddiası, kulun failliği ile kastedilen mananın tahsisine dayanmaktadır. Eğer bununla, kulun fiili yapmaya da terk etmeye de kâdir ve kudretinin iki tarafa da eşit nispette olduğu, bu eşitlik gerçekleştiğinde bu fiilin herhangi bir müreccih ve muhassıs tarafından belli bir tarafa tahsis edilmeksizin kesin olarak meydana geldiği kastediliyorsa Râzî, bu görüşü doğru bulmaz. Râzî, bununla, tercih eden güdü ortaya çıktığında ondan bu eserin sâdır olduğunun kastedilmesine karşı çıkmaz. Kudret ve güdü meydana geldiğinde fiil zorunlu olur, fakat kudret ve güdüden herhangi biri veya ikisi birlikte yok olursa fiil imkânsız olur. Râzî'ye göre her şey Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana gelir.<sup>56</sup>

Râzî, kulun kudretini ispatlamaya yönelik bir araştırmada bulunur. Hastalığı bulunmayan sağlıklı insan ile yaşlı ve hastalıklı kimsenin birbirinden farklı olduğu zaruri olarak bilinir. Bu ayrım bünyenin sağlıklı ve

<sup>56</sup> Fahreddin Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 150-156.

mizacın dengeli olmasına bağlıdır. Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'ye göre, kudret mizacın itidalinden farklı bir sıfattır. Ona göre organları sağlıklı insan ile yatalak insan arasındaki fark, yalnızca sağlıklı insanın fiilde bulunabilmesiyle anlaşılır. Bu kudret ancak kâdirde fark edilir.

Râzî, sağlıklı ile yatalak arasındaki farkın fiil gerçekleşmeden önce mi yoksa fiilin gerçekleştiği esnada mı anlaşıldığını sorar. Tefrikin fiil gerçekleşmeden önce olması geçersizdir. Çünkü Eş'ârî'ye göre insanda fiil gerçekleşmeden önce fiil (yapma) kudreti yoktur. Zira onun düşüncesinde istitâat fiilden önce değil fiil ile beraberdir. Bu görüşe göre fiilden önce gerçekleşen tefrikin kudret sebebiyle olması imkânsızdır. Sağlıklı ile yatalak arasındaki farkın fiil esnasında anlaşılması da geçersizdir. Çünkü fiilin gerçekleşmesi esnasında fiili terk etmek imkânsızdır. Yoksa birbirinin çeliştiği olan fiil ve terk bir araya gelmiş olur.<sup>57</sup>

Eş'ârî, kudret ve tefrikin Allah'ın fiili kulda yarattığı esnada mı, yoksa henüz yaratmadan önce mi ortaya çıktığını savunmuştur? Râzî'ye göre kudretin fiilin kulda yaratıldığı esnada ortaya çıkması imkânsızdır. Çünkü fiil gerçekleştiği sırada terk edilemez. Kudretin fiilin kulda yaratılmasından önce ortaya çıkması da imkânsızdır. Çünkü Allah kulda fiili yaratmadığında kul fiile güç yetiremez. Sonuç itibarıyla Eş'ârilere göre bu tefrik iddiası her halükârda imkânsızdır. Râzî'ye göre, tefrikin gerçekleştiği kabul edilse de mesela soğuk ile sıcak birleştiğinde birbirini dengeleyerek ikisi arasında mutedil bir orta keyfiyet oluşur. İşte bu keyfiyet kudrettir. Ayırt etmenin ortaya çıkışını bilmek zaruridir. Bu yatkınlığa kesin güdü eklenince ikisinin toplamı fiili zorunlu kılar.<sup>58</sup>

Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, istitaatin fiille beraber bulunduğunu kabul ederken, Mu'tezile fiilden önce bulunduğunu kabul etmektedir. Râzî'ye göre mutedil mizaç ve organ sağlığından ibaret olan kudret, fiilin gerçekleşmesinden önce ortaya çıkar. Fakat fiilin gerçekleşmesinde kudret tek başına yeterli değildir. Kudrete güdü eklenince kudret, bu güdü ile birlikte belirli bir fiilin taayyün etmiş sebebi olur. Kudret ve güdünün bir araya gelmesiyle fiilin vukuu zorunlu olur. Çünkü eser, tam müessirden geri kalmaz. İstitaatin fiilden önce bulunduğu görüşü, öncesinde mutedil mizacın bulunması bakımından doğrudur. İstitaatin fiille beraber olduğu görüşü ise tam müessir olan kudret ve güdü birlikteliğinin gerçekleşmesi halinde fiilin

<sup>57</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 159.

<sup>58</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 156-160.

de onunla birlikte gerçekleşmek zorunda olması bakımından doğrudur.<sup>59</sup> Râzî, istitaatin fiilden önce bulunması gerektiği görüşünü benimsemiş olsa da fiil ile birlikte bulunabileceği iddiasına da açık kapı bırakır. Onun için asıl önemli olan, kudrete güdünün eşlik etmesidir. Bu durumda fiil zorunlu olarak meydana gelir.

Eş'ârî, kudretin fiil ve terk (fiilde bulunmama) için elverişli olmadığını savunurken, Mu'tezile kudretin birbirinin zıddı olan fiil ve terk için elverişli olduğunu savunmaktadır. Râzî'ye göre, kudret ile eğer mutedil mizaç ve organ sağlığı kastediliyorsa bu anlamdaki kudret, hem fiil hem de terk için elverişlidir. Bu bilgi zaruridir. Kudrete tercih edici kesin güdü eşlik etmedikçe bu kudret esere kaynaklık etmez. Kudret ve güdü birlikteliği gerçekleştiğinde kudret, birbirinin zıddı olan fiil ve terk için elverişli olmaz.<sup>60</sup>

Eş'ârî, acziyeti âcizle kâim ve kudretin zıddı bir sıfat olarak görmekte iken, Râzî, kudretin fiil kudreti olan kimseden kaybolması olarak kabul etmektedir. Delil olarak, kudretin yokluğu tasavvur edildiğinde bununla ilgili başka bir durum düşünülüyorsa bu durum acizliktir. İnsanların acizlikten kudret yokluğundan başka bir şey anlamamaları buna delalet etmektedir.<sup>61</sup>

Kelamcılar, kâdirin fiile güç yetirebildiği gibi fiilin terki de güç yetirebildiği konusunda görüş birliği içindedirler. Bununla birlikte terki farklı yorumlamışlardır. Çoğunluğa göre fiilin terki, kâdirin hiçbir şey yapmamasından ve işin asli yoklukta kalmasından ibarettir. Burada bir problem vardır. Kudret, müessir bir sıfat iken, kudretin yokluğu eserin olumsuzlanmasından ibarettir. Yokluğun kudretin eseri olduğu iddiası, iki çeliştiği bir araya getirdiği için imkânsızdır. Baki, beka halinde iken makdûr değildir. Çünkü var olan şeyin tekrar oluşturulması imkânsızdır. Diğer kelamcılara göre, terk, zıddın yapılmasından ibarettir kabul edilmesinden ibarettir. Bu durumda kâdir, ya bir şeyi yapar ya da onun zıddını yapar. Bu görüş iki açıdan problemlidir. Hiçbir şey yapmadan sırt üstü yatan kimse, kesinlikle hiçbir şey yapmadığını zaruri olarak bilir. Onun bir şey yaptığını söylemek, zaruriliğe aykırıdır. Bu terk görüşüne göre Allah'ın ezelde âlemi yaratmayı terk etmesi, ezelde âlemin zıddını yapmış olmasını gerektirir. Âlemin zıddı ezeli ise kaybolması imkânsızdır. Bu durumda âlemin var olmaması gerekirdi. Râzî'ye göre doğru görüş, fiilin hem fiile hem

<sup>59</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 160.

<sup>60</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 160, 162.

<sup>61</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 162.

de fiilin terkine kâdir olduğunu bilmek zaruridir.<sup>62</sup>

Râzî, Allah'ın kulların fiilleri üzerindeki iradesini çeşitli şekillerde kanıtlamaya çalışmaktadır. (1) İnsan fiillerindeki müessir, zorunlu kılma yoluyla kudret ve güdünün toplamıdır. Bu kudret ve güdüyü yaratan Allah'tır. Zorunlu kılan sebebi var eden kimse sebepliye irade ettiğine göre Allah'ın her şeyi irade etmesi gerekir. (2) İnsanın iradesi gerçekleştiği halde Allah'ın iradesi gerçekleşmezse Allah mağlûp, kul galip olur. Bu imkânsızdır. Râzî, "Allah bir kulda imanı zorla yaratmaya kâdirdir" şeklindeki muhalif görüşü zayıf bir ihtimal olarak değerlendirir. Çünkü Allah kuldan ihtiyarî iman istemektedir. Allah'ın imanı zorla kazandırmaya kâdir olması başka bir konudur. Allah'ın âciz ve mağlûp, kulun güçlü ve galip olması imkânsızdır. (3) Allah kâfirin küfür üzere öleceğini, bu bilginin imana engel olacağını ve engelin bulunmasıyla fiilin imkânsız olacağını bilir. Allah'ın imanının kendinde imkânsız olduğunu bilmesi, onu irade etmesini engeller. Râzî'ye göre bu, Allah'ın kâfirden imanı irade etmediğini göstermektedir.<sup>63</sup>

Râzî, muhaliflerin bu konudaki delillerini üç madde halinde tespit edip çürütmeye çalışır:

(i) "Allah, kâfire imanı emretmiştir. Emir iradeye uygundur." Râzî, bu itiraza cevaben, muhaliflerin irade ile emir arasında muvafakat olduğunu savunduklarını, ancak kendisinin irade ile bilgi arasında muvafakat gördüğünü belirtmektedir. Çünkü bilinen şey var olmayınca bilgi, bilgi olarak kalmaz, ama emir yerine getirilmediğinde emrin yok olması gerekmez. (ii) "İrade edileni yapmak itaattir." Râzî bu itiraza cevabında, irade edilenin değil, emredilenin yapılmasının itaat olduğunu vurgulamaktadır. Bu yorumdaki dayanağı, emrin aşikâr bir sıfat olmasına karşılık iradenin gizli bir sıfat olmasıdır. (iii) "Allah kâfirden küfrü irade etseydi kâfir küfrüyle itaat etmiş olurdu." Râzî, bu itirazı, Allah'ın fiillerini hüsün ve kubuh kapsamında değerlendirmesi sebebiyle geçersiz kabul etmektedir.<sup>64</sup>

Râzî, insanın muhtar (özgür) görünümlü muztar (mecbur) olduğunu temellendirirken problemin Allah'ın fail-i muhtar veya mûcib bizzat oluşu ile de irtibatını da incelemektedir. *el-Metâlibü'l-Âliye'*deki şu pasaj bunu ortaya koymaktadır:

"Kâdir ile mûcip arasındaki fark iki açıdan oluşur: Birincisi; kâdirde kesin bir güdü hasıl olduğunda bu fiilin kaynağı olduğuna dair bilgiyle birlikte

<sup>62</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 162, 164.

<sup>63</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 170, 172.

<sup>64</sup> Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*, 172, 174.

fiilin ondan çıkması zorunludur. Mûcib ise böyle değildir. İkinci fark; tabiatı ile zorunlu kılan, tek bir eseri zorunlu kılan tek bir sıfatla nitelenir ve bu sıfat ve tabiat hiçbir şekilde değişmez. Onun zorunlu kılma hali de değişmez. Kâdirin zihninde kesin bir güdünün meydana gelmesi, sonucun ondan çıkmasını gerektirir. Ancak bu güdü oldukça hızlı bir şekilde biter ve sona erer. Bu belirli güdü yok olduğu anda bu belirli sonuç da yok olur. Bu fiilin zıddına bir güdü hâsıl olduğunda ise söz konusu güdü bu sonucun zıddının kaynağı olur. İnsan, bireysel bir deneyim yaşayıp da bir şeyi yapması ve yapmamasındaki değişimleri dikkate aldığı anda durumun zorunlu olarak böyle olduğunu bilir. Zira zihninde kayıtlardan yoksun olan kesin güdü ve çelişik meydana geldiğinde bu fiile zorlanır, bu güdü gittiğinde ise bu fiili terk eder. Bir âlim bu konuda şöyle demiştir: Şayet bir kimse 'Kendimde bir şeyi yapmayı dilediğimde yaptığımı, yapmamayı dilediğimde ise yapmadığımı bilirim. O halde fiil de terk de bendendir.' derse bu sözün sahibine şöyle karşılık verilir: 'Fiili yapmayı dilediğinde yaptığımı, terk etmeyi dilediğinde ise terk ettiğini kabul ettik diyelim. Peki, bir şeyi yapmayı dilediğinde bu isteğin meydana geldiğini, yapmamayı dilediğinde de bu isteğin meydana geldiğini nefsinde biliyor musun?' İşte bu teselsülü gerektirir. Aksine akıl, muhtaçlık silsilesi içerisinde bu güdülerin, kalbinde meydana gelen ve diğer bir güdüye bağlı olmayan bir güdüde son bulacağını kesin olarak bilir. İşte bu güdü zihninde oluştuğunda şüphesiz bu fiilin faili olursun. Güdü kalbinde senden dolayı meydana gelmediği gibi bu fiil, güdünün senin tarafından meydana getirilmesine de bağlı değildir. *İnsan görünürde özgür (muhtar) olan bir mecburdur (muztar)*. Böylece tabiatıyla zorunlu kılan ile kâdir-i muhtar arasındaki fark bu iki yönden sabit olmuştur.<sup>65</sup>

Râzî, yukarıdaki iktibasta geçtiği üzere "Ben kendimi incelediğim zaman fiili dilediğimde yaptığımı, fiilin terkini dilediğimde yapmadığımı görüyorum. Fiilim, başkasıyla değil, kendimle meydana gelmektedir." diyen kimseye *Mefâtihu'l-Gayb*'da şöyle cevap vermektedir: Kendinde bu durumu tespit ettiğini iddia eden kişi, gerçekten bir şeyi dilemeyi dilediğinde onu dilediğini; bir şeyi dilememeyi dilediğinde de onu dilemediğini görmekte midir? Râzî, onun bunu söyleyebileceğini düşünür. Çünkü bu teselsüle yol açar. Aslında insan dilese de dilemese de o şeyi dilemiş olur. Dilediğinde dilemiş olur, dilemediğinde yapmış olur. Kişinin bir fiili dilemesi de fiilin meydana gelmesi de dilemenin meydana gelmesinden sonra değildir.<sup>66</sup> İnsan

<sup>65</sup> Fahreddin Râzî. *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 60.

<sup>66</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981), 15:68. Araf 179. ayetin tefsirinden.

ister dilesin ister dilemesin, kalbinde itiraz taşımayan bu kesin dileme meydana gelmezse fiil gerçekleşmez. Bu kesin dileme meydana gelince dilese de dilemese de fiilin ondan kaynaklanması gerekir. Dilemenin meydana gelişi, fiilin meydana gelişinden kaynaklanmadığı gibi fiilin meydana gelişi de dilemenin meydana gelişinden kaynaklanmaz. Râzî'ye göre bu, insanın muhtar görünümlü muztar olmasından ileri gelmektedir.<sup>67</sup>

Râzî'ye göre dilemenin (meşiet) meydana gelmesinde (hudus) insanın ihtiyarı yoktur. Dilemenin meydana gelmesinden sonra da ne fiilin bu dilemeye dayanmasında ne de fiilin dilemeden sonra gerçekleşmesinde (husul) fiilin dilenmesi dışında ihtiyarı vardır. İnsan, muhtar görünümlü muztardır. Bu, güçlü bir görüştür. Bu görüşe karşı iki problem ileri sürülerek itiraz edilmiştir. (1) Küfür ve fık gibi kötülük ve çirkinliklerin var edilmesi Allah'ın yetkin hikmeti ile nasıl bağdaştırılabilir? (2) Eğer her şey onun yaratması ile meydana geliyorsa kula emir ve yasak, övgü ve yergi, sevap ve azap nasıl yöneltiler? Bu, muarızın itimat ettiği bir sözdür. Râzî, böyle bir itirazın itiraz sahibine de bilgi konusunda ileri sürülebileceğini belirtmektedir.<sup>68</sup>

### 3. Râzî'nin Fiil Teorisine Tûsî Tarafından Yöneltilen Eleştiriler

Râzî, "kulun kudretinin kendi makdûruna asla tesir etmediğini" birkaç şekilde açıklamaktadır:

1) İnsan bir fiili yaparken onu bırakması mümkün müdür? Eğer fiili bırakması mümkün değilse Mu'tezilenin görüşü geçersiz olur. Eğer mümkün ise fiilin terke tercih edilmesi ya bir müreccihe ihtiyaç duymaz ya da ihtiyaç duyar. Bu batıldır. Çünkü bu, mümkünün iki tarafından birini diğerine tercih ediciden dolayı olmaksızın tercih etmektir (tecviz). Eğer bu, müreccih onun fiilinden ise taksim (tartışma) tekrar eder, zincirleme devam etmez, onun fiilinden olmayan bir tercih edicide son bulur. Bu tercih edicinin meydana geldiği esnada o fiilin meydana gelmemesi mümkün olduğu takdirde fiil bazen meydana gelir, bazen meydana gelmez. Hâlbuki tercih edicinin iki vakte nispeti eşittir. İki vakitten birinin meydana gelmeye, diğerinin meydana gelmemeye tahsis edilmesi, ortada bir tercih edici olmaksızın mümkünün

<sup>67</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 21:120. Kehf 29. ayetin tefsirinden.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 7:142. Bakara 285. ayetin tefsirinden. Kınalızâde'ye göre, Fiilin ihtiyarı olduğu, ama ihtiyarın kendisinin ihtiyarı olmadığı görüşünü savunan Kınalızâde'de Râzî'nin "muhtar görünümlü muztar" teorisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alî*. sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 253-258.

birbirine eşit olan iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesi olacaktır. Bu imkânsızdır.<sup>69</sup>

Fiilin meydana gelmemesi (husul) imkânsız ise Mu'tezile'nin görüşü tamamen geçersiz olur. Çünkü buna göre müreccih meydana geldiğinde fiil zorunlu olur, müreccih meydana gelmediğinde fiil imkânsız olur. Öyleyse kul, ihtiyarda (seçmede) bağımsız değildir. Bu kesin bir önermedir.<sup>70</sup>

Nasîruddin Tûsî, Râzî'nin Mu'tezile'ye ait görüşü orijinal haliyle nakletmekte zaaf gösterdiğini belirtmektedir. Râzî, görüş sahiplerine dört görüş nispet etmiş, üç görüşten hangisinin doğru (hak) olduğunu belirtmemiştir. Daha önce muhtarın mümkünün iki tarafından birini diğerine -tercih edici olmaksızın- tercih edebileceğini söylemişti. Burada ise bunun imkânsız olduğuna hükmetmektedir. "Müreccihe ihtiyaç duyulması ve eserin meydana gelmemesinin imkânsızlığı varsayımına göre Mu'tezile'nin görüşü tamamen geçersiz olur." Bu gündeme getirilmemiştir (varid değildir). Çünkü o, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Mu'tezile'den olduğunu belirtmişti. Başka bir yerde onun Mu'tezile'den bir adam (racül) olduğunu söylemiştir. Burada Ebu'l-Hüseyin'in, kudret ve iradenin makdûrun zorunluluğunu gerektirdiği görüşünü benimsediğini söylemektedir. Bu durumda onların görüşü nasıl tamamen geçersiz olur ki? Bu şöyle açıklanır: Onlar diyorlar ki: İhtiyarın anlamı, iki tarafın sadece kudrete nispetle eşit olması; iradeye göre ise iki taraftan birinin gerçekleşmesinin zorunlu olmasıdır. Müreccih -irade-meydana geldiğinde fiil zorunludur, meydana gelmediğinde fiil imkânsızdır. Bu, iki tarafın sadece kudrete nispetle eşit olmasına aykırı değildir. Öyleyse Râzî'nin bahsettiği önerme, Mu'tezile'nin görüşünün iptalinde kesin değildir.<sup>71</sup>

2) Râzî'ye göre, insan eğer kendi fiillerinin var edicisi ise bu fiillerin ayrıntılarını bilmesi gerekir. Bilgisiz var etme kabul edilirse Allah'ın âlimliğini ispatlayan delil geçersiz olur. Çünkü küllî maksat, cüz'ünün meydana gelmesinde yeterli değildir. Çünkü küllînin bütün cüz'ilere nispeti eşittir. Bir kısmının meydana gelmesi, diğerlerinin meydana gelmesinden öncelikli (evla) değildir. Böylece cüz'î bir kasdın gerekli olduğu sabit olmuştur; bu da cüz'î bilgi ile şartlıdır. Eğer kul kendi fiillerinin var edicisi ise onların ayrıntılarını bilir. Hâlbuki insan fiillerinin ayrıntılarını bilmemektedir. Birincisi, bu, uyuyan için böyledir. İkinci olarak yavaş

<sup>69</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 171.

<sup>70</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 171.

<sup>71</sup> Nasîruddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Beyrut: Dâru'l-Azvâ, 1985), 326.

hareketi yapan kimse, bazı yerlerde sükûnu, bazı yerlerde hareketi yapmaktadır. Halbuki sükûnun farkında değildir. Üçüncü olarak, Ebu Ali ve Ebu Haşim'e göre kulun güç yetirdiği şey (makdûr) mekânda tahsilin kendisi değil, bu tahsilin illetidir. Hâlbuki insanların çoğu hem genel olarak hem de ayrıntılı olarak bu illetin farkında değildir.<sup>72</sup>

Tûsî'ye göre icadın kendisi, mucidin var edileni bilmesini gerektirmez. Yoksa onun şu görüşü reddetmeye hakkı olur: "Ateş yakıcı, güneş aydınlatıcıdır. Bu ikisinin kendi eserlerini bilmemesi ve bilgi olmadan icadın mümkün görülmesi Allah'ın âlimliğini ispatı iptal etmez." Çünkü âlimliği ispat edenler, âlimliği icat ile kanıtlamazlar, aksine âlimliği fiilin iyi ve sağlam yapılması ile kanıtlarlar. Cüz'î kaddın cüz'î bilgi ile şartlanmış olduğu iddiası, ateşin şu ahşabı yakması ile çürütülmüştür (menkuz). Ateş, odunu bilmediği halde yakar.<sup>73</sup> Bu açıklamasıyla Tûsî, Râzî'nin icat ile mucidin icada dair bilgisi arasında kurduğu gerekliliği çürütmüş olmaktadır.

3) Râzî'ye göre kulun bir cismi durdurma iradesi ile Allah'ın onu hareket ettirme iradesi karşı karşıya geldiğinde ya ikisi birden gerçekleşmez ya ikisi de gerçekleşir ya da ikisinden sadece biri gerçekleşir. Durdurma ve hareket ettirmenin birlikte gerçekleşmemesi imkânsızdır. Çünkü ikisinden birinin gerçekleşmesine, diğerinin muradı engel olur. Eğer birlikte imkânsız olmazlarsa birlikte var olurlar veya gerçekleşirler. Bu imkânsızdır. İkisinden birlikte gerçekleşmesi de imkânsızdır. Birinin gerçekleşip diğerinin gerçekleşmemesi batıldır. Çünkü iki kudret, aynı makdûra bağımsız olarak tesir etmede birbirine eşittir. Aynı şey, farklılık kabul etmeyen gerçek bir birliktir. Öyleyse iki kudret, bu makdûrun varlığını gerektirmeye nispetle birbirine eşittir. O zaman farklılık bu mana dışındaki şeylerdedir. Bu durumda tercih imkânsızdır.<sup>74</sup>

Tûsî, Allah'ın iradesinin kulunun iradesi karşısındaki öncelik ve üstünlüğüne dikkat çekmektedir. Ona göre Allah'ın hareket ettirdiği bir cismi kul durdurmak istediğinde hareket gerçekleşir. Çünkü iki kudret, bağımsız tesirde birbirine eşit olmayıp kuvvet ve zayıflıkta farklıdır. Bundan dolayı bir kudret, belli bir sürede -başkasının bundan kat kat fazla sürede güç yetiremediği- bir mesafenin hareketine güç yetirir. Kudret eşit olsaydı makdûrlar da eşit olurdu. Hâlbuki böyle değildir. Aynı şekilde zayıf bazen kuvvetlinin bağımsız olarak güç yetirdiği bir fiile güç yetirebilir. Kuvvetli de

<sup>72</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 172.

<sup>73</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 327.

<sup>74</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 172.



onun bu fiili yapmasını engellemeye güç yetirir. Zayıf, kuvvetliyi engellemeye güç yetiremez. Râzî, bu delili, ilahın birden çok oluşunun iptaliyle ilgili temanu delilinden almıştır. İlahların kudrette eşit oldukları varsayımı sebebiyle delil orada geçerli olduğu halde bu meselede geçerli değildir.<sup>75</sup>

Râzî, muhaliflerin fiile ilişkin aklî ve naklî delillerini ayrı ayrı inceleme sürecinde eleştiri yanında kendi görüşünü de temellendirir.

Önce muhaliflere ait şu aklî delili inceler: “Kulun fiili Allah’ın yaratması ile olursa kul elbette fiili yapamaz. Çünkü Allah fiili onda yaratırsa meydana gelmesi zorunlu olur. Eğer onu yaratmazsa meydana gelmesi imkânsız olur. Kul, fiile de fiilin terkine de güç yetiremezse onun fiilleri cansız cisimlerin fiilleri gibi olur. Cansızlara yönelik emir, yasak, övgü ve yergi nasıl bedihi olarak mümkün değilse aynı şekilde kulların fiillerinde de mümkün olmaması gerekir. Kulların fiilleri emir, yasak, övgü ve yergiye konu olduğuna göre kulun kendi fiilini var ettiği anlaşılmış olur.”<sup>76</sup>

Râzî, bu istidlale, bunun iddia sahibi muhalife lazım olduğunu belirterek cevap verir. Çünkü emir, güdülerin (dai) eşitliği halinde yönelirse tercih imkânsız olur. Eğer tercih halinde yönelirse ağır basan (racih) zorunlu, hafif gelen (mercu) imkânsız olur. Çünkü bu fiil, Allah’ın onun varlığını bilmesi halinde zorunlu, yokluğunu bilmesi halinde imkânsızdır. Râzî’ye göre bu problem, konuya dair görüş belirten bütün taraflar için geçerlidir. O, Allah’ın yaptıklarından sorumlu olmayacağını söyleyerek problemin üstesinden gelmeye çalışır.<sup>77</sup>

Tûsî’ye göre kul, Allah’ın kendisinde yarattığı fiile güç yetiremez. Bazı mütekellimlerin dediği gibi, eğer kulun, bazı fiillerinde herhangi bir tesiri olursa onun yalnızca bu tesire güç yetirmesinden bahsedilebilir.

Râzî’nin “bu problem herkes için geçerlidir” sözü doğru değildir. Çünkü Mu’tezile, kulda fiilin bulunduğunu ispatta zaruriliği savunmaktadır. O bunu delil ile nefyeder. Yine emir, güdülerin (dai) eşitliği halinde yönelir, sonra tercih meydana gelir (hudus), onu fiil takip eder. Fiilin bu tercih ile birlikte zorunlu olması, onun iki tarafa da güç yetirmesiyle çelişmez. Allah’ın, varlığını bildiği şeyin zorunlu olduğu iddiası, kulun fail olmasını nefyetmeyi sağlamaz. Bu onun muhtar olmamasını gerektirir. Eğer o, kulun fiilini iptal ederse Allah’ın fiilini iptal etmiş olur. Kulun ihtiyarını iptal ederse Allah’ın ihtiyarını iptal etmiş olur. O, gelecekte yapacağı fiili ezelde bilir. Onun

<sup>75</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 327.

<sup>76</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 172.

<sup>77</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 172.

istikbali fiili ya zorunlu ya da imkânsızdır. Ona verilecek cevap, onun daha önce söylediği şu sözdür: Bilgi, bilinene tabidir. O zaman bilinende zorunluluğu ve imkânsızlığı gerektirmez.<sup>78</sup>

Râzî, Mu'tezile'nin kendi görüşlerini desteklemek için başvurdukları ayetleri on madde halinde gruplandırarak incelemiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin kendi görüşlerini temellendirmede başvurduğu bu ayetlere karşı fiilin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden ayetleri de zikredip bunları muhalif görüş perspektifinden değerlendirmiştir.<sup>79</sup> Biz Râzî'nin aklî istidlallerini esas aldığımız için doğrudan itiraza konu olmayan, sadece yorum farklılıklarıyla sunulan bu ayetleri nakletmekten kaçındık. Tûsî, insan fiillerinde insanın mı, yoksa Allah'ın mı etkin olduğu yönündeki ayetlerin birbirine muarız oluşunu insanın meselenin künhüne vukufiyet eksikliğine bağlar. Kendisinin tahkik ehli gibi "Ne cebir ne tefviz, ikisi arasında orta bir yol" yaklaşımını benimsediğini belirtir.<sup>80</sup>

Râzî, Eş'arî fiil ve kesb görüşünü şöyle ortaya koymaktadır: "Biz her ne kadar kulun kendi fiillerinin var edicisi olduğunu reddetsek de fiilin faili ve onun müktesibi (kazanan) olduğunu kabul ediyoruz. Allah, kesb konusunda adetini, kul itaate kesin karar verdiğinde onu yaratmak, isyana kesin karar verdiğinde onu yaratmak suretiyle icra eder. Bu takdirde kul, var edici olmasa bile var edici gibidir. Bu kadarı emir ve yasak için niçin yeterli olmasın? Fiilin kendisi her ne kadar Allah'ın Allah'ın kudreti ile meydana gelse de fiilin itaat veya isyan olması o fiilin kendisine ait sıfatların meydana gelmesi olup bu da kulun kudretiyle gerçekleşir. O halde niçin bu, emir ve yasağın olabirliğinde yeterli olmasın?"<sup>81</sup>

Râzî, Mu'tezile'nin meseleye dair tartışmasını naklettikten sonra bu problemlerin Mu'tezile'ye karşı da ileri sürülebileceğini söyler. Çünkü Allah'ın olacağını bildiği şeyin gerçekleşmesi zorunludur; Allah'ın olmayacağını bildiği şeyin gerçekleşmesi ise imkânsızdır. Ayrıca eğer güdünün (dai) ağır basması var olmazsa fiil imkânsız olur, var olursa zorunlu olur.<sup>82</sup>

Fahreddin Râzî, Mutezilî görüşe karşı Allah'ın bütün oluşları (kâinât)

<sup>78</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 328.

<sup>79</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 173-176.

<sup>80</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 333.

<sup>81</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 176-177.

<sup>82</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 177.

irade ettiğini iki şekilde kanıtlamaya çalışmaktadır: (1) Allah bütün oluşları yaratıcısıdır. Bir şeyin yaratıcısı onun varlığını irade eder. (2) İmanın kafir tarafından varlığa gelmeyeceği bilindiğine göre kafir tarafından onun varlığa getirilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Allah onun imkânsız olduğunu bilir. Bir şeyin imkânsız olduğunu bilen onu irade etmez. Bundan dolayı onun kâfirden imanı irade etmesi imkânsızdır.<sup>83</sup>

Mu'tezile, Allah'ın kötülüğü irade etmediğini birkaç şekilde delillendirmiştir: "Birincisine göre, kafir imanla emredilmiştir. Emir, iradeye delalet eder. İkincisine göre, itaat iradeye uygunluktur. Allah kâfirin küfrünü irade etseydi kafir küfrü sebebiyle Allah'a itaat etmiş olurdu. Üçüncüsüne göre Allah'ın hükmüne (kaza) rıza vaciptir. Küfür Allah'ın hükmüyle olsaydı küfre rıza vacip olurdu. Hâlbuki küfre rıza küfürdür." Râzî, birincisine, emretmenin iradeye delalet ettiği görüşünü kabul etmediğini söyleyerek cevap vermektedir. İkincisine, itaatin iradeye değil, emre uygunluk olduğunu belirterek cevap vermektedir. Üçüncüsüne ise küfrün hükmün kendisi değil, hükmün iliştiği şey olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Ona göre, hakkında hüküm verilen şeye değil, hükme rıza gösterilir.<sup>84</sup>

74 Tûsî, muhalif görüş sahibinin Râzî'ye; birinci delile itirazında, Allah'ın, kulların amellerinin yaratıcısı olduğunu ispatlamaya dayandığını söyleyebileceğini belirtmektedir. İkinci delile karşı şöyle itiraz edilebilir: İmanın varlığı, kadirin kudretine nazaran imkânsız değil, onun iradesine nazaran imkânsızdır. Allah'ın iradesi imanun varlığına onun imkânsız olması bakımından değil, mümkün olması bakımından taalluk edebilir. Tûsî, Mu'tezile'nin "Kafir imanla emredilmiştir; emir, iradeye delalet eder." şeklindeki görüşüne şöyle cevap verilebileceğini düşünmektedir: Failin kendi fiiline dair iradesi, başka birinin başkasının fiiline dair iradesinden farklıdır. Emir, birinci iradeye değil, ikinci iradeye delalet eder. Hâlbuki iddia edilen, birinci tür iradedir. İkinci delile de böyle karşılık verilebilir. Buna göre, itaat, birinci iradeye değil, ikinci iradeye muvafakattir. Râzî'nin "Küfür, hükmün kendisi değil, hükmün iliştiği şeydir" şeklindeki cevabı önemsizdir. Çünkü Allah'ın kazasına rıza gösterdiğini söyleyen kimse, bununla Allah'ın sıfatlarından birine rıza gösterdiğini kastetmez, aksine bu sıfatın gerektirdiğine yani hakkında hüküm verilen şeye rıza gösterdiğini kasteder. Tûsî'ye göre, küfre rıza onun Allah'ın hükmü olması bakımından itaattir, bu

<sup>83</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 178.

<sup>84</sup> Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, 178.

açıdan küfür değildir.<sup>85</sup>

### Sonuç

İnsan fiillerinin Fahreddin Râzî perspektifinden ele alındığı bu çalışmada önce İslam kelimelerinde insan fiillerine dair belli başlı görüşler ortaya konmuş, böylece Râzî'nin orijinal yönü ve katkısını belirgin hale getirmek amaçlanmıştır. Râzî'nin meseleyi Mu'tezile ve Eş'arî ekolün görüşlerini göz önünde bulundurarak incelediği görülmektedir. Râzî'nin görüşlerini kontrol fırsatı vermesi bakımından Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'da onun görüşlerine karşı yaptığı yorum ve eleştirilere de yer verilmiştir.

Kelâmda insan fiilleri konusu bir yönüyle Allah-insan ilişkisini, diğer yönüyle de insanın hem teklîfi hem de tabîi varlık sahası üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla erken dönemden itibaren insanın bilgisi, gücü ve iradesinin mahiyeti ve kapsamı üzerinde durulmuş çeşitli teoriler üretilmiştir. Bu bağlamda Eş'arîler ve Mâtürîdîler kesb teorisi merkezinde cebr ve tefviz tarzı yönelimlerin ortaya çıkardığı pek çok sorunu çözmeye çalışmışlardır. Meselenin bir yanında özgürlük diğer yanında ise zorunluluk olduğu düşünülürse ve kelâmın temel konusunun yetkin ve mutlak sıfatları olan Allah'ın âlem ve insanla ilişkisini doğru kurmak olduğu da dikkate alınırsa Ehl-i Sünnet'in bu alanda ortaya koyduğu çabaların değeri çok daha iyi anlaşılacaktır. Fahreddin Râzî bu mesele ile oldukça üst bir boyutta karşılaşmış ve sorunu kendi ekol sistematigi içinde çözüme kavuşturmuştur. Onun eserlerinde derinlikli bir şekilde işlediği "özgür görünümlü mecbur" şeklindeki insan tanımı esasında insanı kuşatan doğal mekanizmaların ve bunların gerekli bir şart olarak fiil sürecindeki etkisine işaret etmektedir. Râzî en temelde konuyu kâdir ve mûcip arasındaki fark üzerinden ele alır ve burada güdülerin (*devâî*) etkisine büyük önem verir. Fiilin yapılması ya da yapılmaması üzerinde önemli bir tesir icra eden bu motivler, insanın bilinçli ya da bilinçsiz tüm eylemlerinin kaynağını oluşturur. Onun Mu'tezile'den ve büyük ihtimalle Kadı Abdülcebbar'dan ödünç aldığı bu kavram, biyolojik bünyenin fiile etkisini imlemesi bakımından insanın muztar/mecbur kısmına işaret ederken bu aşamadan sonra nefsi sıfatların kendi mekanizması içinde devreye girmesi ise fiilin insana nispetini yani ihtiyar konumunda yerine getirilmesini sağlamaktadır. Râzî, güdü teorisini aynı zamanda Mu'tezile kelâmının en kırılgan ve zayıf

<sup>85</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 334-335.

noktasını göstermek için de kullanmıştır. Buna göre tüm eylemler en başında, Allah tarafından yaratılan bir motive/sâike dayanıyorsa, bu mezhebin özgür irade söylemi de havada kalacaktır.

Râzî, güdü teorisini *Metâlib*'de olumlu sıfatlar bahsine bir giriş olarak ele almıştır. Bu bile onun sisteminde meselenin son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Burada o güdünün varlığını, fiilde etkisini, fiili yapma ya da terke dair etkisini çoğu zaman psikolojik tahlillere dayalı olarak ortaya koymaktadır. Böylece insanın psikolojik yapısını dikkate almadan ne insandan ne de benzetme yoluyla da olsa Tanrı'dan bahsedilemeyeceğini vurgulamış olmaktadır. Bu açıdan onun fiil teorisine Mu'tezile'de farklı işlevleri de olan bir kavramı yerleştirmesi ve bunu güçlü bir şekilde temellendirmesi orijinaldir. Bunun dışında, kendine özgü bir eleştirel yöntemle tüm geçmiş birikimi lehte ya da aleyhte denetlemesi ve sorunun yeni tartışma alanlarını belirlemesi ise sonrasında takip edilmiş ve yeni fikirler de ortaya çıkarmıştır. Râzî, Eş'arî ekole bağlı bir düşünür olarak mezhebin ilgi alanlarını, kavramlarını ve önermelerini geliştirmiş ve başka bir boyuta taşımıştır. Sonrasında Tûsî gibi muhakkik düşünürler tarafından eleştirilmesi ise mevcut mesâilin (meseleler) dallanmasını ve yeni bir mesâil çerçevesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Onun kudretin fiile tesir etmediğini ispatı, esasında cebirden kaçınmak için yapılan bir ataktır; insan gücünün sınırlarını göstermeyi ve harici şartların ve ilahi inayetin fiildeki etkisini belirlemeyi hedeflemektedir. Onun *muhtar görünümlü muhtar görüşünün* ne ölçüde alımlandığı ve eleştiriye konu edildiği ise Âmidî gibi çağdaşı olan önemli düşünürler ile müteahhirin dönemde ona atıf yapan âlimlerin fikren takibi yapılırken anlaşılacaktır.

### Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-frak*. by: yy., 1948.
- Bâkîllânî, Ebu Bekir. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cüveynî, Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.
- Çınar, Bayram. "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin "İstihkak" Teorisi". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4, no. 1 (2021): 39-76.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. Wiesbaden: Franz SteinerVerlag, 1963.
- Gündoğar, Hamdi. "Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 6 (2016): 55-70.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kadı Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhîd*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1962-1965.
- Kadı Abdülcebbar. *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.
- Karadaş, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam*. ed. Ş. Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017. 381-394.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. tah. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. Dımaşk: Institut Francais de Damas, 1994.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özketen, Ş. "Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre Fiillerin Ortaya Çıkışında İnsanın Kudretinin Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 663-684.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli'd-dîn Kelâm İlminin Esasları*. Çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.
- Sönmez, Vecihi. "Mu'tezili Düşüncede Müvelled (Dolaylı) Fiiller ile Mübaşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2015): 95-122.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Mustafa el-Bâbî, 1961.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *Nihâyetü'l-İkdâm*. Oxford: 1934.
- Şerif el-Murtaza. "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. 1:255-305. Kahire, Dârü'l-hilâl, 1971.
- Tûsî, Nasiruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-Azvâ, 1985.
- Türcan, Galip. "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 1 (2005): 139-158.
- Yavuz, Y. Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12:89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.



## Şahkerim Kudayberdiuli'nın Eserlerinde Tasavvufî Unsurlar: Ruh, Nefs ve Kalp\*

**Hamdi Kıziler**

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Assoc. Prof., Karabuk University  
Faculty of Islamic Sciences  
hamdikiziler@gmail.com  
**ORCID:** 0000-0001-9131-1645

**Saltan Saken**

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
PhD. Student, Karabuk University  
Graduate Education Institute  
saltan1988@gmail.com  
**ORCID:** 0000-0002-2823-6918

### Sufism Elements in Shahkarim Kudaybardiuli's Works: Soul, Self and Heart

#### Abstract

In order to capture and exploit the underground and surface resources of Kazakh people, Tsar of Russia and the Soviet Union had to first rip the owner of these treasures,

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Hamdi Kıziler ve Saltan Saken**).

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Veri toplama/Data Collection: HK (%60), SS (%40); Veri Analizi/Data Analysis: HK (%60), SS (%40); Makalenin Yazımı/Writing up: HK (%60), SS (%40); Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: HK (%60), SS (%40).

**Geliş/Received:** 30 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 02 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Hamdi Kıziler ve Saltan Saken, "Şahkerim Kudayberdiuli'nın Eserlerinde Tasavvufî Unsurlar: Ruh, Nefs ve Kalp = Sufism Elements in Shahkarim Kudaybardiuli's Works: Soul, Self and Heart", *Danisname* 4 (Mart/March 2022), 79-101 <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370216>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License



Kazakh people, of their national and moral values. The first step would be to separate people of their religion that is integrated into their national identity. Thus, the Soviet Union's first step was to rip people of their language and religion. In this direction, the Soviet Union targeted and sacrificed Kazakh intellectuals who are deeply connected with their morals first. One of these intellectuals is the Shahkarim Kudaybardiulı, who is the philosopher, poet and adviser of sufism of Kazakh people. Grew up with eastern literature under the guidance of sufism literature members and council poets, thus becoming sage, Shahkarim, tried to teach Kazakh people their national and moral elements and to raise their national awareness. Just like the traditional Muslim philosophers, poet and sufis, Shahkarim too had a tone of welcoming to the Islam and divine love in his works. As an influential personality of his era and region, it can be said that Shahkarim's writings are yet to be analyzed thoroughly in their sufi aspect. This study will approach sufi elements in Shahkarim's works.

**Keywords:** Sufism, Shahkarim, Self, Soul, Heart.

## Şahkerim Kudayberdiulı'nın Eserlerinde Tasavvufî Unsurlar: Ruh, Nefs ve Kalp

### Öz

Kazak halkının yer altı ve yer üstü kaynaklarını ele geçirmek ve sömürmek için, Rus Çarlığı ve Sovyetler Birliği'nin ilk olarak bu hazinenin sahibi olan Kazak halkını milli ve manevî değerlerinden ayırması gerekirdi. Bunun için yapılması gereken ilk şey, halkı milli değerleriyle bütünleşmiş olan dininden uzaklaştırmaktır. Bu yüzden Sovyetler Birliği'nin ilk amacı, halkın dilini ve dinini ortadan kaldırmak olmuştur. Bu doğrultuda Ruslar, değerlerine bağlı olan Kazak aydınlarını hedef aldılar ve pek çoğunu öldürdüler. Bunlardan biri de Kazak halkının düşünürü, şairi, tasavvuf ilminin nasihatçisi Şahkerim Kudayberdiulı'dır. Doğu edebiyatıyla büyümüş, tasavvuf edebiyatı mensupları ile divan şairlerini kendine rehber ve pîr edinmiş Şahkerim, Kazak halkına milli ve manevî unsurları öğretmeye çalışmış, onları bilinçlendirme çabası içinde olmuştur. Geleneksel Müslüman düşünür, şair ve sûfler gibi Şahkerim de eserlerinde toplumu sembolik ifadelerle İslam dinine ve ilahî aşka davet etmiştir. Yaşadığı zaman ve bölgesinde etkili biri olan Şahkerim'in eserlerinin halen tasavvufî açıdan tahlil edilerek değerlendirilmediğini ifade etmek gerekir. Bu çalışmada, Şahkerim'in eserlerindeki tasavvufî unsurlar ele alınmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şahkerim, Nefs, Ruh, Kalp.

### Summary

Spread of Islam in Kazakh lands started from the 8th century. The Karakhanid state, which settled in the southern regions of Kazakhstan, in the 10th century proclaimed Islam as the official religion and spreaded throughout the Central Asia. Later, two Yasavi and Nakshibandi orders had played an important role in the spread of Islam in these regions. Hoca Ahmad Yasavi, Sulayman Bakirgani, Sufi Allah-yar were considered the founders of sufism in the Kazakh lands. The representatives of Eastern Islamic literature such as Fuzuli, Navavi, Saghdi, Saikhali, Hafiz al-Shirazi, Mavlana Calal al-Din al-Rumi, who preached the love of Allah and played an

important role in the formation of the doctrine of sufism in Kazakh literature

In the 19th century, Kazakh lands were occupied by the Russian Empire and lost its independence. Russians began to convert Kazakh people to Christianity. Their first goal was to alienate them from their own language and religion. They tried to deprive the people of Islam by changing the alphabet from Arabic to Latin and then to Cyrillic. It was convenient for the Russian Empire to have the colonies that speak in one language, have one religion and one script. Ahmet Baitursynov, a Kazakh intellectual, who fought against this Russian policy and was a martyr for the independence of the Kazakh people, said: "There are people in Russia who have different languages, different religions, different scripts. The government needs everyone to speak the same language, have the same religion and the same script. However, nations need to preserve its religion, language and script." Realizing this adverse policy, the Kazakh people have made a strong effort to preserve their identity, especially their religion, which is encrypted in national values. As a result, a lot of Kazakh intellectuals fell on this path. Therefore Russian governments' first goals were to eliminate Kazakh intelligence, because they had strong national and religious values. One of them was Shahkarim Khudayberdiuli, a Kazakh thinker, writer, representative of sufi movement and propagandist of love for Allah.

He was born in 1858 near Mount Genghistau in Kazakhstan, now in the Abay district of East Kazakhstan region. Shahkarim's father Kudaiberdy was the son of the famous national representative Kunanbay, who went to Mecca to perform the pilgrimage and established "Takiya" -the spot for Kazakhs at Mecca. Abay Kunanbayev- the famous Kazakh poet, was one of Kunanbay's sons. Therefore, Abai and Shahkarim are cousins.

Shahkarim was a person who searched for the answers to these questions: "How to make life better? How can a person live in peace?". Analyzing these questions, he draws the following conclusion: "Without applying three factors in the world, it is impossible for human beings to live in peace. In our opinion, to live in welfare and in peace people need honest work, a sincere heart and true intelligence. There is no peace in life while these three components of life are in superiority. Of course, firstly one must learn to read and learn. There is no art without knowledge and science. If a person uses his knowledge and skills for honest work then nothing becomes impossible. Wealth should be used for the benefit of all mankind. Kindness, love, charity, honesty comes from a sincere heart. Truly Intelligent and righteous people do not know how to abuse, spread violence, and feel selfishness, pride".

Shahkarim Khudayberdiuli was shot dead in 1931 at the age of 73, and was thrown into a well without being buried for 30 years. Until the Kazakh people got rid of Russian colonialism and gained independence, Shahkarim's works remained as unexplored as his bones. Shahkarim Khudayberdiuli was acquitted along with the Kazakh intellectuals who were killed innocently in the last years of the Soviet government and till the independence of Kazakhstan. Only after independence was fully taken, the works of the poet were collected, his books were published. However, the words and terms related to Islam, such as "God", "Allah", "Tengri", "Muslim", "religion", "fasting", "prayer", "Ezan" have been changed in publishing at this period. Unfortunately, in the bookshelves of nowadays libraries there are a lot of books which

were published with wrong translation and distortion at that period. These facts were revealed because Shahkarim's poems were written in Arabic script, and it was easy for publishers to make copies of the book, which was distorted from the Cyrillic scripts instead of the original.

Shahkarim, who grew up with Eastern literature, was a guide and admirer of sufi literature and Oriental themes, tried to awaken the consciousness of the Kazakh people by propagating national and spiritual values. Works of traditional Muslim thinker, poet and Sufi, symbolically called the society to Islam and divine love.

In the times of independence, the foundations of Shahkarim studies were laid and many scientific and monographic works were written. The works of poets were investigated from the Literary, historical, philosophical, pedagogical, social and even juridical points of view. However, it can be said that the poet's works have not been properly analyzed from a religious point of view, especially from the point of view of sufism.

To compensate for this shortcoming, we also aimed to study Shahkarim's works from a Sufism point of view. Since the teachings of Sufism are concerned with glorifying the soul, enlightening the heart, and educating the ego, Sufis firstly tried to reveal the meaning of the concepts of spirit, heart, and self (human ego). There are differing views on these three concepts among Islamic scholars and Sufis. Shahkarim Khudayberdiulı also gives his own definition of the concepts of spirit, ego and heart in his works. In our article, we analyze these three concepts described by Shahkarim in comparison with the Holy Qur'an, the hadiths of the Prophet Muhammed and the views of some Sufis.

## Giriş

Kazak ve tasavvuf edebiyatının büyük şahsiyetlerinden biri olan, şair, düşünür Şahkerim Kudayberdiulı'nın hayatına geçmeden önce kısaca şunu söylemek gerekir. 1931 yılında, 73 yaşında suçsuz ve haksız yere kurşunlanarak öldürülen şairin cesedi, 30 yıl boyunca gömülmeden bir kuyuya atılmış ve orada bekletilmişti. Sadece bu durum bile Sovyetler döneminde Kazak halkına ve aydınlarına uygulanan muamelelerin vahametini göstermesi bakımından yeterlidir. Genelde Kazak aydınlarının özelde Şahkerim'in eserleri ve düşünceleri de Kazak halkı Rusya sömürsünden kurtulup hürriyetine kavuşana kadar tıpkı cesedi gibi, hak ettiği değeri görmemiş, tabir caizse karanlık kuyularda kalmıştır. Sovyetler Birliği'nin son dönemlerine doğru ve Kazakistan'ın bağımsızlığından sonra haksız yere suçlanarak öldürülen pek çok Kazak aydını gibi Şahkerim Kudayberdiulı'nın da suçsuz olduğu ispatlanıp aklandıktan sonra eserleri derlenmiş, kitap olarak tekrar basılmış, gazete ve dergilerde yayınlanmıştır. Ama ne yazık ki söz konusu bu yayınlar yapılırken onun şiirlerinden "Huda", "Allah", "Tanrı", "Müslüman", "din", "oruç", "namaz", "ezan" gibi İslam

dinine ait kelime ve kavramlar değiştirilmiş, değiştirilmesi imkânsız olan satırlar ise tamamen kaldırılmıştır.<sup>1</sup> Maalesef manipüle edilmiş bu kitaplar hala raflarda mevcuttur ve Şahkerim'in hayattayken basılmış orijinal kitabını rehber alan baskılar yok denecek kadar azdır. Bu da Şahkerim'in şiirlerinin orijinal baskısının Arap harfleriyle yapılmasından ve matbaacıların da kitabın bu orijinal nüshasını esas almaktansa Kiril alfabesiyle yapılan, tahrif edilmiş baskısını dikkate almalarının daha kolay olmasından kaynaklanmış olabilir.

Şahkerim'in aklanmasıyla beraber eserleri ve şiirleriyle ilgili bilimsel araştırmalar da yapılmaya başlanmıştır. Edebiyat, tarih, felsefe, pedagoji, sosyoloji ve hukuk gibi alanlarda şairin eserlerine dair birçok araştırma ve tez çalışması yapılmıştır. Ancak şairin eserleri dini yönden yeterli seviyede değerlendirilmemiştir. Özellikle Doğu edebiyatından etkilenerek ilahî aşkı konu edinen Şahkerim'in şiirlerinin tasavvufî yönden hiç ele alınmadığını söylemek mümkündür. Biz de bu eksiği gidermek için çalışmamızda Şahkerim'in eserlerinin bir kısmını tasavvufî açıdan değerlendirmeyi amaç edindik. Bu doğrultuda Şahkerim Kudayberdiuli'nın şiirlerinde geçen ruh, nefis ve kalp kavramları tespit edilerek Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerif ve sûflerin sözleri doğrultusunda değerlendirilecektir.

### 1. Şahkerim'in Hayatı ve Yetiştirilmesi

Şahkerim Kudayberdiuli, 11 Temmuz 1858 yılında Kazakistan'ın Doğu bölgesindeki Şıngıs (Cengiz) Dağı eteklerinde şimdiki Abay ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası ve annesi soylu bir Kazak ailesindedir. Şahkerim'in babası Kudayberdi, Mekke'ye hac vazifesini yapmak için giden ve orada Kazak hacılarının konaklaması için takke anlamına gelen "Takiya" isminde bir konuk evi satın alıp onu vakfeden meşhur Hacı Kunanbay'ın birinci hanımı Künke'den doğan en büyük oğludur.<sup>2</sup> Bu bilgiden de anlaşıldığı üzere Şahkerim'in dedesi Kunanbay, ekonomik durumu iyi olan ve aynı zamanda cömertlik gibi üstün ahlakî özellikler taşıyan dindar bir şahsiyettir. Kunanbay'ın birinci hanımı ve Şahkerim'in de babaannesi olan Künke ise Nayman soyundan gelen Ağanas Bey'in kızıdır. Ağanas ise Kazak halkı arasında adaletiyle tanınan bir beydir.<sup>3</sup> Şahkerim'in annesi Tölebike,

<sup>1</sup> Kayım Muhamedhanov, "Kuday Degen Sözen Kuday Saktasın", *Şakarim Jane Kayım Tagdırlas* içinde, ed. Gabbas Kabışulı (Astana: Foliyant, 2009), 154.

<sup>2</sup> Şahkerim Kudayberdiuli, *Türük, Kırgız-Kazak Hem Hanlar Şeciresi* (Astana: Altın Kitap, 2007), 90.

<sup>3</sup> Asan Omarov, *Şakarimnin Ömirbayanı* (Almatı: İncu-Marcan, 2008), 13.

Karakesek soyundan, Kedey kabilesinden olan Aldabergen beyin kızıdır.<sup>4</sup> Aldabergen ise Bayböri soyu arasında itibarlı, doğruluk ve samimiyetiyle tanınmış, yoksulların sığınağı olmuş yardımsever birisidir.<sup>5</sup> Şahkerim'in dedesi Kunanbay, dünürlerini şerefine, izzetine, asaletine bakarak kendisi seçmiş ve oğullarını böyle bir ailenin kızlarıyla evlendirmiştir.<sup>6</sup> Şahkerim'in şerefli, iyi yetişmiş ve itibarlı bir şahsiyet olmasında, asil bir soydan gelmesinin yanı sıra yakın çevresi itibarıyla dini ve ahlakî bakımdan iyi bir atmosferde yetişmiş olmasının da mutlaka büyük bir katkısı olduğu anlaşılmaktadır.

Şahkerim, aile fertleri arasında ahlaki, zekası, duygusallığı ve akıllılığı ile öne çıkmıştır.<sup>7</sup> Babası Kudayberdi, çocuklarının güzel yetişmesine, iyi eğitim görmesine gayret göstermiştir. Çocuklarına dini eğitim vermesi için Semey şehrindeki (Doğu Kazakistan bölgesi) medresede eğitim görmüş Ötebay isminde bir mollayı köyüne davet etmiş, orada evlendirmiş ve çocuklarının hocası olarak tutmuştur. Molla Ötebay'dan Kudayberdi'nin oğulları Amir, Murtaza, Şahmardan ve diğer köy çocuklarıyla beraber beş yaşındaki Şahkerim de ilim tahsil etmiştir.<sup>8</sup>

Şahkerim, anne ve babasının kendisinin eğitimiyle erken yaştan itibaren ilgilenmeye başladıklarını şu şiiriyle açık bir şekilde ifade etmiştir:

Beş yaşında okuma yazma bilsin diye,  
Anam ile babam gönderdi beni eğitime.<sup>9</sup>

Şahkerim, okuma yazmayı ve medrese derslerini çok çabuk kavramıştır. Çocuğunun zeki olduğunu fark eden anne-babası onunla yakından ilgilenmiş, özellikle annesi Şahkerim'e Arap ve Türk dillerini öğretmeye başlamıştır.<sup>10</sup>

Şahkerim'in daha çocukken "Bin bir gece" masallarını anlatması, Fars ve Arap şairlerinin şiirleri ile Kazak halkının "Er Tarğın", "Alpamıs", "Kobılandı", "Kız Cibek" gibi hacimli destanlarını ezberlemesi, onun hafızasının da kuvvetli olduğunu göstermektedir. Buhar, Asan, Marabay gibi eski Kazak ozanlarının ağıtlarını, atasözlerini, şiirlerini okuması, çocukluk ve

<sup>4</sup> Dosım Omarov, *Şakarim Şını: Ulı Oysıl Köterilgen Ruhani Dengey* (Almatı: Daur, 2008), 9.

<sup>5</sup> Ahat Şakarimulı, "Menin Akem, Halık Ulı – Şakarim", *Şakarimtanu Maseleleri* içinde, haz. Turdikul Şanbay (Semey: Raritet, 2007), 1:145.

<sup>6</sup> Omarov, *Şakarim Şını: Ulı Oysıl Köterilgen Ruhani Dengey*, 9.

<sup>7</sup> Şakarimulı, "Menin Akem, Halık Ulı – Şakarim", 150.

<sup>8</sup> Şakarimulı, "Menin Akem, Halık Ulı – Şakarim", 150-151.

<sup>9</sup> Şakarim Kudayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı* (Almatı: el-Şecire, 2008), 1:426.

<sup>10</sup> Şakarimulı, "Menin Akem, Halık Ulı – Şakarim", 151.

gençlik yıllarından itibaren milli ve manevî değerlerine bağlılığının işaretleri kabul edilmiştir. Nitekim oğlu Ahat Şahkerimuli hatıratlarında, "Babamın bu ismi geçen ozanların şiirlerini ömrünün sonuna kadar ezbere söylediğine birçok defa şahit oldum." demesi, Şahkerim'in içinde yaşadığı toplumun köklerine sadakatının ve onlarla hemhal olduğunun göstergesi sayılmıştır.<sup>11</sup>

Şahkerim Kudayberdiuli'nın çocukluğundan itibaren milli ve manevî değerler açısından sağlam atılmış eğitim temeli, onun dini ilimler bakımından da iyi yetişmesini sağlamıştır. Bu konuda Kazak yazar Muhtar Auezov'un, "Abay Colı" romanında Şubar olarak isimlendiren Şahkerim'in dini konulardaki bilgisini takdir ederek; "Semey şehrindeki cami ve medrese mollaları ile imamları bir araya geldiğinde Şubar'ın dini ilimlere hakim ve Müslüman alimlerin kitaplarını çok okuduğu fark edilirdi." ifadesi, onun dini konuları iyi bildiğini açık şekilde izah etmektedir.<sup>12</sup>

Şahkerim'e hayatında ve edebiyatta rehberlik eden önemli şahsiyetlerinden birisi de Kazak şairi ve düşünürü Abay Kunanbayulı'dır. Abay, Şahkerim'in dedesi Kunanbay'ın ikinci hanımından doğan amcasıdır. Şahkerim'in babası Kudayberdi ölüm döşeğindeyken Abay, ağabeyine çocuklarını kendi himayesi altına alacağına dair söz vermiştir. Şahkerim'in ilim yoluna girmesine amcası Abay vesile olmuştur. Bir gün amcası Abay, Şahkerim'e; "Dünya işleri beni ilimle uğraşmaktan alıkoydu. Hayalimi gerçekleştirmek için senin ilim yolunda gitmene imkân sağlayacağım. İnsan kırk yaşına kadar ilimle meşgul olur, kırk yaşında kemale erer. Akı, düşüncesi, iradesi, gayreti gelişir. Üç seneden sonra sen kırk yaşını dolduracaksın. Doğu (Fars) dillerini öğrendin. İmdi üç sene boyunca Rus dilini öğren. Tüm maddi masraflarını ben karşılayacağım. Sen bu söylediklerimi yap." diyerek onun büyük sefere hazırlanmasını tavsiye eder. Abay, Şahkerim'e yönelik tavsiyelerine şöyle devam eder; "Atina-Yunan ilimleri İstanbul'da bulunur, onu oradan al. Arap (İslam) ilimleri Mekke'de ama Mekke'ye göre Medine'den daha çok öğrenirsin ve onu da oralardan al. Ayrıca Mısır'daki İskenderiye kütüphanesine de git. Bu söylediğim dört yere git, tarihi yerlerini gez, gereken kitaplarını al, ilmimi artır ve dön. Alacağın kitaplar ile yol masraflarını ben karşılayacağım." diyerek Şahkerim'e büyük bir vazife verir. Şahkerim, amcası Abay'ın verdiği vazifeyi hakkıyla yerine getirir. Mısır hariç, İstanbul, Mekke ve Medine'ye gider, kütüphanelerinde

<sup>11</sup> Şakarimuli, "Menin Akem, Halk Ulı – Şakarim", 152.

<sup>12</sup> Muhtar Auezov, *Abay Colı* (Almatı: Jazuşı, 2006), 4:229.

bulunur, kitaplarını alır ve geri döner. Öğrendiklerini halka şiirleriyle paylaşır.<sup>13</sup>

## 2. Şahkerim ve Doğu İslam Edebiyatı Şairleri

Kazak topraklarında tasavvufî anlayış ve ilahî aşk telakkisinin gelişmesinde Divan Edebiyatının katkısı büyüktür. Şahkerim Kudayberdiuli da Divan Edebiyatından çok yararlanmıştı. Daha küçükken Fars dilini bildiği için Divan şairlerinin beyitlerini ezbere okumuş ve çok etkilenmiştir. Bunu kendisi de şiirinde şöyle söyler:

“Uyandırmış beni erken Doğu şiiri,  
Ayna gibi malum oldu Dünya sırrı.”<sup>14</sup>

Hem amcası hem de edebiyattaki üstadı olan Kazak şairi Abay Kunanbayuli'nün teşvik ve tavsiyesiyle İstanbul, Mekke ve Medine'ye giden Şahkerim, buralarda Doğu İslam Edebiyatı klasikleriyle yakından tanışmıştır. Nitekim bu durumu kendisi de “Abay'ın ömrünün sonunda vermiş olduğu tavsiyesiyle yapmış olduğum bu seyahat, ufkumun genişlemesinde çok büyük katkı sağladı. Bu seferde Klasik Doğu Edebiyatı şairleri ve hakimlerinin tüm eserlerini temin ettim.” diyerek izah etmiştir.<sup>15</sup>

Şahkerim'in Doğu Edebiyatına hakim olduğunu Kazak yazar Muhtar Auezov de ifade etmiştir. Zira Muhtar Auezov, Doğu Edebiyatı konusunda Şahkerim'i kendisine hoca kabul etmiştir. Şahkerim'in oğlu Ahat da babası hakkında kendi hatıratlarında şöyle der: “...Muhtar Auezov, Danyal Iskakov gibi gençler birkaç gün evimizde misafir olurlardı ve babamla sohbet ederlerdi. Muhtar babama Doğu Edebiyatı şairlerinden bahsetmesini rica ederdi ve bu konuda çok soru sorardı. Babam Doğu Edebiyatı şairlerini iyi bildiği için şiirlerini okur ve bu şiirlerde neyi kastettiklerinden söz ederdi. Bir gün Muhtar, 'Doğu Edebiyatı şairleri arasında en iyisi kimdir?' diye sordu. Bunun üzerine babam şöyle dedi: 'Onların hepsi güçlü şairlerdir, oldukça nazik ve en güzel şiirlerin yazarlarıdır, hitabeti güçlü şairlerdir, önemli eserlerin sahibidirler. ...Onlardan Hafız-ı Şirazî “Lisanü'l-Gayb” unvanıyla ünlüdür.' Babam çok güçlü hitabeti olan Hafız'ın şiirlerini okur ve tercümesini yapardı. Sonra 'Sa'dî de çok cazip ve güzel eserleri olan bir şairdir.' der ve ondan da şiirler okuyup yorumlardı. Ayrıca Nevaî, Firdevsî gibi şairlerin de eser ve şiirlerinden bahsedirdi. Böyle sohbetler sürekli

<sup>13</sup> Şakarimuli, “Menin Akem, Halk Ulı – Şakarim”, 169-170.

<sup>14</sup> Şakarim Kudayberdiuli, *Şıgarmaları* (Astana: Foliyant, 2018). 1:154

<sup>15</sup> Şakarimuli, “Menin Akem, Halk Ulı – Şakarim”, 172.

olurdu. Muhtar babama sık sık gelir, sohbet ederdi. Kışın da babama benim vasıta ile mektuplar gönderirdi, sorularına cevaplar alırdı.”<sup>16</sup>

Şahkerim gibi Doğu Edebiyatını iyi bilen bir hocadan ders alan Muhtar Auezov, hocası için, “O dönemlerde Doğu Edebiyatına Şahkerim gibi bilgin birisini görmedim. Doğu Edebiyatına olan ilgimin artmasına vesile olan hocam Şahkerim'dir” demiştir.<sup>17</sup>

Şahkerim, kendisini derinden etkileyen ve söz üstadları kabul ettiği Doğu Edebiyatının bazı meşhur şairleri hakkında bir dörtlükte şöyle söylemiştir:

Nevâî, Sa'dî, Şemsî, Fuzulîler,  
Seyhâlî, Hoca Hafız, Firdevsîler,  
Şiirde her kimseden üstün olup,  
Cihana söz nurunu yaymış bunlar.<sup>18</sup>

Yazar Muhtar Magauin, Şahkerim hakkında şöyle demiştir: “Yıldız sayısı kadar çok şairin arasından Şahkerim, özellikle Hafız'ı kendine yakın tutmuştur. Alman şairi Goethe'yi ve Rus şairi Puşkin'i de etkileyerek Yeni Çağ Avrupa nazmına çok büyük katkıda bulunan Hafız'ı, Şahkerim en büyük hocalarından biri saymıştır. Hafız, Şahkerim'in sırdaşı gibiydi. Hatta ömrünün son günlerinde bile Hafız'ı dilinden düşürmemiştir. Onu rüyasında görmüş ve bunu da kendisinin fâni dünyadan bakî âleme göç edeceğine dair bir işaret olarak yorumlamıştır.”<sup>19</sup>

Şahkerim Kudayberdiuli'nun diğer Kazak şairlerinden en belirgin farklı özelliklerinden biri, onun Doğu Edebiyatı şairlerinin şiirlerini doğrudan Farsçadan tercüme etmesidir. Oysa diğer Kazak şairleri Divan Edebiyatı şairlerinin şiirlerini genellikle Rusçadan çevirmişlerdir. Şahkerim ise Fars dilini bildiği için doğrudan orijinalinden tercüme etmiştir.<sup>20</sup> Bununla birlikte Şahkerim, din ve tasavvuf ilminden haberdar olduğu için Hoca Hafız'ın şiirlerindeki tasavvufî ve sembolik ifadelerin anlamını iyi kavramış ve bu inceliğe dikkat ederek çevirmiştir.<sup>21</sup> Bu, tercümede çok önemli bir meseledir. Çünkü tasavvuf ilminden, sembolik ifadelerden haberi olmayanlar

<sup>16</sup> Şakarimulı, “Menin Akem, Halık Ulı – Şakarim”, 178.

<sup>17</sup> Şakarimulı, “Menin Akem, Halık Ulı – Şakarim”, 178.

<sup>18</sup> Şakarim Kudayberdiuli, *Kazak Aynası, Ölender Men Poemalar* (Almatı: Atamura, 2003), 235.

<sup>19</sup> İslam Cemney, “Şakarın Jane Parsı Adebıyeti”, *Kazak Adebıyeti Gazetesi*, no. 11 (16-22 Mart, 2007): 23.

<sup>20</sup> İslam Jemney, “Koca Hafız Jane Şakarim”, *Şakarimtanu Maseleleri* içinde, haz. Turdikul Şanbay (Semey: Raritet, 2007), 6:215.

<sup>21</sup> Jemney, “Koca Hafız Jane Şakarim”, 6:209.



mutasavvıf şairleri nefsanî arzularının peşinde giden, içkiye ve kadına düşkün birisi kabul edebilme hatasına düşebilmişlerdir. Nitekim Şahkerim, kendisinin bazı sembolik ifadelerden dolayı doğru anlaşılammama endişesini şöyle dile getirmiştir:

İçkiye ve kadına düşkün, dinsiz biri diye,  
Sırrımı bilmeden gıybetimi yapma.<sup>22</sup>

Ötegen Kümisbayev, “Şahkerim ve Doğu Edebiyatı” makalesinde, “Doğu'nun sûfî dünyasını gezen ve seyahat eden Şahkerim, Hafız-ı Şirazî'nin şiirlerinden muhteşem fikirler ile güzel duyguları elde etmiştir. Hafız'ın gönül âleminin kapılarını aralamış. Kazak bozkırlarına, nesillerine ve dahi bilginlerine sanki yeni sırdaş bulmuş gibi takdim etmiştir. Kazak halkının dünya görüşüne yeni bir çığır açmıştır. O çığırın niteliğini, kalitesini, şahdamarını tam bulmuştur, tasavvufun çeşitli duygularının tellerini çalmıştır.” diyerek Şahkerim ile Hafız'ı buluşturarak ortak unsurlarının tasavvuf olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

88

Sa'dî'nin de şiirlerini severek okuyan Şahkerim, onun birkaç eserini tercüme ederek Kazak halkıyla tanıştırmıştır. Örneğin, Sa'dî'nin *Gülistan* isimli eserinden “Hükümdarların Hal ve Hareketi”, “Allah Dostlarının Ahlakı”, “Eldekiyle Yetinmenin Güzellikleri”, “Aşk ve Gençlik” gibi hikaye bölümlerini tercüme etmiştir.<sup>24</sup>

Fuzulî de Şahkerim'i çok etkilemiş Doğu Edebiyatı şairlerinden biridir. Fuzulî'nin *Leyla ve Mecnun* destanı aslında ilahî aşkı konu edinmiş tasavvufî bir eser olarak kabul edilmiştir.<sup>25</sup> Şahkerim de bu destanı Kazak okurlarıyla buluşturmuş ve ana temasını;

Mecnun'un Leyla ile yoktur işi,  
İşte budur gerçek aşkın meselesi.  
Bunların destanını yazan adam,  
Fuzulî-i Bağdadî diyen kişi.<sup>26</sup>

ifadeleriyle dile getirmiştir. Zira ona göre Mecnun'un aşkı, Leyla'dan geçerek Mevla'ya varan ilahî ve gerçek aşktır.

<sup>22</sup> Kudayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:271.

<sup>23</sup> Ötegen Kümisbayev, “Şakarım Jane Şıgıs Adebıyeti”, *Şakarım Kudayberdiulının Ruhani Murası, Respublikalık Gılimi-Praktikalık Konferentciyanın Materiyaldarı*, no. 6 (29 Mart, 2007): 70.

<sup>24</sup> Galı Kambarkobova, “Şakarım Jane Sagdı Şıgarmalarının Sabaktastığı”, *Abay Dergisi*, no. 4 (2009): 18.

<sup>25</sup> Ülkü Çelik, “Ali Şir Nevai – Leyli vü Mecnun” (Doktora Tezi, Ankara Hacettepe Üniversitesi, 1993), 235.

<sup>26</sup> Kudayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:372.

### 3. Şahkerim Kudayberdiuli'nin Eserlerinde Tasavvufi Unsurlar: Ruh, Nefs ve Kalp

Tasavvuf ilminin konusu ruhun ve kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi olduğu için sūfîler önce ruh, kalp ve nefis kavramlarının tarifi üzerinde durmuşlardır. Bu üç kavramla ilgili mutasavvıflar arasında görüş farklılığı mevcuttur. Bazıları ruh ile nefsi bir olarak görmüşler, bazıları ise birbirlerinden ayrı değerlendirmişlerdir. Şahkerim Kudayberdiuli ise kendi eserlerinde ruh ile nefsi ayrı ayrı değerlendirmiştir. Şahkerim ruhu "can", nefsi "beden", kalbi ise "gönül" olarak isimlendirmiştir.

Can, Kazakçaya Farsçadan gelmiş bir kelimedir. Türk halkı da can ile ruhu eş anlamlı bir kelime olarak kullanır. Tasavvuf terminolojisinde de "can" kelimesi "ruh" olarak geçer.<sup>27</sup> Şahkerim'in "nefs" kelimesini "beden", "ten" olarak kullanması da nefsin tüm ihtiyaçlarını beden ile karşılamasından kaynaklanmış olabilir. Yani nefis kendi hazzını, ihtiyacını, isteklerini beden vasıtasıyla sağlar. İşte nefis ile beden ilişkisinin bu kadar yakın olmasından dolayı Şahkerim bazı şiirlerinde nefsi "beden" ve "ten" kelimeleriyle ifade etmiştir. Şahkerim'e göre insanda iki türlü istek vardır. Biri ten/beden isteği, diğeri de can isteğidir. Kişinin sadece kendi menfaat ve çıkarlarını düşünmesi, bencillik yapması gibi haller ten isteğidir. İnsanlık, ar, namus ile helal lokma araması ise can isteğidir. İlkinin (beden isteği) gözetleyen insan, zulüm ve ihanetle de olsa mal, mevki ve gurur sahibi olmayı ister. Sonrakisini amaç edinen ise helal lokma ile samimiyetten (ihlas) başkasını aramaz. Bu tür insanlar başkalarını hor ve hakir görmeyi, onlara ihanet etmeyi hiç sevmezler.<sup>28</sup> Şahkerim'in bu görüşlerinden "can" kelimesiyle "ruh"u, "ten" kelimesiyle de "nefs"i kastettiği anlaşılmaktadır.

İnsanın dış varlığı bedeni,  
Hayvan-ı nefsin aynısıdır.<sup>29</sup>

demesinden de şairin bedenden amacının "nefs" olduğu anlaşılmaktadır.

Kalp ise Şahkerim'in eserlerinde "gönül" olarak geçmektedir. Bunların tarifine Şahkerim "Can ile beden ve gönül" isimli şiirinde genişçe yer vermiştir. Aşağıda bunlara ayrı ayrı değineceğiz.

<sup>27</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 83.

<sup>28</sup> Şakarim Kudayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı* (Almatı: El-şejire, 2008), 2:72.

<sup>29</sup> Kudayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:180.

### 3.1. Ruh veya Can

Ruh, muhakkik alimler arasında çok tartışılmış ve ihtilaflara sebep olmuş bir konudur.<sup>30</sup> Ruh hakkında detaylı ve yeterli bilgi olmadığı için, alimler onu izah etmede zorlanmışlardır. Bu sebeple çoğu bu hususta az konuşmanın akıl sahiplerinin tercih ettiği bir yol olduğunu söylemişlerdir.<sup>31</sup> Bununla beraber ruhun mahiyeti ve özelliği hakkında pek çok yönden tarif etmeye çalışan mutasavvıflar da olmuştur. Şahkerim Kудayberdiulı da şiirlerinde bazı özelliklerine değinerek ruh hakkında kendi anlayışını ortaya koymuştur. Şahkerim, "Can ile beden ve gönül" isimli şiirinde "İlk başta can ve beden iki ayrı (şey)."<sup>32</sup> diyerek, ruhun beden kalıbına tevdi edilmiş, ikisinin birbirinden ayrı bir varlık olduğuna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber insan yaratılışı hakkında, "Her birinizin yaratılışı, anasının karnında şöyle olur: Kırk gün nutfe olarak kalır. İkinci kırk günde alaka (kan pıhtısı) halini alır. Üçüncü kırk günde et parçası haline gelir. Bunlardan sonra, görevli melek gönderilir ve o, bu et parçasına ruh üfler. Ona dört kelimeyi; rızkını, ecelini, amelini, şaki mi (fena hareketli, bahtsız) yoksa saîd (iyi hareketli, bahtlı) mi olacağını yazması emredilir." buyurmuştur.<sup>33</sup> Bu hadisten ruhun ancak beden yaratılmaya başladıktan 120 gün sonra geleceğini öğrenmiş bulunuyoruz. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Yarattığı her şeyi güzel yapan ve (ilk) insanı yaratmaya da çamurdan başlayan, sonra onun neslini, hakir bir suyun özünden (spermadan) yaratan sonra onu (tastamam) düzeltip ona kendi ruhundan üfleyen, sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yaratan O'dur. (Buna rağmen) ne kadar az şükrediyorsunuz!"<sup>34</sup> ayette de Allah Teala ruhun beden yaratıldıktan sonra ona üfürüldüğünü bildirmiştir. İşte buna göre Şahkerim Kудayberdiulı "İlk başta can ve beden iki ayrı (şey)" diyerek ruh ve beden ilk başta ayrı ayrı olduğuna işaret etmiştir.

Şiirin devamında şair, "Can, hareket etmeden hiç duramaz."<sup>35</sup> diyerek bize canın en önemli sıfatından haber vermiştir. Ruhun en belirgin özelliklerinden biri de hareket eden bir cevher olmasıdır. Ruhun bu

<sup>30</sup> Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 182.

<sup>31</sup> Ebû Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Maarif)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2018), 561.

<sup>32</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:97.

<sup>33</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Muhtasarı Sahih-i Buharî* (Riyad: Daru İşbiliya, 2002), Kader, 1.

<sup>34</sup> Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkan Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali*, (İstanbul: Server Yayınları, 2017), el-Secde, 32/9.

<sup>35</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:97.

özelliğinden dolayı beden hareket eder. Ruhsuz bedenin hareket etmesi imkansızdır. Ruhtan ayrılmış bedende hayat belirtisi kalmaz.<sup>36</sup> Diğer taraftan Allah'ın emrinden gelen ruh hep göç üstündedir. Ruhlar âleminden bu dünyaya, bu dünyadan berzah âlemine, oradan da ahiret âlemine intikal etmesi, ruhun hep hareket halinde bulunduğuna işarettir. Hatta insan uykudayken ruh bedenden ayrılarak kendi âlemine seyahat eder, buna rüya deriz. Cenab-ı Hakk, Kur'an-ı Kerim'de, "Allah, (ölecek) insanların ruhlarını ölümü sırasında alır, ölmeyenin de uykusunda (alır). Sonra hakkında ölümü hükmettiğini tutar, diğerini muayyen bir vakte (eceline) kadar salıverir. Şüphesiz ki bunda, düşünen bir toplum için ibretler vardır."<sup>37</sup> diyerek ruhun uykudayken bedeni bırakıp gideceğini işaret etmiştir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber, "Uyku, ölümün kardeşidir."<sup>38</sup> demiştir. Demek ki, ruh sürekli hareket eden bir varlıktır.

Tasavvuf edebiyatında bazen can, ruh, kalp yani kişinin kendi varlığı "ben" olarak da ifade edilir. İmam Gazzalî, "...İnsanoğlu kendi varlığından asla şüphe etmez. İnsanın gerçek varlığı ise bu fiziki yapı ile değildir. Çünkü fiziki beden, ölüde de vardır. Fakat onda ruh yoktur."<sup>39</sup> diyerek insanın varlığından veya benliğinden ruhun kastedildiğini söylemiştir. Bu yüzden insan, "ben veya kendim" dediğinde bedenini değil, ruhunu kastetmektedir.

Şahkerim'in amcası ve onun yetişmesinde dolayısıyla düşüncelerinde büyük etkisi olan hocası Abay Kunanbayulı da bir şiirinde;

Ölürse tabiat ölür, insan ölmez,

Ama o eğlenip, gülmek için geri dönmez,

"Ben" ile "benimkinin" ayrılışını,

"Öldü" diye ad vermiş cahil bilmez.

diyerek "Ben"den maksadın "can", "Benimki'den ise ten/beden olduğunu söylemiştir.<sup>40</sup> Büyük bir ihtimal ile tesirinde kaldığı hocası gibi Şahkerim de şiirlerinde canı "ben" ve "kendim" diye isimlendirmiştir.

Nereye giderse o kendini "kendim" der,

"Kendimden" bedeni değil, canı kasteder.

Bu candan "kendimlik" hiç kaybolmaz,

<sup>36</sup> Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 24.

<sup>37</sup> el-Zümer, 39/42.

<sup>38</sup> İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzili'l-elbâs Amma İştêhera Mine'l-ehâdis Ala Sünneti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351), 2:329.

<sup>39</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), 15.

<sup>40</sup> Abay Kunanbayulı, *Şıgarmaları: Ölender Men Audarmalar* (Astana: Foliyant, 2011), 243.

Kaç kere ölsün ya da kaç kere dönsün.  
İyice bak; can, kendin; beden, hırkan,  
Övgü, boya, bedene verdiğin ikram.  
Cana böyle aldatma azık olmaz,  
Ona faydalı ne yaptın en azından.

Nitekim yukarıda yer alan farklı dörtlüklerinde Şahkerim, “kendinden” bedeni değil, canı ve ruhu kasdettiğini söylemektedir.<sup>41</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki Şahkerim Kудayberdiuli, eserlerinde “can”, “ben”, “kendim” kavramlarını “ruh” manasında kullanmıştır. Ona göre övgü, ucub gibi hasletler ruh için değil, bedenın azığı ve gıdasıdır. O halde Şahkerim'in anlayışında bedenden maksad, nefstir. Çünkü, övgü, ucub, kibir gibi tasavvufta nefsin haz duyduğu ve yerilen hasletler, ancak bedenın gıdası olabilirler.

### 3.2. Nefs veya Beden

Şahkerim, bedeni ruhun barındığı bir mekân olarak nitelendirir. Buranın da ihtiyaçlarının bulunduğunu ve dolayısıyla sağlıklı olabilmesi için bakılması gerektiğini aşağıdaki şiirinde şöyle dile getirmiştir:

Beden, zırh gibidir, mekandır cana,  
Ona da bakım gerekir bozulmamağa.<sup>42</sup>

Tasavvuf düşüncesinin önemli sūflilerinden olan ve bu konuda ilk eser telif edenlerden biri kabul edilen Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale'sinde*; “İnsan ruh ve cesetten meydana gelir, çünkü Hakk Sübhanehu ve Teala bu bütün içinde her birini diğerinin emrine vermiş ve yekdiğerlerine muhtaç kılmıştır. Haşır ve neşr bu bütün ile ilgili olacağı gibi, ceza ve sevap gören de (ruh ve bedenden müteşekkil olan) bu bütün (insan) olacaktır”, demektedir.<sup>43</sup> Buna göre bu dünyada ruhun bedensiz, bedenın de ruhsuz bir anlamı yoktur. İkisi birlikte insan isimli varlığı oluşturur. İkisi birbirine giriftardır. Ruhun mekânı, bedendir; bedenın hayat pınarı da ruhtur. Bu durumu Şahkerim şöyle tarif etmiştir:

Can rahat bulmuyor beden gamını yiyerek,  
“Beden bozulursa mekânım bozulur” diyerek.  
Sıcak, soğuk, açlıktan korumak için,  
Zulüm ile hileyi kendine alet edinerek.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Kудayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:98.

<sup>42</sup> Kудayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:97.

<sup>43</sup> Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 182.

<sup>44</sup> Kудayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:152.

Böylece Şahkerim, canın beden için pek çok fedakarlıkta bulunduğunu, onun bozulması halinde kendisinin de gam ve kedere boğulacağını ifade etmiştir.

“Can ile beden ve gönül” isimli şiirinde bedeni “ana” olarak nitelendirdiği gibi “Güneş, babamdır, yer ise anamdır” isimli şiirinde de nefsi sembolik bir manada kullanmıştır. Yani, şair sembolik bir dil kullanarak “güneşi” baba, “yeri” ise ana olarak ifade etmiştir. Şüphesiz burada “baba” ve “ana”, sembolik olarak ruh ve nefse işaret etmektedir. Şair bu şiirini kendisini kalp/gönül yerine koyarak yazmıştır.

Canımız güneşten gelmiş nurdan,  
Tenimiz ise toprak ile sudan.  
Güneş, babam, yer ise anam,  
Birinden nur gelir, diğerinden gıdam.  
Besler, büyütür, şımartır,  
Böylece bozar tekrardan.<sup>45</sup>

diyen Şahkerim, babayı ruh, anayı ise nefis olarak ifade etmiştir. İkisinin birleşmesinden doğan “çocuğu” da kalp veya gönül olarak sembolize etmiştir. “Birinden nur gelir, diğerinden gıdam” demesinden de bunu anlamak mümkündür. “Besler, büyütür, şımartır, Böylece bozar tekrardan” ifadesi de nefsin ruha galip gelmesinden ve böylece de kalbin nefse meyiletmesinden doğacak bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

“Anadan ilk doğduğumda” isimli şiirinde de;  
İlıklık, aydınlık, nur vererek,  
Sezdiren babam-güneştir.  
Balna katıp zehrini vererek,  
Büyüten anam – kara yerdir.<sup>46</sup>

diyerek ruh ile nefsi farklı ve güzel bir tasvir ile ifade etmiştir. Burada “Balna katıp zehrini vererek” ifadesi ile şair, nefsin hazza ve arzuya düşkünlüğünün neticesinde aldanmasını tasvir etmiştir. Zira nefis insanı dünyanın tatlı zevkleriyle oyalayarak ahiret saadetinden mahrum bırakır. Bu yüzden şair bal ile dünya zevkini, zehir ile de ahiret azabını kastetmiştir. Şahkerim, fikir bakımından sembolik anlatımı kullanan tasavvuf edebiyatının önemli şahsiyetlerinden beslendiği için, şiirlerinde buna benzer ifadeleri bol bol kullanmıştır.

Şunu da ifade edelim ki Şahkerim Kudayberdiuli, bazı yerlerde nefsi

<sup>45</sup> Kudayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:277.

<sup>46</sup> Kudayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:187.

felsefecilerin anlayışına uygun “can” olarak da kullanmıştır. Zaten Arapçada “nefs” kelimesi, “can” manasına da gelir. Kur’an-ı Kerim’deki: “Her canlı (nefis) ölümü tadacaktır.”<sup>47</sup> ayetinde de nefis, can anlamında gelmektedir. Bu yüzden de şairin “can” olarak kullandığı kelimelerin hepsini “ruh” olarak algılamak da yanlış olur. Bu yüzden bazı şiirlerindeki kavramları cümledeki kullanımına göre anlamanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira Şahkerim, “ruhu” da hep “can” olarak kullanmamıştır. Bazı yerlerde ruhu “saf akıl” diye de tarif etmiştir. Nitekim aşağıdaki şiirde bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Din: “Bana inan” der,  
Sapmış, dine fen der.  
Manasını kesin bilemeden  
Ruh sözünü can der,  
Bundan kötü bir şey yok.  
Ruh, kusursuz saf akıldır,  
Kusursuz şey kabuldür,  
Hayvandaki akıl (ruh) o değil,  
Azıcık sözüm, az bir iş,  
Kur’an’ı oku inanmazsan.<sup>48</sup>  
Yine başka bir şiirinde de;  
İçki, akıldır; sarhoşluk, fikirdir; yar, hakikattir,  
Can, nefstir; sapık iman, dine ihanettir.  
İçkiye ve kadına düşkün dinsiz diyerek,  
Sırrımı bilmeden arkamdan kılma gıybet.<sup>49</sup>  
diyerek canı, nefis olarak ifade etmiştir.  
Başka bir şiirinde ise;  
Nefs der ruhsuz canları,  
İster insan ister hayvanı.  
Üstten bakan anlamaz,  
Hangi molla bunu anladı,  
Manasını bilmeden sapıtır.<sup>50</sup>

diyerek nefsten maksadın hayvanî nefis ya da hayvanî ruh olduğunu ifade etmiştir. Hayvanî ruh, kalpten kaynaklanan, his ve hareket gücünü taşıyan latif bir cisimdir. Buradaki kalp, bedeninin sol tarafında bulunan et parçasıdır. Bu et parçası, insanda da hayvanda da mevcuttur. İşte bu hayvanî

<sup>47</sup> el-Âl-i İmrân, 3/185.

<sup>48</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:233.

<sup>49</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:271.

<sup>50</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:234.

ruh, ulvî olan insanî ruhun yeri ve mekanıdır.<sup>51</sup> İnsanı insan yapan ruh ve akıldır. Şahkerim de okuyucusunun dikkatini buna çekmek istemiştir.

### 3.3. Kalp veya Gönül

Şahkerim Kudayberdiuli, can ve bedenden başka kalp veya gönül üzerinde de durmuş ve kendisine göre tarifini yaparak okuyucusunun dikkatini buna yoğunlaştırmasını istemiştir.

Bundan sonra tarif edelim gönlü biz,  
Yoğunlaşsın bu sözüme dikkatiniz.  
Can ve beden birleşmiş karı koca,  
İkisinden doğmuştur gönlümüz.<sup>52</sup>

Şiirden anlaşıldığı gibi şair, gönlü can ile bedenini veya ruh ile nefsin birleşmesinden doğan bir “çocuk” olarak nitelendirmiştir. Şahkerim’in bu fikri, İslam âlimi, Sühreverdiyye tarikatının pîri, Kur’an ve Sünnete dayalı tasavvuf ilmiyle ilgili eserler yazan Ebû Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî’nin görüşüyle aynıdır. Sühreverdî’ye göre ruh, nefis ve kalp, ulvî ve semavî olan ruh-ı insanî emir âlemindedir. Beşerî olan ruh-ı hayvanî ise halk âlemindedir. Beşerî olan ruh-ı hayvanî, ulvî olan ruh-ı insanînin yeri ve mekanıdır. Ruh-ı hayvanî, kalpten kaynaklanan, his ve hareket gücünü taşıyan latif bir cisimdir. Buradaki kalp, bedenini sol tarafında bulunan şekli malum bir et parçası olan kalptir. Ruh-ı hayvanî, diğer canlılara aittir. Duyu organlarının kuvveti bu ruhtan kaynaklanır. Bu ruh, Allah’ın koyduğu kanuna göre, genel olarak gıda ile ayakta duran ve hasta olup mizacı bozulduğunda tıp ilminin müdahale edebildiği ruhtur.<sup>53</sup>

İnsandaki hayvanî ruh olan nefsin, ulvî ruhtan meydana gelmesi, emir âleminde olmuştur. Böylece Hz. Adem ile Havva validemiz arasında olduğu gibi, ruh ile nefis arasında da karşılıklı bir aşk ve ülfet oluşmuştur. Bahsettiğimiz bu ülfete Allah Teala, “O Allah, gönlü kendisiyle rahat etsin diye Adem’den zevcesi Havva’yı yarattı.”<sup>54</sup> buyurarak işaret etmiştir. Nihayet Hz. Adem, Havva validemize meyledip onunla sükunet buldu. İnsanî-ulvî ruh da hayvanî ruha meyledip yerleşerek onu “nefis” yaptı. Ruhun nefse olan meyil ve sükunetinden kalp oluştu. Bu latif kalp, mahalli et parçası olan kalptir. Şu kadar var ki, et parçası halk âlemindedir, bu latif kalp ise emir

<sup>51</sup> Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Maarif)*, 569.

<sup>52</sup> Kudayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:97.

<sup>53</sup> Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Maarif)*, 569.

<sup>54</sup> el-A'raf, 7/189.



âleminde dir. Kalbin emir âleminde ruh ve nefisten oluşması, halk âleminde Hz. Adem ve Havva'dan zürriyetlerinin oluşup meydana gelmesi gibidir. Şayet nefis ve ruh çifti arasında bir sükûnet ve kaynaşma olmasaydı, kalp oluşmazdı.<sup>55</sup>

Ebû Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî'nin ruh, nefis ve kalbe vermiş olduğu bu anlamlardan Şahkerim'in "Can, beden ve gönül" şiirinin manası daha kolay anlaşılacaktır.

Şahkerim Kudayberdiulı, şiirinin devamında gönlün tabiatını tasvir etmiştir. Bu tasvir, adeta kalp kavramının sözlük anlamı olan "bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek"<sup>56</sup> tarifine benzemektedir.

Tabiat bazen böyle, bazen şöyle,  
Ne tarafa döneceği malum değil.  
Babası can, anası beden olup,  
Gönlümüz bu yüzden iki yönlü.<sup>57</sup>

Yukarıdaki şiirden anlaşıldığı gibi Şahkerim Kudayberdiulı, kalbin değişkenlik vasfını Hz. Peygamber Efendimizin, "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım! Kalplerimizi taatine çevir."<sup>58</sup> diye dua etmemizi tavsiye ettiği hadisindeki haliyle izah etmiştir. Yani Şahkerim'in dediği gibi kalp, iyilik ve kötülük vasıflarını üzerinde barındıran bir varlığa sahiptir. Buna göre kalp, her zaman iyi ve kötü arasında gelip giden, daima değişken hallerde bulunan bir latifedir. Kalbin halleri duyguyu, düşüncüyü ve imanı da etkiler. Yine Hz. Peygamber'in, "Vücutta bir et parçası vardır; o iyi olursa bütün beden iyi, kötü olursa bütün beden kötü olur, bu et parçası kalptir."<sup>59</sup> demesi, buna işaret etmektedir.

Şahkerim, kalbin veya gönlün ne zaman iyi ne zaman kötü halde bulunacağı konusunda zihinlerde soru işaretlerine sebep olduğunu söylemekte ve cevabını da aşağıdaki şiirle vermektedir:

Bazen iyiyi aranız, bazen kötüyü,  
Gönlü neyi arzularsa ona çeker.  
Beden galip gelirse, dipsizi arzular,

<sup>55</sup> Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Maarif)*, 569-570.

<sup>56</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh* (Beyrut: 1979), 1:204.

<sup>57</sup> Kudayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı*, 1:97.

<sup>58</sup> Ebû İsa Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, *Sunan et-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1406), 2:35.

<sup>59</sup> Buharî, *Muhtasarı Sahih-i Buharî*, İman, 39.

Can hâkim olursa, kötülükten emin olur.<sup>60</sup>

Şahkerim'e göre kalbin hali, insandaki ruh ile nefsin durumuna bağlıdır. İnsanda ruh güçlü olursa, gönül ruha doğru çekilir. Eğer insanda hakimiyet nefsin eline geçerse ve nefsin ruha galip gelirse o zaman gönül nefse çeker. Ebû Hafş Şehabuddin Ömer Sühreverdî bununla ilgili olarak, "Kalplerden bazıları vardır ki, babası olan ulvî ruha göz diker ve ona meyleder. Bu kalp, Resûlullah'ın bir hadisinde bahsettiği kalptir. Huzeyfe'nin rivayet ettiği bu hadiste Allah Resulü şöyle buyurmuştur: "Kalpler dört çeşittir:

1- Tertemiz olan, içinde parlayan bir nur bulunan kalp. Bu, müminin kalbidir.

2- Simsiyah olup ters döndürülmüş kalp. Bu, kafirin kalbidir.

3- Kılıfına konup ağzı bağlanmış kalp. Bu, münafığın kalbidir.

4- Yüzü çevrilip terkedilmiş kalp. Onun içinde iman da vardır, nifak da vardır.

Kalpdeki iman, temiz suyun büyütüp beslediği yeşillik gibidir. Bu ikisinden, (iman ve nifaktan) hangisi galip ise, kalp ona göre şekil alır, hareket eder."<sup>61</sup>

Ters çevrilmiş kafirin kalbi, nefsi emmareye meyleder. Bazı kalpler de vardır ki nefsi emmareye meyletme hususunda tereddütlüdür. Kalbin, ruh yahut nefis tarafına meylince göre, saadet yahut şehaveti oluşur." <sup>62</sup> İşte Şahkerim'in "Beden galip gelirse, dipsizi arzular, can hakim olursa, kötülükten emin olur" demesinin anlamı budur. Buradaki "dipsizden" kasıt, dibi görünmez dünyadır.

Fani beden boyaya övünür,

Can yıpranmaz, o yüzden korunur.

Ölümsüz cana değişmez mekân lazım,

Böyle işe yönelirsek övünür.<sup>63</sup>

diyen Şahkerim Kудayberdiuli, bedenini fani, canını ise yıpranmayacağını, ölmeyeceğini, hayatını devam ettireceğini ifade etmiştir. Bu yüzden "ölümsüz cana değişmez mekân lazım" demiştir. Ona göre "değişmez mekân", Allah'ın huzurudur. Bundan dolayı can, ruh Allah'a kavuşma derdine düşer ve salih amele yönelir. Beden ise sadece bu dünya zevkini tercih eder. İşte burada ruh ile nefsin birbiriyle mücadelesi başlar. Ruh

<sup>60</sup> Kудayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:97

<sup>61</sup> Ahmed b. Muhammad b. Hanbel eş-Şaybanî, *Müsned* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 558, 3:17.

<sup>62</sup> Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Maarif)*, 570.

<sup>63</sup> Kудayberdiuli, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:97.

nefsi, nefis de ruhu esir etmeye çalışır. Hangisi galip gelirse, hakimiyet onun eline geçer. Tasavvuf ilmine ihtiyaç burada zaruri olur. Çünkü tasavvuf, ruhu hâkim etmenin, nefsi ise terbiye etmenin usullerini uygulayan bir ilimdir.

Aşağıdaki şiirinde ise Şahkerim, okuyucuya soru sorarak ruhun desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

İşte budur beden ve can, bu da gönül,  
Hangisinin elindedir idare sen bir düşün.  
En sonunda kendin kim, seninki kimdir?  
Dostun kimdir, hangisi düşmanındır?  
İyice bak; can, kendindir; beden, hırkan,  
Övgü, boya, bedene verdiğin ikram.  
Cana böyle aldatma azık olmaz,  
Ona faydalı ne yaptın en azından?<sup>64</sup>

Ona göre insan, ruhunu desteklerse yani onu maneviyatla beslerse, nefesine galip gelir ve iki dünya saadetine kavuşur. Eğer nefisini besler de onun esiri olursa, bu durumda insan bedbaht olur. Bunun için insanın nefisini iyi tanınması lazım, onu besleyecek gıdalarını da iyi bilmesi gerekir. Burada Şahkerim, Sûfilerin "Allah'ı tanımının yolunun kişinin kendisini tanınmasıyla mümkündür" anlayışını ifade eden ve hadis kabul ettikleri "Kendini bilen, Rabbini bilir."<sup>65</sup> düsturuna işaret etmiştir.

Başka bir şiirinde ise yine tasavvuf düşüncesinde kabul görmüş temel bir anlayış olan, insanın nefisini tanıyıp onu kontrol altına alarak Yüce Allah'a ulaşmak için uyulması gereken riyazete işaret etmiştir.

Biz semirtmişiz bedeni azıkla,  
Canı bedene bağlamışız kazıkla  
Uyku ve yemekle beslenen bedenimiz,  
Kurtulur mu böyle bir yazıkla.<sup>66</sup>

Bu dörtlükten anlaşıldığı gibi Şahkerim, genel olarak sûfiler tarafından kabul görmüş nefsi azdıran istek ve arzuları olan yemek ile uykuya işaret etmiştir. Bunları nefsi azdıran ve kontrol etmede onu zorlaştıran temel unsurlar olarak saymıştır. Bundan kurtulmanın yolu olarak da tasavvuf düşüncesinde önemli bir manevî eğitim metodu olan riyazete telmihte bulunmuştur. Tasavvufta nefsi tezkiye ve terbiye etmenin metotlarından biri de nefsanî arzuları zayıflatarak, onun ruh üzerindeki hakimiyetini kırmak ve ruhun saltanat kurmasını sağlamaktır. Bu ancak nefse karşı irade gücümüzü

<sup>64</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:98.

<sup>65</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2:262.

<sup>66</sup> Kудayberdiulı, *Şıgarmaları: Ölenleri, Dastandarı*, 1:98.

artıracak egzersizlerle mümkündür. O da yeme-içme, uyku ve konuşmanın ölçülerini ayarlamakla gerçekleşir. Bu yüzden tasavvufta nefsi gemlemek az yemek (killet-i taam), az uyumak (killet-i menam) ve az konuşmakla (killet-i kelim) mümkündür.<sup>67</sup>

### Sonuç

Kazak topraklarında İslam dininin yayılmasında tasavvufun büyük katkısı olmuştur. Halkı ilahî aşk ile Peygamber muhabbetine davet eden tasavvuf ilmi, Kazak halkının gönlünde yerini almıştır. Kazak edebiyatının hangi devrine bakarsanız bakın, tasavvuf ilminin unsurlarına rastlarsınız. Hoca Ahmed Yesevî, Süleyman Bakıgani, Sûfî Allayar, Horezmi gibi önemli şair ve mutasavvıfların eserleri ile şiirleri, Kazak ozan ve şairlerini derinden etkilemiş ve Kazak edebiyatında tasavvufî ve divan şiirlerinin yayılmasında katkıda bulunmuştur. Diğer yandan Doğu Edebiyatı mensupları sayılan Hoca Hafız, Sa'dî-i Şirazî, Fuzulî, Nevaî, Şemsî/Mevlanâ, Firdavsî gibi şahsiyetlerin eserlerinin Kazak Tasavvuf Edebiyatının kalite ve seviyesini yükselttiğini söylemek gerekir.

Kazak halkı ve edebiyatı için önemli bir yere sahip olan Şahkerim Kudayberdiuli da bu şairlerin eserlerinden esinlenerek, tasavvufu Kazak halkının anlayışına, algısına ve milli kültürüne göre uygulayarak Kazak Edebiyatına yeni bir renk katmıştır. Sömürücü devletin baskısına rağmen dar geçitten çıkış yolu bulan şair, Divan Edebiyatının usulüne göre sembolik dil kullanarak derdini gelecek nesillere anlatmaya çalışmıştır. Şimdiki neslin görevi de bu eserlerdeki sembolik ifadelerin sırrını keşfederek, şairin pınarından su içmektir.

Bunun için Şahkerim eserlerini tasavvufî yönden değerlendirme gereği duyulmuştur. Bu doğrultuda Şahkerim'in ruh, nefis ve kalp kavramlarına dair kendi orijinal tarifleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Genel tasavvuf kültürüne uygun olarak şair Şahkerim'in de sembolik bir dil kullandığı anlaşılmaktadır. Bunu yaparken kendisinden önceki tasavvuf klasiklerinin etkisinde kaldığı da dikkatlerden kaçmamıştır. Özellikle ruh, nefis, gönül kavramlarının sembolik teşbihlerinde Ebû Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî'nin metinleriyle benzeştiğini söylemek mümkündür.

---

<sup>67</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 216.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l-Hafâ ve Müzîli'l-Elbâs Amma İštehera Min el-Ehâdîs Ala Sünneti'n-Nâs. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsi, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybanî. Müsned. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Auevov, Muhtar. Abay Colı. Almatı: Jazuşı, 2006.
- Buharî, Abu Abdullah Muhammad İbn İsmail. Muhtasarı Sahih-i Buharî, Riyad: Daru'l-İşbiliya, 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. eş-Şihâh. Beyrut: 1979.
- Çelik, Ülkü. Ali Şir Nevai - Leyli vü Mecnun. Doktora Tezi, Ankara Hacettepe Üniversitesi, 1993.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed, Kimya-yı Saadet. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Hasan Tahsin Feyizli. Feyzü'l-Furkan tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali. İstanbul: Server Yayınları, 2017.
- Jemeney, İslam. "Koca Hafız Jane Şakarım", Şakarimtanu Maseleleri, haz. Turdikul Şanbay, 6:205-215. Semey: Raritet, 2007.
- Jemeney, İslam. "Şakarın Jane Parsı Adebieti", Kazak Adebieti Gazetesi 11, (2007): 1-12.
- Kambarbekova, Gali. "Şakarım Jane Sagdi Şıgarmalarının Sabaktastığı", Abay Dergisi 4 (2009): 17-21.
- Kudayberdiuli, Şakarım. Kazak Aynası, Ölender Men Poemalar, Almatı: Atamura, 2003.
- Kudayberdiuli, Şakarım. Şıgarmaları 1. Astana: Foliyant, 2018.
- Kudayberdiuli, Şakarım. Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı 1. Almatı: el-Şecire, 2008.
- Kudayberdiuli, Şakarım. Şıgarmaları: Ölenderi, Dastandarı 2. Almatı: el-Şecire, 2008.
- Kunanbayulı, Abay. Şıgarmaları: Ölender Men Audarmalar. Astana: Foliyant, 2011.
- Kudayberdiuli, Şahkerim. Türik, Kırgız-Kazak Hem Hanlar Şeciresi. Astana: Altın Kitap, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Kümbisbayev, Ötegen. "Şakarım Jane Şıgıs Adebieti", Şakarım Kudayberdiulinin Ruhani Murası, Respublikalık Gıımı-Praktikalık Konferentiyanın Materiyaldarı 6 (2007): 69-80.
- Muhamedhanov, Kayım. "Kuday Degen Sözden Kuday Saktasın", Şakarım Jane Kayım Tagdırlas içinde, ed.Gabbas Kabışulı. 154-178. Astana: Foliyant, 2009.
- Omarov, Asan. Şakarımın Ömirbayanı. Almatı: İncu-Marcan, 2008.

- Omarov, Dosim. Şakarim Şını: Ulı Oyşıl Köterilgen Ruhani Dengey. Almatı: Daur, 2008.
- Sühreverdî, Ömer. Gerçek Tasavvuf (Avarifü'l-Maarif), çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2018.
- Şakarimulı, Ahat. "Menin Akem, Halık Ulı - Şakarim", Şakarimtanu Maseleleri, haz. Turdıkul Şanbay. Semey: Raritet, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammad b. Saura. Sunan et-Tirmizi. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1406.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimler Sözlüğü. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.



## M. Tayyib Okiç'in Sahâbeye Hadis İlmi Açısından Yaklaşımı\*

Halil İbrahim Doğan

Dr. Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Dr., University of Ankara Yıldırım Beyazıt  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith  
ibrahimseyh60@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-9644-5498

### M. Tayyib Okic's Approach to the Companions in Terms of Hadith Science Abstract

The Companions are a community that played a major role in the spread and survival of the religion of Islam. Since they are the first generation of the religion of Islam, the Companions have an important place in Islamic sciences, especially in the science of hadith. Because the Companions are the personalities who brought the Prophet's words, actions and approvals to us by transmitting them and writing them, albeit partially. Due to the importance of the Companions, many studies have been done about them, both independent and in various works. M. Tayyib Okic, who lived in the Republican era in our country, is one of the scholars who discussed the subject of the Companions and evaluated them from various angles. He is one of the leading Bosnian scholars of the 20. century, which was in a very depressed and turbulent period. After studying and teaching in different countries, Okiç came to Turkey and gave lectures at universities in our country. Okic, who has written works in different branches of science, has discussed the subjects related to the Companions extensively

---

\* Bu makale, 27-30 Haziran 2019 tarihlerinde Kuzey Makedonya/Üsküp'te gerçekleştirilen 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "M. Tayyib Okiç'in Sahâbe ile İlgili Görüşleri" adlı tebliğin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir. / This article is an expanded and revised version of the paper, titled "Tayyib Okiç's Views on the Companions" which is presented at the 5th International Congress of Social Sciences in North Macedonia/Skopje on 27-30 June 2019.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Halil İbrahim Doğan**).

**Geliş/Received:** 31 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 17 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Halil İbrahim Doğan, "M. Tayyib Okiç'in Sahâbeye Hadis İlmi Açısından Yaklaşımı = M. Tayyib Okic's Approach to the Companions in Terms of Hadith Science", *Danisname 4* (Mart/March 2022), 103-131 <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370228>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License



in his book called *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. However, since there is no study on Okıç's views on the Companions, it is thought that such a research will be important in the relevant field, and it is aimed to determine his understanding of the Companions and which issues related to the Companions were academically touched during the Republican period. As a result of the research, it was seen that Okıç benefited from some of the usul al-hadith works before him, however, he touched on different views on a subject, gave weight to the literature on some subjects, and sometimes gave answers to the orientalist's criticisms about the Companions.

**Keywords:** Hadith, M. Tayyib Okıç, Companions, Hadith as a Subject of Academy, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*.

### M. Tayyib Okıç'ın Sahâbeye Hadis İlmi Açısından Yaklaşımı

#### Öz

Sahâbe, İslâm dininin yayılmasında ve günümüze ulaşmasında büyük rol oynayan bir topluluktur. İslâm dininin ilk nesli olmaları hasebiyle İslâmî ilimlerde, özellikle de hadis ilminde sahâbenin önemli bir yeri vardır. Çünkü sahâbe, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini naklederek ve kısmen de olsa yazarak bizlere gelmesini sağlayan şahsiyetlerdir. Sahâbenin önemine binaen onlar hakkında hem müstakil hem de çeşitli eserlerin içinde olmak üzere pek çok çalışma yapılmıştır. Sahâbe konusunu ele alıp çeşitli açılardan değerlendiren âlimlerden biri de ülkemizde Cumhuriyet döneminde yaşayan M. Tayyib Okıç'tır. O, oldukça buhranlı ve çalkantılı bir dönem olan XX. asrın önde gelen Bosnalı âlimlerindedir. Okıç, farklı ülkelerde eğitim alıp hocalık yaptıktan sonra Türkiye'ye gelmiş ve ülkemizdeki üniversitelerde dersler vermiştir. Farklı ilim dallarında eserler telif eden Okıç, sahâbe ile alakalı konuları *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* adlı kitabında genişçe ele almıştır. Ancak Okıç'ın sahâbeye dair görüşleriyle ilgili bir çalışmanın olmaması nedeniyle böyle bir araştırmanın ilgili alanda önemli olacağı düşünülmekte, onun sahâbe anlayışının ve Cumhuriyet döneminde akademik bir şekilde sahâbeyle alakalı hangi hususlara temas edildiğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın sonucunda Okıç'ın kendinden önceki bazı hadis usûlü kitaplarından oldukça fazla istifade ettiği, bununla birlikte bir konudaki farklı görüşlere temas ettiği, bazı konularda literatüre ağırlık verdiği ve özellikle bazen müsteşriklerin sahâbe hakkındaki tenkitlerine cevaplar verdiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, M. Tayyib Okıç, Sahâbe, Akademik Hadisçilik, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*.

#### Summary

Companions are the people who played a major role in the spread of Islam and its survival to the present day, who were always with the Prophet on this path and did not leave him alone, and were praised both in the Qur'an and in the hadiths. Since they are the first generation of the religion of Islam, the Companions have an important place in Islamic sciences, especially in the science of hadith. Because the Companions are the personalities who brought the Prophet's words, actions and approvals to us by transmitting them and writing them, albeit partially. Based on the importance of the Companions, which Muhammad stated as the most benevolent people, many studies

have been done about them, both independently and in various works. The activities carried out in this context have continued from the first centuries of Hejira to the present day, and there are many scholars who include the subject of the Companions in their books.

M. Tayyib Okic, who lived in the Republican era in our country, is one of the scholars who discussed the subject of the Companions and evaluated them from various angles. He is one of the leading Bosnian scholars of the 20. century, who lived in a very depressed and turbulent period with World Wars I and II both in the Balkan regions and in Turkey. After studying in different countries and teaching in various places, Okic came to Turkey and gave lectures at universities here until his death. Okic, who wrote mostly works related to hadith, albeit in different branches of science, dealt with the subjects related to the Companions extensively in his work titled *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. However, since there is no study on his views on the Companions, it is thought that such a research will be important in the relevant field, and it is aimed to determine the understanding of the Companions and which issues related to the Companions were addressed academically in the Republican period, based on Okic's approach to the subjects related to the Companions. In this context Okic, in his work, includes the definition and number of the Companions, their justice, the descriptive names of the Companions who narrated the most hadiths, the scholar, the poet, the fake, the Prophet's family and relatives, the Muhajir and the Ansar and the literature, gives place on some subjects related to the Companions. In the research, it was seen that Okic benefited from some of the usual al-hadith works before him, however, he touched on different views on a subject, gave weight to the literature on some subjects, and sometimes gave answers to the orientalist's criticisms about the Companions. In addition, in the context of the subject of the Companions, when the *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* is compared with some other works on the science of hadith written before and after Okic in the Republican period, it has been determined that there are serious similarities, although there are differences between them in terms of quantity and some titles. As a result, it can be argued that although Okic has some preferences and opinions of his own about the Companions, he has a traditional understanding of the Companions by adhering to the previous usual al-hadith works. However, it can be said that by handling the subject of the Companions in the history of hadith in an academic style in Turkey, it has made a great contribution to shaping both theology faculties and the hadith literature in the field of Companions as well as other fields. Okic is an important name due to his knowledge of orientalist studies despite all the negative conditions of his period and the fact that the work was written as a textbook, because he was one of the first names in the field of hadith in Turkey, the pioneer of hadith studies in the Republican period and the teacher of hadith academics in Turkey.

### Giriş

Hadis, Kur'ân-ı Kerîm'le birlikte İslâm dininin temel kaynaklarından olup vahyin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasında önemli bir yere sahiptir. Hadisler, İslâm'ın ilk dönemlerinde yazılmaya başlanmışsa da daha

ziyade önce şifahî nakledilip daha sonraki asırlarda kitaplarda tedvin edilmesinde ve bu şekilde günümüze ulaşmasında en önemli rol şüphesiz sahâbenindir. Çünkü sahâbe, Hz. Peygamber'i gören, dinleyen, beraber zaman geçiren, onun emir ve yasaklarına kulak veren, ayrıca hem Kur'ân'da hem de hadislerde övülen kimselerdir. Onlar, birçok savaşa katılıp canlarını ve mallarını ortaya koyarak İslâm dininin yayılmasında çabaları olan güzide bir topluluktur.

Rasûlullah'ın (s.a.s.) yol arkadaşları olan sahâbenin önemine binaen daha sonraki asırlarda birçok âlim tarafından sahâbe hakkında bilgilerin yer aldığı çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunları bazı sahâbî biyografilerinin yer aldığı ensâb, tabakât, ricâl, şehir tarihi kitapları, hadis kitaplarındaki fezâ'ilü's-sahâbe, menâkibu's-sahâbe vb. kısımlar ve sahâbe ile ilgili müstakil çalışmalar şeklinde ifade etmek mümkündür. Sahâbeye has olan kitapların içerisinden İbn 'Abdülberr'in (ö. 463/1070-1071) *el-İstî'âb*'ı, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1232-1233) *Üsdü'l-gâbe*'si ile İbn Hacer'in (ö. 852/1448-1449) *el-İsâbe*'sine işaret etmek gerekmektedir. Elbette ki sahâbe ile ilgili çalışmaları bunlarla sınırlandırmak ve her birisini burada zikretmek mümkün değildir. Zira sahâbe, İslâmî ilim dallarının hemen her birinin özellikle tefsir ile hadisin konusu olması hasebiyle hakkında birçok kimse tarafından ya konuya has ya da yeri geldikçe ilgili hususa temas ettikleri çalışmalar yapılmıştır. Bütün bunların sonucunda hicrî ilk asırlardan itibaren sahâbe hakkında önemli bir literatür oluşmuştur.<sup>1</sup>

Hadis ilmi bağlamında sahâbe hakkındaki çalışmalar, her dönem devam etmekle birlikte Cumhuriyet döneminde ülkemizde bunun az olduğu görülmektedir.<sup>2</sup> Nitekim bunun nedeni, eğitim sisteminin değişmesi ve harf inkılabının yanında İslâm dininin ikinci kaynağı olan sünnet/hadis hakkındaki eserlerin dilinin Arapça olmasıdır.<sup>3</sup> Ancak daha sonraki süreçte özellikle de günümüzde Cumhuriyet devrinde telif edilen eserlere kıyasla hem nitelik hem de nicelik açısından aralarında ciddi farklılıkların olduğu

<sup>1</sup> Sahâbe bilgisi içeren literatür hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 200-270. Bu konuda hazırlanan bir liste için bk. Abdullah Aydın, *Sahabe Bilgisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 219-228.

<sup>2</sup> Bk. Mücteba Uğur, "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi", *50. Yıl* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 345-366; İsmail Lütfi Çakan, "1876-1976 Arası Türkiye'de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)", *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4, no. 3 (1980): 33-55; Yavuz Ünal, *Cumhuriyet Türkiyesi Hadis Çalışmaları (1920-1997)* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997). Meselâ Uğur, çalışmasında sahâbe ile ilgili yedi eser zikretmektedir.

<sup>3</sup> Uğur, "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi", 345.

pek çok çalışma yapılmıştır. <sup>4</sup> Bu çerçevede Cumhuriyet döneminde ülkemizde yaşayan, genel olarak ilahiyat/İslâmî ilimler ve özel olarak hadis alanında önemli katkıları olan Muhammed Tayyib Okic de (ö. 1977) müstakil bir çalışmada değil de eserlerinde yeri geldikçe sahâbe konusuna yer verenlerden biridir. Nitekim o, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* adlı kitabında çeşitli başlıklar altında sahâbe konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Böyle bir çalışmada Okic'in ve eserinin seçilmesi, kendisinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk hadis hocası ve *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'in de Türkiye'de hadis alanında yazılmış akademik ilk hadis kitabı olması nedeniyledir. Böylece Cumhuriyet devrinde telif edilen bir eserde sahâbe konusunda nelere yer verildiği ve Okic'in öğrencilerine bu bağlamda hangi hususları anlattığı görülecektir. Zira bu kitap, müellifin kendisinin önsözde belirttiğine göre hazırlamakta olduğu "Hadis İlmine Giriş" adlı mufassal kitabın birkaç bahsinden ibaret<sup>5</sup> olup Okic'in Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışırken herhangi bir kitabının olmaması nedeniyle anlaşmasının feshedilmeye çalışılması üzerine basıldığı da aktarılmaktadır.<sup>6</sup>

M. Tayyib Okic ve onun hadisçiliği ile ilgili bazı araştırmalar yapılmış olsa da bunların içerisinde sahâbe konusuna temas edilmediği ve bu noktanın eksik kaldığı görülmüştür. Özellikle Okic'in hadisçiliği hakkında yapılan bir doktora tezinde<sup>7</sup> birçok konuya yer verilmesine rağmen sahâbe ile ilgili bir bölümün olmaması ve *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'de birçok başlık altında çeşitli açılardan sahâbe konusuna değinilmesi nedeniyle bu araştırmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Ayrıca sahâbe ile alakalı çalışmaların çok sınırlı olduğu bir dönemde Okic'in bu konudaki yaklaşımını belirlemek, ilgili zaman bağlamında düşünüldüğünde çalışmanın önemini ortaya çıkaracaktır. Bu çalışmada Okic'in sahâbe ile ilgili görüşlerine yer verilip onun nasıl bir sahâbe anlayışına sahip olduğu tespit

<sup>4</sup> İslâm dininde ve ilimlerde sahâbenin çok önemli bir yeri olması nedeniyle hakkında kitap, makale, tez, tebliğ gibi akademik ve halka yönelik pek çok çalışmanın olduğu görülecektir. Bu minvalde hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezlerinin bir listesi için bk. Mahmut Yazıcı, "İlahiyat Fakültelerinde Sahâbilerle İlgili Tamamlanmış Yüksek Lisans Ve Doktora Tezleri Üzerine Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi* 18, no. 59 (Bahar 2014): 457-488.

<sup>5</sup> M. Tayyib Okic, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (Ankara: Atlas Yayınları, 2017), 17.

<sup>6</sup> Behlül Kanaqi, "M. Tayyib Okic ve Hadis İlmindeki Yeri" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 56.

<sup>7</sup> Bk. Kanaqi, "M. Tayyib Okic ve Hadis İlmindeki Yeri", 222. Kanaqi, burada kısaca bir değerlendirme yapmaktadır.

edilmeye çalışılacak ve yaşadığı zamanda telif edilen diğer bazı kitaplarla bir karşılaştırma yapılacaktır. Makalede Okiç'in hayatı ve eserlerine kısaca temas edilmesinin ardından *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* kitabındaki sahâbe ile ilgili başlıklardan hareketle onun bu konudaki yaklaşımı ortaya konulacaktır.

Balkanlarda İslâmî ilimler alanında önde gelen pek çok âlim yetişmiştir.<sup>8</sup> Bunlardan biri de Muhammed Tayyib Okiç'tir. Okiç, XX. asırda yaşamış, ömrünün yarısını çeşitli ülkelerde ve geri kalanını ise Türkiye'de geçirmiştir. O, hayatı boyunca pek çok zorluklar ve güçlüklerle karşılaşmış, maddî ve manevî sıkıntılara duçar olmuştur. Bütün bunlara rağmen Okiç, ilmî açıdan hem Türkiye'de hem de balkanlarda önemli bir yer edinmiştir. Hatta yetiştirdiği öğrencileri ve telif ettiği eserleri ile ülkemizde daha fazla etki bıraktığını söylemek mümkündür.

108

M. Tayyib Okiç, 1 Aralık 1902'de Bosna Hersek'te doğmuş olup memleketinde aldığı ilk ve orta eğitiminden sonra ilahiyat fakültesi mesabesinde olan Okrujna Medresesi'ni bitirmiş, daha sonra Hırvatistan, Sırbistan, Paris ve Tunus'ta farklı üniversitelerin edebiyat ve hukuk alanlarında eğitim görmüştür. Akabinde Saraybosna ve Üsküp'te öğretmenlik yapan Okiç, Türkiye'nin Belgrad elçiliğinde sekreterlik ve mütercimlik yapmış, bu esnada çıkan savaşta esir edilmiş, sonrasında 1945'te İstanbul'a gelmiştir. Burada Başbakanlık Arşivi'nde bir müddet çalıştıktan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Konya ve Erzurum'daki Yüksek İslâm Enstitülerinde hocalık yapmıştır. 9 Mart 1977'de Ankara'da vefat etmiş ve Saraybosna'daki Bare mezarlığına defnedilmiştir.<sup>9</sup>

M. Tayyib Okiç, son asrın en iyi İslâm bilginlerinden, Balkanolog ve Arabistlerden biridir. O, kişiliğinde geleneksel İslâm bilimi ile metodik Batı bilimini çok başarılı bir şekilde birleştirmiştir.<sup>10</sup> Hukuk ve edebiyat alanındaki

<sup>8</sup> Balkanlarda yetişen ünlü âlimler hakkında bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, "Balkanlarda İslâmî İlimler ve Orada Yetişen Ünlü Âlimler", *Balkanlarda İslâm*, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı (Ankara: TİKA Yayınları, 2016), 3:81-118.

<sup>9</sup> Okiç'in hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyib Okiç'i Kaybettik", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1977): 1-5; Süleyman Tülücü, "Vefatının 7. Yıl Dönümünde Prof. M. Tayyib Okiç Hakkında Bazı Notlar", *Diyanet Dergisi* 20, no. 1 (1984): 30-31; İbrahim Hatipoğlu, "Muhammed Tayyib Okiç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:336-337; Kanaqi, "M. Tayyib Okiç ve Hadis İlmindeki Yeri", 45-70; Muhammed Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Ders Notları* (Ankara: Atlas Yayınları, 2017), 9-14.

<sup>10</sup> İsmail Baliç, "Vefeyât: M. Tayyib Okiç (1902-1977)", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7, no. 1-2 (1978): 330.

ihtisası dışında başta hadis, tefsir ve İslâm tarihi olmak üzere farklı alanlarda dersler veren Okiç, Boşnakça ve diğer Slav dilleri yanında Latince, Lehçe, Çekçe, Arapça, Türkçe, Fransızca, Almanca ve okuyup anlayacak düzeyde İngilizce, İtalyanca ve Farsça bilen bir kimsedir.<sup>11</sup> Bu duruma bağlı olarak çeşitli dillerde ve farklı alanlarda çalışmalar yayımlayan Okiç'in ilmî faaliyetlerini kitap, makale, ansiklopedi maddeleri, tebliğ, önsöz, kitap ile çeşitli şahıslar ve yerlerin tanıtımı şeklinde ana başlıklara ayırmak mümkündür.<sup>12</sup> Ayrıca tamamlayamadığı çeşitli eserleri de bulunmaktadır.<sup>13</sup>

M. Tayyib Okiç'in çeşitli alanlarda pek çok yayımlanmış makalesi<sup>14</sup> ve eseri bulunmakla birlikte öne çıkan bazı kitapları şu şekildedir:

- 1- *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*.
- 2- *Tefsir ve Hadis Ders Notları*.<sup>15</sup>
- 3- *İslâm Geleneği Sünnet/Hadis*.<sup>16</sup>
- 4- *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi*.<sup>17</sup>
- 5- *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kırâati*.<sup>18</sup>
- 6- *Sarı Saltuk Meselesi*.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> Hatipoğlu, "Muhammed Tayyib Okic", 33:336.

<sup>12</sup> M. Tayyib Okiç hakkında doktora tezi hazırlayan Kanaqi, onun anavatanında 43 ve Türkiye'de 60 olmak üzere toplamda 103 tane yayımlanmış çalışmasının olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Kanaqi, "M. Tayyib Okiç ve Hadis İlmindeki Yeri", 82-102; Süleyman Tülüçü, "Merhum Prof. M. Tayyib Okiç'in Eserleri Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982): 254-257; İsmail Cerrahoğlu, "Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in İlmî Çalışmaları ve Eserleri", *Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı*, ed. İsmail Cerrahoğlu vd. (Ankara: Sevinç Matbaası, 1978), XIII-XXI.

<sup>13</sup> Kanaqi, "M. Tayyib Okiç ve Hadis İlmindeki Yeri", 103-105; Cerrahoğlu, "Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in İlmî Çalışmaları ve Eserleri", XXI-XXVI.

<sup>14</sup> Okiç'in makaleleri iki ayrı çalışmada bir araya getirilmiştir. Bk. Muhammed Tayyib Okiç, *Makaleler I* (Ankara: Atlas Yayınları, 2021); Muhammed Tayyib Okiç, *Makaleler II* (Ankara: Atlas Yayınları, 2021).

<sup>15</sup> (Ankara: Atlas Yayınları, 2017). Bu çalışma, Okiç'in Türkiye'de verdiği tefsir ve hadis ders notlarından oluşmakla birlikte hadis usulü kısmının *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'in bir tekmilesi niteliğinde olduğu ve bu sebeple burada bulunmayan konular için ilgili esere bakılması gerektiği ifade edilmektedir. Bk. Hayati Yılmaz, "Önsöz", *Tefsir ve Hadis Ders Notları* (Ankara: Atlas Yayınları, 2017), 16-17.

<sup>16</sup> çev. Behlül Kanaqi (Ankara: Atlas Yayınları, 2021). Bu kitap, müellifin Kiril alfabesiyle yazdığı *İslamska Tradicija*'nın Türkçe'ye çevrilmiş hâlidir.

<sup>17</sup> (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979). Bu kitapta makalenin konusunu teşkil eden âlim ve şair sahâbi hanımlardan bahsedilmektedir. Okiç, *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi*, 22-24.

<sup>18</sup> (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963).

<sup>19</sup> (Ankara: Atlas Yayınları, 2017). Aslında bu eser, Sarı Saltuk ile ilgili M. Tayyib Okiç'in ve Yusuf Ziya Yörükan'ın (ö. 1954) karşılık olarak kaleme aldıkları makalelerin kitap hâlinde basılmış şeklidir.

7- *Mutûnu'l-Ehâdîsi'l-Mevzû'a*.<sup>20</sup>

Okiç'in çalışmaları incelendiğinde onun daha ziyade hadis ilmi üzerinde durduğu görülmektedir. Bunda kendisinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hadis hocası olmasının etkisi büyüktür. Ayrıca Okiç, hadisin birçok bakımdan ehemmiyetinin büyük olduğunu ifade etmekte, sünneti umumiyetle İslâm talimatının ve bilhassa İslâm hukukunun Kur'ân-ı Kerîm'den sonra başlıca kaynağı olarak görmektedir. Zira hadis, Kur'ân-ı Kerîm'in mücmelerini şerh, beyan ve tefsir eder. Meselâ, Kur'ân-ı Kerîm'deki namaza dair emri hadis izah etmiştir: Namazların sayısı, kılnış şekli, namazı bozan hâller gibi zekâtın umumi emri de yine hadis ile tafsil ve beyan edilmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca ona göre hadis, hiçbir surette Kur'ân-ı Kerîm'e muhalif değildir. Aksi takdirde hadis sahih sayılmaz. Hz. Peygamber'in emir ve nehiyleri, Kur'ân-ı Kerîm'in ruhuna daima uygun gelir ve onlara göre hareket etmemiz icap eder.<sup>22</sup>

Okiç, Hz. Muhammed'in sözleri olan, hayatında takip etmeyi itiyat buyurdıkları yol, diğer bir tabirle hareket tarzları ile yaşayış hâlleri olarak tanımladığı sünnetin ve onun sözle tespit ve ifadesi şekline yani onun söz ve fiil ile takrirlerine ait haberler olarak tarif ettiği hadislerin<sup>23</sup> bizlere ulaşmasında önemli rol oynayan sahâbe konusuna farklı açılardan *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* kitabında oldukça fazla yer vermiştir. Bu eser özelinde sahâbe ile ilgili başlıklar incelendiğinde Okiç'in sahabe konusyla ilgili ele aldığı hususların Cumhuriyet öncesi İslâm dünyasında telif edilen hadis usûlü kitaplarında yer aldığı görülse de onun Türkiye'de hem sahâbe konusunda hem diğer hadis ilmiyle ilgili meselelerde bir öncü olduğunu söylemek mümkündür.

### 1. Sahâbenin Tanımı ve Sayısı

Sahâbenin hadis ilminde Hz. Peygamber'in hadislerinin günümüze ulaşmasını sağlayan ilk nesil olmaları hasebiyle ayrı bir yeri vardır. Çünkü Okiç'in de dediği gibi sahâbe, Hz. Muhammed'in nübüvvetinden vefatına kadar onunla sohbet edip sözlerini, nasihatlerini, dinî, ahlâkî ve her nevi

<sup>20</sup> Bu çalışma hakkında geniş bilgi için bk. Behlül Kanaçi, "M. Tayyib Okiç ve Mevzû' Hadisler Hakkında Tamamlanmamış Bir Çalışması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, no. 1 (2011): 191-212.

<sup>21</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 23-24.

<sup>22</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 24.

<sup>23</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 21-23.

izahlarını işitip fiil ve hareketlerini yakından takip etme imkanına nail olmuşlardır.<sup>24</sup>

M. Tayyib Okic, sahâbe konusunda ilk önce onların tanımına değinmektedir. Bu kapsamda o, evvela Ehl-i hadisin "Hz. Muhammed'e peygamber iken mülaki olan her Müslümana (Müslüman olarak vefat etmek şartıyla) sahâbe" dediğini ifade etmekte<sup>25</sup> ve buna destek olarak Buhârî'nin (ö. 256/870) "Hz. Peygamber'le sohbet eden veya onu gören Müslüman, O'nun ashâbındandır."<sup>26</sup> tanımını aktarmaktadır.<sup>27</sup> Hadisçilerin ekserisi tarafından bu tanımın kabul edildiğini söyleyen Okic, bazı Ehl-i usûlün sahâbînin tanımında daha sıkı ve daha titiz davrandıklarını ifade etmekte, onların bir kimsenin sahâbî olabilmesi için Hz. Peygamber'le uzun bir müddet görüşme şartı aradıklarını belirtmektedir. Okic, bunun için Sa'îd b. el-Müseyyeb'in (ö. 94/713) Hz. Peygamber ile birlikte bir iki sene kalmayanı ve onunla bir iki gazveye iştirak etmeyen sahâbî telakki etmediğini, ancak Irâkî'nin (ö. 806/1404) bu sözün İbnü'l-Müseyyeb'e ait olduğunda tereddüt ettiğini zikretmektedir.<sup>28</sup> Ehl-i usûlün bu yaklaşımına itiraz eder gibi Okic, akabinde şunları söylemektedir:

"Sohbet tabirinin lügat manası, muayyen bir müddeti istilzam etmediği gibi hadisçilerce pratik sahada da bu mana tatbik edilmemiştir. Meselâ, Hz. Peygamber'in vefatından birkaç ay evvel ihtida eden Cerîr b. 'Abdullah el-Becelî (ö. 51/671), tereddütsüz olarak sahâbîlerden addedilmiştir. Hatta bazıları hiç olmazsa bir iki hadis rivayet edilmesini sahâbî vasfı için şart koşmuşlardır."<sup>29</sup>

Okic'in de belirttiği gibi pratik sahada daha ziyade Ehl-i hadisin tanımı

<sup>24</sup> Okic, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 53.

<sup>25</sup> Okic, sahâbe tanımını şu hadis usûlü eserlerinden aktarmaktadır: Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahman b. Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nüreddîn 'Itr (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr, 2012), 293; Ebü'l-Fidâ' 'Îmâdüddîn İsmâ'il b. 'Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs* -Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ'isu'l-hâsîs*'i ile birlikte-, thk. Fâzıl Mahmûd 'Avz (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2015), 240; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahman b. Ebü Bekir b. Muhammed es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* -Ahmed b. Ahmed b. el-'Acemî'nin *Şerh*'i ile birlikte-, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yüsr, 2016), 5:153.

<sup>26</sup> Ebü 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2011), "Fedâ'ilü Ashâbî'n-Nebî", 1.

<sup>27</sup> Okic, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 53-54.

<sup>28</sup> Okic, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 55; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn 'Abdurrahim b. el-Hüseyn b. 'Abdurrahman el-İrâkî, *Şerhu't-Tabsira ve't-tezkire*, thk. 'Abdullatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2:125.

<sup>29</sup> Okic, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 55.



benimsenmiş ve buna göre davranılmıştır. Ancak Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle bakıldığında elbette ki muhaddislerin tanımına göre kendilerinden hadis nakledilenler olmakla birlikte daha ziyade Ehl-i usûlün benimsediği tanıma göre sahâbî sayılan kimselerden rivayet edildiği ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Zira muksirûn yani en çok hadis rivayet eden sahâbîlerin genellikle Hz. Peygamber'le çokça beraber bulunduğu bilinmektedir. Buna rağmen Rasûlullah ile uzun süre birlikte yaşayan bazı sahâbîlerin hadis rivayetinden kaçındığı ve çok kısa da olsa birlikte sohbetle bulunan sahâbîlerden de hadis geldiği malumdur.

Okiç'in sahâbe tanımı konusunda ele aldığı diğer hususlar ise kimlerin sahâbî olduğu veya olmadığı, sahâbîyi tespit yolları ve bir kimsenin sahâbî sayılmasının şartlarıdır ki, bunları önceki kaynaklardan aynı şekilde aktarmaktadır.<sup>31</sup> Ancak Okiç, Hz. Muhammed'i peygamberliğinden evvel gören ve hanif olarak vefat edenlerin sahâbîlik vasfına haiz olup olmadığına temas ederken Varaka b. Nevfel'in (ö. 610?), ilk vahiy zamanında sağ iken Hz. Peygamber'in risâletine inandığını ve sonra vefat ettiğini zikretmektedir. Varaka b. Nevfel hakkında Okiç böyle dese de İslâm âlimleri arasında bu konuda ihtilaf vardır. Zira Varaka, Hz. Peygamber'in vahiy aldığı ilk günlerde onun durumunu doğru teşhis etmekle birlikte muhtemelen yeni peygambere imanını açıkça ifade edecek bir tebliğ ortamı meydana gelmeden ölmüştür. Yine kendisinin Rasûl-i Ekrem'in veya Müslümanların yanında bulunduğu, Müslümanlığını gösteren herhangi bir amel ortaya koyduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır.<sup>32</sup>

Okiç'in değindiği diğer bir husus sahâbe sayısıdır. O, bu konuda İslâm bilginleri arasında tam bir mutabakatın olmadığını ve buna bağlı olarak gösterilen rakamların arasında ciddi farklılıklar olduğunu söylemekte, Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) Hz. Peygamber'in vefatında Mekke, Medine ve bu iki şehir arasında bulunan köylüler ile Hz. Peygamber'in son haccında hazır bulunanların umumi sayısının 114.000 olarak tespit ettiğini, Şâfi'î (ö. 204/820) ile Râfi'î'nin (ö. 623/1226) 60.000 ve Ebû Mûsâ el-Medîni'nin (ö. 581/1185) ise 100.000'den fazla bir rakam telaffuz ettiğini aktarmakta, ancak bu sayılara şu şekilde bir itiraz yönelmektedir:

“Fakat şimdiye kadar sahâbîlerin biyografilerine tahsis edilen bütün

<sup>30</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 11-12.

<sup>31</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 54-56.

<sup>32</sup> Bünyamin Erul, “Varaka b. Nevfel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 517.

eserler, Hz. Peygamber zamanında vefat eden veya ona küçük iken yetişenler dâhil olmak üzere ismen bilinen 10.000 sahâbîyi bulmadığını ortaya koymaktadır.”<sup>33</sup>

Okiç, sahâbenin sayısı konusunda böyle bir rakamı telaffuz etse de en çok sahâbinin yer aldığı İbn Hacer'in *el-İsâbe*'sinde mükerrer ve meşkûklar (sahâbî olup olmadığı şüpheli) dâhil olmak üzere 12.279 biyografinin olduğunu söylemektedir.<sup>34</sup> Ancak Okiç'in de belirttiği gibi mükerrerler, muhadramlar ve yanlışlıkla sahâbî diye zikredilenler çıkarıldığı takdirde adı bilinen sahâbî sayısının 10.000'ini geçmediği zikredilmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla o, *el-İsâbe* özelinde sahâbî olduğu kesin olan kimseleri dikkate almaktadır.

## 2. Sahâbenin Adaleti

Hadis rivayetinde sahâbîlerin önemi yadsınamaz bir durumdur. Zira onlar, hadisleri Hz. Peygamber'den gören veya duyan, kendisinden sonraki nesillere aktarıp günümüze ulaşmasını sağlayan kimselerdir. Okiç, Sünnîler tarafından bütün sahâbîlerin istisnasız hadis nakli hususunda itimada şayan “udûl” telakki edildiğini ve hadis kritiğinin sahâbîleri hedef tutmayıp onlardan sonraki râvîlerin itimada şayan olup olmadıklarını araştırdığını söylemektedir. Ehl-i sünnetin bu konuda sahâbe arasında herhangi bir ayırım yapmadığını söyleyen Okiç, Hz. ‘Osmân’ın (ö. 35/656) şehadetiyle başlayan fitne ve kargaşa döneminden sonra da hadis rivayeti noktasında durumun değişmediğini belirtmektedir. Ayrıca Şîa ve Mu'tezile fırkalarının böyle düşünmediğini, Şîa'nın sadece Ehl-i beytten gelen sahâbenin rivayetlerini kabul ettiğini, Mu'tezile'nin bütün sahâbeyi udûl kabul etmesine rağmen Hz. 'Alî'ye (ö. 40/661) karşı savaşanları bundan istisna ettiğini, bununla birlikte diğer sahâbîlerin ve Hz. 'Alî dâhil olmak üzere Hulefâ-i Râşidîn'in rivayet ettiği bazı hadislerle itiraz ettiklerini, Hâricîlerle Râfizîler ve diğer bazı fırkalarca bütün sahâbîlerin udûl sayılmadığını, hatta bazı sahâbîleri tekfir ettiklerini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Okiç, sahâbenin adaleti konusunda farklı görüşlere temas etse de kendisinin bu konudaki hangi yaklaşımını benimsediğini gösteren bir ifadesi bulunmamakta, yani sahâbenin adaleti

<sup>33</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 95-96.

<sup>34</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 127. Ayrıca İbn 'Abdülberr'in *el-İstî'âb*'ta takriben 3.500 ve İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-Gâbe*'sinde ise yaklaşık 8.000 sahâbenin yer aldığını zikretmektedir. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 126-127.

<sup>35</sup> Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:493.

<sup>36</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 57-58.

bağlamında var olan görüşleri zikretmektedir. Ayrıca Okiç'in sahâbenin zabtı konusuna temas etmemesi de bu bağlamda dikkat çekmektedir.

### 3. Sahâbe Literatürü

M. Tayyib Okiç'in genel olarak eserlerinde dikkat çeken bir husus vardır ki, o da ele aldığı başlıkla ilgili literatüre yer vermesidir. Bu bağlamda *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'deki literatürün yer aldığı sahâbe ile ilgili konuların ele alınmasında iki farklı yöntemin olduğu gözükmektedir:

Birincisi, bir konuyu ele aldıktan sonra o konu hakkındaki literatüre yer vermektir. Meselâ, "Sahâbîlerin Müddet-i Ömürleri" başlığı altında Aşere-i mübeşşerenin ne kadar yaşadıklarını el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*'inden aktarmakta<sup>37</sup> ve en sonunda Suyûtî'nin (ö. 911/1505) 120 yaşına kadar yaşayan sahâbîler hakkında *Rihu'n-nisrîn* adında bir risalesi olduğunu zikretmektedir.<sup>38</sup> Ayrıca "Sahâbîlerin Vefat Ettikleri Yerler"<sup>39</sup> ile "Ehlu's-Suffe"<sup>40</sup> başlıkları da böyledir.

İkincisi, konu başlığından sonra tamamen literatürü sıralamaktır. Meselâ, "Ehlu Bedr" başlığında bu konuda zengin bir literatür olduğunu belirtmekte ve hicrî XI. ile XIII. asırlar arasında çeşitli âlimlerin telif ettiği eserleri sıralamaktadır.<sup>41</sup> Yine bu minvalde "Aşere-i mübeşşire",<sup>42</sup> "Sahâbîlerin Fazilet ve Menkıbelerine Dair Eserler"<sup>43</sup> ile "Sahâbenin Hâl Tercümelerine Dair Eserler"<sup>44</sup> başlıklarında da konu hakkındaki literatüre yer vermektedir.

Okiç'in sahâbe ile ilgili konulardaki zikrettiği literatürü tespit ederken kullandığı kaynakların Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i, Kâtip Çelebî'nin (ö.

<sup>37</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 556-558.

<sup>38</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 93-94.

<sup>39</sup> Okiç, böyle bir başlık atmış olsa da konuyu İstanbul özelinde ele almaktadır. Zira Sagâni'nin (ö. 650/1252) *Dürrü's-sahâbe* eserini zikrettikten sonra ilk önce İstanbul'un fethine temas etmekte ve ardından İstanbul'da medfun olan sahâbîlere yönelik eserlere işaret etmekte, son olarak Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye (ö. 49/669) yer vermektedir. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 76-78.

<sup>40</sup> Okiç, Ehlu's-suffenin fakir ve evsiz barksız sahâbîlerden bir grup olup Medine Camii'nin ittisalindeki kapalı bir sofada ikamet edip ibadetle meşgul olduklarını, sayılarının rivayetlere göre 90 ile 400 arası değiştiğini ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) suffe ehli ile ilgili bir eserini zikretmektedir. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 91-92.

<sup>41</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 86-88.

<sup>42</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 89-90.

<sup>43</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 97-101.

<sup>44</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 123-128.

1067/1657) *Keşfu'z-zünûn'u*, Bağdatlı İsmâ'îl Pâşâ'nın (ö. 1920) *Zeylu Keşfi'z-zünûn* ile *Hediyetü'l-ârifin'i* ve Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*'ı olduğu görülmektedir. Bunların içerisinde de daha ziyade *Keşfu'z-zünûn* ile *Zeyl'den* istifade ettiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Okiç'in bu noktada yaptığı, ilgili eserlerden tarama yaparak konu ile ilgili literatürü tespit etmek şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sahâbe konusu kapsamında değerlendirilen bir konu hakkındaki ilgili literatürün bir başlık altında toplanmış olması oldukça önemli bir husustur.

#### 4. En Çok Hadis Rivayet Eden Sahâbîler

Sahâbenin rivayet ettiği hadis sayılarındaki farklılıklara işaret eden Okiç, Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve İbn 'Abbâs (ö. 68/687-88) dışındaki muksirûn sahâbîler olan 'Abdullah b. 'Ömer (ö. 73/693), Hz. 'Âişe (ö. 58/678), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712), Câbir b. 'Abdullah (ö. 78/697), Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-694) ile 'Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-653) ve 'Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs'ın rivayet ettiği hadis sayısı, bunlardan *es-Sahîhayn'da* yer alan miktarı ve hakkında birkaç cümle zikretmekle yetinmektedir.<sup>45</sup> Ancak Ebû Hureyre ile İbn 'Abbâs hakkında biraz daha detaylı bilgi vermektedir:

Ehlu's-Suffe'den olan Ebû Hureyre'nin üç seneden biraz daha fazla Hz. Peygamber'le birlikte bulunduğunu söyleyen Okiç, onun hicretin yedinci yılında Yemen'den gelip Müslüman olduğunu ve bundan sonra Rasûlullah'ın hadislerini toplayıp rivayet etmeyi kendisine vazife edindiğini belirtmektedir. Hadis edebiyatında en çok hadis rivayet eden sahâbî unvanına sahip olan Ebû Hureyre, Okiç'in ifadesiyle asırlar boyunca tetkik ve tenkit konusu olmuştur.<sup>46</sup> O, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'le birlikte az bir zaman beraber bulunmasına rağmen bu kadar çok hadisi nasıl rivayet ettiği eleştirilerine yoğunlaşmaktadır. Ebû Hureyre'nin naklettiği hadislerin hepsini doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den değil de bir kısmını diğer sahâbîlerden işittiğini söylemekte,<sup>47</sup> sahâbenin bir ihtiyaç duydukları veya

<sup>45</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 59-70.

<sup>46</sup> Okiç, bu kapsamda hem İslâm âleminde hem de özellikle müsteşriklerden Ebû Hureyre'yi tenkid eden kimseleri zikretmekte ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) onlara yönelik reddiyesine işaret etmekte, ayrıca bazı âlimlerin Ebû Hureyre hakkındaki olumlu görüşlerine yer vermektedir. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 61-63.

<sup>47</sup> Bu duruma sahâbe mürseli denir ki, bir sahâbinin başka bir sahâbiden öğrenmiş olduğu hâlde bu sahâbinin ismini vermeyerek doğrudan Rasûlullah'tan rivayet ettiği veya Hz. Peygamber'le ilgili olup da bizzat görme ve duyma imkânı bulunmayan, dolayısıyla başka birinden öğrenmiş olması gereken bir olay hakkında naklettiği hadistir. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*

müşkil bir mesele ile karşılaştıklarında Hz. Peygamber'e geldiklerini, oysa Ebû Hureyre'nin sadece şahsî istifade için değil de hadisleri yaymak için O'nun yanından hiç ayrılmadığını belirtmektedir.<sup>48</sup> Okiç, Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet etmesinin diğer bir sebebi olarak onun Müslüman olduğu zaman otuz yaşında olması ve Rasûlullah'tan sonra yarım asır kadar uzun bir hayat sürmesini göstermektedir. Çünkü ilk sahâbilerin çoğunun Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir müddet sonra vefat ettiklerinden dolayı bildikleri hadisleri rivayet etmeye fırsat bulamamışlar, buna karşılık Ebû Hureyre'nin öğrendiği hadisleri nakletme imkânı olmuştur.<sup>49</sup>

Ebû Hureyre ile ilgili Okiç'in temas ettiği diğer bir husus ise onun naklettiği hadis sayısıdır. Ona göre Ebû Hureyre ve diğer zikredilen sahâbilerin naklettiği hadislerin sayısı, fıkhî konulara göre telif edildiğinden dolayı hadislerin tekrar edildiği Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) *el-Müsned*'ine göredir. Bu esere göre Ebû Hureyre'nin naklettiği hadis sayısı 5.374 olsa da Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'ine bakıldığında bu sayı 3.848'dir.<sup>50</sup> Ancak bu hadislerin yarıdan fazlası (2.269) mükerrer olup hakikatte Ebû Hureyre'nin naklettiği hadis sayısı 1.579 olarak kalmaktadır.<sup>51</sup> Okiç, Ebû Hureyre'nin rivayetlerinin çokluğuna itiraz edenlerin hadislerin tekerrürlerini nazarı itibara almadan tenkide giriştiklerini söylemektedir.<sup>52</sup>

Okiç gerek muasırları gerekse sonraki Müslümanlar tarafından daima büyük takdir ve hürmete mazhar olan muksirûndan İbn 'Abbâs'ı küçük düşürmek için pek çok müsteşrikin büyük gayretler sarf ettiğini ve bunlardan birinin de İtalyan müsteşrik Leone Caetani (ö. 1935) olduğunu söylemektedir.

---

(İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 215. Ebû Hureyre'nin mürsel hadisleri olduğu başka çalışmalarda ifade edilse de (Bunun için şu çalışmaya bk. Nevzat Tartı, "Ebû Hureyre'nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12, no. 3 (2012): 7-25.) naklettiği hadislerin içerisinde hangilerinin böyle olduğu yönünde bir çalışma yapılmamıştır.

<sup>48</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 60-61.

<sup>49</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 63. Sahâbenin hadis bilgisinde farklı olmasının sebepleri olarak iş durumu, kabiliyet, unutkanlık ve hadisin sahâbiye ulaşmaması gibi nedenler de ileri sürülmektedir. Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti -Tahammül, Nakil ve Tenkidleri-* (İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981), 235-250.

<sup>50</sup> Ebû Hureyre'nin hadisleri için bk. Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-îmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001), 12.-16. ciltler (No. 7119-10984). Bu nüshaya göre Ebû Hureyre'nin 3.865 hadisi vardır.

<sup>51</sup> Okiç, bu tespiti Ahmed Muhammed Şâkir'in yaptığını belirtmektedir. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs -İbn Kesîr'in İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'i ile birlikte-*, thk. Fâdîl Mahmûd 'Ivaz (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 248-251.

<sup>52</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 64.

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde nakledilen bir hadiste İbn 'Abbâs'ın bir gece Hz. Peygamber ve zevcesi Meymûne'nin (ö. 51/671) misafiri olduğunu, yattıkları yastığın ucunda yattığını ve gece yarısında Hz. Peygamber'in kalkıp nasıl ibadet ettiğini anlatmıştır.<sup>53</sup> Okıç, Caetani'nin bu hadis hakkında şunları söylediğini aktarmaktadır:

"İbn 'Abbâs, Muhammed ile her ne kadar samimi bir surette yaşadığı noktasında ısrar etmek istedi ve çok kere Muhammed ile ve zevcelerinden biri ile birlikte bir yatakta yatmış olduklarını icada kalktı. Hakikaten pek garip olan bu hadiste denildiğine nazaran İbn 'Abbâs, yatağın ucunda Muhammed'in ve zevcesi Meymûne'nin ayağı dibinde kendilerine amudi bir vaziyette yatmıştır. Bu, öyle bir vaziyet ki birçok sebepten dolayı gerek Muhammed gerek İbn 'Abbâs için gayet rahatsız bir şey olacaktı... Bu hadis, Peygamber'in gayet kıskanç tabiatı hakkında mevcut sair hakiki malumat ile pek bariz bir tezat teşkil eder."<sup>54</sup>

Okıç, Caetani'nin bu hayal mahsulü ve kastı te'villerinin ancak cahil bir okuyucuyu belki ikna edebileceğini, Buhârî'deki hadis metnini okuyacak birinin bu pusuya düşmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ilk olarak İbn 'Abbâs, Hz. Peygamber'in amca oğludur. İkincisi ise hadiste de geçmesine rağmen Caetani'nin gizlediği Hz. Meymûne'nin İbn 'Abbâs'ın teyzesi olmasıdır. Daha mühim nokta da hicretten üç sene evvel dünyaya gelen İbn 'Abbâs'ın Hz. Peygamber'in vefatında on üç-on dört yaşlarında olmasıdır. Buna karşılık diğer bazı müsteşriklerin İbn 'Abbâs'ın hadis ilmindeki önemli rolünü benimsediklerini zikreden Okıç, onu Hz. Peygamber'den sonra tefsir ilminin müessisi olarak kabul etmektedir.<sup>55</sup>

M. Tayyib Okıç'ın hem Ebû Hureyre hem de İbn 'Abbâs hakkındaki müsteşriklerin tenkidlerini değerlendirip cevaplar vermesi, ilgili dönem bağlamında düşünüldüğünde özellikle Türkiye hadis tarihi açısından oldukça değerlidir. O dönemde bu minvalde yazılan eserlerin sayısının yok denecek kadar az olması, Okıç'ın çalışmalarının bu açıdan da önemini artırmaktadır.

<sup>53</sup> Buhârî, "el-Vudû", 36 (No. 183).

<sup>54</sup> Leone Caetani, *İslam Tarihi -1-*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 115-116.

<sup>55</sup> Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 66-68. İbn 'Abbâs'ın başka rivayetlere göre daha pek çok gece Hz. Meymûne'nin evinde kaldığı ifade edilmektedir. Nihat Yatkın, "Abdullah b. Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II-Tebliğler ve Müzakereler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 394-395.

### 5. Sahâbîlerle İlgili Niteleyici Adlandırmalar

M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'de el-'Abâdile<sup>56</sup> gibi bazı sahâbî gruplarına yer vermiş, sahâbeyi çeşitli açılardan bazı sınıflara ayırmıştır:

**Bilgin sahâbîler:** Okiç, hadis rivayetinde ön plana çıkan sahâbîler olduğu gibi fıkıh sahasında üstün ve ileri bilgiye sahip olan, çok sayıda fetva veren sahâbîler bulunduğunu zikretmekte, en çok fetva veren ve meşhur olan sahâbîleri sıralamaktadır.<sup>57</sup>

**Şair sahâbîler:** Okiç, sahâbîlerin birçoğunun şair olup Hassân b. Sâbit'in (ö. ?), sahâbenin arasında en meşhuru ve ilk dört halifeden de Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. 'Ömer (ö. 23/644) ve bilhassa Hz. 'Alî'nin şair olduğuna işaret etmektedir. Devamında şair sahâbîlerin şiirlerini toplayarak bir kitap telif eden Ali Fehmi Cabiç'in (ö. 1918) İslâm âleminde büyük takdire mazhar olan *Hüsni's-sahâbe fi şerhi eş'âri's-sahâbe* adındaki eserinden bahsetmektedir.<sup>58</sup> Okiç'in pek çok eserde bulunmayan şair sahâbîlere özel bir başlık açmış olması oldukça dikkat çekicidir.

**Sahte sahâbîler:** Hem şarkta hem de garpta isim ve süre vererek uzun bir ömür yaşayanların varlığını ve buna "mu'ammerûn" denildiğini söyleyip konu hakkındaki literatüre işaret eden Okiç, bunun hadis tarihinde bazı sahte sahâbîlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

"Hz. Peygamber, vefat ettikten sonra uzun yıllar, hatta birkaç asır sonra kendilerinin sahâbî olduklarını iddia eden bir hayli şarlatan çıkmıştır. Bu gibi kimseler, muammerlik iddiası ile Hz. Peygamber'den sözde duydukları birtakım apokrif (uydurma) hadisleri nakletmekten çekinmemişlerdir. Bu gibilerin nakilleri, sözde Hz. Peygamber'in ağzından duyulmuş olduğu için bir hayli saf kimseler tarafından da kabul edilmiştir. Bu nevi kimseler tarafından tasnî edilen hadislerin miktarı çoktur. Fakat hadis kritiği

<sup>56</sup> Okiç, yüzlerce 'Abdullah içinde fıkha vakıf olan dört 'Abdullah'ın yani 'Abdullah b. 'Abbâs, 'Abdullah b. 'Ömer, 'Abdullah b. ez-Zübeyr ve 'Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs'ın çok meşhur olduğuna, bunlara 'Abâdile denildiğine de yer verse de bazı kimseler tarafından İbnü'z-Zübeyr'in bu gruptan sayılmadığına dair görüşler de vardır. Bk. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 73; Raşit Küçük, "Abâdile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1:7.

<sup>57</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 71-72; Suyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 5:193-194; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım ed-Dımaşkî el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytâr (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1961), 72-74.

<sup>58</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 74-75.

ile meşgul olan müteyakkız ilim adamları, bu nevi şarlatanları tespit ederek mü'minlerin bunlardan rivayet edilen hadislere inanmamalarını ve inandırılmak için kurulan pusuya düşmemelerini sağlamışlardır."<sup>59</sup>

Okiç, sahâbî biyografilerine tahsis edilen eserlerde bu gibi kimselerin de yer aldığını ve bunların isimlerinin bilhassa İbn Hacer'in *el-İsâbe*'sinde bulunduğunu söyleyip şu isimleri sıralamaktadır: Ca'fer b. Nestûr er-Rûmî (ö. 320/932), 'Osmân b. el-Hattâb (ö. 327/939), Hindistan prenslerinden Sarbatak (ö. 333/944), Kays b. Temîm et-Tâ'î (ö. 517/1123), Mardinli bir sûfî olan er-Rebî' b. Mahmûd (ö. 602/1205), Abbâsi halifelerinden en-Nâsır Lidînillah (ö. 622/1225) ve Yalancı sahâbîlerin en meşhurlarından Ebü'r-Ridâ' Reten b. Nasr b. Kirbâl (ö. 632/1234).<sup>60</sup> Elbette ki İbn Hacer'in eserinde bunları zikretmesinin sebebi, onların sahâbî olmadığını açıklamak içindir. Zira daha önce de geçtiği gibi *el-İsâbe*'de sahâbî olmayan kimseler de bulunmaktadır.

Sahte sahâbîlerin sayısının çok, bunların hadis sahasındaki tahripkâr faaliyetlerinin korkunç olup apokrif hadisler sahasında inkâr edilemez bir rollerinin olduğunu açıklayan Okiç,<sup>61</sup> 'Abdullah b. 'Ömer'in naklettiği Hz. Peygamber'in vefatından bir ay evvel bir yatsı namazı kıldırdıktan sonra ayağa kalkarak hazır olan sahâbîlere "Bu geceden itibaren yüz sene sonra hâlen yeryüzünde bulunanlardan hiç kimse kalmayacaktır."<sup>62</sup> buyurduğu hadise dayandığını ve bu nedenle hicrî 100-110 tarihinde Mekke'de vefat eden Ebu't-Tufeyl 'Âmir b. Vâsile el-Cühenî'nin (ö. 100/718-19) en son ölen sahâbî olduğu ittifaken kabul edilmiş bulunduğundan bu tarihten sonra bu gibi iddialarda bulunanların yalancı addedildiğini belirtmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca Okiç, "En Son Vefat Eden Sahâbîler" başlığında sahâbîlerin vefat tarihinin ve en son vefat eden sahâbîleri tespit etmenin hadis kritiğinde önemli olduğunu ifade edip Mekke, Medine gibi 13 şehirde vefat eden en son sahâbîlerin isimlerini

<sup>59</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 129-130.

<sup>60</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 131-133. Bunların dışındaki başka sahte sahâbîler için bk. Nevzat Aşık, "Sahte Sahâbîler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989): 213-214.

<sup>61</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 133.

<sup>62</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1991), "Fedâ'ilü's-Sahâbe", 217; Ebü Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebü Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), "el-Melâhim", 18 (No. 4348); Ebü 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010), "el-Fiten", 64 (No. 2251).

<sup>63</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 133-134.



zikretmektedir.<sup>64</sup>

Okiç, sahâbe ile ilgili yukarıda zikredilenler dışında başka konulara da yer vermiştir. Ancak bunların bir kısmında tamamen daha önceki hadis usûlü kitaplarından aktarma yoluna gitmiştir. Meselâ, "Sahâbilerin Tabakalara Ayrılması"<sup>65</sup>, "Sahâbilerin Yerleştikleri Yerler",<sup>66</sup> yukarıda işaret edildiği gibi "Sahâbilerin Müddet-i Ömürleri" böyledir. Ayrıca Okiç, "Hz. Peygamber'in Ailesi ve Akrabası" kısmında Müslümanların her zaman Hz. Peygamber'in ailesine ve akrabasına büyük bir saygı ve sevgi gösterdiklerini, "Âlu Muhammed" ile "Ehlu'l-Beyt" in tahdidi konusunda İslâm uleması arasında tam bir ittifakın bulunmadığını, normalde "Ehlu'l-Beyt" in Hz. Peygamber'in ailesi, onun zevce ve çocuklarından oluştuğunu kaydetmektedir. Ancak Okiç'in de belirttiği gibi buna rağmen "Ehlu'l-Beyt" teriminin içerisine Hz. Hasan ve Hüseyin ile damadı Hz. 'Alî'yi dâhil edenler, bütün ümmeti bunun kapsamına alanlar olmuş, Ehl-i beyte karşı sevgi ile hürmetin en mühim dini vecibelerden addeden Şîa ise buna karşı çıkararak bütün Müslümanların Ehl-i beytten sayılamayacağını belirtmişlerdir.<sup>67</sup>

Okiç, bu konunun akabinde İslâm devletinin kuruluşunda ve ilk fetihlerinde büyük rol oynayan muhâcir ve ensâra yer vermektedir. O, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesinin sonucunda muhâcir ve ensâr diye iki grup ortaya çıktığını belirtmekte, muhâciri "düşmanların zulmüne ve imha hareketlerine tahammül edemeyip Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'den Medine'ye hicret etmek zorunda kalan ilk Müslümanlar", ensârı ise "Hz. Peygamber'le Mekke'den hicret etmiş diğer müminleri (muhâcirleri) bağırına basan ve onlara karşı hiçbir maddî ve manevî fedakârlıktan kaçınmayan mümin Medine ahali" olarak tanımlamaktadır. Mekke'nin fethedilmesinden sonra hicretin farzîyetinin kalktığını söyleyen

<sup>64</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 84-85.

<sup>65</sup> Okiç, hadis bilgilerinin sahâbileri derece, itibar ve fazilet bakımından bazı gruplara ve tabakalara ayırdıklarını, bütün muhaddislerin ittifakı olmamakla beraber el-Hâkim en-Neysâbüri'nin sahâbileri on iki tabakaya ayırmasının çok rağbet gördüğünü belirtmektedir. Krş. el-Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*, 158-166; Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 81-83.

<sup>66</sup> Okiç, Mekke ve Medine'de ikamet eden sahâbiler olmakla birlikte fetihler sonucunda daha uzak ülkelere gittiklerine işaret etmekte ve Mısır, Basra, Kûfe, Cezire ile Suriye'de vefat eden sahâbileri *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*'ten aynen nakletmektedir. Krş. el-Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*, 532-539; Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 79-80.

<sup>67</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 102-104. Ehl-i beytin kim olduğu ile ilgili görüşlerinin delilleri ve değerlendirmesi için bk. M. Bahaüddin Varol, *İslâm Düşüncesi ve Tarihinde Ehli Beyt* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 43-102.

Okiç, İslâm devletlerinin inhitata uğraması ve zayıflaması veya Müslümanların gayr-i müslim idaresine geçmeleri neticesinde zulüm, işkence, Hıristiyanlaştırma gibi vb. nedenlerden dolayı her devirde hicretin görüldüğünü ve bu bağlamda Endülüs, Sicilya, Macaristan, Hırvatistan, Karadağ, Bosna Hersek gibi birçok ülkelerdeki Müslümanların hicret ettiğini de belirtmektedir.<sup>68</sup>

Okiç, sahâbe ile ilgili konuların içerisinde “el-Müellefetu kulûbühüm” ve “Münafıklar” başlıklarına da yer vermektedir. Bunlara yer vermesinin muhtemel nedeni, Kur’ân’da da belirtildiği gibi<sup>69</sup> Müslüman olmayanların kalplerini İslâm’a ısıdırmak için ganimetten bir miktar verilmesinin sonucunda onların Müslüman yani sahâbî olması<sup>70</sup> ve münafıkların ise görünüşte Müslüman yani sahâbî sayılmasıdır.<sup>71</sup>

Okiç, İslâm dininde Hz. Peygamber’den nakledilen hadise göre sahâbeden sonra en hayırlı iki nesil olan tâbî’ün ve tebe-i tâbî’îne<sup>72</sup> de kısaca temas etmektedir. O, hadisçilerin ekserisinin tâbî’îyi bir veya birkaç sahâbîye mülaki olan kimse olarak tanımladığını söylese de sahâbî ile bir müddet sohbet etmiş olma şartını koşanların bulunduğunu belirtmekte, devamında muhadramûn, tâbî’ün tabakaları, fakih olan tâbî’iler, ilk ve en son vefat eden tâbî’îyi zikrettikten sonra<sup>73</sup> Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) tâbî’i olup olmadığını tartışmaktadır:

“Hicretin 80. senesinde dünyaya gelen Ebû Hanîfe’nin sahâbîler ile görüşmesine maddeten imkân var idi. Biyografileri Enes b. Mâlik (ö. 93/711), ‘Abdullah b. Ebû Evfâ (ö. 87/706), Sehl b. Sa’îd (ö. 88/707), Vâsile b. el-Eska’ (ö. 85/704) ve en son vefat eden sahâbî Ebu’t-Tufeyl ‘Âmir b. Vâsile’ye Mekke’de mülaki olduğunu tasrih ederler. Bazılarına göre Ebû Hanîfe onlardan hadis rivayet etmiştir. Buna delil olarak bu hadislerden bazılarını zikretmişlerdir. Meselâ “İlim aramak, her Müslümana farzdır.” hadisi gibi.<sup>74</sup> Diğerlerine göre ise Ebû Hanîfe bazı sahâbîlere mülaki olduğu hâlde onlardan hadis

<sup>68</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 105-114.

<sup>69</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>70</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 115-118.

<sup>71</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 119-120.

<sup>72</sup> Okiç, tebe-i tâbî’în başlığında sadece tanım ve önde gelen âlimlerin ismini zikretmektedir.

Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 141-142.

<sup>73</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 135-139.

<sup>74</sup> Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit el-Kûfî, *Müsnedü Ebî Hanîfe (Ebû Nu’aym el-İsfahânî Rivayeti)*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1994), 24.

duymaya ve rivayet etmeye yaşı müsait değildir. Sahâbîlerden hadis duyduğunu ileri sürenler arasında zayıf ve itimada şayan olmayan râvîlerin bulunduğunu da söylenmektedir. Bundan başka sahâbîlerden duyduğu iddia edilen hadisleri, en yakın talebe ve arkadaşları olan Ebû Yusuûf (ö. 182/798), Muhammed (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/75), 'Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve diğerleri zikretmemektedir. Bütün bu söylentileri göz önünde bulunduran ve Ebû Hanîfe'ye güzel ve mufassal bir monografi tahsis etmiş bulunan Mısır âlimi Muhammed Ebû Zehrâ (ö. 1974), Ebû Hanîfe'nin bazı sahâbîler ile görüştüğü fakat onlardan hadis rivayet etmediği kanaatine varmıştır.<sup>75</sup>

Okiç, Ebû Hanîfe ile ilgili olarak bunları zikrettikten sonra şu sonuca varmaktadır: "Neticede tâbî'îlik vasfı için sohbet ve hadis semâ'ını şart koşan ulemaya göre Ebû Hanîfe tâbî'î sayılmaz. Fakat ekseriyetin kabul ettiği ve mülakata inhisar ettirilen şarta göre Ebû Hanîfe tâbî'îlerden sayılmaktadır."<sup>76</sup> Burada önemli olan nokta, sahâbînin tanımında da olduğu gibi bir kimseye tâbî'î denilmesi için sadece görmesinin yeterli olup olmaması ya da buna ek olarak bir müddet beraber sohbette bulunması meselesidir. İslâm âlimleri, kendi benimsedikleri tanıma göre Ebû Hanîfe ve diğerleri hakkında hüküm vermekte olup bu nedenle aralarında ihtilaf olmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin büyük bir âlim olduğu hemen hemen herkes tarafından ifade edildiği söylenebilir.

## 6. Okiç ile Çağdaş Olan Âlimlerin Sahâbe Konusundaki Yaklaşımlarının Karşılaştırılması

Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* kitabına yazdığı önsözde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörlerinden Ahmed Naim (ö. 1934) ile İzmirli İsmail Hakkı'yı (ö. 1946) anmakta ve eserin hazırlanmasında yardımcı olan Talat Koçyiğit (ö. 2011) ile İsmail Cerrahoğlu'na teşekkür etmektedir.<sup>77</sup> Bu çerçevede sahâbe konusu bağlamında Ahmed Naim'in *Tecrîd-i Sarîh'e* yazdığı "Mukaddime", İzmirli'nin *Hadis Tarihi* ve Koçyiğit'in *Hadis Tarihi* ile Okiç'in eseri arasında bir karşılaştırma yapılacaktır. Ancak

<sup>75</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 86-88; Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 139-140. Ayrıca bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 58-60.

<sup>76</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 140.

<sup>77</sup> Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, 17.

Okiç'in Cerrahoğlu'nu eserinde zikretmesine rağmen burada yer verilmemesinin nedeni, onun sahâbeye tefsir ilmi açısından yaklaşması ve bu minvalde *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* ile hem *Tefsir Tarihi* hem de *Tefsir Usûlü* kitapları arasında bir benzerlik olmamasıdır.<sup>78</sup> Fakat bunun yerine Okiç'in yaşadığı dönemde telif edilen Hayreddin Karaman'ın *Hadis Usûlü* ile Subhî Sâlih'in (ö. 1986) *Hadis İlimleri ile Hadis İstılahları* eserleri dikkate alınacaktır.

Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh'e* yazdığı "Mukaddime" de hadis, haber, eser vb. ıstıhlara değindikten sonra ikinci konu olarak sahâbeyi ele almaktadır. Ahmed Naim, sahâbînin tanımı, kimlerin sahâbî sayılıp sayılmayacağı (irtidât, bi'set, çocuk olmak vb. şeyler bağlamında), sahâbeyi tespit yolları, sahâbe literatürü, sahâbenin âdil olması, çok hadis rivayet eden yedi sahâbî, fakih sahâbîler, abâdile, sahâbenin sayısı ve tabakaları, en son vefat eden sahâbîler konularına yer vermektedir.<sup>79</sup> Ahmed Naim'in ele aldığı konular, Okiç ile karşılaştırıldığında sahâbenin âdil olmasını daha geniş ele alması, âyet ile hadisler nakletmesi ve çeşitli âlimlerin görüşlerine yer vermesi hususu dışında tamamen benzer olduğu söylenebilir. Buna karşılık Okiç'in Ahmed Naim'den farkı ise çeşitli mezheplerin ve oryantalistlerin görüşlerine yeri geldiğinde temas etmesidir.

Okiç'in çağdaşı olan diğer bir âlim İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* kitabında onun sahâbeye müstakil bir başlık ayırmadığı görülmektedir. Ancak mürsel hadis kısmında kısaca sahâbe mürseline değinmekte ve sahâbe biyografilerinin ele alındığı önde gelen kitaplara işaret etmektedir.<sup>80</sup> Dolayısıyla Okiç ile İzmirli İsmail Hakkı'nın birbirlerinden farklı konulara temas ettiği ve bakış açılarının değişik olduğu görülmektedir. Belki de bunun sebebi, İzmirli İsmail Hakkı'nın sahâbe konusunu *Hadis Tarihi*'nin ikinci cildinde ele almayı düşünmesidir. Ancak İzmirli, bu eserini tamamlamamıştır.<sup>81</sup>

Okiç'in öğrencisi olan Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*'nde "Hadisin İlk Kaynağı: Sahâbe" diye bir başlık açmaktadır. Burada ilk önce sahâbînin

<sup>78</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 230-238; İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1:65-102.

<sup>79</sup> Ahmed Naim-Kâmil Miras, "Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 1:40-52.

<sup>80</sup> İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dârulhadis, 2002), 120-121, 259.

<sup>81</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Giriş", *Hadis Tarihi*, mlf. İzmirli İsmâil Hakkı (İstanbul: Dârulhadis, 2002): 26.

tanımına yer verdikten sonra Hz. Peygamber'i gören her Müslümanın sahâbî olduğunu nakletse de bu konudaki ihtilaflara yer vermekte ve en güzel tarifin İbn Hacer'e ait olduğunu belirtmektedir.<sup>82</sup> Tanıma göre Hz. Peygamber'i gören herkes sahâbî olsa da aralarında fazilet ve üstünlük açısından fark olduğuna dikkat çeken Koçyiğit, ilk dört halife, Aşere-i mübeşşereden olan diğer sahabîler, Bedir ve Uhud savaşına katılanlar, Rıdvân beyatına katılanlar şeklinde bir taksim yapmakta ve devamında el-Hâkim el-Neysâbûrî'nin tasnifine yer vermektedir. Akabinde sahâbenin sayısı çerçevesinde Okiç'in çalışmasına atıf yapılarak ilk nüfus sayımına değinmekte ve sahâbenin sayısında benzer rakamlara yer vermektedir. Ayrıca en çok hadis rivayet eden ve fetva veren, fakih ve abâdile sayılan sahâbîler de sıralanmaktadır. Sahâbe hakkındaki âyet ve hadislere yer vererek onların adaletini inceleyen müellif, bunların hiç kimseye sahâbeyi ta'dîl etme ihtiyacı bırakmadığını ancak daha sonra gelişen olaylar üzerine sahâbeyi tenkit eden kimseler olduğunu belirtmekte ve Hâriciler ile Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerine yer vermektedir.<sup>83</sup>

124

Koçyiğit, öncekilerden farklı olarak sahâbe devrinde hadislerin yayılması başlığına yer vermektedir. Burada fetihlerle birlikte genişleyen İslâm topraklarına sahâbîlerin Medine'den ayrılıp Kufe, Basra, Mısır, Şam, Horasan gibi şehirlere yerleştiklerini belirtmektedir. Dönemin ilim merkezleri olan Medine, Mekke, Kufe, Basra, Şam ve Mısır'da öne çıkan sahâbîleri ele almakta ve sahâbîlerin ilim için yaptıkları yolculuklara değinmektedir.<sup>84</sup> Sahâbe konusunda Koçyiğit ile Okiç arasında hem farklılık hem de benzerlik görülmektedir. Koçyiğit, Okiç'ten farklı olarak konuları daha geniş ele almakta ve en önemlisi de sahâbe döneminde hadislerin nasıl yayıldığına, hangi şehirlerde hangi sahâbîlerin bu alanda öne çıktığına yer vermektedir.

İmam-Hatip okulları için yardımcı ders kitabı olarak kabul edilen (1966) Hayreddin Karaman'ın *Hadis Usûlü* ile Okiç'in eseri arasında da ciddi bir benzerlik olduğu görülmekte, ancak daha kısa bir şekilde ele alınmaktadır. Zira bu kitapta sırasıyla "sahâbenin tanımı, sahâbî tespit yolları, sahâbenin değeri (adaleti), çok sayıda hadis rivayet eden sahâbîler, sahâbîlerin dereceleri

<sup>82</sup> İbn Hacer, sahâbîyi şöyle tanımlamaktadır: "Hz. Peygamber'e mü'min olarak mülâki olan, sahih görüşe göre araya irtidat devri girmiş olsa bile Müslüman olarak ölen kimsedir." Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Hadis İstılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 75-76.

<sup>83</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 82-100.

<sup>84</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 100-122.

(tabakaları), *suffe ehli*, *sahâbenin sayısı*, *en son vefat eden sahâbîler* ve *sahâbenin hayatına dair eserler*" konuları ele alınmaktadır.<sup>85</sup> Bu başlıkların hemen hemen aynısı *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'de de yer almakta, hatta "en son vefat eden sahâbîler ile sahâbenin dereceleri" konularında her iki eser arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Nitekim Karaman da Okic gibi sahâbenin tabakalarını el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*'ten nakletmekte ve şehirlere göre en son vefat eden sahâbîleri sıralamaktadır.

Subhî Sâlih'in *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları* adıyla dilimize çevrilen eseri *'Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh'*ta sahâbe konusu Okic'e göre daha dar bir şekilde ele alınmaktadır. Zira bu kitapta "sahâbenin tanımı, sahâbîyi tespit yolları, sahâbenin adâleti, en son vefat eden sahâbî, sahâbe sayısı, en çok hadis rivayet eden sahâbîler ve sahâbe tabakaları" hususlarına yer verilmektedir. Ayrıca muksirûn ve bazı meşhur sahâbîlerin hayatları detaylı olarak anlatılmaktadır.<sup>86</sup> Buna göre Subhî Sâlih ile Okic arasında bir benzerlik olsa da *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*'nda çok kısa bir şekilde incelenmekte ve nicelik açısından fark olsa da hemen hemen aynı hususlar zikredilmektedir.

Sahâbe konusunda hem *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* hem de diğer çalışmalar, Arapça dili ile yazılan hadis usûlü kitaplarının sahâbe ile ilgili kısımlarından çokça faydalanmış olsalar da telif edildiği dönem açısından oldukça değerlidir. Zira Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yazılan bu eserler, daha sonraki süreçte ve günümüzde yapılan/yapılacak olan kitaplara öncülük etmiştir. Ancak İslâm dininin ilk nesli olan sahâbenin önemine binaen hem ilmî hem de diğer açılardan farklı alanlarda daha pek çok çalışma yapılmaya devam edilmeli ve eksik bırakılan hususlar üzerinde durulmalıdır.

### Sonuç

M. Tayyib Okic, XX. asırda yaşamış hem balkanların hem de Türkiye'nin önde gelen âlimlerinden biridir. O, ömrünün yarısını çeşitli ülkelerde, kalan kısmını ise Türkiye'de geçirmiştir. Birçok dil öğrenmiş ve daha ziyade hadis ilmiyle alakalı eserler telif etmiştir. Yaşadığı dönemin bütün zorluklarına rağmen farklı ilim dallarında eğitim alması ve dersler vermesi, onun azmini, büyük gayret ve çabasını göstermektedir.

<sup>85</sup> Hayreddin Karaman, *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 84-93.

<sup>86</sup> Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 286-290, 292-306.

M. Tayyib Okiç'in *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* bağlamında sahâbe ile ilgili ele aldığı konulara bakıldığında şu sonuca ulaşılmıştır: O, görüşlerini çoğunlukla el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-hadîs*, Suyûtî'nin *Tedribu'r-râvî* ve Ahmed Muhammed Şâkir'in İbn Kesîr'in *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*'in üzerine yazdığı şerhi *el-Bâ'isu'l-hasîs* olmak üzere kendinden önceki hadis usûlü kitaplarından aktarmaktadır. Bir konu hakkında literatürü tespit ederken ise Nedîm'in *el-Fihrist*, Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-zünûn*, Bağdatlı İsmâ'îl Pâşâ'nın *Zeylu Keşfi'z-zünûn* ile *Hediyyetü'l-ârifin* ve Carl Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)* adlı eserlerini kullanmakta, bunların içerisinde de daha ziyade *Keşfu'z-zünûn* ile *Zeyl*'inden istifade etmektedir. Hadis kitaplarından ise başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in *el Müsned*'i ve diğer hadis kitaplarını kullanmakta, bunların dışında ilgili konuyla alakalı daha pek çok kaynaktan ve müsteşriklerin görüşlerine işaret etmek batılı çalışmalardan yararlanmaktadır.

M. Tayyib Okiç, sahâbe tarifi konusunda hadisçilerin "Hz. Peygamber'i gören kimse sahâbîdir" şeklindeki tarifini benimsemekte, usûlcülerin tarifine ise karşı çıkarak sohbet kelimesinin sözlük anlamının belirli bir zamanı içermediği için pratikte de onların tarifinin bir karşılığı olmadığını söylemektedir. Ayrıca sahâbîlerin sayısı noktasında bazı âlimler tarafından oldukça yüksek rakamlar vermesine rağmen sahâbî biyografilerinin yer aldığı eserlerde 10.000 civarında isim olduğuna işaret etmekte, ancak bunun neden böyle olduğuna dair bir sebep zikretmemektedir. Sahâbîlerin hadis rivayetinde yadsınamaz bir yerinin olduğunu kabul eden Okiç, onların tamamının Sünnîlere göre âdil olduğunu ancak Şîa, Mu'tezile, Hâricî, Râfizî ve diğer bazı gruplara göre böyle olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda net bir ifadesi olmasa da onun yaklaşımından hareketle muhtemelen Okiç'in de sahâbeyi adalet sahibi kimseler olarak kabul ettiği söylenebilir. Belki de yaklaşımından hareketle Okiç, sahâbenin zabtı hususuna temas etmemiştir.

Okiç'in sahâbe ile ilgili başlıklarda öne çıkan bir husus ise konu hakkında oryantalistlerin görüşlerine yer vermesi ve onların tenkidlerine cevaplar vermesidir. Bu bağlamda muksirûn sahâbîlerden olup Hz. Peygamber'le birlikte az bir zaman beraber bulunmasına rağmen en çok hadis rivayet eden sahâbî Ebû Hureyre ve Hz. Meymûne'nin evinde geceleyen Hz. Peygamber'in amcasının oğlu İbn 'Abbâs hakkındaki müsteşriklerin tenkitlerini geçersiz kılması, son derece önemli bir husustur. Sahâbeyi farklı açılardan ele alan Okiç'in şair sahâbîler, Hz. Peygamber'in ailesi ve akrabası, bedr ehli,

münâfıklar, muhâcirler ve ensâr, müellefe-i kulûb gibi bazı konulara yer vermesi de ilgili dönem çerçevesinde düşünüldüğünde oldukça önemlidir.

Sahâbe konusu bağlamında M. Tayyip Okiç'in eseri *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* ile Ahmed Naim'in *Tecrîd-i Sarîh'e* yazdığı "Mukaddime", İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi*, Talat Koçyiğit'in *Hadis Tarihi*, Hayreddin Karaman'ın *Hadis Usûlü* ile Subhî Sâlih'in *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* kitapları arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Bunun nedeni, Okiç'in yaşadığı Cumhuriyet döneminde telif edilen diğer benzer kitaplarda sahâbe konusunun nasıl ele alındığını tespit etmektir. Bu karşılaştırmanın sonucunda İzmirli İsmail Hakkı dışındaki diğer müellifler ile Okiç arasında nicelik ve bazı başlıklar açısından farklılık olsa da bir benzerlik olduğu görülmektedir. Cumhuriyet döneminde telif edilen bu eserlerin birbirine olan benzerliği, daha önce Arap dilinde telif edilen meşhur hadis usûlü kitaplarından istifade etmeleridir. Elbette ki bu durum, eserler için bir eksiklik olarak ifade edilebilirse de ilgili dönem bağlamında düşünüldüğünde oldukça değerli olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Okiç'in sahâbe konusunda kendisinden önceki çalışmalardan faydalanarak ve kısmen kendine ait bazı tercih ve görüşleri olsa da daha ziyade onlara bağlı kalarak geleneksel bir sahâbe anlayışına sahip olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte Türkiye hadis tarihinde sahabe konusunu akademik bir üslûp ile ele alıp gerek ilâhiyat fakültelerinin gerekse hadis literatürünün diğer alanların yanı sıra sahâbe alanında da şekillenmesinde büyük bir katkıda bulunduğunu söylenebilir. Okiç, döneminin tüm olumsuz şartlarına ve eserin ders kitabı mahiyetinde kaleme alınmış olmasına rağmen oryantalist çalışmalara hakimiyeti ve çeşitli konularda müsteşriklere cevap verme çabası içerisinde bulunması, hadis alanında Türkiye'de bu konuya ilk temas eden isimlerden olması, Cumhuriyet dönemi hadis çalışmalarının öncüsü ve Türkiye'de hadis akademisyenlerinin hocası olması hasebiyle önemli bir isimdir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001.
- Aşık, Nevzat. "Sahte Sahâbiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989): 209-224.
- Aşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadis Rivayeti -Tahammül, Nakil ve Tenkidleri-*. İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981.



- Atlas Yayınları. "Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okiç". *Tefsir ve Hadis Ders Notları*. mlf. Muhammed Tayyib Okiç. 9-14. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Aydınlı, Abdullah. *Sahabe Bilgisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Baliç, İsmail. "Vefeyât: M. Tayyib Okiç (1902-1977)". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7, no. 1-2 (1978): 330-336.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2011.
- Caetani, Leone. *İslam Tarihi -1-*. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyib Okiç'i Kaybettik". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 1-5.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in İlmî Çalışmaları ve Eserleri". *Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı*. ed. İsmail Cerrahoğlu vd. XIII-XXVIII. Ankara: Sevinç Matbaası, 1978.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Çakan, İsmail Lütfi. "1876-1976 Arası Türkiye'de Hadîs Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)". *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4, no. 3 (1980): 33-55.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî. *Müsnedü Ebû Hanîfe (Ebû Nu'aym el-İsfahânî Rivayeti)*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebu Hanife*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Erul, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Hâkim Neysâbûrî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyeti ecnâsîhî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Hakkı, İzmirli İsmâil. *Hadis Tarihi*. nşr. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Dâru'lhadis, 2002.

- Hatipoğlu, İbrahim. "Muhammed Tayyib Okıç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33:336-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Giriş". *Hadis Tarihi*. mlf. İzmirli İsmâil Hakkı. 15-35. İstanbul: Dâru'l-hadis, 2002.
- 'Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn 'Abdurrahim b. el-Hüseyn b. 'Abdurrahman. *Şerhu't-Tabsira ve't-tezkire*. thk. 'Abdullatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Hadis İstilahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkı. *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs -Ahmed Muhammed Şâkir'in el-Bâ'isu'l-hasîs'i ile birlikte-*. thk. Fâzıl Mahmûd 'Avz. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- İbnü's-Salâh, Ebü 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nüreddîn 'İtr. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 2012.
- Kanaqi, Behlül. "M. Tayyib Okıç ve Hadis İlmindeki Yeri". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Kanaqi, Behlül. "M. Tayyib Okıç ve Mevzû' Hadisler Hakkında Tamamlanmamış Bir Çalışması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, no. 1 (2011): 191-212.
- Karaman, Hayreddin. *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım ed-Dımaşkı. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Behçet el-Baytâr. Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1961.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Küçük, Raşit. "Abâdile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:7. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Naim, Miras ve Ahmed Kâmil. "Mukaddime". *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. 1:31-429. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Okıç, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Okıç, Muhammed Tayyib. *İslâm Geleneği Sünnet/Hadis*. çev. Behlül Kanaqi. Ankara: Atlas Yayınları, 2021.

- Okiç, Muhammed Tayyib. *İslâmiyet'te Kadın Öğretimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kırâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Makaleler I*. Ankara: Atlas Yayınları, 2021.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Makaleler II*. Ankara: Atlas Yayınları, 2021.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Tefsir ve Hadis Ders Notları*. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Okiç, Muhammed Tayyib ve Yusuf Ziya Yörükân. *Sarı Saltuk Meselesi*. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî -Ahmed b. Ahmed b. el-'Acemî'nin Şerh'i ile birlikte-*. thk. Muhammed 'Avvâme. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isu'l-hasîs - İbn Kesîr'in İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs'i ile birlikte-*. thk. Fâdıl Mahmûd 'Ivaz. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâsirûn, 2015.
- Tartı, Nevzat. "Ebû Hureyre'nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12, no. 3 (2012): 7-25.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Tülücü, Süleyman. "Merhum Prof. M. Tayyib Okiç'in Eserleri Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982): 253-257.
- Tülücü, Süleyman. "Vefatının 7. Yıl Dönümünde Prof. M. Tayyib Okiç Hakkında Bazı Notlar". *Diyanet Dergisi* 20, no. 1 (1984): 30-34.
- Uğur, Mücteba. "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi". 50. Yıl. 345-366. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ünal, Yavuz. *Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları (1920-1997)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Varol, M. Bahaüddin. *İslâm Düşüncesi ve Tarihinde Ehli Beyt*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yatkin, Nihat. "Abdullah b. Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II-Tebliğler ve Müzakereler*. 389-420. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Yazıcı, Mahmut. "İlahiyat Fakültelerinde Sahâbîlerle İlgili Tamamlanmış

Yüksek Lisans Ve Doktora Tezleri Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 18, no. 59 (Bahar 2014), 457-488.

Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Yıldırım, Ahmet. "Balkanlarda İslâmî İlimler ve Orada Yetişen Ünlü Âlimler". *Balkanlarda İslâm*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 3:81-118. Ankara: TİKA Yayınları, 2016.

Yılmaz, Hayati. "Önsöz". *Tefsir ve Hadis Ders Notları*. mlf. Muhammed Tayyib Okıç. 15-17. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.



## Kelâm İlminin Medeniyet Tasavvuru Açısından Önemi: Hüseyin Atay'ın Konuya Bakışı\*

Harun Kılınçaslan

Doktora Öğrencisi, Öğretmen, MEB  
PhD. Student, Teacher, MEB, Ankara/Turkey  
harun9870k@gamil.com  
ORCID: 0000-0002-0559-9361

### The Importance of the Science of Kalâm for the Imagination of Civilization: Huseyin Atay's View on the Subject

#### Abstract

In this study, the views of Hüseyin Atay, one of the leading scientists of the Republican period, on the possibility of a new civilization conception within the framework of his views on the basic issues of the science of kalâm are discussed. Atay adopts a methodology based on the Qur'an and the mind. With this structure, it is possible to say that his discourse focuses on the renewal of Muslim thought and the need for a new civilization. Atay built his discourse on the science of kalam and made his critical reading in this direction. From this point of view, he stated that not only the Muslim world but the whole world is faced with a reality in which justice and freedom cannot be fully established. Therefore, according to Atay; a new civilizational discourse must be produced. The dynamics that will produce this are at the roots of Muslim thought. However, Muslims could not create a dynamic and sustainable discourse in terms of their experience. As such, Muslim thought should be critically re-read. At this

---

\* Bu çalışma "Hüseyin Atay'ın Kelâmî Bakış Açısı ve Kelâm İlmine Katkıları" başlıklı Yüksek Lisans Tezi (Karabük Üniversitesi, Karabük, 2021) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article has been prepared on the basis of the master's thesis titled "Huseyin Atay's Theological Perspective and Contributions to Kalâm" done at Karabuk University in 2021.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Harun Kılınçaslan**).

**Geliş/Received:** 29 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 18 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Harun Kılınçaslan, "Kelâm İlminin Medeniyet Tasavvuru Açısından Önemi: Hüseyin Atay'ın Konuya Bakışı = The Importance of the Science of Kalâm for the Imagination of Civilization: Huseyin Atay's View on the Subject", *Danisname 4* (Mart/March 2022), 133-153. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370242>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

point, the resources to rely on are the mind and the Qur'an. In order to activate these resources in accordance with the truth, they must be cleaned of the residues attached to them. This can only be done from an objective scientific point of view. The construction of a systematic structure that can operate this process is possible by returning the science of kalâm to its critical and system-building structure.

**Keywords:** Kalâm, Qur'an, Mind, Science, Civilization, Huseyin Atay.

## **Kelâm İlminin Medeniyet Tasavvuru Açısından Önemi: Hüseyin Atay'ın Konuya Bakışı**

### **Öz**

Bu çalışmada, Cumhuriyet döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olan Hüseyin Atay'ın kelâm ilminin temel meseleleri bağlamındaki görüşleri çerçevesinde yeni bir medeniyet tasavvurunun imkânına dair görüşleri ele alınmıştır. Atay, Kur'an ve akıl merkezli bir metodoloji benimsemektedir. Bu yapısıyla onun söyleminin, Müslüman düşüncenin yenilenmesi ve yeni bir medeniyete ihtiyacın olduğu noktasına odaklandığını söylemek mümkündür. Atay, söylemini kelâm ilmi üzerine inşa etmiş ve eleştirel okumasını bu doğrultuda yapmıştır. Buradan hareketle o, sadece Müslüman âleminin değil bütün dünyanın, adaletin ve özgürlüğün tam anlamıyla tesis edilemediği bir realiteyle karşı karşıya olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Atay'a göre; yeni bir medeniyet söylemi üretilmelidir. Bunu üretecek dinamikler, Müslüman düşüncenin köklerinde bulunmaktadır. Ancak Müslümanlar, ortaya koydukları tecrübe itibarıyla dinamik ve sürdürülebilir bir söylem oluşturamamıştır. Bu itibarla Müslüman düşünce eleştirel olarak yeniden okunmalıdır. Bu noktada dayanılması gereken kaynaklar akıl ve Kur'an'dır. Bu kaynakların hakikatine uygun bir şekilde aktif kılınması için de üzerine iliştirilen tortulardan temizlenmesi gerekir. Bu da ancak nesnel bir ilmi bakış açısıyla yapılabilir. Bu süreci de işletebilecek sistematik yapının inşası, kelâm ilminin eleştirel ve sistem kuran yapısına döndürülmesiyle mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kur'an, Akıl, İlim, Medeniyet, Hüseyin Atay.

### **Summary**

In this study, the importance and possibility of the theological views of Huseyin Atay, one of the leading scientists of the Republican period, in the conception of a new civilization have been tried to be explained. According to Atay, a new civilization is needed. The basis of his civilization discourse is the science of kalâm due to its normative identity. Because Atay states that the science of kalâm played an active role in the Muslims being the founders of a civilization on a universal scale in the past. However, at the current point reached, it has not been possible to go beyond the classical theological discourse and to produce solutions to the problems. For this reason, he emphasizes that a dynamic theological discourse should be built by focusing on reason and revelation, which is compatible with today's conditions. For this purpose, Atay acted with a sense of responsibility towards the beliefs and values of the society he was a member of, and tried to find solutions to problems with his copyrighted works. The basis of Atay's discourse of civilization is human. Because he defends the idea that the civilization itself will be established by the people, not the

state. Therefore, according to him, human should be built as a “good person”. The beginning of this is possible when people have a correct understanding of knowledge. Because the human being, who is a thinking being, establishes the connection between God and the universe only with the fact of knowing. Man is a being who is at the forefront with his ability to make science. The feature of knowing what he does and why he does it is given to man alone among creatures, and therefore man is held responsible for what he does. Atay states that religion makes man, who is a rational being, responsible. According to him, the basis for the realization of this responsibility is knowledge and the way it is obtained should be explained with reference to philosophy and theology. In Atay’s conception of civilization, in connection with the theory of knowledge, the other point of view that builds the human being is the unity of science, faith and action. In the history of Muslim thought, the relationship between faith and science has always been a lively debate between sects and scholars. In fact, the approaches of the sects to the concept of knowledge have determined the basis of these discussions. Atay emphasizes that Muslims have realized the civilization, they have established on a universal scale, with a perspective that puts science before faith. In this context, Atay advocated an epistemologically based understanding of faith. According to that; Faith comes after knowledge. Because the religion of Islam, taking into account the nature of man, has taken faith after science. Another subject at the center of Atay’s discourse on civilization is destiny. This issue, which is directly related to the freedom of human beings, is another controversial issue in terms of being the subject of science and faith. Atay states that in his works centered on the Qur’an, the issue of fate is not mentioned among the principles of faith in any verse. In terms of conceptual content, “destiny” and its derivatives in the Qur’an; amount, measure, to determine and allocate something according to a measure, to do it according to a wisdom. From this point of view, Atay states that when the words in question are attributed to Allah; He states that it means that he does everything according to an order, measure and wisdom and does not act unnecessary, meaningless, random. In this context, he states that the understandings that pacify people and hinder their freedom do not exist in the Qur’an. As a result, Atay emphasized the importance of the science of kalām in the process of human construction and stated that it is possible to reconstruct the human being with the basic subjects of the mentioned science. Atay emphasizes that it is essential to question the mistakes of the tradition and reveal the truth. As such, Muslim thought should be critically re-read. At this point, the resources to rely on are the mind and the Qur’an. In order for these sources to be activated in accordance with their truth, they must be cleaned of the residues attached to them. This can only be done from an objective scientific point of view. The construction of a systematic structure that can operate this process is possible by returning the science of kalām to its critical and system-building structure.

## Giriş

Müslüman düşünce tarihinin bin dört yüz yıllık süreci dikkate alındığında, Müslümanların büyük bir medeniyet kurduğu; ancak bu medeniyetin de süreç içerisinde birtakım buhranlar yaşadığı ve inkıraza



maruz kaldığı görülmektedir. Atay'ın temel hareket noktası, dünya ölçeğinde Müslüman toplumların Batı toplumları karşısında başarısız olmalarının nedenlerini tespit ederek, Müslümanların bu başarısızlıktan çıkmalarına yönelik çözüm önerileri sunmak olmuştur<sup>1</sup>. Bundan dolayı Atay'ın yeni bir medeniyet tasavvurunda öne sürdüğü görüşleri önem arz etmektedir. O, kelâmın temel meseleleri bağlamında konuyu ele almış ve buradan hareketle insan zihninin yeniden doğru kavramlarla inşa edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Atay, Müslüman düşünceye eleştirel bir yaklaşım tarzı sergilemiş ve geleneği süreç tasnifine tabi tutmuştur. Buna göre Atay, akıl ve Kur'an merkezli dini anlayışın hâkim olduğu dönemlerde Müslümanların evrensel ölçekte bir medeniyetin banisi olduklarını vurgular.<sup>2</sup> Hadislerin ve müçtehid âlimlerin görüşlerinin Kur'an ve akla tahakküm etmesiyle beraber taklit dönemi başlamıştır. Söz konusu dönemle beraber ilmi tekâmül kesintiye maruz kalıp Müslümanlar her alanda gerilemeye başlamıştır. Bu gerilemeden kurtuluş için, ilk olarak İslam dinine gelenek tarafından yüklenmiş yanlışların sorgulanıp, doğruların tespit edilip İslam'ı ilk ve sade şekliyle yeniden anlamak gerektiğini vurgulamaktadır. Geleneğin bir norm ifade etmediğini bu bakımdan eleştiriye tabi tutulmasının elzem olduğunu belirtir. Yapılacak olan eleştirilerde ve bu bağlamda sunulacak olan çözüm önerilerinde kriter ise Kur'an ve akıl olmalıdır.<sup>3</sup>

Kur'an'ın hakikatlerine ulaşmak için aklın işlevsel olarak kullanılması gerekmektedir. Söz konusu işlevselliği sağlayan ilimlerin başında ise kelâm ve felsefenin geldiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda Müslüman düşüncenin yükselmesi, çağdaşlaşması ve hatta yeni bir Müslüman medeniyetinin inşasının ancak kelâm ve felsefe ilmindeki gelişmeye bağlı olduğunu belirten Atay, "filozofu olmayan bir millet medeniyet kuramayacağı gibi filozofu olmayan bir dinin de medeniyet dini olamayacağını"<sup>4</sup> altını çizmiştir. Buna ilaveten onun medeniyet söylemi insan merkezli evrensel bir özelliğe sahiptir. Çünkü ona göre medeniyeti millet kurar, devlet medeniyet kuramaz. Bundan dolayı ilk öncelikli olarak yapılması gereken, insanı "iyi insan" olarak inşa etmek gerekmektedir<sup>5</sup>. Bu

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, "İslam Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no. 1 (1986).

<sup>2</sup> Hüseyin Atay, "Medeniyet Tarihinde Yeni Bir İslam Medeniyeti", *İslami Araştırmalar Dergisi* 3, no. 3 (1989), 118-119.

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsili* (Ankara: Atayy, 2018), 294.

<sup>4</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar-2* (Ankara: Atayy, 2015), 63.

<sup>5</sup> Hüseyin Atay, *İslami Yeniden Anlama* (Ankara:Atayy, 2017), 47.

bağlamda Atay'ın medeniyet söylemini oluşturan kurucu ilkelerin başında kelim ilmi ve bu ilmin temel konuları gelmektedir.

### 1. Kelâm İlmi

Müslüman medeniyetinin kurulmasında şüphesiz en önde gelen ilim dallarından bir tanesi kelâmdır. Kelâm ilmi, insanın inanç dünyasının şekillenmesinde ve dolayısıyla insanı inşa eden ilimlerin başında gelmektedir. Bu kapsamda Atay'ın medeniyet söyleminde kelâmın önemli rolü bulunmaktadır. Bundan dolayı o, eleştirel okumasını ilk olarak kelâm ilmine yöneltmiştir. Atay, evvel emirde gelenek tarafından yapılan kelâm<sup>6</sup> tanımlarına eleştirilerde bulunmuştur. Çünkü ona göre yapılan klasik tanımlarda peşin hükümlü bir tavrın olduğu ve bu tanımların kelâmın doğasına aykırı olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki kelâmın sistematik olarak açıklamaya çalıştığı İslâm, önce araştırmayı ve bunun sonucunda doğru olanı kabul etmeyi bir ilke olarak ortaya koymuştur. Daha net bir ifadeyle, objektif ve ilmi bir araştırmanın ancak ön yargılardan arınmış bir şekilde yapıldığı takdirde gerçekleri kendine gaye edinen bakış açısına, İslâm'ın ruhuna ve felsefesine uygun olduğunu belirtir. Bu düşüncelerle o, kelâmı realist bir bakış açısıyla tanımlamaya çalışmıştır. Ona göre kelâm, Allah'ın zatından ve sıfatlarından bahseden ya da malumdan gerçeğe ulaşmak amacıyla hareket eden bir ilimdir.<sup>7</sup> Kelâmın konusu ise, bilinebilmesi açısından ispata konu dini esasları veya Allah'ın zatıdır, çünkü kelâm Allah'ın sıfatlarını açıklamaya çalışır.<sup>8</sup> Ayrıca o, kelâmı, Allah-kâinat-insan ilişkisini inceleyen ve Kur'an'ın bizzat Allah'ın kelâmı oluşunu ispat etmeye çalışan bir ilim olarak tanımlar.<sup>9</sup> Bu doğrultuda kelâm ilmini her ne kadar Türkçede "Tanrı bilim" olarak ifade etmeyi mümkün görse de bu anlamın yeterli olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre kelâm ilmi Tanrı'yı bilmekten öteye geçer ve

<sup>6</sup> "Kelim, kendisiyle birlikte hüccetler serdetmek ve şüpheleri gidermek suretiyle dini inançları ispat etmeye güç yetirilen bir ilimdir". Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, çev. Ömer Türker, 1: 130. Seyyid Şerif Cürcanî: "Kelim Allah'ın zatından ve sıfatlarından, başlangıç ve son (mebde ve me'ad, yaratılış ve ahiret) itibariyle yaratıkların durumlarından İslam kanunu üzere bahseden ilimdir." A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017), 370.

"Allahu Teâla hazretlerinin zat ve sıfatından, nübüvvet ve risalete ait mesailden, mebde ve mead itibariyle mükevvenatın ahvalinden kanun-u İslam üzere bahseden ilimdir." Ö. Nasuhi Bilmen, *İlm-i Kelim Dersleri* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1342), 3.

<sup>7</sup> Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 14.

<sup>8</sup> Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, 13.

<sup>9</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar-1* (Ankara: Atay, 2015), 14.

bir tasavvur olarak onun felsefesini yapar. Kelâm ilminin sırf bilmekten ibaret olmadığına; bilmenin ne şekilde olması gerektiğinin felsefesini yapan ilmi bir disiplin kimliğine işaret eder. Atay, bu bakış açısıyla kelâmın akâid ilminden ayrıldığını ve akâid ilminin sadece öğrettiğini, bildirdiğini; felsefi, akli ve ilmi ilkelere göre tartışma yapmadığını hatta tartışmayı kabul etmediğini vurgulamıştır.<sup>10</sup>

Akli tartışmanın olmadığı, aklın işlevselliğini kaybeden toplumlarda taklit ve biat kültürünün hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Taklit ve biat kültürünün hâkimiyeti neticesinde ise özgürlük tartışmaları ortaya çıkmıştır. Oysaki medeni toplumların en bariz özelliği insana sağladığı özgürlüklerdir. Özgürlük sorunu günümüz Müslüman toplumlarında yaşanan sıkıntıların en başatı sayılabilir. Özellikle kelâm ilminin halk tabanında gerçek anlamda işlerliğini kazandığında insana ve onun özgürlüğüne katkısının olacağı muhakkaktır. Bu bağlamda Atay, insanı tekfir eden anlayışların temelinde kelâm ilminin gerçek anlamda toplumsal hayatta yeterli düzeyde karşılık bulmadığından yakınmaktadır. Bu görüşünü ibadet(amel) üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Şöyle ki amelin iki boyutu bulunduğu dikkat çeker. İnsanın namazı kılmaması ile namaza inanmaması arasında fark vardır. Kişi namaz kılmıyor diye kâfir olamayacağı ancak namazı inkâr etmesi durumunda kâfir olacağı inançsal bir gerçekliktir. Buradan hareketle Atay, amel eksikliğinden dolayı insanı öteleyen anlayışlara karşı kelâm ilminin ön plana çıkarılması gerektiğini belirterek sosyal kelâma ayrı bir önem atfeder.<sup>11</sup>

Osmanlı döneminde akaid, şerh ve haşiye olarak devam eden, yeni ilmi kelâm döneminde de kendisini güncelleyemeyen kelâm ilminin günümüz sorunlarına yeterli düzeyde cevap veremediği müşahade edilmektedir. Bundan dolayı Atay, her ilimde olduğu gibi kelâm ilminde de yenilik yapmak için geçmişin iyi bilinmesi, toplumun da psiko-sosyal açıdan yeniliğe açık ve hazır durumda olmasının önemini belirtmektedir.<sup>12</sup> Atay, tarihsel süreçte Müslüman medeniyetini kuran ilimlerin başında kelâmın geldiğini açıklar. Ancak daha sonraki süreçte özellikle Mu'tezile'nin yasaklanması ve rivayetçilerin hâkim olmasıyla beraber kelâm ilminin akamete uğradığını

<sup>10</sup> Hüseyin Atay, Ebu'l Muin en-Nesefi ve Tabsiratü'l edille", *Tabsiratü'l edille fi usulî d-din*, mlf. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1: 5.

<sup>11</sup>Hüseyin Atay, "Memleketimizde İlim ve Din Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no.1(1969): 110.

<sup>12</sup>Atay, "Ebu'l Muin en-Nesefi ve Tabsiratü'l edille", 1: 6.

ifade eder. Ayrıca Fahreddin Razi ile zirveye ulaşan felsefi kelâmın da ihmal edilmesine dikkat çeker. Dirayeti öteleyen bu tutumun günümüzde hala devam ettiğini açıklayan Atay, kelâm ilminde yenilenme fikri ve iradesinin gösterilmesi gerektiğinin altını çizmiş ve yeni bir din anlayışı ile beraber yeni bir Müslüman medeniyetinin kurulacağını belirtmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Bilgi Teorisi

Atay'ın medeniyet tasavvurunda en önemli aktör insandır. Bundan dolayı ilk olarak yapılması gereken insanın "iyi insan" olarak inşa edilmesi gerekmektedir. Bunun da başlangıcı insanın doğru bir bilgi anlayışına sahip olmasıyla mümkündür. Çünkü düşünen bir varlık olan insanoğlu Tanrı ve kâinatla kendi arasındaki irtibatı ancak bilme olgusu ile kurar. İnsan ilim yapma özelliği ile ön planda olan bir varlıktır. Yaptığı işin ne olduğunu ve niçin yaptığını bilme özelliği de yaratıklar arasında yalnız insana verilmiş ve insan bundan dolayı yaptıklarından sorumlu tutulmuştur. Atay, dinin, akıl sahibi bir varlık olan insanı sorumlu kıldığını belirtir. Ona göre bu sorumluluğun gerçekleştirilebilmesinin temeli bilgidir ve bunun elde edilme biçimi, felsefe ve kelâmdan hareketle açıklanmalıdır.<sup>14</sup>

Konu bağlamında Atay'ın eleştiri yönelttiği temel konulardan bir tanesi de bilgi teorisi. Ona göre; Müslümanların on dört yüzyıllık geleneğinde, kültür, ilim, hikâye, hurafe vb. şeyler birbirine karışmıştır.<sup>15</sup> Dolayısıyla günümüzde İslami disiplinlerdeki başarısızlığın temel nedeni, bilgi kuramının yanlış inşa edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunun üstesinden gelinebilmesi için o, ilmin ne olup olmadığını ne ile elde edilebileceğini, hangi vasıta ile nasıl bir bilginin yapılacağını, ancak bilgi kuramını bilmekle mümkün olacağını belirtmiştir.<sup>16</sup>Buradan hareketle Atay, bilgi kuramını, bütün ilimlerin temeli olarak kabul etmektedir.<sup>17</sup> Ona göre bilgi kuramı, "bilginin bilgisi" demektir. Bir şeyi bilmek başka, bir şeyin bilgisini bilmek başkadır. Herkes bir şeyi bilir. Ancak bu bilgi, Kur'an'dan anladığımızı göre bilgi sayılmaz. Çünkü insana ait bilgiler tartışmaya açıktır. Bilgi kuramı da insana ait bilginin bilgisini ölçen, değerini ortaya koyan

<sup>13</sup>Hüseyin Atay, "İslam Dünyasının Bilim Tarihi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2007): 23.

<sup>14</sup> Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no.1(1987): 1.

<sup>15</sup>Atay, *Cehaletin Tahsili*, 208.

<sup>16</sup>Hüseyin Atay, *Kur'an'da Göre Bilgi Teorisi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 47.

<sup>17</sup>Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", 8.

sistemdir. İslam dini bilgiyi bilmenin üzerine kurulmuş olduğu için bir dünya medeniyeti ve dünya felsefesi kurmuştur.<sup>18</sup> Ayrıca Atay, bilgi-medeniyet ilişkisi bağlamında şu kurucu ilkeleri zikreder:

1) “Akıl ilkesi”: İnsanı insan yapan en asli özelliğinin akıl sahibi olmasıdır. Burada Atay konuyu, medeniyet fikri ile olan ilişkisi bağlamında şu ayetten hareketle temellendirmektedir: “Ayrıca sözleri iyi dinleyip en güzeline uyan kullarımı da müjdele! İşte onlar Allah’ın gösterdiği doğru yolda olanlardır. İşte onlar öz akıllılardır”<sup>19</sup>Atay’a göre birinci cümle hem bir yöntemi göstermekte hem de mutlak anlamda fikir hürriyetini vurgulamaktadır. Medeniyet, sağlam bir metodolojiye dayanan ilmin üzerinde yükselir. Atay’a göre hür düşüncenin şartı, şartsız olmaktır. Düşünce şarta bağlanırsa, özgürlükten de düşünceden de gelişmekten de bahsedilemez. Hür düşüncenin ilk adımı ona saygı duymaktır.<sup>20</sup>İnsanın kendi varoluşsal özelliklerini tanıması kendini ve evreni anlamasına yardımcı olacaktır.<sup>21</sup>

2) “İlim İlkesi”: Atay, burada akılla bütünleşmiş ve ortak bir birikim olarak insanlığı daha ileriye taşıyacak bir zemini kastetmektedir. İlim yapmak, geçmişin fikirlerini düşünmeksizin tekrarlamak değildir. Aksine o, aklın rehberliğini esas olarak eşyanın hakikatini keşfedip daha önceki bilgi mirasıyla harmanlayıp geleceğe ufuk açmaktır.<sup>22</sup>

3) “Allah’ın İlmi İlkesi’”: Bu ilke, temel itibarıyla hakikati bütünüyle kuşatacak tek otoritenin Allah olduğunu, bunun dışında herhangi bir insanın bilgisi bakımından kesin bir belirleyici olamayacağını ifade etmektedir. Atay, bu bağlamdaki düşüncelerini genel hatlarıyla şu ayetten hareketle açıklar: “Allah bilir, siz bilemezsiniz.”<sup>23</sup> Bu ayetteki ikinci cümlede geçen “siz”in içine Hz. Peygamber dâhil bütün peygamberler, melekler, cinler, şeyhler, veliler, filozoflar, yani bütün akıl sahipleri girmektedir. Dolayısıyla bu ifade, konumu ve bilgisi ne olursa olsun hiçbir kimsenin şaşmaz bir otorite olamayacağını gösterir. Bu anlam çerçevesi, insanın ilimden mahrum edilmesi ve âlim olma vasfını kazanmasının engellenmesini ihsan ettirmemektedir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup>Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar-6* (Ankara: Atay, 2017), 41.

<sup>19</sup> ez-Zümer 39/18.

<sup>20</sup> Hüseyin Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, no. 1 (1998): 196.

<sup>21</sup> Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar -5*, 18.

<sup>22</sup> Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, 194.

<sup>23</sup> Bk. el-Bakara 272/32, Âl-i İmrân 3/66, en-Nûr 24/19, en-Nahl, 16/74.

<sup>24</sup> Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, 194.

4) “İnsan İlim Otoritesi Değildir İlkesi”: Bu ilke bir önceki ilkenin doğal sonucudur. Kur’an, insana her zaman hangi kaynaktan gelirse gelsin bütün bilgileri bir eleştiri ve muhakeme sürecinden geçirmeyi salık verir. Bu yaklaşım, esasında ilimde hakikatin dışında bir belirleyicinin olmadığına ifadesidir.<sup>25</sup>

Bilgi ile insanın fitratı arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Öyle ki insanoğlu sunulan bilgiyi aklın süzgecinden geçirilmeden kabullenmeye yatkın bir varlıktır. Bundan dolayı Atay, bilginin imkânının nasıl temellendirileceği noktasına odaklanır. Buna göre söz konusu imkân, öncelikle insanın mümkün bir varlık olduğunun kabul edilmesine bağlıdır. Kendi varlığının farkında olan kimse, sahip olduğu bilginin dış dünyadaki gerçeklerle ne kadar örtüştüğünü ve ne derecede güvenilir olduğunu sorgulama ihtiyacı hissedecektir.<sup>26</sup> Bu bakımdan Atay, bilgi teorisinin açıklanmasında insanın yaratılış özelliklerinin bilinmesine evvel emirde vurgu yapar. Çünkü bilgiyi kullanacak olan varlık insandır ve onun yaratılış özelliklerinin bilinmesi, bilginin nasıl elde edileceği noktasında yol göstermektedir. Diğer taraftan Atay, Kur’an’ın bilgi kaynaklarını insanın fitratı bağlamında temellendirdiğini vurgulamaktadır. Buna göre, insanı yaratılışı iki evrede ele alınmalıdır: (1) maddi<sup>27</sup> ve (2) ruhi boyut.<sup>28</sup> Burada Atay ruhi boyuta özellikle dikkat çeker. Çünkü insan, ruhun üflenmesiyle ilim yapma yetisini kazanır.<sup>29</sup>

Konu bağlamında Atay, bilginin kaynaklarını; akıl, doğru haber (vahiy, mütevatir haber), sağlıklı beş duyu organı ve sezgi<sup>30</sup>olarak açıklar. O, bilgi kaynakları arasında sistematik bir bütünlüğün olduğunu ifade eder. Bu bağlamı vahyi merkeze alarak açıklayan Atay, Kur’an’ın sistematığının; birinci derecede ayetlerin açıklanması, ikinci derecede hikmetin öğretilmesi, üçüncü derecede ise bilinmeyenlerin bildirilmesine yönelik olduğunu belirtmiştir.<sup>31</sup> Nitekim birinci durumun duyulara, ikincisinin akla, üçüncüsünün ise vahye yönelik olduğuna işaret etmiştir. Atay, bu durumuyla

<sup>25</sup> Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, 195.

<sup>26</sup> Hasan Onat, “Yeni Bir İslam Medeniyeti için Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin Önemi”, erişim: 20 Haziran 2020, <http://www.hasanonat.net/index.php/2014-03-12-15-59-00>.

<sup>27</sup> el-Mü’minün 23/14.

<sup>28</sup> el-Hicr 15/29.

<sup>29</sup> Hüseyin Atay, *Kur’an’da Bilgi Teorisi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 32-33.

<sup>30</sup> Sezgiyi bilginin kaynakları arasında zikretmiştir. Ancak onun belirttiği sezgi, tasavvufi anlayışın yorumladığı şekildeki bir şey olmayıp tamamıyla aklın kontrolünde olan bir yetenektir.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/151

vahyin tamamlayıcı bir kimliğe sahip olduğuna işaret eder. Son tahlilde Atay, tamamlayıcı bilgi özelliği olan vahyin, tamamlandığı nesneyle gelişemeyeceğini, eğer çelişirse o bilgiyi ortadan kaldıracığını düşünmektedir.<sup>32</sup> Zira o, vahyin aklın verdiği bilgilerle mukayese edildiğinde, bunlarla çelişik olmadığını ifade etmiştir. Kur'an'ın, bizzat vahyin muhataplarına akla yönelmeyi ve bildirdiklerini akıl terazisine vurmalarını öğütlemesi de bu hususun en önemli kanıtıdır.<sup>33</sup>

### 3. İlim-İman-Amel Birlikteliği

Atay'ın medeniyet tasavvurunda bilgi teorisi ile bağlantılı olarak ve yine insanı inşa eden diğer bakış açısı, ilim-iman ve amel birlikteliğidir. Müslüman düşünce tarihinde iman ve ilim ilişkisi mezhepler ve âlimler arasında her zaman canlılığını koruyan bir tartışma olmuştur. Aslında bu tartışmaların temelini mezheplerin bilgi kavramına yaklaşımları belirlemiştir. Atay, Müslümanların evrensel ölçekte kurdukları medeniyeti, ilmi imandan önceye alan bir bakış açısıyla gerçekleştirdiklerini vurgular. Bu bağlamda Atay, epistemolojik temelli iman anlayışını savunmuştur. Ona göre; iman, ilimden sonra gelir. Çünkü İslam dini de insanın fitratını dikkate alarak imanı, ilimden sonraya almıştır. Atay, ilmin temel özelliğinin malumu vermek olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde bir nesnenin bilineceğini ve en sonunda inancın gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Buradan hareketle Atay, İslam dininin bilinmeyene inanmayı ya da önce inanıp sonra öğrenmeyi tavsiye etmediğini belirtir.<sup>34</sup>

Bu düşünceler ışığında Atay'a göre irade sahibi olan insan, iman eylemini bizzat kendi tercihiyle gerçekleştirir. İmanın nitelik olarak insanlarda iki şekilde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bunlar akla yani, ilme dayalı olan, diğeri ise taklit yani sorgusuz-sualsiz söze dayalı olan imandır. Atay'ın özellikle vurgulamak istediği nokta burasıdır. İmanın mahiyeti üzerinde önemle duran Atay, taklidi inanma ile bildiğine inanmanın farklı şeyler olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü inanç iki çeşittir. Birincisinde zihin bir hüküm vermek ve bir şeye bağlanmak ihtiyacıyla bazı teorilere, tahkiklere bakmadan inanır. Ancak bildiğine inanmak ise akli saiklere dayanarak

<sup>32</sup> Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, 45-46.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/170, el-Mâide 5/104, Lokmân 31/21, ez-Zuhuf 43/23.

<sup>34</sup> Atay, "Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no.1 (1969): 93.

inanmadır.<sup>35</sup> Son tahlilde Atay, imanla bilim arasındaki ilişkiyi şöyle özetlemektedir: “iman özneldir, bilim nesneldir, imanda yalan olur ancak bilimde yalan olmaz.”<sup>36</sup>Bu durumda bilmeye dayanan iman müstakim iman olur. Kelâmçılara göre ise buna tahkiki iman denir.

Bu bilgiler ışığında Atay, günümüz Müslüman toplumlarının dini anlayış ve yaşayışlarını değerlendirir. Ona göre bu toplumlar, ilme dayanmayan bir inançtan ibadete giden tavır sergilemektedirler. Dolayısıyla böyle bir tavır, beraberinde birçok sorunu da getirecektir. Böyle bir tavrıdan kurtulmak için Atay, kendi tecrübesinden hareketle bir çözüm önerisi ortaya koymaya çalışır. Buna göre o, Kur'an'ı büyük bir dikkatle okumaya başladığını belirterek Müslümanlara böyle bir tavrı önermektedir. Buradan hareketle Atay, Müslümanların ilmi imandan önceye almalarını ve her şeyin mikyası olarak onu benimsemeleri gerektiğini vurgular. Nitekim bu yol, en büyük ibadettir ve insanı hakkıyla Allah'a ulaştıracak en sağlam yöntemdir.<sup>37</sup>

Bütün bu bilgiler ışığında insanın, doğru ve kesin bilgi ile inanç dünyasını inşa etmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bilginin, sağlam kaynaklara dayanılarak ortaya çıkarılması büyük önem arz etmektedir. Kanıtlanabilirlik açısından ilmin imana göre daha sağlam verilere sahip olduğunu açıklayan Atay, konuya ilişkin ilmin her şeyden önce olması gerektiğini ve imanın ölçü olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre; ilimle temellendirilmemiş imanda hem yalan hem de yanlış olabilir. Bu nedenle sağlam bilgiyle temellendirilmemiş iman, yalanı ve yanlış ile insanları aldatabilir. İmanın yanlışını başka birinin imanı düzeltemez. Bu bakımdan imanın kendisinin doğruluğunu ispatlama imkânı yoktur. Ama ilim, dışarıda bulunan bir nesneye, objeye ait olduğundan yanlış ve yalanı herkes tarafından görülmesi ve öğrenilmesi imkânı vardır. Bu itibarla yanlışların düzeltileceği tek mercii olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle Atay, Kur'an'da iman yerine ilme güvenin esas olduğu vurgusuna özel bir önem atfeder.<sup>38</sup> Bununla birlikte, Müslüman düşünce tarihine bakıldığı zaman bu esasın ötelendiği özellikle de bu noktada başı çekenlerin tasavvufçular olduğu görülmektedir ki Atay'ın, temel vurgularından bir tanesi de budur. Çünkü tasavvufçuların “ilham”adı altında

<sup>35</sup> Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay, 2017), 19.

<sup>36</sup> Atay, *Cehaletin Tahsili*, 221.

<sup>37</sup> Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, 213.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/93.



kavramlaştırdıkları ancak özü itibariyle bakıldığında vehim ve hayallere dayalı bilgi anlayışları, buna sebep olmuştur.<sup>39</sup>

Sonuç itibariyle ilim, iman ve amel birlikteliği tezini savunun Atay, bunu aşamalı olarak ifade etmeye çalışmıştır. Birinci aşama, insanın bir işi yapabilmesi için önce onu çok iyi bilmesi gerekir. İkinci aşama, bu bildiğinin doğru olduğunu kabul ederek kendisinin anlamını keşfetmelidir. Atay, tekrar imanın dinamik ve belirleyici yapısına dikkat çekerek ilme göre hareket etmeyi salık veren bir iman inşasını vurgular.

#### 4. Kader ve İnsanın Özgürlüğü

İlim-iman ve amel birlikteliği tezinin bir devamı sayılabilecek diğer bir konu ise “kader” meselesidir. Çünkü kader konusu hem ilmin hem de imanın konusu olarak tartışmaya açık bir mevzudur. Bundan dolayı Müslüman düşüncede kaderi imanın bir esası olarak gören anlayışlar olduğu gibi onu ilmin mevzusu olarak kabul eden düşünceler de mevcuttur. Bu bağlamda kaderin bir iman esası olup olmadığı hususunda tarihsel süreçte farklı fırkaların ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki söz konusu mesele insanın özgür bir varlık olup-olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Medeniyetin banisi olan insanın medeni olma özelliğinin en başında onun özgür biri olduğunun farkında olması gerekir. Bu bağlamda Atay, özellikle doktora çalışmasını bu soruna hasretmiş ve *Kur'an'da İman Esasları ve Müdafası* çalışmasıyla yüzyıllardır tartışma konusu olan kader meselesine Kur'an'ı temel alan makul bir çözüm önerisi sunmaya çalışmıştır. Atay'ın, inanç esasları ile ilgili konuları açıklığa kavuştururken Kur'anî yaklaşıma uygun bir metodoloji takip etme gayretinde olduğu görülmektedir. Günümüze kadar inanç esasları ile ilgili yazılmış eserler ve görüşlerden ziyade doğrudan Kuran'ı merkeze alarak nihai anlamda sistematik bir öneri sunmaya çalışmıştır. Aynı şekilde nelerin inanç esası olabileceği hususunun tutarlı bir açıklamasını yapmak amacıyla hicri 4. yüzyıl öncesinde yazılmış sözlükleri dikkate almış, mezheplerin oluşum sürecinden önceki birikimi keşfetmeye çalışmıştır.<sup>40</sup> Çünkü o, mezheplerin teşekkül etmesi ve kurumsallaşmasıyla beraber ayetlerde geçen sözcüklerin manasını kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda açıklamaya

<sup>39</sup> Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, 215.

<sup>40</sup> Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, 39.

çalıştıklarını belirtmiştir.<sup>41</sup> Benzer bir üslupla, surelerin Mekkî-Medenî kimliklerini dikkate alarak nüzul ortamının anlaşılma şeklini yakalamaya çalışmıştır. Atay, Kuran'ı en iyi anlayanların peygamber ve ashâbı olduğunu belirtmekle beraber İslam dininin ilk ve sade anlamıyla yeniden anlaşılması gerektiğini tarihsel gerçekliklerle beraber çözüm önerisi olarak sunmaya çalışmıştır.<sup>42</sup> Ancak günümüz Müslümanlarının da Hz. Peygamber ve sahabe kadar Kur'an'ın muhatabı olduğunu ve Kur'an'ı doğru anlama sorumluluğunun bulunduğunu ifade etmek gerekir.

Atay, öncelikli olarak kader meselesini kavramsal açıdan tahlil etmiştir. Diğer taraftan, yer yer Müslüman düşüncede bu perspektifi paylaşan âlimlere de referansta bulunmuştur.<sup>43</sup> Buna göre Atay, bir inanç esası olarak Kur'an'da "kadere iman" başlığının olmadığı tezini savunmaktadır. Kavramsal muhteva açısından Kur'an'da "kader" ve türevleri; miktar, ölçü, bir şeyi bir ölçüye göre tayin ve tahsis etmek, bir hikmete göre yapmak anlamlarına gelmektedir. Buradan hareketle Atay, söz konusu kelimelerin, Allah'a isnat edildiğinde; her şeyi bir nizam, ölçü ve hikmete göre yaptığı ve lüzumsuz, manasız gelişigüzel, rastgele davranmadığı<sup>44</sup> anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>45</sup> Bundan dolayı Kur'an'da zikredilen "kader" kelimesi ve müştakları insanın iradesini mecbur kılan bir ezeli yazgıyı ispat etmez. Bunlar, sünnet-i ilahiyeyi nitelemekte olup bunun, gerçekleşme biçimini göstermektedir.<sup>46</sup> Bununla birlikte Atay, Kur'an'daki bu anlam çerçevesi ile Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya konulan muhtevanın tamamen

<sup>41</sup> Hasan Onat, "Türkiye'de Din Anlayışı ve İslam'ın Geleceği: Hüseyin Atay'la Bir Mülakat" Demokrasi Platformu2 (Güz 2006): 9.

<sup>42</sup> Atay, Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu, 39.

<sup>43</sup> Krş. Ebu'l Muin en-Nesefi, Tabsıratü'l edille fi usulî'd-din, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 2:92.

<sup>44</sup> el-En'âm 6/91, er-Ra'd 13/26, el-Vâkıa 56/ 60.

<sup>45</sup> Atay, Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu, 121.

<sup>46</sup> Atay, irade ve özgürlükle ilgili ayetleri kendi sistematiği açısından iki kategoride değerlendirmiştir. Buna göre bir kısım ayetler, insana özgürlük tanıırken diğer bir kısım ayetler de özgürlük tanımaz. Atay, özellikle ikinci kısım ayetlerin mutlaka makul bir şekilde açıklanması kanaatinde. Ona göre bu ayetlerin anlamları, geniş ve geneldir. Bunlar, kâinatta her şeyi içine aldığı gibi insanın her türlü iş, düşünce ve niyetlerini de kapsamaktadır. Ona göre bu ayetlerin makul olarak açıklanmasında temel alınması gereken kavram "tahsis", yani kısıtlamadır. Bu kavram merkezinde bu ayetler değerlendirildiğinde, bunlarda zikredilen kapsamlar doğası itibarıyla insanın iradesi dışındaki alanlara ait olduğunu görülecektir. Sonuç olarak Atay, böyle bir çözüm metodunun kabul edilmesi durumunda insanın özgürlük ve sorumluluk alanının daha net bir şekilde belirlenebileceği kanaatinde. Ayrıca Atay, bu bağlamda, Mâtürîdî düşüncesinin "cüz'î irade" kavramıyla getirdiği açılımı da tutarlı ve makul bir çözüm üretme girişimi olarak değerlendirir. Bk. Atay, İrade ve Hürriyet, 158-159.

farklı olduğunu savunmaktadır. Söz konusu muhteva da insanın yaratılmasından önce yapıp etmelerinin değişmez surette belirlendiği yönündedir. Hâlbuki böyle bir anlamlandırma, Kur'an'da mevcut değildir.<sup>47</sup> Atay, bundan sonra geleneksel düşüncede oluşturulan muhtevanın temellendirilmesi için kullanılan "ilm-i ilahi" ve "levh-i mahfuz" gibi bazı kavramları da ele alarak bunların Kur'an'da çizilen perspektife aykırı anlamlandırılmayacağını vurgulamıştır.<sup>48</sup>

Geleneksel düşüncede "kadere iman" çerçevesinin ayetlerden ziyade hadis rivayetleriyle temellendirildiği bilinmektedir. Bu bağlamda Atay, kahir ekseriyetle ahad haber niteliğindeki bu rivayetleri de sistematik olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda Atay, iman esaslarının yüzde yüz bir kesinlik zeminine dayanması ilkesine binaen gerek sübutu gerekse de delaleti açısından zannilik barındıran bu tür rivayetlerin kesinlikle dini ilkelerin belirlenmesinde kullanılmayacağını vurgulamaktadır.<sup>49</sup> Başka bir ifadeyle gerçek ilmin, şüphe ve zandan hiçbir şey barındırmasının mümkün olmadığı noktasından hareketle iman, ihtimaller üzerine bina edilemez.<sup>50</sup>

146

Kader kavramının tarihi süreçte bir inanç ilkesi haline getirilmesinin arkasında siyasi, sosyo-kültürel birçok etkinin olduğu aşikârdır. Atay, kader kavramının Kur'an'ın bağlamından koparılarak özellikle siyasiler tarafından kullanılan bir mekanizma haline dönüştürüldüğünü düşünmektedir. Bu bağlamda onun, baş siyasal aktör olarak eleştirdiği unsur, Emevi idaresidir. Buna göre; Emevi idaresi zulüm ve haksızlıkları karşısında o dönemde yaşayan bazı âlimler bunları eleştirerek karşı bir duruş sergilediler. Onlar, Emevilerin bu yaptıkları tasarrufları ile günah işlediklerini ve bunun karşılığını hem bu dünyada hem de ahirette kesinlikle görececeklerini vurguladılar. Buna karşın Emevi iktidarı ise yaptıklarından kimseye karşı hatta Allah'a karşı bile sorumlu olmadıklarını iddia ettiler. Zira onlara göre Allah'ın takdiri ve iradesi ile iktidar ve siyaseti ele geçirmişlerdir. Artık halka düşen Allah'ın takdirine boyun eğmek ve rıza göstermektir. Atay'a göre bu kavramsal içerik, cebir ideolojisinin kurumsallaştırılarak hâkim kılınmaya çalışılmıştır.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Atay, Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu, 123.

<sup>48</sup> Atay, Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu, 71.

<sup>49</sup> Atay, Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu, 134.

<sup>50</sup> Harun Çağlayan, "Hüseyin Atay, "Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu", Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi 11, no.2 (Temmuz 2013): 324.

<sup>51</sup> Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet* (Ankara: Atay ve Atay yayınları, 2002), 47.

Atay, mezheplerin konuya ilişkin yorumlarını da değerlendirmiştir. O, öncelikli olarak Cebriyye ve Mu'tezile şeklinde iki karşıt görüşün olduğuna işaret etmektedir. Cebriyye tamamen özgür iradeyi inkâr ederken, Mu'tezile ise özgür iradenin yılmaz savunucusudur. Bir de bunların arasında konumlanan iki bakış açısı bulunmaktadır. Birisi Cebri düşünceye yakın olan Eş'arî, diğeri de Mu'tezilî bakış açısına yakın olan Mâtürîdî yaklaşımlardır. Bunlar bir anlamda, gelenekte aşırı iki uç olarak görülen Cebriyye ve Mu'tezile arasında daha mutedil bir bakış açısı ortaya koyma veya bu aşırı uçların söylemini yumuşatma işleviyle ön plana çıkmışlardır. Bu bakımdan konumlarına göre cebr-i mutavassıt veya tefvîz-i mutavassıt şeklinde isimlendirilir olmuşlardır.<sup>52</sup>

Atay, bu bakış açıları arasında eleştirilerini daha ziyade Eş'arîliğe yoğunlaştırmaktadır. Atay, kaderin, Müslüman düşüncede bir inanç esasına dönüşmesindeki en büyük payın İmam Eş'arî'ye ait olduğunu düşünmektedir. Çünkü Eş'arîlik, insandan özgürlüğü ve sorumluluğu kaldıran bir bakış açısına sahiptir. Böyle bir bakış açısının hâkim olmasında da "Karşı Mihne" sürecinin akabinde rivayet merkezli din anlayışının etkin olduğunu söylemek gerekir. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak Müslümanlar, akli ötelemişler, fikir üretmeyi bırakmışlar ve mesailerini geçmişin tekrarına hasretmişlerdir.<sup>53</sup> Sonuç olarak Atay, kadere inancın insanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığını ve onu diğer varlıklardan farksız kıldığını savunmuştur.<sup>54</sup> Esasında bu anlayış, tarih boyunca siyasi figürlerin en önemli sığınağı haline gelmiştir. Günümüzde de bu anlayışın hâkim olduğu ve insanların kendilerini bir savunma aracı olarak bunu

<sup>52</sup> Atay, *İrade ve Hürriyet*, 49.

<sup>53</sup> Atay, *Ben* (İstanbul: Destek, 2019), 57. Ayrıca bu bağlamda Atay selefi zihniyeti de eleştirir. Buna göre bu zihniyet, Müslüman düşüncede insanın özgürlüğüne ket vuran en önemli etmenlerdendir. Mantık itibariyle benzer olmasından hareketle Atay, "selef" kökü ve müştaklarına ilişkin ayetlerde (el-Bakara 2/170, el-Mâide 5/104, ez-Zuhruf 43/23) serdedilen içeriği de dikkate alarak Selefi zihniyeti eleştirir. Sonuç itibariyle Atay, hiç kimsenin geçmişine, atasına, babasına uymak gibi bir sorumluluğunun olmadığını vurgular. Çünkü bu durum, insanın fitratına aykırıdır. Aynı ana ve babadan doğan çocuklar bile birbirinden farklıdır. Temel itibariyle esas olan, her birey özgürdür ve kendine özgü bir kişiliği vardır. Eğer kişi araştırıp; anasının, babasının ve atasının düşünen kimseler olduklarını, doğru yol üzerinde bulduklarını görürse iki mutluluk yaşar: Yakınlarının doğruya ulaşmış olmaları nedeniyle ve ayrıca onların bu yolda kendisine yardımcı olmalarından duyacağı mutluluk. Aksi bir durum, insanı özgür ve sorumlu bir birey olmaktan çıkaracaktır. Atay, *Ben*, 188.

<sup>54</sup> Atay, *Ben*, 138-139.

kullandıklarını söylemek mümkündür.<sup>55</sup> Bu itibarla Atay, başından beri Eş'arî'nin görüşlerinin ilim muhiti tarafından eleştirilmemesinden de yakınmaktadır.<sup>56</sup>

Son olarak belirtmek gerekir ki Atay'ın, insan hürriyeti ve irade noktayı nazarından kader meselesini bir nevi tevhid sembolizminin bir parçası olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Zira Allah'tan başka belirleyiciler benimsemek, Kur'an'ın en asli eleştirisidir ki bu, bir anlamda insanı anlamsızlaştıran, köleleştiren ve iradesini ortadan kaldıran bir şeydir. Dolayısıyla tevhid mücadelesinin bir anlamda insanı özgürleştirme mücadelesi olarak nitelemek mümkündür. İnsan özgür olunca, aklın ve vahyin rehberliğini takip ederek iyinin-kötünün ne olduğunu ayırt edebilecek ve her şeyi hakikatine göre idrak edip doğru bir edim ortaya koyabilecektir. Sonuç itibarıyla esas olan, böyle bir bakış açısını yaygın kılmaktır.<sup>57</sup>

## 5. Din-Siyaset İlişkisi

Medeni toplumların en önemli özelliklerinden biri de insanın özgür iradesinin tezahür ettiği siyasettir. Tarihsel süreçte siyasetin belirleyici rolü ile dinin insana tanıdığı özgürlük, hak, adalet vs. konularının ikamesi noktasında tartışmaların yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Atay, öncelikli olarak siyasetin niçin kelâmın bir konusu olduğunu ve tarihsel süreçteki konumunu tartışır. Esasında belirtmek gerekir ki kelâmın ortaya çıkışının temel etmeni siyasettir. Zira kelâmın tartıştığı ana konulara bakılınca bunların temelinin ilk dönemde ortaya çıkan siyasi ihtilaflar olduğu görülecektir.<sup>58</sup> Atay'a göre söz konusu dönemdeki siyasi hizipler birer mezhebe dönüşmüştür. Dolayısıyla konunun, kelâmın ayrılmaz bir parçası olması bu mezhepler aracılığıyla olmuştur. Bu noktada da karşımıza çıkan ilk husus hilafet meselesidir. Zira konu, yöneticinin kim olacağı bağlamında

<sup>55</sup>Atay, *Ben*, 143.

<sup>56</sup>Atay, *Ben*, 34. Ayrıca Atay, Eş'arî'yi Allah'ın ilim ve irade sıfatına ilişkin yaklaşımından ötürü de eleştirir. Buna göre Eş'arî müteallıkları itibarıyla ilim ve irade sıfatını benzer görmektedir. Buna karşı Atay, ilim ve irade sıfatları arasında fark olduğunu vurgular. Atay'a göre ilim, imkânsız olana da vacip olana da taalluk eder, yani imkânsız olanı da vacip olanı da bilir. Ama irade yalnız mümkün olana taalluk eder. Sonra ilim malumu gerektirmediği halde irade muradı gerektirir. Allah bir şeyi murat etti mi o şey hemen olur. Bk. Atay, *İrade ve Hürriyet*, 72-73.

<sup>57</sup>Atay, *Ben*, 245.

<sup>58</sup> Konuyla ilişkili geniş bir değerlendirme için bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

kabile merkezli, yani “hilafetin Kureyşliliği” üzerinden tartışılmıştır.<sup>59</sup> Atay, böyle bir tartışma zeminini kronik bir anlaşmazlığın temeli olarak değerlendirir. Bu durum, bir anlamda Kur’an’ın öğrettiği ilkesel duruşa aykırı bir vakiadır. Bu anlaşmazlığın üzerinden 1400 küsur yıl geçmesi ve tarihte öz akıllı olanlar tarafından eleştirilmesine rağmen, hala Müslüman coğrafyada bunun etkileri, Sünnilik-Şiilik çatışması şeklinde canlı bir şekilde görülmektedir.<sup>60</sup> Hâlbuki konunun özüne bakıldığında Atay, Hz. Peygamber’den sonra gelen halifelik kurumunun hem din hem de dünya işlerinde yetkin mercii olarak algılanmaması gerektiğini belirtir. Esasında halife, Hz. Peygamber’in siyasal anlamda, yani bir devlet başkanı olarak ardılı idi.<sup>61</sup> Ne var ki bu nokta, sonraki süreçte görmezlikten gelindi ve örneğin “efdaliyet teorisi”nde olduğu gibi Müslümanların bütün işleri gözeten bir mercii olarak halife, tasavvur edildiği şekliyle Hz. Peygamber gibi hatasız bir insan olması fikri benimsendi. Diğer taraftan başka bir anlayış da üstünlüğü soya bağlayarak bu konuyu bir inanç ilkesi haline getirdi. Sonuç itibariyle kelâmcılar bu içerikle karşı karşıya kalıp konuyu değerlendirmek durumunda kaldılar.<sup>62</sup> Bu bilgilerden hareketle Atay, Müslüman tarihindeki din-siyaset ilişkisinin tek elden belirlendiği bir mekanizmaya da dönüştüğü kanaatindedir. Yani, siyasetin toplum üzerinde tüm yönleriyle etkin olma ereği dikkate alınırca burada siyasette söz sahibi olan irade aynı zamanda dini düşüncenin de seyrini belirleyen bir konumda görülmüştür. Atay’ın *Ben* isimli kitabının da ana konusu olduğu üzere kendi menfaatinden başka hiçbir şeyi önemsemeyen böyle bir çarpık zihniyet mekanizması, esasında Müslüman

<sup>59</sup> Konuyla ilişkili geniş bir değerlendirme için bk. M. Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

<sup>60</sup> Atay, *Ben*, 191. Bu nedenle Atay, siyaseti sonu gelmez problemlerin kaynağı olarak değerlendirdiği gibi bunların çözüm mercii olarak da bu konuyu görür. Zira siyaset her halükârda toplumun şekillenmesini belirleyen temel etmendir. Sorunların çözülmesi bağlamında ilmin rehberliğinin izlenmesi, hak ve hürriyetlerin tesisi ve diğer toplumsal araçların kullanılmasını veya kullanılmamasını belirleyen ve yönlendiren siyasettir. Dolayısıyla çözüm odaklı fikirler inşa edilecekse mutlaka bu hususu dikkate almak zorundadır. Diğer taraftan daha önce de belirtildiği üzere Atay, insan merkezli yeni bir evrensel söylemi vurgulamaktaydı. Dolayısıyla konu bu bağlamla ilişkili düşünülmelidir. Zira siyaseti yapan da insandır. Bu nedenle, insan kalitesinin her şeyden önce geleceğini belirtmek gerekir. Atay, “İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları”, 218-219.

<sup>61</sup> Atay, Kur’an’daki anlam içeriğinden hareketle halife kavramının ontolojik yapısına dair de görüşlerini belirtir. Buna göre bu kavram ister siyasi anlamda olsun ister ilmi anlamda olsun herhangi bir otorite olma anlamını içermez. Aksine bütün insanlar, eşyayı dönüştürmesi itibarıyla bu sıfatla nitelenebilir. Geniş bilgi için bk. Atay, *Kur’an’a Göre Araştırmalar-2*, 80-81.

<sup>62</sup> Atay, “İslam’da Olgun İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 1(1967): 162.

düşüncenin karşı karşıya olduğu en önemli problemdir.<sup>63</sup>

Atay, bu bilgiler ışığında konuyu daha sistematik açıklamak bakımından şu ilkeleri de dikkate alarak değerlendirmesini derinleştirir: (1) Adalet, (2) din ve vicdan özgürlüğü, (3) aklın rehberliği, (4) şura ve (5) ulu'l-emr. Bilindiği üzere adalet kavramının kök anlamı, bir şeyi hak ettiği yere koymaktır.<sup>64</sup> Atay adaletin, hakkın ikamesi ve dolayısıyla en temel görevi olması bakımından devlet mekanizması için vazgeçilmez bir ilke olduğunu vurgular.<sup>65</sup> Buradan hareketle bu ikamenin en temel sonucu din ve vicdan özgürlüğüdür. Din, bireyseldir ve hiçbir şekilde bu alana müdahale edilemez. Bu adalet prensibinin gereğidir. Bir anlamda bu ilke hem bireyin hem de dinin, başta devlet mekanizmasının bizatihi kendisi olmak üzere her türlü baskıdan korunması demektir. Aynı zamanda bu, bireylerin birbirlerine karşı korunması da demektir. Yani, kişinin dini anlayışını yaşaması sağlanmalıdır ancak bu, onun toplum nezdinde bir değer kriteri olmasını gerektirmez. Aksine toplumsal ilişkilerde temel ölçüt, ahlaklı ve dürüst olmaktır. Esasında din ve vicdan özgürlüğünün temin edilmesi, kişinin bu kriterlere göre kendisini inşa etmesine olanak sağlamak demektir. Sonuç itibarıyla bir idareci, vatandaşına uygulayacağı işlemleri kendi dini veya bir başkasının dini anlayışına göre değil adalet üzere yapması gerekir.<sup>66</sup> Bu noktada da dayanılacak temel rehber, aklın bizatihi kendisidir. Çünkü bu rehber, insanların bulaşabileceği yegâne ortak noktadır. Bu nedenle aklın verdiği her hüküm gerçeği ve dolayısıyla eşitliği ifade edecektir. Bu da insanları ortak bir zeminde birleştirecektir. Bu noktada Atay, konuyu somutlaştırarak da ifade etmeye çalışır. Örneğin Müslüman bir insan Kur'an'daki ilkelerden hareketle bir hüküm verebilir. Fakat bunu, "Kur'an böyle söylüyor" demeyip "bu, benim yorumumdur" demelidir.<sup>67</sup>

Yukarıdaki kavramların tamamlayıcısı ve bütüncül anlamda tezahür edeceği zemin şura terimidir. Şura temel itibarıyla danışma, müşavere ve her bir bireyin kendisini ifade etmesi anlamına gelip çoğunluğun bir araya

<sup>63</sup>Atay, *Ben*,197.

<sup>64</sup>Ebu Mansur el- Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, çev. Kemal Sandıkcı,(İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2: 237.

<sup>65</sup>Atay, "Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine", 97.

<sup>66</sup>Atay, *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler* (Ankara: Atay ve Atay, 2003), 105-106.

<sup>67</sup>Atay, *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*, 113-114.

gelmesini niteler.<sup>68</sup> Atay, şura kurumunun Hz. Peygamber zamanında işletildiğini ancak ondan sonraki süreçte özellikle Muaviye ile birlikte rafa kaldırıldığını düşünmektedir. Buna karşın Atay, esasında devletin, milletin iradesine dayanarak hareket etmesi gerektiğini vurgular. Çünkü danuşma ile olayın bütün boyutlarını görme, yanlış varsa bunu düzeltme ve halk nezdinde de kendisini ifade etme imkânı vardır.<sup>69</sup> Diğer taraftan Atay, şura ile birlikte ulu'l-emr kelimesine de özel bir önem atfeder ve her iki kavram arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ulu'l-emr herhangi bir konuda uzman olan kişileri ifade eder. Bu itibarla hangi konuda sorunla karşılaşıyorsa o konunun uzmanı ile istişare etmek ve ona göre davranmak esastır. Böyle bir bakış açısı daha doğru, istikrarlı ve süreğen bir sistemin ikamesini sağlayacaktır.<sup>70</sup> Bununla birlikte Atay, şura kurumunun tarihsel süreçte kurumsal bir hüviyete kavuşturulamadığı kanaatindedir. Her ne kadar günümüz Müslüman toplumlarının gündeminde demokrasi kavramı olsa da hala geçmişin sorunlu yapısı ağırlığını hissettirmektedir.<sup>71</sup> Atay'ın bu soruna çözüm önerisi şura kavramına yasal bir zemin oluşturabilecek bir zihni yaygınlaştırmak ve bu kavramın bugünkü somut karşılığı olan millet meclisi yapısını kuvvetlendirmektir. Ona göre, Müslümanların tarihinde bu kuruma işlerlik kazandırabilen tek şahsiyet Mustafa Kemal Atatürk'tür.<sup>72</sup>

## Sonuç

Cumhuriyet dönemi ilim dünyasının önemli bir siması olan Atay, normatif kimliği nedeniyle kelâm ilmine ayrı bir önem vermiştir. Çünkü o, ihtiyaç duyulan yeni bir medeniyet söyleminin ancak kelâm ilminden hareketle kurulabileceği kanaatindedir. Yeni bir medeniyet söylemine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira bugüne kadar klasik kelâm söyleminin ötesine geçilememiştir. Kaldı ki bu söylem, günümüz şartlarında yetersiz ve pasif bir durumdadır. Bu noktada Atay, düşüncelerini yoğunlaştırmış aklın ve vahyin rehberliğinde dinamik bir kelâm söyleminin inşa edilmesi için önemli katkılar sağlamıştır. Bu amaçla o, mensubu olduğu toplumun inanç ve değerlerine

<sup>68</sup> Atay'a göre vahiyle tespit edilen sabitelerin dışında insan tecrübesine konu olan bütün alanlarda İslam, şurayı önermektedir. Buradan hareketle milletin kendi rejimini tayin etmek hakkına sahip olduğunu söylemek gerekir. Hüseyin Atay, *İslam'da İşçi-İşveren İlişkileri* (Ankara: Atay, 2015), 69,70.

<sup>69</sup> Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar-2*, 80-81.

<sup>70</sup> Atay, *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*, 118-120.

<sup>71</sup> Atay, *Ben*, 63.

<sup>72</sup> Atay, *Ben*, 218, 227, 335.



karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiş, telif ettiği eserleriyle, sorunlara açıklık getirmeye çalışmıştır. Atay, söz konusu sorunlara akıl ve Kur'an temelli bir yaklaşımla bakmış ve Müslüman düşünce geleneğini yapısal karakterde yeniden bir okumaya tabi tutarak eleştirmiş ve tıkanma noktalarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu tespitleriyle birlikte bir takım çözüm önerilerinde de bulunmuştur.

Atay, dünyanın yeni bir medeniyet söylemine ihtiyacı olduğu kanaatinde. Ona göre bu söylem, insan merkezli oluşturulmalıdır. Burada özgür düşünceyi ve eleştiri ruhunu yok eden hizipçilik ve ulusçuluk gibi her türlü ayrımcı ve eleştirel bakış açısını yok eden anlayışlardan kesinlikle uzak durulmalıdır. Çünkü Kur'an'ın felsefesi hür ve eleştirel bir düşüncenin temel alınmasını salık vermektedir. Kaldı ki Kur'an, hakikati keşfetme yolunda yapılacak her türlü ilmi ve felsefi çalışmaları kucaklayan, bunları teşvik eden ve böylece yeni bir dünya medeniyetinin oluşturulmasına ivme kazandıracak bir kaynaktır. Sonuç itibarıyla böylesine yeni bir medeniyet söylemini kurmaya en çok da Müslüman dünya ihtiyaç duymaktadır. Müslümanların sahip olduğu ilahi kaynak olan Kur'an ve onun kendisinin muhatabı olarak gördüğü akıl, bu ruhu tekrar canlandırmak için bir esin kaynağı olarak hala mevcuttur. Diğer taraftan medeniyeti kuran fail etkenin insan olduğu da unutulmamalıdır. Bu bakımdan Kur'an'ın müntesibi olduğunu söyleyen Müslümanlar, onun verdiği ruhu tekrar benimser ve bu yolda fikri bir yapı oluştururlarsa insanlığın ihtiyaç duyduğu bu yeni medeniyetin kurucuları olabilirler. Bu aynı zamanda tarihin, Müslümanlara yüklediği bir sorumluluktur.

### Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no. 1 (1987): 1-39.
- Atay, Hüseyin. *Ben*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: Atayy, 2018.
- Atay, Hüseyin. *Dinde Reform ve Atatürk'ten Kesitler*. Ankara: Atay ve Atay, 2003.
- Atay, Hüseyin. *İrade ve Hürriyet*. Ankara: Atay ve Atay, 2002.
- Atay, Hüseyin. *İslamı Anlamı Metodu*. Ankara: Atayy, 2017.
- Atay, Hüseyin. "İslam Dünyasının Bilim Tarihi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (2007): 5-24.
- Atay, Hüseyin. "İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları*

- Sempozyumlar, Paneller 2, (1997): 191-223.
- Atay, Hüseyin "İslam Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no.1(1986): 1-37.
- Atay, Hüseyin. *İslam'ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Atay, Hüseyin. "İslam'da Olgun İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 1 (1967): 155-171.
- Atay, Hüseyin. "İslam'da Öğretim". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, no. 1 (1979): 1-29.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-1*. Ankara: Atayy, 2015.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-2*. Ankara: Atayy, 2015.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-5*. Ankara: Atayy, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar-6*. Ankara: Atayy, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atayy, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. İstanbul: Yurt Yayıncılık, 1998.
- Atay, Hüseyin. "Medeniyet Tarihinde Yeni Bir İslam Medeniyeti", *İslami Araştırmalar Dergisi* 3, no. 3 (1989): 115-121.
- Atay, Hüseyin. "Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 1 (1969): 83-115.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Evkafı İslamiye Matbaası, Cürcani, Seyyid Şerif. çev. Ömer Türker. 1. Cilt. İstanbul: Numune Matbaacılık ve Ciltsan, 2015.
- Çağlayan, Harun. "Hüseyin Atay, "Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu". *Kader: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (Temmuz 2013): 317-328.
- Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, çev. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Ebu'l Muin en-Nesefi. *Tabsiratü'l edille fi usulî'd-din*. nşr. Hüseyin Atay Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Hatiboğlu, M. Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Kılavuz, A. Saim. *İslam Akaidi ve Kelâm 'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Onat, Hasan. "Türkiye'de Din Anlayışı ve İslam'ın Geleceği: Hüseyin Atay'la Bir Mülakat". *Demokrasi Platformu* 2 (Güz 2006): 1-41.
- Onat, Hasan. "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâturîdî ve Mâturîdîliğin Önemi". Erişim: 20 Haziran 2020, <http://www.hasanonat.net/index.php/2014-03>.



# Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed'*inin Ahbâr Bölümü Özelinde Fıkıh Usûlü Eserlerinin Hadis İlmine Katkısı\*

Asilbek Abduganiev

Öğretim Görevlisi, Oş Devlet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Lecturer, Osh State University

Faculty of Theology, Osh/Kyrgyzstan

asilbek9320@mail.ru

ORCID: 0000-0002-7376-9246

## Contribution of the Works of Uşul al-Fiqh to the Science of Ḥadīth within the Framework of the Part of Akhbār in Ḥusayn al-Başrī's *al-Mu'tamad*

### Abstract

In addition to the science of ḥadīth, the subject of khabar is also the subject of theology, uşul al-fiqh, sira, maghāzī, shamā'il, history and other fields. Due to the fact that religious knowledge is largely based on the reports, discussions on the reports have had a wide place in the books of kalām and uşul. In addition to the science of kalām, in the work of *al-Mu'tamad* by Ḥusayn al-Başrī, which has survived as a high-level work in the history of uşul and is considered one of the important sources of the discipline of fiqh, the subject of the reports is discussed with the title of "al-Kalām fi'l-Akhbār". In this work, the author primarily makes evaluations on the epistemological value of the reports and types of the reports. Then, he tried to evaluate the formation of knowledge with reports, mutawātir and āḥād reports and some related issues together with the views of scholars. In addition, the issues such as ziyāda in the

---

\* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Asilbek Abduganiev).

**Geliş/Received:** 29 Ocak/January 2022 | **Kabul/Accepted:** 17 Mart/March 2022 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2022

**Atıf/Cite as:** Asilbek Abduganiev, "Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed'*inin Ahbâr Bölümü Özelinde Fıkıh Usûlü Eserlerinin Hadis İlmine Katkısı = Contribution of the Works of Uşul al-Fiqh to the Science of Ḥadīth within the Framework of the Part of Akhbār in Ḥusayn al-Başrī's *al-Mu'tamad*", Danisname 4 (Mart/March 2022), 155-176. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6370250>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

reports, the status of the narrators, the status of the narration, mursal reports and conflict in the reports are among the issues that the author focuses on.

In this research, the aforementioned issues that Ḥusayn al-Başrī dealt with will be examined. Here, rather than the analysis of reports, it will be investigated how the subject of reports is handled differently from the works of uşûl al-ḥadīth in a uşûl al-fiqh work. In the conclusion part of the research, a general comparison of the information in the *al-Mu'tamad* of Ḥusayn al-Başrī and the information in the uşûl al-ḥadīth works will be made and their common and different aspects will be pointed out.

**Keywords:** Uşûl al-Ḥadīth, Uşûl al-Fiqh, Ḥusayn al-Başrī, *al-Mu'tamad*, Khabar.

## Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'inin Ahbâr Bölümü Özelinde Fıkıh Usûlü Eserlerinin Hadis İlmine Katkısı

### Öz

Haber ve haberle ilgili meseleler ilk dönemlerden itibaren hadis ilminin yanı sıra kelâm, fıkıh usûlü, siyer, meğâzî, şemâil, tarih gibi ilimlerin de konusu olmuştur. Dinî bilginin büyük ölçüde habere dayanması nedeniyle haber üzerindeki tartışmalar kelâm ve usûl kitaplarında geniş yer tutmuştur. Kelâm ilminin yanında usûl geleneğinde en üst düzey bir eser olarak günümüze ulaşan ve fıkıh usûlü bilim dalının önemli kaynaklarından sayılan Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* isimli eserinde de haber konusu "el-Kelâm fi'l Ahbâr" başlığıyla ele alınmıştır. Müellif bu eserinde öncelikli olarak haberin epistemolojik değeri ve haberin çeşitleri üzerinde bazı değerlendirmeler yapmıştır. Ardından bilginin haberlerle oluşması, mütevatir ve âhâd haberler ve bunlarla ilgili bazı meseleleri âlimlerin görüşleriyle birlikte değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca haberde ziyade meselesi, râvînin halleri, rivayetin keyfiyeti, mürsel haber ve haberlerde tearuz gibi mevuzlar da müellifin üzerinde durduğu konular arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada Hüseyn el-Basrî'nin ele aldığı mezkur konular üzerinde durulacak ve haberin analizinden ziyade bir fıkıh usûlü eserinde haber konusunun nasıl ele alındığı araştırılacaktır. Araştırmanın sonuç kısmında ise Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde yer alan haber ile ilgili bilgilerin hadis ilmine katkısı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis Usûlü, Fıkıh Usûlü, Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, Haber.

### Summary

Ḥusayn al-Başrī is one of the most prominent scholars of the Mu'tazila. Although there is not much information about his life, it is stated that he was educated not only in religious sciences, but also in all fields of natural sciences of his age, such as philosophy, mathematics and astronomy, from the leading scholars of his time. In the researches about him, he is mostly introduced as a theologian and a fiqh practitioner with scientific creativity. al-Başrī's work called *Kitāb al-Mu'tamad fī Uşûl al-Fiqh* is not only an antecedent work written according to the mutakallimūn, but also a top-level work in the usûl tradition. Although a clear scientific style is used in the work, it can

be seen that the subject becomes difficult, philosophical and theological discussions are made, and sometimes ambiguity is also observed. The issue that interests us in terms of constituting the main subject of our research is the part of Akhbār, in which he deals with the types of akhbār. The author, in his *al-Mu'tamad*, gave a large place to the subject of akhbār and first of all, he defined the khabar and discussed its epistemological value. As the definition of khabar, he defines it as "a word that can be true or false". According to the epistemological value, it is divided into three parts: that of which accuracy and content is certain, that which is known for sure that the information and the thing it reports is false, that which is true and that which is likely to be false. He made a content criticism based on the fact that the khabar is true or false, not that it is in accordance with the opinion or belief of the informer. He also stated that for a khabar to be mutawātir, it must be narrated by at least four people. Regarding the places where the khabar al-wāḥid was accepted or not, He divided a piece of akhbār from the Prophet into two: those that contain sharī'a and those that do not. According to al-Baṣrī, if the akhbār from the Prophet contains a sharī'a rule, there is information. With the khabar here, it is necessary in matters related to worship. However, āḥād khabars about belief is not accepted as evidence. He recorded more detailed information by saying that if āḥād khabars has the necessary conditions, it is necessary to act, not belief. He also divided the narrations that do not contain the sharī'a rule into several parts, and discussed which of them is a matter of worship and which is not.

Āḥād ḥadīths divided into two, regarding the issues that necessitate the rejection of the khabar or not.

First: Looking at the content of the khabar that is clearly understood to have come from the Prophet.

Second: Khabars that are not clearly known to come from the Prophet.

In addition, it can be characterized as a difference seen in al-Baṣrī's work in this chapter that he divides āḥād ḥadīths into two as some require action and some do not.

On the other hand, he noted that in the narrations about deed, deed is wājib under certain conditions and rejected under certain conditions. Then, he explained what he meant by a certain condition and evaluated it as the conditions sought in the informant and the news itself.

In addition, in the subject of the conditions sought for a narrator, al-Baṣrī also accepted the narration of the slave, the narration transmitted by the blind person from memory, and the narrations of the narrator who transmitted a ḥadīth only once in his life. According to him, there is no reason to reject the ḥadīth of a person who has only one narration.

al-Baṣrī also stated that the fisq in the belief of the narrator did not prevent him from accepting his narration.

As a result, the approach style presented by al-Baṣrī has been "rational" and "critical". In addition to his evaluations on the epistemological value of the khabars, it is noteworthy that he discussed the issues related to the concepts of mutawātir and āḥād in detail. In the research, it can be pointed out that the approaches that we can call original in the part of Akhbār examined by Ḥusayn al-Baṣrī in his *al-Mu'tamad* are of a nature that can contribute to the works of uṣūl al-ḥadīth.

### 1. Hüseyin el-Basrî ve el-Mu'temed'i

Mu'tezile'nin en önde gelen âlimlerinden biri olan Hüseyin el-Basrî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Tam ismi, Hüseyin Muhammed b. Ali b. el-Tayyib el-Basrî'dir. Basra'da dünyaya geldiği için el-Basrî nisbesiyle anılmaktadır. Hüseyin el-Basrî, sadece din bilimleri değil, felsefe, matematik, astronomi ve kimya gibi yaşadığı çağın tüm bilim alanlarında, döneminin önde gelen âlimlerinden eğitim almıştır. Hakkında yapılan araştırmalarda daha çok bir kelimacı ve ilmî yaratıcılığa sahip bir fıkıh usûlcüsü olarak tanıtılmaktadır.<sup>1</sup>

Basrî'nin *Kitâbü'l Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* adlı eseri, sadece mütekellimûna göre yazılan öncül eserlerden değil, usûl geleneğinde en üst düzey bir eser olarak günümüze ulaşan en önemli kaynaklarından birisi kabul edilmektedir. Eser, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Umed'i*, el-Cüveynî'nin (ö. 478/185) *Burhan'ı* ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Mustasfâ's*ının bulunduğu dört temel mütekellimûn mesleği üzere kaleme alınmış eserler arasında sayılmaktadır. *el-Mu'temed*, içtihat, tahlil, yöntem ve sunum açısından müstakil bir ekol olarak nitelendirilmektedir. Eserde açık seçik ilmî bir üslup kullanılmış olmasına karşın, konunun zorlaştığı, felsefî ve kelâmî tartışmaların yapıldığı, özellikle de cedelleşme yaşandığı yerlerde, kimi zaman anlam kapalılığı da görülebilmektedir.<sup>2</sup> Kitabın sistematüğini baş tarafta müstakil bir bölümde gerekçeli olarak açıklayan müellif sırayla şu konuları ele almaktadır: Usûl-i fıkhın tarifi ve muhtevası; kelâm (söz) ve taksimi, hakikat, mecaz, edatlar; emir-nehiy; umum-husus, bunlarla bağlantılı bazı yorum kuralları; mücmel-mübeyyen; mükelleflerin fiilleri ve Hz. Peygamber'in fiillerine bağlanacak sonuçlar; nâsîh-mensuh; icmâ; haber çeşitleri; kıyas ve ichtihad; hazr (yasak) ve ibâha; müftî ve müstefî.<sup>3</sup>

Esas konumuzu teşkil etmesi bakımından burada bizi ilgilendiren bahis, haber çeşitlerini işlediği ahbâr bölümüdür. Burada bu bölümü müstakil başlıkta ele almaya çalışacağız.

<sup>1</sup>Şükrü Ayran ve Ali Duman, "Ebu'l-Hüseyin El-Basrî'nin El-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, no. 20 (2017): 97-120, erişim: 8 Şubat 2022, <http://www.hikmetyurdu.com>.

<sup>2</sup> Ayran, Duman, "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin El-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", 97-120.

<sup>3</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Damas: 1964), 1-2:1079-1084; Ahmet Akgündüz, "el-Mu'temed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 8 Şubat 2022); Muhammed Hamidullah, "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eseri", çev. Ömer Aslan, *Bilimname Dergisi*, no. 3 (2004): 81-105.

## 2. Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde Haberin Çeşitleri

Hüseyin el-Basrî *el-Mu'temed*'inde ahbâr bölümüne dair müstakil bir bölüm ayırmış, bu bölümde haberi farklı bab başlıklarda âlimlerin çeşitli görüşlerine temas ederek ele almıştır. Bu araştırmada eserden anlayıp çıkarabildiğimiz sonuçları ifade etmeye gayret edeceğiz.

Hüseyin el-Basrî, konuya giriş yapmadan önce ahbâr bölümünde ele aldığı bütün konuları tek sayfada sırasıyla zikrederek ön bilgi vermektedir.<sup>4</sup> Burada mezkur konular hakkında detaylı bilgi vermeye çalışacağız.

### 2.1. Haberin İsmi, Tanımı, Haberi Haber Yapan Unsurlar

Hüseyin el-Basrî, konuya giriş yaptıktan sonra, haberi farklı açıklamalarla tanımlamıştır. Burada haber kelimesini özel söz için kullanıldığını belirtmiştir.<sup>5</sup> Ardından bir şeyin haber olabilmesi için belli bir siga, irade ve kastın olmasını şart olarak zikretmiştir. Onun bu görüşünü emir ve nehiylerin bilgi ifade etmediğini söyleyenlere karşı bir fikir olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Basrî, söyleyenin bir kasdı ve iradesi varsa bunlar da haberdir demiştir. Çünkü emir ve nehiy formatında gelen ve haber olarak değerlendirilen pek çok hadis vardır.<sup>6</sup>

Basrî, haberin tanımını ele alırken, Arap diltçilerinin “Doğru veya yanlış olma ihtimali olan söz” diye tarif ettiği tanımı eleştirerek buna karşı mantikî delilleri örnek olarak zikretmiştir.<sup>7</sup>

Hüseyin Hansu, hadisçilerin haberin bilgi değerini muhbirine göre değerlendirdiğine işaret etmiştir.<sup>8</sup> Basrî ise bu konuda farklı yaklaşım sergilemiş, haberin bilgi değerini muhbirinden öte haberin kendisine bağlamıştır. Zira Basrî'ye göre haber, ya doğrudur veya yalandır. Haberin doğru veya yanlış olmasında haber verenin zannı veya inancına uygun olması değil, verilen haberin gerçeğe uygun olması esastır.<sup>9</sup> Dolayısıyla muhaddisler bir haberin bilgi değerini onu nakleden râvîyi esas alarak değerlendirmeye çalışmıştır. Fakat Basrî'nin haberi aktaran muhbirin hâlinden öte, haberin gerçeğe uygunluğunu gözetmesini metin tendkidi yaptığı şeklinde yorumlamak da mümkündür. Bu tahliller bize hadis âlimleri ile fıkıh usûlü

<sup>4</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:541.

<sup>5</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:542.

<sup>6</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:543-545; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 106-107.

<sup>7</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:543-545; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 52.

<sup>8</sup> Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 52.

<sup>9</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:543-46; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 106.



âlimlerinin haberi delil almadaki yaklaşım farklılıklarını belirlemede ipucu sunmaktadır.

## 2.2. Doğru Olduğu Bilinen Haberler, Yalan Olduğu Bilinen Haberler, Halinden Ne Doğru Ne De Yalan Olduğu Bilinen Haberler

Basrî'ye göre haber doğruluğunun bilinirliğine göre üç kısımdır:<sup>10</sup>

1- Doğruluğu kesin olarak bilinen haberler.

Bunlar mütevatir haberlerdir. İçerdiği bilgiye göre iki kısma ayrılır;

a) Zorunlu bilgi ifade edenler.

Görüp gezilmezse de var olduğu bilinen şehirler, Hz. Peygamber'in beş vakit namaz kıldığı, hacca gittiğini bildiren haberler bu türden olup zorunlu bilgi ifade eder.

b) Doğruluğu akıl yürütmeye bilinen haberler

Allah ve Rasûlü'nün (Kur'an ve sünnet) haberleri gibi. Bunlar akıl yürütmeye bilindiği için nazari bilgi ifade eder. Bu tür haberlere mütevatir mütevatir de denmektedir.<sup>11</sup>

2- Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler.<sup>12</sup>

Bunlar da zorunlu veya istidlâl olarak ikiye ayrılır.

a) Akli ilkelere açıkça aykırı olan haberler.

Gökyüzünün altımızda, yerin üstümüzde olduğunu bildiren haberler gibi. Bunların yalan olduğu zorunlu olarak bilinmektedir.<sup>13</sup>

b) Yalan olduğu nakli bir delil veya akıl yürütmeye bilinen haberler.

Bu tür bilgiler naklediliş şekline anlaşılar. Her kes tarafından bilinmesi gereken konuların sadece bir kişi tarafından söylenmesi gibi.<sup>14</sup>

3- Doğru veya yalan olma ihtimali bulunan haberler. Âhâd haberler de bu grupta değerlendirilmiştir.<sup>15</sup>

Görüldüğü gibi Basrî, haberi geniş çerçevede ele almış ve bunları bilgi değerine göre farklı kategorilerde değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca konuyu detaylı olarak incelemesi yanında haberi epistemolojik temelli olarak ele alması da dikkat çekicidir.

<sup>10</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:546.

<sup>11</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:546.

<sup>12</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:547-548.

<sup>13</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:548.

<sup>14</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:549.

<sup>15</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:549.

### 2.3. Bilginin Mütevatir Haberle Oluşmasının Şartları

Basrî, bu babta ağırlıklı olarak mütevatir haberi ele almıştır. İlk önce mütevatir haberi kesbî olarak değerlendiren kimselerin bulunduğunu ve bunların bir haberin mütevatir olması için iki şart koştuklarını belirtmiştir. Basrî'nin isim zikretmeden kimseler şeklinde tanımladığı kişilerin koştuğu ilk şart; bir haberin mütevatir derecesine ulaşması için yalan üzerine ittifak etmesi mümkün olmayan kalabalık bir topluluk tarafından haber verilmesi gerekmektedir.<sup>16</sup> Mütevatir haber için benimsenen şart veya tanım diyebileceğimiz söz konusu ifade önde gelen hadis âlimlerinden biri olan el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından da kullanılmıştır. Bu konuda Hüseyin Hansu, İbn Salah'ın (ö. 643/1245) görüşünü şöyle değerlendirmektedir; İbn Salah'a göre mütevatir ve âhâd hadis şeklindeki ayırım, fıkıhçı ve usülcülerin taksimidir ve hadisçiler tarafından kullanılamaz.<sup>17</sup> Ona göre Hatîb el-Bağdadî'nin mütevatir hadis tanımını kullanmış olması usülcülerden etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Salah'a göre hadisçilerin rivayetleri arasında neredeyse hiç mütevatir haber bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Hüseyin Hansu'ya göre ise *men kezebe* hadisi hakkında Tirmizî'nin "mütevatir" yerine sahihun, hasenun, garibun demiş olması da, mütevatir kavramının hadis usûlü'ne sonradan dahil edildiğini göstermektedir.<sup>19</sup> Mütevatir kavramı Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı hadisçiler tarafından önceden kullanılmışsa da mütevatir-âhâd şeklinde ayırımın, sistematik biçimde ilk olarak *Nuhbetu'l-fiker'in*'de İbn Hacer (ö. 852/1449) tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Sahih kabul edilen hadislerin de mütevatir gibi kesin ve zorunlu bilgi ifade ettiğini göstermek amacıyla, hadis usûlüne uyarlanan bu ayırım, daha sonra giderek yaygınlaşmıştır. İbn Hacer'i takiben Suyûtî (ö. 911/1505) *Tedribü'r-Râvî* ve Kettânî (1886-1962) *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevatir* isimli senedlerinin çokluğundan dolayı, mütevatir olduğu söylenen hadislere dair eserler yazmışlardır.<sup>20</sup>

Basrî, mütevatir haberi kesbî olarak değerlendirenlerin koştuğu ikinci şartı, haberin kesin bilgi ifade etmesi gerektiği şeklinde belirtmiştir. Ardından

<sup>16</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:558-559.

<sup>17</sup> Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 126-27; Ayrıca bkz: İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nu-reddin İtr ve (Beyrut: Dârü'l-Fıkr 1998), 267; Ebü'l-Fazl Celaleddin Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevi*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî 1993), 2:159.

<sup>18</sup> Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 127; İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 267.

<sup>19</sup> Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 127.

<sup>20</sup> Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 127.

söz konusu bu iki şartı aklî izahlarla uzunca açıklamıştır.<sup>21</sup> Basrî'nin kaydettiği bu ikinci şartı hadis usûlü eserlerinde görmek neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla bu konuda fıkıh âlimlerinin hadisçilerden farklı yaklaşımda bulunduğuna işaret edebiliriz.

Müellif mütevatir haberi zarurî bilgi gerektirdiğini söyleyenleri de zikrederek bu gurubun üç şart koştuğunu kaydetmektedir. Bu şartlardan ilki haberi işitenler, onu duyduğunda şüpheye kapılmamaları lazımdır. Basrî kaydettiği bu ilk şarta yönelik kendi eleştirilerini belirtmiş ve ardından bu tür şartların fıkıh usûlü eserlerinde ele alınmasının uygun olmadığına vurgu yapmıştır.<sup>22</sup>

İkinci şartı da haber verenlerin sayısının dörtten fazla olması gerektiği şeklinde izah etmiştir.<sup>23</sup> Ancak burada geniş bir değerlendirme yaparak mütevatir haberin kesbî diyenlerin dört kişiden az olmamalı görüşünü reddettiklerini kaydetmiştir. Zarurî bilgi ifade eder diyenlerin ise konuya müsamahakâr yaklaştığına işaret etmiştir. Örnek olarak da zina yapana ceza verilmesi için dört şahidin gerektiği hususları sıralamıştır.<sup>24</sup>

Son olarak üçüncü şartı; eğer akıl sahibi bir grubun verdiği haber kabul ediliyorsa, o zaman akıl sahibi bir kişinin verdiği haber de kabul edilmeli, ikisinin arasında fark gözetilmemeli şeklinde kaydetmektedir.<sup>25</sup>

Basrî, her iki yaklaşımın benimsediği şartları değerlendirdikten sonra, bunlara ilave olarak mütevatir haberin kabulünde 70 veya 300 kişi olmalı tarzındaki belli bir sayı belirten görüşleri de zikrederek bunlara karşı fikir beyan etmiş, bir haberin mütevatir derecesine ulaşabilmesi için kişi sayısının dörtten az olmaması görüşünü benimsemiştir.<sup>26</sup>

#### 2.4. Haber-i Vahidin Kesin Bilgi Gerektirmeyişi

Hüseyin el-Basrî, haber-i vahidi doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan veya mütevatir seviyesine ulaşmayan haberler olarak tanımlamıştır. Ayrıca âhâd haberin kesin bilgi gerektirip gerektirmediği konusunda âlimlerin iki farklı yaklaşım sergilediklerine işaret etmiş ve bunlardan bir kısmını çoğu insanlar şeklinde tarif etmiştir.<sup>27</sup> Hüseyin el-Basrî'nin haber-i vahid ile ilgili

<sup>21</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:559-561.

<sup>22</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:560-561.

<sup>23</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:561.

<sup>24</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:560-561.

<sup>25</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:564-565.

<sup>26</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:565-566.

<sup>27</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:566; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 127.

görüşlerine işaret ettiği diğer bir grup ise ehl-i zâhirdir. Basrî, bu grubun haber-i vahidin kabulü için herhangi bir şart koşmadığını belirtmiş ve ardından Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşünü de zikretmiştir. Burada Basrî, Nazzâm'ın fikirlerini eleştirmiş ve kendi düşüncelerini eklemiştir.<sup>28</sup>

Haber-i vahidin kesin bilgi gerektirmediğini öngören âlimlerin bu görüşü benimserken sundukları gerekçeyi Basrî şöyle belirtmektedir. Bu gruba göre bir âhâd haber kesin bilgi gerektiriyorsa bu bütün âhâd haberler için geçerli olmalıdır. Fakat âhâd haberler kesin bilgi gerektirmediği ve zan ifade ettiği için tümünü reddetmek lazımdır. Burada Hüseyin el-Basrî, âhâd haberlerin kesin bilgi gerektirmediği görüşünü benimsemiştir. Ama âhâd haberlerin itikad dışında delil olabileceği meselesini ise ayrı bir başlıkta ele almıştır.<sup>29</sup>

## 2.5. Haber-i Vahidin Kabul Edilip Edilmediği Yerler

Müellif bu bahsi de diğerlerinde olduğu gibi âlimlerin farklı yaklaşımlarını zikrederek ele almıştır. Burada Hz. Peygamber'den gelen bir haberi şerî hüküm içeren ve şerî hüküm içermeyen şeklinde ikiye ayırmıştır.<sup>30</sup>

Hz. Peygamber'den gelen haber şerî bir hüküm içerirse burada bir bilgi söz konusudur. Burada gelen haberle amel etmek (şerî hüküm) gerekir.

Ancak inanç konusunda âhâd haberler delil kabul edilmez. Eğer âhâd haber gerekli şartları taşıyorsa bununla inanç değil, amel etmek lazımdır.<sup>31</sup>

Burada Hüseyin el-Basrî, bazı âlimlerin görüşüne yer vererek, ceza konusunda âhâd haberlerin delil olmayacağı fikrini kaydetmiştir. Ardından buna karşı çıkan ve ceza konusunda delil olabilir diyen Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) görüşlerini sıralamıştır.<sup>32</sup>

Bu bahiste Basrî, rivayetleri, şerî hüküm içeren ve içermeyen şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra, şerî hükmü bulunmayan haberleri de kendi içinde iki kısımda değerlendirmiştir:

1- Şerî hüküm içermeyen halde şerî hükmü bulunan rivayetler kapsamında değerlendirilenler. Buna bir şârinin âhâd haberle verdiği fetvası örnek teşkil eder. Burada şârinin delil aldığı âhâd haberle hüküm icra edilmiştir.

<sup>28</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:567-568.

<sup>29</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:566-570.

<sup>30</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:570.

<sup>31</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:571.

<sup>32</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:571.

2- Şerî hüküm beyan etmeyen rivayetler. Bunları kendi içinde ikiye ayırmıştır.

a) Şârî'nin hükmü gerekir.

b) Şârî'nin hükmü gerekmez.<sup>33</sup>

Şârî'nin hükmü gereken konular, tartışmalı konulardır. (Ramazan'da ayın bir kişi tarafından görülüp, diğerlerinin görmedim demesi gibi.) Şârinin hükmünü gerektiren durumları;

1- Bir kişiden fazlasının bilemediği durumlar, (Kadının iddetli olup olmadığına bilinmesi gibi)

2- Bir kişiden fazlasının bilebileceği durumlar.

Burada bir kişiden fazlasının bilebileceği konular;

a) Meşakkatle bilinen

b) Meşakkatsiz bilinenler şeklinde iki kısma ayrılır.

Meşakkatle bilinenlere, bir kadının hamile olduğu ve doğurmak üzereyken başkası tarafından haber verilmesini örnek göstermek mümkündür.

Meşakkatsiz bilinenlere örnek olarak, iki kişi arasındaki hak-hukuk ve ceza gerektiren meseleleri zikretmek mümkündür. Bu konuda âhâd hadis delil alınmaz.

Şârî'nin hükmü gerekmeyen konuları da iki kısımda ele almıştır;

1- Şerî bir hüküm içerenler, (Yani bir kişi bu su necistir dese, onun dediği delil olarak kabul edilir ve şerî olarak o sudan abdest almamak lazımdır. Fakat haber verenin durumu dikkate alınır, müslüman olup olmadığı vb. Eğer gerekli şartları taşıyorsa burada tek kişinin verdiği haber kabul edilir.)

2- Şerî bir hüküm içermeyen konular (Hediye alıp vermek gibi muameleye dair konular).<sup>34</sup>

Basrî'nin bu bapta ele aldığı hususlar özetle bu şekildedir. Onun haber-i vahidin kabul edilmesinde şerî hükümleri esas alması, son derece dikkat çekicidir. Zira bu detayların hadis usûlü eserlerinde ele alınmadığı bilinmektedir. Bu bakımdan haber konusunu ele alma açısından usûl-ü fıkıh eserlerinin hadis usûlü eserlerinden farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz.

## 2.6. Âhâd Haberlerin İbadete Dair Meselelerde Delil Olarak Kullanılması

Hüseyn el-Basrî'nin, âhâd hadislerin ibadete dair meselelerde delil

<sup>33</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:572.

<sup>34</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:572-573.

alınması meselesinde kaydettiği bilgileri de âlimlerin görüşlerine göre iki grupta değerlendirmek mümkündür. Birinci grubu Basrî, âlimlerin çoğu diye nitelendirdikten sonra bunların âhâd hadisleri ibadete dair meselelerde delil olarak kabul ettiğini beyan etmiştir. İkinci gurubu ise âhâd haberlerin ibadete dair meselelerde delil saymadığını açıklamıştır. Ardından her iki grubun delil olarak öne sürdüğü hususlara değinmiştir. Burada Basrî'nin âhâd hadislerin ibadete dair meselelerde delil olmayacağını savunanların görüşlerine daha ağırlıklı olarak yer vermesi dikkat çekicidir. Basrî, bu grubun belirttiği delilleri şöyle sıralamıştır:<sup>35</sup>

Eğer fıkıh usûlünde âhâd hadisler delil alınıyorsa, o zaman inanç (usûl/akaid) konularında da delil alınmalıdır. Yine aynı şekilde Kur'an nakil yoluyla gelmiştir ve onun kabulünde şüphe yoktur. Âhâd hadisler de nakil yoluyla geldiğine göre burada ikisinin arasında fark gözetilmemelidir- şeklindeki izahlardır.<sup>36</sup>

Burada kastedilen esas gaye, âhâd rivayetler usul konusunda delil olsa bile inanç konusunda delil sayılmamaktadır. Oysa âhâd hadislerin ibadete dair meselelerde delil olmayacağını savunan grup, bir delil bir ilimde delil olursa diğer ilimde de geçerli olmalıdır şeklindeki itirazı ortaya koymaktadır. Bize göre burada ortaya konulmak istenen husus, inanç konusunda delil olmayan şeyin fıkhıta ve diğer ilimlerde de delil olamayacağı iddiasıdır.<sup>37</sup>

Diğer bir gerekçe de şöyledir; Bazı âhâd rivayetler kendi içinde çelişkili durumdadır. Çelişenlerle amel etmek mümkün değildir. Eğer amel etmek gerekiyorsa da her ikisiyle amel edilmelidir ki bu da imkansızdır.<sup>38</sup>

Bu gerekçeden anlaşılan şu ki, âhâd rivayetlerin delil olmayacağını kabul eden gruba göre çelişkili âhâd hadisler, onların reddi için bir sebeptir.

Hüseyin el-Basrî, âhâd hadislerin ibadete dair meselelerde bile delil olmayacağını savunan grubu ve onların delil olarak gösterdiği hususları eleştirerek karşı çıkmıştır. Özellikle çelişen hadisler, âhâd rivayetlerin reddinin gerektirir şeklindeki görüşün üzerinde durarak bu tür rivayetlerin çözülmesinde tercih metodunun takip edilebileceğini belirtmiştir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:573.

<sup>36</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:574-575.

<sup>37</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:575-577.

<sup>38</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:578-579.

<sup>39</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:579-582.

## 2.7. İbadete Dair Meselelerde Âhâd Haberinin Delil Alınması

Basrî'nin bu bapta zikrettiklerinden anlaşıldığı kadarıyla âhâd hadislerin ibadete dair meselelerde delil alınacağını belirten gruplar arasında ihtilaf vardır. Bu sebeple onları iki kısımda değerlendirmek mümkündür.<sup>40</sup>

Birinci grup, âhâd haberlerin ibadete dair meselelerde delil olabileceğini belirtmektedir. Fakat bunu yaparken iki farklı hususu da dikkate almışlardır.

1- Akıl Âhâd hadisın ibadete dair meselelerde delil olabileceği konusunda belirleyici bir unsur olabilir.

2- Akıl Âhâd hadisın ibadete dair meselelerde delil olabileceği konusunda belirleyici bir unsur olamaz.<sup>41</sup>

İkinci grup, âhâd haberlerin ibadete dair meselelerde delil olabileceğini kabul etseler de aslında böyle bir âhâd rivayetin olmadığı görüşündedir.

Burada kastedilen, âhâd hadisler ibadette delil olabilir ama böyle bir hadis varid olmamıştır. Eğer böyle bir hadis varid olmuş ise de bir başkasıyla amel edilemeyeceği ispatlanmaktadır. Burada ihtilaflı hadislerden bahsediliyor olabilir.<sup>42</sup>

Hüseyin el-Basrî, âhâd hadislerin ibadette delil olacağını belirten grubun görüşlerini zikrederken onların delil olarak Kur'an'dan getirdikleri ayetleri de kaydetmiştir. Örneğin Tövbe suresinin 120. ayetini zikrettikten sonra, ayetin açıklaması olarak ashaptan bir kişinin Hz. Peygamber'den getirmiş olduğu haberi diğerleri tarafından kabul edildiğine işaret ederek bu hususun âhâd hadisın kabulünde delil olacağına işaret etmiştir.<sup>43</sup>

Ayrıca sahabenin âhâd hadisın kabulünde ittifak ettiğini de belirterek buna delil olarak, gusül konusunda Hz. Peygamber'in hanımlarından diğer Müslüman kadınların bilgi aldığını, Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) dede mirası konusunda Muğireden (ö. 50/670) gelen haberle amel ettiğini, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) de Mecusiler konusunda Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652) verdiği haberle amel ettiğini zikretmiştir.<sup>44</sup>

Hüseyin el-Basrî, bu görüşleri kaydederken, âhâd hadislerin kabul edilmesi hususunda referans olarak gösterilen ayete karşı çıkanları eleştirerek kendisinin âhâd hadisleri ibadet konusunda delil olacağı kanaatini de ortaya koymuştur. Ancak zikredilen ayetler arasında Hucurat suresi 6. ayetteki (Ey

<sup>40</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:583.

<sup>41</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:583.

<sup>42</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:590.

<sup>43</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:591.

<sup>44</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:591.

iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun aslını araştırın) fasıktan kasdın, bir kişi olmadığı, ayette geçtiği gibi fasık birinden bahsedildiğini, dolayısıyla âhâd hadisin kabulünde bu ayetin delil olmayacağı görüşünü kaydetmiştir. Bunun dışında Bakara 159. ayette geçen (İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu-kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder) gizleyenler kelimesinden çıkararak bunu âhâd hadisin kabulünde delil olarak zikredilmesinin doğru olmadığını şahsî görüşü olarak belirtmiştir.<sup>45</sup>

Hüseyin el-Basrî, âhâd hadisi reddeden grubun delillerini de kaydetmiştir. Onlardan bazılarını özetle şöyle zikredebiliriz:

1- Akıl, âhâd hadisin kabul edilmesine karşıdır. Çünkü haberi getirenin yalancı olup olmadığından yahut getirdiği haberin doğru olup olmadığından emin olamayız. Emin olmadığımız şeyle amel edersek fesada uğrayabiliriz.

2- Âhâd hadisi reddedenler de birçok ayeti delil olarak zikretmişlerdir. Örneğin; Bakara 169. Ayet (O size hep çirkin ve murdar işleri emreder, Allah'a karşı bilmediğiniz şeyler söylemenizi ister.), İsra, 36. ayet; (Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur).

Bu ayetleri zikrederek bilinmeyen şeylerle amel edilmemesi gerektiği şeklindeki görüşleri kaydetmiştir. Fakat Basrî, her ne kadar bu tarz yaklaşımların var olduğunu eserinde belirtmeye çalışmış ise de bunlara karşı kendi eleştirilerini de eklemektedir. Bu durum Basrî'nin ibadet konusunda âhâd hadisi delil kabul ettiğini yine bir bakıma göstermektedir. Nitekim kendisi fıkıh usûlü'nde mütekellim metodunu takip etmiş olsa da âhâd hadisi akli gerekçelerle reddedenlere karşı fikir söylemesi, nasları delil almada aklı ön planda değil, aksine ikinci planda değerlendirdiğini göstermektedir.<sup>46</sup>

Basrî'nin bu bapta yer verdiği âlimleri çeşitli görüşleri, ibadete dair meselelerde âhâd hadislerin delil alınmasında son derece dikkate değer hususlardır. Zira bu tür farklı görüşleri bir arada değerlendirerek daha sağlıklı çözüm üretme yoluna gidilmesi, tarafımızca en uygun ilmî bir yaklaşımdır. Ancak Basrî'nin başta bu bap olmak üzere diğerlerinde de takip ettiği bu metodu, hadis usûlü eserlerinde bulmak neredeyse imkânsız görünmektedir. Bu bakımdan da usûl-i fıkıh eserlerinin hadis usûlü

<sup>45</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:595-596.

<sup>46</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:597-617. sayfalar özetlenmiştir.



eserlerinde ayrıldığını söylemek mümkündür.

### 2.8. Âhâd Haberinin Reddini Gerektirip Gerektirmeyen Hususlar

Hüseyin el-Basrî, bu başlıkta konuya şöyle giriş yapmıştır; Hz. Peygambere nispet edilen haberlerin yalan olması bir ihtimâldir. Zira Hz. Peygamber “Benden sonra bana yalan isnad edilir” buyurmuştur. Bu nedenle Hz. Peygambere isnad edilen haberi ikiye ayırabiliriz: <sup>47</sup>

1- Mahiyetine bakıldığında Hz. Peygamber’in söylemiş olduğu açık bir şekilde anlaşılan haber.

2- Hz. Peygamber’in söylemiş olduğu açık bir şekilde bilinmeyen haber. <sup>48</sup>

Hz. Peygamber’den nakledildiği anlaşılan haberlere dikkat edildiğinde iki durum öne çıkmaktadır:

a) Tearuz söz konusu

b) Tearuz söz konusu değildir. <sup>49</sup>

İlkinde, yani tearuz söz konusu olmayan rivayetlerde ibadet etmeyi gerektiren hususlar varsa onunla amel etmek lazımdır.

Tearuzun bulunduğu rivayetleri ise, kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür:

(i) Tearuz olsa da tevil edilebilir.

Basrî, tevili bir çözüm yolu olarak zikrettikten sonra, bunu birkaç madde halinde açıklamıştır. Örneğin; Hz. Peygamber’den gelen haber, mecazî mahiyette olabilir; tearuz konusunda nasih-mensuh, tahsis vb. çözüm yollarına başvurulabilir demektedir. <sup>50</sup>

(ii) Hüseyin el-Basrî, hadislerdeki teazurun giderilmesinde tevil metodunun uygulanamayacağı hususlarda ise “muhayyerliğin” söz konusu olduğunu kaydetmiştir. Burada ifade edilen muhayyerlikten kasıt, iki hadisten birini tercih etmek değildir. Aksine muhatabın aynı derecede olan ve çelişkili görünen hadislerden istediğiyle amel edebilmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli husus da söz konusu tearuz halindeki iki hadisin aynı durumda olup, tercihin uygulanamayacağıdır. <sup>51</sup>

Hüseyin el-Basrî’nin tevil edilemeyen hadisler için ortaya koyduğu muhayyerlik metodunu, hadis usûlü eserlerinde görmek pek de mümkün

<sup>47</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 2:607.

<sup>48</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 2:607.

<sup>49</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 2:607.

<sup>50</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 2:607.

<sup>51</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 2:607.

değildir. Bu bakımdan fıkıh usûlü eserinde bu yaklaşıma işaret edilmesini bir farklılık olarak değerlendirebiliriz. Zira mezheplerin ihtilaf ettiği konuların en önde geleni de tearuz halindeki hadislerin çözümünde ele aldıkları yaklaşımdır. Müellifin diliyle muhayyerlik denilen yaklaşım, hadislerdeki tearuz karşısında istifade edilebilir.

Buraya kadar Hüseyin el-Basrî, Hz. Peygamber'den nakledildiği anlaşılan haberlerle ilgili durumları açıklamaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'den nakledildiği anlaşılmayanlar için, iki durumu dikkate almıştır:<sup>52</sup>

1- Bu haberlerin bir kısmı amel gerektirir.

2- Bir kısmında amel söz konusu değildir.<sup>53</sup>

Hüseyin el-Basrî'nin zikrettiği kadarıyla amelin söz konusu olmadığı rivayetler delil alınmamaktadır. Mahiyetinde amel söz konusu olan rivayetlerde ise amel belli şartlarda vacip olur ya da belli şartlarla amel reddedilir.

Burada belli bir şarttan kastı, Hüseyin el-Basrî muhbirde ve haberin bizzat kendisinde aranan şartlar olarak değerlendirmiştir.<sup>54</sup>

Haberin kendisinde aranan şartlar denildiğinde, bunlarda bulunan ziyadeye dikkat çekildiği anlaşılmaktadır. Yani nakledilen rivayetlere bakıldığında metninde bulunan bazı ziyadeler, bir başkasında yoktur.<sup>55</sup>

Bu hususları Hüseyin el-Basrî, "Râvînin Halleri" adlı müstakil bir başlıkta ele almıştır. Burada adalet kelimesinin sözlük ve ıstılahî manalarını açıklamaya çalışmıştır. Ardından râvîdeki adaletsizliğin belirtileri olarak onun yalan söylemesini, zabtındaki kusuru ise unutkanlığı ve sürekli hataya düştüğünden anlaşılacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte râvînin meçhuliyetinden dolayı rivayetinin reddedilmeyeceğine işaret etmesi dikkat çekicidir. Nitekim burada râvînin iki ismi olup, birinin meşhur diğerinin de pek bilinmeyebileceğine değinmiştir. Ayrıca hadis meclislerine çok katılmadığı ve rivayetlerinin az olmasından kendisinin tanınmadığını belirtmiştir.<sup>56</sup>

Râvînin durumlarıyla ilgili Hüseyin el-Basrî'nin belirttiği maddeler aşağı yukarı hadis kaynaklarında, özellikle cerh ve tadil eserlerinde detaylı ele

<sup>52</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:607-608.

<sup>53</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:608.

<sup>54</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:608-609.

<sup>55</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:609.

<sup>56</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:616-620.

alınmıştır. Ancak burada önemle belirtebileceğimiz diğer bir husus da Hüseyin el-Basrî'nin bilinmeyen râvînin rivayetini reddedilmeyeceği ve buna müsamahakâr davranmasıdır. Râvînin başka meşhur bir isimle de bilinebileceğini kaydeden Hüseyin el-Basrî'nin bu yaklaşımını<sup>57</sup> belki de söz konusu râvîyi hemen cerh etmemek gerektiği yönünde yorumlamak mümkündür.

Hüseyin el-Basrî, bu babın sonunda; manayla rivayet edilen haberler ve kitap üzerinden nakledildiği halde kitap isminin zikredilmediği rivayetlerin kabul edilip edilmeyeceği,<sup>58</sup> rivayette tedlis,<sup>59</sup> irsal,<sup>60</sup> müsned vb. rivayetin kesin delillere akla,<sup>61</sup> maruf sünnete<sup>62</sup> ve kitaba<sup>63</sup> tearuz ettiğinde kabul edilip edilmeyeceği gibi hususlara değinmiş ve bunları detaylı olarak müstakil başlıkta ele almıştır.<sup>64</sup>

### 2.9. Rivayette Ziyadelik Konusu

Hüseyin el-Basrî'nin bir alt başlıkta ele aldığı konu, nakledilen bir hadisin bazen ziyadeyle bazen de ziyadesiz olarak bulunmasıyla ilgilidir. Biraz önce bahsedildiği gibi Basrî, rivayetdeki ziyadeliği haberin metnini ilgilendiren konu olarak değerlendirmiştir. Onun bu başlıkta ele aldığı mevzuları şöyle özetleyebiliriz:

Bazen ziyadeyle, bazen de ziyadesiz olarak rivayet edilen hadisi râvîsine göre iki kısma ayırmak mümkündür:

1) Bazen ziyadeyle, bazen de ziyadesiz olarak rivayet edilen hadislerde râvîlerinin biri hadisi ziyadesiyle, diğer başkası da ziyadesiz olarak nakledebilir.

2) Hadisin ziyadeli ve ziyadesiz olarak rivayet edildiği durum aynı râvî ve aynı hadis üzerinde gerçekleşebilir. Bu durumda aynı râvî, aynı hadisi rivayet ederken ilkinde ziyadeli olarak, daha sonra da ziyadesiz nakledebilir.<sup>65</sup>

İlk durumda, hadisi ziyadesiz nakleden râvînin rivayetine dikkat edilmez. Burada Basrî'nin ziyadesiz nakleden râvînin hadisine dikkat edilmez

<sup>57</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:616-618.

<sup>58</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:624.

<sup>59</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:640.

<sup>60</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:628.

<sup>61</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:641-642.

<sup>62</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:642-643.

<sup>63</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:644-653.

<sup>64</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:624-653. sayfa aralığı.

<sup>65</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:609-611.

demesinin en önemli sebebi, onun sika olmadığına dikkat çekmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde hadisi ziyadeyle rivayet edenin haberinin kabul edilmesi de râvîsinin diğere göre sika olmasıdır.<sup>66</sup>

Eğer râvîlerin her ikisi de sika ise, o zaman üç durum söz konusudur.

1- Hadiste görülen ziyadede, onun iki farklı mecliste rivayet edildiği anlaşılır. İlk mecliste ziyadeyle rivayet edilir, ikincisinde ziyadesiz. Bu durumda ziyadeli olanı tercih edilir.

2- Hadisin sadece bir mecliste nakledildiği anlaşılır. Zira meclise katılanların çoğunluğu rivayeti ziyadesiz olarak naklettiği halde, aralarından tek kişi ziyadeyle aktarabilir. Bu durumda tek râvînin naklettiği ziyadeli rivayet kabul edilmez. Fakat bunun tam tersi olunca, yani râvîlerin çoğu ziyadeli, sadece birisi ziyadesiz olarak naklederse bu durumda da tek kalan râvînin rivayeti terkedilir.

3- Hadis, birçok râvî tarafından hem ziyadeli hem ziyadesiz nakledilebilir. Bu durumda hadisin iki farklı yönü dikkate alınır:

a) Hadisin irabının onun manasını etkilediği durum:

صاع من بر...

صاع واحدا من بر...

Bu rivayette görüldüğü gibi hadisin irabı onun manasını değiştirmekle birlikte bir tearuzu da meydana getirmiştir. Böyle bir durumda hadisi nakleden râvîlerin hangisinin hıfzı daha kuvvetli ise, onun rivayeti tercih edilir. Eğer ikisinin de hıfzı aynı derecede ise, o zaman farklı tercih sebeplerine başvurulur.<sup>67</sup>

Gördüğümüz kadarıyla Basrî farklı tercih sebeplerin detayına pek fazla girmemiştir.

b) İrabın Hadisin Manasını Etkilememesi: Bu tür hadislerde aynı manayı farklı lafızlarla belirtildiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla hadisin metnindeki ziyade onun manasını değiştirmede için kabul edilebilir. Zira burada tearuz ortaya çıkmamaktadır.

Hüseyin el-Basrî, bütün bunları zikrettikten sonra bir özette hadislerde görülen ziyadelerin belli şartlarda makbul olduğuna işaret etmiştir.

(i) Hadisi ziyadesiz olarak rivayet eden râvîlerin sayısının diğerlerine göre az olması,

(ii) Ortaya çıkan ziyade, hadisin manasını etkilememeli. Etkilerse

<sup>66</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:641-642.

<sup>67</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:612-614.

ziyadeyi nakleden râvînin hıfzı kuvvetli olmalıdır.

Hüseyin el-Basrî'nin kaydettiği kadarıyla bazı âlimler hadislerde görülen ziyadeleri reddetmişlerdir. Zira onlara göre bir râvînin zabtı, rivayet ettiği hadisin başka birinin rivayetine uyum sağladığında tespit edilebilir. Eğer uymazsa, onun zabtı bilinmez ve rivayetteki ziyade terkedilir. Hüseyin el-Basrî bu görüşe karşı çıkararak eleştirmiştir.

İkinci durum, aynı râvînin bir hadisi rivayet ederken ilkinde ziyadeli, diğerinde ziyadesiz nakletmesiyle ilgiliydi. Hüseyin el-Basrî, bu râvînin iki meclise katıldığını ve birinde ziyadeyle diğerinde ise ziyadesiz aktarmış olabileceğine işaret etmiştir.

Eğer râvînin iki mecliste değil, sadece tek mecliste rivayet ettiği anlaşılırsa, o zaman söz konusu hadisin râvî tarafından genel olarak nasıl rivayet edildiğine dikkat edilir. Yani râvî çoğu kez ziyadesiz, ama bir keresinde ziyadeli naklederek daha önceki rivayetinde bu ziyadenin unutmış olduğunu belirtirse bu durumda ziyade kabul edilir.

Ancak râvî, unutup unutmadığına ilişkin herhangi bir şey açıklamadıysa, rivayet ettiği hadisin irabının onun manasını etkilediğine bakılır. Bu durumda hadis için tearuz söz konusu olabilir.

Râvî, bir hadisi çoğu zaman hem ziyadeyle hem de ziyadesiz naklederse, bu onun adaletini düşürür. Ayrıca bir râvînin ziyadesi, güvenilir râvîlerin (hadis hafızlarına) rivayetine ters gelirse, bu durumda da hadis reddedilir.

Hadis usûlü âlimleri bunu muhalefetu's-sikât, yani sika râvîlere muhalefet etme şeklimde açıklamaktadırlar. Bu bakımdan Hüseyin el-Basrî'nin hadis âlimleriyle benzer metodu takip ettiklerine işaret edilebilir.<sup>68</sup>

## 2.10. Râvînin Halleri

Yukarıda da bahsedildiği gibi Hüseyin el-Basrî, râvînin halleri başlığında râvîde aranan şartları zikretmiştir. İlk olarak adaleti ele almış ve bu kelimenin sözlük ve istilâhî manasını vermeye çalışmıştır. Yaptığı açıklamasında sözlük olarak adaletin zulmün zıddı olduğuna işaret etmiştir. İstilah olarak, güzel amelleri işlemek, hoş olmayan davranışlardan uzak durmak şeklinde tarif etmiştir. Adaletli bir râvînin rivayetini ittifaken makbul olduğunu belirten Basrî, adaletin tespit etme şartlarını da bildirmiştir. Ona göre bir râvînin adaleti; büyük günahlardan uzak durması, yalan söylememesi, küçük günahlarda ısrar etmemesi, insanların hoş görmediği davranışları yapmaması

<sup>68</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:612-616.

ve benzeri hususlardan anlaşılabilir.<sup>69</sup>

Basrî, râvînini zabtıyla ilgili şunları kaydetmiştir:

Râvî, rivayetinde çok hata yaparsa o zaman rivayeti reddedilir. Aynı şekilde naklettiği rivayetlerinin doğru olanıyla hata olanlarının sayısı eşit ise, bu durumda da rivayeti kabul edilmez.<sup>70</sup> Eğer doğrusu çok olup, hatalı rivayetleri doğrusuna nispeten daha az ise, o zaman sadece doğru olan haberleri kabul edilir, yanlış olanlarına itibar edilmez.<sup>71</sup> Râvî rivayet ettiği hadislerin manasını bilmezse de (acem ise) rivayeti kabul edilebilir.<sup>72</sup> Çocuğun rivayetine gelince, Basrî'ye göre şeriatla buna izin yoktur. Şayet çocukken işittiği hadisi büyüyünce rivayet ederse bu kabul edilebilir. Basrî, İbn Abbas'ın rivayetini buna örnek göstermiştir.<sup>73</sup> Kölenin rivayeti, âmânın hıfzından ettiği rivayet ve hayatında sadece bir kere hadis nakledenin rivayetleri Basrî'ye göre makbuldür. Zira ona göre tek rivayeti olan kişinin hadisini reddetmenin bir gerekçesi bulunmamıştır.<sup>74</sup>

Yine aynı şekilde Basrî, isminde ihtilaf bulunmakla birlikte adil olan râvînin hadisini kabul olunur demmiştir.<sup>75</sup>

Kendisinden bir hadis rivayet edildiğinde 'bu hadisi rivayet ettiğimi hatırlamıyorum' diyen kişinin rivayeti, ondan nakleden tarafından tasdik edilirse makbuldür. Tespit ettiğimiz kadarıyla Hüseyin el-Basrî buna katılmamıştır.<sup>76</sup>

Buraya kadar Hüseyin el-Basrî'nin âhâd hadisi kabul etmede öne sürdüğü şartları ve detayları hadis usûlün'de yer alan bahislerle mukayese ederek şunları söyleyebiliriz:

Hadisçiler, âhâd haberlerin amel edilme şartlarını taşıyıp taşımadıklarını belirlemede râvîsinin güvenilir olmasına önem vermişlerdir. Usûlcüler ise râvînin durumunu göz ardı etmeden muhteva tenkidıyla de uğraşmışlardır.<sup>77</sup> Zira Basrî'nin de zikrettiği râvîde aranan şartlar, aynı zamanda hadisçiler tarafından da şart koşulmuştur. Bu bakımdan benzer tavır sergiledikleri biraz

<sup>69</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:616.

<sup>70</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:617.

<sup>71</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:618-619.

<sup>72</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:620.

<sup>73</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:620-621.

<sup>74</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:621.

<sup>75</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:621.

<sup>76</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:621-622.

<sup>77</sup>Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özeline Haneî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 7; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 131.

önce de belirtilmişti.

Ancak Basrî, hadisçilerden farklı olarak râvînin inancındaki bozukluğun (fısk) onun rivayetinin kabulünde engel olmadığını belirtmektedir.<sup>78</sup> Ancak hadisçilere göre inancında bozukluk olanın (bidatçı) rivayeti kabul edilmesi için görüşlerini propaganda etmemelidir.<sup>79</sup>

### Sonuç

Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*'inde haberler konusuna geniş yer ayırmış ve ilk önce haberin tanımı yaparak epistemolojik değerini tartışmıştır. Haberin tanımı olarak, "doğru ve yanlış olabilen söz" diye tarif etmektedir. Bilgi değerine göre: doğruluğu ve muhtevasının gerçekliği kesinlik ifade edenler, haber verenin ve haber verdiği şeyin yalan olduğu kesinlikle bilinenler, doğru ve yalan olma ihtimali olanlar şeklinde üç kısma ayırmıştır. Haberin doğru veya yanlış olmasında haber verenin zannı veya inancına uygun olması değil, verilen haberin gerçeğe uygun olmasını esas alarak muhteva tenkidi yapmıştır. Yine aynı şekilde bir haberin mütevatir olması için en az dört kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Haber-i vahidin kabul edilip edilmediği yerler bahsinde ise Hz. Peygamber'den gelen bir haberi şerî hüküm içeren ve şerî hüküm içermeyen şeklinde ikiye ayırmıştır. Hz. Peygamber'den gelen haber şerî bir hüküm içerirse Basrî'ye göre bir bilgi söz konusudur. Burada gelen haberle ibadete dair meselelerde (şerî hüküm) gerekir. Ancak inanç konusunda âhâd haberler delil kabul edilmez. Eğer âhâd haber gerekli şartları taşıyorsa bununla inanç değil, amel etmek lazım diyerek daha ayrıntılı bilgi kaydetmiştir.

Şerî hüküm içermeyen rivayetleri de kendi içinde birkaç kısma ayırmış ve hangisinde ibadetin söz konusu olduğunu ve hangisinde söz konusu olmadığını tartışmıştır.

Âhâd haberin reddini gerektirip gerektirmeyen hususlar bahsinde, âhâd hadisleri: mahiyetine bakıldığında Hz. Peygamber'in söylemiş olduğunu açık bir şekilde anlaşılan haber ve Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu açık bir şekilde bilinmeyen haber şeklinde ikiye ayırmıştır.

Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu açık bir şekilde bilinmeyen haberleri: tearuz söz konusu olan ve tearuz söz konusu olmayanlar şeklinde ikiye ayırmış, tearuz söz konusu olanlar için tearuzu gidermede tevil yöntemini

<sup>78</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2:616-622; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 135.

<sup>79</sup> Muhiddin Düzenli ve Ferhat Gökçe, *Hadis Usûlü*, çev. Mayrambek Jusupov (Bişkek: İz Basma Yayınları, 2018), 139-144.

benimsemiştir.

Ayrıca bu bapta âhâd hadis için bir kısmının amel gerektirdiği ve bir kısmında amelin söz konusu olmadığı şeklinde ikiye ayırması da Basrî'nin eserinde görülen bir farklılık olarak nitelendirilebilir.

Öte yandan mahiyetinde amel söz konusu olan rivayetlerde, amelin belli şartlarda vacip olup, belli şartlarla reddedildiğini kaydetmiştir. Ardından belli bir şarttan kastını açıklayarak, muhbirde ve haberin bizzat kendisinde aranan şartlar olarak değerlendirmiştir.

Ayrıca râvîde aranan şartlar bahsinde Basrî, kölenin rivayeti, âmânın hıfzından ettiği rivayet ve hayatında sadece bir kere hadis nakledenin rivayetleri de makbul görmüştür. Zira ona göre tek rivayeti olan kişinin hadisini reddetmenin bir gerekçesi bulunmamaktadır.

Basrî yine aynı şekilde râvînin inancındaki bozukluğun (fısk) onun rivayetinin kabulünde engel olmadığını belirtmiştir.

Netice olarak hadisle ilgili bazı temel konular usul-i fıkh geleneğinde de ele alınmıştır. Bu konuda verdiğimiz örnek de Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde incelediği ahbâr bölümündeki mevzulardır. Basrî'nin sunmuş olduğu yaklaşım tarzı "akılcı" ve "eleştirel" olmuştur. Özellikle haberin epistemolojik değeri üzerinde yaptığı değerlendirmelerinin yanında mütevatir ve âhâd kavramlarıyla ilgili konuları detaylı bir şekilde ele alması dikkate değerdir. Araştırmada Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde incelediği ahbâr bölümündeki orijinal diyebileceğimiz yaklaşımların hadis usûlü eserlerine katkı sağlayabilecek mahiyette olduğuna işaret edilebilir. Bu sebeple günümüz hadis araştırmacılarının hadisleri değerlendirirken diğer tüm disiplinler yanında fıkh usûlü disiplininden istifade etmesi önem arz etmektedir.

### Kaynakça

Akgündüz, Ahmet. "el-Mu'temed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

Erişim: 8 Şubat, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mutemed>

Ayran, Şükrü, Duman, Ali. "Ebu'l-Hüseyin El-Basrî'nin El-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, no. 20 (2017): 97-120. Erişim: 8 Şubat 2022, <http://www.hikmetyurdu.com>.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fi usuli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Damas: 1964.

Düzenli, Muhiddin ve Ferhat Gökçe. *Hadis Usûlü*. çev. Mayrambek Jusupov.

Bişkek: İzbasma Yayınevi, 2018.



Hamidullah, Muhammed. "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin 'el-Mu'temed' Adlı Eseri". çev. Ömer Aslan. *Bilimname Dergisi*, no. 3 (2004): 81-105.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

İbn Salâh, eş-Şehrezûrî Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.

Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özeline Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevi*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.