

usûl

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Researches / بحوث إسلامية

20

TEMMUZ - ARALIK 2013
July - December 2013

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 20, Temmuz-Aralık 2013

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 20, Temmuz-Aralık 2013

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.)
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (İ.Şehir Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Adem APAK(Uludağ Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Ahmet YAMAN (N.Erbakan Ü.)	Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück U.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Özcan HIDIR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)	

19-20. Sayıların Hakemleri | Referees on 19-20th Issue

A.Emin ÇİMEN | Erdinç AHATLI | Fikret SOYAL | H. Mehmet GÜNAY | Hasan HACAK
Hatice ARPAGUŞ | Hülya TERZİOĞLU | Mesut OKUMUŞ | Muammer İSKENDEROĞLU
Muhammet ABAY | Selim TÜRÇAN | Süleyman AKKUŞ | Zülfikar DURMUŞ

Son Okuma | Last Reading

Bilal DEMİR

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Bilal DEMİR

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Mayıs, 2015

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu

The Position of Usûl al-Fıqh Among Sciences

Adem YIGIN

7 – 46

Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu

Responsibility of Human in Mâtürîdî

Veysi ÜNVERDİ

47 – 80

Allah'a Yaklaşmada İsbetli Olan ve Olmayan Yollar

Ways Approaching God with Target and Non-Target/ Excesses

Emine ÖĞÜK

81 – 112

Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve “Tebyînü’l-Mehârim” Adlı Eseri

Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî and “Tabyîn al-Mehârim”

Recep Orhan ÖZEL

113 – 140

Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri

Ahmed Cevdet Pasha's Contribution to Tafsir Genre and his work Tercume-i Serife

Emine ARMAĞAN | Necmettin GÖKKIR

141 – 180

Araştırma Notları

İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar

-Sorunlar ve Öneriler-

Cağfer KARADAŞ

181 – 198

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Yahya İbn Adı, Tehzıbu'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi (Metin-Çeviri)

Hülya GÖNDEŞ

199 – 202

Fecru'l İslam

Mustafa ÖZKAN

202 – 206

Yayın İlkeleri

207 – 208

EDİTÖRDEN

Usûl'ün 20. Sayısını Sunarken

Söz verdiğimiz gibi, 20. Sayımız da kısa sürede elinize ulaşmış oldu. Müteakip sayılar da aynı hızla bunu izleyecek inşallah.

Bu sayımız Usûl ismine uygun bir içerikle çıkıyor. Dr. Adem Yığın'n kaleme aldığı 'Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu' başlıklı yazısı usul açısından önemli. Çünkü biz Modern Dönem İslamiyatçıların en büyük sorununun usul eksikliği olduğunu düşünüyoruz. Kısaca vusulsüzlüğümüz, usulsüzlüğümüzdendir diyoruz ve Usulü Fıkıhı sadece Fıkıh ilim dalının değil, bütün İslamî ilimlerin usulü olmak üzere 'Anlamanın Esasları' olarak görüyoruz.

Dr. Veysi Ünverdi'nin 'Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu' başlıklı araştırması, yine Kaza ve Kader gibi günümüzde tekrar tartışılmaya başlanan ana meselelerin anlaşılmasına ışık tutabilir. Çünkü hem insanın fiillerini kendi iradesiyle yapıyor olması, hem de Allah'ın olacak olan her şeyi ezelde yazmış bulunması, bağdaştırılması zor iki çelişik durum gibi gözükmektedir. Ümit ediyoruz ki, çalışma yine böyle çelişik gibi gözükken, hem insanın kendi iradesinde özgür olması, hem de Allah'ın dilemesi olmadan hiçbir şey dileyememesi meselesinin anlaşılmasına da bir katkı sağlayacaktır.

Bilindiği gibi 'kurbet' kavramı İslam'ın temel kavramlarından biridir. Kulu Allah'a yaklaştıran her eylem bir kurbet'i ifade eder. Zaten kulluğun gayesi de budur. Yine Kur'anı Kerim'in işaretiyle Allah'a yaklaştıran yollar pek çoktur. Ancak O'nun şanına layık olmayan bir davranış kurbet/yaklaştırmacı ibadet olamaz, aksine İslam'ın en temel kavramı olan tevhdî bozan ve şirk anlamına gelebilen bir sapmaya dönüşebilir. Dr. Emine Ögük'ün 'Allah'a Yaklaşmada İsabetli Olan ve Olmayan Yollar' başlıklı makalesi bu sınırın belirlenmesinde yol gösterici bir çalışma gibi gözüküyor.

Dr. Recep Orhan Özel'in 'Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî ve "Tebyînü'l-Mehârim" Adlı Eseri' başlıklı makalesi hem İslam fıkıhındaki Helaller-Haramlar edebiyatının

eski bir örneğini sunması, hem de müellifin yaşadığı 16. Asır Osmanlı sosyal hayatına ve kültürel yapısına ışık tutması açısından yararlı bir eserin tanıtılmasını sağlıyor.

Bu sayımızda dikkat çeken çalışmalardan biri de Emine Armağan ve Dr. Necmettin Gökkr'a ait 'Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri'dir. Bununla Ahmet Cevdet Paşa'nın hukukçu ve tarihçi kimliğinin ötesinde bir de Kur'an ilimlerine aşinalığını ve bu konudaki usulünü belirlerken kaleme aldığı 'Lügat-i Kur'aniye Hakkında Lâhika-ı Şerife' adlı kısa Kur'an sözlüğünü tanıtmış olacağız.

Sayımızın bir başka önemli çalışması Dr. Çağfer Karadaş'ın 'İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar: Sorunlar ve Öneriler' başlıklı yol gösterici makalesidir. Makale bir bakıma İlahiyatlardaki akademik çalışmaların usul açısından ulaştığı birikimi eleştirel biçimde gözler önüne sermekte, hem yeni çalışmalara yapacak olanlara, ihmal etmemeleri gereken hazır bilgiler sunmakta, hem de yeni çalışmalar yaptıracak hocalara bir tecrübe aktarımı kazandırmaktadır.

Bu sayımızda ayrıca iki de kitap tanıtımı yer almaktadır: Harun Kuşlu çevirisi ve İlhan Kutluer editörlüğü ile hazırlanan 'Yahya İbn Adî, Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi (Metin-Çeviri)' adlı eserle, Ahmed Emin'in çıktığından beri çok eleştiri alan, Fecru'l İslam adlı eseri. Birincisini Hülya Göndeş, ikincisini ise Mustafa Özkan dergimiz için hazırladılar.

Sunması bizden, değerlendirilmesi sizden, Tevfik Allah'tandır. Eleştiri ve değerlendirmelerinize, saygı ve sevgi ile sunulur.

Dr. Faruk Beşer

Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu

*Adem YIGIN**

Öz: Bir ilmi anlamının en iyi yollarından birisi, o ilmin ilim tasniflerindeki yerinin belirlenmesidir. Bu, bir ilmin kendi iç yapısının anlaşılmasında önemli olduğu kadar diğer ilim dallarıyla olan ilişkisinin ortaya konulması açısından da önem arz etmektedir. Bu makalede, İslâm medeniyetine has bir ilim dalı olarak fıkıh usûlünün usûlcü olanlar ve olmayanlar tarafından yapılan ilim tasniflerindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, usûlcü, ilim, ilimler tasnifi

The Position of Usûl al-Fıqh Among Sciences

Abstract: One of the best ways to understand a discipline is to determine its position in the classifications of sciences. That is important in understanding the internal structure of a science as well as putting out its relationship with other branches of science. In this article, the position of usûl al-fıqh as a branch of sciences which is a peculiar to Islamic civilization, will be tried to determine in the classifications of sciences made by jurists and non-jurists

Keywords: Usûl al-fıqh, jurist, science, classification of sciences

İktibas / Citation: Adem Yığın, “Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu”, Usûl, 20 (2013/2), 7 - 46.

Giriş

Klasik metinlere bakıldığında ilim kavramının bazen “bilgi” anlamında, bazen de “tedvîn edilmiş ilimler”i ifade etmede, diğer bir deyişle “bilim dalı” anlamında kullanıldığı görülür. “Bilim dalı” anlamındaki ilim kavramının da farklı kullanımları söz konusudur. Nitekim ilim kavramı ile bazen bir ilmi oluşturan meselelerin kendisi, bazen o ilmi oluşturan meselelerin delillere dayalı

** Dr., 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü Öğretim Görevlisi.

olarak sonuçlandırılması ve hükme bağlanması (tasdîki)¹, bazen de sonuçlandırma ve hükme bağlama faaliyetlerinin (tasdîklerin) çokça tekrar edilmesi ile ortaya çıkan meleke kastedilir. Kimi zaman meseleler, onları çözmeye kullanılan ve açıklığı ya da başka bir ilimde ispat edilmiş olması sebebiyle ilmin kendi meselelerine geçmeden önce kabul edilmiş tasavvur (mahiyet bilgisi) ve tasdîk (hüküm bilgisi) şeklindeki ilkeler (mebâdî) ve konudan (mevzû) oluşan toplama da ilim kavramı nispet edilir. Hakîkî tanımını dikkate alındığında ise ilim, meseleler ve onlarla ilgili tasdîklerin tasavvur edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla bilim dalı anlamında ilim, gerçekte meseleleri ve onlara dair gerçekleştirilen tasdîkleri ifade eder. İlkeler ve konular ise, aslında bu anlamda ilmin hakikatinden olmayıp kendilerine duyulan ihtiyaçtan dolayı onun bir parçası olarak kabul edilmişlerdir.² Burada ilim denildiğinde, daha çok bir ilmin “meseleler”i ve onlara dair gerçekleştirilen “tasdîkler” ile kendilerine duyulan ihtiyaçtan dolayı ilme dahil edilen “ilkeler” ve “konu”dan oluşan bütün kastedilecektir.

Gerek tüm varlık alanını (ki, vahiy de buna dahil edilebilir) gerek bunlara muhatap olan insanın bilme, bildiklerini ifade etme, zapt etme ve fiile (varlığa) dönüştürme süreçleri ile ilgili durumları, gerekse bunlara yüklenen değerleri farklı kapsam ve cihetlerle konu edinen değişik isimlerde birçok ilim ortaya çık-

¹ Burada tasavvur ve tasdîk kavramları hakkında bilgi verilmesi yerinde olacaktır. Eğer bilgi, kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur adını alır. Meselâ farz, icmâ, tevîl, akıl, ruh, insan, hayvan ve bitki gibi hiçbir yargı bildirmeyen kavram düzeyindeki maddî ve mânevî varlıkları ifade eden kelimeler birer tasavvurdur. Tasdîk ise en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan meydana gelen cümle olup buna önerme denir. Bir başka deyişle tasavvurlar arasında ilişki bulunduğunu ya da bulunmadığını bildiren cümleye tasdîk adı verilmektedir. Mesela “içki haramdır”, “icmâ şer’î bir delildir”, “âmmin fertlerine delâleti kat’î değildir” şeklindeki ifadeler birer tasdîktir (İlgili açıklamalar için bk. Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 127). Görüldüğü gibi tasavvurda hüküm verme bulunmaz iken tasdîkde iki tasavvurun bir bağlaçla birleştirilmesi şeklinde bir hüküm verme söz konusudur.

² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn ‘an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn* (nşr. M. Şerefettin Yalçınkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara 1943/1362, I, 6; Ebü’t-Tayyib Muhammed el-Kannûcî Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü’l-’Ulûm*, Beyrut 1978, I, 43-44.

mıştır. Bu kadar geniş bir alanda ortaya çıkan ilimlerin dağınık bir hal arz edeceği, insanın vâkıf olmak amacıyla ilimler alanında bir düzen arayışına gireceği tahmin edilebilir. Buna ek olarak ilimlerin sınırlarının belirlenmesi, birbirleri karşısındaki konumlarının ve önem derecelerinin açıklanması, kendi aralarındaki genellik ve özellik durumlarının tespit edilmesi, meşrû olanının olmayan dan ve araç olanının amaç olanından ayrılması, talipleri ile doğru bir şekilde buluşturulması, öğretim ve eğitimlerinin kolaylaştırılması gibi endişeler ilimlerin tasnif edilmesini gerekli hale getirmiştir. İlim tasniflerine bakıldığında, bunların, konuları başta olmak üzere metotları, faydaları, gayeleri, hükümleri, ifade yolları gibi ilimlerin birçok yönü esas alınarak yapıldığı görülmektedir. Anlatılanlara, yani gerek tasniflerin yapılarındaki gerekçelere gerekse tasnif ile gözetilen esaslara bağlı olarak birçok ilim tasnifi ortaya çıkmıştır.

İlim tasniflerinde, hem tasniflerin anlaşılması hem de tasnifler içerisinde bir ilmin konumunun belirlenmesi açısından dikkate alınması gereken değişik durumlardan daha bahsedilebilir. Tasniflerle ilgili olarak âlimlerin farklı kaygularla hareket etmek suretiyle değişik tasnifleri tercih edebilmesi, bir âlimin değişik nedenlerle birden fazla tasnifi benimseyebilmesi, tasnifler arasında farklı kavramların kullanılabilmesi, benzer kavramlar kullanılabilmeyle birlikte bu kavramların mahiyetlerinde ayrışmanın olabilmesi, bir tasnifin bazı noktalarda diğerlerine benzeyip bazı noktalarda farklılaşabilmesi gibi durumlar bu çerçevede değerlendirilebilir.

İlimlerin tasnif edilmesi geleneği Eflâtun (m.ö.337) ve Aristo (m.ö.322) ile başlatılır.³ İslâm ilim geleneğinde ilk defa ilimlerin tasnif edilmesi ise, Câbir b. Hayyân (ö.200/815)'a nispet edilebilir.⁴ İslam ilim çevrelerinde başta felsefeciler

³ Abdullah Nezir Ahmed, *Hizânetü'l-'Ulûm fî Tasnîfi'l-Fünûni'l-İslâmiyye ve Mesâdirihâ*, Beyrut 1998/1419 (Zekeriyâ el-Ensârî'nin *el-Lü'lüü'n-Nazîm fî Ravmi't-Te'alumi ve't-Ta'lîm* adlı risâlesinin şerhidir), s.9; Mehmed b. Ebî Bekr el-Mar'âşi Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1988, s.11-12 (muhakkikin mukaddimesi); Hâlid el-Hadîdî, *Felsefetü İlmi Tasnifi'l-Kütüb*, Kahire 1969, s.5-10.

⁴ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, s.5 (muhakkikin mukaddimesi). el-Hadîdî, Müslümanlar arasında ilimler tasnifini ilk yapan kişi olarak Kindî (ö.252/866)'yi zikretmektedir (Hadîdî, *Felsefetü İlmi Tasnifi'l-Kütüb*, s.47). Ancak aşağıda da tasnifine yer verileceği üzere ilk ilimleri tasnif edenin Câbir b. Hayyân olarak kabul edilmesi daha doğru gibi gözükmektedir.

olmak üzere ilimleri tasnif eden ve tanıtan bazı âlimlerin, Eflâtun ve Aristo'ya ait ilim tasniflerinden⁵ etkilenmiş oldukları söylenebilir. Ancak, içinde bulunan bilgi havzasının etkisiyle söz konusu tasnifler geliştirilmiş, şer'î ilimler de dâhil edilerek daha kapsamlı tasnifler yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca İslâm âlimlerinin kendi ilmî faaliyetleri ve endişeleri çerçevesinde tarihî seyir içerisinde birçok özgün tasnif de ortaya çıkmıştır.

İlim tasnifleri, daha yaygın bir şekilde fıkıh usûlü alanına ait olmayan eserlerde yer alsa da fıkıh usûlü eserlerinde de az da olsa kendine yer bulmuştur. İlimlerin tasnifi ile ilgili yukarıda söylenenlere paralel olarak usûlcülerin üzerinde ittifak ettiği bir ilimler tasnifi yoktur. Ayrıca bazı eserlerde tüm ilimlere yönelik genel bir tasnif yerine sadece şer'î ilimlere ya da usûlün etrafını çevreleyen yakın ilimlere dair tasniflerin yapıldığı görülür. Usûlcülere ait tasniflerin genellikle kısa ve öz oldukları dikkate alınır, amacın, ilimler tasnifinin detaylı bir şekilde verilmesi değil, sadece temel konulara girmeden önce usûlün ilimler arasındaki yerine kısaca işaret edilmesi olduğu söylenebilir.

⁵ Eflatun, felsefe (ilim) anlayışını ontolojisi üzerine kurar. Ona göre âlem, duyulur âlem ve akledilir âlem olmak üzere ikiye ayrılır. 1) Duyulur âlem (âlemü'l-mahsûs): Kendi içinde ikiye ayrılır. a) Oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklar ile insanların yaptığı bütün varlıklardan oluşur. b) İlk grupta yer alan duyulurların ayna ya da suyun yüzeyine yansımından çıkan gölgelerde olduğu gibi hayal ve vehimlerden oluşur. 2) Akledilir âlem ('âlemü'l-ma'kûl): Kendi içinde ikiye ayrılır. a) Düşük akledilirler (el-ma'kûlâtü's-süflâ): Geometri ve matematikte olduğu üzere teorik varsayımlar üzerine dayanan bilgilerdir. Bu kısım duyulur âlemle irtibatlı olsa da onunla bizâtihi akledilir âlem arasında bir köprü oluşturur. Bunlar kullanılarak bizâtihi akledilir olanların kavranması sağlanır. Bu tür bilgiler, zan ile akletme arasında bir bilgiyi ifade eder. b) Yüce akledilirler (el-ma'kûlâtü'l-'ulyâ): İdelerden oluşur. Bunlar "yakîn bilgi" ya da "ilim" ifade eder. Eflâtun, zikredilenlerin ilk ikisi (1a ve 1b) çerçevesinde tabiat ilimlerini, üçüncüsü (2a) çerçevesinde geometri ve matematiği, dördüncüsü (2b) çerçevesinde ise metafiziği zikreder [Eflâtun, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), İstanbul 1975, s.197-209; Hadîdî, *Felsefetü İlmi Tasnifi'l-Kütüb*, s.5-7]. Aristo ise ilimleri üçe ayırır. 1) Nazarî/teorik ilimler. 2) Amelî/pratik ilimler. 3) Prodiktif/üretim dayalı ilimler. O, bunların ilki çerçevesinde metafizik, matematik ve fiziği; ikincisi çerçevesinde ahlâk, ev yönetimi ve siyaseti; üçüncüsü çerçevesinde ise şiir, mimarlık, mühendislik vb. ilimleri ele alır [Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Arslan), Ankara 1999, s.9-11].

Fıkıh usûlünün ilimler arasındaki konumunu belirlemeyi amaçlayan bu araştırmada, usûlcüler tarafından yapılmış olsun ya da olmasın işaret edildiği üzere farklı açılar gözetilerek ortaya konan ilim tasnifleri esas aldıkları noktalardan hareketle kendi içinde gruplandırılacak, bu çerçevede ortaya çıkan tasniflerde fıkıh usûlünün konumu yukarıda tasnif ile ilgili yapılan açıklamalar çerçevesinde belirlenmeye çalışılacaktır. Tasniflerin esas aldıkları noktalara göre gruplandırılması ve daha çok mâhiyetin öne çıkarılması dolayısıyla tasnifler, tasnife yer veren eserler veya tasnif sahipleri arasındaki yatay ya da dikey tarihsel ilişkiler bazı istisnâ niteliğindeki değerlendirmeler dışında ele alınmayacak, bunlara ait süreç ve kronolojiye yer verilmeyecektir. Böylece teorik bir zeminde tasniflerin mâhiyetleri ortaya konulacak, onların içerisinde fıkıh usûlünün nerede durduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Gruplandırılacak ilim tasniflerinin her birine dair usûlcülerin yaklaşımları varsa vermeye çalışılacak, usûl eserlerinde benzer bir tasnifin bulunmaması durumunda diğer eserlerdeki verilerle yetinilecek, ayrıca bir açıklamaya gidilmeyecektir.

Tasnifler değerlendirilirken tasnifin alt ya da yan kısımlarına da yer verilerek bütünün görülmesi sağlanacak, böylece hem fıkıh usûlünün hangi üst ve yan ayırımlardan süzülerek konumlandırıldığı hem de fıkıh usûlüne yakın ya da uzak ilimlerin neler olduğu ortaya konulmuş olacaktır. Fıkıh usûlü ile aynı grubu paylaşan ve mukabil grubu ya da grupları oluşturan ilimlerin bilinmesi, o ilimlerin mâhiyet ve niteliklerinden hareketle tasnifler içinde fıkıh usûlünün nasıl algılandığı konusunda da fikir verecektir.

Şimdi bu perspektifle önce esas aldıkları noktalar açısından tasnifler başlıklar halinde ele alınacak ve her birisi nezdinde fıkıh usûlünün konumu belirlenecek, daha sonra her bir başlıkta ortaya çıkan sonuçlarla ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır.

A. Nazarî-Amelî Oluşun Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

Eflatun ve Aristo'dan etkilenecek yapılan tasniflerin merkezinde nazarî ilimler-amelî ilimler ayrımı yer alır. Bu ayrım tasniflerinin bir bölümü olarak yer verenler olmakla birlikte, söz konusu ayrımı merkeze yerleştirenler olarak Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) sayılabilir. Fârâbî, yaptığı tasnifte ilimleri önce nazarî ve amelî felsefe olmak üzere ikiye, bunların ilmini tabiat

ilmi/fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üçe, ikincisini ise ahlâk ve siyaset olmak üzere ikiye ayırır.⁶ İbn Sînâ, bir yerde amelî hikmet-nazarî hikmet tabirini kullanarak ve Fârâbî'de amelî felsefe altında sayılanlara ev idaresini ekleyerek aynı ayırımı benimser.⁷ Bir başka yerde İbn Sînâ, aynı ayırım çerçevesinde nazarî ilimleri fizik/tabii ilim, matematik, metafizik (ilâhî ilim) ve küllî ilim; amelî ilimleri de ahlak, ev idaresi (tedbîru'l-menzil), siyaset (tedbîru'l-medine) ve nebevî bilgi (es-sınâ'atü'ş-şâri'a) olmak üzere dörder kısma ayırarak inceler.⁸ Geçmişte yapılan tasnifleri sayma babında Tehânevî (ö.1158/1745)'de, Şîrvânî (ö.1036/1626)'ye ait olduğu anlaşılan el-Fevâidü'l-Hâkâniyye'de de nazarî-amelî ayırımına işaret edilir.⁹ Ayrıca birçok eserde farklı tasniflerin içine yerleştirilerek nazarî-amelî ayırımına yer verildiği görülür.¹⁰

Genelde şer'î ilimlerin özelde fıkıh usûlünün söz konusu tasnifteki yerine dair bazı eserlerde ipucu niteliğinde açıklama ve kullanımlara yer verilirken bazılarında açıkça konumlandırmalara gidilir. Fârâbî'nin, bir başka eserinde yaptığı dil ilimleri, mantık, matematik, fizik-metafizik, siyaset-fıkıh-kelam şeklindeki beşli tasnifinde fıkıh ve kelâmı amelî ilimlerin bir alt kısmı olan siyasetle birlikte zikretmesi, bu ilimleri amelî ilimler çerçevesinde algıladığı izlenimini

⁶ Fârâbî, *et-Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde* (nşr. Cafer Âl-i Yasin), Beyrut 1985, s.76-77.

⁷ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali el-Belhî İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât: 1* (göz. geç. el-Eb Kanavatî, İbrahim Medkur, Said Zayid), Tahran 1943, s.3-4; İbn Sînâ, *Tis'u Resâil*, Konstantiniyye 1881, s.2-3.

⁸ İbn Sînâ, "Mantiku'l-Meşrikiyyîn", *Mantiku'l-Meşrikiyyîn vel-Kasidetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, Kum 1405, s.6-8.

⁹ Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn* (nşr. Lütfi Abdülbedî; trc. Abdünnaim Muhammed Hasaneyn), Kahire 1963, I, 5; Siddik Hasan Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, I, 59. Siddik Hasan Han, el-Fevâidü'l-Hâkâniyye'nin kime ait olduğunu söylemesi de bu eserin Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'ye ait olduğu anlaşılacaktır (bk. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Beyrut 2002, VI, 41). Şîrvânî'nin ifadeleri ile karşılaştırmak için bk. Mehmed Emin el-Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 43 Va 2371, s.8-9.

¹⁰ Birçok ilimler tasnifinde nazarî-amelî ayırımının kullanılabilmesine örnek olarak bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.11-13.

vermektedir.¹¹ İbn Sînâ'nın, amelî ilimlerden biri olan ahlâkı dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşabilmek için insanın taşıması gereken şeylerin bilinmesi olarak algılaması, ayrıca yukarıda işaret edildiği üzere amelî ilimlerin altında "es-sînâ'atü's-şâri'a" şeklinde bir alt ayırımı gitmesi ve bununla hem ev hayatında hem de toplum hayatında takip edilmesi gereken kuralları belirleyen peygamberden gelen bilgiyi kastetmesi,¹² şer'î ilimlerin amelî ilimler altında değerlendirilmesi konusunda Fârâbî'nin yaklaşımını destekler niteliktedir. Aynı şekilde Abdüllatif b. Abdurrahman el-Makdisî (ö.856/1452)'nin ve Kâtib Çelebî (ö.1067/1657)'nin amelî ilimleri açıkça şer'î ilimlerle irtibatlandırması¹³ da şer'î ilimlerin amelî ilimler çerçevesinde değerlendirildiği yaklaşımını güçlendirmektedir. Şer'î ilimlerin amelî olduğu yönündeki bu açıklamalara mukabil bazı eserlerde şer'î ilimlerin nazarî ilimler altında değerlendirildiği de görülmektedir.¹⁴

Zikri geçen açıklamalar her ne kadar doğruluk payına sahipse de gerçeği tam olarak yansıtmaz. Nitekim Fârâbî, felsefedeki nazarî-amelî ayırımı gibi fıkıh ve kelâm da öğreti (ârâ) ve davranış (ef'âl) ayırımının bulunduğunu dile getir-

¹¹ Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut 1996, s.79-92. Bu yaklaşımı destekler nitelikte İlhan Kutluer, Fârâbî'nin, kelâm ve fıkıh amelî ilimler altında konumlandığını ifade etmektedir (İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 2001, s.142, 147).

¹² İbn Sînâ, "Mantiku'l-Meşrikiyyîn", s.7-8.

¹³ Abdüllatif b. Abdurrahman el-Makdisî metafizik, tabii ilim ve matematik olarak üçe ayırdığı nazarî hikmete mukabil amelî hikmeti de üç kısma ayırmaktadır: a) Halkın tamamının dünya ve ahiret işlerinde ıslahı ile ilgili kısımdır. Bu, şer'î ilimlere râcidir. b) Toplumun bir arada bulunması ve halkın işinin yerine getirilmesi ile ilgili kısımdır. Bu, hükümlerle ilgili hükümlerdir, yani siyasettir. c) Muayyen bir topluluğun bir arada tutulması ve işlerinin yerine getirilmesi ile ilgili kısımdır. Bu da, ev idaresidir (tedbîru'l-menzil) (Siddik Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, I, 62). Kâtib Çelebî, bizâtihi maksûd olan ilimleri nazarî ve amelî hikmet olmak üzere ikiye ayırmakta ve şer'î ilimleri ikincisi ile ilişkilendirerek sunmaktadır (Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.13).

¹⁴ Örneğin İbnü'l-Ekfânî (ö.749/1384), fıkıh usûlü de dahil şer'î ilimleri metafiziğin altına yerleştirdiği "ilmü'n-nevâmis" içinde nazarî ilimler arasında saymaktadır [Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd İlä Esne'l-Makâsîd* (nşr. Jan Justus Witkam), Leiden 1989, s.40-41 (tahkik kısmı)].

mekte, öğreti kısmını nazarî felsefenin, davranış kısmını ise amelî felsefenin altına yerleştirmektedir.¹⁵ Benzer şekilde İbn Sînâ, amelî hikmetin ilkelerinin ilâhî şerî'atten geldiğini, nazarî hikmetin ilkelerinin ilâhî dinin öğreticilerinden tenbih yoluyla alındığını dile getirmekte, böylece hem nazarî ilimleri hem de amelî ilimleri şerî'atle ilişkilendirmektedir.¹⁶ Bu açıklamalara bakıldığında şer'î ilimlerin hem nazarî ilimlerle hem de amelî ilimlerle ilişkili olduğu ifade edilebilir.

Yapılan açıklamalar, usûl ilminin bahis konusu tasnîfteki yerine dair bir fikir verse de durumun daha iyi anlaşılabilmesi için nazarî ve amelî kavramları ile neyin kastedildiği üzerinde durulması ve bu çerçevede fıkıh usûlünün ilimler arasındaki konumunun değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Tasnif sahiplerinin açıklamalarına bakıldığında nazarî ve amelî kavramlarının temelde üç farklı kullanıma sahip olduğu görülür.¹⁷

1. İlimlerin mutlak taksîmindeki kullanım: Burada “nazarî” denildiğinde sadece bilmeye dayanan,¹⁸ amel yerine sırf bilmek ve itikâ oluşturmakla alakalı olarak nefsin nazarî/teorik kuvvetinin kemâle ermesinin amaçlandığı¹⁹ amelde bulunma keyfiyetiyle ilgili olmayan ilimler²⁰ kastedilir. “Amelî” denildiğinde ise, bilmenin yanında amelî de içeren,²¹ amelî kuvvetin elde edilebilmesi için amelle ilgili konularda tasavvur (mâhiyet bilgisi) ve tasdiklerin (hüküm bilgisi) bilinmesiyle nazarî/teorik kuvvetin işletildiği²² amelde bulunma keyfiyetiyle ilgili olan ilimler²³ murad edilir. Buna göre mantık, amelî hikmet (ahlak, ev idaresi, siyaset), pratik tıp ve terzilik amelî ilimler kategorisindedir. Amelî olanlar, ya mantık gibi zihnin içindedir ya da tıp gibi zihnin dışındadır.²⁴ Anlatılanlara göre

¹⁵ Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s.52, 75-76.

¹⁶ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt 1980, s.16-17.

¹⁷ Bu üç farklı kullanım ve onlarla ilgili genel açıklamalar için bk. Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, s.9.

¹⁸ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s.76.

¹⁹ İbn Sînâ, *Tis'u Resâil*, s.2-3.

²⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 5.

²¹ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s.76.

²² İbn Sînâ, *Tis'u Resâil*, s.2-3.

²³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 5.

²⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.12.

nazarî hikmet ya da nazarî felsefe altında zikredilen fizik, matematik ve metafizik, nazarî ilimler olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçeveden bakıldığında, usûl ilminin amelî ilimler arasında yer aldığı söylenebilir. Zira usûl, sırf bilme ve itikâd oluşturmayı amaçlamadığı gibi amelden de bağımsız değildir. Nitekim o, fikhî hükümlerin nasıl elde edildiği ya da nasıl elde edileceği konusunda kaidelerle ilgilenir. Diğer bir tabirle teorik aklı işleterek fikhî hükümlerin elde edilme sürecindeki amelî faaliyette kullanılan tasavvur ve tasdikleri belirler. Ayrıca amelî ilimler arasında yer alan usûl ilminin mantığa benzer şekilde daha çok zihnin içinde amelde bulunduğu ve meselelerini ortaya koyduğu ifade edilebilir.

2. Hikmetin taksimindeki kullanım: Burada hikmet, varlık ne ise o şekilde kendindeki halini beşerin güç yetirebildiği kadarıyla bilmek olarak anlaşılmakta ve kendi içinde nazarî ve amelî kısımlara ayrılmaktadır.²⁵ Bu kullanıma göre “nazarî” denildiğinde insanın yapmadığı ve onun kudret ve iradesiyle ortaya çıkmayan varlıkların bizâtihî ne iseler o şekilde kendinde hallerinin beşerin güç yetirebildiği kadarıyla bilinmesi kastedilir.²⁶ “Amelî” denildiğinde kastedilen ise, insanın gücü ve iradesine bağlı olarak yapabildiği ve daha iyisini yapmaya gücünün yettiği varlıkların bizâtihî ne iseler o şekilde kendinde hallerinin beşerin güç yetirebildiği kadarıyla bilinmesidir.²⁷ Burada amelî kısımda bilinen varlık alanı dünya ve ahiretin salahına götürmesi açısından fiiller ve ameller iken nazarî kısımda bilinen varlık alanı fiiller ve amellerin dışında kalan her şeydir.²⁸

Bu çerçeveden bakıldığında usûl ilminin amelî ve nazarîliğin her ikisiyle de irtibatlı olduğu söylenebilir. Usûlün, insan tarafından ortaya konulamayacak olan ve insandan bağımsız kendine has bir varlık alanı bulunan vahyi konu edinmesi dikkate alındığında nazarî, şer’î delillerden hareketle şer’î niteliklerini bilme/belirleme yöntemini ortaya koyma açısından insanın gerçekleştirdiği ve daha iyisini gerçekleştirebileceği fiil ve amellerle ilgilenmesi yönüyle amelîdir.

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, I, s.12.

²⁶ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s.76; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 5; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, I, s.12.

²⁷ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s.76; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 5; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, I, s.12.

²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, I, s.12.

3. Sanâ'atın taksimindeki kullanım: Burada "sanâ'at" ile amel keyfiyetine müteallik olan yani fiil ile ilgilenen ilimler kastedilmektedir.²⁹ Diğer bir tabirle "sanâ'at" ile yukarıda verilen ilk kullanımdaki amelî ilimler kastedilmekte, bu çerçevede bir taksim yapılmaktadır. Buradaki kullanıma göre "nazarî" denildiğinde amelî bir tecrübe olmaksızın elde edilebilen ilimler kastedilirken, "amelî" denildiğinde belli bir amel tecrübesi ile elde edilebilen ilimler murat edilir.³⁰ Bu manada fıkıh, mantık, amelî hikmet ve tıp nazarî iken, terzilik, dokumacılık ve hacamatçılık amelî olmaktadır. Zira ilkinin aksine ikinci grupta yer alanlarda ilimden bahsedebilmek için uzun süre o alanlarda amelî tecrübe gerekmektedir.³¹ Yani amelle ilgili teorik bilginin ötesinde sürekli amelde bulunma suretiyle kazanılmış davranışsal bir alışkanlık ve yatkınlık söz konusu olmaktadır. Buna göre usûl, amelî değil nazarîdir. Zirâ usûl ilmi teorik olup, ortaya çıkabilmesi için birçok zenaatta olduğu gibi amelî bir tecrübe gerektirmez.

Fıkıh usûlü eserlerinde yapılan ilim tasniflerinde, görüldüğü kadarıyla nazarî-amelî ayırımı çokça kullanılmaz. Kullanılması durumunda ise, yukarıdaki kullanımlardan birisi çerçevesinde hareket edilir. Nitekim ismen zikretme de açıklamalarından hareketle nazarî-amelî ayırımını esas aldığı anlaşılan İbn Rüşd (ö.595/1198), yukarıdaki kullanımların ilkinin dikkate alır. Bu çerçevede o ilimleri üçe ayırır. 1) Amacı yalnızca kendisi ile nefiste hâsıl olacak inançtan ibaret olan ilimler: Bunlar nazarî ilimlere tekabül etmektedir. 2) Amacı amel olan ilimler: Bunlar, amelî ilimlere tekâbül etmektedir. 3) Önceki iki tür ilimde zihnin doğru düşünmesini sağlayan kuralları ve durumları veren ilimler: Bu kısım ile metot ifade eden ilimlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Açıklamalarına bakılacak olursa İbn Rüşd'ün fıkıh usûlünü fıkıh ilminde doğruya ulaşmayı sağlayan bir yöntem ilmi olarak üçüncü gruba yerleştirdiği görülmektedir.³² Burada her ne kadar nazarî-amelî ayırımı esas alınsa da İbn Rüşd tarafından üçüncü bir kategori oluşturulmuş ve fıkıh usûlü bu kategoriye yerleştirilmiştir. Öte yandan fıkıh usûlü dâhil üçüncü kısımda yer alabilecek yöneme dair ilimlerin, nazarî

²⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.12.

³⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 5; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.12.

³¹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.12.

³² Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi Usûli'l-Fıkıh* (nşr. Cemaeddin Alevî), Beyrut 1994, s.34-36.

ve amelî ilimlerin her ikisine de hizmet ettiği için hem nazarî hem amelî yönlerinin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd tarafından fıkıh usûlünün nazarî ve amelî yönü bulunan bir yöntem ilmi olarak algılandığı sonucuna varılabilir.

Görüldüğü üzere fıkıh usûlünün amelî ya da nazarî oluşu, bu iki kavrama yüklenen anlama göre değişebilmektedir. Nitekim fıkıh usûlü, ilimler tasnîfinin nazarî-amelî ayırımı çerçevesinde yapılması durumunda bu iki kavrama ait yukarıda verilen ilk kullanıma göre amelî, ikinci kullanıma göre kısmen amelî kısmen nazarî, üçüncü kullanıma göre ise nazarî bir ilim olmaktadır. Nazarî-amelî ayırımına başka kategoriler eklenmesi durumunda ise, bu iki kavramla birlikte ek kategorilere yüklenen anlamlara göre belirlemelere gidilebileceği anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'ün tasnîfi dikkate alındığında, fıkıh usûlü, nazarî ve amelî ilimlerde zihnin doğru düşünmesini sağlayan kuralları ve durumları veren ilimler arasında yer almaktadır.

B. Şer'î Oluşun Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

Şer'î olup olmadığı esasına dayalı olarak yapılan ilim tasnifleri en çok rağbet gören tasniflerin başında gelir. Detaylarda farklılıklar olmakla birlikte Câbir b. Hayyân (ö.200/815), Kindî, İhvânü's-Safâ (IV/X. yy.), Âmirî (ö.381/991), Muhammed b. Yusuf Harizmî (ö.387/997), Gazzâlî (ö.505/1111), Zekeriyâ el-Ensârî (ö.926/1520), Saçaklızâde (ö.1145/1732), Tehânevî, Muhiddin Mahvî (19.yy.) ve İsmail Hakkı İzmirli (ö.1366/1946) ilâhî/dînî/şer'î/İslâmî ilimleri diğer ilimler karşısında konumlandırarak tasniflerini yaparlar. Konu ile ilgili tasnifler dikkate alındığında, fıkıh usûlünün ilimler arasındaki konumu ile ilgili üç farklı yaklaşımdan bahsedilebilir.

1. Fıkıh usûlünün şer'î bir ilim olmadığı yaklaşımı: Bu yaklaşımı benimseyenler olarak Zekeriyâ el-Ensârî ve Muhiddin Mahvî zikredilebilir. Zekeriyâ el-Ensârî, ilimleri dört gruba ayırır. a) Şer'î ilimler: Bunlar fıkıh, tefsir ve hadis ilimleridir. b) Edebî ilimler: Bunlar lügat, iştikak, sarf, nahiv, me'ânî, beyân, bedî', arûz, kâfiyeler, şiir söyleme, nesir inşa etme, yazı, kıraat, sunum ve tarih ilimleridir. c) Riyâzî ilimler: Bunlar tasavvuf, geometri, astronomi, matematik, aritmetik, cebir, mûsikî, siyaset, ahlâk ve ev idaresidir. d) Aklî ilimler: Bunlar yukarıda sayılanların dışında kalan mantık, cedel, fıkıh usûlü, kelâm, metafizik, fizik, tıp, vakitler, nevâmis (peygamberlikle ilgili meseleleri ele alan ilim), felsefe

ve kimya gibi ilimlerdir.³³ Görüldüğü gibi Zekeriyya el-Ensârî, şer'î ilimleri fıkıh, tefsir, hadis olarak değerlendirip fıkıh usûlünü kelâm ile birlikte akli ilimler altında zikretmektedir. Bu yaklaşım, onun fıkıh usûlünün şer'î olmaktan çok akli bir işleyişe sahip olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir. Öte yandan riyâzî ve akli olarak nitelediği ilimlerin her ikisi de belli ölçülerde akla dayanmakla birlikte ilkinde pratik aklın (uygulamanın) ve bir ölçüde de olsa maddeyle bağlantılı olmanın, ikincisinde teorik aklın ve maddeden bağımsız olmanın galip geldiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle el-Ensârî tarafından fıkıh usûlünün teorik aklın işletildiği maddeden bağımsız bir ilim olarak kabul edildiği söylenebilir.

Fıkıh usûlünü şer'î ilimlerin dışında algılayan bir diğer isim olan Muhiddin Mahvî ilimleri üçe ayırır. a) Şer'î ilimler: Öğrenilmesi Müslümanlar için farz-1 ayın olan ilimlerdir. Bunlar akaid (tevhîd), siyer ve fıkıh ilmidir. b) Şerefli ilimler: Öğrenilmesi Müslümanlar için farz-1 kifâye olan ilimlerdir. Bunlar edebî ilimler (lûgat, sarf, şiir gibi), meşrû olan hikemî ilimler (amelî ve nazarî ilimler), tefsîr, hadis, fıkıh usûlü, ferâiz ve kıraat ilimleridir. c) Meşrû olmayan hikemî ilimler: Bu ilimlerin öğrenilmesi konusunda şer'î yasak vardır. Bunlar yıldızların hükümleri, cifir, kum falı, büyü ve sihir ilmidir.³⁴ Burada Mahvî, fıkıh usûlünü öğrenilmesi farz-1 kifâye olan şerefli ilimler arasında saymaktadır. Mahvî'nin sadece farz-1 ayın olan ilimleri şer'î ilim olarak kabul edilip, farz-1 kifâye olan ilimleri dolayısıyla fıkıh usûlünü şer'î ilim olarak değerlendirmedeği görülmektedir. Bir ilmin farz-1 kifâye olmasının onun şer'îliğini etkilemeyeceği düşünüldüğünde buradaki tasnîfin sorunlu olduğu söylenebilir.

2. Fıkıh usûlünün bir yönüyle şer'î olduğu bir yönüyle şer'î olmadığı yaklaşımı: Kendisi açıkça ifade etmese de Kindî'nin tasnîfi bu çerçevede değerlendirilebilir. O ilimleri ikiye ayırmaktadır. a) Sosyal/beşerî ilim: Araştırma, şahsî çalışma ve zamanla elde edilen ilimdir. b) İlâhî/dînî ilim: Çabasız, uygulamasız, zamansız ve girişle ilgili ilimlerin bir ön bilgisi olmaksızın elde edilen ilimdir. Kindî'ye göre ilâhî ilim peygamberlerin ilmidir ve sosyal ilimden üstündür. Zira o, Allah'ın iradesine bağlı olarak vahiy yoluyla gerçekleşir; vahye dayalı ispat

³³ Nezir Ahmed, *Hizânetü'l-'Ulûm*, s. 22.

³⁴ Necati Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *A.Ü.İ.F.D.*, 5/1-4 (1956), s.110-111.

ise, insanın gücü dahilinde gerçekleşen ispattan üstündür.³⁵ Şer'î ilimlere değin-meksizin sosyal ilimlerin altına hikemî ilimleri yerleştiren Kindî'nin sosyal ilim ve ilâhî ilim çerçevesinde söyledikleri dikkate alındığında, vahiyden bağımsız olmamakla birlikte insan aklının da katkıda bulunması dolayısıyla fıkıh usûlünün bir yönüyle sosyal/beşerî, diğer yönüyle de ilâhî/dînî bir ilim olarak değerlendirilmesi mümkündür.

3. Fıkıh usûlünün şer'î bir ilim olduğu yaklaşımı: Bu yaklaşım, cumhura aittir.³⁶ Burada bahis konusu yaklaşımı benimseyenler olarak Câbir b. Hayyân, İh-vânu's-Safa, Âmirî, Harizmî, Gazzâlî, Tehânevî ve İsmail Hakkı İzmirli'nin tasniflerine yer verilebilir.

Bunlar içerisinde hem tasnîfin yapısı ve kullandığı kavramlar hem de kavramlara yüklediği anlamlar açısından Câbir b. Hayyân'ın kendine has bir yeri ve üslûbu vardır. O, ilimleri önce din ve dünya olmak üzere ikiye ayırır, sonra her birisine ait detaylı alt ayırımlara gider.

a) Din ilmi: Bu ilim kendi içinde ikiye ayrılır. i) Şer'î ilim: Zâhir ilmi ve bâtın ilmi şeklinde alt kısımlara sahiptir. ii) Akli ilim: Gizem ilmi (hurûf) ve manalar ilmi şeklinde alt kısımları vardır. Gizem ilmi; sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk alt ayırımlarına sahip olan "tabîi ilim" ile nûrânî ve zulmânî alt ayırımlarına sahip olan "ruhânî ilim"den oluşur. Manalar ilmi ise, felsefî (fizik, matematik, geometri vb.) ve ilâhî (metafizik) ilimden müteşekkildir.

b) Dünya ilmi: Bu da kendi içinde ikiye ayrılır. i) Şerefli ilim: Bu, kimya (san'at) ilmidir. İksir, ilaçlar, ilaçların uygulanması gibi ilimler bunun altında yer alır. ii) Düşük ilim: Yağlama, kokulandırma ve boyama gibi meslek/maharet ilimlerinden (sanâî') oluşur.³⁷

³⁵ Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmud Kaya) İstanbul 1994, s.159-163; A. Cortabarría Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması" (trc. Doç.Dr. Emrullah Yüksel), *A.Ü.İ.F.D.*, 5 (1982), s.227-228, 243; Cevher Şulul, "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *D.E.Ü.İ.F.D.*, 16 (2002), s.225-226.

³⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.11.

³⁷ Ebû Musa Câbir b. Hayyân, *Muhtâru Resâili Câbir b. Hayyân* (nşr. Paul Elzezer Kraus), Kahire 1935, s.100-101.

Bu tasnifin doğru bir şekilde anlaşılması ve tasnif içerisinde fıkıh usûlünün konumunun doğru bir şekilde belirlenebilmesi için verilen tasnifte geçen bazı ifadelerin ne manaya geldiğinin bilinmesi gerekir. Câbir b. Hayyân, din ilmi ile, ölümden sonraki hayatta faydalanılması ümit edilen şeylerde kullanılmak üzere aklın elde ettiği bilgileri (suretler) kastederken; dünya ilmi ile ölümden önce zararlı olan şeylerden kaçınmak, faydalı olan şeylere ulaşmak için akıl ve nefsin elde ettiği bilgileri (suretler) anlar.³⁸ Burada fıkıh usûlünün din ilmi altında algılanacağı açıktır. Zira fıkıh usûlü kendisini sadece dünya ile sınırlamaz. Câbir b. Hayyân, din ilminin altına yerleştirdiği şer'î ilmi, ölümden sonraki hayatta fayda sağlayacak şekilde dünya menfaatlerini içerdiği için kendisi ile din ve dünyaya faydalı en üstün siyasetin amaçlandığı ilim olarak açıklar. Buna mukabil din ilminin diğer kısmı olan aklî ilmi, duyuyla algılanamayan ve ilk illetin (Allah) halleri, onun zatının halleri, küllî aklın halleri, küllî ve cüzî nefis gibi konularda cüzî aklın (yani insan aklının) elde ettiği şeylerin bilinmesi olarak kabul eder.³⁹ Burada sanki o, şer'î ilim ile amelle ilişkili olma anlamında amelî ilimleri, aklî ilim ile de sadece itikâd oluşturmayı hedefleme anlamında nazari ilimleri kastediyor gibidir. Bu durumda fıkıh usûlü şer'î ilim olarak değerlendirilmelidir. Şer'î ilmin altına yerleştirdiği zâhir ya da bâtın ilme geldiğinde Câbir b. Hayyân, zâhir ilmini tabiat, akıllar ve tabii nefislere uygun küllî durumlar olarak genel/yaygın uygulamaların (sünen) bilinmesi şeklinde ifade ederken; bâtın ilmini, uygulamaların (sünen) ilâhî (metafizik) akıllara uygun özel illet ve amaçlarını bilmek şeklinde açıklar.⁴⁰ Dolayısıyla o zâhir ile, dinîlik ve şer'îlik çerçevesine giren genel ve yaygın uygulamaların bilinmesini ima ederken; bâtın ile, bu uygulamaların özel amaçlarının bilinmesini gündeme getirmektedir. Burada gerek zâhir gerek bâtın olsun her ikisinin de varlıkla uyumlu olması gerektiği üzerinde de vurgu vardır. Bu açılardan bakıldığında fıkıh usûlünün zâhir ve bâtın her iki kısımına da bağlantılı olduğu söylenebilir. Zira usûlde dil kaidelerinin dikkate alınmasında olduğu üzere küllî durumlar olarak genel/yaygın uygulamalar ele alındığı gibi istihsân ve istislahta olduğu üzere özel illet ve amaçlara dair de açıklamalar getirilmektedir. Yapılan tespitler birleştirildiğinde Câbir b.

³⁸ Cabir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, s.101-102.

³⁹ Cabir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, s.102-103.

⁴⁰ Cabir b. Hayyan, *Muhtâru Resâil*, s.105.

Hayyan'ın tasnîfine göre fıkıh usûlünün dînî, şer'î ve bir yönüyle zâhir bir yönüyle bâtın bir ilim olduğu ifade edilebilir.

Fıkıh usûlünü şer'î olarak değerlendiren diğer tasnîflere gelince önce bu tasnîflerin hangi ilimleri ilâhî, dînî, şer'î ya da İslâmî olarak değerlendirmediklerini ve buna bağlı olarak onları nasıl algıladıklarını ortaya koymak, daha sonra ilâhî, dînî, şer'î ya da İslâmî olarak değerlendirdikleri ilimlere ve bunlar arasında yer alan fıkıh usûlüne dair tespitlere geçmek yerinde olacaktır. Buna göre tasnîfe bağlı olarak konumu değişebilmekle birlikte genel olarak yazı, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî', arûz, kâfiye, şiir, mantık, siyer, tarih, zenaat, sihir, tılsım, tıp, fizik, kimya, mekanik, matematik, aritmetik, geometri, astronomi, musikî, metafizik gibi ilimler şer'î ilimlerin dışında algılanmaktadır. Tasnîflerde bu ilimlerin şer'î ilimlerden ayrılan özelliklerini tespitte belirleyici olabilecek üst açıklamalara da gidilmektedir. Bu açıklamalar dikkate alındığında şer'î olmayan ilimlerin vahye dayanmadıkları, bunun yerine sadece duyuları, sadece akı ya da sadece bu ikisini birlikte kaynak olarak kullandıkları ve insanın bilme kapasitesi ile kendilerini sınırlı tuttıkları görülür. Bu ilimler ilâhî vahyin anlaşılması ve hayata geçirilmesinden ziyâde gerçek (hâricî) ya da zihnî (dâhilî) varlık alanını konu edinirler. Çoğunluğa göre bilginin ifadeye dökülmesi ya da kayıt altına alınması bağlamında dili ve yazıyı konu alan ilimler de şer'î ilim değildir. Gerek nazarî gerek amelî yönlerinin bulunması, övülen kısmı olduğu gibi yerilen ya da serbest bırakılan kısımlarının da olması, bir kısmı bizâtihi maksut iken diğer kısmının âlet niteliği taşıması, şer'î olmayan ilimlerin kendi aralarında farklı itibarlarla ayrışmalara sahip olduklarını gösterir. Bazı tasnîflerde yer alan şer'î olmayan ilimlerin diğer milletlerden İslâm toplumuna geçtiği açıklamaları, şer'î olmayan ilimlerin tümü için geçerli değildir. Geçerli olan kısım için ise, bu açıklamalar, şer'î olmayan bazı ilimlerle ilgili birikimin tüm insanlığın ortak malı olarak değerlendirildiği ve tarihin bu kesitinde söz konusu ilimlerin geliştirilmesinin Müslümanlar eliyle devam ettirildiği şeklinde anlaşılmalı, Müslümanların bahis konusu ilimlerdeki mirasın pasif sahiplenicileri olarak kabul edildiği şeklinde değerlendirilmemelidir.⁴¹ Tasnîflerden çıkarılan bu tespitler, tasnîf sa-

⁴¹ Burada yapılan tespitlerin üzerine dayandırıldığı zikri geçen tasnîflerin ilâhî/dînî/şer'î/İslâmî kabul edilmeyen ilimlerle ilgili kısımlarına yer verilmesi yerinde olacaktır. İlahî/dînî/şer'î/İslâmî olmayan ilimler çerçevesinde İhvânü's-Safâ,

hipleri açısından genellikle bir ilmin “şer‘î ilim olmama”sının gerekçelerini göstermeleri açısından dikkate değerdir. Dolayısıyla bu açıklamaların, bahis konusu tasniflerin sahipleri tarafından genelde şer‘î ilimlerden özelde fıkıh usûlünden nefyettikleri nitelikleri önemli ölçüde içerdiği söylenebilir.

Fıkıh usûlünü şer‘î ilim olarak değerlendirenlerin tasniflerinden hareketle şer‘î olarak kabul ettikleri ilimlere, şer‘îlik anlayışlarına ve fıkıh usûlünü şer‘î ilimler arasında nerede konumlandıklarına bakılacak olursa fıkıh usûlünün yanında genel olarak tecvid, kıraat, tefsir, hadis, kelam, fıkıh, ahlak, tasavvuf gibi ilimlerin şer‘î ilimler olarak sayıldığı görülür. Bazı tasniflerde dil ilimleri,

"riyâzî/uygulamalı ilimler"e (yazı, nahiv, kimya, sihir, zenaat, siyer gibi) ve "felsefî ilimler"e (matematik ilimleri, mantık ilimleri, fizik ilimleri ve metafizik) yer verir [İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ* (nşr. Arif Tamir), Beyrut 1995, I, 259-260]. Âmirî, "felsefî ilimler" üst başlığıyla hissî yani duyularla elde edilen ilim (tabii ilimler), akli yani akıl ile elde edilen ilim (metafizik) ve hem hissî hem akli yani akıl ve duyu ortaklığıyla elde edilen ilim (matematik) gruplandırmasına gider [Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nisâbü'rî Âmirî, *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab), Riyad 1988, s.80-81; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*, İstanbul 1992, s.62]. Harizmî, "Yunan ve başka milletlere ait ilimler" olarak nazari ve amelî felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, musikî, mekanik ve kimyayı sıralar [Ebü Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Harizmî, *Mefâtihü'l-Ulûm* (nşr. İbrahim Eb-yari), Beyrut 1989, s.15-18]. Gazzâlî, "şer‘î olmayan ilimler" isimlendirmesini kullanır ve kendi içinde mahmûd yani övülen ilimler (tıp ve matematik gibi), mezmûm yani yerilen ilimler (sihir ve tılsım gibi) ve mübâh yani ne övülen ne yerilen ilimler (şiiir ve tarihi hadiselerle dair ilimler gibi) ayrımını yapar [Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (trc. Ali Arslan), İstanbul 1971, I, 134-135]. Tehânevî, "arap ilimleri" isimlendirmesiyle sarf, nahiv, meânî, beyan, bedi, aruz ve kafiye ilimlerini; "hakikî ilimler" isimlendirmesiyle mantığa ek olarak amelî ve nazari ilimler alt kısımlarıyla hikemî ilimleri sayar (Tehânevî, *Keşşâf*, I, 18-72). İsmail Hakkı İzmirli, "ulûm-ı İslâmiyye"ye mukabil diğer toplumlar tarafından ortaya konulup daha sonra Müslümanlara geçen ilimler şeklinde açıkladığı "ulûm-ı dâhile"yi riâzî ilimler (ulûm-ı riyâziyye), cismânî ilimler (ulûm-ı cismaniyye) ve nefsanî ya da ma'nevî ilimler (ulûm-ı nefsanîyye veya ma'nevîyye) alt kısımlarıyla sunar [Mehmet Şeker, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Tasnif-i Ulûm' adlı eseri", *İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum: 24-25 Kasım 1995* (nşr. Adnan Bülent Baloğlu ve Mehmet Şeker), Ankara 1996, s.153-155].

şer'î ilimler altına yerleştirilse de kimi tasniflerde işaret edildiği üzere bu yaklaşım dil ilimlerinin şer'î ilim olmalarından ziyâde şer'î ilimlerin onlarla olan sıkı ilişkisiyle açıklanabilir. Tasniflere göre şer'î ilimler, diğer toplumlardan alınmayıp Müslüman toplumlarda ortaya çıkan ilimlerdir ve başka ilimlere araç olmayıp bizâtihî kendileri amaçlılar. Dikkati çeken bir diğer nokta, şer'î ilimlerin bir şekilde vahiyle irtibatlı kabul edilmesidir. Ancak bunların bir kısmı vahyin doğrudan kendisi ile ilgilenirken bir kısmı vahiyden istinbat edilmiş alanla meşgul olur. Şer'î ilimlerde vahiy esas olmakla birlikte vahyin yanında duyular ve akıl ayrı ayrı ya da birlikte işe koşulmaktadır. Şer'î ilimler, dünya ile bağlantılı olduğu kadar âhiret ile de ilişkilidir. Şer'î ilimlerin içinde itikâd ile ilgilenen ilimler olduğu gibi amel ile ilgilenen ilimler de bulunmaktadır. Bu tespitler çerçevesinde bakıldığında, şer'î ilimlere ait bu niteliklerin söz konusu tasnifler tarafından genel olarak fıkıh usûlüne de nispet edildiği söylenebilir. Şer'î ilimlerin kendi içindeki ayrımlar dikkate alındığında ise, fıkıh usûlünün vahiy merkezde olmak üzere işleyişinde hem akıl hem duyu bulunan, itikâd ile değil amelle, diğer bir ifadeyle fiillere ait hükümlere ulaşma yöntemiyle ilgilenen, daha çok vahiyden istinbât edilmiş alanda faaliyet gösteren bir ilim olarak algılandığı söylenebilir.⁴²

⁴² Gerek şer'î ilimler ve onlara dair yaklaşımlar gerekse fıkıh usûlünün şer'î ilimler arasındaki konumu ile ilgili aktarılan tespitlerin kendilerine dayandırıldığı fıkıh usûlünü şer'î bir ilim olarak kabul eden tasniflere burada yer verilmesi yerinde olacaktır. İhvânü's-Safâ "şer'î vaz'î ilimler" üst başlığını kullanır ve bu ilimleri nefislerin tedavisi ve âhiretin elde edilmesi için konulmuş ilimler olarak takdim eder. Şer'î vaz'î ilimler altında, âlimleri kurrâ ve hafızlar olan "tenzîl ilmi"ni, âlimleri imamlar ve peygamberlerin halifeleri olan "te'vîl ilmi"ni, âlimleri hadisçiler olan "rivâyet ve haberler ilmi"ni, âlimleri fakihler olan "fıkıh, uygulamalar (sünen) ve hükümler ilmi"ni, âlimleri âbidler, zâhidler ve ruhbanlar olan "hatırlatma, nasihatte bulunma, zâhidlik ve tasavvuf ilmi"ni ve âlimleri rüyâ tabircileri olan "rüyâ tabiri ilmi"ni zikreder (İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, I, 260). Âmirî "dinî ilimler" üst isimlendirmesiyle hadis, kelam ve fıkıh ilmüne yer verir ve bunların temeli vahye dayanmakla birlikte ilkinde duyunun, ikincisinde aklın, üçüncüsünde hem duyunun hem de aklın işletildiğini ifade eder (Âmirî, *el-İ'lâm*, s.80-81; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s.62). Harizmî "şer'î ilimler ve onlara bağlı Arapça ilimler" üst başlığıyla fıkıh, kelam, nahiv, kitabet, şiir, aruz ve tarih (ahbâr) ilimlerini verir (Harizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, s.15-17). Gazzâlî, "şer'î ilimler"i dörtlü bir ayrımla takdim eder. a) Asıllar (Usûl): Din adına söylenecek şeylerin temelde kendilerine dayandıkları asıllar olarak kitap,

Şer'î oluşun esas alındığı tasniflerde fıkıh usûlünün konumu ile ilgili şer'î olmadığı, kısmen şer'î olduğu ve çoğunluğa ait olan şer'î olduğu şeklindeki üç yaklaşım bir yana şer'îliğe yüklenen anlamlar da fıkıh usûlünün bu bağlamdaki konumunu belirlemektedir. Şer'îliğe yüklenen anlamlar ve bu anlamlara göre fıkıh usûlünün konumu konusunda Saçaklızâde'nin açıklamaları önemli ölçüde yol göstericidir. Ona göre şer'î ilimlere üç anlam yüklenmiştir.

sünnet, icmâ ve sahabe sözleri bu kısmı oluşturur. b) Türevler (Fürû): İnce bir düşünüşle asıllardan hükümlerin elde edilmesinden ve bu şekilde elde edilen meselelerden oluşur. Burada asıllardan hikmete ya da illete dayalı olarak hükümlerin elde edilmesinden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu hükümler, dünya meseleleri ile ilgiliyse fıkıh ilmi, âhiret meseleleriyle ilgiliyse ahlâkın çirkinini ve güzelini veya kalbin hallerini bildiren ilimler (ahlak ve tasavvuf) söz konusu olmaktadır. c) Öncüller (Mukaddimât): Düşüncenin anlatılmasını sağlayan dil ilimleri bu gruba girer. Gazzâlî, dil ilimlerini her ne kadar şer'î ilimler altında zikretse de gerçekte bunların şer'î ilimlerden olmadıklarını, ancak vahyin anlaşılmasında kendilerine büyük ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. d) Tamamlayıcılar (Mutemmimât): Lafızlarla ilgili Kur'ân ilimleri olarak mahreç ve tecvid ilimleri, mana ile ilgili Kur'ân ilmi olarak tefsir ilmi, hükümlerle ilgili Kur'ân ve sünnet ilmi olarak fıkıh usûlü ilmi ve rivâyetlerle ilgili nesepler, isimler ve râvilerin halleri gibi ilimler bu gruba girmektedir (Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 135-138). Tehânevî dînî ilimler olarak da isimlendirildiğini belirttiği "şer'î ilimler"i amelî ve itikâdî şer'î hükümlerin ele alındığı tedvin edilmiş ilimler olarak açıklar ve bu çerçevede kelam, tefsir, kıraat, isnad, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, ferâiz ve ahlak (sülûk) ilmini ele alır (Tehânevî, *Keşşâf*, I, 30-45). İsmail Hakkı İzmirli ise Müslümanlar tarafından vaz olunan ilimler şeklinde açıkladığı "İslâmî ilimleri" (ulûm-ı İslâmiyye) ikiye ayırır ve bunları alt kısımlarını vererek detaylandırır. a) Yüce ilimler: Bizzât maksûd olan ilimlerdir ve bunlar şer'î ilimlerden müteşekkildir. Kıraat ve tefsirden oluşan Kur'an ilmi; hadis usûlü ve hadisin kendisinden oluşan hadis ilmi; itikâdî fıkıh (kelam), amelî fıkıh (fıkıh ve fıkıh usûlü) ve vicdânî fıkıh (ahlak ve tasavvuf) ilminden oluşan fıkıh ilmi yüce ilimleri meydana getirir. Yüce ilimler arasında Kur'an ve hadis ilmi "aslî ilimler" iken, fıkıh ilmi "müstenbat ilim"dir. b) Âlet ilimleri: Bizzat maksûd olmayıp şer'î ilimlere araç olan ilimlerdir. Âlet ilimleri Arapça ile ilgili dil ilimlerinden oluşan Müslümanlara has âlet ilimleri ile başka milletlerle ortak olan tarih ve coğrafya gibi ilimlerden oluşmaktadır (Şeker, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Tasnîf-i Ulûm' adlı eseri", s.153-154). Verilen tasniflerin bir kısmında fıkıh usûlü doğrudan zikredilmemekle birlikte tasniflerin genel yapısı ve fıkıha yükledikleri geniş anlam sebebiyle fıkıh usûlü fıkıhla birlikte değerlendirilmiş, dolayısıyla şer'î ilimler çerçevesinde konumlandırılmıştır.

a) Şer'î ilimler, "akla, tecrübeye ve peygamberlerin haricindeki kişilerden işitmeye değil peygamberlerden öğrenmeye dayanan ilimler"dir. Bu anlam, en dar şer'î ilim anlayışını yansıtmaktadır. Buna göre fıkıh usûlü şer'î ilim değildir. Zira sadece peygamberden öğrenmeye dayanmaz

b) Şer'î ilimler, "Şâri'den alınan ve kendisinden sadece Şâri'den alınan ilimlerin istifade ettiği ilimler"dir. Bu tanım ilkinde göre biraz daha geniş bir anlam taşır. Çünkü burada ilkinde yer alan "akla, tecrübeye ve peygamberlerin dışındaki kimselerden işitmeye dayalı olmama" kaydı yoktur ve "kendisinden sadece Şâri'den alınan ilimlerin istifade ettiği ilimler" de eklenmiştir. Buna göre ilkinin aksine fıkıh usûlü de şer'î ilimlere dâhil olmuştur. Zira fıkıh usûlü, Şâri'den öğrenilen kısmının yanında sadece şer'î ilimlerin kendisinden istifade ettiği, dolayısıyla şer'î olmayan ilimlerin kendisinden faydalanmadığı bir ilimdir. Dil ilimleri ise sadece şer'î ilimlerin kendisinden istifade ettiği ilimler olmadığı için her iki şer'î ilim tanımının altına girmemektedir.

c) Şer'î ilimler, "Şâri'den sadır olan ve Şâri'den sadır olanların kendisine dayandığı (tevakkuf ettiği) ilimler"dir. Bu tanım, zikredilenler içerisinde anlamı en geniş olanıdır. Şâri'den sadır olanların kendisine dayandığı ilimler, ya kelim ilmi gibi Şâri'den sadır olanların kendisine var olma (vücûd) bakımından dayandığı ilimlerdir (kelam, Allah'ın varlığını ispatlayarak diğer ilimlerin var olmasını mümkün hale getirmektedir). Ya da nahiv ve mantık gibi Şâri'den sadır olanların kendisine kemâl bakımından dayandığı ilimlerdir. Bu tanıma göre, fıkıh usûlü şer'î ilimler altına girdiği gibi tüm âlet ilimleri de şer'î ilim olarak kabul edilmektedir.⁴³ Fıkıh usûlünün meselelerine bakıldığında onun hem var olma hem de kemâl bakımından şer'î ilimlere kaynaklık ettiği söylenebilir. Zira fıkıh usûlü, fıkıh için var olma bakımından dayanak oluştururken tefsir ve hadis gibi ilimlere kemâl açısından katkıda bulunur.

Bu açıklamalar dikkate alındığında fıkıh usûlü, ilk anlama göre şer'î bir ilim değilken diğer ikisine göre şer'î ilim olarak değerlendirilebilmektedir. Önceki açıklamalar dikkate alındığında ikinci anlamın, bir ilmin şer'îliği ve fıkıh usûlünün durumu konusunda çoğunluğun tercihini gösterdiği söylenebilir.

⁴³ "Şer'î ilim" ile ilgili açıklamalar için bk. Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, s.86-87.

Fıkıh usûlü eserlerinde yapılan tasnîflere bakıldığında fıkıh usûlünün şer'î bir ilim olduğu konusunda cumhûra ait görüşün korunduğu görülür. Bu, örneklendirilecek olursa el-*Mustasfâ*'sında Gazzâlî, ilimleri tıp, matematik ve geometri gibi "aklî ilimler ve kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir, tasavvuf (bâtın) ilmi gibi "dînî ilimler" olmak üzere ikiye ayırır. Her birisini de kendi içinde "küllî" ve "cüzî" olarak iki kısma daha taksim eder. Ona göre dînî ilimlerde küllî ilim kelam; cüzî ilimler ise fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, tefsir gibi diğer ilimlerdir.⁴⁴ Zikri geçen yaklaşımla ilgili bir diğer örnek olarak Takıyyüddin es-Sübki (ö.756/1355), Tâceddin İbnü's-Sübki (ö.771/1370) ve Zerkeşî (ö.794/1392)'ye ait olan tasnife yer verilebilir. Bu müellifler, ilimleri matematik ve geometri gibi "sırf aklî ilimler", lügat, nahiv, sarf, meânî, beyân ve aruz ilmi gibi "lügavî ilimler" ve Kur'ân ve Sünnet ilimleri ile onlara tabi ilimlerden oluşan "şer'î ilimler" olmak üzere üçe ayırırlar. Fıkıh usûlünü üçüncüsünün altına yerleştirirler.⁴⁵ Görüldüğü üzere her iki tasnifte de fıkıh usûlü şer'î ilim olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak gerek bazı tasnif sahiplerine göre gerek şer'î oluşa yüklenen anlama göre fıkıh usûlünü şer'î kabul etmeyenler olsa da çoğunluğun onu şer'î bir ilim olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Fıkıh usûlünün vahiyden bağımsız olarak var olması ya da bir işlev üstlenmesi söz konusu olmayacağı dikkate alındığında bu yaklaşımın isabetli olduğu söylenebilir. Şer'î ilimler arasında ise, vahiy merkezde olmak üzere işleyişinde hem akıl hem duyu bulunan, itikâd ile değil amelle, daha açık bir ifadeyle fiillere ait hükümlere ulaşma yöntemiyle ilgilenen, daha çok vahiyden istinbât edilmiş alanda faaliyet gösteren, sadece şer'î ilimlerin var olma ve kemâl bakımından kendisinden istifade ettiği bir ilim olarak algılandığı ifade edilebilir.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl* (nşr. Hamza b. Züheyr Hafız), Cidde ts., I, 12.

⁴⁵ Ebül-Hasan Takıyyüddîn İbn Sübkî ve Ebû Nasr Tâceddin İbn Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-usûl* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Kahire 1981/1401 (Birlikte: Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Minhacü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*), I, 5-6; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh* (göz. geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz. Abdülkadir Abdul Ani), [y.y.] 1992, I, 12.

C. Aklî-Naklî Oluşun Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

İlim tasnifleri arasında yaygınlık açısından öne çıkan bir diğer tasnif türü aklî-naklî ayırımına dayanır. İlimler tasnifinde aklî-naklî ayırımını esas alanlar olarak İbn Haldun (ö.808/1406), Nev'î (ö.1008/1599), Tehânevî ve Ahmet Cevdet Paşa (ö.1312/1895) zikredilebilir. Aklî-naklî oluşu esas alan tasnifler dikkate alındığında, temelde ikili ve üçlü olmak üzere iki farklı tasnif yapıldığı görülür.

1. Aklî-naklî oluşu esas alan ikili tasnifler: Bu tür tasnifler, ilimlerin bir kısmını aklî, diğer kısmını naklî olarak değerlendirir. Bu tasniflere bakıldığında aklî ilimler olarak genellikle mantık, tabî ilimler, matematik, metafizik (ilahiyât), ahlak, ev idaresi ve siyasetin sayıldığı görülür ve bu ilimler, felsefe ve hikmet ilimleri olarak takdim edilir.⁴⁶ Naklî ilimler olarak ise tefsir, kıraat, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelam, tasavvuf ve rüya tabiri gibi "şer'î ilimler" ile lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, arûz, kâfiye gibi "dil ilimleri" sayılmaktadır.⁴⁷ Anlaşılacağı üzere bu tür tasniflerde fıkıh usûlü, aklî değil naklî bir ilim olarak değerlendirilmektedir.

2. Aklî-naklî oluşu esas alan üçlü tasnifler: Bu tür tasnifler, aklî ve naklî oluşun dışında ikisini birleştiren üçüncü bir kısma daha yer veren tasniflerdir. Nitekim Nev'î aklî ilimler, naklî ilimler ve hem aklî hem naklî ilimler olmak üzere

⁴⁶ Nitekim aklî-naklî şeklindeki ikili ayırım çerçevesinde İbn Haldun, aklî ilimlerin altına mantık, tabî ilimler, metafizik (ilahiyât) ve matematik olmak üzere dört temel ilmi yerleştirir ve aklî ilimleri, hikmet ve felsefe ilimleri olarak takdim eder [Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), Ankara 1954, II, 566-567]. Ahmet Cevdet Paşa, aklî ilimleri ameli hikmet (ahlak, ev idaresi, siyaset) ve nazari hikmet (metafizik, matematik, tabî ilimler) şeklindeki bir ayırımla sunar (Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", s.110).

⁴⁷ Nitekim naklî ilimler çerçevesinde İbn Haldun, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelam, dil ilimleri, tasavvuf ve rüya tabiri ilimlerini zikrederken (İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 456-458, 540, 560); Ahmet Cevdet Paşa, aynı ilimleri şer'î ilimler (Kur'ân ilimleri, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelam, tasavvuf, rüya tabiri) ve Arapçayla ilgili (Arabî) ilimler (lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, arûz, kâfiye) taksimiyle naklî ilimler çerçevesine yerleştirir (Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", s.110). Tehânevî, örnek ilim zikretmeksizin sadece bahis konusu olan ikili ayırıma (aklî-naklî) işaret etmekle yetinmektedir (Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7).

üçlü bir tasnîfe gitmekte; bunların ilkinde matematik ilimlerini, ikincisine tefsir ve ahbâr ilmini, üçüncüsüne ise fıkıh usûlünü örnek vermektedir.⁴⁸ Görüldüğü gibi bu tür tasnîflerde fıkıh usûlü, hem akli hem de nakli bir ilim olarak kabul edilmektedir.

Aklî-naklî ayırımı ile ilgili olarak usûl eserlerine bakıldığında ikili ve üçlü tasnif türlerinin her ikisinin de kullanıldığı görülür. Her iki kullanımda da fıkıh usûlünün konumu, yukarıda verilen tasnîflerdeki konumu ile paralellik arz eder. Örneğin ikili tasnîfi tercih eden Sava Paşa (ö.1318/1901?), ilimleri önce vahye dayanmaksızın beşer idraki aracılığıyla kazanılan bilgileri içeren ilimler olarak açıkladığı "akli ilimler" ve vahye dayanan ilimler olarak açıkladığı "nakli ilimler" şeklinde ikiye ayırır. Daha sonra ikincisini kendi içinde "dil/âlet ilimleri" ve "şer'î ilimler" olmak üzere ikiye daha ayırır. Ona göre gerek dil ilimleri gerekse şer'î ilimler, kaynak ilimler şeklinde sunduğu "aslî ilimler" ve kaynaklardan istihraç edilen ilimler olarak sunduğu "müstenbat ilimler" şeklinde tâli ikişer kısma daha ayrılır. Şer'î ilimler arasında aslî ilimler, "Kur'an ilmi" (Kıraat ve tefsir) ve "hadis ilmi"nden oluşurken; müstenbat ilimler, "itikâdî ilimler" (tevhid ilmi ve ilâhî sıfatlar ilmi) ve "fıkıh usûlü ve fıkıh ilimleri"nden oluşur.⁴⁹ Burada Sava Paşa'nın, fıkıh usûlünü nakli ilimler altında şer'î ve kaynaklardan (Kur'an ve Sünnet'ten) elde edilen müstenbat bir ilim olarak değerlendirdiği görülmektedir. Tasnif bir tarafa bazı usûl eserlerinde fıkıh usûlünün, fıkha ait sem'î deliller olduğuna, söz konusu delillerin kısımlarının Kitab, mütevâtir Sünnet ve icmâ ile bunlara dayanan delillerden oluştuğuna, bunların hepsinin de özde Allah'ın kelamına dayandığına yer verilmesi⁵⁰ de, fıkıh usûlünün naklî-şer'î yönüne vurgu içermektedir.

Aklî-naklî ayırımını esas alan ve üçlü tasnîfi benimseyen Gazzâlî, ilimleri matematik, geometri, yıldızlar ilmi gibi "sırf akli ilimler", hadis ve tefsir gibi "sırf

⁴⁸ Yahya Nev'î, *İlimlerin Özü* (nşr. Ömer Tolgay), İstanbul 1995, s.167.

⁴⁹ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1956, I, 124-126.

⁵⁰ Örnek olarak bk. İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkıh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Doha 1978, I, 85-86; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrülislam el-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1997/1417 (Birlikte: Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrülislâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*), I, 62.

naklî ilimler" ve fıkıh ve fıkıh usûlü gibi "aklı ve nakli birleştiren ilimler" şeklinde üçe ayırır. İkincisinin aksine birincisini öğrenilmesi din tarafından doğrudan doğruya teşvik edilmemiş ilimler olarak açıklar. Üçüncüsünü ise ilimlerin en şerefli olan, akli ve nakli, rey ile şer'î kendisinde bir araya getiren ilimler olarak niteler. Üçüncü kısma yerleştirdiği usûl ilminin, şer'î'atin ve aklın saf kısmını aldığı dile getirir ve bu ilmin, şer'î'atin benimsemeyeceği türden sırf akli bir tasarruf olmadığı gibi aklın sadece güçlendirme ve pekiştirme görevi üstlendiği bir taklitten de ibaret olmadığını ifade eder.⁵¹ Örnek olarak verilen bu tasnîfin dışında konuyla ilgili her hangi bir ilimler tasnîfine yer vermeden usûlün hem akli hem de nakli bir ilim oluşuna dikkat çeken birçok usûlcünün bulunması,⁵² ayrıca bazı eserlerde usûlün hem akli hem nakli oluşunun onun en şerefli ilim oluşuna delil olarak zikredilmesi⁵³ fıkıh usûlünün hem akli hem de nakli bir ilim olduğu anlayışının usûlcüler arasında sadece nakli olduğu yaklaşımlarına göre daha çok kabul gördüğünü göstermektedir.

Her iki tasnîf türünde de akli ilimler, insanın kendiliğinden aklını kullanarak elde ettiği ve nakle ihtiyaç duymayan ilimler; nakli ilimler ise, bu ilimleri vazeden nakil ve rivayet etmek suretiyle öğrenilen ve nakle ihtiyaç duyan ilimler şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁴ Verilen akli-nakli esasına dayalı tasnîfler dikkate alındığında, fıkıh usûlünün sırf akli bir ilim olmadığı konusunda görüş birliği

⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ* I, 3-4.

⁵² Söz konusu usûlcülerin görüşleri için bk. Muhammed b. Hasan Bedahşî, *Şerhu'l-Bedahşî Menâhicü'l-Ukûl*, Beyrut 1984/1405 [Birlikte: Ebû Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasan İsnevî, *Şerhu'l-İsnevî Nihaytü's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Vüsûl*; Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Minhacü'l-Vüsûl fi İlmi'l-Usûl* (Menahicü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl)], I, 16; Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris Karâfi, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl* (nşr. Adil Ahmed Adülmecûd ve Ali Muhammed Mu'avvez), Mekke 1997, I, 90; Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed Neseî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, Beyrut 1986 (Birlikte: Molla Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî, *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*), I, 4; Sa'deddin Mesud b. Ömer Teftazânî, *et-Telviḥ ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1998/1419 (Birlikte: Ubeydullah b. Mes'ud el-Buhârî Sadrüş-şerî'a, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*), I, 19; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, I, 12-13, 18.

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 4; Karâfi, *Nefâis*, I, 90; Ebû's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, *Be'ânü'l-Muhtasar Şerhi Muhtasarı İbni'l-Hacib* (nşr. Muhammed Mazhar Baka), Mekke 1986, I, 4.

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 455; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7.

olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak usûlün mihverinde şer'in yer aldığı, dolayısıyla şer'i kaynakların usûlde belirleyici olduğu konusunda da bir ittifakin olduğu gözlenmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkıh usulünde şer'in yanında aklın da etkili olduğu konusunda hiçbir âlimin muhalif bir açıklaması söz konusu değildir. Buradan hareketle fıkıh usûlünde aklın etkili olduğu konusunda da bir ittifakin bulunduğu bahsedilebilir. İkili tasnîfi tercih edenlerin fıkıh usûlünü naklî olarak değerlendirmesi, fıkıh usûlünde naklin akla nazaran daha belirleyici olması şeklinde anlaşılabilirse de aklın ihmal edildiğini göstermez. Ayrıca ikili tasnîfin bölümleri başka bir konumlandırmaya imkan vermediği için naklî olarak kabul edilen fıkıh usûlünün akli yapısı ara açıklamalar esnasında onun müstenbat olduğuna işaret edilerek dile getirilmiş olmaktadır. Öte yandan mevzû ve meselelerine bakıldığında fıkıh usûlünün, ne insanın kendiliğinden sırf akıl ile elde ettiği ve nakle ihtiyaç duymayan bir ilim ne de sadece Şâri'den yapılan nakillerden oluşan bir ilim olduğu söylenebilir. Bütün bunlar dikkate alındığında, fıkıh usûlünün şekillenmesinde naklin yanında akli yönünün de bulunduğu, dolayısıyla hem akli hem de naklî bir ilim olduğu ortaya çıkmaktadır.

D. Hakikate Ulaşma Yollarının Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

Hakikate ulaşma yollarını ve alt ayırımlarda varlık mertebelerini dikkate alan ilimler tasnîfi görebildiğimiz kadarıyla Taşköprüzâde (ö.968/1561)'ye has bir tasnif niteliği taşımaktadır. Burada ilimler, ontolojiye dayandırılarak gruplandırılmış ve tüm ilimler için hedef olarak hakikate ulaşmak gösterilmiştir. Taşköprüzâde, hakikate ulaşmanın biri istidlâle dayalı "nazar", diğeri ilâhî cezbe dayalı "keşf/tasfiye" (nefsin arındırılması) olmak üzere iki yolu olduğunu söyler.⁵⁵ Dolayısıyla hakikate ulaşma yolu olarak nazarda delile dayalı rasyonel bir düşünme faaliyeti söz konusu iken keşf ve tasfiyede nefsin arındırılması neticesinde ilâhî bir lütufla bilgiye ulaştırılma gündeme gelmektedir. Taşköprüzâde, tasfiye altında ele alacağı ilimlere geçiş mahiyetinde yazdığı mukaddimede yukarıda zikredilen hakikate ulaşma yollarından ilki ile elde edilen ilme "husûlî ilim", ikincisi ile elde edilen ilme "huzûrî ilim" adını vermektedir.

⁵⁵ Ebül-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fi Mevzû'âti'l-'Ulûm* (nşr. Kamil Kamil Bekri ve Abdülvehhab Ebü'n-Nur), Kahire 1968, I, 66-68.

Husûlî ilim, duyulara dayalı idrak kuvveti yoluyla elde edilen ilmi, huzûrî ilim ise duyulara dayalı idrak kuvveti vasıtası olmaksızın elde edilen ilmi ifade eder. Ona göre husûlî ilmin sebepleri, duyulurlar (mahsûsat) üzerinde tefekkür ve nazarda bulunma; huzûrî ilmin sebebi ise nefsin dünya meşgalelerinden arındırılmasıdır (tasfiye). Taşköprüzâde, ikinci yolun ilkine göre daha kâmil ve eksiksiz bir yol olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

Taşköprüzâde, ilimlerin tasnîfini de hakikate ulaşmada nazar ya da tasfiyenin kullanılıyor oluşuna bağlı olarak en temelde ikiye ayırır ve daha sonra alt ayırımları zikreder.

1. Nazarla hakikate ulaşmayı sağlayan ilimler (husûlî ilimler): Taşköprüzâde, bu ilimleri dış dünyada varlık (vücûd fi'l-a'yân), zihinde varlık (vücûd fi'l-ezhân), sözde varlık (vücûd fi'l-ibâre) ve yazıda varlık (vücûd fi'l-kitabe) şeklinde sıraladığı varlık mertebeleri ile ilişkilendirerek gruplandırır. Dış dünyada varlık ile ilgili olarak, var olan şeylerin kendinde ne olduklarını ele alan, yani zaman, toplum ve dinlerin değişmesi ile değişmeyen hakikatlerin ilmi şeklinde açıkladığı "hikemî ilimler"i ve "şer'î ilimler"i ele alır. Hikemî ilimler, söz konusu hakikatleri aklın muktezasına göre incelerken, şer'î ilimler İslâm kanununa (vahye) dayanarak araştırır. O, zihinde varlık ile ilgili olarak mantık gibi "manevî âlet ilimleri"ni; sözde varlık ile ilgili olarak "lafızla ilgili (lafzî) âlet ilimleri"ni; yazıda varlıkla ilgili olarak "yazı ile ilgili (hattî) âlet ilimleri"ni zikreder. Son üçü altında yer alan ilimlerin sadece nazar ile elde edilebileceğini, ilki altındaki ilimlerin, yani hikemî ve şer'î ilimlerin ise hem nazarla hem de tasfiye ile elde edilebileceğini ifade eder.⁵⁷

2. Tasfiye ile hakikate ulaşmayı sağlayan ilimler (huzûrî ilimler): Taşköprüzâde, bu ilimleri bâtın ilmi ve mükâşefe ilmi olmak üzere ikiye ayırır.⁵⁸ O, bâtın ilmini ibâdetler (ibâdât), âdetler (âdât), helâk eden durumlar (mühlikât) ve kurtuluşa ulaştırıcı durumlar (münciyât) olmak üzere dörde ayırarak ele almakla birlikte, mükâşefe ilminin detay açıklamalarına ve alt kısımlarına yer vermez.⁵⁹

⁵⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, III, 6.

⁵⁷ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, I, 68-69.

⁵⁸ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, III, 6.

⁵⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, III, 7-557.

Verilen tasnifte fıkıh usûlünün konumuna gelince, Taşköprüzâde, fıkıh usûlünü dış dünyada varlık ile ilgili olarak verdiği şer'î ilimler çerçevesine yerleştirir. Ona göre şer'î ilimler, ya nakille, ya nakledilenlerin anlaşılmasıyla veya delillerle ortaya koyma ve ispat etme ile ya da hükümlerin çıkarılması ile ilgilidir. Bu durumda şer'î ilimler dört gruba ayrılmaktadır. a) Nakille ilgili olanlar: Bunlar kıraat ve rivâyetü'l-hadîs ilimleridir. Kıraatte nakil, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla getirdiklerine dair iken, rivâyetü'l-hadîste Hz. Peygamber'in ismetle müeyyed nefisinden sadır olanlara dairdir. b) Nakledilenlerin anlaşılması ve açıklanması ile ilgili olanlar: Bunlar tefsir ve dirâyetü'l-hadîs ilimleridir. Tefsir, Allah'ın kelâmını anlamaya yönelik bir ilim iken; dirâyetü'l-hadîs, Hz. Peygamber'in sözünü anlamaya yönelik bir ilimdir. c) Delillerle ortaya koyma ve ispat etme ile ilgili olanlar: Bunlar, kelâm (usûlü'd-din) ve fıkıh usûlü (usûlü'l-fıkıh) ilimleridir. Kelâm, inançların delillendirilip ispatlanmasını söz konusu eden bir ilim iken; fıkıh usûlü fiillere ait hükümlerin ispatlanmasını sağlayan ilimdir. d) Hükümlerin çıkarılması ile ilgili olanlar: Bu, tek tek delillerden hükümlerin çıkarıldığı ilim olan fıkıh ilmidir.⁶⁰

Hakikate ulaşma yollarının esas alındığı tasnifte hakikate ulaşmanın iki yöntemi olarak sunulan nazar ve tasfiyenin her ikisinin de fıkıh usûlünde kullanılabileceği sonucu, tasnîfin genel yapısından ve yukarıda işaret edilen ilgili açıklamalardan ortaya çıkmaktadır. Ancak genel anlamda bakıldığında tasfiye yolu ile elde edilen bilgi, diğer insanların sorgulamalarına ve kontrolüne kapalı olduğu için yanılmaya ya da istismara yol açacak niteliktedir. Bundan dolayı her halükarda vahyin ve aklın denetimine muhtaçtır. Öte yandan fıkıh usûlü, ontolojik olarak dış dünyadaki varlıkları (vücûd fi'l-a'yân) İslâm kanunu (vahiy) çerçevesinde inceleyen şer'î ilimler altına yerleştirilmiştir. Şer'î ilimlerin vahiy çerçevesinde inceledikleri varlıklar, başta Allah olmak üzere bizâtihi bütün varlıkları kapsadığı gibi varlıklardan sadır olan fiilleri de kapsar. Buna göre fıkıh usûlü, şer'î ilimler içerisinde daha çok insanın fiillerine yönelik incelemede bulunmayı sağlayan bir ilim olarak kabul edilmiş olmaktadır. Fiillere yönelik incelemede ise merkezde onlara dair şer'î hükmün delillendirilmesi ve ispat edilmesi endişesi yer almaktadır.

⁶⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Sa'âde*, II, 5.

E. Anlatılması (Tahrîr) ve Yazılmasının (Tahrîr) Mümkün Olup Olmamasının Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

Yaygın olarak kullanılan bu tasnifin sahibi Hocazâde Muslihuddin Mustafa (ö.893/1488)'ya göre ilimler "anlatılması ve yazılması mümkün olan", "anlatılması mümkün olmakla birlikte yazılması câiz olmayan" ve "anlatılması ve yazılması ya da tasvir edilmesi mümkün olmayan" ilimler olmak üzere üç gruba ayrılır. Hocazâde, ilki çerçevesinde meşhur âlimlerce tasnif ve telif edilmiş ilimleri; ikincisi çerçevesinde vehmiyât karışmış ve mugâlatalarla dolu öncüllere sahip olan münazaralarda rakibi susturmak için başvurulmuş açıklama ve akıl yürütmeleri; üçüncüsü çerçevesinde herkesin değil de ancak irfan, zevk ve vicdan sahiplerinin bilebileceği ve ancak ehlinin anlayıp birbirine aktarabileceği bir tür ilâhî gizli ilim olarak ince remizlere sahip olan ledünnî ilmi zikreder.⁶¹ Bu tasnif dikkate alındığında anlatılması ve yazılması mümkün olan fıkıh usûlünün ilk gruba girdiği söylenebilir. Tasniften hareketle fıkıh usûlünün akıl sahiplerinin aklî melekelerini kullanarak kavrayabilecekleri, meseleleri üzerinde ilmî faaliyette bulunabilecekleri, bunları konuşup yazarak aktarabilecekleri bir ilim olarak sunulduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

F. Âlet İlimi Olup Olmamasının (Zatının Maksut Olup Olmamasının) Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

Âlet ilmi olup olmamasının esas alındığı tasnife yer verenler olarak İbnü'l-Ekfânî, Tehânevî, Abdüllatif b. Abdurrahman el-Makdisî, Şirvânî (el-Fevâidü'l-Hâkâniyye müellifi) ve Kâtib Çelebî zikredilebilir. Âlet ilmi olup olmama esasına dayalı olarak ilimlerin tasnif edilmesi ve bunlar arasında fıkıh usûlünün konumunun belirlenmesinden önce bu tür tasniflerde "âlet ilmi olma" ya da "âlet ilmi olmama" ile ne anlaşıldığına işaret edilebilir. Tasnif sahiplerine göre âlet ilimleri başka bir şeyi elde etmenin aracı olup kendi zatlari dolayısıyla maksut olmayan,⁶² kendileri ile başka bir ilimde hatadan korunulması amaçlanan⁶³

⁶¹ Taşköprüzâde, *Tercüme-i Şekâik-i Nu'mâniyye (Hadâikü's-Şekâik)* (trc. Mehmed Mecdî), İstanbul 1853/1269, s.153-154.

⁶² İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd*, s.20 (tahkik kısmı); Tehânevî, *Keşşâf*, I, 6; Siddik Hasan Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, I, 59; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.13.

⁶³ Siddik Hasan Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, I, 62.

ilimlerden oluşur. Âlet ilmi olmayanlar ise, başka bir şeyi elde etmeye yönelik bir araç olmayıp, aksine bizatihî amaç (maksut) olan ilimlerdir.⁶⁴

Genel bir bakışla değerlendirildiğinde ilimler zikredilen anlamda âlet ilmi olup olmaması esasına dayalı olarak tasnif edilirken mutlak, izâfî ve ircâ olmak üzere temelde üç farklı yaklaşımın bulunduğu görülür.

1. Mutlak yaklaşım: Çoğunluğa ait olan bu yaklaşımda tasnif sahipleri, bizatihî vaz edilmiş nedenlerini esas alarak ilimlerin âlet ilmi olup olmadıklarını belirlerler ve örnek babında da olsa âlet ilmi olan ve olmayan ilimleri sayarlar. Nitekim mutlak yaklaşım çerçevesinde İbnü'l-Ekfânî, Makdisî ve Kâtib Çelebî âlet ilimlerinin karşısına hikemî ilimleri yerleştirir ve âlet ilimlerini mantık ve edebî ilimler (dil ilimleri), hikemî ilimleri ise nazarî (metafizik, matematik, fizik) ve amelî (ahlak, ev idaresi, siyaset) ilimler olmak üzere ikiye kısıma ayırarak ele alır. Fıkıh usûlü dahil şer'î ilimleri söz konusu tasnif sahiplerinden İbnü'l-Ekfânî nazarî ilimler altında, Makdisî ve Kâtib Çelebî ise amelî ilimler altında hikemî ilim olarak bizatihî maksut olan ilimler şeklinde değerlendirir. Dolayısıyla her üçüne göre de fıkıh usûlü dahil şer'î ilimler, âlet ilmi olmayıp bizatihî maksut hikemî ilimlerdendir.⁶⁵

2. İzâfî yaklaşım: Bu yaklaşıma göre ilimlerin âlet olup olmaması ilmin zâtından kaynaklanan bir durum olmayıp diğer ilimlerle ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bir ilim, bir ilme göre âlet ilmi iken bir başka ilme göre âlet ilmi olmayabilir. Nitekim bu yaklaşıma dikkat çeken Tehânevî, bir ilmin âlet ilmi olarak isimlendirilmesinin, zâtî bir isimlendirme değil, âleti olduğu diğer ilme kıyasla yapılan bir isimlendirme olduğunu ifade eder. Ona göre bir ilmin âlet ilmi olarak isimlendirilmesi, o ilmin başka bir ilme ulaşmada vesile olacak meseleleri içermesi dolayısıyladır. Yoksa o ilmin tamamen başka bir ilmin aracı olması dolayısıyla değildir.⁶⁶ Bu yaklaşım dikkate alındığında, bir ilim,

⁶⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd*, s.20 (tahkik kısmı); Tehânevî, *Keşşâf*, I, 6; Sıddîk Hasan Han, *Ebcü'dü'l-'Ulûm*, I, 59, 61; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.13.

⁶⁵ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-Kâsîd*, s. 20-22, 40-41 (tahkik kısmı); Sıddîk Hasan Han, *Ebcü'dü'l-'Ulûm*, I, 61-63; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.13.

⁶⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 6.

ilişkilendirildiği ilme göre hem “âlet ilmi olma” hem de “âlet ilmi olmama” niteliklerinden her ikisini de alabilecektir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh usûlü, kelâma göre âlet ilmi değilken fıkhâ göre âlet ilmi olarak kabul edilebilecektir.

3. İrcâ yaklaşımı: Bu yaklaşıma göre âlet ilmi olma ve âlet ilmi olmama ayırımı amelî-nazarî ayırımının bir başka açıdan yeniden ifadelendirilişidir. Dolayısıyla âlet ilmi oluşu esas alan tasnîf, amelî-nazarî şeklindeki daha önce ele alınan tasnîfe ircâ edilmiş olmaktadır. Buna göre, bizâtihi maksut olmayan âlet ilimleri amelî iken, âlet ilmi olmayan yani bizâtihi maksut olan ilimler nazarîdir. Çünkü başka bir ilmi elde etmek için âlet olan ilim, başka bir ilmi elde etme keyfiyetiyle, yani onun nasıl elde edileceğiyle ilgilidir. Dolayısıyla amelle bağlantılıdır. Bizâtihi maksut olan ilim ise, başka ilmi elde etme ile dolayısıyla amelle ilişkili olmadığı için nazarîdir.⁶⁷ Bu durumda fıkıh usûlünün ilimler arasındaki konumu daha önce ele alındığı üzere nazarî-amelî ayırımındaki durum ve kullanımlara göre ortaya çıkmaktadır.

Genellikle ve yaygın olarak kullanılan mutlak yaklaşımda âlet ilmi olan ve olmayan ilimlerin tespiti mümkündür ve bir defa tespit edildikten sonra herhangi bir değişiklik gündeme gelmezken izâfi yaklaşımda âlet ilmi olan ve olmayanlara dair bir ilimler listesi oluşturulması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında mutlak yaklaşım çerçevesinde fıkıh usûlü ittifaken âlet ilmi olmayıp bizâtihi maksut yani başka bir ilim dolayısıyla değil bizâtihi kendisi dolayısıyla amaçlanan bir ilimdir. İzâfi yaklaşıma göre fıkıh usûlünün durumu, irtibatlandırıldığı ilme göre değişebilmektedir. İrcâ yaklaşımına göre fıkıh usûlünün konumu ise, amelî ve nazarî oluşla ilgili tespitler çerçevesinde farklı şekillerde belirlenebilmektedir.

G. Faydanın Esas Alındığı Tasnîfte Fıkıh Usûlünün Konumu

Diğer ilim tasnîflerinin önemli bir kısmında ilimlerin faydalı olma keyfiyet ve derecelerinin dikkate alındığı hissedilse de bu, tasnîflerin genel yapısına kavram düzeyinde yansımaz. Bazı tasnîflerde ise faydanın keyfiyet ve derecesi merkeze alınarak tasnîfe ait kavramlar da ona göre belirlenir. Burada daha çok bu tür tasnîfler kastedilmektedir.

⁶⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 6; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, I, 59-60; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s.11-12.

Faydanın esas alındığı tasniflerin mahiyetinin anlaşılabilmesi için kısmen de olsa birbirinden farklı olan ve biri Gazzâlî'ye diğeri Saçaklızâde'ye ait iki tasnîfe yer verilebilir.

1. Gazzâlî, ilimleri şu şekilde üçe ayırarak inceler: a) Azı da çoğu da yerilmiş (mezmûm) ilimler: Bu ilimler, ne dine ne de dünyaya bir faydası dokunmayan ilimlerdir. Sihir, tılsım ve yıldız ilimleri bu tür ilimlerdendir. b) Azı da çoğu da övülmüş (mahmûd) ilimler: Allah'ın sıfatlarını, fiillerini, halk arasındaki ilâhî sünnetini ve âhireti dünyadan üstün kılmasının hikmetini beyan eden ilimdir. Bu ilmi elde etmeye mücâhede, kalbin arındırılması (tasfiye) ve dünya meşgalelerinden kalbin kurtarılması ile peygamberler ve kâmil velilerin arkasından gitmek ve onlara benzemek yardımcı olur. c) Kifâyet edecek miktarı övülmüş, kalan kısmı yerilmiş ilimler: Farz-ı kifâye olan dînî ve dünyevî ilimler bu kısma girer. Fıkıh usûlü de bu gruptandır.⁶⁸ Buna göre fıkıh usûlü, yeteri kadarıyla öğrenilmesi övülmüş, gerektiğinin ötesinde öğrenilmesi ise yerilmiş bir ilim olmaktadır.

2. Saçaklızâde, ilimleri şu şekilde üçe ayırarak inceler: i) Faydalı ilimler: Başta fıkıh usûlünün de dahil olduğu şer'î ilimler olmak üzere dil ilimleri ve matematik, geometri, astronomi gibi bazı aklı ilimler bu gruba girer. 2) Zararlı ilimler: Bunlar, sihir ve astroloji gibi ilimlerdir. 3) Faydası ve zararı olmayan ilimler: Şiir ve nesebler ilmi bu tür ilimler arasında yer alır.⁶⁹ Buna göre fıkıh usûlü, faydalı olan ilimler arasında sayılmaktadır.

Verilen tasnifler incelendiğinde, her ikisinde de dünya ve ahirete yönelik faydanın dikkate alındığı ve fıkıh usûlünün faydalı ilimler arasında zikredildiği görülür. Bununla birlikte ikincisinin aksine biraz daha detayın bulunduğu ilk tasnifte Gazzâlî'nin, fıkıh usûlünü diğer birçok şer'î ilim ile birlikte "kifâyet miktarı güzel, kalan kısmı çirkin" olarak nitelenen ilimler arasında zikretmesi dikkat çekicidir. Gerçekte Gazzâlî'nin bu yaklaşımında da dünya ve ahirete yönelik faydanın gözetildiği, fıkıh usûlü altında hiçbir faydası olmayan detay tartışmaların sakınılması gereken kısımları oluşturduğu ifade edilmiştir.

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 230-242.

⁶⁹ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, s.84-85.

H. Hükümünün Esas Alındığı Tasnifte Fıkıh Usûlünün Konumu

Hükümünün esas alındığı tasniflerde, ilimlerin hükmü, onlarla bilinen şeylerin (ma'lûm) hükmü ile aynı kabul edilir. Dolayısıyla bir şey farz, vâcip veya sünnet ise o şey hakkında bilgi sahibi olmak da farz, vâcip veya sünnet olur. Aynı şekilde bir şey haram ya da mekrûh ise ve bir kişinin ya da başkasının bu tür günahlara düşme ihtimali ve endişesi yok ise bunlar hakkında bilgi sahibi olunması da haram veya mekrûh olur. Bahis konusu tasniflerde bu çerçevede her bir ilim ile bilinen şeyler üzerinde düşünülüp ilgili deliller çerçevesinde bunların dünya ve ahirete faydaları ile bu faydaları temin etmenin gereklilik dereceleri dikkate alınarak hükümleri tespit edilir ve buradan hareketle ilimlerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve onların içeriklerine uygun bir şekilde hareket edilmesinin hükmü ortaya konulur.⁷⁰

Yapılan açıklamalar dikkate alındığında ilimlerin hükümlerinin esas alındığı tasniflerin, ilimlerin faydalarının esâs alındığı tasniflerle sıkı bir ilişkisi bulunduğu görülür. Nitekim faydayı esas alarak ilimleri tasnif eden Gazzâlî ve Saçaklızâde'nin hükmü açısından da ilimleri tasnif etmiş olması tesadüf değildir. Her iki âlim de hükmü açısından ilimleri tasnif etmiş ve ilki ikincisini etkilemiş olsa da bu tasniflerde bazı farklar da mevcuttur.

Gazzâlî hükümleri açısından ilimleri, doğrudan ve açık bir şekilde tasnif etmeyip dağınık bir şekilde ve bir kısmı için dolaylı ifadeler kullanarak gruplandırır. Gazzâlî'nin açıklamaları birlikte değerlendirildiğinde şu şekilde bir tasnif ortaya çıkar: a) Farz-ı ayn olan ilimler: Bu ilimler, bir mükellef için inanma ve amel edilme vaktinin gelmesi nedeniyle inanma (itikâd), yapma (fiil) ve yapmama (terk) açısından bilinmesi zaruret haline gelen şeylerdir. Dolayısıyla farz-ı ayn olan, bir ilmin tümü değil mükellefin içinde bulunduğu durum dolayısıyla ilgili ilmin iman ve amelde kullanılması zaruri hale gelmiş olan kısım"dır. b) Farz-ı kifâye olan ilimler: Farz-ı ayn dışında kalan şer'î ilimler (edebî ilimleri de şer'î ilimler arasına yerleştirir) ile şer'î olmayan ilimlerin övülmüş kısmı bu grupta yer alır.⁷¹ c) Mendûb (faziletli) olan ilimler: Şer'î olmayan ilimlerin övülmüş kısmında yer alan nadiren lazım olacak ince teferrüata ait bilgiler, lazım

⁷⁰ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, s.89-91.

⁷¹ Burada Gazzâlî'nin şer'î olan ve olmayan ilimlerle ilgili tasnifinin hatırlatılmasında yarar vardır. Gazzâlî, daha önce işaret edildiği üzere "şer'î olmayan ilimler"i kendi içinde mahmûd yani övülen ilimler (tıp ve matematik gibi), mezmûm yani yerilen

olacak kısmın anlaşılmasını kolaylaştırdığı için bu gruba alınmıştır. d) Mubah olan ilimler: Müstehcen olmayan şiir ve tarih ilmi bu tür ilimlerdenidir. e) Mekrûh olan (hoş görünmeyen) ilimler: Farz-ı kifâye olan ilimlerin kendisine ihtiyaç duyulmayan kısmı, bu gruba girer. f) Haram olan ilimler: Sihir, tılsım, ipnotizmacılık, yıldızlar ilmi gibi ne din ne de dünya açısından faydası olmayan ya da zararı faydasından çok olan ilimlerdir.⁷² Bu tasnife göre fıkıh usûlü, gerektiği kadarıyla öğrenilmesi farz-ı kifâye, gereğinden fazlasının öğrenilmesi ise mekrûh olan bir ilimdir.

Saçaklızâde, hükümleri açısından ilimleri bazı detay açıklama ve gruplandırmalarla birlikte farz-ı ayn, farz-ı kifâye, mendûb, haram, mekruh, mübah şeklinde Gazzâlî'ye yakın bir içerikle ele alır ve o da temelde fıkıh usûlünü farz-ı kifâye olan ilimler arasına yerleştirir.⁷³ Bununla birlikte zikredilen tasnifle ilgili fıkıh usûlünün konumunu etkileyebilecek detay açıklamalarda bulunur. O, dinin temel unsurlarından olduğu düşünme ve ispat etme ihtiyacı hissetmeksizin bütün Müslümanlarca bilinebilecek derecede tevâtür yoluyla günümüze ulaşmış esaslar şeklinde ifade ettiği “dinin zarûriyyât kısmı”nın bilinmesini farz-ı ayn olarak değerlendirir; bunların kişinin inanma ve amel etme vaktiyle sınırlandırılmayacağını, dolayısıyla her mükellefin bunları imkân ölçüsünde doğrudan öğrenme yoluna gitmesinin farz-ı ayn olduğunu ifade eder. Buna göre farz olan amellerin farzîyetinin bilinmesi inanma ve amelde bulunma vaktine bağlı olmaksızın farz-ı ayn iken bunlarla amelde bulunma keyfiyetinin bilinmesi genel olarak farz-ı kifâye olup mükellefin amelde bulunma durumunun gündeme gelmesi ile farz-ı ayn hale gelir.⁷⁴ Bu durumda fıkıh usûlünde kitab ve sünnetin birer şer'î delil olduğunun bilinmesi gibi dinin zarûriyyâtı içine girebilecek kısım vakte ve mükellefin amelde bulunma durumuna bağlı olmaksızın farz-ı ayn olmaktadır. Saçaklızâde, Gazzâlî'nin işaret ettiği farz-ı kifâye ilimlerin

ilimler (sihir ve tılsım gibi) ve mübâh yani ne övülen ne yerilen ilimler (şiir ve tarihi hadiselerle dair ilimler gibi) şeklinde tasnif etmektedir. “Şer'î ilimler”i ise “asillar” (usûl), türevler (fürû), öncüller (mukaddimât) ve tamamlayıcılar (mütemmimât) olmak üzere dört gruba ayırmakta, yaygın olarak bilinen şer'î ilimler ile edebî ilimleri bunların altına yerleştirmektedir. Fıkıh usûlü bunların dördüncüsünün altında yer almaktadır (Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 134-138).

⁷² Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 125-138; 230-242.

⁷³ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, s.89-118.

⁷⁴ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, s.95-100.

ihtiyaç olmaksızın gereğinden fazla öğrenilmesi konusuna değinmez. Ancak Gazzâlî'nin az ihtiyaç duyulan kısmın da eklenerek ileri derecede öğrenilmesini mendûb gördüğü ilimlere (şer'î olmayan ilimerin övülmüş kısmı) kelâm ilmi hariç fıkıh usûlünü de içeren şer'î ilimleri de dahil eder.⁷⁵ Buna göre fıkıh usûlünün az da olsa ihtiyaç duyulan kısımları da eklenerek ileri seviyede öğrenilmesi mendûb hale gelmektedir. Yapılan tespitler birleştirildiğinde Saçaklızade'ye göre fıkıh usûlünün dinin zarûriyyâtı içine girebilecek kısmı farz-ı ayn, geri kalan kısmının yeteri derecede öğrenilmesi farz-ı kifâye, ileri derecede öğrenilmesi mendûb olmaktadır.

Fıkıh usûlü eserlerinde hükümleri açısından ilimler tasnîf edilmese de bazı eserlerde fıkıh usûlünün hükmüne işaret edilir. Buralardaki açıklamalara bakıldığında ilim tasnîflerindeki yaklaşımdan farklı olarak bazen sadece farz-ı kifâye olduğu dile getirilirken bazen fıkıh usûlünün kimin tarafından ne amaçla öğrenileceği gündeme getirilerek iki ayrı hükmün verildiği görülür. Nitekim İbn Akîl (ö.513/1119) fıkıh usûlünün farz-ı ayn değil farz-ı kifâye olduğunu ifade ederken Üsmendî (ö.539/1144) kimin hakkında taayyün etmiş, kim bu ilimle fetvaya yönelmiş ve taklîd edilmesi gündeme gelmişse, o kişi için vâcib-i ayn (farz-ı ayn) olduğunu dile getirir. Ona göre bir şahısta fıkıh usûlü öğrenmenin taayyün etmesi, ya Hz. Peygamber'in bizzat belirlemesi ile veya kişinin bu ilme başlayarak kendisinin belirlemesi ile gerçekleşir. Fıkıh usûlü ictihâda yönelmemiş avam hakkında ise, bedel üzere vâcib (yani farz-ı kifâye) olur.⁷⁶ Usûlcüler arasındaki fıkıh usûlünün sadece farz-ı ayn ya da sadece farz-ı kifâye olduğu yönündeki ihtilâf lafzîdir. Zira farz-ı ayn denildiğinde ictihâd edecek kişi için farz-ı ayn olduğu kastedilirken farz-ı kifâye denildiğinde toplumun geneli kastedilir.⁷⁷ Bu durumda usûlcüler nezdinde fıkıh usûlünün ictihâd ehli için farz-ı ayn, ictihâda yönelmemiş halk için farz-ı kifâye olduğu söylenebilir.

⁷⁵ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, s.99-100.

⁷⁶ Ebü'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl* (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412, s.5; Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadî İbn Akîl, *el-Vâzih fi Usûli'l-Fıkıh* (nşr. George Makdisî), Beyrut I: 1417/1996; II: 1419/1999, I, 144.

⁷⁷ İlgili yaklaşım ve değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkhi'l-Hanbelî* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin ve diğerleri), Riyad 2000/1421, I, 189-190.

Sonuç olarak fıkıh usûlü ile öğrenilen şeylerin ilgili deliller çerçevesinde dünyada ve âhiretteki faydası dikkate alındığında fıkıh usûlünün dinin zarûriyyatından olan kısmı farz-ı ayn, geri kalan kısmının yeteri kadarı farz-ı kifâye, az ihtiyaç duyulanlar dahil ileri derece detay kısmı mendûb, kendisine hiç ihtiyaç duyulmayan ve ne dünyaya ne de âhirete faydası olmayan kısmı mekrûh hükümünü almaktadır. Fıkıh usûlünü öğrenecek kişiler dikkate alındığında ise, ictihâd ehline farz-ı ayn, ictihâd etme niyeti taşımayan halka farz-ı kifâye olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

“Bilim dalı” anlamında yani tedvin edilmiş ilimlerle ilgili farklı gerekçe ve esaslara bağlı olarak birçok ilim tasnîfi yapılmıştır. Genel olarak bakıldığında bu tasnîfler, her tasnîf sahibinin zihninde sadece ilgilendiği ilimle sınırlı olmayan ve imkân ölçüsünde medeniyet havzası içerisindeki bütün bilgi birikimini dikkate alan küllî bir bakışın bulunduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında her bir ilim, bu bütünün bir parçasını oluşturmakta ve sistemi tamamlayan bir unsur niteliği taşımaktadır. Buna göre hangi ilim olursa olsun diğerlerinden bağımsız ele alınmaması, farklı seviyelerle de olsa diğerleriyle olan bağlarının tespit edilmesi, o ilmin doğru bir şekilde algılanmasını ve bütün içerisindeki konumunun doğru bir şekilde belirlenmesini sağlar.

Farklı gerekçe ve esaslara bağlı olarak yapılan ilim tasnîfleri içerisinde fıkıh usûlünün konumunun tespit edilmesi, değişik tasnîflerin yapılmış olması bir yana birçok yaklaşımın bulunması ve bazen de tasnîfler içerisinde fıkıh usûlünün konumuna açıkça işaret edilmemiş olması dolayısıyla belirli zorlukları da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, bazı tasnîf sahipleri tarafından açıkça yapılan belirlemeler ile genel olarak tasnîflerin yapıları ve alt kısımlarla ilgili açıklama ve örneklendirmeler, fıkıh usûlünün ilim tasnîfleri içerisindeki konumunun belirlenmesinde önemli katkılar sağlamıştır.

Esas aldıkları noktalara göre gruplandığımız tasnîfler çerçevesinde baktığımızda fıkıh usûlünün ilimler arasındaki konumu ile ilgili olarak şu tespitlerin yapılması mümkündür:

1. Fıkıh usûlünün nazarî-amelî oluşun esas alındığı tasnîfteki konumu, bu iki kavrama yüklenen anlama göre değişebilmektedir. Nitekim fıkıh usûlü, ilim-

lerin amelî ve nazarî şeklindeki ikili tasnîfinde bu iki kavrama dair üç kullanımın ilkinde göre amelî, ikincisine göre kısmen amelî kısmen nazarî, üçüncüsüne göre ise nazarî bir ilim olabilmektedir. Dolayısıyla fıkıh usûlü, ilk kullanıma göre sadece itikâd oluşturmayı hedeflemeyip amelde bulunma keyfiyetiyle ilgili olan (amelî yön); ikinci kullanıma göre, insandan bağımsız kendine has bir varlık alanı bulunan vahiy konu edinen (nazarî yön) ve aynı zamanda şer'î delillerden hareketle şer'î niteliklerini bilme/belirleme yöntemini ortaya koyma açısından insanın gerçekleştirdiği ve daha iyisini gerçekleştirebileceği fiil ve amellerle ilgilenen (amelî yön); üçüncü kullanıma göre zenaatlarda olduğu gibi davranışsal bir alışkanlık ve yatkınlık kazandıran amelî bir tecrübe olmaksızın elde edilebilen (nazarî yön) bir ilim olarak ifade edilebilmektedir.

Nazarî-amelî ayırımına başka kategoriler eklenmesi durumunda ise, bu iki kavramla birlikte ek kategorilere yüklenen anlamlara göre yeni belirlemeler söz konusu olabilmektedir. Nitekim yukarıda açıklandığı üzere İbn Rüşd'ün tasnîfinde fıkıh usûlü, amelîlik ve nazarîliğin dışında "nazarî ve amelî ilimlerde zihnin doğru düşünmesini sağlayan kuralları ve durumları veren ilimler" olarak sunulan üçüncü kategoriye yerleştirilmiştir.

2. En çok rağbet gören tasniflerin başında gelen şer'î oluşun esas alındığı tasniflerde fıkıh usûlünün "şer'î olmadığı", "kısmen şer'î olduğu" ve "şer'î olduğu" şeklinde üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Ayrıca şer'î oluşa, birincisi, "akla, tecrübeye ve peygamberlerin haricindeki kişilerden işitmeye değil peygamberlerden öğrenmeye dayanan ilimler"; ikincisi, "Şâri'den alınan ve kendisinden sadece Şâri'den alınan ilimlerin istifade ettiği ilimler"; üçüncüsü, "Şâri'den sadır olan ve Şâri'den sadır olanların kendisine dayandığı (tevakkuf ettiği) ilimler" şeklinde üç farklı anlam yüklenmiş, fıkıh usûlü bunların ilkinde göre şer'î değilken diğer ikisine göre şer'î bir ilim olarak kabul edilmiştir. Farklı yaklaşımlar bir tarafa çoğunluk fıkıh usûlünü şer'î bir ilim olarak değerlendirmiştir. Fıkıh usûlünün vahiyden bağımsız bir şekilde var olması ya da bir işlev üstlenmesi söz konusu olmayacağı dikkate alındığında bu yaklaşımın isabetli olduğu söylenebilir.

Şer'î oluşu esas alan tasniflerde yapılan açıklamalara bakıldığında fıkıh usûlünün, vahiy merkezde olmak üzere işleyişinde hem akıl hem duyu bulunan, itikâd ile değil amelle, daha açık bir ifadeyle fiillere ait hükümlere ulaşma yöntemiyle ilgilenen, daha çok vahiyden istinbât edilmiş alanda faaliyet gösteren,

sadece şer'î ilimlerin var olma ve kemâl bakımından kendisinden istifâde ettiği bir ilim olarak algılandığı ifade edilebilir.

3. Aklî-naklî ayırımı çerçevesinde getirilen tasniflerde sadece bu iki kavramla ikili bir tasnif yapıldığında fıkıh usûlü naklî bir ilim olarak değerlendirilmiş, bu ikiliye “hem aklî hem naklî” şeklinde üçüncü bir kategori eklendiğinde fıkıh usûlü hem aklî hem de naklî bir ilim olarak kabul edilmiştir. Aklî-naklî esasına dayalı tasnifler dikkate alındığında, usûlün mihverinde şer'in yer aldığı, fıkıh usûlünün sırf aklî bir ilim olmadığı ve usûlde şer'in yanında aklın da etkili olduğu konusunda bir ittifakın bulunduğu söylenebilir. İkili tasnifî tercih edenlerin tasniflerinin yapısı dolayısıyla fıkıh usûlünü naklî olarak değerlendirmesi, fıkıh usûlünde naklin akla nazaran daha belirleyici olması şeklinde anlaşılabilirse de fıkıh usûlünün aklî yönüne dair yaptıkları ara açıklamalar da dikkate alınarak aklın ihmal edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Bunların yanında konu ve meselelerine bakıldığında fıkıh usûlünün, ne insanın kendiliğinden sırf akıl ile elde ettiği ve nakle ihtiyaç duymayan bir ilim ne de sadece Şâri'den yapılan nakillerden oluşan bir ilim olmadığı, dolayısıyla hem aklî hem de naklî bir ilim olduğu ortaya çıkmaktadır.

Fıkıh usûlünün şer'îlik esasına dayalı tasniflerde şer'î bir ilim olarak kabul edilip aklî-naklî oluşu esas alan tasnifler çerçevesinde hem aklî hem naklî bir ilim olarak değerlendirilmesi bir çelişki içeriyor gibi gözükse de tasnifler altında yapılan açıklamaların yanında özellikle şer'îliğe yüklenen ikinci ve üçüncü anlamlar dikkate alındığında böyle bir çelişkinin olmadığı daha iyi görülebilir. Zira şer'îliğin aklî faaliyetlere açık bir alanı da kapsayacak şekilde algılamıyor oluşu, bu çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır.

4. Taşköprüzade'ye ait olan ve hakikate ulaşma yollarını esas alan tasnife göre fıkıh usûlü de dahil ilimlerin temel hedefi hakikate ulaşmaktır. Hakikate ulaşmanın ise nazar ve tasfiye şeklinde iki yolu vardır. Dolayısıyla bütün ilimler bu iki yoldan birisini kullanmak durumundadır. Ancak burada genel anlamda bakıldığında tasfiye yolu ile elde edilen bilginin, diğer insanların sorgulamalarına ve kontrolüne kapalı olduğu için yanılmaya ya da istismara yol açacak nitelikte olduğu, bundan dolayı her halükarda vahyin ve aklın denetimine muhtaç olduğu hatırlatılmalıdır. Hedeflerinin gerçekleştirilmesinde nazar ve tasfiyenin her ikisinin de kullanılabilceği dile getirilen fıkıh usûlü, dış dünyada varlık (vücûd fi'l-a'yân), zihinde varlık (vücûd fi'l-ezhân), sözde varlık (vücûd fi'l-ibâre)

ve yazıda varlık (vücûd fi'l-kitabe) şeklinde sıralanan varlık mertebelerinin ilki ile ilişkilendirilerek sunulan hikemî ilimler ve şer'î ilimler ikilisinin ikincisinin altında konumlandırılmıştır. Şer'î ilimler arasında ise nakille, nakledilenlerin anlaşılmasıyla ve tek tek şer'î hükümlerin elde edilmesiyle değil kelâm ilmiyle birlikte delillerle ortaya koyma ve ispat etme ile görevlendirilmiş, kelâm ilminden farklı olarak inançların değil dışarıda ontolojik varlığı bulunan fiillere ait hükümlerin delillendirilip ispatlanmasını sağlayan ilim olarak kabul edilmiştir.

5. Anlatılması (takrîr) ve yazılmasının (tahrîr) mümkün olup olmamasının esas alındığı Hocazâde Muslihuddin Mustafa'ya ait tasnifte fıkıh usûlü, ilimlerin büyük bir kısmı gibi "anlatılması (takrîr) ve yazılması (tahrîr) mümkün" ilimler arasında yer alır. Dolayısıyla fıkıh usûlü, akıl ve duyu ile kavranabilen, meseleleri üzerinde rasyonel bir yaklaşımla ilmî faaliyette bulunulabilen, konuşulup yazılarak aktarılabilen bir ilim olarak ortaya çıkmaktadır.

6. İlimler, âlet ilmi olup olmaması esasına dayalı olarak tasnif edilirken mutlak, izâfî ve ircâ olmak üzere temelde üç farklı yaklaşımla hareket edilmiştir. Çoğunluğa ait olan ve bizâtihi vaz ediliş nedenlerini esas alarak ilimlerin âlet olup olmadıklarının belirlendiği "mutlak yaklaşım"da fıkıh usûlü diğer şer'î ilimler gibi âlet olmayıp bizâtihi maksut bir ilim olarak kabul edilmiştir. İlimlerin âlet olup olmamasının ilmin zatından değil de diğer ilimlerle ilişkisine bağlı olarak belirlendiği "izâfî yaklaşım" a göre fıkıh usûlü, ilişkilendirildiği ilme bağlı olarak âlet ilmi ya da bizâtihi maksut bir ilim olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh usûlü, kelâma göre âlet ilmi değilken fıkhâ göre âlet ilmi olarak nitelenebilmektedir. Âlet ilmi olma ve âlet ilmi olmama ayırımının amelî-nazarî ayırımının bir başka açıdan yeniden ifadelendirilişi olarak kabul edildiği ve bizâtihi maksut olmayan âlet ilimlerinin amelî, âlet ilmi olmayan yani bizâtihi maksut olan ilimlerin nazarî olarak değerlendirildiği "ircâ yaklaşımı"nda ise, fıkıh usûlünün ilimler arasındaki konumu amelî-nazarî ayırımında yukarıda işaret edilen durumlara göre belirlenebilmektedir.

7. Dünya ve ahirete yönelik faydanın dikkate alındığı tasniflerde fıkıh usûlü faydalı ilimler arasında yer alır. Ancak biraz daha detaya inen Gazzâlî'ye göre fıkıh usûlü, diğer birçok şer'î ilim ile birlikte "kifâyet miktarı güzel, kalan kısmı çirkin" bir ilim olarak değerlendirilmektedir.

8. İlimlerin hükmünün esas alındığı tasnifler, faydanın esas alındığı tasniflerle paralellik arz eder. Hükmün esas alındığı tasniflerde fıkıh usûlü ile öğrenilen şeylerin ilgili deliller çerçevesinde dünyada ve âhiretteki faydası ve bağlayıcılık derecesi dikkate alındığında fıkıh usûlünün dinin zarûriyyatından olan kısmı farz-ı ayn, geri kalan kısmının yeteri kadarı farz-ı kifâye, az ihtiyaç duyulanlar dahil ileri derece detay kısmı mendûb, kendisine hiç ihtiyaç duyulmayan ve ne dünyaya ne de âhirete faydası olmayan kısmı mekrûh hükmünü almıştır. Fıkıh usûlünü öğrenecek kişiler dikkate alındığında ise, ictihâd ehline farz-ı ayn, ictihâd etme niyeti taşımayan halka farz-ı kifâye olarak kabul edilmiştir.

İlim tasniflerinden hareketle yapılan bu tespitlerin, tasnif sahipleri tarafından fıkıh usûlüne yüklenen genel nitelikleri yansıttığı söylenebilir. Öte yandan tasnifler yapılırken fıkıh usûlünün dışında kalan ilim ya da ilim gruplarına nispet edilen nitelikler fıkıh usûlünden nefyedilen nitelikler olarak değerlendirilebilir. Gerek tasnifler esnasında gerekse ortaya çıkan tespitlerde fıkıh usûlü ile bazı nitelikleri paylaşan ilimler, paylaştıkları niteliklerin yoğunluğuna göre fıkıh usûlüne en yakın ilimleri oluştururken ortak nitelikleri az olan ya da hiç olmayan ilimler fıkıh usûlünden uzak ilimleri meydana getirir. Ortak niteliklerin bulunması, fıkıh usûlünün bu nitelikleri taşıyan ilimlerden ya da söz konusu ilimlerin fıkıh usûlünden istifâde etme imkânının fazla olduğunu gösterirken bu niteliklerin azalması ya da ortadan kalkması birbirinden istifâde etme imkânının azaldığı ya da ortadan kalktığı şeklinde anlaşılabilir.

Kaynakça

- Âmirî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yusuf en-Nisâbü'rî, *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamid Gurab), Riyad 1988.
- Bedahşi, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Bedahşi Menâhicü'l-Ukûl*, Beyrut 1984/1405.
- Beitia, A. Cortabarría, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması" (trc. Doç.Dr. Emrullah Yüksel), *A.Ü.İ.F.D.*, 5 (1982), s.219-143.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrü'lislam el-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1997/1417.
- Câbir b. Hayyân, Ebû Musa, *Muhtâru Resâili Câbir b. Hayyân* (nşr. Paul Eliezer Kraus), Kahire 1935.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Doha 1978.
- Eflatun, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), İstanbul 1975.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed, *İhsâü'l-Ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhîm), Beyrut 1996.
- , *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Arslan), Ankara 1999.
- , *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986.
- , *et-Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde* (nşr. Cafer Âl-i Yasin), Beyrut 1985.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din* (trc. Ali Arslan), İstanbul 1971.
- , *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl* (nşr. Hamza b. Züheyr Hafız), Cidde ts.
- Hadîdî, Hâlid, *Felsefetü İlmi Tasnifi'l-Kütüb*, Kahire 1969.
- Harizmî, Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihü'l-Ulûm* (nşr. İbrahim Ebyari), Beyrut 1989.
- İbn Akil, Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadî, *el-Vâzih fi Usûli'l-Fıkıh* (nşr. George Makdisi), Beyrut I: 1417/1996; II: 1419/1999.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), Ankara 1954,
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *ez-Zarûrî fi Usûli'l-Fıkıh* (nşr. Cemaleddin Alevî), Beyrut 1994.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali el-Belhî, "Mantiku'l-Meşrikiyyîn", *Mantiku'l-Meşrikiyyîn vel-Kasidetü'l-Müzdevce fi'l-Mantık*, Kum 1405.
- , *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât: 1* (göz. geç. el-Eb Kanavatî, İbrahim Medkur, Said Zayid), Tahran 1943.
- , *Tis'u Resâil*, Konstantiniyye 1881.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî, *'Uyûnü'l-Hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt 1980.
- İbn Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin ve İbn Sübkî, Ebû Nasr Taceddîn, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-usûl* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Kahire 1981/1401.
- İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim, *İrşâdü'l-Kâsîd İlâ Esne'l-Makâsîd* (nşr. Jan Justus Witkam), Leiden 1989.
- İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ* (nşr. Arif Tamir), Beyrut 1995.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhi Muhtasari İbni'l-Hacib* (nşr. Muhammed Mazhar Baka), Mekke 1986.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl* (nşr. Adil Ahmed Adülmecûd ve Ali Muhammed Mu'avvez), Mekke 1997.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara 1943/1362.
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- Kindî, Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak, *Felsefi Risâleler* (trc. Mahmud Kaya) İstanbul 1994.
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 2001.

- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, *et-Tahbir Şerhu't-Tahrir fî Usûli'l-Fıkhi'l-Hanbelî* (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin ve diğeri), Riyad 2000/1421.
- Nesefî, Ebü'l-Bekkat Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, Beyrut 1986.
- Nev'î, Yahya, *İlimlerin Özü* (nşr. Ömer Tolgay), İstanbul 1995.
- Nezir Ahmed, Abdullah, *Hizânetü'l-'Ulûm fî Tasnîfi'l-Fünûni'l-İslâmiyye ve Mesâdirihâ*, Beyrut 1998/1419 (Zekerîyyâ el-Ensârî'nin *el-Lü'lüü'n-Nazîm fî Ravmi't-Te'allumi ve't-Ta'lim* adlı risâlesinin şerhidir).
- Öner, Necati, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *A.Ü.İ.F.D.*, 5/1-4 (1956), s.100-135.
- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebî Bekr el-Mar'âşi, *Tertîbü'l-'Ulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1988.
- Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1956.
- Sıddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannûcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, Beyrut 1978.
- Şeker, Mehmet, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Tasnif-i Ulûm' adlı eseri", *İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum: 24-25 Kasım 1995* (nşr. Adnan Bülent Baloğlu ve Mehmet Şeker), Ankara 1996.
- Şirvânî, Mehmed Emin, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 43 Va 2371.
- Şulul, Cevher, "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *D.E.Ü.İ.F.D.*, 16 (2002), s.217-233.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *et-Telvih ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1998/1419.
- Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Miftâhü's-Sa'ade ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-'Ulûm* (nşr. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhab Ebü'n-Nur), Kahire 1968.
- , *Tercüme-i Şekâik-i Nu'mâniyye (Hadâikü'ş-Şekâik)* (trc. Mehmed Mecdî), İstanbul 1853/1269.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn* (nşr. Lütfi Abdülbedî; trc. Abdünnaim Muhammed Hasaneyn), Kahire 1963.
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*, İstanbul 1992.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan, *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usûl* (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412.
- Zerkeşi, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır, *Bahrü'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkhi* (göz.geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz. Abdülkadir Abdul Ani), [y.y.] 1992.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Beyrut 2002.

Mâtürîdî' de İnsanın Sorumluluğu

*Veysi ÜNVERDİ**

Öz: İnsanın sorumlu oluşu, bir hakikat-i sabite olarak kabul görmüş olmasına rağmen, kelimada hem ahlak hem de ilahi sıfatlar açısından tartışılmıştır. Ahlak bağlamında ele alınması adalet prensibi odaklı insan fiillerinin yaratılışı ve aidiyeti merkezlidir. Buna göre insan, ahirette ceza ve ödüle konu olan bir özneyse, davranışlarının müridi ve faili olmalıdır. Ancak bu irade ve failiyyet, Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudretiyle nasıl bağdaştırılacaktır, sorusu, konunun diğer veçhesini oluşturmaktadır. Öyle bir çözüm getirilmelidir ki, bir yandan insanın otonomluğu diğer yandan Allah'ın irade ve kudretinin işlerliği korunmuş olsun. Esasen kelam okulları insanın sorumluluğunu kabul etmelerine karşın, çözümü farklı şekillerde ortaya koymuşlardır. Bu çalışma, Mâtürîdî'nin konuya dair özgün yaklaşımını ortaya koymaya mebnidir. O, insan sorumluluğunu temellendirirken fiillerin varlık sahnesine getirilişini ilahi kudrete hamletmiş; fiilin sahibi ve failinin insan olduğunu kabul etmiştir. Buradan hareketle de ona göre sorumluluğun temel nedeni, fiile iki irade ve kudretin taalluk etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Sorumluluk, İrade, Kudret, Hürriyet.

Responsibility of Human in Mâtürîdî

Abstract: Though responsibility of human has been seen as a constant truth, it has been discussed in terms of both moral and divine attributes in kalam. In moral context, it is based on creation and ownership of justice-oriented human acts. Accordingly, if human is subject to punishment and reward, then he should be disciple and perpetrator of his acts. However the question of how this will and perpetratority could be associated with the omniscience, will and power of Allah is another aspect of the subject. There must be a solution that preserve both the autonomy of human and functioning of will and power of Allah. Essentially, although kalam schools accepts the responsibility of human, they put forward solutions in different ways. This study aims to show Maturidi's original approach to the topic. While he tied the creation of acts with divine power, meanwhile he grounds responsibility of human and accepts him as actual owner and perpetrator of his acts. Hence according to him the basic cause of responsibility is because two will and two power are connected with the act.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Keywords: Mâtürîdî, Responsibility, Will, Power, Freedom.

İktibas / Citation: Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usûl*, 20 (2013/2), 47 - 80.

Giriş

Sorumluluk, Kur’an’ın bir davranış modeli olarak sunduğu ahlak anlayışının merkezinde yer almaktadır. İnsanın sahip olduğu sorumluluk kendi özünde bulunan özelliklerinden olup ilahi hitaba mazhar oluşunun adı; sahip olduğu “akıl” emaneti ve yetisinin ürünüdür. Bu noktada insanın sorumluluğu yerine getirebilmesi için akıl, irade, kudret vb. bir takım özelliklerle donatılmış olması elzemdir. Aksi halde insanın yeryüzündeki varlığının sebebi olan kulluk/imtihan, ahlakî zeminden koparılmış olacaktır.

Kur’an’a göre insan, yeryüzü yaşamının en seçkin ve ayrıcalıklı¹ varlığıdır. Diğer bir anlatımla yaratılış hiyerarşisinde ruh ve beden kabiliyeti bakımından canlıların en mükemmeli olarak yaratılmış,² kendisine en uygun biçim verilmiş,³ şan ve şeref sahibi (mükerrerem) kılınmış,⁴ her şey kendi emrine tahsis edilmiş ve ilahi emaneti üstlenip yeryüzünde halife kılınmış⁵ bir varlıktır. Bu durumda böyle bir varlığın başıboş,⁶ sorumsuz ve mükellefiyetsiz bırakılması söz konusu değildir. Nitekim Allah, yeryüzünde iradesini temsil etme ve orada ilahi hükümranlığı gerçekleştirme görevini “halife”⁷ sıfatıyla insana vermiştir. Şu halde her şey insan içindir, yeryüzünün sevk ve idaresi ona aittir; bu nedenle de bütün eylemlerinden mesul olmalıdır.⁸ Aslında Kur’an’da akıl/muhakeme, irade ve iradeyi serbestçe kullanmanın gerektirdiği sorumlu-

¹ Bakara 2/29; Casiye 45/13.

² Tin 95/1-5.

³ Tin 95/4.

⁴ İsrâ 17/70.

⁵ Bakara 2/30.

⁶ “İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır.”, Kıyame 75/36; “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”, Zariyat 51/56.

⁷ Bakara 2/30.

⁸ “Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.” İsrâ 17/36.

luklar anlamında “emaneti”⁹ yüklendiği belirtilen insanın başıboş bırakılmadığı, gayesiz ve hedefsiz olamayacağı¹⁰ vurgulanarak dünyadaki bütün canlılar içinde vazife ve sorumluluk taşıyan yegane varlık olduğuna da dikkat çekilmiştir.

Kur'an'a göre insan daha başlangıçta şu veya bu yönüyle değil, insan oluşu itibariyle vahyin hitap evrenine girmektedir. Öyle ki Kur'an, öncelikli olarak insana hitap etmektedir. Bu bağlamda Allah, insana kendi ruhundan üfleterek¹¹ onu şerefleştirmiş,¹² her şeyi hizmetine sunmuş,¹³ melekler ve cinler insana saygı sadedinde ona secde etmeye davet edilmiştir.¹⁴ Bu da insanın diğer varlıklardan farklı özelliklerle donatıldığının kanıtıdır. Esasen insan, sahip olduğu farklı niteliklerini iman ve ahlakla yoğurursa üstün bir varlık haline gelir; aksi takdirde bayağı varlık haline dönüşür. Bunun yanında Allah insana, melekleri bile kıskandırıp şaşkınlıkta bırakabilecek bir bilme ve düşünme kapasitesi vermiştir.¹⁵ Bu yönüyle insan, Allah'ı bilebilecek ve bu sorumluluğu üstlenebilecek kapasitedir.¹⁶ Şu halde o, bütün diğer canlılar arasında kavramlar üretebilme, çözümlenmeler yapabilme ve bilgiye erişebilme

⁹ Ahzab 33/72; İstilahta “emanet” kavramına dini tekliflerin tamamı, farzlar, İslam'ın emirleri, insana ihsan edilen her nimet, akıl, yeryüzüne halife olma kabiliyeti, sorumluluk gibi anlamlar yüklenmiştir. Bu anlamlardan anlaşıldığı üzere yer ve dağlar kendisinde bir takım yetenekler olmadığı için bu “emaneti” üzerine almamıştır. Biz makalemizde emanet kavramını sorumluluk olarak anlamlandırdık. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1981, XXV, 235; Beyzâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut tsz., IV, 40; Zemahşeri, *Keşşâf*, (tah. A. Muhammed Muavvad), Riyad 1418, V, 102; Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'an*, İstanbul 1997, IV, 414; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, (tah. M. Seyyid Keylanî), Kahire 1961, “emn” mad.

¹⁰ Müminun 23/115; Kıyame 75/36.

¹¹ Secde 32/9.

¹² Yaratılış serüveninde, Allah insana kendi ruhundan üfleterek onu şerefleştirmiştir. Dolayısıyla diğer varlıklara nispetle ayrıcalıklıdır ve bir yönüyle de ilahidir. Lokman 31/9; Hicr 15/29; Sad 38/72.

¹³ Bakara 2/29; Casiye 45/13.

¹⁴ Bakara 2/31.

¹⁵ Bakara 2/30-31.

¹⁶ A'raf 7/172.

gücüne sahip ve dolayısıyla davranışlarından mesul olan tek varlıktır.¹⁷ Neticede hiçbir varlığın taşımaya güç yetirip, tahammül edemediği sorumlulukları -emaneti-¹⁸ Allah, akıl ve hür irade sahibi olan insana yüklemiş ve insan da bunu kabul etmiştir.

İnsan özgür olduğu için sorumlu, sorumlu olduğu için özgür bir varlıktır. Özgürlük ve sorumluluk birbirinden ayrılmayan, biri diğerini gerektiren iç içe iki kavram olup insanın iki temel özelliğini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle insanın sorumluluğu zorunlu olarak özgürlüğü gerektirmektedir. Zira hürriyet olmadan mesuliyetten bahsedilemez.¹⁹

İnsanın irade özgürlüğü ve sorumluluk düzeyine ilişkin yaptığımız bu girişten sonra, konuya Mâtürîdî'nin (v. 333/944) perspektifinden bakmak ve akılcı bir mütekellimin nazarından insanın sorumluluğunun nasıl resmedildiğini incelemek istiyoruz. Bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki çalışmamızda konular işlenirken bilhassa Mâtürîdî'nin son dönemde tahkiki yapılan *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* adlı eserinden yoğun bir şekilde faydalanılmıştır.

1. Kaza ve Kadere Yüklenen Anlam

Mâtürîdî'ye göre kaza kelimesi, yaratmak ve hükmetmek anlamındadır.²⁰ O, kazayı yaratma ile ilişkilendirerek ezelde takdir ve tayin edilen şeylerin zaman, mekan ve diğer sebepler dahilinde yokluktan varlık âlemine çıkarılması/yaratılması olarak tanımlamıştır. Böylece kaza ilim ve tekvin sıfatı ile irtibat-

¹⁷ Bkz., Temel Yeşilyurt, "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:1, 2005, 37-38; Şaban Ali Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkani", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11:2, 2013, 9; A. Saim Kılavuz, "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Kader Meselesi", (*İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi kitabı içinde*; Editör: İlyas Çelebi), İstanbul 2014, 204-205; Abdullah İbâdî, *el-Mesuliyetü fi'l-İslâm*, (Mine'l-Âdav ve'l-Ahlâki'l-İslâmiyye içinde), Kahire 1976, 281.

¹⁸ Ahzab 33/72.

¹⁹ Öyle ki Gazzâlî, insanın özgürlüğe zorunlu olarak sahip olduğunu belirtir. Bkz., Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Beyrut tsz., IV, 5.

²⁰ Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (tah. Fatma Yusuf el-Hayme), Beyrut 2004, I, 86; II, 358, 528; er-Razî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Muhtaru's-Sıhah*, İstanbul 1980, 464- 465.

landırılmıştır.²¹ Yaratma ise eşyanın kendi mahiyetine aykırı olmayacak şekilde meydana getirilmesi ve tüm varlık âleminin özüne uygun düşecek şekilde bulunmasıdır. Dolayısıyla yaratma anlamına gelen kaza aynı zamanda kendisiyle vasıflanan kimsenin ilim ve hikmet sahibi olmasını da zorunlu kılmaktadır. Çünkü bir şeyin yaratılış bakımından kendisine en uygun düşecek şekle sahip olmasını sağlamak, o şeyin bütün tafsilatının bilinmesini gerektirmektedir. Her şeyin tam ve eksiksiz olarak gerçekleştirilmesi ise ancak hikmetin bir gereğidir.²²

Mâtürîdî, bir işi yapıp bitirmek, o işten kurtulmak ve soyutlanmak anlamındaki kazanın Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu, Allah'ın bir işle meşgul olması veya onu yapıp bitirmesi neticesinde sorumluluktan kurtulmasını gerektirir ki o da Allah hakkında muhaldir.²³ Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Mâtürîdî'ye göre kaza kavramı temel olarak her türlü eylemin özünde mevcut olan güzellik ve çirkinlik vasıflarıyla yaratılması, bir şeye hükmedip karar verilmesi, ona uygun sonucun belirlenmesi, bir konuda son sözün söylenmesi, bir şeyin sonlandırılması ve tamamlanması anlamlarına gelmektedir. Nitekim o, *Te'vilât* isimli eserinde kaza kavramının beş manasından bahsetmekte ve yaratma, inşa etme, neticelendirme, tamamlama manalarını ön plana çıkarmaktadır.²⁴

Diğer taraftan Mâtürîdî kader kavramının iki anlama geldiğini kabul etmektedir:

- a. Kader, her eşyanın vücuda gelişindeki özellikleri ve mahiyetidir. Başka bir ifadeyle bir şeyin husun, kubuh, hayır, şer, hikmet ve sefeh açısından vasıflandırılmasıdır. Hikmetin anlamı da her şeyi olması gerektiği gibi yapmak veya her şeye kendine layık olanı vermektir. "*Biz her şeyi bir ölçü üzerine yarattık.*"²⁵ ayeti de buna delalet etmektedir.²⁶ Şu halde Mâtürîdî'nin ka-

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tah. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, 306; *Te'vilât*, I, 270; II, 357, 359.

²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 306.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 306; *Te'vilât*, III, 19-20, 589; II, 583.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 96; ayrıca bkz., Harun Işık, *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2011, 48.

²⁵ Kamer 54/49.

der kavramına yüklediği anlam, kelimenin ölçüp biçmek, hüküm vermek şeklindeki etimolojik anlamıyla örtüşmektedir.²⁷

- b. Kader, meydana gelecek olan şeylerin zaman ve mekanını, bunların hak ya da batıl oluşunu, ödül veya cezaya konu oluşlarını belirlemektir.²⁸

Mâtürîdî kaderin ancak Allah'ın kudreti kapsamında olduğunu ifade etmiştir. Nitekim insan eşyanın ne zaman, hangi mekanda ve vasıflarla meydana geleceğini belirlemeye muktedir değildir. Kaderin bir tayin ve tespitten ibaret olması, bunun ancak Allah'ın ilmi açısından mümkün olmasını gerektirmektedir. Çünkü belirleme, bir yaratma olmaktan çok, yaratmanın nasıllığının tayinidir. Yani varlıklar vücuda gelmeden önce bütün özellikleriyle Allah tarafından belirlenmiştir/takdir edilmiştir. Bu, fiilî değil, ilmî bir şeydir. Dolayısıyla kader, ilahî ilim sıfatının bir ismi olarak kullanılmıştır.²⁹ Zira kâinatta meydana gelen her türlü nesne, olay ve eylemin belirli bir amaç doğrultusunda ve o amaca uygun bir şekilde yaratılması, ahenkli ve düzenli bir şekilde sürüp gitmesi Allah'ın fiili olduğuna göre bu durum fiilin ilme dayandığını, dolayısıyla Allah'ın ilim sahibi olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü ilim sahibi olmayan bir varlıktan böylesine muhkem, uyumlu ve düzgün eylemlerin ortaya çıkması mümkün değildir.³⁰

Mâtürîdî'ye göre Allah, mutlak bilgisi ile kâinatta olmuş, olan ve olacak her şeyi bütün ayrıntısıyla bilmektedir.³¹ Çünkü Allah'ın bilgisi herhangi bir zamana veya mekâna tâbi olmayan, kendisine bir başlangıç tayin edilemeyen

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 307; *Te'vilât*, II, 464, 625; III, 398, 490; IV, 123, 202; V, 316, 358, 385.

²⁷ Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, 394-395; Tehânevî, *Keşşâfu İslahatı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996, II, 1301-1302; Cürcânî, *Kitâbu't-Tarifât*, (tah. İbrahim el-Eybarî), Beyrut 1992, 220; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs fî Şerhi'l-Kâmus*, Beyrut 1386, III, 481-482.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 307.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 308; *Te'vilât*, III, 292; V, 160; ayrıca bkz., Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Kahire 2002, 188-189; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul 1997, 63-65.

³⁰ İbn Humam, Kemal, *Kitâbu'l-Müsâyere*, İstanbul 1979, 58-60.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 215, 221; II, 93.

bir ilimdir.³² Esasen ancak tecrübe yolu ile elde edilmiş bilgi zamana, mekâna veya sebebe bağlıdır.

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre insan fiilleri de Allah'ın ilminin kapsamına dâhildir. Bu fiillerin Allah'ın ilmi dışında tutulması, O'nun bunları bilmediği anlamına gelecektir ki bu da ulûhiyette noksanlıktır. Ulûhiyet ise her türlü kemal sıfatlarla muttasıf kılınmayı ve noksanlıktan münezzehe olmayı zorunlu kılan bir durumdur.³³ Bizi burada asıl ilgilendiren husus, Allah'ın bu belirlemesi/takdiri karşısında insanın söz konusu belirlenmişliğin dışına çıkması ve fiillerindeki sorumluluğun temellendirilmesi problemidir. Eğer insan fiilleri belirlenmiş şeyler ise, insan kendisinin karar vermediği ve takdir etmediği fiillerden nasıl sorumlu olmaktadır? Filhakika Allah'ın insanın eylemleri hakkındaki ezeli bilgisi, onu herhangi bir davranışı yapmaya zorlayan bir bilgi olmadığı gibi yaratma anlamında da değildir. Eylemi yapmaya karar verme noktasında bir irade ve o eylemi gerçekleştirecek güç olmadan salt bilginin bir şeyi yapmayı gerektirmediği aşıkardır. Bilgi ancak fiili mümkün kılan bir özelliktir denilebilir. Bu noktada eylemin yokluktan varlık sahasına çıkabilmesi için irade ve kudret sıfatlarının da ilme taalluku lazımdır. O halde eylemin ortaya çıkmasında asıl aktör ilimdir. Çünkü ilim-irade ve kudret birlikteliğinde irade ilme, kudret de iradeye bağlıdır.³⁴ Kısacası Allah'ın ilmi insanın seçimine bağlı olup irade ve gücünü yok etmemektedir. Bununla birlikte insan, fiillerini kaza ve kader düşüncesini aklına getirmeden gerçekleştirmektedir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle "Kaza ve kader diye bir faktör genellikle insanların aklına gelmemekte ve insanlar fiillerini gerçekleştirdikleri sırada kaza ve kaderden ötürü bir şey yaptıkları hissini duymamaktadırlar."³⁵ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, insan psikolojisine atıf yapmış ve irade hürriyetini temellendirirken insanın hür olduğu duygusuna vurgu yapmıştır. Esasen

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 433; ayrıca bkz., Âmidî, Seyfettin Ebû'l Hasan b. Muhammed b. Sâlim, *Gâyetü'l- Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 2004, 74; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mısır 1950, 61-63; Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1954, 12.

³³ İbn Hümam, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 61.

³⁴ Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, Ankara 2003, I, 257-258; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1983, 66; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm*, London 1934, 239.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 309.

insan, eylemlerini hür bir şekilde gerçekleştirmekte fakat eylemin neticesi olumsuz olduğu takdirde kadere sığınmaktadır.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelimcileri ilahi ilmin insanın iradesini bağlamadığını ve onun hürriyetini yok etmediğini ispat edebilmek için, Mutezile'den Cubbâi (v. 321/933) ve taraftarlarının yaptığı³⁶ ve İbn Furek (v. 406/1015) tarafından da kabul gördüğü iddia edilen “İlim, kendisiyle kadir olandan fiilin ihkam ve itkanının meydana geldiği bir sıfattır.”³⁷ veya “Alim, kendisinden muhkem fiil mümkün olmandır.” şeklindeki tanımı, ilmin fiili gerektirmeyeceğini söyleyerek reddetmiştir. Aksi halde ilim sıfatı da fiili bir sıfat olacak ve bu nedenle taalluk ettiği şeyi hemen gerektirecektir. Halbuki kelimcılara göre ilim, böyle bir sıfat değildir. İlmin taalluk ettiği şeyin vücuda gelebilmesi için ona irade ve daha sonra da kudretin taalluku gerekmektedir.³⁸ Bu bağlamda Allah'ın ilmi eylemi gerektiren bir sıfat değil, kendi fiilini düzenli -ihkam- ve doğru -itkan- olarak yapabilme imkanının şartıdır. İnsanın bilgi de kendi fiillerinin meydana gelmesinin ve bu fiilleri sahiplenmesinin bir ögesidir.³⁹ O halde ilim sıfatı fiili değil; zati bir sıfattır. Bu durumda zati olan bir sıfatın doğrudan bir varlığa tesiri pasif yoldan olabilmektedir.⁴⁰

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki Mâtürîdî'nin, kaderi, önceden belirleme anlamında ele almaması birçok problemi ortadan kaldırmaktadır. Aslında kaderi bu manada ele almak hem Kur'an ayetleriyle hem de Allah'ın adalet ve hikmet sıfatları arasında çelişki oluşturmaktadır. Aynı zamanda böyle bir kabul insanın davranışlarındaki sorumluluğu iptal etmektedir. Öyle ki insan fiilleri cins ve çeşit olarak mutlak manada iyi ve kötü, bu fiillerin sonuçları da hayır-şer şeklinde değer hükümleri taşımaktadır. Davranışlara bu vasıfları belirleyip takdir eden ise insan akli değil; bizzat Allah'tır. Karşılığında

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire 1957, V, 239.

³⁷ Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 5.

³⁸ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, 92; ayrıca bkz., Metin Özdemir, “Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi”, (*İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi kitabı içinde*; Editör: İlyas Çelebi), İstanbul 2014, 45-48.

³⁹ Bkz., Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 5; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 49-51; İbn Teymiyye, *Süâlâni fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, Beyrut 1993, 80-84.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 66; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 239.

mükafat verilen fiil hayır; ceza verilen ise şerdir. Bütün bu mükafat ve cezayı belirleyip takdir eden de Allah'tır. Akıl da bunu kavrama yeteneğine sahiptir. Nitekim Amentü'deki "ve bi'l-kaderi" (kadere de inandım) ifadesinin açıklaması olan "hayrihi ve şerrihi minallâhi Teâlâ" ifadesiyle hayrın hayır tanrısı, şerrin de şer tanrısı şeklinde düalist şirk anlayışı değil, her ikisini de belirleyip takdir edici kaynağın sadece Allah olduğu vurgulanmaktadır. Kader kavramının özetle bu çerçevede ele alınması halinde geleneksel nitelikte birçok problem ortadan kalkmış olacaktır.⁴¹

Kader ve kaza anlayışında önceden belirleme ve takdirin olduğunu savunanlar, insan sorumluluğunu temellendirmek için onun kendi kaderinin nelikliğini bilmediğini ve eylemlerini belirlemede mesuliyetin insanın kendisine ait olduğunu savunmuşlardır. Bu ise kişinin bir fiili işleme veya terke irca edilebilecek nihai iki alternatif önünde bulunduğunu değil, önceden yazılmış bir senaryonun -farkına varmadan rolünü oynayan- aktörü olduğunu çağırıştırır ki, bu aktör, senaryoyu sahnede spontane oynadığını ve kendi buluşlarıyla tutuluat yaptığını sanmaktadır. Tabiidir ki bu formül kişi sorumluluğunu temellendirmekten uzak, cebrî kader anlayışıdır. Bir başka formül de kişilerin bir fiili işledikten sonra, "iyi ki böyle yaptım", yahut "keşke böyle yapmasaydım" gibi ifadelerle o fiili hür iradeleriyle kendilerine nispet etmeleri ve sorumluluğu kabullenmeleri şeklindedir. Bu formül de kaderin önceden belirleme ve takdir anlamlarının reddi halinde değer taşır, aksi halde bir önceki problem geçerliliğini aynen sürdürecektir.⁴²

Sonuç olarak Allah'ın ilminin kaza ve kader ile ilişkisi, insanın eylemlerini bilmek noktasındadır. Zira Mâtürîdî, kaderi "meydana gelecek her türlü olayı Allah'ın bilmesi" olarak tanımlayarak Allah'ın ilim sıfatına raci kılmış; bir anlamda her ikisini aynileştirmiştir.⁴³ Böylece Allah'ın ilmi eylemi zorunlu olarak gerektiren bir sıfat değil de mümkün kılan bir sıfat olmuştur. Neticede Mâtürîdî'nin kaza ve kader yaklaşımı, insanın eylemi üzerinde herhangi bir baskı oluşturmamakta, onun hareket sahasını kısıtlamamaktadır. Temelde

⁴¹ M. Saim Yeprem, "İrade Kader ve Mes'uliyet İlişkisi", (*Kur'an-ı Kerim'de Mes'uliyet kitabı içinde*; Editör: M. Bedrettin Çetiner), İstanbul 2006, 400.

⁴² M. Saim Yeprem, "İrade Kader ve Mes'uliyet İlişkisi", 401.

⁴³ Bkz., Harun Işık, *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*, 80.

onun kaza ve kader konusuna yüklediği keyfiyet insanın sorumlu bir varlık olmasının önünü açmaktadır.

2. İnsanın Fiilleri Bağlamında Sorumluluğun Dayanakları:

2.1. İrade

İrade dini literatürde genellikle Allah'ın sıfatları arasında ele alınmıştır. Fakat çalışmamızda bizim üzerinde duracağımız konu, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insan iradesinin etkinliği problemidir. Bu noktada insanın irade özgürlüğü konusu Allah'ın sıfatlarına bağlı olmakla beraber insanın fiilleri etrafında belirlenmeye çalışılmıştır. Biz de Mâtürîdî'nin irade hakkındaki görüşlerini bu çerçevede ele alacağız.

Mâtürîdî'ye göre irade temel olarak dört anlamda kullanılmaktadır:

1. Bir şeyin olmasını istemek, temenni ve arzu etmektir. Kelimenin en güçlü anlamı budur. Burada olması muhtemel veya imkansız olan her şeyin dilenmesi mümkündür.
2. Birilerinin bir şeyi yerine getirmesini emretmek veya birilerini bir şeye çağırmasıdır.
3. Rıza göstermek ve onaylamaktır.
4. Fail üzerinde baskının ve icbarın olmadığını ifade etmektir. Dolayısıyla irade sahibi, davranışlarını özgürce yönlendiren ve neticede fiillerinin hakiki sahibi olan demektir.⁴⁴

Mâtürîdî'ye göre insandan birtakım fiillerin sadır olması, onda iradenin/ihtiyarın olduğuna delildir. Aslında insan aklıyla güzel ve çirkinini ayırt edebilecek şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir donanıma sahip olmasındaki neden, kendisine sunulan nimetler ve yeteneklerle denenmesinde gizlidir. Buradan hareketle denenmiş insanın iyi ve kötü arasında "ihtiyar" da bulunarak iyi fiillere yönelmesi ve kötüden kaçınması gerekmektedir.⁴⁵ Yani Mâtürîdî, insanın fiile yönelik kasdı ve seçimi nedeniyle mükâfat veya ceza göreceğini kabul etmiştir. Bu noktada fiil iyi veya kötüye elverişli olabilir. Fakat fiilin iyi

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 286-287; ayrıca bkz., Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I, 149; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 102.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 221-222.

veya kötü olması insanın ona olan kaskına bağlıdır.⁴⁶ Neticede hür iradeye sahip olan insan “seçimde” bulunarak ahlaki yetkinliği elde edip edemeyeceği hususunda denenmektedir. Allah insanın denenmesini gerçekleştirmek için de onu özgür irade ile baş başa bırakmıştır. Bu noktada Allah'ın iradesinin mutlak olması ve her şeyi kapsamaması insanın fiilinde özgür olmasına engel teşkil etmemektedir. Her ne kadar fiili Allah yaratsa da fiil, insanın ihtiyarı sonucunda meydana gelmiştir. Bu nedenle de sorumluluk insana aittir.

İnsanın bu dünyadaki varlığını anlamlı ve amaçlı gören Mâtürîdî, açıkça “insanın gerçek anlamda fiile sahip” olduğunu ifade eder. Hatta o haber, akıl ve zaruri bilgiye dayanarak fiilin insana yüklenmesinin zorunlu olduğunu vurgular.⁴⁷ Bu bilgi kaynaklarından hareketle fiilin insana ait olmasının gerekliliği meselesini biraz açalım. Haber bilgisine dayalı olarak yani naslarda insana yöneltilen emir ve yasaklardan hareketle insanın fiilin gerçek sahibi olduğu bilinebilir. Çünkü insanın kendisine ait bir fiili yoksa emir ve nehiyler anlamsız olacaktır. Dolayısıyla naslarda insana yüklenen sorumlulukların karşılığında, onun ceza ve mükâfatın muhatabı olması, irade ve eylem özgürlüğünü zorunlu kılmaktadır. Başka bir ifadeyle dinin insana yüklediği sorumluluklar, onun fiilin sahibi ve eyleminde özgür olduğunun kanıtıdır. Nitekim Kur'an'da “Dilediğini yapınız.”⁴⁸, “Hayrı işleyiniz.”⁴⁹, “İşlediklerine karşılık olarak sedefteki inciler gibi ceylan gözlüler vardır.”⁵⁰, “Kim zerre miktarınca amel işlerse...”⁵¹ buyrulmuştur. Bu ve benzeri ayetlerde insan “amel işleyen” olarak isimlendirilmiş ve onun emir, nehiy, va'd ve va'id konularındaki işlerine de fiil adı verilmiştir.⁵² İkinci delil olan akli bilgi hakkında Mâtürîdî, fiil gerçekliğinin kişinin kendisine ait olmadığı takdirde, ona emir ve yasak yöneltilmen aklen imkansız bir durum olacağını vurgular.⁵³ Üçüncü olarak zarurî bilgi, yani ‘ıyan’ bilgisi ile de insan, aynen şu dünyayı gözlemle bir tür

⁴⁶ Fethullah Huleyf, *Kitâbu't-Tevhîd Girişi*, 42.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225.

⁴⁸ Fussilet 41/40.

⁴⁹ Hac 22/77.

⁵⁰ Vakıa 56/24.

⁵¹ Zilzal 99/7.

⁵² Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225-226.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225.

bilgiye ulaştığı gibi, fiilinde hür olduğunu da kesinlikte hisseder.⁵⁴ Buradan hareketle Mâtürîdî'ye göre fiiller gerçek anlamda insana nispet edilmelidir. Esasen sevap ve ikab terettüb eden emir ve nehiyleri, taat, masiyet ve her çeşit kötülüğü Allah'a izafe etmek de aklen hoş değildir. Öyleyse insanın fiili, bütün yönleriyle Allah'a ait olamaz. Fiilin kesb edeni olan insan, aynı zamanda onun sahibi ve sorumlusudur. Bu sebeple de hesabın muhatabıdır.⁵⁵

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre insanın kendi fiilini gerçekleştirdiğinin farkında olması fiilin insana ait olduğunun bir diğer delilidir. Öyle ki insan eğer fiili yapmaktan başkası tarafından engelleniyor olsa bile o fiili yapmaktan ısrar edip başkalarının men etmesine rağmen kendi istek ve arzusu ile o fiili gerçekleştirebilir.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle insan kendi nefsinde iradesinin hür olduğunu ve eylemlerini kendisinin yaptığını hissetmektedir. Şu halde insanın eyleminde hür olduğunun kanıtı, bunun bilincinde/şuurunda olmasıdır.⁵⁷ Nitekim insanın yaratılışı öteki cevherler, arazlar ve içinde fiillerin meydana geldiği zaman ve mekanlar gibi değildir; aksine insan seçim hakkı olan -muhtar- bir faildir.⁵⁸

Diğer taraftan insan fiillerini isteyerek/bilerek ve beğenerek gerçekleştirmekte, insanın isteği ve kasdı ilahi yaratmayı belirlemektedir. Yani Allah'ın insanın fiiline ilişkin iradesi, insanın ihtiyarı hakkındaki bilgisine bağlı olarak gerçekleşir. Bu noktada insanın fiile ilişkin ihtiyarı/iradesi ve yönelimi ilahi yönden önce gelmektedir. Bütün bu süreci insan kendi hissine dayalı tecrübesinden bilmektedir. Nitekim Mâtürîdî de bunu şöyle ifade eder: “Herkes, gerçekleştirdiği şeyi seçerek yaptığını ve fiilinin faili ve kâsibi olduğunu kendinden bilmektedir.”⁵⁹ Esasen onun bu yaklaşımı tecrübe ile sabit olan bir konudur. Her insan fiillerini gerçekleştirirken “Bu davranışı kim gerçekleştirdi?” sorusuna “Ben yaptım.” cevabını vermektedir. Böylece o, fiil üzerinde iki kudretin tesirini ve bunların her ikisinin de birlikteliğini kabul etmiştir. Buna

⁵⁴ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 239.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 226.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 310.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 226-227.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 309; ayrıca bkz., İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (neş. Süleyman Dünya), Kahire 1980, 139; *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, (neş. M. Kasım), Kahire 1964, 226-229.

⁵⁹ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 226; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbain*, Haydarabad 1353, 145.

göre eylemin yapılma kararı insan iradesine bağlıdır. İradenin bir eylemi yapmaya yönelmesi eylemin varlık kazanmasında, yapmamayı tercih etmesi de onun yokluk halinde bulunmasında asli unsur olmaktadır. O halde Allah'ın yaratmasını, insanın kesin ve kati niyeti, arzu ve isteği tayin etmektedir. Bütün bu eyleme karşı ön hazırlanış -niyet, beğeni, istek, kasd- Allah'ın eylemi yaratması, insanın da onu kesbiyle neticelenmektedir. İşte insan, eylemden önceki safhada onun varlık kazanmasını isteyen, eylemden sonraki safhada da onu kesb edendir. Bu bağlamda Allah'ın eyleme müdahalesinin onu yaratmakla sınırlı olması, eylemden doğan her türlü sorumluluğun insana ait olmasını gerektirmektedir.

Öte yandan Mâtürîdî alimler iradeyi, külli ve cüz'i olmak üzere ikiye ayırarak insanın özgür iradeye sahip olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Külli irade Allah tarafından insana potansiyel olarak verilmiş olan iradedir. Bu iradesi ile insan imkan dahilinde olan bütün fiilleri tercih etme veya terk etme gücüne sahiptir. Cüz'i irade, insanda potansiyel olarak mevcut olan külli iradenin belirli bir yöne kanalize edilmesidir. "Kasd", "azm" ve "ihtiyar" kelimeleriyle ifade edilen bu cüz'i iradeyi Allah yaratmaz ve ona müdahalede bulunmaz. Cüz'i irade insana fiilin yapılması veya terki seçeneğini sunar. Dolayısıyla cüz'i irade ihtiyar manasında düşünülebilir. Neticede insanların fiillerini yaratmada tam bir kudret sahibi olan Allah, insanın cüz'i iradesini onun tasarrufuna bırakmıştır.⁶⁰ Kısacası insanın sahip olduğu iradesi, diğer ifadeyle fiilin yapılması veya terki bağlamındaki tercih hakkının olması, sorumlu tutulmasının nedenidir.

Filhakika fiillerin gerçekleşmesini sağlayan temel aktör insandaki güçtür. Bu gücün verili olması, kişinin yaptıklarında kendisini hür ve gerçek fail olarak hissetmesini kesinlikle engellememektedir. O kadar ki, duyularla elde edilen bütün bilgileri inkâr etmek mümkün olmadığı sürece, duyusal olan bu

⁶⁰ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 243; Sadru'sh-Şeria, *et-Tavdih fi Halli Gavamizi't-Tenkih* (Saduddin Mesud b. Ömer Taftazânî, Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih kenarında), Beyrut y.y., I, 354; Abdullatif el-Harputî, *Tenkihu'l-Kelam*, İstanbul 1330, 240; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981, II, 202-203; Ahmed Saim Kılavuz, *Ebu Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi*, İstanbul 1989, 63; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1979, 345.

bilgiyi yok saymak da mümkün değildir.⁶¹ Nitekim Mâtürîdî bunu şöyle açıklar: “İnsanın fiiline ilişkin bir zorlamadan söz edilmesi temelden yanlış ve imkansız bir durumdur. Çünkü herkesin kendisini seçiminde hür bildiği duyularla sabittir. Bu, duyularla algılanan eşyanın durumu gibi gerçektir.”⁶² Yani insan içinde duyularıyla yaşadığı çevreyi algıladığı gibi fiilinde hür olduğunun da farkındadır. Sonuçta insanın hür bir şekilde fiilini gerçekleştirmesi de onun mesul olmasını gerektirmektedir.

2.2. Kudret

Mâtürîdî düşüncesinde insanın bir eylemi yapma veya terk etme özelliğine sahip olması, onun kudret sahibi olmasını gerektirmektedir. Çünkü fiil, kudretin semeresidir.⁶³ Yani insan, ancak canlıya fiili yapma veya terk etme imkanı veren kuvvet manasına gelen kudret sayesinde fiili yapma veya terk etmeye kabiliyetlidir.⁶⁴ İradenin gerçekten anlam taşıması ve sahibini “fail” için, kişinin artı ya da eksi yönde karar verebilme imkanını kendisinde hissetmesi gerekir. İrade sahibinin bu özgürlüğü hissedebilmesi onda belli oranda bir kudretin mevcudiyetini zorunlu kılar.

Mâtürîdî’ye göre teklife konu olan kudret, iki çeşittir:

Birinci çeşit kudret imkana dayanan, fiilden önce bulunan, sebeplerin, alet ve vasıtaların uygun ve fiile yeterli olması demektir. Bu gücü “sebepler kudreti” olarak adlandırabiliriz. Nesne ve olaylara ait sebeplerin ve eylemi gerçekleştirecek kişiye ait hallerin müsait olması anlamına gelen sebepler kudreti insanda potansiyel olarak mevcuttur. Bu kudretle insan, eylemi yapma ya da yapmama imkanına sahip olmaktadır. Sebepler kudreti zaman bakımından eylemden öncedir. Eylemin meydana gelişi bu kudretin varlığına bağlı bulun-

⁶¹ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 226-227; ayrıca bkz., Şaban Ali Düzgün, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”, 5.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 239.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 278; Cebriye ekolü haricindeki tüm ekoller insanın ihtiyarî eylemlerini gerçekleştirebilmesi için bir kudretinin bulunması gerektiğini kabul etmektedir. Zira eylemin meydana gelebilmesi için kudret şarttır ve eylem buldukça kudrete muhtaçtır. Bu noktada asıl ihtilaf, kudretin insanda ne zaman bulunduğuyla ilişkindir.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 261.

makla birlikte doğası gereği münhasıran o eylem için yaratılmamıştır. Sebepler kudreti Allah'ın dilediği kullarına ihsan ettiği bir nimettir.⁶⁵

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki sebepler kudreti, teklif için esas olan kudrettir. Sebepler kudreti olmadan teklif yapılamaz. Aksi halde bu kudret bulunmadığı takdirde eylemi gerçekleştirme imkan ve gücü olmayan aciz kimsenin sorumluluk altına girmesi gerekirdi. Mesela bir kimsenin kıyam, rükû ve secde gibi namazın farzlarını yerine getirme ve oruç tutma mükellefiyeti bedenlen sağlıklı olmasıyla alakalı bir durumdur. Mazereti olanlar oturmak suretiyle namazla ilgili farzları, fidye vererek de orucun sorumluluğunu yeri getirmektedir. Yoksa sebepler kudretinin olmadığı durumda insanın mükellef kılınması, tıpkı gözü bulunmayan bir adama şuraya bak diye emretmeye yahut eli bulunmayan birine elini uzat demeye benzer.⁶⁶ Kısacası insanın sorumluluğunun temellendirilmesi için eylemin meydana gelmesinden önce hem nesne hem de insanda eylemin gerçekleşmesini sağlayacak haller bakımından herhangi bir bozukluğun/eksikliğin olmaması gerekmektedir.

İkinci çeşit kudret insanın, fiile kastettiği/yöneldiği zamanda söz konusudur. Bu, fiili gerçekleştirecek aletlerin tam ve sağlam, sebeplerin de uygun ve yerinde olması durumunda Allah tarafından yaratılır. Seçme hürriyetinin gereği olan bu güç sayesinde fiil meydana gelir.⁶⁷ Bu gücü ise “fiil kudreti” olarak adlandırabiliriz. Fiil kudreti, insanın arzu ve istemesi anında Allah tarafından⁶⁸ o anda yaratılan bir güçtür. Fiilin Allah tarafından yaratılması, insana ait olmasına engel olmamakla beraber insanın fiilin oluşum aşamasındaki isteğiyle ortaya koyduğu seçim, Allah'ın iradesinin gerçekleşmesinin sebebidir. Yani Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insandaki fiil kudretini yaratma iradesi insanın arzu, ihtiyar ve meyillerine bağlı olarak gerçekleşiyor gibidir. Ne ki o, insanın fiilinin Allah'ın kudretiyle değil, onun Allah'tan talep ettiği

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 256; *Te'vilât*, V, 70-73; ayrıca bkz., Ebû Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, Beyrut 1952, 48, 93; Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (tah. C. Hasen Ahmed), Kahire 1986, 257-258.

⁶⁶ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 258; Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 258; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, 305.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 256-257; Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 258; Nureddin es-Sâbûnî, *Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2000, 129-130.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 280-281.

bir kudretle meydana geldiğini belirtmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla insan, Allah'ın kudretinden bağımsız hareket etme potansiyeline sahip bir güçle donatılmıştır. Bu güç fiil için olan, araz olduğu için ancak fiil ile birlikte bulunabilen -fiilden önce veya sonra bulunması imkansız olan- ve sürekli olarak yok olup yenilenen bir kudrettir. Bu kudretle birlikte meydana gelen eylem karşılığında sevap ve ceza verilmekte, güzellik ve çirkinlik gibi vasıflar oluşmaktadır.⁷⁰ Fakat bu kudret, insanın sorumlu tutulmasına neden olan kudret değildir. Sonuçta fiil kudreti kişinin fiile ilişkin şiddetli arzu, seçim ve yönelimine göre ortaya çıkan, doğrudan eyleme taalluk eden ve eylemin varlık kazanmasını sağlayan kudrettir.⁷¹

Öte yandan Mâtürîdî fiil kudretinin, fiilden önce olmadığını şöyle delillendirir:

- a. Kudret insan bedeninin bir parçası olmadığı için araz olarak kabul edilir. Araz ise sürekli var olamaz ve ikinci zamanda ortadan kalkar. Varlığı devamlı olmayan şeyin de sürekliliğini kendisi sağlayamaz. Arazın bekası başka bir beka arazını gerekli kılar ki bu ikincisi de bir araz olduğu için kendi başına var olamaz. Bekanın başka bir beka ile varlığını sürdürmesi muhal olduğu için fiil kudretinin sürekli var olduğu kabul edilemez.
- b. Dini naslar, insanlara Allah'tan yardım istemelerini ve ilahi emirleri yerine getirebilmeleri için kendilerine güç verme talebinde bulunmalarını emretmiştir. Eğer fiil kudreti eylemden önce olsaydı insana böyle bir emrin verilmesi ve bu emre uyararak insanın bir istekte bulunması anlamsız olacaktı.⁷²

Kanaatimizce Mâtürîdî'nin kudreti sınıflandırmasının temel nedeni, insanın hem zorunlu hem de isteğe bağlı eylemlerinin yaratıcısının Allah olduğu-

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 280.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255-256, 259; ayrıca bkz., Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Wiesbaden 1963, 281; *Kitâbu'l-Luma*, 54-55; Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, Beyrut 1957, 287; Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 83; İbn Furek, *Mucerredu Makalati'l-Eş'arî*, (tah. D. Gimaret), Beyrut 1987, 107-108; Adududdin el-İci, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut tsz., 151; Sâbûnî, *Bidâye*, 129-130.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 259-260; Râzî, *Usûlu'd-Dîn*, 83-84.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 259; ayrıca bkz., M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000, 29.

nu, onun eylemlerini gerçekleştirirken cebir altında bulunmadığını ve ihtiyari eylemlerden doğan sorumluluğun insana aidiyetini ortaya koymak içindir.

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre, insan hakiki manada kudret sahibi olduğundan bir şeyi yapmaya güç yetirdiği gibi onun zıddını yapmaya da kâdirdir. Yani insandaki kudret iki zıt fiil için elverişlidir. Esasen özgür irade, ancak zıt fiiller arasında tercih yapmakla tecelli eder. Aksi takdirde insanın irade ve ihtiyarından bahsetmek ve onu sorumlu kılmak mümkün olmayacaktır.⁷³

Netice olarak Mâtürîdî'ye göre eylemi ortaya çıkaran asıl faktör fiil kudreti, sorumluluk yükleyen amil ise sebepler kudretidir. Zira sebepler kudreti, hem nesne ve olayların hem de eylemi gerçekleştirecek kişinin buna yatkın oluşunun, dolayısıyla akıllı varlığın teklife uygun kudrete haiz olduğunun göstergesidir. Kısacası Mâtürîdî düşüncede insanın hadis kudretini istediği fiil için harcama özgürlüğüne sahip olması, kendisinden sadır olan fiilden sorumlu tutulması için yeterlidir.

3. İnsanın Sorumlu Oluşunun Gerekliği

İnsanın yaratılıştan gözlem yapabilecek ve sonuçlar çıkarabilecek duyular, akıl ve kalp gibi niteliklerle donatılmış olması,⁷⁴ davranışlarında özgür olma ve bilinçli olarak yerine getirdiği eylemlerinden sorumlu olması sonucunu doğurmuştur. Zira olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için insana göz, kulak, kalp verilmiş ve bunların her birinden insanın sorumlu olacağı belirtil-

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 263; Sâbûnî, *Bidâye*, 132; Farabi insanın fiillerin zıddını yapmaya kadir olduğunu şöyle açıklar: Doğuştan bazı fiillere eğilimli olarak yaratılmış bir insanın varlığı zor ve imkansızdır. Şayet böyle bir eğilim var ise bu durumda bu kişi, bu fiillerin zıddını yapmaya güç yetiremez. Yani insan doğuştan iyi veya kötü fiillerden birisini yapmaya doğrudan icbari bir şekilde yönlendirilmiş değildir. Aksine insanın varoluşu, onun iradesini ve ihtiyarını kullanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bkz., Farabi, *Fusûl el-Munteze'a*, (neş. Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1971, 35-36; *Kitâbu'l-Huruf*, (çev. Ömer Türker), İstanbul 2008, 73; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesininin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, 392.

⁷⁴ Bkz., Nahl 16/78; Mülk 67/23; Secde 32/99.

miştir: “Çünkü kulak, göz, gönül, bunların hepsi yaptıklarından sorumludurlar.”⁷⁵

İslam’da mükellefiyet ergenlik çağına ulaşmış ve bilinci yerinde insanlar için geçerlidir. Bu da bilgi, irade ve kudretle gerçekleşir. İnsan, gerçekleştireceği eylem hakkında aklı ile bilgi sahibi olur, iradesi ile onu seçer ve kudreti ile de gerçekleştirir. Bu sıfatlar, yüklendikleri sorumluluğun gereği olarak bütün insanlarda mevcuttur. Demek ki sorumluluk; fiilin temelinde bulunan bilgi, fiile yönelik arzu ve istek yanında fiile ilişkin gücün bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan ahlaki zorunluluk ve kapasite durumudur.⁷⁶ Kısaca insanın sahip olduğu bilgi, irade ve kudret, ona eylemi gerçekleştirme imkanı sunmakta ve dolayısıyla onu eylemin sahibi ve sorumlusu kılmaktadır.

Filhakika Allah “O yaptığından sorumlu tutulmaz; oysa onlar sorumlu tutulurlar.”⁷⁷ ayetiyle de açıkça insanların davranışlarından sorumlu olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Nitekim insan bu görev ve sorumluluğu yüklenebilecek bir varlıktır ve bunu -Kur’an’ın anlatımıyla- o ezeli diyalogda kanıtlamıştır. Kur’an’a göre tüm evrenin yüklenmekten kaçındığı veya korktuğu sorumluluk bilincini insan kabul etmiştir: “Doğrusu biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik; ama sorumluluğundan korktuğu için onu yüklenmeyi reddettiler. O emaneti insan üstlendi.”⁷⁹ Ayette insanın üstlendiği “emanet” en geniş anlamıyla sorumluluktur.⁸⁰ Bu nedenle insan, özgür bir yapıya sahip ve aynı za-

⁷⁵ İsrâ 17/36; Mâtürîdî bu ayeti açıklarken insanın sahip olduğu imkandan (kulak, göz ve kalp) dolayı Allah’a şükürle mükellef olduğunu ve kendisine yüklenen mükellefiyetin karşılığını alacağını vurgulamıştır. Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 156; bkz., Temel Yeşilyurt, “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, 38-39.

⁷⁶ Bkz., Herbert Morris, *Freedoom and Responsibility*, Standford 1961, 75; William K. Frankena, *Ethics*, New Jersey 1964, 55; ayrıca bkz., W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 295.

⁷⁷ Enbiya 21/23; Nahl 16/93; bkz., Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 323.

⁷⁸ Bkz., Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, 224.

⁷⁹ Ahzab 33/72.

⁸⁰ Mâtürîdî müfessirlerin “emanet” kavramına değişik anlamlar yüklediklerini belirtmiştir. Buna göre kavram kelime-i şehadet ve tevhid, Allah’ın insanları mükellef tuttuğu bütün farzlar ve ayrıca namaz, oruç, hac, insana emredilen ve yasaklanan hususlar olarak tefsir edilmiştir. Mâtürîdî bu açıklamasının ardından emanet

manda Allah'ın emanetinin koruyucusudur. Ayrıca Allah'ı bilme, tanıma ve son olarak da O'na ibadet etmekle yükümlüdür.⁸¹ Neticede dinin temel amacı da akıl, can, mal, namus, nesil ve inanç emniyetini sağlamak olup bunu da insana birtakım emanetler yükleyerek gerçekleştirmektedir.

Öte yandan Allah, dünyayı insan için bir imtihan alanı olarak yaratmış,⁸² bu alanda başarı gösterebilmesi için onu bilgi, irade ve kudretle donatarak "halife" kılmıştır. Hz. Âdem'i "halife" kılan, yani ona mesuliyet yükleyen esas vasfı, onun akli ve iradesidir. Dağlara-taşlara, göklere-yerlere arz edildiği halde sadece "bilgisiz, zalim insanın -üstlenip de- çiğnemekten çekinmediği"⁸³ emanet, taat ve isyan karşılığında mükâfat ve cezayı göze alarak mükellefiyet sorumluluğunu üstlenmek/yüklenmek, bu emanete layık ve kabiliyetli olmak

kavramının mübhem bir kavram olduğunu ve bu nedenle de kavramın ancak Allah tarafından bildirilen bir nasla bilinebileceğini vurgulamıştır. Geniş bilgi için bkz., Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 139; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 235; Nesefî, Ebu'I-Berekat Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî (Medarik Tefsiri)*, İstanbul 1984, III, 315.

⁸¹ Aslında İnsan yeryüzünde başıboş, kendisini olayların ve zamanın akışına bırakacak, her şeyi oluruna terk edecek, tek başına hiçbir şeye etkisi ve yetkisi olmayacak şekilde yaratılmıştır denemez. M. Abdullah Draz, *İslamın İnsana Verdiği Değer*, (çev. Nureddin Demir), İstanbul 1983, 58; ayrıca bkz., Zariyat 51/56; Temel Yeşilyurt, "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu", 38-39; Mâtürîdî'ye göre "Sizi, boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?" (Müminun 23/115) ayeti insanın bir amaca matuf olarak yaratıldığının kanıtıdır. Bu bağlamda şayet Allah insanları helak etmek için yaratsaydı, insan boş yere yaratılmış olacaktı. Aslında Allah her şeyi insanın emrine vererek onu bir amaç doğrultusunda yaratmış ve başıboş bırakmamıştır. Bu bağlamda her insan Allah'ın kendisine verdiği bütün nimetlerden ötürü şükürle mükelleftir. Bütün insanlar ayırım olmaksızın gerçekleştirdikleri iyi ya da kötü fiillerinden mesuldür. Dolayısıyla ahirette eyleminin karşılığını mükâfat veya ceza olarak alacaktır. Dolayısıyla sorumlu olan insanın hiçbir eylemi karşılıksız kalmayacaktır. Sonuç olarak ahirette iyi ile kötü; şükreden ile nankörün safları da ayrılmış olacaktır. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 98, 240, 500; II, 169; III, 156, 421-422; IV, 224, 384, 436.

⁸² Mülk 67/2; bkz., William C. Chittick-Sachiko Murata, *İslamın Vizyonu*, (çev. Turan Koç), İstanbul 2000, 186-188.

⁸³ Ahzab 33/72.

demektir.⁸⁴ Ağırlıklı yoruma göre hilafet, esas itibariyle yeryüzünü imar ve ıslah görevi olup, insan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamının da işaret ettiği gibi art arda gelen nesiller boyunca insan, bu görevin yükümlülüğü altındadır. İnsana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir. Bu nedenle insan kendini mesul kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. Olayları tecrübe edip tedebbür etmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş, böylece değerlerin bilincine varması, ahlakı tecelli ettirmesi ve iyinin yanında saf tutması için donanımlı kılınmıştır. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması onun yeryüzündeki varlığının temel anlamıdır denilebilir.⁸⁵

Esasen insan sorumluluğunun -kendisine yüklenen emanetin- başlangıcını, Hz. Adem'in yaratılışından daha geriye yani emanetin/sorumluluğun arz edildiği ve insanın da bu sorumluluğu özgür iradesiyle kabul ettiğini belirttiği o ahitleşmeye dayandırabiliriz. Zira ayette kullanılan "arz etme" ifadesi kişinin kendi ihtiyarına bırakılan bir teklif anlamında ele alınmalıdır. Çünkü Kur'an'daki anlatıma göre insana yüklenen emanet/sorumluluk bilinci⁸⁶ ona zorla verilmemiş; aksine insan hür iradesiyle onu kabul etmiştir. Dolayısıyla bu sözleşme/misak ezelde gerçekleşmiş olduğundan denilebilir ki "Hürriyet, ezelden beri insanda bulunan bir cevher ve özdür."⁸⁷ Şu halde sorumluluk tümüyle insanın tercih ettiği bir olgudur; dağın taşın yüklenmekten kaçındığı sorumluluğu insan kendi tercihiyle üstlenmiştir.⁸⁸ Bu bağlamda sorumluluk, başından beri beşeri eylem alanına dönük ve tümüyle kişisel bir olgudur. Aynı zamanda bu, insanın doğruyu, iyiyi, güzeli seçmekte olduğu kadar; aksini isteme, seçme, benimseme ve yaşama geçirme imkanına da sahip olması anla-

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 139-140; Beyzâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, IV, 240.

⁸⁵ Bkz., İlhan Kutluer, "İnsan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XXII, 320-323.

⁸⁶ Ahzab 33/72.

⁸⁷ Muhammed Âbid Câbiri, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, Beyrut 2004, 174-175.

⁸⁸ Şura 26/56.

mına gelir: “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör.”⁸⁹

Diğer taraftan insana yüklenen sorumluluk/emanet ona ait özgür iradenin ve fiilin olduğunun kanıtıdır. İnsanın davranışlarından tam anlamıyla sorumlu tutulabilmesi için kendisine sunulan seçenekler arasından tercih yapabilecek güce sahip olması gerekir. Nitekim Mâtürîdî de insanın fiillerinde ancak ihtiyar sahibi olduğu takdirde sorumlu tutulabileceğini vurgular. Ona göre insan fiili gerçekleştirebilecek irade ve güce sahiptir. Fiili gerçekleştirme aşamasında insan öncelikle hür iradesiyle fiile meyleder, iyi veya kötü fiili seçer; sonra fiili yapmaya kesin karar verdiği anda, Allah insanda fiil kudreti yaratır. Ardından Allah, insanın beğenip istediği ve -fiil- kudretiyle yöneldiği fiili insan için yaratır. İnsan da bütün bunların bilincinde/farkında olarak eylemini gerçekleştirir. Şu halde sorumluluk, özgür irade ve seçimin -fiilin beğenilip seçilmesinin- karşılığıdır. Özgür kimse ise iradesinin ya da tercihlerinin men-sei kendisi olan kimsedir.

İnsan seçimine bağlı olarak gerçekleştireceği eylemiyle diğer varlık türleri içinde âlemin hiyerarşik olarak en üst seviyesine çıkabilir veya en alt seviyeye düşebilir.⁹⁰ O davranışlarından hesap sorulacak yegâne varlıktır. Bundan sonra kendi yazgısını Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate alarak çizen insan kurtuluşa ulaşacak, emre başkaldıran ve yasakları çiğneyen de bunun karşılığını tastamam alacaktır.⁹¹ Nitekim insana seçme gücü verilmiş, iyi ve kötünün mahiyeti bildirilmiş olduğuna göre, yapıp-etmelerinin karşılığını görmesi kadar normal bir şey olamaz.⁹²

Mâtürîdî insanın sorumlu bir varlık olduğunu birtakım delillere dayandırır. Bunlar:

⁸⁹ İnsan 76/3; Temel Yeşilyurt, “Kur’an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, 38-39.

⁹⁰ Bkz., Fatır 35/18; Nur 24/54; Lokman 31/33.

⁹¹ İbrahim 14/51; Müminun 40/17; Zilzal 99/7-8; Bakara 2/62, 281; Âl-i İmrân 3/30, 185, 195; İsrâ 17/13-14; Kehf 18/49; Yâsin 36/54; Câsiye 45/28; Rahmân 55/31; Nebi 78/40; Tekvîr 81/14; İnfitar 82/1-5; İnşikak 4/6.

⁹² Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Ankara 1991, 80; Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2003, 82.

1. İnsan fiilinde ihtiyar/irade sahibidir.
2. İnsan fiilini gerçekleştirirken cebr/baskı altında değildir; yaptığıın aksini yapabilir ve yaptığıını terke de güçleri vardır.
3. İnsan eylemini gerçekleştirirken Allah'ın takdirini, kaza ve iradesini hatırına getirmez. Aksine eylemi hür olarak gerçekleştirdiğini bilir.⁹³

Esasen Mâtürîdî, Cebriye'nin baskıcı kader düşüncesini ve Mutezile'nin ulûhiyeti bir kenara bırakan özgürlükçü yaklaşımını reddederek hem ulûhiyeti hem de insan özgürlüğünü temellendirmenin çabasına girmiştir. Bu bağlamda Cebriye ile Mutezile arasında orta bir yol izleyerek insan eylemlerinin yaratıcısının Allah, o eylemi gerçekleştirenin ise insan olduğunu belirtmiştir. Ona göre kaza ve kader, ne Cebriye'nin iddia ettiği gibi insan eylemleri üzerinde zorlayıcı etkiye sahiptir, ne de Mutezile'nin belirttiği üzere insan mutlak hürriyet sahibi olup eylemlerinin yaratıcısıdır. Tam aksine insan sahip olduğu akıl ve özgür iradesi ile tercihlerini yapmakta, bunun neticesinde de eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmektedir. Onun bu konudaki özgün fikirleri alt başlıkta ele alınacaktır.

3.1. Fiilin Yaratılması ve Yönler Teorisi

Mâtürîdî'ye göre insanın gerçek anlamda fiili vardır.⁹⁴ İnsanın iradesiyle gerçekleşen eylemler, kasd ve ihtiyar yönüyle insana aittir. Bunu delillendirmek için Mâtürîdî, yönler teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre fiile ait iki yön bulunmakta; fiilin bir yönü Allah'a diğer yönü ise insana ait olmaktadır.⁹⁵ Buna göre;

- a. Birinci yön, fiilin yoktan var edilmesi yani yaratılması, bütün yönleriyle planlanarak bir zaman ve mekan içinde meydana getirilmesi ve belirli

⁹³ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 307-312.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225; Sábûnî, Bidâye, 136.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003; 292; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, 198; Bakıllânî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 304-305; Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, 175, 288; A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul 2014, 150.

özelliklere sahip kılınmasıdır. Fiilin bu vechesi, insanın gücünü aştığı için Allah'a aittir.

- b. Fiilin diğer yönü, insanın aklıyla kavranabilir. Fiil bu yönüyle onun kasd ve ihtiyarına bağlıdır. Dolayısıyla fiil bu açıdan ona aittir. Nitekim insan hareket ve sükun gibi fiillerin kendi kasdı ve gücüyle gerçekleştiğinin farkındadır.⁹⁶ Fiilin bu yönü insanın sorumlu olmasının da nedenidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Mâtürîdî zaviyesinden insan, Allah'ın kendisinde yarattığı hâdis güçle, dilediği fiili özgürce kesb eder. Ama insanın fiilleri dahil her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Burada Allah'ın fiili, "halk", insanın fiili ise "kesb" olmaktadır. Bu noktada Eş'arî kesbe "hâdis kudretin fiile iktirani"⁹⁷ anlamını verirken Mâtürîdî "kulun bir şeyi ihtiyar etmesi" anlamını vermektedir. Fakat Mâtürîdî, *Te'vilat*'ta kesb kelimesini kullanmamakta; bunun yerine insanın fiili manasında, "ihtiyar" kelimesini kullanmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî, fiili yaratanın Allah olduğunu ispatlamak için bazı kanıtlar öne sürmüştür. Bunları sırasıyla şu şekilde zikretmek mümkündür:

1. Mâtürîdî fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu aklen ispat için öncelikle insanın mahiyetine dikkat çekmektedir. Buna göre insan akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan, fiillerde bulunan iyi-kötü, güzel-çirkin, fayda-zarar gibi özelliklerin potansiyel olarak zihnine yerleştirildiği, iyi, faydalı ve övülmeye layık olanı yapması emredilen, kötü ve yerilmesi gerekeni yapması ise yasaklanan bir varlıktır. Sahip olduğu bu yetiler, insanın davranışlarından sorumlu, fiillerin yaratıcısının Allah ve onu gerçekleştirenin ise insan olmasını gerektirmektedir.⁹⁸
2. İnsan zaman ve mekan içinde meydana gelmiş olan fiili, zamanı geri çevirerek tekrar edemez. Bunun yanında insan "fiilin yoktan varlığa çıkmasını" aklıyla da kavrayamaz. Yani insanın fiilde kavrayamayacağı bazı

⁹⁶ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229-230; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1988, 144.

⁹⁷ Eş'arî, *Luma*, 42; İbn Furek, *Mucerredü Makalati'l-Eş'arî*, 92.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 221; Bu noktada denilebilir ki eylemin faili olan insan, ancak yaptığı davranışın iyi veya kötü olduğunu bildiği ve bu doğrultuda eylemini gerçekleştirdiği takdirde mesul tutulabilir.

haller⁹⁹ bulunmaktadır.¹⁰⁰ Neticede fiillerin ortaya çıkışı, insanın kaskına bağılı gibi görünse de yaratmanın insana nispeti, kainatın hiçbir şey bilmeyen ve kuvveti olmayan bir kişi sayesinde var olabileceğini kabul etmek gibidir.¹⁰¹

Aslında Mâtürîdî'ye göre fiilin sadece Allah'a nispeti, insanın cebir altında olmasını ve sorumluluğunun iptal edilmesini, sadece insana nispet edilmesi ise insanın fiilin mutlak faili veya yaratıcısı olmasını gerektirecektir ki, bu da "Allah, her şeyin yaratıcısıdır."¹⁰² ayetiyle tenakuz oluşturmaktadır. İnsanın bütün fiilleri, Allah'ın kudreti altındadır. Aksi takdirde insanın -sınırlı kudretiyle- kendi fiiline tek başına muktedir olması, Allah'ın kudretinin sınırlandırılmasını ve yaratma bakımından Allah'ın ortaklarının olmasını gerektirecektir.¹⁰³

3. "Allah, her şeyin yaratıcısıdır."¹⁰⁴ ayetinde geçen "her şey" ifadesinin kapsamına insanın fiili de dahildir. Nitekim "Halbuki sizi de yaptıklarımızı da Allah yaratmıştır."¹⁰⁵ ayeti de insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunun açık delilidir.¹⁰⁶
4. İnsanın gerçekleştirdiği fiillerin bir kısmı güzel; bir kısmı da çirkin olabilir. Fakat o, fiilin hasen ya da kabih olduğunu bilmemektedir. Bazen iyi olarak düşündüğü fiil, kötü sonuçlanabilmektedir. Burada kastedilen fiilin yaratıcısı insan olduğu takdirde, her zaman her yerde gerçekleştirdiği işlerin istediği gibi olması gerektiğidir. Kısacası fiilin bazen insanın irade ve

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230.

¹⁰¹ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229.

¹⁰² Enam 6/102; Zümer 39/62.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230-231; *Te'vilât*, II, 625.

¹⁰⁴ Rad 13/16.

¹⁰⁵ Saffat 37/96; bkz., Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 237.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 244, 247.

beklentisinin aksi şekilde gerçekleşmesi, fiilin yaratıcısının insan olmadığının kanıtıdır.¹⁰⁷

5. Allah eşyaları varlıkları ve cevherleriyle yokluktan varlık sahasına çıkarılmaktadır. Yani mahiyetleriyle beraber yaratılmaktadır. Fiili çirkin yapan bilgisizlik olmadığı gibi onu güzelleştiren de ilim değildir. O halde fiilleri mahiyetleriyle beraber yaratmak, ancak Allah'ın kudreti kapsamındadır.¹⁰⁸

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki Kur'an'daki tenzih ve ta'zim sadedindeki ayetler, her şeyin Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleştiğini, onun ilim, irade ve kudretinin her şeyi kuşattığını, iradesinin mutlak ve dilediği her şeyi yapan olduğunu, dolayısıyla eylemlerimiz dahil her şeyi Allah'ın yarattığını düşündüren ayetlerdir. Bu bağlamda kelam ekolleri de hem ayetlerin bu özellikleri hem de fikir dünyalarını yönlendirdikleri ve oluşturdukları ön kabulleri nedeniyle aynı delillerden farklı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Aslında konuya ilişkin bütün naslar beraber ele alındığı takdirde görüş farklılıkları en aza inecektir.

Sonuçta Mâtürîdî, Allah ve insanın fiildeki rol ve etkinliklerini temellendirmek için fiilde “yönler” olduğu fikrini savunmuştur. Bu doğrultuda o, eylem üzerinde hem Allah'a hem de insana etkinlik alanı oluşturmuş ve dolayısıyla eyleme iki gücün tesirinin imkanını savunmuştur: “İnsan eylemlerinin birinci yönden ona ait olmadığı, ikinci yönden ise ona ait olduğu sabit olmuştur.”¹⁰⁹ Böyle bir yaklaşım herhangi bir ortaklığı da gerektirmez. Bu noktada Allah'ın “her şeyin yaratıcısı”¹¹⁰ olması, insan fiili üzerinde -birinci yön- etkin olmasını doğurmuştur. Böylece fiil Allah'a nispet edilince “halk”, insana nispet edilince “kesb” adını almıştır. Kesb ise insanın o fiili, yapması ve kendine ait kılmasıdır. Bu aşamada insan herhangi bir baskı ve zorlama altında değildir. Ayrıca Allah'ın fiilin yaratıcısı olması insanın hakiki fail olmasına da engel

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230; Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, 102.

¹⁰⁸ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 228-232.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229; Sâbûnî, *Bidâye*, 137.

¹¹⁰ Enam 6/102; Rad 13/16; Zümer 39/62; Mümin 40/62.

değildir. Böylece Mâtürîdî kesb teorisini yönler teorisine açıklamaya çalışmıştır.¹¹¹

Özetle fiili seçen, beğenen ve kesb edenin insan olması, onun teklif ve sorumluluğun muhatabı olmasını sağlamıştır.¹¹² Mâtürîdî geliştirdiği yönler teorisine de insana tam bir yaratma gücü izafe ederek mutlak bir hürriyet tanıyan Mutezile ile insana fiili üzerinde hiçbir yetki tanımayarak fiilin her yönüyle Allah'a ait olduğunu iddia eden Cebriye'nin aksine fiile iki yön verecek orta yolun temsilcisi olmuştur. O, bu çözümlemesiyle fiilinde insana önemli bir rol biçmiş ve Mutezile'ye nazaran daha tutarlı olmuştur.

3.2. İnsanın Güç Yetirilemeyecek Bir Şeyle Sorumlu Tutulmaması

Mâtürîdî düşüncesinde insan, gücünün yetmeyeceği işle mesul tutulamaz. Çünkü körü bakmakla, kötürümü yürümekle mükellef tutmakta olduğu gibi acizi teklife muhatap kılmak hikmetten uzaktır. Şu halde hikmet sahibi Allah, insana böyle bir sorumluluk yüklemez.¹¹³ Nitekim teklif sebepler kudretine dayanmaktadır. Bu nedenle insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulması doğru değildir. Zira insan diğer canlılardan farklı olarak düşünme ve bilme gibi önemli vasıflara haizse de sahip olduğu bu güçler mutlak olmayıp sınırlıdır. Yani sınırlı bir güce/potansiyele sahip olan insanın sınırsız bir sorumluluğa muhatap olması da mümkün değildir. Öyleyse insanın yerine getirmesi gereken ödevler, eylemlerini yerine getirebilme kapasitesiyle sınırlıdır. Dolayısıyla insan, gücünü aşan bir eylemin sorumluluğunu taşımamaktadır: “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.”¹¹⁴ Bunun yanında Mâtürîdî “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. İcinizdekini açığa çıkarsanız da, gizleseniz de, Allah, onunla sizi hesaba çekecektir. Şüphesiz

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 228-229; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 190; Sâbûnî, *Bidâye*, 136-137; ayrıca bkz., Metin Yurdağür, “Kur'an'da Kader ve İmam Mâtürîdî'nin Teviletü'l-Kur'an'ında Kader ile İlgili Bazı Ayet-i Kerimelerin Yorumu”, (*Yayımlayan: A. Hulusi Köker*), *Ebu Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi*, Kayseri 1986, 156-158.

¹¹² Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229, 237-243.

¹¹³ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 263-266; *Te'vilât*, I, 241; Sâbûnî, *Bidâye*, 141; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 306.

¹¹⁴ Bakara 2/286; ayrıca bkz., Bakara 2/233; En'âm 6/152; A'râf 7/42; Mü'minûn 23/62; Talak 65/7; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 241.

ki O, dilediğini başlıklar dilediğine azab eder. Allah, her şeye kadirdir.”¹¹⁵ ayetini açıklarken de insanın kalbinden geçirdiği düşüncelerden mesul olmadığını ama azmettiği ve gerçekleştirdiği iyi ya da kötü fiillerinden sorumlu olduğunu ve ancak bunların karşılığını alacağını ifade etmiştir.¹¹⁶

3.3. Sorumluluğun Bireysel Olması

İrade ve eylemlerinde hür olan insan, sorumluluğunu yerine getirirken iyi ile kötü arasında seçim yaparak eylemlerini gerçekleştirmektedir. Bunun neticesinde de eylemlerinin karşılığını bizzat kendisi alacaktır. Ne ki Kur'an da insan sorumluluğunu ve davranışların sonuçlarına katlanmanın kişiselliğini vurgulamıştır. “Kim doğru bir iş yaparsa, kendi iyiliği için, kim de kötü bir iş yaparsa kendi kötülüğü için yapmış olur.”¹¹⁷, “Eğer iyilik yaparsanız bunu kendiniz için yapmış olursunuz, şayet kötülük yaparsanız, bunu da kendiniz için yapmış olursunuz.”¹¹⁸, “Hiç kimse kimsenin yükünü taşıyacak değildir.”¹¹⁹ Böylelikle insan, en yakını dahi olsa bile başkasının eylemlerinden mesul tutulmamış ve onun ancak kendi yaptıklarının karşılığını alacağı belirtilmiştir.¹²⁰

İnsana birtakım sorumluluklar yükleyen Allah, her insanın mesuliyetinin kendisini bağladığını, kendisine ancak salih amellerinin yarar sağlayacağını, hesap gününde hiç kimsenin bir başkasının günahını yüklenmeyeceğini veya insanın bir başkasının affına yetkisi olmadığını belirtmiştir. “Öyle bir günden

¹¹⁵ Bakara 2/284.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 240.

¹¹⁷ Fussilet 41/46.

¹¹⁸ İsrâ 17/7.

¹¹⁹ Necm 53/38.

¹²⁰ Bkz., Lokman 31/33; Müddessir 74/38; En'am 6/164; İsrâ 17/15; Zümer 39/7; Necm 53/38; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 98, 240-241; II, 208; III, 141-142; IV, 78-79; Mâtürîdî'ye göre “Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!” (A'raf 7/6) ayetiyle Allah hem peygamberi hem de insanları hesaba çekeceğini bildirmiştir. Buna göre herkes kendi gerçekleştirdiği eylemden sorumludur ve bunun karşılığını ahirette görecektir. Her ne kadar dünyada kişi başkasının suçunu yüklense de ahirette durum farklıdır. Kimse kimsenin sorumluluğunu yüklenemeyecektir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 208.

sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaath kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”¹²¹, “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa.”¹²² Mâtürîdî de bu bağlamdaki ayetleri izah ederken insanın kendi iradesi dışında gerçekleşen eylemleri ve bir başkasının eylemlerini sahiplenemeyeceğini belirtmiştir.¹²³ Bu meyanda “Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorguya çekilmezsiniz.”¹²⁴ ayetini açıklarken Allah’ın her insanı kendi dininden ve yaptıklarından sorumlu tuttuğunu vurgulamıştır.¹²⁵

3.4. Fetret Ehlinin Sorumluluğu

Mâtürîdî’ye göre nesne ve fiillere ilişkin husun-kubuh akılla bilinebildiği için emredilen ve yasaklanan fiilleri, insan aklıyla kavrayabilir. Ayrıca Allah vahdaniyet ve hikmetine delalet eden varlıklar yaratmıştır. Bu nedenle insanların Allah’ın varlığını bilmesi gerekmektedir.¹²⁶ O halde Mâtürîdî düşüncede ihsanın güzelliği, nimet ve iyiliğe karşı nankörlüğün çirkinliği bütün akıl sahipleri arasında ortak bir husustur. Kısacası fiillere ait bizatihi güzellik-çirkinlik mevcuttur ve bunlar akıl sahibi insanlar tarafından bilinebilir. Dolayısıyla ihsanın güzelliği ve nankörlüğün çirkinliğinin bilinmesi gibi hususlar şeriatın mevcudiyetine bağlı değildir.¹²⁷

¹²¹ Bakara 2/48.

¹²² Fatur 35/18; En’am 6/164; Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 201-203; IV, 176.

¹²³ Bakara 2/286; Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 49-50; IV, 384, 613.

¹²⁴ Bakara 2/134.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 98.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 100.

¹²⁷ Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 221, 224; Şeyhzade, *Nazmu’l-Ferâid*, Kahire 1317, 35-36; Ebû Hanîfe, *el-Alim ve’l-Müte’allim*, (neş. Mustafa Öz), İstanbul 1992, 41; Ekmeluddin el-Baberti, *Şerhu’l-Vasiyye li’l-İmâm Ebi Hanîfe*, (neş. İ. Hatib el-Haseni), yy. tsz., 4-5; İbn Furek, *Mucerredü Makalati’l-Eş’arî*, 94-96; Mustafa Ünverdi, “Ahlakın Epistemolojisi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl 7, sayı 2, 339.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre, Allah insanları akıllarıyla kendi varlığı ve birliğini bilecek bir fitrat üzerine yaratmıştır. O, “(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın!”¹²⁸ ayetinden hareketle ibadet ve dini hükümlerdeki hüccetin din, bunları bilmenin yolunun peygamberlerin bildirmesi, Allah’ı tanıma mecburiyetinin ise akıldan kaynaklandığını belirtmiştir. Aslında Allah, düşünüp tefekkür ettikleri takdirde, her şeyde insanları Allah’ın varlığına, birliğine ve rububiyetine götürecektir kanıtlar var etmiştir. Bu bağlamda her ne kadar insanların Allah’a karşı delil ileri sürme hakları yoksa da, Allah onların mazeret beyan etmelerinin önüne geçmek için ayrıca peygamberler de göndermiştir.¹²⁹ O halde aklın en temel görevi Allah’ı bilmektir/tanımdır. Dolayısıyla Allah’ı bilmek istidlali bilgiye dayanır.¹³⁰

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah’ın varlığını bilme ve temel konularda iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne sahiptir. Bunun sonucunda peygamber gönderilmese de insan, aklıyla Allah’ı bilmekle mükelleftir. Sonuçta insanın sorumlu olmasının temel nedeni dinin varlığı değildir; din gelmeden önce de insan aklıyla Allah’a iman etmek ve ona şükretmek ile mükelleftir. Çünkü iman, aklın bedihi olarak kavrayacağı bir durumdur. Fetret ehli¹³¹ ve kendisine davet ulaşmayan kimselerden peygamber gönderilmemesi veya dinî davet ulaşmaması nedeniyle mükellefiyetler düşürülemez. Bu gibi kimseler akıllarıyla Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak, akıl yürütmek suretiyle bilinebilecek olan bütün iyi fiilleri yerine getirmek ve kötü işlerden sakınmakla mesuldür.¹³² Böylece aklın varlığı insanın ahirette sorumlu tutul-

¹²⁸ Nisa 4/165.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 444, 528-529.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 286-288.

¹³¹ Fetret, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında tebliğsiz dönem için kullanılır. Bu dönemde yaşayan topluluklara da fetret ehli denir.

¹³² Geniş bilgi için bkz., Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, Ankara 2013, 367-376; Muhammed b. Veli b. Rasul el-İzmirî, *Hâşiye Ale’l-Mir’at*, İstanbul 1309, I, 278; İbn Furek, *Mucerredü Makalati’l-Eş’arî*, 285. Pezdevî, Mâtürîdî’nin de aralarında bulunduğu Semerkand alimlerinin, ilahi hitap gelmeden önce Allah’a iman ve şükürün gerekliliğini ileri sürdüklerini belirtmektedir. Ona göre Kerhî, Muhtasar’ında Ebû Hanîfe’nin “Âlemdeki varlık mucizelerini, ayetlerini gören kimse için Yaratıcıyı tanımada özür kabul edilmez.” dediğini nak-

masını zorunlu kılar.¹³³ Neticede bu düşüncede olanlara göre akıl, mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağı olmamakla birlikte Allah'ın varlığını bilme ve temel konularda iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne sahiptir. Peygamberler de aklın bilebileceği ilkeleri teyit ederler; ahiret halleri, ibadet şekilleri, bazı hukuk ve ahlak kuralları gibi akıl tarafından bilinemeyecek konularda ise insanları bilgilendirirler.¹³⁴

Öte yandan Cüveynî (v. 478/1085) ümmetin marifetullahın vacip oluşu hususunda icma ettiğini kaydetmektedir. Ona göre bu bilgiyi elde etme yolunun nazar olduğu aklen aşikârdır. Bu açıdan bakıldığında Cüveynî'nin marifetullah konusundaki yaklaşımının Mâtûridî'nin yaklaşımı ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak aradaki temel fark şudur: Mâturidî marifetullahın vücubiyetini aklen temellendirirken Cüveynî, marifetullahın vücubiyetinin akli oluşunu naklen temellendirmektedir.¹³⁵

Sonuç

İnsanın sorumlu olduğu düşüncesi, bir hakikat-i sabite olarak kabul görmüş olmasına rağmen, kelimada hem ahlak hem de ilahi sıfatlar açısından tartışılmıştır. Ahlak bağlamında ele alınması insan fiillerinin meydana gelişi, aidiyeti ve yaratılışı odaklı konuları muhtevidir. İnsanın eylemini özgürce icra etmesi ve davranışlarında herhangi bir baskıyı hissetmiyor olması, onun sorumlu oluşunun doğal zeminidir. Ahirette hesap verecek olduğu fiillerini hür iradesiyle ve tam bir sorumlulukla gerçekleştiriyor olması ise iradenin özgürlüğü ve insan sorumluluğunun ahlakî veçhesini oluşturur.

Konunun ilahi sıfatlara bakan yönü ise yaratıcı kudretin mutlak iradesi ile insanın sorumluluğunun sınırlarıdır. İnsanın sorumluluğu nasıl bir şekilde ortaya konulmalıdır ki, ulûhiyet kısıtlanmamış olsun? Problemin düğümlen-

letmektedir. Bu görüşte olanlar, Kur'an'da insanın Allah'ın tabiattaki ayetlerini görmeye davet edildiği ayetleri delil getirmekte ve bu ayetlerin bir davetçinin daveti olmadan önce Allah'a iman etmenin gerekliliğini ortaya koyduğunu ileri sürmektedirler. Bkz., Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 299-301.

¹³³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-Meram min İbârâti'l-İmam*, (neş. Yusuf Abdurrezzak), Kahire 1949, 74-82; İbn Humam, *Musâyere*, 165-166.

¹³⁴ Metin Yurdağür, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, 476.

¹³⁵ Bkz., Cüveynî, *Kitâbul-İrşad*, 43.

diği nokta burasıdır, dersek yanlış olmayız. Aslında kelim okulları insanın sorumluluğunu kabul etmelerine karşın, çözümleri farklı şekillerde ortaya koymuşlardır. Bu çalışma, Mâtürîdî'nin konuyu özgün bir biçimde açıklayarak hem ahlak hem de ulûhiyet yönünden en az hasarla işin içinden çıkmaya çalıştığını ortaya koymaya çalışmıştır. Onun insan sorumluluğunu temellendiren görüşü bir yandan fiillerde ilahi yaratıcılığa rol biçerek ulûhiyeti yüceltirken, diğer yandan insanın eylemini kendine ait kılmada başarılı bir açıklama yöntemi geliştirerek kesb teorisini anlaşılır bir şekilde vuzuha kavuşturmuş, bu esnada yeni kavramsallaştırmada bulunmuştur.

Mâtürîdî'ye göre insanın eylemi sahip olduğu irade ve güçle gerçekleştiği için ona aittir. Bu noktada insan kudretinin verili olması, kişinin davranışlarında kendisini hür ve gerçek fail olarak hissetmesini engellemektedir. Nitekim bu güç, fiilin yapılmasına veya olasılıklardan birisini tercihe ve diğerlerini terke imkan sağlamaktadır. O, fiilin ortaya çıkışını ise şöyle izah etmektedir: İnsan öncelikle fiilin faydalı ve zararlı olup olmadığını hesaplar, sonra dilediği/beğendiği eyleme yönelir ve onu seçer, benimser; ardından fiili yapabilmesi için Allah tarafından ona fiil kudreti verilir. Sonra fiil bu kudretle eşzamanlı olarak gerçekleşir. Neticede insan hür iradesiyle aklını kullanarak iyi ya da kötü fiili seçip gerçekleştirmeye karar verdiği anda Allah fiili yaratır. Böylece fiil insanın irade ve kudretine bağlı olarak Allah'ın irade ve kudretiyle yaratılmış olur. Buradan hareketle Mâtürîdî'ye göre sorumluluğun esas nedeni, fiile iki irade ve kudretin taalluk etmesidir denilebilir.

Öte yandan fiilin Allah tarafından yaratılması insanın özgürlüğüne mani değildir. Çünkü fiilin oluşum safhasındaki bütün ön hazırlıklar/şartlar, herhangi bir zorlama ve baskı olmaksızın insan tarafından hazırlanmaktadır. Başka bir ifadeyle fiile yönelen, irade/ihtiyar ve seçimiyle onu beğenip isteyen insandır. Aksi halde insanın irade/ihtiyar ve kudreti olmadan ondan bir fiil sudur ediyorsa, sorumluluktan söz edilemez.

Şunu da vurgulamak gerekir ki Mâtürîdî'nin insan sorumluluğunu temellendirmede çağdaşlarına nazaran farklı bir yol takip ederek fiile iki yön vermesi onun en dikkat çekici yaklaşımıdır. Bu bağlamda o, fiilde hem insana hem de Allah'a etkinlik alanı oluşturarak fiili, "yoktan var edilme" anlamında Allah'a; irade/ihtiyar ve kasd yönüyle insana bağlamıştır. Fiilin birinci - yaratma- yönünün aktörü mutlak irade ve kudretiyle Allah'tır. Ancak fiilin

ikinci yönünün öznesi sınırlı akıl, irade ve kudretiyle insandır. Bu ifadelerden hareketle denilebilir ki Mâtürîdî geliştirdiği yönler teorisiyle; biri Allah'a diğeri de insana ait olmak üzere fiile iki yön vererek Mutezile'nin ilahi irade ve kudreti dışlamış görünen yaklaşımından korunmuş ve ilahi sıfatlara halel getirilmesine mani olmuştur. Dolayısıyla da hürriyeti Mutezile'ye nazaran daha "makul" tarzda temellendirmiştir denilebilir.

Mâtürîdî'ye göre insan, kaza ve kader düşüncesini aklına getirmeden fiillerini gerçekleştirir. Ayrıca insan, eylemini yaparken kendisini özgür hisseder ve bu doğrultuda dilediği fiile yönelebilir. İnsan nasıl ki duyularıyla yaşadığı çevresini algılıyorsa, hisleriyle de davranışlarında hür ve onların faili olduğunun farkındadır. Biz buna irade özgürlüğünün doğal sezgi temeli diyebiliriz. Böylece Mâtürîdî, irade hürriyetini temellendirirken insan psikolojisine atıf yapmıştır. Şu halde Mâtürîdî insanın Allah'ın takdirini, kaza ve iradesini hatırına getirmeden eylemlerini yapmasını, verili olan bir güçle özgürce seçimde ve eylemde bulunabilmesini, yani fiilinde irade/ihtiyar sahibi olmasını, eylemini hür bir şekilde gerçekleştirdiğinin şuurunda olmasını, gerçekleştirdiği fiilin zıddını da yapabilmesini ve yaptığını terk edebilme gücünün olmasını özgür bir varlık oluşunun kanıtları olarak öne sürmüştür.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Kâdî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (tah. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire 1957.
- Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, Ankara 2013.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Ankara 1991.
- Âmidî, Seyfettin Ebû'l-Hasan b. Muhammed b. Salim, *Gâyetü'l- Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 2004.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1979.
- Baberti, Ekmeluddin, *Şerhu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ebi Hanîfe*, (neş. İ. Hatib el-Haseni), yy. tsz.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Kahire 2002.
- Bâğdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, İstanbul 1928.
- Bakillânî, Kadî Ebu Bekr, *Kitâbu't-Temhid*, Beyrut 1957.
- Beyâzizâde Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-Meram min İbârâti'l-İmam*, (neş. Yusuf Abdurrezak), Kahire 1949.
- Beyzâvî, Ebu Said Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut tsz.
- Câbîri, Muhammed Âbid, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, Beyrut 2004.

- Chittick, William C. -Murata, Sachiko, *İslamın Vizyonu*, (çev. Turan Koç), İstanbul 2000.
- Cürcânî, Seyit Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, (tah. İbrahim el-Eybari), Beyrut 1992.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâli Abdilmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mısır 1950.
- Draz, M. Abdullah, *İslamın İnsana Verdiği Değer*, (çev. Nureddin Demir), İstanbul 1983.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11:2, 2013.
- Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müte'allim*, (neş. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Konya 2003.
- Eş'ârî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Beyrut 1952.
- *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1954.
- *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Wiesbaden 1963.
- Farabi, *Fusûl el-Munteze'a*, (neş. Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1971.
- *Kitâbu'l-Huruf*, (çev. Ömer Türker), İstanbul 2008.
- Frankena, William K., *Ethics*, New Jersey 1964.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulumi'd-Dîn*, Beyrut tsz.
- *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1983.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam*, İstanbul 1330.
- Işık, Harun, *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2011.
- İbâdî, Abdullah, *el-Mesuliyetü fi'l-İslâm*, (*Mine'l-Âdab ve'l-Ahlâki'l-İslâmiyye* içinde), Kahire 1976.
- İbn Furek, *Mucerredü Makalati'l-Eş'ârî*, (tah. D. Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Humam, Kemal, *Kitâbu'l-Müsâyere*, İstanbul 1979.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (neş. Süleyman Dünya), Kahire 1980.
- *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, (neş. M. Kasım), Kahire 1964.
- İbn Teymiyye, *Süâlâni fi'l- Kazâ ve'l-Kader*, Beyrut 1993.
- Îcî, Adududdin, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut tsz.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981.
- İsfehâni, Râgıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, (tah. M. Seyyid Keylani), Kahire 1961.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul 1997.
- Kılavuz, A. Saim, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul 2014.
- *Ebu Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi*, İstanbul 1989.
- "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Kader Meselesi", (ed. İlyas Çelebi, *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi* içinde), İstanbul 2014.
- Kutluer, İlhan, "İnsan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.
- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tah. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003.

- *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (tah. Fatma Yusuf el-Hayme), Beyrut 2004.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhimü'l Kur'ân*, İstanbul 1997.
- Muhammed b. Veli b. Rasul el-İzmiri, *Hâşiye Ale'l-Mir'at*, İstanbul 1309.
- Morris, Herbert, *Freedoom and Responsibility*, Standford 1961.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî (Medarik Tefsiri)*, İstanbul 1984.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille*, Ankara 2003.
- *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid*, (tah. C. Hasen Ahmed), Kahire 1986.
- Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1988.
- Razî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Muhtaru's-Sihah*, İstanbul 1980.
- Râzî, Fahreddin, *Kitâbu'l-Erbâin*, Haydarabad 1353, 145.
- Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1981.
- Özdemir, Metin, "Problematic Boyutlarıyla Kader Meselesi", (ed. İlyas Çelebi, *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiyye Bağlamında Kader Meselesi* içinde), İstanbul 2014.
- Sâbûnî, Nureddin, *Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 2000.
- Sadru's-Şeria, *et-Tavdih fi Halli Gavamizi't-Tenkîh (Saduddin Mesud b. Ömer Taftazânî, Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdih kenarında)*, Beyrut y.y.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkarim b. Ebî Bekr Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm*, London 1934.
- Şeyhzade, *Nazmu'l-Ferâid*, Kahire 1317.
- Ünverdi, Mustafa, "Ahlakın Epistemolojisi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl 7, sayı 2.
- Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Akâid*, (haz. Süleyman Ulu- dağ), İstanbul 1991.
- Tehânevî, *Keşşâfu İslahatı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996.
- Yazıcıoğlu, Said, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984.
- *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000.
- "İrade Kader ve Mes'uliyet İlişkisi", (ed. M. Bedrettin Çetiner, *Kur'an-ı Kerim'de Mes'uliyet* içinde), İstanbul 2006.
- Yeşilyurt, Temel, "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:1, 2005.
- Yurdağür, Metin, "Kur'an'da Kader ve İmâm Mâtürîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'an'ında Kader ile İlgili Bazı Ayet-i Kerimelerin Yorumu", (yayınlayan: A. Hulusi Köker), *Ebu Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi*, Kayseri 1986.
- "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981.
- Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs fi Şerhi'l-Kamus*, Beyrut 1386.
- Zemahşeri, *Keşşaf*, (tah. A. Muhammed Muavvad), Riyad 1418.

Allah'a Yaklaşmada İsabetli Olan ve Olmayan Yollar

*Emine ÖĞÜK**

Özet: Sınırlı ve eksik bir yaratılışa sahip olan insan, kusurlarını tamamlama ihtiyacı içindedir. Bu his kendisini daha güçlü ve mükemmel bir varlık arayışına sürükler. Beşer olarak sahip olunan özelliklerin fevkinde üstün bir varlık arayışı, insanlık tarihi boyunca devam edegelmiştir. Ancak yüce varlık olan yaratıcıya ulaştırdığına inanılan pek çok yol vardır. Bu noktada sözkonusu yollardan hangisini takip etmek gerektiği sorusu devreye girer. Makalemiz bu soruya cevap oluşturmak amacıyla planlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, insan, iletişim, yaklaşma, uzaklaşma.

Ways Approaching God with Target and Non-Target/ Excesses

Abstract: Limited and incomplete human being is in need to complete the shortcomings constantly. This quest leads him to arrive in a much more powerful entity. The need which inspires to finding the quest an excellent and outstanding, beyond the his own nature, have persisted in throughout history. The mind will be able to calm when finds the real owner and decides on him. When a lot of ways to be more closer the Lord, "which ones should be referred to, which ones should be avoided" the question makes sense. This article is look for answers to these questions.

Keywords: God, creator, communication, approach, estrangement.

İktibas / Citation: Emine Ögük, "Allah'a Yaklaşmada İsabetli Olan ve Olmayan Yollar", *Usûl*, 20 (2013/2), 81 - 112.

Giriş

Cenâb-ı Hak kullarının kendisine yakın olmalarını istediğinden inanan kişi çeşitli vesileleri de fırsat bilerek rabbine yaklaşmayı amaçlar. Allah'a yaklaşmaya götüren vesileler arasında iman ve ibadetlerin lâıykıyla yerine getirilmesi¹ ve

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ABD Öğretim Üyesi.

¹ İbadetlerin Allah'a yaklaşımdaki önemini Elmalılı Hamdi Yazır şu şekilde dile getirmiştir: "İnsanın Yüce Yaratıcısı ile irtibatını düzenleyen ve bu irtibatın canlı tu-

ahlâki güzelleştirmeye katkı sağlayan iyiliklerin tamamını saymak mümkündür² ki bunlar taat kapsamındadır. Bu uğurda yapılması gerekenler yanında, yapılmaması gereken çeşitli yanlış uygulamalar da vardır. Sınırı yaratıcı tarafından belirlenen bu kanunlara tabi olunmadığında veya söz konusu sınırlar aşıldığında yaratıcıyla olan iletişim şekli aksayacaktır. Bu yanlışlardan uzak durmak için söz konusu aşırılıkların ne olduklarının tespit edilmesine ihtiyaç vardır ve en az bu yolda yapılması gerekenlerin ifadesi kadar önem arz etmektedir.

I. Allah'a Yaklaşma Yolları

Kur'an'ın birçok âyetinde ben (ene) ve biz (nahnu) sîgalarıyla Cenâb-ı Hakk'ın kullarıyla olan yakın ilişkisine ve çeşitli diyaloglara işaret edilmekte,³ yaratıcının kullarıyla olan yakınlığını ifade eden çeşitli isimleri bulunmaktadır.⁴ Allah'ın kuluna çok yakın oluşu kulların da aynı oranda Allah'a yakın olduğu anlamına gelmez. Kullar, rabbe yakınlık açısından farklı seviyelerde bulunurlar. Allah'a yaklaşmak O'na karşı sevgi, saygı ve bağlılığı gösteren duygu, düşünce ve davranış biçimleriyle ve ilahî emir ve yasakların gereğini yerine getirmek suretiyle gerçekleşir. Kul Rabbine yöneldiğinde, O'na sığındığında, O'ndan istek-

tulmasını sağlayan ibadet, niyete bağlı olarak yapılmasında sevap olan ve Yüce Allah'a yakınlaşmayı sağlayan özel itaat halidir" (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, ts. I, 95).

² Yüce Allah âyetlerde tövbekârlık, ihsan, adâlet, sabır ve takvâ gibi bazı vasıflara sahip kimseleri sevdiğini açıkça beyan etmiştir (bkz. Âl-i İmrân 3/146, 148; el-Mâide 5/42; et-Tevbe 9/7). O'nun sevgisine mazhar olan bu kişiler aynı zamanda O'na yakın olmayı başaranlar zümresindedir.

³ " *Siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin ve sakın nankörlük etmeyin* (el-Bakara 2/152).

⁴ Bütün yaratıklarına yönelik işlerin görülmesinde kendisine dayanılıp güvenilen anlamına gelen vekil, gerçek yardımcı ve dost anlamına gelen "veli" bunlardan sadece birkaçıdır.

lerde bulunduğu, kısacası yaratıcısıyla her türlü iletişimde karşılık görmekte ve isteklerine cevap bulmaktadır.⁵ Yaratıcının kuluna ne kadar yakın olduğunu, hiç bir zaman ondan ayrılmadığını anlamak, bu idrakin gereğini yerine getirmenin önkoşulunu oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a yaklaşmak için çeşitli vesileler aramak gerektiğine delâlet eden âyetler bulunur.⁶ Söz konusu vesileler arasında dua etme, yakarığa bulunma, namaz kılma, oruç tutma, sabır ve tövbede bulunma gibi birçok ibadet türünü saymak mümkündür. Allah'a yaklaşma yollarına dikkat çeken âlimler arasında yer alan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Allah'ın kullarına olan yakınlığının çeşitli göstergeleri olduğunu ifade ederek bunları çeşitli âyetlerle desteklemiştir. Buna göre Allah kuluna olan yakınlığını duasına icabette bulunmakla, onlara yardım etmekle ve her şeyi koruyup muhafaza etmekle göstermiştir. Kul ise Rabbine olan bağlılığını, O'na yaklaşmak için çeşitli vesileler arayarak ve secde ederek gösterir.⁷ Kulluğun bir gereği olan ve Allah'a bağlılığı simgeleyen ibadetler Allah ile yaklaşmaya sebep olmaktadır.⁸ Allah'a yaklaşma niyetinde olan herkes buna vesile olan amelleri bilmek ister.

⁵ "Eğer kullarım sana benden sorarlarsa bilsinler ki ben onlara yakınım. Bana dua ettiği vakit duasına karşılık veririm. O halde onlar da benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulsunlar (el-Bakara 2/186); "Melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir Kelime'yi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa'dır. Mesih'tir; dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarından" (Âl-i İmrân 3/45); Allah kişi ile kalbi arasına girer (el-Enfâl 8/24); Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım (Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374, "Zikir", 22).

⁶ (el-Mâide 5/35; et-Tevbe 9/99; el-İsrâ 17/57). Vesile Allah'a yaklaşmayı umarak yapılan her türlü iyi amele karşılık gelir. İlim, iman, ibadet ve her türlü güzel amelleri ihata eden genel bir kavramdır. (Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Kahire 1970, "vsl" md.).

⁷ Mâtürîdî, Ebü Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 118.

⁸ Bunları ifade eden bir kudsi hadiste şöyle buyrulmuştur: "Kulum bana üzerine farz kıldığım ibadetleri yapa yapa yaklaştığı kadar başka hiçbir şeyle yaklaşmaz. Daimi surette yapmış olduğu ibadetlerle de kulum bana yaklaşır, hatta o kadar çok yaklaşır ki, sonunda bana muhabbet besler, ben de onu severim. Onu sevdiğim zaman kulağı

Allah ile olan bağıını güçlendirmek isteyen kişi öncelikle samimi bir şekilde bu kararı vermeli ve buna niyet etmelidir. Bu bir irade beyânıdır ve Allah'a yaklaşmayı isteyen kişinin öncelikle iradesini bu yönde harekete geçirmesi gerekir. Burada amaç sadece Rabbi bilmek, tanımak, O'nu sevmek ve O'na kullukta bulunmak olmalıdır. İlim ve hikmet elde etme gâyesinin bile Allah'a yaklaşma sürecini baltaladığını söyleyen İbn Teymiyye⁹ (ö. 728/1328) bu niyetin ne kadar arı ve katışıksız olması gerektiğinin altını çizmiştir.

Allah kelâmı olan Kur'an okuyanları Allah'a yaklaştıran bir vasıtaadır. Bu yüzden okunması tavsiye edilmiş ve bu yüzden Hz. Peygamber Kur'an'ı çokça okumuştur. Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olan Kuran insanı tesiri altına alan ve onu bütün yönlerden kuşatan bir etkiye sahiptir. İslam tarihinde Kur'an'ı dinledikten sonra Müslüman olan kimselerin varlığı Kur'an'ın eşsiz üslubunu ve insanlar üzerindeki tesirini göstermektedir. Peygamber efendimize de vahye hazırlanma sürecinde gece kalkarak ağır ağır Kur'an okuması tavsiye edilmiştir.¹⁰ Kur'an'ın hemen her âyetinde Allah'a işaret eden bir hüküm vardır. Herkes bu bağ vasıtasıyla rabbiyle doğrudan ilişki kurabilecektir. Mü'minler Allah'ı ayaktayken, otururken ve yatarken her türlü pozisyonda anmaya ve yaratılışın mükemmelliğini tefekkür etmeye davet edilmiştir.¹¹

Allah'a yaklaşma vesileleri içinde Resûl-i Ekrem'e tabi olmak baş sıralarda yer alır. Âyette Peygamber sevgisi Allah'ı sevmenin ve Allah sevgisine ulaşmanın bir gereği olarak zikredilmiş¹² ve dolayısıyla muhabbetullahın peygambere ve getirdiği esaslara uymaktan geçtiği ifade edilmiştir. Peygamberler de insanları Allah'ın buyruklarına kulak vermeye ve sadece O'na teslimiyette bulunmaya

ve gözü olurum. Artık bundan sonra benimle görür ve benimle iştirir" (Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih-i Buhari*, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1315, "Rekâik" 38; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mace* (thk. Halil Me'mun Şiha), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996/1416, "Fiten" 38).

⁹ İbn Teymiyye, Ebül-Abbas Ahmed, *en-Nübüvvât*, Medine 1403, s. 147.

¹⁰ el-Müzzemmil 73/1-8.

¹¹ Âl-i İmrân 3/191.

¹² Âyette bu gereklilik şöyle ifade edilir: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin" (Âl-i İmrân 3/31-32).

davet etmişlerdir. Bu nedenle İslam inancı, Allah'a ve resûlüne itaat etmeyi, onları her şeyden çok sevmeyi, Allah'ın sevdiklerini ve razı olduğu kimseleri ön-
celemeyi gerektirir. Hz. Peygamber de müminleri sevmekte ve bu sevginin bo-
yutları âyette şöyle dile getirilmektedir: "*Peygamber, inananlara kendilerinden
daha yakındır*".¹³ Allah'a giden yolda insanların rehberliğini yapan Hz. Peygam-
ber her yönüyle müminlere öncülük etmiştir. Allah nezdindeki bu kıymet ve
değeri sebebiyle onun yoluna uyan kimseler Allah'ın rızasına ve sevgisine nail
olurlar.

Kendini tanıma kişinin kendisiyle buluşması, kendisiyle tanışması, kendisini
keşfetmesi, varoluş sırrına nüfuz etmesi demektir. Kendini tanıyan kimse eksik-
liklerinin, acizliklerinin farkına varacak, bütün bu özelliklerin haricinde sonsuz
ilim, kudret ve irade sahibi bir varlığı arayacaktır.¹⁴ Kendini bilen insan kendisi
için en doğru ve en iyi olanı yerine getirmeye çalışacaktır. Kendisine verilecek
en büyük zararın ahiret hayatında azaba sürükleyen ameller olduğunun şuu-
runda olduğundan, bunun gereğini yerine getirecektir.¹⁵ Eksik yönlerin farkına
varmak onları düzeltmeye de vesiledir.

Hata ve kusurların ortadan kaldırılması noktasında, nefsi hata ve günahlar-
dan uzaklaştırmaya alıştırmaya temrini olan tövbenin fonksiyonu büyüktür.
Tövbe eden kişi Allah'ın sevdiği kullar zümresine dahil olmaktadır.¹⁶ İslam âlim-
leri insanların çeşitli manevî eğitimlerle nefsin kemâlini bozan cehâlet, haset,
kin ve günah gibi kötü sıfatlarının değişebileceği ve yerine güzel sıfatların kaza-
nılabileceği görüşündedir.¹⁷ Allah'a karşı işlenen büyük günahlardan kabul edi-
len kibrin ortadan kalkması için insan benliğinin uysallaştırılmasına ihtiyaç var-
dır. Çünkü din insanları iman, ihlas, salih amel ve güzel ahlâka ulaştırmak için
gelmiştir.

¹³ el-Ahzâb 33/6; et-Tevbe 9/24.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159-161.

¹⁵ el-Bakara 2/195.

¹⁶ el-Bakara 2/222.

¹⁷ Nefsin arınarak temizlenebileceğine işaret eden çeşitli âyetler vardır: *Hiç şüphesiz
nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir*" (eş-Şems 91/9). Bu yolculukta kişinin eğitilerek
kendini olgunlaştırması hedeflenmektedir.

Allah'ın yerine getirilmesini istediği her türlü ilim ve ameli Allah'a yaklaşma vesileleri kapsamında değerlendirmek mümkün olsa da, bunlar arasından bir kısmı öne geçmektedir. Kulları Allah'a yaklaştıran bu ibadetler içinde usûl ve erkânı kaynaklarda belirtilenler olduğu gibi, zamanı, yeri, sayısı ve usûlleri açısından kullara bırakılan ibadetler de vardır. Makalemizde söz konusu ibadetler bu iki esas çerçevesinde tasnif edilerek yapılandırılmıştır.

A. Şart ve Esasları Kaynaklarda Belirtilen İbadetler

1. Namaz

İslâm inancında da Allah'a yaklaşmayı ve O'na yükselmeyi sağlayan ibadetlerin en önde geleni namazdır.¹⁸ Bu nedenle Allah'a kulluk için gerekli olan sorumlulukların başında da bu ibadet yer alır. Namazın ilk bakışta daha çok şekli ve zahirî yönü ön plana çıksa da, derinlik itibariyle kıyası kâbil olmayan bir özelliğe sahiptir. Namaz "*Dinin direği*"¹⁹ olmasıyla ve "*Kulun Allah'a en yakın olduğu hal*"²⁰ olarak nitelendirilen secde ibadetinin onda bulunması gibi hususiyetleriyle öne çıkmış, her aklı başında mükellef Müslümanın günde beş defa Rabbe teslimiyetini gösteren en baş görevleri arasında yer almıştır.

Diğer taraftan Müslümanlara Hz. Peygamber'in Allah katına yükselişi (Mi'rac) sırasında farz kılınan namaz, "müminin miracı" olarak vafedilmiştir.²¹ Kul namazında Allah'tan başka her şeyi reddetmek suretiyle sadece O'nun iradesine boyun eğmektedir. Günde beş vakit namaz kılan Müslüman yaratıcısıyla olan irtibatını sürekli canlı tutmakta, Rabbinin huzurunda her türlü benlik id-

¹⁸ Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an ve İslam Üzerine*, İstanbul 2006, s. 227.

¹⁹ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmiü's-sahih: Sünenü't-Tirmizî* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), [y.y.]: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.], "İman" 8; Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991, V, 231, 237.

²⁰ Müslim, "Salât" 215; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'l-kübra* (thk. Abdülgaflar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411, "Mevâkît" 35.

²¹ Nesâî, "Nisâ", 1.

diasını terk ederek saygı ile eğilmektedir. Namaz mümine her an Rabbi tarafından görüldüğü bilincini aşılır. Bu ibadeti yerine getiren binlerce Müslüman aynı anda yüzünü Kâbe'ye çevirerek tek bir vücut gibi düşüncelerinin merkezine Rabbini yerleştirir. Dimdik ayakta durarak, eğilerek ve yere kapanarak Allah'a olan bağlılığını sergiler. Namaz, canlı cansız her bir varlığın kendine has özel bir biçim ve tarzda Allah'ı yüceltmesinin²² kul tarafından Rabbe arzını sembolize eder.²³

Kulun sayesinde Allah'a en yakın anlardan birini gerçekleştirdiği secde ibadeti de namazdadır. Secdenin Allah'a yaklaşmaya vesile olduğunu beyan eden âyetlerle²⁴ kulun rabbine en yakın olduğu zamanı "secde anı" olarak vafeden hadis²⁵ secdenin bu yaklaşımdaki önemini vurgular. Peygamber Efendimiz " *O halde secdede Allah'a çokça dua ediniz!*"²⁶ buyurarak kulun Allah'a yaklaştığı anlarda dua etmesinin önemine dikkat çekmiştir. Secde anında kul her şeyi arkasında bırakarak bütün benliğiyle rabbine yönelmiştir. Tilâvet, şükür, sehv gibi çeşitli vesileleri fırsat bilerek secde emrini yerine getiren kimse, bu esnada Rabbinin huzurunda olmanın verdiği manevî gücü hissetmeyi başarabilirse, O'nun azameti ve yüceliği önünde huşû içinde eğilip yere kapanmanın, kendi benliğinden sıyrılıp tüm varlığıyla O'na teslim olmanın ruhunu hissedebilirse, bu

²² el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41.

²³ Yıldızların gökyüzündeki hareketleri müminlerin namaz esnasında belli hareketleri tekrar etmelerine, dağların dimdik ayakta durması namazdaki kıyama, hayvanların öne eğik dolaşmaları rükû haline, bitkilerin kökleriyle yerle olan teması da secde haline benzetilmiştir (Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yay., 1993, II, s. 730).

²⁴ el-Alak 96/19; el-Fetih 48/29.

²⁵ Müslim, "Salat", 215; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Kitâbü's-Sünen* (thk. Muhammed Avvame), Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998/1419, "Salat", 147-148; Nesâî, "Mevâkât", 35; "Tatbîk", 78; "Da'avât", 118.

²⁶ Müslim, "Salat", 215.

duygular onu rabbine daha da yaklaştıracaktır.²⁷ İlim sahibi kimselerin kendilerine Kur'an okununca derhal yüzüstü secdeye kapandıklarını beyan eden âyet,²⁸ secdenin kıymetine ve Rabbe olan yakınlığı ifade etmedeki önemine işaret etmektedir. Bu özellikleriyle namaz Peygamberler dışındaki insanların Allah'a en yakın olma fırsatını yakaladıkları bir ibadet olarak görülmüştür.²⁹

2. Oruç

Oruç kulu Allah'a yaklaştıran ruhi bir eğitimidir. Sahur ile iftar arasında yeme ve içmeden uzak kalma gibi fiziksel tezahürleriyle beraber duygu ve düşünce planında Allah'a bir yöneliş niteliğindedir. Gün boyunca nefsin terbiye edilmesi ve irade eğitimi sabrın ve Allah rızası için sıkıntı ve zorluklara göğüs germenin eğitimidir. Böylece oruç tutan kişide kulluk şuuru gelişmektedir. Bu ibadette kul Rabbinin emriyle yemeyi ve içmeyi bırakarak rabbine olan bağıllığını ve teslimiyetini gösterdiğinden oruç insana daima rabbini hatırlatır. Bir ay boyunca devam eden manevi eğitim sonucunda Allah sevgisi ve korkusu kalplere iyice yerleşir. Oruç esnasında birçok mahrumiyete sadece Allah'a itaat ve O'nun emirlerini yerine getirmek maksadıyla katlanılır. Bu nedenle oruç aynı zamanda bir sabır ve rıza eğitimidir. Bu özellikleri sebebiyledir ki Peygamber Efendimiz oruçlu kişinin rabbine kavuştuğu anı, rahatlayacağı iki sevinç anından biri olarak vasf etmiştir.³⁰

3. Kurban

Kurban kelime anlamı itibariyle "Allah'a yaklaşmaya vesile olmak üzere kesilen hayvan" demektir. Sahip olduklarını Allah yolunda kurban etmeyi, nefsanî arzularını ve süflî duygularını boğazlayarak Hakk'a teslim olmayı ifade eder. Bu bir nevi Allah'ın bahşettiği nimetleri O'na yaklaşmak için kullanma temrinidir. Bütün dinlerde bulunan bu ibadet insanın emrine verilen bir canın yaratıcıya olan sevgi, sadakat ve bağıllığın bir göstergesi olarak rabbe sunulmasıdır. Maddî

²⁷ Namazda huşûnun önemi hakkında bkz. Çolak, Abdullah, "Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû", *Bilimnâme*, XVI, 2009/1, s. 183-206.

²⁸ el-İsrâ 17/107.

²⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, s. 733.

³⁰ Buharî, "Savm", 9; Müslim, "Sıyâm", 164.

ve ruhanî boyutları olan bu ibadet gerek fert gerekse toplum açısından çeşitli yararlar taşır.³¹ Kişi kurban kesmekle Allah'ın emrine boyun eğmiş ve O'na olan bağlılığını ve kulluk bilincini koruduğunu canlı bir biçimde ortaya koymuş olur. Müminler her kurban kesiminde Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'in Cenâb-ı Hakk'ın buyruğuna mutlak itaat konusunda verdikleri başarılı sınavın hâtırasını tazelemiş ve kendilerinin de benzeri bir itaate hazır olduklarını simgesel davranışlarla göstermiş olmaktadır.³² Kur'an'da kurbanın kan ve etinin değil, kesenlerin takvâlarının Allah'a ulaşacağına belirtilmesi³³ bütün ibadetlerde olduğu gibi kurbanda da esas olanın takvâ olduğu gerçeğine işaret eder. Takvâ hem ibadetlerin kabulünün hem de Allah katındaki mertebenin ölçüsüdür. Bu özellikleriyle kurban ibadetinin Allah'a şükür ve yaklaşımda önemli bir rolü olduğu görülmektedir.

4. Zekat

Arınma, çoğalma ve artma anlamlarına gelen zekât ibadetinin içeriği kelime mânasında geçen tüm anlamları ihata eden bir özelliğe sahiptir. Kişinin topluma karşı sorumlulukları içinde ön plana çıkan infak ibadeti İslâm'ın en temel esaslarından biri olarak kabul edilmiştir.³⁴ Buna göre insanın insana veya topluma karşı olan sorumlulukları aynı zamanda Allah'a karşı olan vazifelerin bir uzantısı sayılmıştır. Diğer taraftan zekât ve sadaka, zengin ile fakiri kucaklaştırmakta, her ikisine de sağladığı büyük faydalarla toplumsal barışa önemli katkılarda bulunmaktadır. Mal ile yapılan bu ibadet Allah tarafından verilen rızıkları Allah rızası için sarf ederek arınmak anlamına gelir. Zekat Allah'ın zenginlerin

³¹ Ali Murat Daryal kurbanın fert ve toplum hayatına olan katkılarını anlatırken kurban kesen ve kesmeyen toplumlar arasındaki farklara dikkat çekmiştir (bkz. Daryal, Ali Murat, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, İstanbul 1994, s. 41-211).

³² Kurban ibadetinin kendileriyle sembolleştiği Hz. İbrahim'i canından bir parça olan oğlu Hz. İsmail'i kurban etme kararını vermeye götüren saik Allah aşkıdır. Başka hiç bir güç kimseye böylesine zor bir kararı aldırılmaz. (Konuyla ilgili izahlar için bkz. Daryal, *a.g.e.*, s. 258-259; Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Bursa 2003, s. 311-312).

³³ el-Hac 22/37.

³⁴ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, s. 222.

malından fakirlere ayırdığı bir haklıdır. Malın temizlenmesi maddî, kalbin ve nefsin arınması da manevî cihetini oluşturur.³⁵ Zekat vermeye alışan kişi cimriliğın etkisinden kurtularak cömertler sınıfına dahil olur. Peygamber Efendimiz cömert kişinin hem Allah'a, hem de insanlara yakın olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Sahip olduğu malların Allah tarafından kendisine geçici bir süre için tevdi edilen bir emanet olduğunun şuuruyla Allah'a olan memnuniyetinin ve şükürünün bir ifadesi olarak bunları ihtiyaç sahipleriyle paylaşır. Zekat malı temizlemenin ve Allah'a ait olanı O'nun kullarıyla paylaşmanın göstergesidir. Bu paylaşım kul ile Allah arasında bir iletişimin, bir duygu bağının ve yönelişin ifadesi olarak Allah'a yaklaşmaya vesile olmaktadır.

5. Hac

İlahî iradeye teslim olan kişinin her gün namazında yöneldiği kablesinin merkezine doğru yolculuğa çıkarak gerçekleştirdiği hac ibadeti onu kendi iç dünyasında manevî keşiflere doğru bir yücelişe sevk ederek rabbine yaklaştırır. Namaz, oruç, sadaka, kurban, dua, telbiye, zikir ve tövbe gibi birçok ibadetin fonksiyonunu içinde barındıran bu kutsal yolculuğun tek bir gayesi vardır. O da yaratıcıya daha yakın olmaktır. Hac ibadeti bereketli, kutlu ve tüm insanlık için hayırlı bir mekân olarak vâsfe edilen Kâbe'ye doğru yönelmenin, ona yaklaşmanın ve ona varmanın adıdır. Gidenlerin temizlenip arınarak geri döndüğüne inanılan bir yolculuktur bu. İnsanın rabbine gerçek mânada yönelişini, kabul niyazıyla ilahî huzurda pervâne olmasını, kulluğun ve teslimiyetin zirvesini yakalamasını temsil eden bir seferdir. Bu kutlu seferde insanların rableriyle aralarındaki bağ doruk noktasına ulaşır ve kişi kendisine ağırlık veren tüm yüklerinden kurtularak hafifler. Bu vecibeyi yerine getiren insan, Allah'a yalvarmak, O'nun rızasını kazanmak için kurbanlar kesmek, yolculukların zahmetine dayanmak ve günahlardan temizlenmek sayesinde mânevîyatını yükseltmiş ve ahlâkını arındırmış olur.

³⁵ “Onların mallarından zekat al! Bununla onları temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin” (et-Tevbe 9/103).

³⁶ Tirmizî, "Birr", 40.

B. Şart ve Esasları Kaynaklarda Belirtilmeyen İbadetler

1. Zikir

İnanan insanın ruhunu temizleme yolu Allah'ı anmasından geçer. İbadetlerin temelinde de zikir vardır, zira ibadetleri yapmanın temel amacı evrenin sahibi olan yaratıcıyı anmak ve O'na yaklaşmaktır. Şekli ibadetler O'nu anmanın birer aracıdır.³⁷ Allah'ı anmaktan geri kalmak, O'ndan uzaklaşma sonucunu doğurur. Allah'ı zikretmenin yolu zâtı hakkında bize bildirdiği isimlerin mânalarını düşünerek Allah'a yönelmekten geçer. Kur'an'da Allah'a en güzel isimlerle dua edilmesi ve O'nun övülüp yüceltilmesi emredilmiştir.³⁸ İsimler olmadan Allah'ı tanıyıp O'na yaklaşmak mümkün değildir. En güzel isimlerle Allah Teâlâ'yı anmak, zâtına yaraşır şekilde zikretmek, O'na yakışmayacak noksanlık ve kusurdan O'nu uzak tutmak, kemâl ve yücelikleri zâtına nispet etmek anlamlarına gelmektedir. İsimlerin zikrinden amaç belli isimleri, belli aralıklarla, belli bir sayıda tekrarlamak değildir. Mânaları bilinmeden, bunların işaret ettiği kâinat olayları üzerinde düşünmeden zikir gerçekleşmiş olmaz. Yine isimlerin zikrinden amaç sadece felsefi boyutta yaratıcının tefekkür edilmesi de değildir. Allah sadece kavranılıp hayran kalınacak bir varlık değildir. Peygamberimizin "en hayırlı amel" olarak vassettiği zikir³⁹ kalben Allah'ı hatırdan çıkarmamak anlamına gelir. Allah'a yaklaşmaya vesîle olması sebebiyle müminlerin Allah'ı çok zikretmeleri ve sabah akşam tesbih etmeleri istenmiştir.⁴⁰ Bu öyle bir zikir olmalıdır ki, bu sayede kalpler itminana erebilsin. Kişiyi meşguliyetlerden ve engellerden uzaklaştırarak özgürleştiren zikir budur.

2. Sabır

İyilikleri yerine getirip kötülüklerden uzaklaşma noktasında nefsin tahammül gücü anlamına gelen sabır,⁴¹ belâ ve zorluk anlarında kontrolü kaybetmeden sebat ve dayanıklılık göstermek demektir. Allah sevgisini kazanmak ve O'na

³⁷ Akyüz, Vecdi, *İbadet İlkeleri*, İstanbul 2002, s. 123.

³⁸ el-A'râf 7/180; el-Kâf 50/39-40.

³⁹ İbn Mâce, "Edeb" 53; Tirmizi, "Da'avât", 6.

⁴⁰ el-Ahzab 33/41-42.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 433; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "sbr" md.

yaklaşmak için başa gelen bir takım olaylar sabır sayesinde uygunlukla karşılanır: *"Müminler sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyen, Allah'a saygıdan kalbi ürperen, (haşyet) kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını (mülâki) ve O'na döneceklerini (rücû') düşünen kimselerdir"*.⁴² Allah Teâlâ korku, açlık, mal ve can eksiltmesi gibi yollarla insanların sabırlarını deneyeceğini beyan etmektedir. Bu zorluklar karşısında *"Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz"* diyerek sabır gösterenler ilahi müjdeyi hak etmişlerdir.⁴³ Allah'ın sabredenlerle beraber olduğunu⁴⁴ ve sabreden kullarını sevdiğini⁴⁵ beyân eden âyetler, sabreden kul ile Allah arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker.

3. Rıza ve Şükür

Allah, kullarına ihtiyaçlarını karşılaması için her türlü rızık ve imkânı vermiştir. Rıza ve şükür bunların farkında olmak ve gereğini yapmak demektir. Şükür, Allah ile kurulan iletişimde en etkili yollardan birini oluşturduğundan Peygamber Efendimiz tarafından "en hayırlı dua" olarak vafedilmiştir.⁴⁶ Namazda en çok okunan sûre olan Fâtiha "âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdedirim" sözüyle, yani şükürle başlar. Bu sözlü duanın fiilî şekillerinden biri de kurbandır. Kurban, Allah tarafından bahşedilen verilen her türlü nimetin farkına vararak O'na olan teslimiyeti en canlı şekilde göstermektir. Şükür aynı zamanda sabra ve rızaya da vesile olur.

4. Dua

Allah'a kulluğun özünü oluşturan dua⁴⁷ ise en hayırlı ibadet olarak vafedilmiş,⁴⁸ insanın yaratıcısıyla güçlü bir iletişim aracı olma vasfını korumuştur.⁴⁹ Bu ibadet insanı ayrıcalıklı kılan bir fonksiyona sahiptir. İnsan her türlü halini dua kanalıyla Rabbine iletir. Yakarışlar, yalvarışlar, naz ve niyazlar, dilek ve istekler

⁴² el-Bakara 2/45-46.

⁴³ el-Bakara 2/155-157.

⁴⁴ el-Bakara 2/153.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/146.

⁴⁶ Ebû Dâvud, "Vitir", 23.

⁴⁷ İbn Mâce, "Dua" 1; Tirmizi, "Da'avât", 1.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Vitir", 23.

⁴⁹ Sinanoğlu, Mustafa, "İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 234.

bu kabildendir. Her şeyi kuşatan Yüce Allah insanın açığa vurdukları yanında gizlediklerini, kalbinden geçen duygularını bilir. İnsanın samimi niyetlerle Rabbinin sınırsız gücüne sığınarak O'na dua etmesi, kulunun Rabbi ile olan bağlantısını kuvvetlendirir. İnsan dua sırasında aciz olduğunu ve Rabbine muhtaç olduğunu hal ve kavliyle ızhar etmekte, yaratıcının önünde eğilmekte ve yardım talep etmektedir. Dua anı kişi ile Rabbi arasında en özel bağlantının sağlandığı bir andır. Dua eden kişi Cenâb-ı Hakk'ın kudret ve yüceliğini itiraf eder, iradesine razı olur, aczini teslimiyet içinde gösterir. Bu sırada kul "*Bana dua edin ki duanızı icabet edeyim*"⁵⁰ buyuran yaratıcısının dualarına icabet edeceğinin şuurundadır. Allah kendisine dua eden kişinin kalbinden geçenleri bilir, dileğini yerine getirmekle de ona icabet eder. Kul rabbini andığında O'nun kendisinden haberdar olduğundan ve dileklerine icabet edeceğinden emindir. Duasının karşılığını alan kişi ise manevî bir derinlik kazanır, bu sayede Rabbiyle olan bağları daha da kuvvetlenir.

5. Takvâ

Takvâ kavramını "Allah'ın büyüklüğü, azameti, gücü ve azabı karşısında duyulan saygı ve ürperti hissi" olarak yorumlamak mümkündür. Bu mânada âyetlerde "gerçek müminlerin Allah'ın ismi anıldığında kalplerinin ürperdiği"⁵¹ meleklerin ise "Allah korkusundan titredikleri"⁵² ifade edilmiştir. Diğer taraftan takvâ kişi için "çirkin şeyleri örten ve onu zararlı etkilerden koruyan güzel ve hayırlı bir örtü" olarak da kabul edilmiştir.⁵³ Allah'a duyulan saygıdan kaynaklanan bu korku halini muhafaza eden insan günaha düşme noktasında uyanık olacak ve kendini kötülüklerden koruyacaktır.⁵⁴ Bu itibardır ki Nûh, Hûd, Sa-

⁵⁰ el-Mü'min 40/60, ayrıca bkz. el-Bakara 2/186.

⁵¹ "Müminler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir" (el-Enfâl 8/2).

⁵² el-Enbiya 21/28.

⁵³ "...Size çirkin yerlerinizi örtecek giysi, onunla süslenecek elbise indirdik. Fakat takvâ örtüsü (yok mu); o hepsinden daha hayırlıdır." (A'râf 7/ 26).

⁵⁴ Takvâ kavramının "Allah korkusu" şeklindeki tercümesinin yersizliği, bu kavramın anlamı ve bu konudaki açıklamalar için bkz. Ali Galip Gezgin, "Kur'an Meallerinde

lih, Lût ve Şuayb peygamberler ümmetlerine "Allah'tan sakınarak emirlerine itaat etmelerini" tavsiye buyurmuşlardır.⁵⁵ Bu şekilde kendini gösteren korku ve ürperti hissi yüksek bir dereceyi ifade eder ve sahibini rabbine daha çok yaklaştırır. Nasıl insan bedeninin dışını örten elbise varsa, iç yüzünü örten takvâ örtüsü de vardır. Müfessirler tarafından iman, güzel huy, haya, iffetli davranış, tevhid şekillerinde yorumlanan bu iç örtü insanın ruhî, manevî ve ahlakî yönünü kuşatan ve koruyan bir özellik arz etmektedir.⁵⁶

II. Allah'a Yaklaşmada İsbetli Olmayan Yollar /Aşırılıklar

Bu başlık altında yaratıcı ile yaratılan arasındaki ontolojik farklılığı yok sayarak onları birbirine yaklaştırma adına kulu ilah seviyesine çıkararak veya ilahî kul derecesine indiren çeşitli görüş ve anlayışlar değerlendirilecektir. Mâhiyetini sadece Yüce Allah'ın bileceği bu yakınlığı hisseden kişilerin bazı şeylerin iç yüzüne ve hakikatine nüfuz edeceklerini ifade eden beyân⁵⁷ bu kimselerin bir takım manevî güzelliklere ve keşiflere mazhar olduğu gerçeğine ışık tutmaktadır. Ancak bu yakınlığı elde eden ârifin konuştuğunda kendi nefsiyle değil, yüce Allah'tan gelen bir ilim ve ilhamla konuştuğu, kendi benliğini devre dışı bırakarak, -haşa- Yüce Allah'ın bir parçası veya O'nun yeryüzündeki tezahürü imiş gibi algıları ortaya çıkaran söz ve ifadelerden kaçınmak gerekir. Yüce Allah bu tür tanımlamalardan bütünüyle uzaktır. Bu dünyada beşer nesli içinde en yüksek dereceye ulaşabilecek yegâne insanlar peygamberlerdir. Ancak hiç bir peygamber için ilahî kitaplarda "Allah'tan bir parça" şeklinde bir ifade kullanılmamıştır. Bu seviyeye ulaşmış bir kişinin hata ve günahattan bütünüyle uzak olması gerekir ki bunu hiç kimse hakkında savunmak mümkün değildir. Burada hatırlanması gereken şey, inanma biçimi ve ibadetlerden her birinin yalnızca Allah'ın

Takva Kelimesinin Türkçeye Tercümesi Sorunu", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, II, Ankara 2007, s. 295-315.

⁵⁵ eş-Şuarâ 26/106-110, 124-126, 142-144, 161-163-, 177-179.

⁵⁶ Açıklamalar için bkz. Kılıç, Sadık, "'Takva Giysisi' Bilimle El Ele", *Ekev Akademi Dergisi*, II, sy. 3 (Kasım 2000), s. 7-12.

⁵⁷ *Yakîn sahipleri için yeryüzünde de kendi nefislerinizde de âyetler vardır. Görmüyor musunuz?* (ez-Zâriyât 51/20-21).

emrettiği, Peygamberimizin açıklayıp gösterdiği tarzda yapılmasının gerekliliğidir.⁵⁸ Bu sınırları esas almak yerine, Allah'a yaklaşma adına inanma biçimi ve ibadetlerde gösterilen aşırılıklar ve çeşitli anlayışlara temas etmekte fayda vardır:

A. Çeşitli Ruhbanlık Anlayışları

İnsanın ihsan derecesine ulaşması ve Rabbine yaklaşması mücâhede etmesini gerektirir. Ancak bu mücâhede bir devamlılığı gerektireceğinden, aşırılıklarla elde edilemez. Onun için Peygamberimiz *"Din kolaylık esasına bağlıdır. En iyisini yapmak amacıyla yarıya kalkışan herkesi mutlaka yenilgiye uğratır. Bu sebeple elinizden geldikçe doğruluktan ve orta yoldan ayrılmayınız"*⁵⁹ buyurmuştur. Bu hadis âlimlerin "imanın kemâli olmaz, imanda mutlaka eksiklik olur"⁶⁰ düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. *"Gücünüz yettiği kadar Allah'tan sakının"*⁶¹ âyeti bu sınır ve dengeye işaret etmektedir. Burada Allah ile olan ilişkinin kesintiye uğramaması ve devamlılık arz etmesi asıl hedeftir. Aşırıya kaçanlar bıkkınlık sebebiyle tamamen haktan uzaklaşabilirler.

Bu doğrultuda Mâide sûresinde geçen bir âyette *"Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz şeyleri kendinize haram kılmayınız ve sınırını aşmayınız. Bilesiniz ki Allah sınırı aşanları sevmez. Allah'ın helal ve temiz olarak verdiği nimetlerden yiyin ve inandığınız Allah'tan korkun"*⁶² buyrulmaktadır. Peygamberimiz kendisini ibadete adamak gayesiyle kadını, güzel yemeyi ve zevk

⁵⁸ Bu kriterlerin dışına çıkarak Peygamberimizin sünnetinde bulunmayan herhangi bir davranışın ibadet telakki edilmesi veya mevcut ibadet şekillerinde değişiklikler yapılması dinde bidat olarak nitelenir ve kınanır. (Koca, Ferhat, "İbadet; İslâm'da İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 241).

⁵⁹ Buharî, "İman" 29.

⁶⁰ Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, II, 425.

⁶¹ et-Teğâbün 64/16.

⁶² el-Mâide 5/87-88.

alınan şeyleri nefesine yasaklayan Osman b. Maz'un'u⁶³ uygulamak istediği dindarlıktan men etmiş⁶⁴ ve şöyle demiştir: "Osman! Ruhbanlık bize meşru kılınmamıştır. Beni örnek almıyor musunuz? Allah'a yemin ederim ki ben içinizde Allah'tan en çok korkan ve O'nun belirlediği sınırlara en çok saygı gösteren biriyim".⁶⁵ Bunun gibi sürekli namaz kılacağını, hiç ara vermeden oruç tutacağını, dünyadan tamamen el-etek çekeceğini ve kendilerini aralıksız ibadete adayacağını söyleyenleri Peygamberimiz, ihsan mertebesinin dinde aşırıya kaçma mertebesi olmadığını söyleyerek ikaz etmiş ve "Dinî hayatta aşırıya gitmekten sakının. Zira sizden önceki ümmetler aşırı dini davranışları yüzünden helak olmuşlardır"⁶⁶ ve yine "İhsan itidalden ayrılmamaktır. Mutedil olup orta yolu izleyiniz"⁶⁷ şeklindeki sözleriyle onları itidale davet etmiştir. İslâm'da dünya hayatı için âhret fedâ edilmediği gibi, âhret hayatı için dünya hayatını fedâ etmek isabetli görülmemiş, her ikisi arasında bir dengenin kurulmasına özen gösterilmiştir. Hz. Peygamber de ümmetine her zaman itidalli bir dinî hayat tavsiye etmiş, ibadetlerde aşırıya gitmek isteyen bazı sahabileri uyararak kişi üzerinde ailesi başta olmak üzere başkalarının da hakları olduğunu ve her hak sahibine hakkının verilmesi gerektiğini, Allah'tan en çok korkan ve O'na en çok ibadet eden kişi olan kendisinin bile yiyip içme, özel hayatı sürdürme ve istirahat gibi insanî gerekleri yerine getirdiğini ve dolayısıyla da İslâm'da ruhbanlığın olmadığını belirtmiştir.⁶⁸

İnsan Allah'a olan yolculuğunda en üst basamağa tırmansa ve Allah'ın iradesine uygun hareket etme noktasında kendi benliğini bütünüyle yok ederek kişiliğini ortadan kaldırırsa bile insan olma özelliğinden uzaklaşmaz. O yine insan kalır ve eksikliklerinden bütünüyle kurtulamaz.⁶⁹ Bu durum Peygamber

⁶³ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Bulak 1322-1329, VII, 6-9.

⁶⁴ Buhârî, "Nikâh", 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 175-176, 187.

⁶⁵ bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 226; Taberî, *a.g.e.*, VII, 7.

⁶⁶ Nesâî, "Menâsik", 217; İbn Mâce, "Menâsik", 63.

⁶⁷ Buhârî, "İman" 29.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 266; IV, 226; Dârimî, "Nikâh", 3.

⁶⁹ Hamidullah, Muhammed, *İslama Giriş* (trc. Cemal Aydın), Ankara 2010, s. 85.

Efendimiz'in "*Din ile hiç kimse yarışamaz, aksi halde din O'na galip gelir*"⁷⁰ ifadesinin açık bir göstergesidir. Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) da ifade ettiği gibi manevî yönden gelişmiş olan kişi bütün hal ve hareketlerinde ilahî iradeye teslim olan⁷¹ kişidir. Bu açık bilgilere rağmen Allah'a yakınlık ve muhabbet sebebiyle bazı kişilerin bir takım hallere ulaştıkları, ilahî sıfatların tecellisine mazhar oldukları ve gerçek mânada Allah ile birlikteliği yakaladıkları şeklindeki ifadeleri tevîl etmek oldukça güçtür.

Bazı âyetlerde dünya hayatının yerildiği görülmektedir.⁷² Fakat burada yerilen şeyin ne olduğunu anlamak icab eder. Uzak durulması gereken toplum ve insanlar değil, onların arasında yapılan bazı yanlış inanç ve uygulamalardır. Gerçek zühdü dünyadan bütünüyle el-etek çekmekte görerek dağa çıkanları İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) eserinde şiddetle eleştirmiştir.⁷³ İslâm dünyasında zühd hareketinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde Müslüman zâhidler itidal sınırlarını koruyarak ifrat ve tefritten kaçınma noktasında titiz davranmışlardır. Bu nedenle İbnü'l-Cevzî tasavvufun ortaya çıkmaya başladığı dönemi "ihسان derecesinden ibaretti" şeklinde vâsfetmiş,⁷⁴ Allah'a yaklaşma noktasında ifrata sapanları eleştirmiştir.

B. İbadetlerin Düştüğü İnancı

Bazı kimselerin yakınlık derecelerini bildiklerine ve o yakınlığa ulaştıklarına, Yüce Allah'ın cemâlini keşfedip seyrettiklerine, ulaştıkları derece sebebiyle artık kendilerinden bir takım ibadetlerin kalktığına⁷⁵ inanılmıştır. Bu inanç sebebiyle halk arasında zaman zaman kendilerini tamamen Allah'a verip meczup oldukları için bilinçlerinin yerinde olmadığı gerekçesiyle dünyadan ve ibadetten

⁷⁰ Buhârî, "İman", 29.

⁷¹ Hamidullah, *İslama Giriş*, s. 132.

⁷² el-Bakara 2/212; Âl-i İmrân 3/14; el-En'am 6/32; el-A'râf 7/51.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbîsü İblis*, Kahire 1347/1928, s. 197.

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, s.167.

⁷⁵ Kuşeyri'nin "kendisini Allah'a yakınlık içinde gören kişiyi nefsinin oyununa gelmiş biri" şeklindeki değerlendirmesi ve "Allah'a yakın olduğunu iddia edenlerin gerçekte Allah'a uzak oldukları" gerçeğini kabulü bu noktaya ışık tutmaktadır. (bkz. *er-Risâle*, s. 82).

uzaklaşan veya ibadeti kuralları dışında yapan kimseler türemiş, velî oldukları, yükümlülüğün temeli olan akıl melekesine sahip olmadıkları gerekçesiyle bunlardan ibadet mükellefiyetlerinin düştüğüne inanılmıştır.⁷⁶ Diğer taraftan “*Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et*”⁷⁷ âyetindeki ‘yakîn’ kelimesinin ‘mârifet/bilgi’ anlamına geldiğini iddia edenler arasında bu âyeti delil göstererek “ibadetlerden maksat bilgiye erişmektir, yakîn mertebesine ulaşan ve kalbi temiz olan kimselerden ibadet yükümlüğü düşer” fikrini savunanlar olmuştur.⁷⁸ Cüneyd-i Bağdadî de (ö. 297/909) böyle bir mertebenin varlığından bahseden bir zümrenin bulunduğunu, ancak bu iddiayı ileri sürenlerin çok hatalı olduklarını, Allah'a ulaşma noktasında ibadet ve taat dışında bir yol olmadığını ve hiçbir gücün kendisini Allah'a ibadet etmekten vazgeçiremeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁹

Hangi seviyeye ulaşırsa ulaşsın bir kişinin ibadetlerden muaf olduğu görüşü isabetli değildir. Olmuş olsaydı, Allah'a yaklaşmadaki dereceleri itibarıyla en başta yer alan peygamberlerin yapmakta oldukları ibadetleri terk etmeleri gerekirdi. İbn Teymiyye bu ifadesini Tefsîr ehli ve Müslümanların tamamının fikir birliği ettikleri şu görüşle destekler: Bir kimse neye erişirse erişsin, akıl sahibi olduğu müddetçe, ona namaz gibi ibadetler vacip, zulüm ve fuhsiyât gibi şeyler de haram olmaya devam eder.⁸⁰ Kulluk devamlılık istediği için ibadette kesinti olmamalıdır. Peygamber Efendimiz en hayırlı amelin devamlı olan amel olduğunu ifade etmiştir.⁸¹ Kur'an'da insandan ölüncüye kadar rabbine kulluk etmesi istenir.⁸² Dolayısıyla ibadetlerin yerine getirilmesinde süreklilik esastır. İbadet ve amellerde sevgi ve iradeye dayalı istek ve sebat söz konusu değilse arzu edilen maksat hasıl olmayacaktır.

⁷⁶ bkz. Uludağ, Süleyman, "İbadet; Tasavvufta İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 248.

⁷⁷ el-Hicr 15/99.

⁷⁸ Serrâc, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *Kitâbü'l-Lüma'* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1960, s. 531-538.

⁷⁹ Kuşeyrî, Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire 1385/1966, I, 106.

⁸⁰ İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l akl ve'n-nakl* (nşr. Abdullatif Abdurrahman), Beyrut 1997, II, 89-91.

⁸¹ "Amellerin en hayırlısı az da olsa devamlı olanıdır" (Buhârî, "Libas", 43; "Rikâk", 18; Müslim, "Misafirîn", 215-218; "Münafikîn", 78).

⁸² el-Hicr 15/98-99.

C. Allah Hakkında Aşk Kavramının Kullanılması

İlahî sevgideki aşırılığın bir boyutu "aşk" kavramıyla ifade edilir. Kulun Allah'la veya Allah'ın kulla olan ilişki boyutundaki coşkuyu ve Allah sevgisindeki kemâlî ifade etmek üzere aşk kavramını kullanmayı tercih edenler olsa da bu şekliyle sözkonusu duyguyu ifade etmek üzere Kur'an'da yer olmadığı görülür. Bu itibarla ilahî muhabbeti ifade etmek üzere aşk kavramının kullanılıp kullanılmayacağı hususu İslâm alimleri arasında tartışma konusu olmuştur.⁸³ Cezbedenin kendine çekişindeki aşırılık olarak tanımlanan aşk sözcüğü "haddinden fazla olma" mânasını içerir.⁸⁴ Acaba bu hal Allah ile olan sevgi ilişkisi için uygun mudur? Sevginin en şiddetli tezahürünün aşk aşamasında ortaya çıktığı ve bu noktada insanın bîkarar hale geldiği bir gerçektir. Âşık kişi mecnûn olmuş, perişan hale gelmiş, varlığı ve davranışları dağılmış, artık kendisine hükmedemez bir hal almıştır. Aşkın en son noktası seven ile sevilen arasındaki ayırımın kaybolduğu ortada sadece sevgi ve aşkın kaldığı bir mertebe olarak kabul edilmiştir.⁸⁵ Netice itibarıyla kendisini kendisi yapan ögeler arasındaki denge yok olmuş, en sonunda da kendi benliğinden sıyrılarak sevgilisinin elbisesine bürünür bir hal almıştır. Tasavvufta bu durumu çağrıştırır mahiyette kendilerini tamamen Allah'a verdikleri ve bu nedenle bilinçlerini kaybettikleri için "meczip" diye anılan bir zümreden bahsedilir. Allah'ın velî kulları olduklarına, ancak akıl melekesine yeterince sahip olmadıkları için mükellefiyetlerinin düştüğüne inanılan bu kimseler dünya ile ilgilenmedikleri gibi ibadetleri de terk etmişlerdir.⁸⁶

⁸³ Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 11-13. İslam tasavvufunda Haris el-Muhasibî (ö. 243/857)'ye kadar aşk sözcüğü kullanılmamış, ilk defa Muhasibî tarafından Allah sevgisi ve korkusunu ifade etmek üzere bu kavram kullanılmıştır. Zünnûn-ü Mısri (ö. 245/859), Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848) ve Cüneyd-i Bağdadi (ö. 297/909) yaratıcıya nispetle aşk sözcüğünü kullanan sufler arasında yer almışlardır. Erol Güngör bu kavramın kullanılmasının İslam düşüncesinde aynı dönemlere denk gelen vahdet-i vücut anlayışının ortaya çıkmasında etkili olduğu inancındadır (bkz. Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 2004, s. 60).

⁸⁴ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm" (*Dirasât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 1-2.

⁸⁵ Fazlıoğlu, İhsan, *Işk İmiş Her Ne Var Âlemde*, İstanbul: Klasik Yay., 2011, s. 45-47.

⁸⁶ Uludağ, "İbadet", *DİA*, XIX, 248.

Aşk kavramının kullanılmasına karşı çıkanlar aşkın insanın işlerini düzgün şekilde yürütmesini engellemesi ve aklını başından alması, beşerî aşkın iki cins arasında farklı birlikteliği çağrıştırmaları gibi sebepleri zikretmişlerdir. İbn Teymiyye de hiç bir sevginin Allah'ın kuluna karşı olan sevgisinin önüne geçemeyeceğini, Allah'ın kulunu sevmesinin en fazla Peygamberleri sevme derecesinde olduğunu, ancak bu sevgilerin ifadesi için Allah Teâlâ'nın aşk kavramını kullanmadığını ifade etmiş, Allah hakkında durum böyle iken kulun rabbini nihaî şekilde sevmesinin mümkün olmayacağını söylemiştir. Allah'a nispet edilen lafızların Hz. Peygamber tarafından bilinmesine rağmen Hz. Peygamber'den kul-Rab ilişkisine delâlet edecek şekilde aşk sözcüğünün kullanılmasıyla ilgili bir rivayetin bulunmamasını, şümulü bir kullanım alanı olmayan aşk sözcüğünün daha çok nikah sevgisiyle ilintili olarak kullanılmasını bu kavrama karşı çıkma gerekçeleri arasında zikretmiştir. Hatta Allah'ın kullarına hulûl etmesiyle bağlantılı şekilde maddî boyutta Allah'a izafe edilen bir aşk kavramının kişileri küfre düşüreceğini belirtmiştir. Manevî anlamda ise aşk bir ifrat ifadesidir ve insan kalbini ve bedenini bozmak suretiyle düşünce ve bilgisini fesada uğratar.⁸⁷ Bu gerekçelere istinaden Allah ile kul arasındaki sevgiyi ifade etmek üzere aşk sözcüğünü değil, Kur'an'ın üslûbuyla örtüşen "muhabbet" kavramını tercih etmekte fayda vardır.

D. Teşbih ve Ta'til Düşüncesi

İnsan ile mabud arasında benzerlik kurmak suretiyle mabudu insana veya insanı mabuda yaklaştıran anlayışlar⁸⁸ teşbih düşüncesine sahiptir.⁸⁹ Bu düşünce iki şekilde kendini gösterir:

⁸⁷ Okumuş, Bünyamin, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Yorumunda Allah Sevgisi: Hakikatin Bilgisine Erişme ve Mutluluğu Kazanmanın Yolu", *Kelam Araştırmaları* 7:1 (Ocak 2009), s. 92-94.

⁸⁸ Müşebbihe yaratıcının sıfatlarını yaratılmışlara benzeterek teşbihe düşmüş, Hıristiyanlar da yaratılmışlarda olan sıfatları yaratıcının sıfatlarına benzeterek hak yoldan uzaklaşmışlardır. Teşbih anlayışına sahip olan kimseler içinde yaratıcı hakkında düşünülen her şeyi insana izafe eden aşırı görüşler de vardır.

⁸⁹ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992, s. 76.

1. Yaratıcının sıfatlarının insan özelliklerine benzetilmesi. Bunun en ileri noktası Müşebbihenin Rabbi bir cisimden ibaret gören tavrında kendini göstermektedir.⁹⁰

2. İnsanın yaratıcının özelliklerine benzer addedilmesi.⁹¹

Kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerde teşbih düşüncesine sahip kimselerin olduğu kaynaklarda zikredilir.⁹² Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ve Ca'd b. Dirhem'in (ö. 118/736) teşbihi inkârda ifrata düştüğü, tenzih ifade eden âyetleri de delil göstererek sıfatları inkâr noktasına vardığı bilinmektedir.⁹³

Teşbih anlayışının verdiği zararlardan kaçınmak amacıyla çeşitli açıklama biçimleri geliştirilmiştir. Tenzih düşüncesi bu açıklama türleri içinde ön sırada yer alır. Ancak bu yaklaşım abartıldığında bir başka yanılsa kapı aralar. İlahî sıfatların bütünüyle selbî yolla açıklanması, yaratıcı ile yaratılan arasındaki benzerliği ortadan kaldırma adına O'nun hiç bir şekilde bilinmesinin mümkün olmadığı ve bu sebeple O'nun hakkında selb harici bir yolla konuşulamayacağı anlayışlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır.⁹⁴ Filozoflar da ilahî sıfatların Allah'ın zâtıyla kâim veya zât üzerine zaid mânalar olmadıklarını söyleyerek sıfatları zât içinde eritmişler, sıfatlardan uzaklaştırılmış bir ulûhiyet fikrine sahip olmuşlardır. Sıfatları zâttan uzaklaştırma düşüncesinin temelinde zâtın tegayyürüne sebep olması, ilahî zâtın hadis olan şeylere mahal teşkil etmesi ve tead-

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 159, 186.

⁹¹ Mâtürîdî insan ile Allah arasında hiçbir benzerlik noktası olmadığını ifade etmiştir. (Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 161).

⁹² Mukatil b. Süleyman'ın teşbih düşüncesine sahip olduğu ifade edilmiştir. (Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 487).

⁹³ İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s. 245-246; Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 487-488. Sabûnî (ö. 580/1184) teşbihe düşen firkalar arasında Müşebbihe, Kerrâmiyye ve Neccâriyye gibi akımların olduğunu zikreder (bkz. Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekir, *el-Bidâye fi usûlüddîn*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 23).

⁹⁴ İslam düşünce tarihinde Dırar b. Amr, Hüseyin b. Muhammed b. Neccâr ve Mutezile'den bazıları bu fikre sahip olduğu kabul edilir (İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, s. 245-252).

düd-i kudemaya sebep olması gibi nedenler vardır. Bu sebeplerden dolayı filozoflar Allah'ın sadece selbî ve izafî sıfatlarla nitelenebileceği görüşüne kâil olmuşlardır⁹⁵ ki bu düşünce de zât-sıfat aynılığına sebep olmaktadır.

İslam düşüncesinde yaratıcı-yaratılmış irtibatını ortadan kaldıran ve daha başka mahzurlar içeren niteliklerinden yoksun kılınmış pasif bir Tanrı anlayışı kabul görmez. Bundan dolayı bütünüyle tenzih içeren düşünceler eleştirilmiştir.⁹⁶ Diğer taraftan O'nun tenzihi noktasında ileri gidilmemesi gerektiği savı ile mutlak ve aşkın olduğu gerçeği çelişmez. Yani Allah mutlak ve aşkın bir yaratıcıdır. Kul ile Allah arasında ilginin kurulması için O'nun aşkın niteliğinden sıyrılıp insana benzetilmesi veya insan biçiminde maddileşmesine gerek yoktur.⁹⁷

Yukarıda zikri geçen teşbih ve tatil görüşlerini ifrat ve tefrit olarak nitelemek mümkündür. Kur'an'ın bildirdiği ulûhiyyet tasavvurunda nefy ve ispat iç içedir.⁹⁸ Tenzihе ağırlık veren kişi, insan ve tabiatla alâkası olmayan bir Allah telakkisini savunmuş olur. Diğer taraftan Allah'a teşbihi yakıştırıp tenzih etmeyen kimse O'nu sınırlandırmış olur. İşte bu nedenlerle her iki vasfın bir denge içinde birleştirilmesi gerekir. Teşbih düşüncesi eşitli dönemlerde hulûl, ittihad, inkarnasyon gibi yanlış anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

E. Dünyada Allah'ın Görülmesi

Kelâm ilminde zikri geçen "Ru'yetullah" bahsi, ahiret hayatında Allah'ın görülüp görülmeyeceği meselelerini konu edinmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre dünyada Allah'ın görülebilme imkânı muhal kabul edilmiştir. Buna göre Hz. Musa'nın "*Rabbim bana kendini göster seni göreyim*" şeklindeki isteği "*Sen*

⁹⁵ İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, s. 256-259.

⁹⁶ Tenzihе dayalı yaratıcı anlayışının eleştirisi bağlamında İslam dünyasında farklı fikirler zuhur etmiştir. Vahdet-i vücûd tenzihçi Tanrı anlayışlarının eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. (Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2008, s. 25-44, s. 44).

⁹⁷ Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 493.

⁹⁸ eş-Şûrâ 42/11 âyetinde geçen "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" ifadesi teşbih düşüncesini savunanlara, devamında gelen "O iştirindir, bilendir" ifadesi de tenzihçilere bir reddiye mahiyetindedir.

beni asla göremezsin"⁹⁹ cevabıyla geri çevrilmiş, "Gözler onu idrak edemez, O gözleri görür"¹⁰⁰ buyruğu dünyada iken Cenâb-ı Hakk'ın görülmesinin imkânsızlığını belgelemiştir. Zira bir şeyi görmek yön, cihet ve şekilden bağımsız olarak görme kapasitesine sahip olamayan insanlar için görülen şeyde bu özelliklerin bulunmasını ve onun künhüne vakıf olmayı gerektirir. Tahayyül ve tasavvurdan uzak olan Cenâb-ı Hak için bunların düşünülmesi imkânsız telakki edilmiştir.¹⁰¹ Dünya hayatı Allah'ı görmenin önünde bir perde sayılmıştır.

Bu açık delillere rağmen Müşebbihe'den Allah'ın dünyada görülebileceğine inanan ashâb-ı bâtın ve vesâvis isimli grupların bulunduğu bilinmektedir.¹⁰² Allah'ın dünya hayatında görülebileceğini savunanlar Enes b. Mâlik'ten Şerik b. Abdullah yoluyla gelen Mi'rac rivâyetini¹⁰³ delil göstererek rü'yetin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Hz. Aişe o gece hakkında Hz. Peygamber'e "Rabbini gördün mü" sorusunu soran Ebû Zer el-Gıfârî'ye cevap olarak Peygamberimizin "O bir nurdur, nasıl görebilirim?" şeklinde cevap verdiğini söylemiş¹⁰⁴ ve eklemiştir: "Her kim Muhammed'in Rabbini gördüğünü ileri sürerse Allah'a iftira etmiş olur".¹⁰⁵ Allah'ın dünyada görülemeyeceğinin açık belgelerine rağmen Allah'a yakınlık, O'nunla beraber olma, O'nu her an yanında hissetme hali fiziksel boyuta taşındığında tecessüm içeren yanlış yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır.

⁹⁹ el-A'râf 7/143.

¹⁰⁰ el-En'am 6/103. İdrak kelimesinin gözle (basar) birlikte zikredildiği yerlerde "görme" mânasına geldiği ve dolayısıyla "Gözler onu idrak edemez" âyetinin "Gözler onu göremez" şeklinde anlaşılması gerektiği çeşitli tefsirlerde ifade edilmiştir. (bkz. Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan b. Fadl, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut-Lübnan 1418/1997, IV, 100; Fahreddin er-Razî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan, *Mefâtühü'l-Gayb*, Beyrut-Lübnan, 1426/2005, V, 108-109.

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları: Meâlimü Usûlüddîn* (trc. Nadim Macit), Erzurum 1996, s. 71-72.

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 226-227.

¹⁰³ Rivâyette Hz. Peygamber'in sidretü'l-müntehâya geçtiği ve rü'yete mazhar olduğu ifade edilmektedir. (bkz. Buhârî, "Tevhîd", 37).

¹⁰⁴ Müslim, "İman" 291-292.

¹⁰⁵ Buhârî, "Bed'ül-halk", 7; Müslim, "İman", 283, 287.

Âhirette Cenâb-ı Hakk'ı görmeye dayalı bir idrakin (ru'yetullah) mümkün olacağı konusunda alimler arasında ihtilaf olmakla birlikte, buna işaret eden âyetlerden hareketle¹⁰⁶ Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu Allah hakkında elde edilen marifetin kemâle ermesiyle birlikte Allah'ın âhirette tasavvur ve şekilden bağımsız şekilde görüleceği yönünde görüş beyan etmiştir.¹⁰⁷

F. Hulûl ve İttihad Anlayışı

Hulûl iki zatın birleşmesi sonucu zatlardan birinin diğerinin yerini alması anlamına gelir. İttihad ise iki ayrı zatın bir olması demektir.¹⁰⁸ Tasavvuf tarihinde yaratıcının evrenle bir olduğunu ya da Tanrı'nın hakikat, evrenin O'nun yansıması olduğunu savunan bu anlayış yanlılarına göre Allah bir takım kişileri seçerek rubûbiyet özelliklerini onlara giydirmiştir ve dolayısıyla da bu kimselele bir şekilde bütünleşmiş olmaktadır.

Özellikle Şia içinde Gulât diye isimlendirilen gruplarla bazı Rafiziler tarafından savunulan bu anlayışta bazen imamlar ilaha, bazen de ilah mahlûka benzetilmiştir. Yahudi ve Hıristiyanlardan etkilendikleri gözlenen¹⁰⁹ bu gruplar arasında Hz. Muhammed, ehl-i beyt ve bazı velî kimselere Allah'ın hulûl ettiğini savunanlar yanında konuyu daha ileri boyuta taşıyarak Hz. Ali (ö. 40/661) ve Cafer-i Sadık'ın (ö. 148/765) ilah olduğunu ileri sürenler olmuştur. Hulûla hak kazanan kimselerin beşeriyet sıfatlarından temizlendiklerine, saflaşarak derece

¹⁰⁶ el-Bakara 2/46; el-Ahzab 33/44; el-Kıyâme 75/22-23;

¹⁰⁷ Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan b. Sennânüddin, *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 53-54. Beyâzîzâde bu bilgiyi Ebû Hanîfe'den naklen aktarmıştır. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş: Meâricü'l-kuds* (trc. Serkan Özburun), İstanbul 1995, s. 159.

¹⁰⁸ Hulul ve ittihad hakkındaki görüşler ve iki ayrı zatın bir olmasının imkansızlığı hakkındaki fikirler için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 31-32.

¹⁰⁹ İlah'ın insana hulûl ettiği inancını ilk olarak ileri sürenlerin Yahudiler olduğu kabul edilmiştir. (bkz. Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 89-94).

yönünden Allah'a yaklaştıklarına inanılmaktadır. Hıristiyanlıkta bulunan "inkarnasyon" düşüncesi¹¹⁰ ile de hulûl anlayışı arasında paralellikler vardır. Hıristiyanlar tarafından Allah'ın kelimesi (kelimetullah) olarak görülen İsa Mesih Tanrı'nın bedenleşmiş oğlu olarak kabul edilmiş, beşerî olduğu kadar ilahî bir tabiata da sahip olduğu ifade edilmiştir.¹¹¹ Aynı zamanda Allah'ın kendisine en yakın aklı olan Mesih, Allah ile beraber ezeli sayılmış, Mesih İsa'ya hulûl ettikten sonra ilahî kısmın İsa'nın beşerî kişiliğiyle birleştiğine ve böylece İsa ile Mesih'in aynıleşerek İsa'nın ilahî kaynaklı bir insana dönüştüğüne inanılmıştır. Hıristiyan düşünür Origen'e (ö. 254) nispet edilen bu düşünce uzun yıllar kabul görmüştür. Zamanla İsa'nın ilahî yönü daha da ön plana çıkmış, hatta İsa ilahla eşit kabul edilir olmuştur.¹¹² Hinduizm ve Budizm'de bulunan Nirvana anlayışında da itihad fikrinin izlerine rastlanır. Bu yorum şekli dünya hayatında en büyük hedef olarak ruhun ölümsüz özünün Tanrı ile birleşerek en yüksek iyiye ulaşmasını ve böylece esaretten kurtulmasını öngörmektedir.¹¹³

İslam kelmacıları ve fakihleri ilahî varlığın karakteri ile beşerî varlığın karakterinin birbiriyle imtizac edebileceğini savunan antropomorfik hulûl düşünce-sinin küfre sebep olduğunu ve vahdaniyet prensibine ters düştüğünü söyleyerek reddetmişler,¹¹⁴ Allah ile birleşmenin imkânsızlığı konusunda çeşitli akli deliller ileri sürmüşlerdir. Buna göre iki şeyden birinin diğeriyle birleşmesi durumunda eğer her ikisi de önceki halleri üzere kalırsa bunlar iki ayrı şeydirler, dolayısıyla da birleşme gerçekleşmemiştir. Eğer biri yok olmuş, diğeri var olmaya devam

¹¹⁰ Tanrı'nın İsa Mesih'de bedenleşerek yeryüzünde beşer hayatı yaşadığını savunan Hristiyan inancı için bk. *Yaşayan Dünya Dinleri*, (ed. Şinasi Gündüz), İstanbul 2007, DİB Yay., 96.

¹¹¹ *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 96.

¹¹² Aydın, Mehmet, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1982, V, s. 146; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 89-94.

¹¹³ *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 324; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 22.

¹¹⁴ Abdülkâhir el-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-frak: Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 195-205; İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, s. 54-61; İbn Teymiyye, Ebül-Abbas Ahmed, *el-İstiğâse fi'r-red ale'l-Bekrî* (nşr. Abdullah b. Düceyn es-Süheli), Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1425, s. 126-131.

ediyorsa o zaman da birleşme (ittihad) imkânsızdır. Dolayısıyla da hadis olanla ezeli olanı birleştirmek veya yaratıcının hadis olanlara mahal olduğunu düşünmek imkânsızdır.¹¹⁵ Allah'ın birliğine çok veciz şekilde ifade eden İhlâs sûresi de sıfatlar konusunda antropomorfizme ve teşbihe düşen inançları batıl ilan etmiştir.

İmam Mâtürîdî'nin konuyu toparlayıcı mahiyetteki ifadeleriyle söylemek gerekirse Yüce Allah nesnelere bitişik olmak, onlardan ayrı bulunmak, onlara girmek ve onlardan çıkmakla vasıflandırılmamalıdır.¹¹⁶ Gavs, kutub gibi insanlara hidayette bulunduğuna, yardım ettiğine ve rızık verdiğine inanılan kimselerin olduğuna inanmak, bazı kimselerin ilimlerini Allah'ın ilim ve kudretiyle emsal görmek, kulu kendi sınırlarının dışına çıkararak ona uluhiyet vasıflarını yüklemek demektir.¹¹⁷ Böylece rabbe ait olan yaratma, rızık verme, ihya, imate gibi vasıflar kullara atfedilerek şirke girilmiş olur. Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir.¹¹⁸

Kur'an'da Allah hakkında hiçbir şeyin O'nun dengi ve benzeri olamayacağını ve dolayısıyla da yaratıcı ile yaratılan arasında hiç bir şekilde benzerlik kurulamayacağını net bir şekilde ifade eden tenzih âyetleri vardır.¹¹⁹ İki şey arasında benzerlik kurulması şekle girmeyi, karışmayı ve eşitlenmeyi gerektirir.¹²⁰ Allah bunlardan münezzehtir. Kur'an'da yer alan tenzih âyetleri, teşbihi çağrıştıran ve Allah'a izafe edilen el, yüz, nüzul gibi konulardan bahseden ifadelerin nasıl anlaşılıp yorumlanması gerektiğine dair de ipucu oluşturmaktadır.

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları*, s. 46, 47.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 167.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye, *Muhtasar-u Minhâci's-sünne* (nşr. Abdullah el-Gunemân), Beyrut: Dâr-ı İbnü'l-Cevzi, 1433, s. 39.

¹¹⁸ “Hiç yaratan ile yaratmayan bir olur mu?” (en-Nahl 17) âyetinde halık ile mahlûkun aynileştirilmesi fikri eleştirilmiştir.

¹¹⁹ eş-Şura 42/11; el-İhlâs 112/4. Bu âyetler Allah'ın bir zıddı, benzeri ve dengi olmadığını açıkça ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre benzeri bulunan her şey çokluk, zıddı bulunan şeyler de zıddının onu ortadan kaldırma ihtimalinin bulunması sebebiyle yokluk ifade etmektedir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 43).

¹²⁰ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 2000, VIII, s.18.

Allah Teâlâ zâtını, insanla ve kâinatla olan ilişkisini Kur'an-ı Kerim'de farklı isimlerle insanlara bildirmiştir. Sıfatlar konusunda takip edilmesi gereken yol, Allah ve resûlünün takip edilmesini salık buyurdıkları yol olmalıdır. Kur'an'da Cenâb-ı Hak zâtını nasıl nitelemişse, kullarıyla olan ilişkilerini nasıl tayin etmişse, insanlara da O'nu öylece vasfetmek düşer.

G. Şirk Düşüncesi

Şirk inancı çeşitli şekillerde kendini gösterir. En başta gelen şirk sebebi, Peygamberler ve sâlih kimseler de dahil olmak üzere Allah'tan başkasına duyulan sevgi ve saygıda ölçüyü kaçırarak aşırıya gitmektir. Müşrik kimse yaratılmış olan kulu rab konumuna yükselterek *ilhad*¹²¹ ve *ittihad* düşüncesine kapılmıştır. Tevhidin aslını Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadet etmek oluşturur.¹²² İslâm dininin tevhîd düşüncesi, şirki reddederek insanın sadece rabbine bağlanıp teslim olmasını, O'nun dışındaki her türlü otorite karşısında dik durmasını ifade eder ki bu gerçek bir özgürlüktür.

Allah'a yaklaşmak amacıyla başka varlıkları aracı kılmak da şirk sebebi sayılmıştır. Bu yolla şirke düşenler Allah'ın her şeyin hâkimiyetini elinde bulunduran yegâne güç olduğunu tasdik ederek¹²³ ve yeminlerini Allah üzerine yaparak¹²⁴ Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu¹²⁵ bildiklerini itiraf etmişler, kendilerine sorulduğunda yeryüzünde yaşayanların tümünün sahibinin Allah olduğunu¹²⁶ açıkça itiraf etmişlerdir. Bu yeterli bilgiye rağmen acaba neden Allah'ı bırakıp putlara ibadet edip, onları ilah edinmişlerdir? Müşrikler Allah'a inanmadıkları için değil, Allah'a yaklaşma yolunda kendilerine şefaâtçi saydıkları için putlara

¹²¹ İlhad, kelime olarak doğru itikattan sapma, dinsizlik, inançsızlık, bozuk itikat anlamlarına gelir. İslâm düşünce tarihinde "Allah'ın varlığını veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dini kuralları hafife almak" mânasında kullanılır. (Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd" *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 90-92; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996, s. 11).

¹²² el-Fâtihâ 1/4-5; Âl-i İmrân 3/64; en-Nahl 16/36; el-İsrâ 17/23.

¹²³ el-Müminûn 23/88-89.

¹²⁴ el-Fâtır 35/42.

¹²⁵ "Göklerin ve yerin yaratıcısının kim olduğu sorulduğunda onları Allah yarattı diyorlardı." (Zuhruf 43/9; Lokman 31/25; el-Ankebût 29/61).

¹²⁶ el-Müminûn 23/84-85.

tapmışlardır.¹²⁷ Bu durum, Allah'ı bilmeme halinin değil, Allah'a yaklaşma isteğinin onların şirke düşmelerine sebebiyet verdiğini göstermektedir. Bu istek ise özünde kusurlu değildir. Zira müminler de Allah'ı tanımayı ve O'na yaklaşmayı isterler. Müşriklerin bu tutumunun Allah'a ortak koşmak olduğu açık şekilde belirtilmiştir.¹²⁸ Burada onları inkâra taşıyan şeyin ne olduğuna özellikle dikkat çekmek gerekir. Müşriklerin önemli kusurları, inandıklarını iddia ettikleri rablerinin zâtı ve sıfatları hakkında verdiği bilgilere, ibadet usullerine ve yaklaşma yöntemlerine itimad etmeyip yasak kıldığı farklı yollara tevessül etmeleridir. Bu çelişkili durumlarını Yüce Allah "*Onların çoğu Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar*"¹²⁹ âyetiyle deşifre etmektedir. Allah Teâla zât, sıfat ve fiillerini kullarına tanıtmış ve O'na ibadet etme ve yaklaşma yollarını açıkça beyan etmiştir. Bu yolları birbirine karıştırmak suretiyle bu uğurda farklı yollara tevessül etmek had bilmezliktir ve insanları tevhidden uzaklaştırarak şirke sürükleyecek kadar elîm sonuçlar doğurmaktadır. Tevhîd Allah'a, rasûlüne ve indirdiği kitaplara iman etmeyi, onlara tabi olmayı, yasakladığı şeylerden de uzak kalmayı icab ettirir. Tevhidin gereği hem rubûbiyyette hem de ulûhiyyette Allah'ı birlemek ve bu bilginin gereğini yerine getirmektir.

Sonuç

Dinin benimsenmesi, öncelikle iman esaslarının kabulünü gerektirirken, imanın ilk aşaması ise Allah'ın zât ve sıfatlarının keyfiyetlerinin oluşturduğu Cenâb-ı Hakk'a inanmakla gerçekleşmektedir. İslam dairesine girmenin ilk adımı, müteâl olan yaratıcının varlığını ve birliğini kabul etmektir. Allah gaibdir ve bunu kullarına bildirmek suretiyle varlığının insan idrakini aşan yüceliğini ifade etmiştir. İnsanın üstün idrak ve ihata kabiliyetine hitap eden dinimiz, müşahhas olanın ötesine geçerek aşkın âleme uzanmayı, maddî eşya ve vakıaların imkânları ile kendini sınırlandırmak yerine tefekkürü zenginleştirerek yücelmeyi öğütler. Rabbimiz insanı en mükemmel şekilde ve kendisine ulaşma istidadında yaratmıştır. İnsan kendisini geliştirip zenginleşme ve sahip olduğu potansiyelini sonuna kadar kullanma gücüne haizdir.

¹²⁷ ez-Zümer 39/3.

¹²⁸ Yûnus 10/18.

¹²⁹ Yûsuf 12/106.

Allah'a yakın olma hali, her müminin özlediği ve elde etmek istediği bir haldir. Bütün ameller, dünyada iyi bir kul olma yolunda gösterilen bütün gayret ve çabalar, Allah'a daha çok yaklaşmak içindir. Yakınlığın kul ile Allah arasında çift taraflı bir boyutu vardır. Allah bütün kullarına çok yakındır. Bu yakınlık her daim görüp gözetme, çeşitli ihsan ve ikramlarda bulunma şeklinde tezahür eder. Fakat bütün kullar rablerine o ölçüde yakın değildir. Kulun Rabbine yaklaşmasında rabbinin ona olan yakınlığını idrak etmesinin büyük rolü bulunur. Allah'ın kendisine olan yakınlığının farkına varan kul aynı zamanda bu bilginin gereğini yerine getirmek için hazır demektir. Kulun bunun için namaz, secde, tövbe, dua... gibi geçerli vesileleri fırsat bilerek gayret içinde olması gayet tabii ve övülecek bir haldir. Buradaki yakınlık inanılması gereken esaslara iman etmekle başlayıp, itaat, takvâ ve ihsan sahibi olmakla devam eden bir süreçtir. Yazarlar eserlerinde şairler şiirlerinde bu yakınlığı sıklıkla dile getirir. Bu yakınlığın yolu taşkınlık, aşırılık, had bilmezlikten değil, itidal ve tevazudan geçer.

Kişi Allah'a yaklaşmayı istediği ve bu yolda gayret gösterdiği sürece, doğru vasıtaları da takip ederse amacına ulaşacaktır. Eğer Allah'ı bilip O'na yaklaşma arzusunun dışında başka amaçlar söz konusu ise, o zaman hedefine ulaşması zor hale gelir. Cenâb-ı Hakk'ın yüklediği mesuliyet, verdiği güç ve iktidar kadardır. İrade, hürriyet ve kudretin olmadığı yerde mesuliyetten bahsedilemez. Kulun bu imkânlarını seferber ederek ulaşabileceği son nokta, aynı zamanda Cenâb-ı Hakk'ın onun ulaşmasını istediği bir sınırı ifade eder. Kulun Rabbini bilme konusundaki irade ve kudretinin hudutları sarıh şekilde tayin ve tespit edildiğinden, bu sınırların zorlanması konu içinde "aşırılıklar" başlığı altında sıraladığımız bazı istenmeyen sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu başlıklar altında ifade edilen hususların kişileri sürüklediği sonuçlar çok ağırdır. İnanan kişiye yaraşan hem yaratıcısını tanıma, hem de O'na yaklaşma sürecinde O'nun tarafından belirlenen hudutlara riayet etmektir. İmkânlarını kullanarak bu uğurda sınırları zorlamadan mücadele eden ve en iyiye ulaşmak için gayret gösteren kul ise kendi adına üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş demektir.

Kaynakça

Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991.

- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991, I-X.
- Akyüz, Vecdi, *İbadet İlkeleri*, İstanbul: İlke Yay., 2002.
- Ali el-Kârî, *İbtâlül'l-kavl bi-vahdeti'l-vücûd* (nşr. Ahmed b. İbrahim), Dimyat 2006.
- Aydın, Mehmet, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 141-156.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan b. Sennânüddîn, *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buharî, *Sahih-i Buharî*, İstanbul: Dârü't-tubâati'l-âmire, 1315, "Rekâik", "Fiten", "Savm", "İman".
- Çolak, Abdullah, "Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû", *Bilimname*, XVI, 2009/1, s. 183-206.
- Daryal, Ali Murat, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1994.
- Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükmülerinin Birleştirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2008, s. 25-44.
- , "Vahdet-i Vücut", DİA, İstanbul 2012, XLII, 431-435.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an ve İslam Üzerine*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2006.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Kitâbü's-Sünen* (thk. Muhammed Avvame), Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998/1419, "Salat".
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (sad. İsmail Karaçam vd.), Azim Dağıtım, İstanbul ts., IV.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan, *İslam İnançının Ana Konuları: Meâlimü Usûlüddîn* (trc. Nadim Macit), Erzurum 1996.
- , *Mefâtühü'l-Gayb*, Beyrut-Lübnan, 1426/2005, V.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Işık İmiş Her Ne Var Âlemde*, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş: Meâricü'l-kuds* (trc. Serkan Özburun), İstanbul 1995.
- Gezgin Ali Galip, "Kur'an Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçeye Tercümesi Sorunu", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, II, Ankara 2007, s. 295-315.
- Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Bursa 2003.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 2004.
- Hamidullah, Muhammed, *İslama Giriş* (trc. Cemal Aydın), Ankara 2010.
- , *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993/1414, I-II.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce* (thk. Halil Me'mun Şiha), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996/1416, "Fiten", "Edeb", "Dua", "Menâsik".
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 2000.

- İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm" (nşr. Abdurrahman Bedevî), *Dirasât ve'n-nusus fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed, *el-İstiğâse fi'r-red ale'l-Bekrî* (nşr. Abdullah b. Düceyn es-Sühelî), Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1425.
- , *Muhtasar-ı Minhâcû's-sünne* (nşr. Abdullah el-Gunyemân), Dâr-ı İbnü'l-Cevzî, Beyrut 1433.
- , *Der'ü Teârûzi'l Akl ve'n-Nakl* (nşr. Abdullatif Abdurrahman), Beyrut 1997, II.
- , *en-Nübüvvât*, Medine 1403.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbîsü İblîs*, Kahire 1347/1928.
- İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1994.
- Kâşânî, Abdürrezzak *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004.
- Kılıç, Sadık "'Takva Giysisi' Bilimle El Ele", *Ekev Akademi Dergisi*, II, sy. 3 (Kasım 2000), s. 7-12.
- Koca, Ferhat, "İbadet; İslâm'da İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 240-247.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire 1385/1966, I-II.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara 2003.
- Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955/1374, "Zikir", "Sıyâm", "Salât", "Misafirîn", "İman".
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'l-kübra* (thk. Abdülgaffar Süleyman Bündarî, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991/1411, "Mevâkît", "Nisâ", "Tatbîk", "Da'avât", "Menâsik".
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2003-2004, I-II.
- Okumuş, Bünyamin, "İbn Teymiyye'nin Tevhîd Yorumunda Allah Sevgisi: Hakikatin Bilgisine Erişme ve Mutluluğu Kazanmanın Yolu", *Kelam Araştırmaları* 7:1 (Ocak 2009), s.75-96.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire 1970.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekir, *el-Bidaye fi usûlü'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.
- Serrâc, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *Kitâbü'l-Lüma'* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1960.
- Sinanoglu, Mustafa, "İlhâd" *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 90-92.
- , "İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 233-234.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ali Beyzûn), Beyrut Lübnan, 1426/2005, II; Bulak 1322-1329, VII.

Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan b. Fadl, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut-Lübnan 1418/1997, IV.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, *el-Câmiü's-sahih: Sünenü't-Tirmizi* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), [y.y.] : el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.], "İman", "Birr", Da'avât".

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 471-498 .

Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 11-17.

-----, "İbadet; Tasavvufta İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 248-249.

Yaşayan Dünya Dinleri (ed. Şinasi Gündüz), İstanbul 2007, DİB Yay.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 341-344.

Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve “Tebyînü’l-Mehârim” Adlı Eseri

*Recep Orhan ÖZEL**

Öz: Amasya, Selçuklu ve Osmanlı Dönemi'nin önemli idâri merkezlerinden biridir. Özellikle Osmanlı Devleti'nde şehzadelerin devlet işlerinde tecrübe kazanmaları için bu şehre gönderilmesi, Amasya'nın ilmi ve kültürel açıdan da önemli bir konum kazanmasına neden olmuştur. Böylece Amasya'da ilim ve kültür hayatında adını duyuran birçok ilim ve sanat adamı yetişmiş ve devletin değişik bölgelerinde hizmet görmüşlerdir. Osmanlı ilim dünyasında kendisine yer verilen Amasyalı âlimlerden birisi de Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî'dir. Müellif, eserini Mekke'de ikamet ederken yazmıştır. Eserin içeriğini, Kur'ân-ı Kerîm'deki haramlar oluşturmaktadır. Tebyînü'l-Mehârim'in yazılışında, toplumda görülen olumsuzluk ve duyarsızlıkların artması ve bu alanlarda ihtiyaca cevap veren müstakîl bir çalışmanın olmayışı etkili olmuştur. Kitapta doksan sekiz ayrı konu başlığı bulunmaktadır. Konuların seçiminde Kur'ân'dan hareket edilmesi, gerçek hayattan örnekler verilmesi, dikkat çekici özelliklerindedir. Bu açıdan eser, dönemin sosyal ve kültürel durumuna da ışık tutan tespitlere sahiptir. İşte bu çalışmada öncelikle yazarın hayatı hakkında bilgi verilmiş ve ardından Osmanlı ilim çevrelerince kabul gören “Tebyînü'l-Mehârim” adlı eseri çeşitli yönleriyle tanıtılıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Amasya, Tebyînü'l-Mehârim, Yûsuf Sinânüddîn.

Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî and “Tabyîn al-Mehârim”

Abstract: Amasya is one of the most important administrative centers in Seljukian and Ottoman periods. Particularly in Ottoman State, the princes were sent to this city which helped Amasya to elevate in terms of knowledge and culture. Therefore, many well known scholars and artists grew up in Amasya and served in many different regions of the Ottoman state. One of the scholars who has a great impact in Ottoman wisdom history is Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî. The author wrote his book while he was residing in Mecca. The work is about the things forbidden in Quran. The rising of problems and insensitivity in society, and the lack of a specific effort to fulfill these areas affected him while writing Tabyîn al-Mehârim. The book has ninety-eight different topics. These topics were chosen from Quran and actual life.

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD Öğretim Üyesi.

When considered from this point of view, the book reflects the social and cultural situations of that period. In this study, the biography of the writer is emphasized firstly and then the work “Tabyîn al-Mehârim” which was approved by Ottoman men of wisdom was analyzed and presented in various aspects.

Keywords: Ottoman, Amasia, Tabyîn al-Mahârim, Yûsuf Sinânuddîn.

İktibas / Citation: Recep Orhan Özel, “Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve “Tebyînü'l-Mehârim” Adlı Eseri”, *Usûl*, 20 (2013/2), 113 - 140.

Giriş

Amasya, tarihte pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış önemli kentlerimizden biridir. Şehrin, Selçuklu ve özellikle Osmanlı Dönemleri'nde idari merkez olarak değerlendirilmesi tarihi ve kültürel açıdan temayüz etmesinde büyük rol oynamıştır. Şüphesiz bunda payitahtta görev yapacak Osmanlı şehzadelerinin devlet yönetimine hazırlanması ve beraberlerinde üst düzey devlet erkânının ikametinin açık etkisi vardır. 788/1386 tarihinden itibaren Osmanlı'ya bağlanması şehir için yeni bir dönüm noktası olmuş, Amasya ilim, kültür ve sanat alanında önemli gelişmelere tanıklık etmiştir.¹ Böylece şehirde camiler, medreseler, mektepler, kütüphaneler, imarethaneler, tekkeler gibi sosyal ve kültürel işlevi olan birçok müessese kurularak Amasya idari yönünün yanında ilmi açıdan da bir merkez haline gelmiştir. Bunun sonucunda ise başta Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi şer'i ilimler olmak üzere tarih, hat, şiir gibi alanlarda da pek çok âlim ve sanatkar yetişmiştir. Nitekim biyografi eserleri, birçok Amasyalı âlim ve sanatkarın hayatına yer vermektedir.² Öte taraftan şehrin ilmi yönden cazip bir

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kitabeler*, (İstanbul: Milli Matbaa, 1927), s.109; Abdî-zâde Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, *Amasya Tarihi*, (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007), I, s.152.

² Tefsir, Hadis, Kelam ve Tıp gibi birçok dalda eser veren Hayreddin Hızır b. Ömer el-Atûfi (v.948/1541), sahih-i Buhâriye geniş bir hâşiye yazan Yûsuf Efendizade (v.1167/1753), Beydâvî'nin tefsirine yazdığı hâşiye ile tanınan Muhaşşî Sinan (v.986/1578), Şeyhu'l-hattâtîn diye de bilinen Hattat Hamdullah (v.926/1520) ve onun hat sanatına kazandırdığı meşhur talebeleri, ilk kadın Divan şairlerinden olduğu bilinen Mihri Hatun (v.912/1512), Halvetiyye tarikatını Anadolu'ya getiren Pir İlyas Şücûaddin (v.886/1433), Celalüddîn es-Süyûtî'nin talebesi ve İbn Kemal'in hocası Akbilek Bahşi Halife (930/1524), Akifzade Abdürrahim b. İsmail (v.1223/1808), tarihe dair eser veren Mustafa Vâzih Efendi (v.1247/1831), Osman

konum kazanması, diğer şehir ve bölgelerden de pek çok ilim adamının buraya yönelmesini sağlamıştır. Amasya'nın bereketli ilmi ortamından feyizlenen ve Mekke'ye mücâvir olarak yaşayan âlimlerden birisi de Yûsuf Sinânüddin el-Amâsî'dir. Bu çalışmada onun biyografisine yer verilecek ve meşhur *Tebyînü'l-Mehârim* adlı eseri değişik yönleriyle ele alınacaktır. Çalışmamızda eserin Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan 1346 numaralı nüshası esas alınmıştır. Eserin sayfaları 20 satırdan oluşmakta olup toplam 595 sayfadan ibarettir. Müstensihî aslen Drama'lı Ahmed Nureddin b. Muhammed Emin'dir. İstinsah işlemi, 1926 yılı Rabî'ül-evvel ayının 18'inde Pazartesi gecesi tamamlanmıştır. Müstensih, bu eseri Tatar Efendi diye bilinen Ali b. Ahmed'in yazdığı 1148/1735 tarihli diğer bir nüshadan çoğalttığını ifade etmektedir. Arapça nesih hattıyla oldukça düzgün yazılan eserde konu başlıklarının, ayetlerin ve kimi kelimelerin kırmızı mürekkeple yazıldığı görülmektedir. Ayrıca her sayfa için numara takdir edilmiştir. Diğer taraftan, çalışmaya esas aldığımız Manisa nüshasında tereddüde düşülen yerlerde *Tebyînü'l-Mehârim*'in Amasya Yazma Eser Kütüphanesi'nde 381 numarada kayıtlı bulunan nüshasına başvurulmuştur. Bu nüsha, yıpranmış bir mukavva ciltle kaplı olup, bozuk nesih kırmızı ile kaleme alınmıştır. İstinsah tarihi 1160/1746'dır ve 285 varaktan ibarettir.

I. Yûsuf Sinânüddin el-Amâsî'nin Hayatı

Amasya'da dünyaya gelen Yûsuf Sinânüddin el-Amâsî hakkında biyografi kitapları bizlere fazla bilgi vermemektedir. Yazarın doğum tarihi, ilmi alanda yetişmesi, hocaları, görevleri ve görev yaptığı yerlerle ilgili ayrıntılı bilgilere sahip değiliz. Bununla beraber mevcut bilgilerimiz ışığında şunları söyleyebiliriz:

Elimizde yazarın doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İsmail Paşa el-Bağdâdî (v.1920) ve Ömer Rıza Kehhâle (v.1987) müellifin babasının adının Abdullah olduğunu belirtmektedir. Sinânüddin diye de bilinen müellif için el-Amâsî, er-Rûmî, el-Hanefî gibi kayıtlar düşünülmektedir. Buna

Fevzi Olcay (v.1973) ve Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar (v.1939) bunlardan sadece bir kaçıdır. Kendileri de Amasyalı olan son üç müellif, tabakat eserlerinden yararlanarak hazırladıkları müstakil çalışmalarda söz konusu âlim, mutasavvıf ve sanatkarların isimlerine yer vermiştir.

göre Yûsuf b. Abdullah Amasyalı olup Hanefî mezhebindedir.³ Nitekim kendisine Hanefî fikhî âlimleri arasında yer verilmiştir.⁴ Mekke'ye yerleşen müellife, Anadolu'dan geldiğini ifade etmek üzere "Rûmî" nispetinin verildiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklar kendisi için "Nezîlü Mekke", "sekenü Mekke" gibi tabirleri kullanmaktadır. Bu nitelemelerden müellifin Mekke'ye hicret ettiği ve orada ikâmet ettiği anlaşılmaktadır. "Müste'reb Türk"⁵ denilmesine nazaran, Mekke'deki ikâmetinin kısa süre değil de daimi olduğunu söyleyebiliriz. Eserinde kullandığı akıcı ve güçlü Arapça, bu dile olan vukûfiyetinin bir göstergesidir.

Akifzâde Abdürrahim⁶ (v.1223/1808), 1000/1592 yılında vefat eden âlimlerden bahsederken müellifimize de değinmekte ve tabakât ve terâcim kitaplarını çokça inceleyen hatta birçok ulema ve meşâyih-ı kirâmın vefat tarihlerini hıfzında tutan Sofyalı İbrahim Efendi'den şunları aktarmaktadır:

"Bu asrın fazîletli âlimlerinden biri de *Tebyînü'l-Mehârim* sâhibidir. Din kardeşim İbrahim Efendi Sofyavî'nin (Allah iki cihanda kendisine selamet ver-

³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, (İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951), II, 565; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülğani el-Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Dâru ihyâu't-türâsi'l-Arabî, t.y.), XIII, 311.

⁴ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkhî Âlimleri*, (Ankara: TDV, 2006), s.130.

⁵ Müsta'reb: Nesep bakımından öz Arap olmayan sonradan Araplar'ın arasına dâhil olan ve onların dilini konuşan kimse demektir. Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, Ar-r-b Md., (Beyrut, Dâru Sadr,1414/1993).

⁶ Akifzâde Abdürrahim: Asıl adı Abdürrahim b. İsmail Efendi olan bu zat, 1177/1763 yılında Amasya'da doğmuş, ilk tahsilini Amasya'da geçirdikten sonra İstanbul'a gitmiş ve hayatının geri kalanını burada geçirmiştir. 1223/1808 yılında vefat eden Akifzâde Abdürrahim'in kabri, Şehzâdebaşı Camii haziresindedir. Bkz. Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, haz. Kurtuluş Altunbaş-Harun Küççük, (Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010), s.81.

sin) bana anlattığına göre o, Şeyh Aliyyü'l-Kârî ile Haremeyn'de bir araya gelmiştir. Nitekim kendisi adı geçen faziletli âlimlerin orada buluştuklarını bazı risalelerde gördüğünü ifade etmiştir.”⁷

Yûsuf Sinânüddin'in vaizlik yaptığını aynı zamanda fıkıhla iştigal eden bir vaiz olduğunu öğreniyoruz.⁸ *Tebyînü'l-Mehârim* adlı eserin ketebesinde “Mekke vaizi” olarak tanındığı ifade edilmektedir.⁹ Hayreddin Zirikî (v.1976) müellif için bir de “Halvetî” nispetini kullanmaktadır. Yine kendisini “şeyhü'l-harem” diye de nitelemektedir.¹⁰ Bu kayıt dikkate alınacak olursa müellifin ilmiyede temayüz ettiği ve tasavvufî yönünün olduğunu söylememiz mümkündür. Halvetîliğin 15. yy.'da Amasya'da güçlü bir şekilde yer bulduğu düşünülürse müellifin, Amasya'nın sufiler için çekim merkezi olan manevi ortamından etkilendiği düşünülebilir.¹¹ Bununla beraber eserini incelediğimizde Halvetîliğe intisaplı olduğunu söylemenin kolay olmadığını belirtmek gerekir. Aşağıda değinileceği üzere, müellifin sufilerin sema ve raks gibi ritüellerine muhalif kaldığı ve bu uygulamalara cevaz vermediği görülmektedir. Halvetîlikte devran ve musikiye önemli bir yer verildiği düşünülürse, müellifin Halvetîliğe intisabının tartışmaya açık olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifin, kütüphane kayıtlarında zaman zaman başka isimlerle karıştırıldığı görülmektedir. Bu karışıklığın isim benzerliğinden ileri geldiğini zannetmekteyiz. Yine Amasyalı bir âlim olan ve Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı eserine hâşiye yazan Yûsuf Sinânüddin bunlardan biridir.¹²

⁷ Akifzâde Abdürrahîm, *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu'*, vr.111, Ali Emiri Ktp., No: 10292.

⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, XIII, 311.

⁹ *Tebyînü'l-mehârim*, s.595.

¹⁰ Hayruddin b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Zirikî, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlm, 2002), VIII, 233.

¹¹ Halvetîliğin Amasya'da teşekkülü ve gelişimi için bkz. Hasan Karataş, *The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, (doktora tezi, University of California, 2011), s.59.

¹² Tam adı Sinânüddin Yûsuf b. Hüsameddin b. İlyas el-Amâsî er-Rûmî el-Hanefî'dir. 893/1487'de Sonisa'da doğmuştur. 90 yaşlarında iken 986/1578'de İstanbul'da vefat

Nitekim meydana gelen bu karışıklığı fark eden bazı araştırmacıların söz konusu yanlışla işaret ettikleri ve doğrusunu gösterdikleri görülmektedir.¹³

Yûsuf Sinânüddîn'in, 1000/1592 tarihinde vefat ettiği konusunda kaynakların hemen tamamında ittifak vardır.¹⁴ Ziriklî bu genel bilgiye ilaveten 986/1578 yılında vefat ettiği ihtimalini de dile getirmektedir.¹⁵ Buna karşın müellifin nerede vefat ettiği konusunda çok daha belirgin bir ihtilaf söz konusudur. Kendisinin Amasya'da vefat ettiğini söyleyenler olduğu gibi Mekke'de vefat ettiğini ifade edenler de bulunmaktadır.¹⁶ Amasya Tarihi müellifi Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar, "Sinan Efendi Türbesi" başlığı altında şu ifadelere yer vermektedir:

"Üçler Türbesinin civarında bir han derunundadır. Orada fühûl-ı ulemâdan Şeyhu'l-Harem¹⁷ ve Tebyînü'l-Mehârim'in müellifi eş-Şeyh Sinânüddin Yûsuf el-Halvetî medfundur."¹⁸

Bugün Amasya'nın, "Üçler" diye bilinen mahallesindeki bir sokağa "Yûsuf Sinânüddîn" adının verildiği görülmektedir. Sokak, adını bu mahalde bulunan

etmiştir. Kabri, kayınpederinin Sarıgüzel denilen yere yaptırdığı mescidin haziresindedir. Kâdî tefsirine yazdığı hâşiye, ulemâ arasında çok makbul görülmüş ve kendisine "Muhaşşi Sinan" denilmiştir. Bkz. Ziya Demir, *XIII.-XVI. y.y. Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s.437.

¹³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), II, 55; Ziriklî, *age*, VIII, 233.

¹⁴ Akifzâde Abdürrahim, *Kitâbu'l-mecmu' fi'l-meşhud ve'l-mesmu'*, vr.111, Ali Emiri Ktp., No:2527; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 55; Ayrıca bkz., İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 565; *İzâhu'l-meknûn*, II, 429; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 311;

¹⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 233.

¹⁶ Müellifin vefat yeri ile ilgili farklı bilgiler için bkz. Ziriklî, aynı yer; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye), 1941, I, 342; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 565; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 55.

¹⁷ Harem-i şerifte (Mekke), halife tarafından memur bulunan zat hakkında kullanılan bir tabirdir. "Şeyhü'l-Haremi'n- Nebevî" de denir. Hac yolu üzerinde buldukları için eskiden Şam valileri hakkında da kullanılırdı. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB, 1993), III, 347.

¹⁸ Abdizâde Hüseyin Hüsametdin Yasar, *Amasya Tarihi*, I, 117.

bir türbeden almaktadır. Amasya'nın diğer türbelerine nazaran oldukça bakımsız ve ilgisiz kaldığı görülen türbenin yıkılmaya yüz tutmuş bir hali vardır. Üzerinde herhangi bir kitâbeye rastlanmayan bu türbe kime aittir? Müellifin vefat yerine ilişkin kaynakların ittifak etmemiş olması bu konuda kesin bir görüş ortaya koymamıza imkân vermemektedir. Burada müellifin, Mekke'deki ikâmetine ilişkin yer verdiği şu satırlara yer vermekte fayda görüyoruz:

“...Bu kitabın müellifi bendenizin ikâmetine gelince, bu durum tercihe bağlı olmayıp zorunluluktan ileri geliyor. Eğer küçük çocukları kendisini bağlamasa veya elinde onları Mekke'den çıkarma imkânı olsa mücâvereti terk ederdi. Yine de Allah'tan ruhumuzu, Mekke ve Medine'den (Haremeyn) birinde almasını niyaz ederiz. Zira onlar kıyamet günü güven içinde diriltileceklerdir.”¹⁹

Müellifin Mekke'de ikâmeti ile ilgili zorunluluk halinin son bulup bulmadığını bilmiyoruz. Elbette hayatının ilerleyen döneminde memleketine dönüş yapmış olması imkân dâhilindedir. Bununla beraber kendisinin kutsal topraklarda vefat etmeyi arzuladığını da görmekteyiz. Şayet Amasya'da vefat ettiyse, adı geçen harabe türbenin kendisine ait olma ihtimali vardır. Ancak duası müstecâp olup da Mekke'de vefat ettiyse, bu türbenin bir başka zata ait olduğu sonucu ortaya çıkar. Nitekim yaptığımız araştırmada Genceli Sinânüddin Yûsuf, (v.922/1516)²⁰ ve Köprüceğizzâde diye bilinen Sinânüddin Yûsuf Efendi'nin (v.952/1545)²¹ Amasya'da müderrislik ve müftülük görevinde buldukları ve

¹⁹ *Tebyînü'l-Mehârim*, s.407.

²⁰ Genceli Sinânüddin Yûsuf, Bursa ve İznik'te müderrislik yatıktan sonra Amasya Sultan Bâyezid Medresesi'ne atanmıştır. Burada müderris olarak görevine devam etmekteyken 922/1516 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Taşkoprîzâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.), I, 185; Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: 1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları), s.1514; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, haz. Mahmûd Abdulkadir el-Arnaût v.d., (İstanbul: İRCİCA, 2010), III, 441.

²¹ Köprüceğizzâde Sinânüddin Yûsuf Efendi, değişik medreselerde görev yaptıktan sonra Amasya'ya gelmiş ve burada müftülük yaparken 952/1545 yılında vefat etmiştir. Taşkoprîzâde, *eş-Şakâik*, I, 293; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, s.1514, Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.411.

orada vefat ettikleri bildirilmektedir. Şu halde müellifin vefat yeri ve kabrini tayin etmede kesin bir kanaate varabilmek için daha başka verilere ihtiyacımız vardır. Allah (c.c) ilme hizmet eden ve bu dünyadan göçen tüm âlimlerimize rahmet etsin.

II. Eserleri

A. Tebyînü'l-Mehârim:

Kaynaklarda *Tebyînü'l-Mehârim* adlı eserin müellife ait olduğu hakkında açık bilgilere sahibiz. Çalışmamızın temel konusunu teşkil eden eseri, aşağıda çeşitli yönleriyle ele alacağız.

B. el-Mecâlisü's-Sinâniyye:

Bazı kaynaklar, Yusuf Sinanüddin'in *el-Mecâlisü's-Sinâniyye* adlı ikinci bir eserinden bahsetmektedir.²² Eser, nasihatname türünde olup ahlaki öğütler içermektedir. Arapça yazılan eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde iki ayrı nüshası mevcuttur.²³

Tebyînü'l-Mehârim

1. Eserin Adı:

Yûsuf Sinânüddîn'in meşhur eseri, "Tebyînü'l-Mehârim"dir. "Mehârim" kelimesi, "haram kılınan hususlar" anlamında "mahrem" kelimesinin çoğuludur. "Tebyîn" kelimesi ise "açıklama, beyan etme" anlamına gelip tef'îl vezninde bir mastardır. Birlikte bir isim tamlaması oluşturan iki kelime "Haramların açıklanması" anlamına gelmektedir. Eserine bir mukaddime yazan müellif, bu bölümün son kısmında çalışmasına *Tebyînü'l-Mehârim* adını verdiğini açıkça belirtmekte ve gayretinin Allah rızasına mahsus olması için dua etmektedir.²⁴

²² İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 565; *İzâhu'l-Meknûn fi'z-zeyl ala keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, II, 429; Zirikî, *el-A'lam*, VIII, 233.

²³ Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî, *el-Mecâlisü's-sinâniyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, No: 570, 571.

²⁴ Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, s.6.

2. Eserin Müellife Nispeti:

Kaynakların hemen hepsi, eserin Yûsuf Sinânüddin el-Amâsî'ye âidiyeti konusunda hem fikirdir.²⁵ Ülkemizdeki yazma eser kütüphanelerinde *Tebyînü'l-Mehârim*'in kırk civarında nüshası bulunmaktadır. Bazı kütüphane kataloglarında müellif ismi, "Sünbül Sinan" lakaplı Sinânüddin Yusuf b. Hüsâm el-Amâsî olarak kaydedilmiştir. Bu kaydın isim benzerliği nedeniyle sehven yazıldığını düşünüyoruz.²⁶

Öte yandan istisnai olarak Ziriklî, yukarda ismi geçen Yûsuf Sinânüddin b. Abdillâh b. Hüsâmüddin b. İlyas el-Amâsî'nin (v.986/1578) eserleri arasında *Tebyînü'l-Mehârim*'e yer vermektedir.²⁷ Ziriklî'nin bu zatın telifleri arasında mezkûr esere yer vermiş olmasını ihtiyatla karşılamak gerekir. Bize göre bu zat yukarıda temas edilen Muhaşşî Sinan lakabıyla anılan yine Amasyalı bir âlimdir. Nitekim yazarın biyografisi ile ilgili verilen bilgiler Muhaşşî Sinan ile uyusmaktadır. Bu nedenle ilgili eserin, Muhaşşî Sinan'a nispeti doğru olmasa gerektir. Nitekim söz konusu müellifin yaptığı çalışmalar arasında böyle bir esere rastlanılmamıştır. Bursalı Mehmet Tahir de aynı zatın terceme-i haline yer verirken, "Kur'an-ı Kerim'de vaki eşyâ-yı muharremenin esbâb-ı hürmetinden bâhis, tefsire dair 98 bab üzere mürettep "*Tebyînü'l-Mehârim*" ismindeki eserin sahibi olup H.1000 tarihinde Amasya'da vefat eden Şeyhu'l-Harem Yûsuf Sinânüddin el-Halvetî el-Amâsî başka bir zât-ı âliyedir." diyerek eserin Muhaşşî Sinan'a nispetinin doğru olmadığını beyan etmektedir. Hakikaten Muhaşşî Sinan'ın hayatına yer veren kaynaklarda böyle bir eser yazdığından bahsedilmemektedir.²⁸

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfüz-zunûn*, I, 342; Akifzâde Abdürrahim, *age*, vr.111; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 565; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lam*, VIII, 233; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 55;

²⁶ İstanbul'da Koca Mustafa Paşa semtinde yine bir Amasyalı olan ve Halvetiye Tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusu olarak gösterilen Sünbül Efendi Türbesi mevcuttur. Asıl adı Yusuf b. Sinan olan ve Sünbül Sinan lakabıyla bilinen bu zât, 936/1530 senesinde İstanbul'da vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hür Mahmut Yücer, "Sünbül Sinan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 135.

²⁷ Ziriklî, *el-Alam*, VIII, 241.

²⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi 1974), II, 666, Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s.438.

Amasya üzerine çalışmalarıyla tanıdığımız Osman Fevzi Olcay da 1937 yılında telif ettiği Amasya Şehri adlı eserinde Tebyînü'l-Mehârim'i Muhaşşî Sinan'a nispet etmiştir.²⁹ Ancak müellif daha sonra 1947'de telif ettiği "Meşâhîr-i Amasya" da, bir bakıma verdiği bu bilgiyi tashih etmiş ve Osmanlı Müellifleri'ne referansla eserin gerçek sahibinin Yûsuf Sinânüddîn el-Halvetî olduğunda karar kılmıştır.³⁰ Bu durumda *Tebyînü'l-Mehârim*'in müellifimize aidiyetinde şüphe etmemek gerekir.

3. Eserin Yazıldığı Tarih ve Yer:

Eserin yazıldığı tarih konusunda hiçbir ihtilafın söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim ketebesinde yazara ait olduğu anlaşılan ifadeler şu şekildedir³¹:

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب في يد المؤلف الضعيف شيخ سنان الشهير با لواعظ
بمكة المشرفة علي الصفي في أربع رجب المرجب في تاريخ تسع مائة وثمانين.

"Bu kitap, mülkün sahibi, kullarına karşılıksız bağışta bulunan Allah'ın yardımını sayesinde, Mekke vaizi olarak bilinen aciz müellif Şeyh Sinan tarafından Mekke'nin Safa cihetinde, H.980 yılının Receb-i şerif ayınının 4'ünde (9 Kasım 1572) yazıldı."

Ayrıca müellif, kitap içinde kendi dönemine ilişkin bir değerlendirme yaparken "kema kan fi zamanâna hada ve hu tarihîna tasec mâe vthanîn"³² demektedir.³² Bu durumda eserin 980/1572 yılında telif edildiği, tereddüde imkân vermeyecek şekilde açıktır. Eserin telif yılı olan mezkûr tarih, Osmanlı'da II. Selim'in (1566-1574) saltanat yıllarına tekâbül etmektedir.

Yine bu beyanlardan eserin Mekke'de kaleme alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca kitap içindeki ifadelerine göre kendisi o sırada Mekke'de yaşamaktadır.³³

²⁹ Osman Fevzi Olcay, *Amasya Ünlüleri*, haz. Turan Böcekçi, (Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2002), s.122.

³⁰ Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, s.92.

³¹ *Tebyînü'l-mehârim*, 595.

³² Aynı eser, s.360.

³³ Aynı eser, s.406.

Dolayısıyla eseri bu kutsal mekânda, Mekke'nin manevi atmosferinde yazdığı anlaşılmaktadır.

4. Eserin Telif Sebebi ve Önemi:

İlmi çalışmalar, belirlenen hedefler doğrultusunda yapılmaktadır. Bu nedenle yapılacak çalışmaların alanındaki bir eksikliği ya da yanlışı giderme veya bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verme gibi amaçlarının olması doğaldır. Eserlere müellifleri tarafından yazılan mukaddimeler bu konuda bize bilgi vermektedir.

Müellifimiz de eserine bir mukaddime yazmış ve orada bu söylenen noktalara değinmiştir. Önce muhkem ayetleriyle Kur'ân'ı indiren Allah'a hamd eden müellif ardından "Helal belli haram da bellidir. İkisi arasında şüpheli hususlar vardır..."³⁴ hadisi ile sözlerine başlamaktadır. Haramlara düşmemenin yolu onlara yaklaşmamaktan geçer. Bu ise kişinin ancak haramların sınırlarını bilmesiyle mümkün olabilir. "Bu sınırların kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir" diyen Yûsuf Sinanüddîn, eseri telif sebebini şöyle açıklamaktadır:

"Önceki tefsir, hadis ve fıkıh âlimleri, haramların sınırlarını gün gibi ayan beyan, gözler önüne serdiler. Fakat insanlar artık bunları görmez oldular. Aralarındaki muamelelerde, haramları belirleyen sınırlar ortadan kalktı. Helal-haram demeden dünyalık toplamaya dalmaları gözlerini kör edince, neredeyse nelerin haram olduğu bile unutuldu. İşte bu körlüğün devâsı Kur'an-ı Kerim, tabipleri ise âlimlerdir. Asıl musibet ve bela ise tabip durumundaki âlimlerin, müritlerin ve yol göstericilerin bu körlüğe yakalanmasıdır. Zira onlar hakikati göremeyince, ne kendileri doğru yolu bulabilirler ne de onu başkasına gösterebilirler. Nitekim, zamane âlimlerinin gözleri de devlet adamlarının ve zenginlerin yanında makam-mevki kapma sevdasıyla bu illete yakalandı. Allah'ın bu durumdan koruduğu kimseler ise ne kadar azdır. Her ne kadar haramlar tefsir ve hadis kitaplarında genişçe açıklansa da, değişik yer ve kitaplarda bulduklarından bu bilgileri elde etmek zordur. Bu güne kadar kimse, Kur'an-ı Kerim'de geçen haramları müstakil bir kitapta beyan etmedi. İnsanların dünya hırsına mağlup olduklarını, dünyalık kazanmaya daldıklarını, bilgisizliğe ve nefse uymaya bağlı olarak helâl ve haram arasındaki çizgileri ayıramadıklarını ve çoğunluğunun,

³⁴ Buhârî, İman 39, Büyü 2; Müslim, Müsâkât 107.

*âlimlerin bu konudaki görüşlerini inceleme imkânlarının olmadığını gördüğümüz için Kur'an'da yer alan haramları tek bir kitapta bir araya getirmeyi arzu ettik.*³⁵

Görüldüğü gibi Yûsuf Sinânüddîn, kendi çağında dünyevileşmenin başladığını görmüş ve bunun da haramlara karşı hassasiyetlerde körelme ve duyarsızlıklar oluşturduğu sonucuna varmıştır. Hatta dönemin âlimlerinin bile makam-mevki uğruna aynı duruma düştüklerini ve toplumu uyarma görevini yapamadıklarını ifade etmiştir. Bu önemli soruna çözüm bulma arzusuyla, insanların rahatlıkla ulaşabileceği şekilde, bilgileri bir araya getirmiş ve *Tebyînü'l-Mehârim*'i kaleme almıştır. Müellifin bundan yaklaşık dört yüz yıl önce dile getirdiği bu problemlerin her zaman ve zeminde görüldüğü dikkate alınırsa eserin güncelliğini koruduğunu söylememiz mümkündür.

Müellifin te'lif sebebi bağlamında dönemin Kur'an araştırmaları ile ilgili tespitleri de dikkat çekicidir. O'na göre o günün âlimleri Kur'an'ın sadece belâgat ve fesâhatine önem veriyorlar. Bu yüzden Kur'an'ın lafzî özelliklerini öne çıkarırken haramlardan korunmayı ihmal ediyorlar. Kur'an'ın asıl indiriliş gayesini araştırmaya yönelmiyorlar. Oysa Kur'an'ın amacı, Allah'ı ve kudretini, kulluğu ve O'na yaklaşılabilecek vesileleri bildirmek, ahirete teşvik etmek, güzel ahlakı ve ahiret ahvâlini vs. öğretmektir.³⁶ Bu durumda eserin, özellikle Kur'an araştırmalarına ilişkin çalışmalara yön vermeyi ve âlimler nezdinde Kur'an'ın ihmal edilen önemli bir yönünü ön plana çıkarmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Yûsuf Sinânüddîn, dönemin müfessirlerini şöyle eleştirmektedir:

"Zamanımızda ilim meclislerinin önde gelen âlimleri, Kur'an araştırmalarında belâgat ve fesâhata yöneliyorlar. Muktazâ-yı hâl, îcâz, ihtisâr, istiâre, teşbîh, hakikat ve mecaz gibi Meâni ve Beyân ilimlerinin, tecnîs, îhâm, mukâbele ve itbâk gibi Bedî ilminin ve kelime ve cümle yapısına ilişkin nahiv ilminin konularını ve buna benzer âlet ilimlerini ön plana çıkarıyorlar. Kur'an ilimleri üzerine araştırma ve sözlerinin yegâne ve nihâyî gâyesi bunlardan ibarettir. Bütün

³⁵ *Tebyînü'l-mehârim*, s.3.

³⁶ *Tebyînü'l-mehârim*, s.5.

bunların yanında haramlardan korunmayı ihmâl edip Kur'an'ın indiriliş amacına itibar etmiyorlar.”³⁷

Bu satırlarda müellifin Meâni, Beyân, Bedî gibi belâğat ilimlerini ve aynı zamanda nahiv kurallarını “araç ilim” konumunda nitelemesi önemlidir. Bu ilimlerin Kur'an'ı anlamada “amaç” konumuna getirilmesinin, Kur'an'ın asıl mesajını gözden kaçırmaya neden olduğunu düşünmektedir. O'nun için ilmin bireysel ve toplumsal misyon taşıması gerekmektedir. Nitekim “amelsiz ilmin değeri yoktur”³⁸ demesi ilme yüklediği sosyal misyon bakımından dikkatimizi çekmektedir. Bu arada “Bilmeden amel edene bir, bilip de amel etmeyene yedi defa yazıklar olsun.”³⁹ şeklinde sahih hadis kaynaklarında tespit edemediğimiz bir hadis de nakletmektedir.

5. Eserde Takip Edilen Yöntem:

Müellif eserini telif ederken Kur'an-ı Kerim üzerinden hareket etmiştir. Zira kendisi Kur'an-ı Kerim'de yer alan haramları ele aldığını özellikle belirtmektedir. O, Kur'an'ı haramların sınırlarını belirleyen bir kaynak olarak görmekte ve onu, haram konusunda duyarlılıkları kaybolanlar için ilaç mesabesinde değerlendirmektedir. Yukarda da geçtiği üzere “Bu güne kadar kimse, Kur'an-ı Kerim'de geçen haramları -diğer konuları hariç tutarak- müstakil bir kitapta beyan etmedi.” diyerek eserinin ayırıcı vasfının Kur'an eksenli olduğuna vurgu yapmaktadır. Okuyucuya başından sonuna kadar Kur'an'ı düşünerek okumayı tavsiye eden ve onu düşünmeden tilavet etmeyi doğru bulmayan müellif, Kur'an'ın indiriliş amacının “te'emmül” ve “tedebbür” olduğunu ifade etmektedir. Kitabın konu dağılımında da Kur'an tertibini baz aldığını belirtmiş ve Kur'an'da haramların gelişine göre bir sıralama yaptığını ifade etmiştir.⁴⁰ Kitabın birinci

³⁷ Aynı yer.

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Müellifin hadis olarak naklettiği ibare şu şekildedir: “ويل للذي يعمل ولا يعلم مرة واحدة” وويل للذي يعلم ولا يعمل سبع مرات *Tebyînü'l-mehârim*, s.5. Mezkûr ifade, İhyâ-i ulûmiddîn'in “ilmin afetleri” bahsinde, “Bilmeyene bir, bilip de amel etmeyene yedi kere yazıklar olsun” şeklinde Ebudderda'nın kendisinden nakledilmektedir. Gazâlî, Ebu Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, thk. Ebu'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki, (Beyrut: Dâru'l-hayr, 1997), I, 81.

⁴⁰ *Tebyînü'l-mehârim*, s.6.

konusunu teşkil eden “küfür” bahsinde, “Bu Kur’an’da zikredilen günahların ilkidir” demek ve Bakara suresi 6. ayetine yer vermektedir.⁴¹ Müellifin eserinde takip ettiği bu yöntem, eseri büyük ölçüde ahkam tefsiri yahut konulu tefsir türüne yaklaştırmaktadır. Nitekim her konuya ilgili ayetle başlamış ve daha sonra bunun izahına geçmiştir. Elbette ki açıklamalarında müfessir, muhaddis ve fakihlerin görüşlerinden de yararlanmışır. Bu özelliği dolayısıyla eseri tefsire dair eserler kategorisinde tanımlayan müellifler de olmuştur.⁴²

6. Eserin Başlıca Kaynakları:

Eserini telif ederken öncelikle ilgili Kur’an ayetlerine yer veren Yusuf Sinânüddîn, ardından Hadis-i Şerifleri gündeme getirmektedir. Hadis rivayetlerinin kaynaklarını genellikle zikretmekle beraber, bazen sadece hadis metnini vermekle yetindiği görülmektedir. Hadis senetlerini çoğu kere vermemekte, zaman zaman ise hadis ilk ravisini zikretmektedir. Bu noktada Abdullah b. Abbas (v.68/687), Abdullah b. Mes’ud (v.32/652), Ebû Hüreyre (v.57/678), Abdullah b. Ömer (v.73/692) gibi sahabelerden sıklıkla nakillerde bulunmaktadır.⁴³ Yine Dahhâk (v.67/686), Hasan el-Basrî (v.110/728), Ata b. Ebî Rebah (v.114/732), Zührî (v.124/742), Katade (v.117/735) gibi tabiinin önde gelen şahsiyetlerinin görüşlerine yer vermektedir.⁴⁴ Ayrıca dört halife dönemi uygulamalarına da yer verdiği görülmektedir.

Yusuf Sinânüddîn eserini telif ederken birçok müellif ve eserden de yararlanmışır. Kimi zaman yararlandığı müelliflerin adını açıkça zikretmekte, kimi zaman ise sadece eser adını vermekle yetinmektedir. Hadis kaynakları arasında Dârimî (v.255/869), Buhari (v.256/870), Müslim (v.261/875), İbn Mâce (v.273/887), Ebû Dâvud (v.275/888), Tirmizi (v.279/892), İbn Hibbân (v.354/965), Taberânî (v.360/971), Dârakutnî (v.385/995), Beyhakî (v.458/1066), gibi isimleri çoğunlukla zikretmektedir.⁴⁵

⁴¹ Aynı yer.

⁴² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 55.

⁴³ *Tebyînü'l-mehârim*, s.34, 59, 69, 86, 117.

⁴⁴ Aynı eser, 17, 54, 63, 82, 108, 311, 286, 311.

⁴⁵ *Tebyînü'l-mehârim*, s.18, 19, 24, 28, 31, 46, 57, 63, 67, 88, 89, 117, 118.

Eser ahkâm ayetleri üzerinde yoğunlaştığı için Hanefî fıkhdında ön plana çıkmış birçok âlime değinilmektedir. İmam Ebû Hanîfe (v.150/767), İmam Züfer (v.158/775), İmam Ebû Yûsuf (v.182/798) ve İmam Muhammed (v.189/805), Tahavî (321/933), Kerhî (v.340/952), Kudûrî (v.428/1037), Halvânî (v.452/1060), Pezdevî (v.482/1089), Serahsî (v.483/1090), Kâdihân (v.592/1196), Kirmânî (v.597/1201), Bezzâzî (v.827/1424), İbn el-Hümâm (v.861/1457) gibi Hanefî fıkhdının meşhur isimlerinin görüşlerine yer vermektedir.⁴⁶ Bunun yanında İmam Mâlik (v.179/795), İmam Şafî (v.204/820), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Kadı İyâz (v.544/1149) ve Karafî (v.672/1274) gibi diğer mezhep imamı ve âlimlerin görüşlerine de yer verdiği olmaktadır.⁴⁷

Tefsirde daha çok Fahreddin er-Râzî'nin (v.606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirinden nakilde bulunmakta bunun yanında Kadı Beydâvî'nin (v.691/1292) yukarda adı geçen tefsirine sıklıkla atıf yapmaktadır.⁴⁸ Bundan başka Şemseddin es-Sivâsî'nin (v.803/1401) *Uyûnu't-Tefâsîr li'l-Fuzalâ'î's-Semâsîr* ve Bağavî'nin *Meâlimu't-Tenzîl* adlı eserini zikrettiği olmaktadır.⁴⁹ Bazen ise müellif ismi ya da eser adı beyan etmeksizin "Müfessirler dedi ki..." diyerek bilgi vermektedir.

Ahlaki konularda ise tasavvufî kaynaklara müracaat ettiği olmaktadır. Mâlik b. Dinar (v.131/748), Serî es-Sekatî (v.251/865), Cüneyd Bağdâdî (v.298/911), Ebu Talib el-Mekkî (v.386/1006), Kuşeyrî (465/1072), İmam Gazâlî (v.505/1111), gibi mutasavvıflardan nakiller yapmaktadır.⁵⁰

7. Eserin Muhtevası:

İncelediğimiz eser, ağırlıklı olarak haramlar bağlamında dinin dünyevi alanla kesişen hükümlerini konu edinmektedir. Yeri geldikçe temel İslam bilimlerinin hemen hepsini ilgilendiren alanlara temas edebilmektedir. Öte yandan söz konusu konular işlenirken dönemin toplumsal hayatında görülen kimi olumsuzluklara da değinilmektedir. Bu açıdan muhtevayı iki ayrı başlıkta ele almayı uygun görüyoruz.

⁴⁶ Aynı eser, s.7, 10, 35, 56, 65, 74, 401, 485, 535, 580.

⁴⁷ Aynı eser, s.1, 10, 19, 99, 117, 152, 262.

⁴⁸ Aynı eser, s.27, 47, 54, 106.

⁴⁹ Aynı eser, s.27, 58, 97, 151, 353.

⁵⁰ Aynı eser, s.24, 29, 55, 149, 174, 231.

(1) Genel Konular

Arapça olarak kaleme alınan *Tebyînü'l-Mehârim* adlı eser, 98 ayrı konu başlığından oluşmaktadır. Ayrıca ele alınan her konu, kendi içinde “Fasl” adıyla çeşitli alt başlıklara ayrılmaktadır. İman, ibâdet, ahlâk ve muâmelât olmak üzere dört ana başlık atına girebilecek bu konu başlıkları sırasıyla şöyledir:

1. Küfür 2. Nifak 3. Kibir 4. Söz-amel uyumsuzluğu 5. Her Müslümana vâcib olan ilmin terki 6. Sihir 7. Allah’ın yasakladıklarını yemek 8. Af ve sulhtan sonra haddi aşma 9. Vasıyyeti değiştirmek 10. İtikafa girene haram olan şeyler 11. Haksız yollarla mal yeme 12. Harpte haddi aşma 13. Nefsi tehlikeye atma 14. Hacta yasak olan davranışlar 15. İçki ve kumar 16. Hayız halinde cima 17. Yemîn-i gamûs 18. İddetli kadının hamileliğini gizlemesi 19. Kadının isteği üzerine boşanma ve mehir 20. Boşanmadan sonra eşlerin tekrar evlenebilmesi 21. Kocanın eşini zora sokmak için boşanmayı sürüncemede bırakması 22. Zimmiyi İslam’a girmeye zorlama 23. Sadakaların minnet ve eza ile geçersiz olması 24. Riya 25. Riba 26. Yazıcı ve şahidin zarar görmemesi 27. Şehâdeti gizlemek 28. Günaha azmetmek 29. İnsanlar arasında fitne çıkarmak 30. Kâfirlerle dost olmak 31. Haccı terk etme 32. Devlet malını çalma 33. Cimrilik 34. İlmi ketmetme 35. Yetim malı yeme 36. Evlilikle ilgili yasaklar 37. Büyük günahlar 38. Haset 39. Sarhoş halde namaz kılmak 40. Kişinin nefsini tezkiye etmesi 41. Kötüye aracı olma 42. Kasten bir mümini öldürme 43. Dalâlet diyarından hicret etmeme 44. Başkalarından çekinerek günahları terketmek 45. Bühtân 46. Allah’ın yarattığını değiştirmek 47. Eşler arasında adaletsizlik 48. Kötü söz 49. Günah ve düşmanlıkta yardımlaşma 50. Yol kesme 51. Hırsızlık 52. Rüşvet Yemek 53. Nehy-i ani’l-münkeri terk etmek 54. İhramlının avlaması 55. Kâfir putlarına sövme 56. Besmelesiz kesilen hayvanı yeme 57. Bid’at ehli fırkalar hakkında 58. İsrâf 59. Duada aşırılık 60. Livâta 61. Günahta ısrar edenin zemetme 62. Alimlerin dünyaya meyli 63. Allah’ın isimleri ile ilgili ilhâd 64. Cepheden kaçma 65. Emânete ihânet 66. Müsebbibsiz (Allah) sebeplere dayanma ve ucub 67. Kâfirin Mescid-i Harama yaklaşması 68. Zekata engel olma 69. Günahlarda görecelik 70. Ölen kâfire istiğfar 71. Ahiret amelini dünya için yapma 72. Zulüm ve zulme meyil 73. Tul-i emel ve dünya hırsı 74. Anababaya isyan 75. Zina 76. Ölçü ve mizanın bozulması 77. Namazı terk 78. Mekke’ye mücâvir olan kimsenin zemmi 79. İffetli kadınlara iftira 80. Bakışları haramdan çekmek 81. Hz. Peygambere diğerleri gibi nida 82. Yalan 83. Şiir ve şarkı 84. Allah’a, resûlüne ve

müminlere eziyet **85**. Mahluk için secde ve kıyâm **86**. Sıla-ı rahimi kesme **87**. Alay, ayıplama ve lakap takma **88**. Tevbeyi terk etme **89**. Sû-i zan ve tecessüs **90**. Gıybet **91**. Cünübün, hayızlının, lohusanın ve abdesti olmayanın mushafa dokunması **92**. Zihar **93**. Ric'i ve bâin talak iddetini bekleyen kadın **94**. Mübahı haram kılma **95**. Nemime **96**. Yetimi azarlama **97**. Dilenciği azarlama **98**. Emirler

“Me'mûrât” adlı son bölümde emirlere yer verildiğini ve burada kitabın genel muhtevasının dışına çıkıldığını görmekteyiz. Bu kısım, müellif tarafından kısa tutulduğu için kitabın konu bütünlüğünü bozacak bir durum arz etmemektedir. Emir ve nehiyeler beraber düşünülmesine binaen yazarın kısa da olsa nehiyelerin yanında emirleri hatırlatma ihtiyacı duyduğu düşünülebilir. Kitaba adını verdiği haramları, emirlere göre daha kapsamlı ele alışı şöyle değerlendirmektedir:

“...Çünkü asıl büyük tehlike haramlar tarafındadır. Helak olan, haramları çiğnemekle helak olmuştur. Kurtulan da onlardan uzak durmakla kurtulmuştur. Haramlara götüren sebepler çok olduğu için nefsin onlardan kaçınması zordur...”⁵¹

Müellif zaman zaman haram kılınanların altında yatan hikmetlere değinmektedir. Örneğin küfrün niçin en büyük günah (ekber-i kebâir) sayıldığına ilişkin sorduğu soruya, “Çünkü küfür, bu âlemin yaratılmasındaki asıl maksadı ortadan kaldırır. Zira Allah'ın yaratmasındaki maksat, kendisini, sıfat ve fiillerini, kitaplarını, onlardaki hükümlerini ve elçilerini tanıtmaktır.”⁵²

Müellif, lügavî açıklamalara da yer vermektedir. Nifak kavramını irdelerken lügat manasına değinmekte⁵³, kibir konusunu işlerken de kibir ve tekebbür arasındaki farka işaret etmektedir.⁵⁴

Eserde bazen bir konudaki farklı görüşlerin serdedildiği, sonunda da bir kanaate varıldığı görülmektedir. Nitekim ilmiyle amel etmeyenin “emr-i bil ma'ruf nehy-i ani'l-münker” görevini yapıp yapamayacağına ilişkin görüşleri

⁵¹ *Tebyînü'l-mehârim*, s.4.

⁵² Aynı eser, s.6.

⁵³ Aynı eser, s.15.

⁵⁴ Aynı eser, s.19.

verdikten sonra şöyle der: “Kişi, başkalarına ma’rufu emredip de kendisi amel etmezse bir vâcibi terk etmiş olur. Ameli terk ettiği için, ma’rufu emretmeyi de bırakırsa iki vâcibi terk etmiş olur. Bir vâcibin terk edilmesi ise iki vâcibin terkine göre daha hafiftir.”⁵⁵

Müellif konuları ele alırken zaman zaman tartışmalı noktalara da temas etmektedir. Bu bağlamda mezhepler arası görüş farklılıklarına yer verdiği hatta Mutezile ve Ehl-i sünnet arasındaki tartışmalı itikadi konuları ele aldığı görülmektedir. Mukallidin imanının sahih olup olmadığı,⁵⁶ sihrin mahiyeti,⁵⁷ amellerin geçersiz sayılması, büyük günah işleyenlerin ahiretteki konumu⁵⁸ bunlardan bazılarıdır.

Bazı ayet-i kerimelerdeki tefsir nüktelerini gösterdiği olmaktadır. Örneğin şahitliğin gizlenmesi ile ilgili “ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ” ayet-i kerimesinde⁵⁹ te’kid içinde te’kid olduğunu ifade etmektedir. Buna göre “فَإِنَّهُ آثِمٌ” ifadesi kendi içinde te’kid iken günah (ism) kelimesi görünen uzuvlara değil de onların en şerefli ve önde geleni olan kalbe izafe edilerek ikinci bir te’kid yapılmıştır. Böylece şahitliği gizlemenin ne kadar kötü bir davranış olduğu pekiştirilmiştir.⁶⁰

Yine bazı ayet-i kerimelerin sebep-i nüzullerine temas ettiğini⁶¹ ve sebebin hususiliğinin hükmün de hususiliğini doğurmayacağı kuralının altını çizdiğini görüyoruz⁶². Zaman zaman ayetlerde zihne doğan müşkileri giderme yoluna gittiği⁶³, müphem ifadeleri Hadis-i Şerif yoluyla tavzih ettiği,⁶⁴ kıraat farklılığına ve ayrıca Halku’l-Kur’an meselesine değindiği⁶⁵ görülmektedir.

⁵⁵ Aynı eser, s.26.

⁵⁶ *Tebyînü’l-mehârim*, s.27.

⁵⁷ Aynı eser, s.32.

⁵⁸ Aynı eser, 79.

⁵⁹ el-Bakara 2/283.

⁶⁰ Aynı eser, s.97.

⁶¹ Aynı eser, s.184, 207, 224.

⁶² Aynı eser, s.198, 212, 409.

⁶³ Aynı eser, s.225.

⁶⁴ Aynı eser, s.229.

⁶⁵ Aynı eser, s.527, 535.

Müellifin tasavvuf konusunda dengeli bir yaklaşımı vardır. “Gulât” dediği Bâtınıliğe varan eğilimleri onaylamamaktadır. Cennet, cehennem, sevap, ceza gibi ahiret hallerini zahir anlamlarına aykırı şekilde te’vil eden bu akımı reddetmektedir.⁶⁶ Aynı şekilde birçok tasavvufi kesimlerce kabul gören sema ve raks konusunda da tutumu olumsuz olup, zikir esnasında sesi yükseltme, elbiseleri parçalama gibi davranışların men edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁶⁷ Yine tasavvufta özel anlam yüklenen “veli” kavramını Kur’an’dan istişhad yapmak suretiyle tüm inananlar için geçerli görmektedir. O’na göre “*ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا*”⁶⁸ (Sonra kullarımızdan seçtiklerimizi kitaba varis kıldık) ayetinde geçen “ıstifâ” kelimesi, Allah’ın müminleri seçmesi anlamına gelmektedir. Buna göre kim Kur’an’a iman ederse seçilmişler arasına girmektedir. Nitekim bu minval üzere Kur’an’da “*الله ولي الذين آمنوا*”⁶⁹ (Allah, iman edenlerin dostudur) buyrulmaktadır.⁷⁰ Bununla beraber eserin kaynaklarında belirttiğimiz mutasavvıfları saygıyla anmakta ve kendilerinden nakillerde bulunmaktadır. Hatta söz konusu zatlardan kimi ayetlerle ilgi işâri yorumlar da nakletmektedir.⁷¹

Eserde az da olsa konuya uygun şiir ve temsili anlatım da kullanılmış ve böylece okuyucunun ilgisini çekecek nüktelere yer verilmiştir.⁷² Kitabın temasıyla uyum arz eden bir temsili şöyledir: Allah’a isyan edenin misali kralın yanına çağırıldığı bir adama benzer; yanına geldiğinde kral kendisine şunu der: “Sarayıma ve bahçeme girmene izin veriyorum. Bahçemde yiyecek ve içecek olarak ne varsa onlardan yiyip içebilirsin. Fakat benim, orada kadın ve erkek genç hizmetkârlarım var. Onlara kötü gözle bakmaman konusunda seni uyarırım. Sakın ola, onlarla ilgili gizli ya da açık hiçbir kötülüğe yaklaşma. Eğer buyruklarıma itaat edersen seni vezir olarak tayin edip bana yakın kimseler arasına alacağım. Yok, emirlerimi çiğnersen ibret-i âlem için seni cezalandıracağım.” Adam, kra-

⁶⁶ Aynı eser, s.237.

⁶⁷ Aynı eser, s.449.

⁶⁸ el-Fâtır, 35/32.

⁶⁹ el-Bakara 2/257.

⁷⁰ *Tebyînü'l-mehârim*, s.15.

⁷¹ Aynı eser, 56.

⁷² Aynı eser, s.175, 207.

lın sarayına ve bahçesine girer. Bahçede bulunan çeşit çeşit yiyecek ve içeceklerden zevkle yer içer. Daha sonra kral onun yanından ayrılır. Adam kralın ortada olmadığını görünce hizmetkârlara kötü niyetle yeltenir ve çirkin fiili işler. O, bir gün yine bu kötü fiilleri işlerken, kralla göz göze gelir. Adam o anda utançından yerin dibine batmak yahut gökyüzünden inecek bir ateşle yanıp kül olmak ister. İşte bu dünya evinde dolaşanının durumu da böyledir; Allah'ın nimetlerinden yer içer, bahçelerinde, gölgeliklerinde ve her neresi hoşuna gidiyorsa orada dolaşır. O her anında Allah'ın nimetlerine gark olmuştur. Bununla beraber Allah'ın haram kıldığı o çirkin fiillere yeltenir. Kıyamet günü geldiğinde ise gözündeki perde kalkar ve Allah'ın yaptıklarından haberdar olduğunu ve kendisini her yer ve zamanda gördüğünü bilir. Fakat o bu sırada utancından “Keşke hiç yaratılmasaydım da böyle bir utancı yaşamaydım” der.⁷³

(2) Dönemin Toplumsal Problemleri

Eserin dikkat çekici yönlerinden biri de, o dönemde helal-haramlarla ilgili olarak toplumda yaşanan kimi olumsuzluklara yer vermesidir. Böylece biz, ahlaki ve dini açıdan miladi 16 yy.'ın toplumsal gidişatı hakkında yazarın gözlem ve perspektifine göre bilgi sahibi olmaktadır. Yazarın, gerek girişte sebep-i telifle ilişkin açıklamaları gerekse kitap boyunca gündeme getirdiği ahlaki ve toplumsal problemler açısından kötümser bir tablo çizdiğini söyleyebiliriz. Temas edilen toplumsal problemlerin, Osmanlı'nın layihalar dönemi olarak nitelendirilen,⁷⁴ idari, mali, askeri ve eğitim gibi konularda ıslah talep edilen XVII. yy. raporlarında yer bulan hususlarla benzerlik taşıdığını görmekteyiz. Müellife göre, İslam'ın “hudûd” dediği ilahî sınırlara riayetsizlik, toplumun değişik noktalarında gözlemlenen problemlerinin temel nedenini oluşturmaktadır. Bu ve benzeri eserleri, XVII. yüzyıldaki ıslahat namelerinin öncüsü olarak da görmek mümkündür.⁷⁵

⁷³ Aynı eser, s.175.

⁷⁴ Zeki Arslantürk, *Naima'ya Göre XVII. Yüz Yıl Osmanlı Toplum Yapısı*, (İstanbul: Ayışığı, 1997), s.118.

⁷⁵ Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren değişik vesilelerle eleştiri mekanizmasının canlandırıldığı ve bazı eserlerde devlet yönetimine eleştiriler yöneltildiği görülmekte-

Örneğin o gün toplumda rastlanan en ciddi mahzurlardan biri, avam ağzında elfâz-ı küfrün duyulmasıdır. Cehalet nedeniyle ağızlarından çıkan bu sözlerin bilincinde olmayanlar, yıllarca elde ettiği sevapları bir kelime ile yok edivermektedir. Yine şuursuzca söylenen bu lâfızlar nedeniyle evlilik bağı son bulmakta, kişi eşiyile gayr-i meşru ilişki kurma durumuna düşmektedir. Bu nedenle söz konusu cahillerin ihtiyaten her gün imanını yenilemesi, bilip bilmeden söylediği bu sözlerden Allah'a tövbe etmesi gerekmektedir. Ayrıca söz konusu kişiler, şahitler huzurunda nikâhlarını da yenilemek durumundadır.⁷⁶

O gün insanlar arasında sıkça uygulama bulan haramlardan biri sihirdir. Erkek ve kadınların birçoğu karı koca arasını ayırmak için sihre başvurmaktadır. Bu amaçla yazılmış sihir kitaplarından türlü hile ve fesatlıklar öğrenilmektedir.⁷⁷

Öte yandan eserde, hac vecibesi ile ilgili insanların birçoğunun bilgisizlik içerisinde olduğu tespiti yapılmaktadır. Mekke'de hacca gelenlerin durumunu gözlemlediğini belirten müellif, çoğu kimsenin bilgisizce hac yaptığına tanık olmuştur. İfade ettiğine göre o gün, Hac konusunda layıkıyla bilgi sahibi olan bir kimseyi görmek mümkün değildir. Vekâleten yapılan hacların, vekil seçilen kişiler tarafından geçim kapısı haline getirildiğini, usulüne uygun yapılmadığı için bu hacların fâsid olduğunu ifade etmektedir. Eğer vekile, hemşerilerinin yanında haccı ifsâd ettiği söylene, diğer mezheplerde çıkış yolu arama içine girdiği, kendisini tanıyan biri söylenenleri duymamışsa susup geçtiği ve kimselelere bunu haber vermediği görülmektedir. Bu durumda hac borcu müvekkilin üzerinden düşmediği gibi vekâlete mukabil alınan ücret de vekile helal olmaktadır.⁷⁸

Yine müellifin ayet-i kerimeleri kendi dönemi ile ilişkilendirerek yaşanan sorunlara çözüm önerdiğini okumaktayız. “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...”⁷⁹ ayet-i kerimesini açıklarken önce ayetin kapsamına ilişkin beyan

dir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Alpay Bizbirlik, Kroniklerde Osmanlı Devleti Yöneticilerine Yapılan Eleştiriler Üzerine-Başlangıçtan XVI.yy. Sonuna Kadar-, *Bilig*, Sayı:31, 2004, s.52.

⁷⁶ Aynı eser, s.30.

⁷⁷ Aynı eser, s.33.

⁷⁸ *Tebyînü'l-mehârim*, s.115.

⁷⁹ el- Bakara, 2/195.

edilen değişik görüşlere yer vermekte sonra da Hac ibadeti maksadıyla Mekke'ye gelenler arasında gördüğü bir sorunu gündeme getirmektedir. Belirttiğine göre maddi durumu elverişli olmayan zamane fakirleri azık temin etmeden Hac yolculuğuna çıkmaktadır. Bunların birçoğu, özellikle de sıcaklığın şiddetli olduğu mevsimlerde açlık, susuzluk ve yorgunluk gibi nedenlerle yollarda hayatlarını kaybetmektedirler. Müellife göre insanların tevekkül adına yaptıkları bu uygulamalar, ayette geçen “nefsi tehlikeye atma” anlamına gelmektedir. Zira Allah, Hac ibadetini mali durumu yetersiz olanlara değil, dinen zengin sayılan kimselere emretmiştir.⁸⁰

Gümrük ve pazarlarda vergi tahsildarların hukuksuz işler yaptıkları ve değişik adlar altında haksız kazanç elde ettikleri de tespit edilen olumsuzluklardandır. Mutaffifin suresinde ölçü ve tartıda az da olsa hile yapanlar kınanmaktadır. Onların durumu böyleyken, insanların mallarını “öşr” veya “sultan hakkı” gibi adlar altında ölçsüz ve tartısız alan mültezimler ahirette hüsrana uğrayacaklardır. Kendilerini mutemet olarak nitelendiren bu kimselere hâin demek yaraşır.⁸¹

Yûsuf Sinânüddîn, rüşvet başlığı altında da ciddi tespitlere yer vermektedir. Dini konudaki umursamazlıklar nedeniyle rüşvet alıp vermenin de önemsenmediğini ifade etmektedir. Öyle ki, rüşvet olmaksızın hiç kimse hâkimler nezdinde işini görememektedir. “Rüşvet bugün bizim için en yararlı şey haline geldi. Çünkü bizden herhangi biri, insan şeytanlarının ve zalimlerin kötülüğünü ancak rüşvet sayesinde def edebilir.” şeklinde ironi yapan müellif, kazâ sisteminde görülen bu usulsüzlüğü şu ifadelerle haber vermektedir: “Hâkimlerimiz, Benî İsrâil hâkimlerinden daha fena oldular. Çünkü onlar rüşveti gizli yollarla alıyorlardı. Ama günümüzdekiler alenen rüşvet talep ediyorlar ve para kesesini insanların önünde alıyorlar. Rüşvetsiz işlerin yürümeyeceği iyi bilindiği için, insanlar verecekleri rüşvetleri yanlarına alıp da geliyorlar. Yine müellif, hâkimlik

⁸⁰ Aynı eser, s.51.

⁸¹ Aynı eser, s.119.

görevinin de bu tür yollarla elde edildiğini söylemekte, bu tür hâkimlerin verdiği hükümlerin geçersiz olduğunu ve bu durumun İslam ümmeti için büyük bir musibet olduğunu beyan etmektedir.⁸²

Devlet kademelerinde aracılık ve torpille makam-mevki elde edildiği de o günün usulsüz uygulamalarındandır. Bu tür işlemlere yardımcı olmanın, “günah ve düşmanlıkta yardımlaşma” anlamına geldiği kanaatindedir. Yöneticilik, tahsildarlık ve kadılık gibi makamlara talip olanların çoğunun hâin olduğunu içlerinde dosdoğru bir kişinin bulunmadığını söylemektedir.⁸³

“Günaha aracı olmanın, eşkıyanın eline kılıç vermek” anlamına geldiğini söyleyerek, “Kalenderiyye”yi ve uygulamalarını eleştirmekte hatta bu kimselere bağış ve vakıf yoluyla yer tahsisinin caiz olmadığını söylemektedir. Müellife göre, onlara bu tür yardımda bulunanlar, söz konusu mekânlarda işlenen günahlara ortaktır. Çünkü Anadolu’da görüldüğü gibi, ayak takımından birçok kimsenin de katıldığı bu mekânlarda oyun, eğlence ile fesatlıklar yapılmaktadır.⁸⁴

Yûsuf Sinânüddîn, “Emr-i bi’l-marûf nehy-i ani’l-münker” konusunda da pek olumlu tespitlere yer vermemektedir. Belirttiğine göre dünyada en başta gelen görev, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmadır. Bu vazife yapılmadığı zaman, din yok olur, fitneler her tarafı kapsar, dalâlet yaygınlaşır, cehalet alır başını gider ve beldeler harab olur. O’na göre, kendi çağında bu önemli görevin ilmi de ameli de adeta yok olmuştur. Hatta neredeyse adı bile unutulmuştur.⁸⁵

Müellifin, değişik vesilelerle dönemin eğitim anlayışında gördüğü bozulma ve düzensizliklerden de bahsettiği görülmektedir. Örneğin bu bağlamda yönelttiği eleştirilerden biri, talebelerin hocalarının konumlarına göre “Efendi” veya “Sultanım” hitaplarını kullanmak durumunda kalmasıdır. Öyle ki, hocasına hitap ederken bu kelimeleri sehven unutan öğrenciye sert bakışlar atılır, kızılır kasten terk eden ise hoca tarafından kovulur. O’na göre ilme hürmet iddiasıyla

⁸² *Tebyînü’l-mehârim*, s.205.

⁸³ Aynı eser, s.196.

⁸⁴ Aynı eser, s.196.

⁸⁵ Aynı eser, s.213.

yerleşen bu anlayış, gurur, makam-mevki sevgisi gibi nedenlerden ileri gelmektedir.⁸⁶ Öte yandan avamda ilim tahsiline karşı olumsuz bir kanaat oluştuğunu, bu yaklaşımın altında velinin tahsil hayatını uzun bulması, ilim adamlarının zengin çocuklarına ilgi göstermesi, meslek ve el sanatlarının getirisinin daha kısa sürede oluşu gibi nedenler yatmaktadır. İlim adına oluşan bu olumsuz yargıları “büyük bir musibet” olarak niteleyen müellif, bunda ilmi dünyevi çıkarlar için talep eden kötü âlimlerin (علماء السوء) büyük bir payının olduğunu belirtmektedir. Oysa ki selef içinde ilmi hakkı hâkim kılma ve hakka davet için öğrenen âhîret âlimleri (علماء الآخرة) vardı.⁸⁷

Yine israf konusunu işlerken sözü âlimlerin giydiği özel kıyafetlere getiriyor, yenleri ve etekleri yerlere kadar uzatılan ulema kisvesini, kat kat büyütülen sarıkları abartılı buluyor. O’na göre önceki âlimlerden hiçbir müfessir, fakih ve muhaddisin kendilerini diğer insanlardan ayırt edici elbiseler giydikleri görülmemiştir. Aksine tevazu, takva ve zühd anlayışları nedeniyle diğer insanlar gibi giyinirlerdi. Zamanın ilim çevrelerinde elbiseler gereğinden fazla uzatılmakta, talebenin onsuza oturmaması ve ilmi kisvesi olmadan toplum içine çıkması istenmektedir. Buna muhalif uygulamalar ise ilmi hafife alma ve önemsememe olarak değerlendirilmektedir. Bu tür abartılı kıyafet ve uygulamalarda ısrar edenlerin aslında nefislerine mağlup olduklarını ve sırf kendilerine “âlim” denilmesini istediklerini ifade etmektedir.⁸⁸ Ayrıca kimi müderrislerin öğrencileri “Ebû Hanîfe” gibi bile olsa onların zekâ ve becerisine bakmadığını, ilmi kisvesi olmadığı için öğrenciyi medreseye kabul etmediğini belirtmektedir. Öte yandan ilim talibinin çarşı pazara gidip alışveriş yapmasının ayıp görülmesini de doğru bulmamaktadır.⁸⁹

Müellifin ilim camiasında eleştirdiği diğer bir nokta, zamanın âlimlerinin mesken, giyim ve eşya konusunda lüks ve konfora düşkünlüğüdür. Bu âlimler

⁸⁶ Aynı eser, s.158.

⁸⁷ *Tebyînü'l-mehârim*, s.191.

⁸⁸ Aynı eser, s.244.

⁸⁹ Aynı eser, s.247.

ona göre, Hz. Peygamber'in (a.s), sahabenin ve tabiinin yolunu terk etmişlerdir.⁹⁰ Yine âlimlerin, sultanlardan bağış ve hediye almasını doğru bulmaz. Gerekece olarak ise sultanların, insanların mallarını haksız yollarla almalarını göstermektedir. Müellifin burada genelleme yaparak zamanın tüm hükümdarlarını gayr-i meşru kazanç sağladığını ifade etmesi dikkatimizi çekmektedir. Müellifin dönemin sultanları ile ilgili bu genelleyici ve sert tutumu, samimi inanç ve kabulünün bir yansıması olabilir. Ancak sultanlar arasında istisnaya gitmemesi, o gün kutsal torakların yönetimini elinde bulunduran Osmanlı idaresine mesafeli olduğu ihtimalini de çağrıştırmaktadır.

İçkinin haramlığını işlerken sözü o günün tartışmalı meselelerinden afyon ve kahve konusuna getirmektedir. Afyon kullanımının döneminde yaygınlık kazanan bir bağımlık haline geldiğine işaret ettikten sonra "Afyon, Ebû Hanîfe zamanında bugünkü gibi yaygın hale gelseydi, o da bunun haramlığı yönünde fetva verirdi..." yorumunda bulunmaktadır.⁹¹ Bu yaklaşımıyla müellifin, fetvaların tarihsel boyutlarının ve bunların zaman ve zemine göre farklı içtihatların sonucu olabileceğinin farkında olduğu anlamaktayız. Daha sonra kahve konusuna değinen müellif, bireyin dini ve dünyevi sorumluluklarını engelleyici ve bedenine zarar verici bir yönün olmadığını, bu nedenle haramlığına kıyas edilecek bir özellik taşımadığını belirterek, meseleyi "Özetle kahveyi ancak cahil ve mutaassıp kimse haram sayar."⁹² sözüyle noktalamaktadır.

Ücretle Kur'an okuma meselesinin o gün de gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Konuyu uzunca ele aldıktan sonra; "Sonuç olarak günümüzde yaygın olduğu üzere ücretle Kur'an okumak caiz değildir... Para için okunduğundan sahih niyet söz konusu değildir. Bu yüzden okuyucu için sevap söz konusu olmaz. Durum böyle olunca okuyucuyu ücretle tutana nasıl sevap olsun?! İşin içinde para olmasaydı bu zamanda kimse kimseye Kur'an okumazdı. Bilakis Kur'an, dünyalık elde etmek için kazanç kapısı olarak görülüyor."⁹³ demektedir.

Şüphesiz, *Tebyînü'l-Mehârim* daha başka yönleriyle de ön plana çıkarılabilir. Burada imkân nispetinde eserin belli başlı özellikleri üzerinde durulmuştur.

⁹⁰ Aynı eser, s.251.

⁹¹ *Tebyînü'l-mehârim*, s.61.

⁹² Aynı eser, s.63.

⁹³ Aynı eser, s.307.

Eserin tahkikli bir basımının ya da tercümesinin yapılması ilim dünyası için yararlı olacaktır. Ayrıca irşat ve tebliğ vazifesi ifa edenler de *Tebyînü'l-Mehârim*'i kaynak eser olarak kullanabilecektir.

Sonuç

Amasya, tarihte idari ve ilmi yönden önemli bir merkez olarak kabul edilmiş ve buna bağlı olarak pek çok ilim adamı yetişmiştir. Osmanlı ilim çevrelerinde adından bahsedilen âlimlerden birisi de Yûsuf Sinânüddin el-Amâsî'dir. Doğum tarihi bilinmeyen müellif, 1000/1592 yılında vefat etmiştir. Müellifin nerede vefat ettiği konusu ihtilafli olup, Mekke'de ya da memleketi Amasya'da vefat ettiğini belirtenler vardır. Mekke vaizi olarak da bilinen müellif Mekke'de ikamet etmiştir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde Amasya'ya tekrar dönüş yapıp yapmadığını bilmediğimiz için vefat yeri konusunda kesin kanaat belirtmemiz zordur. Kimi yazarlar kendisini Halvetiliğe nispet etse de sema ve raksa cevaz vermemesi Halvetiliğe nispetinin tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Yûsuf Sinânüddin'in en bilinen eseri *Tebyînü'l-Mehârim*'dir. Yazma eser kütüphanelerinde kırk civarında nüshası olan eser, 980/1572 yılında Mekke'nin manevi ortamında yazılmıştır. Doksan sekiz konu başlığından oluşan eserde ağırlıklı olarak haramlar işlenmektedir. Az da olsa son kısımda, emirler için ayrı bir başlık açılmıştır. Eserin en bariz yönü, her konuya ilgili ayetlerle başlaması ve Hadis-i Şerif, sahabe, tabiin, değişik fakih ve müfessirlerin görüşleriyle bu ayetleri açıklamasıdır. Tertipte, kendisinin de belirttiği üzere Kur'an'da haram kılınan hususlar esas alınmıştır. Bu özelliğiyle eserin ahkâm tefsiri veya konulu tefsir türüyle yakınlık arz ettiği söylenebilir. Nitekim *Tebyînü'l-Mehârim*'in bu yönüyle tefsire dair bir eser olduğu da ifade edilmiştir. Zaman zaman döneminin dinî, ahlakî ve ilmî hayatına ilişkin tespit ettiği olumsuzluklara değinmesi, eseri tarihi ve kültürel açıdan da değerli kılmaktadır. Müellifin söz konusu açıklamalarından, dönemin dinî ve ahlakî yapısında ciddi bozulmaların meydana geldiği anlaşılmaktadır. Öyle ki bu ve benzeri durumlar, müellif tarafından sebep-i telif olarak gösterilmiştir. Ancak belirtilen bu tespitlerin ve olumsuz genellemelerin realitesini ortaya koymak için ele aldığımız eserin tek başına yeterli olmadığını belirtmek isteriz. Bu amaçla dönemin sosyal ve kültürel yapısına ışık tutacak benzeri çağdaş eserlerin de çalışma konusu yapılması ve elde edilen ve-

rilerin mukayesesi bizlere yardımcı olacaktır. Yazarın kişisel duygu ve düşünceleri ve bireysel tecrübelerinden kaynaklanan sübjektif yaklaşımlarıyla reel ve genel durum arasındaki uyum ancak o zaman yerli yerince ortaya konulabilecektir. Öte yandan Arapça olarak kaleme alınan eserin ehil ellerce tahkikli tıpkıbasımı veya tercümesinin yapılması, hem ilme hizmet olacak hem de tarihle günümüzü buluşturan bir adım olacaktır.

Kaynakça

- Akifzâde Abdürrahim, *Kitâbü'l-mecmu' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu'*, vr.111, Ali Emiri Ktp., No: 10292.
- Amâsi, Yûsuf Sinânüddin, *Tebyînü'l-mehârim*, Müs. Ahmed Nureddin b. Mehmed Emin, Manisa Yazma Eser Ktp. No: 1346.
- , *Tebyînü'l-mehârim*, Amasya Yazma Eser Ktp., No: 381.
- , *el-Mecâlisü's-Sinâniyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, No:570, 571.
- Arslantürk, Zeki, *Naima'ya Göre XVII. Yüz Yıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: Ayışığı, 1997.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asâru'l-musannifin*, İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951.
- , *İzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl ala Keşfi'z-zünun an esami'l-kütübi ve'l-fünûn*, Beyrut: Daru ihyâit-türâsi'l-arabi, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bizbirlik, Alpay “Kroniklerde Osmanlı Devleti Yöneticilerine Yapılan Eleştiriler Üzerine- Başlangıçtan XVI. yy. Sonuna Kadar-,” *Bilig*, Sayı:31, 2004, ss.51-69.
- Buhari, Ebu Abdillâh M. b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi, *el-Cami'u's-sahih= Sahih-i Buhari*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursalı Mehmet Tahir b. Rifat, *Osmanlı Müellifleri*, (Hz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz), Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009.
- Çelebi, Kâtib, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabiyye, 1941.
- , *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, haz. Mahmûd Abdulkadir el-Arnaût v.dğr., (İstanbul: İRCİCA, 2010), III, 441.
- Demir, Ziya, *XIII.-XVI. y.y. Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Gazâlî, Ebu Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, thk. Ebu'l-Fazl Ziyâüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki, Beyrut: Dâru'l-hayr, 1997.
- İbn Manzur, Cemalüddin Ebu'l-Fadl M. B. Mükrim el-İfriki el-Mısri, *Lisânü'l-arab*, A-r-b Md., Beyrut, Dâru Sadr,1414.
- Karataş, Hasan, *The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the Cty of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, (doktora tezi, University of California), 2011.

- Müslim, el-İmam, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Cami's-sahih=Sahih-i müslim*, İstanbul: Çağrı, 1992.
- Olca, Osman Fevzi, *Amasya Şehri*, (Hz. Kurtuluş Altunbaş-Harun Küççük), Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010.
- , *Amasya Ünlüleri*, (Hz.Turan Böcekçi), Amasya: Amasya Belediyesi Yay., 2002.
- Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğb b. Abdü'l-ğani el-Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkhu Âlimleri*, Ankara: TDV, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB, 1993.
- Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, (Hz. Nuri Akbayar), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Taşköprizâde, eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Kitabeler*, İstanbul: Milli Matbaa, 1927.
- Yasar, Abdî-zâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Yücer, Hür Mahmut, "Sünbül Sinan", *DİA*, İstanbul: TDV.
- Zirikli, Hayruddin b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Faris, *el-A'lâm*, yy.: Dâru'l-İlm, 2002.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve *Tercüme-i Şerife* Adlı Eseri

*Emine ARMAĞAN** / *Necmettin GÖKKİR***

Öz: Osmanlı'da Tanzimat'ın ilanının ardından başlatılan reform süreci pek çok alanı olduğu gibi ilmi çalışmaları da etkilemiştir. Kur'an ve tefsir ilimlerinde geleneksel yöntemlerin devam etmesinin yanı sıra ilk Türkçe Kur'an tercümesinin basımı gibi icraatlar yeni tercüme yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada dönemin önemli şahsiyetlerinden Ahmed Cevdet Paşa'nın tercüme ve tefsir faaliyetleri araştırılarak *Tercüme-i Şerife* isimli eseri hakkında analizler yapılmıştır. İlim dünyasının haberdar olmadığı bu eserin tanıtımı yapılarak tefsir ilmi bakımından özellikleri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, *Tercüme-i Şerife*, Cevdet Paşa, Tefsir.

Ahmed Cevdet Pasha's Contribution to Tafsir Genre and his work *Tercume-i Serife*

Abstract: Period of reform that starts with the announcement of Tanzimat (Reorganization) affected scientific studies alongside so many areas. Alongside continuation of traditional methods in the genre of the Qur'an and its interpretation, activities such as printing of first Turkish translation of the Qur'an lead up to write new translations. In this study, scientific activities of Ahmed Cevdet Pasha who is the crucial political figure in Tanzimat Era in the field of translation and interpretation of the Qur'an have been studied and more particularly his work of translation and interpretation of the Qur'an namely *Tercume-i Serife* that has been recently explored in the Library has been critically analysed. This work, which is not known in the world of academics so far, has been introduced and also its features have been studied from the point of Qur'anic studies.

Keywords: Ottomans, *Tercüme-i Şerife*, Cevdet Paşa, Exegesis.

İktibas / Citation: Emine Armağan, Necmettin Gökür, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve *Tercüme-i Şerife* Adlı Eseri", *Usûl*, 20 (2013/2), 141 - 180.

* Öğretmen, Körfez Anadolu İmam Hatip Lisesi.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla askeri, mali ve teknik alanlarda reform faaliyetleri başlamış, hukuk ve eğitim alanlarının modernizasyonu da bunları takip etmiştir. Batılılaşma ve yenilik söylemlerinin hız kazandığı bir dönemde ilim ve siyaset sahnelerinde aktif rol oynayan Ahmed Cevdet Paşa entelektüel kişiliğiyle devrine damgasını vurmuştur. Tarih, hukuk, edebiyat, eğitim, mantık sahalarındaki eserleriyle Osmanlı Devleti'nin sosyo-kültürel ve siyasi hayatına katkıda bulunmuştur. Dönemin önemli olaylarına şahitlik eden Cevdet Paşa, çok yönlü bir devlet adamı portresi çizmektedir. Modernizm ile gelenek arasındaki muvazenenin korunmasına yönelik bir tutum içinde olmuştur. Ahmed Cevdet Paşa modernleşme sürecinde rol oynayan önemli ilim ve devlet adamlarından birisi olmakla beraber aynı zamanda Kur'an ve Tefsir alanında da yapmış olduğu çalışmalarla da adını duyurmuştur. İlk Kur'an basımındaki rolü, Kur'an tarihi ile ilgili Osmanlı'da yazılan ilk eser kabul edilen *Hülâsatü'l-Beyân fi Te'lîfi'l-Kur'ân* adlı eseri ile Cevdet Paşa Tefsir ilmine dair yaptığı katkılar bunlarla sınırlı değildir. Bugüne kadar sadece adını duyduğumuz fakat gün yüzüne çıkmamış *Tercüme-i Şerife* adlı eseri Cevdet Paşa'nın tamamlanmamış ve basımı yapılmamış bir tefsir olup Bakara sûresi ile Âli İmran suresinin ilk 3 ayetinin tercüme ve tefsirinin yapıldığı bir çalışmadır. Eser bir yüksek lisans tezine konu edilmiş¹ ve gün yüzüne çıkarılmıştır. Eserin matbu nüshasının olmayışı ve mevcudiyetinden söz eden müelliflerin yeri hakkında bilgi vermemeleri esere ulaşmakta güçlük sağlasa da, kütüphane kayıtlarında yapılan dikkatli bir çalışma ile esere ulaşılmıştır.

Bu çalışmada, Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir ilmine yaptığı katkılar kısaca hatırlatılacak ardından da, *Tercüme-i Şerife*'nin Cevdet Paşa'ya nispeti husu-

¹ Tez, Doç. Dr. Necmettin Gökkr'ın danışmanlığında Emine Armağan tarafından hazırlanmıştır. Konu "*Tanzimat Dönemi Tefsir Matbuatı ve Denetiminde Osmanlı Devlet Politikası*" başlıklı 113K241 numaralı TUBİTAK projesi çerçevesinde ele alınmıştır. Tezde *Tercüme-i Şerife* adlı eserin orijinal nüshası, Osmanlıca tahkikli metni ve transkripsiyonu yapılmış ayrıca eserin Cevdet Paşa'ya olan aidiyeti ispatlanmış ve eserden yola çıkılarak Ahmed Cevdet Paşa'nın yorumlama yöntemi ve temel kaynakları tespit edilmiştir. Daha Fazla bilgi için bkz: Emine Armağan, *Ahmed Cevdet Paşa ve Tercüme-i Şerife*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

sunda elde edilen veriler değerlendirilecek ve *Tercüme-i Şerife*'nin özellikleri, yöntemi ve Kur'ân ilimleri açısından ele alınan unsurları irdelenerek özlü bir biçimde aktarılacaktır. Bu çalışma ile Osmanlı'nın son dönemlerinde siyasi olumsuzlukların eğitimi ve ilmi faaliyetleri akamete uğrattığı algısının Ahmed Cevdet Paşa gibi kıymetli ilim adamları tarafından yazılan eserlerin gün yüzüne çıkmasıyla değişiklik göstereceğine inanıyoruz. Ayrıca adından bahsedilmesine rağmen gün yüzüne çıkmamış bir eserin tanıtımını yaparak, akademik çalışmalara bilimsel katkısını göstermenin yanında hiç şüphesiz Osmanlı Tefsir tarihinde yer alan önemli bir eserin varlığını da ispatlamış olacağız.

I. AHMED CEVDET PAŞA'NIN HAYATI VE TEFSİR İLMİNE KATKISI

Ahmed Cevdet Paşa 26/27 Mart 1822 (13/14 Recep 1238) yılında Osmanlı'nın Tuna eyaletindeki Lofça kasabasında dünyaya geldi. Ahmed Cevdet Paşa eğitimine Lofça'da başlamış, 1839 yılında İstanbul'a gelerek dönemin önemli hocalarından ders almıştır.²1844'te Rumeli Kazaskerliğine bağlı Premedi kadılığıyla ilk resmi görevine başlayan Cevdet Paşa, kendisine tevdi edilen vazifelerle Tanzimat döneminin önemli devlet adamlarından biri haline gelmiştir. Tarih, hukuk, dil, mantık, tefsir gibi birçok alanda önemli eserlere imza atmıştır. Paşa siyasi hayatı bıraktıktan sonra vaktini ilmi çalışmalarına ve çocuklarına ayırmıştır. Kısa bir hastalıktan sonra 26 Mayıs 1895'te Bebek'teki yalısında vefat etmiş ve Fatih Sultan Mehmet Türbesi haziresine defnedilmiştir.³

A. *Hülâsatü'l-Beyân fi Te'lifi'l-Kur'ân*

Hülâsatü'l-Beyân fi Te'lifi'l-Kur'ân adlı eser 1303/1885 yılında Karabet ve Kasbar matbaasında 26 sayfadan oluşan bir risale niteliğinde basılmıştır. Kur'ân-ı Kerim tarihinin Arapça olarak kaleme alındığı eser Kur'ân tarihi

² Yusuf Halaçoğlu, M. Akif Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, c. VII, s.443.

³ *A.g.e.*, c.VII, s. 445.

eserlerinin ilki olma niteliğini taşımaktadır.⁴ 1989 yılında Ali Osman Yüksel tarafından *Muhtasar Kur'ân Tarihi* adıyla tercüme edilmiştir.⁵

Hülâsatü'l-Beyan fi Te'lifi'l Kur'ân, Kur'ân-ı Kerim'in nüzülü, suhuf ve mushaf kavramları, inzâlin anlamları ve nüzul süresi, vahiy kâtipleri, sahabe arasındaki kurrâ ve mertebeleri, Kur'ân'ın cem'i, kıraat ihtilafları ve kaynakları, Hz. Osman(r.a.)'in mushafı çıgaltmasındaki hadiseler, Abdullah b. Mesud(r.a.)'in muhalefeti, Hz. Hafsa'nın mushafının sonu, âyet ve sûrelerin tertibi gibi meseleleri konu edinmektedir. Ahmed Cevdet Paşa eserinin yazılış sebebini *Tezâkir* isimli kitabında şu şekilde anlatır: “*Mahkeme-i Temyiz reîs-i evveli Rıza Beyefendi'nin iltimâsı üzerine te'lif-i Kur'ân hakkında Arabiyyü'l-ibâre bir risâle kaleme alındı ve Hülâsatü'l-Beyân fi Te'lifi'l Kur'ân tesmiye olundu.*”⁶

Cevdet Paşa ifadesinde Temyiz Mahkemesi birinci başkanı Rıza Bey'in ricası üzerine eserini kaleme aldığını belirtmektedir. 19.yy.'da Avrupa'da Nöldeke ile başlayan Kur'ân tarihi tartışmaları İslam âlemine de yansımıştır. Bu sebeple zuhur eden tartışmalara cevap niteliği taşıyacak Arapça bir eser yazılarak batılı ilim adamlarının da istifadesine sunulması amaçlanmıştır. Nitekim Cevdet Paşa'nın değindiği konulara bakıldığında açıkça isim zikretmese de müsteşriklerin eleştirdikleri konulara temas ettiği görülmektedir.⁷ Eser boyutları bakımından risale niteliği taşısa da muhteva olarak özlü bir anlatımı benimser. İslam geleneğinin tefsir, hadis ve tarih kaynaklarını referans göstererek meseleleri izah etmektedir. Eserin sonunda bu kitabı kendi arzusuyla yazmadığını açıkça dile getirir:

“وهذا آخر ما لزم على جمعه لرضا من حملنى على هذا التأليف
Beni bu eseri yazmaya sevked[er]i memnun etmek için derlenmesi [söylenmesi] gerekenlerin

⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Hülâsatü'l-Beyan fi Te'lifi'l-Kur'ân*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, h.1303/m.1886.

⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'ân Tarihi*, trc: Ali Osman Yüksel, İstanbul, Bayrak Yayınları, 1989, s.7.

⁶ Cevdet Paşa, *Tezâkir (40-Tetimme)*, s.228.

⁷ Bilal Gökür, “Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, 2012, s.13.

sonu...⁸ şeklindeki beyanı bu tartışmalara cevap vermesi yönünde bir isteğin oluştuğunu ortaya koymaktadır. Bu beyan aynı zamanda Kur'ân tarihi hakkında Avrupa'da ortaya çıkan oryantalist fikirlerin İslam dünyasında yankı bulduğunun açık ifadesidir.

B. *Lâhika-i Şerife*

Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân tercümesine yazdığı mukaddimesinde "Kur'ân-ı Kerim'de mükerreren mezkûr olan ve aynıyla lisan-ı Türkiyyeye tercümeleri kabil olmayan lügat-ı şerifeyi beyan ve izah için elif bâ tertibi üzere bir *Lâhika-i Şerife* tahrir ile iş bu *Tercüme-i Şerife*'ye ilhâk kılınacaktır"⁹ diyerek ifade ettiği eseridir. *Tercüme-i Şerife* ile eş zamanlı olarak yazıldığı anlaşılan *Lâhika-i Şerife*, Türkçeye doğrudan tercüme edilemeyen Kur'ân lafızlarının izahı için hazırlanmış bir lügattir.

Süleyman Tevfik'in *el-Beyan fi Âyâti'l-Kur'ân* adlı Kur'ân tercümesinin sonunda "*Lügât-ı Kur'âniyye hakkında Lâhika-i Şerife*" başlığıyla basımı yapılmıştır. On beş sayfadan oluşan eserin her sayfasında iki sütun bulunmaktadır. Elif'ten başlayarak He harfine kadar alfabe sırasına göre kelimeler izah edilmektedir. 111 kelimededen müteşekkildir.¹⁰ Basımı yapılan *Lâhika-i Şerife*'nin ilk sayfası örnek olarak verilmektedir.

⁸ Cevdet Paşa, *Hulâsatu'l-Beyan*, s.26.

⁹ *el-Beyan fi Âyâti'l-Kur'ân*, haz: Osman Raşid Efendi, Halis Efendi, Mehmed Zihni Efendi, Faiz Efendi, Aydoslu Tevfik Efendi, 2. bs., İstanbul, Türk Neşriyat Yurdu, 1928, s. 4-5.

¹⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Lâhika-i Şerife*, 2. bs., İstanbul, Türk Neşriyat Yurdu, 1928, s.577.



Resim-1: *Lâhika-i Şerife*'nin ilk sayfasının örneği.

Lâhika-i Şerife'de ele alınan kelimelerin hemen hepsi Bakara sûresinde geçen kelimelerdir. Cevdet Paşa Kur'ân'da birden fazla zikredilen ve Türkçeye tek kelimeyle tercümesi mümkün olmayan kelimelerin seçildiğini belirtir. Dizilimde kavramları asıl harfleriyle sıralamakla birlikte müştak kelimelerin de esas alındığı görülür. Elif babındaki اذن, اجابت, امر, الہ, ارسال, اجماعت kelimeleri kök harflerine göre bir sıralamanın yapılmadığına örnek olarak gösterilebilir.

Maddelerde lügavi yahut istilahî manadan sadece biri verilmektedir. Bazı maddelerde ise kelimelerin hakiki anlamlarıyla birlikte istilah manaları da zikredilmektedir. “*feth-i sîn kesr-i fâ ile kaçık, yani akli hafif ve re'yi zayıf ve vakur olmayan kimesne demektir. Cahil ve nâdân olan kimseye dahi itlak olunur. Istilah-ı fukahada sefih müsrif manasına olup ahmak ve şaşkın olan kimesne dahi sefih addolunur*”¹¹ diyerek sefih maddesinin hem lügat hem de istilah manasını vermektedir.

¹¹ Cevdet Paşa, *Lâhika-i Şerife*, s.8.

Türemiş kelimelerin asılları da verilerek anlamı açıklanır. Örneğin; انفاق maddesinin harc ve sarf etmek manasında نفقة kelimesinden müştak olduğunu belirtir.¹² Nafaka lafzının masraf manasına geldiğini ifade eder.

Çoğul isimlerin zikredildiği maddelerde müfred halleri verilir. بينات maddesinde “*şahitlere aşikar deliller, vazih mucizeler*”¹³ manasını zikrettikten sonra kelimenin müfredi بينه'dir, der. Aynı şekilde müfred isimlerin çoğul halleri de verilir. Zaman zaman kıraattaki farklılığa göre anlam değişiklikleri de belirtilir. Örneğin; ميت maddesinde “*Ya-i sakine ile ölü demektir. Cem'i اموات gelir. Ya-i müşeddede ile ölücü ve ölecek ve ölmeye salih olan demektir. Cem'i ميتون gelir*”¹⁴ şeklinde açıklanmaktadır.

Lâhika-i Şerife'de halkın anlayışına muvafık sade bir dil kullanımı esas alındığından dönem itibarıyla tedavülde bulunan kelimeler eserde kendini göstermektedir. Bu nitelikteki kelimelerden örnekler şöyledir:

Tebşir: mesrude etmek, mutlulamak./ **Tasdik:** gerçeklemek./ **Hac:** ihram bend./ **Halim:** mülayim olan./ **Hudu':** serfüru eylemek./ **Rab:** Cenab-ı perverdekâr Tealâ./ **Rikkat:** mihribanlık./ **Zelle:** ayak sürçüp kaymak./ **Sefih:** kaçık, akli hafif./ **Tağut:** pişvayı dalalet./ **Tayyib:** pak, pakize./ **Alim:** bilgiç./ **Ğufran:** yarlıgamak./ **Ğaffar, Ğafur:** yarlıgayıcı./ **Müttaki:** perhizkâr./ **Mesabe:** meşve-retgâh.

Lâhika-i Şerife'de kaynak olarak Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* adlı eserinden istifade edildiği düşünülmektedir. Metodu itibarıyla iki eserin birbirinden farklı olduğu görülür. Râgıb el-İsfahânî eserinde kelimeleri kök harflerine göre sıralayarak bunlardan müştak olan kelimeleri zikredildikleri âyetle beraber vererek muhtemel manalarını açıklar. *Lâhika-i Şerife*'de ise sıralama kelimelerin kök harfleriyle olmayıp müştaklarına nadiren yer verilmektedir. Âyetler zikredilmeksizin genellikle kelimenin muhtemel manası izah edilir. *el-Müfredât*'taki kelimelerle karşılaştırıldığında tamamı bulunmasa da birbiriyle uyuşan maddeler bulunmaktadır. Bu maddelerdeki açıklamaların birbirine paralel oldukları tespiti ile Cevdet Paşa'nın bu eserden istifade ettiği-

¹² A.g.e., s.2.

¹³ A.g.e., s.3.

¹⁴ A.g.e., s.13.

ni söyleyebiliriz. “Arş” kelimesinin izahı buna örnek olarak verilebilir. Cevdet Paşa arş kelimesini “*Sakf demektir. Ve padişahın taht ve seririne dahi arş denilir. Ve ulv ve rifat ve mecd ve şan manasında isti’mal olunur. Ve arşı’r-rahman bir cürm-i azim ve âlidir ki mikdar-ı cesametini ancak Allah Teâlâ Hazretleri bilir. Nitekim kürsi hakkında mervi olan bir hadis-i şerifde ‘yedi kat gökler ve yerler kürsiye nisbetle ancak bir ovada bir halka gibidir. Arşın kürsiye nisbetle fazlı dahi ovanın halkaya nisbetle olan fazlı gibidir’ deyu buyurulmuştur. Ve inde’l-hukema arş felek-i atlasdır ki mecd ve cihat-ı ulv olan felek-i a’zamdır. Kâffe-i mevcudatı muhitdir.*”¹⁵ şeklinde açıklamaktadır.

el-Müfredât’ta ise buna paralel bir izah görülmektedir: “Arş kelimesinin kök anlamı tavanı olan şeydir. Yüksekliği dikkate alınarak sultanın oturduğu tahta arş denmiştir. Arş kelimesiyle izzet, güç ve devletten kinaye yapılır. Allah’ın arşı, insanın isminden başka hakikatini bilmediği şeylerdendir, avamın sandığı gibi değildir... Bazılarına göre arş, Felek-i Â’lâ’dır; kürsi ise yıldızlar feleğidir. Bu görüşü ileri sürenler, Hz. Peygamber’in şu hadisini delil getiriyorlar: Yedi gök ve yedi yer tabakası, Kürsi’ye göre sadece çöle atılan bir halka gibidir. Kürsi de Arş’a göre öyledir.”¹⁶

Râgıb el-İsfahânî’den 250 yıl sonra yazılan es-Semin el-Halebî’nin *Umde-tü’l-Huffaz fi Tefsiri Eşrafi’l-Elfaz* isimli Kur’ân sözlüğü metot olarak *Müfredât*’ı takip etmektedir.¹⁷ Fakat eserin *Lâhika-i Şerife* ile ortak bir noktası bulunmamaktadır. Osmanlı dönemindeki Kur’ân sözlükleri araştırıldığında “Abdüllatif İbn Melek- *Lügat-i Ferišteoğlu*, Abdülmecid İbn Ferište-*Lügat-i Kanûn-i İlâhî*, Murâd Buhârî - *Câmi`u’l-Müfredâtı’l-Kur’âniyye*, Hâherzâde İsmâil Efendi - *Minhâcü’l-Beyân fi Tefsîri Lügati’l-Kur’ân*, Muhammed Said Efendi - *Takdimetü Ragaibi’l-Furkan fi Tercemeti Garîbi’l-Kur’ân*” eserleri gibi zengin bir Arapça literatür karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Bu eserlere bakıldığında

¹⁵ A.g.e., s. 9-10.

¹⁶ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât-i Elfazi’l-Kur’ân*, tahkik: Safvan Adnan Davudi, C:II, Dımaşk, Daru’l-Kalem; Beyrut, Daru’ş-Şamiye, 2002, s.558-559.

¹⁷ Muhammet Abay, “*Hahezade’nin Minhacu’l-Beyan Adlı Kur’ân Sözlüğünün Tahkiki (Dad Harfine Kadar)*”, Doktora Tezi, İstanbul, 2003, s.10.

¹⁸ Abay, “*Hahezade’nin Minhacu’l-Beyan Adlı Kur’ân Sözlüğünün Tahkiki (Dad Harfine Kadar)*”, s.4.

Tercüme-i Şerife'nin yöntemiyle münasebetin bulunmadığı, madde seçimlerinde dahi uyuşmazlıkların olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda Cevdet Paşa, Râgıb el-İsfahânî'den büyük ölçüde yararlanmış olup ayrıca Kur'an tefsirlerinden istifade ettiği kanaati hâsıl olmaktadır. Cevdet Paşa'nın bu eseri, Kur'an lügatı alanında Türkçedeki özgün çalışmalardan birisi olarak kabul edilebilir.

C. Osmanlı'da İlk Mushaf Basımına Katkısı

Osmanlı'da matbaacılık faaliyetleri Said Paşa ve İbrahim Müteferrika'nın teşebbüsüyle başlamış, ancak Patrona Halil isyanının çıkmasıyla basım faaliyetleri durdurulmuştur. 1744 yılında Yenişehir Müftüsü Abdullah Efendi'nin kitap basılmasının caiz olmasıyla ilgili yeni bir fetva vermesiyle basım faaliyetleri tekrar başlamış olsa da dini ilimleri konu edinen kitaplar basılmamaktaydı.¹⁹ Basım faaliyetini anlatan Cevdet Paşa bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*“Matbaacılıkta tazime aykırı düşen işler varsa da mücellidin müştâ ile vurması ve kitaplar cenderede sıkılmak fıkıh ilmi usullerine göre bilinen bazı meselelerde (el-umuru bi-makasıdıha) hükmünce Kur'an-ı Kerim'in yaprakları dağılıp orada burada kalmaktansa ciltlenmesi caiz olduğu halde şer'i kitapların çoğaltılması 'niyet-i hayriye'si ile basılmalarında mahzur görülmeyerek sonra isteklilerin menfaati için şer'i kitaplar da basılarak bütün fen sahipleri istifade etmişlerdir.”*²⁰

Cevdet Paşa başlangıçta dini kitapların basımına izin verilmediği, ancak maksat ne ise hükümlerin de ona göre verileceği kuralına göre daha sonra dini kitapların basımına müsaade edildiğini söylemektedir. Matbaanın yaygınlaşmasıyla basılacak kitapların çeşitleri konusunda ihtilafların ortaya çıktığı görülmektedir. Öncelikle kitabın basılması tartışılmış, basım faaliyetlerinin artmasının ardından da basılacak kitapların türleri tartışılmıştır. Başlangıçta dini kitapların basılması bir saygısızlık sayılırken bu işin zamanla Kur'an'ın basılmasına kadar geldiğini görmekteyiz.

¹⁹ Osman Keskiöglü, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987, s.145.

²⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (yayına hazırlayan: Dünder Günday), İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1966, c.I, s.112.

Mushaf basımı artış göstermesine rağmen İstanbul'da hükümet tarafından basıma izin verilmiyordu. Gayr-ı resmi olarak İstanbul'da da basım faaliyetleri ortaya çıkmıştı.²¹ Ahmed Cevdet Paşa *Tezâkir*'inde; Bâb-ı Âli'nin uzun zaman-
dır mushaf basımını istediğini, ancak fetva alınamadığından tereddüt içinde olduğunu söyler. İranlıların Valide Hanı'nda ve birkaç yerde gizlice Kur'an bastıkları duyulmuş, basılan mushaf parçalarının bakkal dükkânlarında görülmesi Şeyhülislam tarafından şikâyet konusu olmuştu. Bu sırada Fransa'da Hafız Osman hattıyla bastırılan Kur'an Dersâdet'e getirilerek Bâb-ı Âli'de satışına izin verilmiştir. Yazılarının tam olarak çıkmadığı, bu sebeple Matbaa-ı Âmire'de gerekli ihtimamın gösterilmesi sûretiyle bir mushaf basılması yönünde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Vekiller arasında yapılan müzakereler neticesinde mushafın basımı görevi Cevdet Paşa'ya verilmiştir.²²

Şeyh Hamdullah adıyla meşhur olan Hamdullah Agâh Efendi (v. 1530) hat sanatının en üst seviyedeki üstadlarından kabul edilmektedir. Ömrünü hat sanatına adanmış olan Şeyh, yazdığı Kur'an-ı Kerim'lerden en güzeli olduğuna kanaat getirdiği mushafı Hz. Muhammed (s.a.v.)'e hediye etmek maksadıyla Medine'ye göndermiştir.²³ Manisalı olan ve babası şekercilik yaptığından "Şekercizade" lakabıyla tanınan Seyyid Mehmed ünlü hattatlardandır. Bir üstadın yazı tarzını taklit etmede ustalaşmış olan Mehmed Efendi yazılarında "Şekerzade" imzasını kullanırdı. Sultan III. Ahmed tarafından Medine'ye gönderilerek oradaki Şeyh Hamdullah Efendi'nin mushafının aynısını yazması istenir. Hac vazifesini yaptıktan sonra Medine'ye giderek bir yılda Kur'an-ı Kerim'i tamamlamıştır. İstanbul'a döndüğünde mushafı tezhip ettirerek tahta yeni çıkan I. Mahmud'a hediye etmiştir.²⁴ İşte bu Kur'an-ı Kerim 1874'te Sultan Abdülaziz devrinde Maârif Nezareti tarafından bastırılmıştır. Cevdet Paşa bunu şöyle anlatır:

²¹ Osman Keskioglu, "Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XV, 1967, s.131-132.

²² Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir (40 Tetimme)*, yay. haz: Cavid Baysun, C: IV, 2.bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s.128.

²³ "Vekanüvis Cevdet Paşa Evrakı", *Tarih-i Osman-ı Encümeni Mecmuası*, No: 46, 1333.

²⁴ Muhittin Serin, "Şekerzade Seyyid Mehmed", *DİA*, C:XXXVIII, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s.489.

“... Ol nüsha Dersaadet'te reis-i huffaz olan Timur Hafız'a okutturuldu ve görülen yanlışlar asrımızda Şeyhul-Hattatin ve reisül-ulema olan İzzet Mustafa Efendi'ye tashih ettirildi ve asrımızda yeni zuhur eden aks-i ziya sanatında mahir olan Erkan-ı Harp Fotoğrafhanesinde müstahdem kolağası Hafız Ali Efendi marifetiyle tab'u temsil ettirildi.”²⁵

Yetmiş nüsha taş baskısı olarak bastırılan mushaf-ı şerif el yazması gibi aharlı kâğıtlara bastırılarak devletin ileri gelenlerine hediye edilmiştir. Bundan sonra mushafların basımı yaygınlaşmıştır. Matbaanın Avrupa'da kullanılmaya başlamasından 439 sene, Türkiye'ye matbaanın gelişinden de 152 sene sonra mushaf-ı şerif basımı gerçekleşmiştir. Kur'ân basımı ciddi bir konu olarak değerlendirilmiş, devletin önemli kademesinde bulunan Cevdet Paşa'nın eliyle gerçekleştirilmiştir.

Devletin bu icraatla Kur'ân-ı Kerim basımını kendi denetimi altına almak istediği görülmektedir. Cevdet Paşa Kur'ân'ın bakkalarda dahi satılır olmasından duyulan rahatsızlığı ifade etmiştir. Kur'ân'ın alışverişte kullanılacak bir mal olmadığı ve onun kutsallığının korunması gerektiği düşünülerek bu duruma hükümet tarafından el konulmuştur. 19 Ocak 1874'te Maârif Vekâleti tarafından valiliklere bir belge gönderilerek 850 tane Kur'ân'ın Yanya, Bosna, Trabzon ve İşkodra'da bulunan fakir çocuklara dağıtılması talimatı verilir.²⁶ Gönderilen bu belgenin tarihi de basılan mushafla aynı zamana rastlamaktadır. Devlet kontrollü bir şekilde Kur'ân dağıtımını yaparak başkaları tarafından ticaret malzemesi haline gelen basımlardan kurtulmak istemektedir. Sultan II. Abdülhamid dini kitapların doğru bir şekilde basılıp yayımlanmasına özen göstermiş, sömürgeye bulunan Müslümanlara dahi Kur'ân-ı Kerim'ler göndermeye çalışmıştır.²⁷

²⁵ Cevdet Paşa, *Tezâkir(40 Tetimme)*, s.129.

²⁶ Necmettin Gökçır, Necdet Yılmaz, “Osmanlı Arşivlerinde Kur'ân Ve Tefsir Konulu Belgeler”, *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I-*, ed: Bilal Gökçır v.d., İstanbul, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011, s.39.

²⁷ *II. Abdülhamid ve Dönemi: Sempozyum Bildirileri*, haz: Coşkun Yılmaz, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, s.37.

II. AHMED CEVDET PAŞA'NIN *TERCÜME-İ ŞERİFE* ADLI ESERİ

A. Eserin Ahmed Cevdet Paşa'ya İsnadı

1. Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân Tefsirine İşaret Eden Eserler

Ahmed Cevdet Paşa ilim dünyasında pek çok eseriyle tanınmaktadır. Ancak ona ait bir Kur'ân tercümesinden haberdar olanlar oldukça azdır. Hayatı ve eserlerinin konu edildiği önemli kaynaklara bakıldığında *Tercüme-i Şerife* isimli Kur'ân tercümesinden²⁸ bahsedilmediği tespit edilmiştir. Örneğin; Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*²⁹ adlı eserinde ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin³⁰ Cevdet Paşa maddesinde eserden söz edilmemektedir.

Tercüme-i Şerife'den ilk olarak bahseden kişi Osman Nuri Ergin'dir. İstanbul şehremaneti ve vilayet mektupçusu olarak tanınan Ergin³¹ *Türkiye Maarif Tarihi* isimli eserinde Kur'ân'ın Türkçeleştirilme serüveninden bahsetmektedir. Cumhuriyet dönemindeki Kur'ân tercümelerini zikrettiği dipnotunda Cevdet Paşa'nın da Kur'ân tercümesine başladığını ancak bu tercüme tamamlamadığını ifade etmektedir. Dört defter dolduracak kadar yazdığı tercümenin Cevdet Paşa'nın vefatının ardından Beyazıt'ta İnkılâp Müzesi'ne satıldığını belirtmiştir. Cevdet Paşa'nın tercümesiyle eş zamanlı olarak 110 kelimedenden oluşan bir Kur'ân lügati hazırladığını, tercüme tamamlanamadığı için lügatin de tercümesi yapılan bölümü kapsadığını ifade etmektedir.³²

Tercüme-i Şerife'yi zikreden bir diğer kaynağımız Osman Keskiöglü'dür. "*Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*" adlı eserinde Cevdet

²⁸ Ahmed Cevdet Paşa "Kur'an tercümesi" kavramı ile "Kur'an Meali" kavramı yerine "Kur'an Tefsiri" kast etmektedir.

²⁹ Bursalı Mehmet Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, h.1333, c.II, s. 76-77.

³⁰ Halaçoğlu-Aydın, Cevdet Paşa", *DİA*, VII, s.443.

³¹ Müslüm Yılmaz, "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri (1883-1961)", *Türkiyat Mecmuası*, 2013, c.XXIII, s.146-147.

³² Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C:V, İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1943, s.1613.

Paşa'nın Kur'ân-ı Kerim'i tercüme etmeye başladığını ancak bu tercümeyi tamamlayamadığını söylemektedir.³³ Osman Keskiöglü'nün bu beyanı bizde tercüme yapıldığı kanaatini oluşturmaktadır. Ayrıca Kur'ân'daki âyetlerden seçilen 110 kelimenin açıklandığı bir lügat-ı Kur'âniyye hazırladığını da belirtmektedir.³⁴

Kur'ân tercümesinden bahseden bir başka yazar ise Muhammed Hamidullah'tır. *Kur'ân-ı Kerim Tarihi (bir deneme)* adlı eserinde Cevdet Paşa'yı Lügat-ı Kur'âniyye yazarı olarak tanıtır. Ardından Osman Keskiöglü'nu referans göstererek Cevdet Paşa'nın yarım kalan bir Kur'ân tercümesi olduğunu zikreder.³⁵

Kur'ân basımı ve tercümesi faaliyetlerinin Tanzimat döneminde başladığını söyleyen Niyazi Berkes, Cevdet Paşa'nın bazı Kur'ân âyetlerini tercüme ettiği duyumunu almıştır. Berkes'e göre, Osmanlıca Arapça ve Farsça kelimeler ile zenginleşen bir dil olması sebebiyle o dönemde Kur'ân çevirisi için yeterli bir dil değildir. Osmanlıcanın, Arapça ve Farsçanın etkisinde kalmasında medreselerin rolü vardır. Berkes, medreselerin hem Arap dili hem de Türk diline hâkim olmayışlarının bunda etkili olduğunu belirttikten sonra, Cevdet Paşa'nın da Kur'ân'ın çevrilemeyeceğini anlayarak, okul çocukları için *Kıyas-ı Enbiya* ve *Tevarih-i Hulefa* adlı eserini yazdığını iddia etmiştir.³⁶

Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân tercümesi yazdığına dair bilgiler farklı kaynaklarda aktarılmaktadır.³⁷ Ancak bu tercümenin mevcut olduğu yer

³³ Osman Keskiöglü, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, 1. bs., İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1953, s.275.

³⁴ A.g.e., s. 275.

³⁵ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi: Bir Deneme*, çev: M. Said Mutlu, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1965, s.80. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s.117.

³⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz: Ahmed Kuyaş, Ankara, Bilgi yayınları, 1973, s.257-258.

³⁷ Düccane Cündioğlu 1999 yılında Yeni Şafak gazetesindeki köşesinden Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân çevirisinin bulunduğunu ilan etmiştir. Uzun süredir bu tercüme yapıldığını ifade eden yazar tercüme yapıldığını söyler. Ancak o da mevcut tercümenin yeri hakkında bilgi vermemektedir. Bk. Cündioğlu, "İnanın

hakkında herhangi bir malumat verilmemektedir. Biz de söz konusu tercümeyle ilgili yaptığımız araştırmalar neticesinde elde ettiğimiz bilgileri aktarmaya çalışacağız.

2. Tercüme-i Şerife'nin Tespiti

1928'de basılan Süleyman Tevfik'e ait olan *el-Beyan fi Âyâti'l-Kur'ân*³⁸ adlı Kur'ân-ı Kerim tercümesinin başında Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdığı bir mukaddime bulunmaktadır. Cevdet Paşa bu mukaddimede Kur'ân tercümesi kaleme alacağından bahsetmekte ve tercümede kullanacağı bazı usul ve esasları sıralamaktadır. Aynı eserin son kısmında ise Cevdet Paşa'nın *Lâhika-i Şerife* adlı Kur'ân lügati yer almaktadır. Bu eserde Cevdet Paşa'ya ait olan mukaddime ve *Lâhika-i Şerife* onun Kur'ân-ı Kerim tercümesi yapıp yapmadığı hususunda bir şüphe uyandırmaktadır. Söz konusu mukaddimeyi gören araştırmacıardan bazıları Süleyman Tevfik'in tercümesini Cevdet Paşa'ya atfetmişlerdir. Bazıları ise bahsi geçen tercümeden kastın ne olduğuna anlam verememiştir. Bunun yanı sıra bir kısım araştırmacılar Cevdet Paşa'nın müstakil bir Kur'ân tercümesi yazdığı sonucuna ulaşmışlardır.³⁹

Cevdet Paşa sağlığında iki yüz civarında eserini Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'ne vakfetmiştir. Vefatından sonra da diğer kitapları kızı Fatma Aliye Hanım'a intikal etmiştir.⁴⁰ Fatma Aliye Hanım babasının eserlerinin basımına ehemmiyet vermiş, *Kısas-ı Enbiya*'nın on iki cüzünün eksiksiz şekilde basılma-

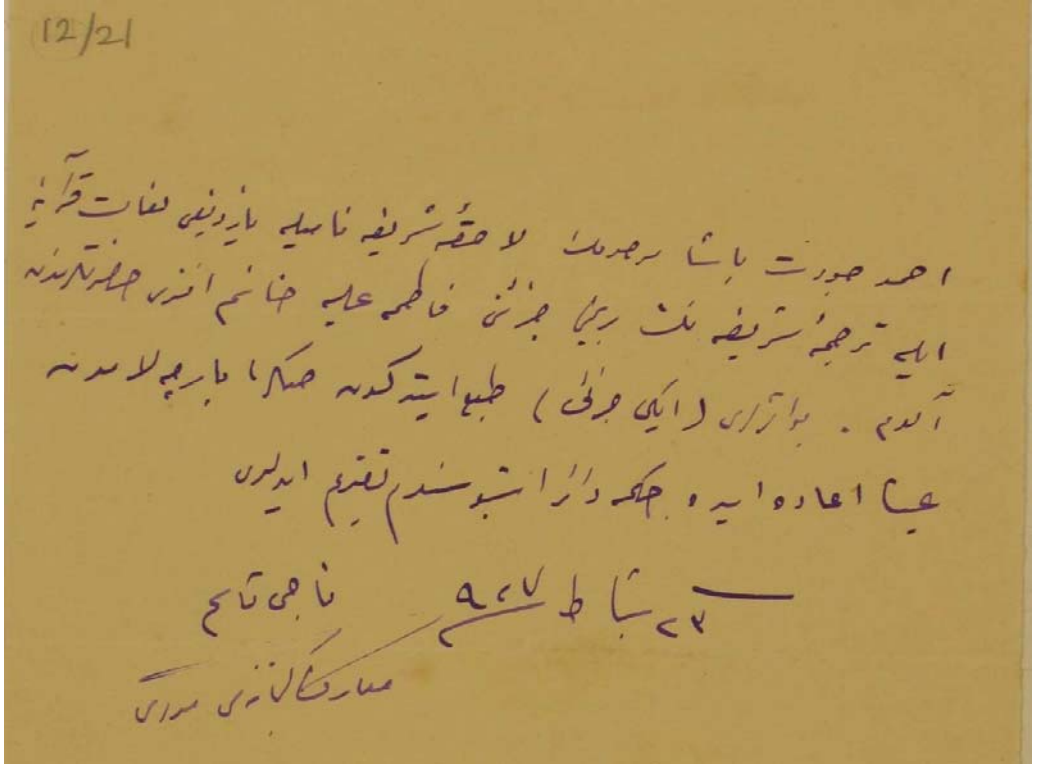
Bana, Yarın Yine Kıyamet Kopacak!” Yeni Şafak Gazetesi 9 Şubat 1999; “*Müjde! Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân Çevirisi Bulundu*”, Yeni Şafak Gazetesi 10 Şubat 1999; “*Ahmed Cevdet Paşa'nın Türkçe Kur'ân Çevirisi*”, Yeni Şafak 11 Şubat 1999; “*Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân Çevirisi Üzerine Birkaç Not*”, Yeni Şafak, 13 Şubat 1999. Ayrıca 1996 yılında Cevdet Paşa'nın *Lâhika-i Şerife* ve Kur'ân ayetlerinden örneklerin yer aldığı “*Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân-ı Kerim Tercümesine Dair Tamamlanmamış Bir Eseri*” ismiyle Ahmed Cevdet Paşa Kitabı'nda yayıma hazırlamıştır. Ancak kitabın basımı yapılmamıştır.

³⁸ *el-Beyan*, s.3.

³⁹ Cündioğlu, “*Müjde! Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân Çevirisi Bulundu!*”, s.9.

⁴⁰ Nail Bayraktar, Atatürk Kitaplığı Belediye yazmaları, Cevdet Paşa Yazmaları ve Kur'ân-ı Kerimler Alfabetik Kataloğu, İstanbulBüyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1997, s. 95.

sını sağlamıştır.⁴¹ Cevdet Paşa'nın eserleri arasında basımı yapılan bir Kur'ân tercümesi olmadığından Kur'ân ve tefsire yönelik çalışmaları bilinmemektedir. Araştırmalarımız esnasında elde ettiğimiz bir senet bu kanıyı değiştirecek niteliktedir. Senette Maarif Kütüphanesi müdürü olarak tanınan Naci Kasım isimli yayıncının Ahmed Cevdet Paşa'nın *Lâhika-i Şerife*'si ve *Tercüme-i Şerife*'sinin birinci cüz'ünü kızı Fatma Aliye hanımdan basımını yapmak üzere aldığı belirtilmektedir. (bkz. Resim-2).



Resim-2: Maarif Kütüphanesi müdürü Naci Kasım'ın Fatma Aliye hanıma verdiği senet.

Belgenin transkripsiyonu:

“Ahmed Cevdet Paşa merhumun *Lâhika-i Şerife* namıyla yazdığı *Lügât-ı Kur'âniyye* ile *Tercüme-i Şerife*'nin birinci cüz'ünü Fatma Aliye hanımefendi hazretlerinden aldım. Bu eserleri (iki cüz'ü) tab' ettikten sonra parçalamadan aynen iade edeceğime dair iş bu senedim takdim edildi.”

⁴¹ Halaçoğlu, Aydın, “Cevdet Paşa”, *DİA*, VII, s.449.

Senette görüldüğü üzere Naci Kasım isimli yayıncı *Lâhika-i Şerife* adlı *Lügât-ı Kur'âniyye* ile *Tercüme-i Şerife*'nin birinci cüz'ünü Fatma Aliye hanımdan almıştır. Aldığı iki cüz halindeki eseri, basımını yaptıktan sonra parçalamadan iade edeceğine dair bir senet hazırlayarak Fatma Aliye hanıma verdiğini belirtmektedir. *Tercüme-i Şerife* isminden söz edilerek yazılan iki cüzden bahsedilmesi Cevdet Paşa'nın Kur'ân tercümesini yazmaya başladığına işaret etmektedir. Naci Kasım bu eserleri müstakil olarak yayımlamadığına göre nerede kullanmıştır sorusu akla gelir. Süleyman Tevfik'in *el-Beyân fi Âyâtî'l-Kur'ân* ismiyle yayımlanan Kur'ân tercümesinde yayımcı olarak Naci Kasım'ın imzası görülmektedir. Dolayısıyla Cevdet Paşa'nın mukaddimesi ve *Lügât-ı Kur'âniyye*'sini bu eserde istimal etmiştir.

3. *Tercüme-i Şerife*'ye Nasıl Ulaştık?

Ahmed Cevdet Paşa'nın vefatından sonra kütüphanesinin kızı Fatma Aliye Hanım'a intikal ettiğini belirtmiştik. Beyazıt İnkılâp Müzesi'nce satın alındığı ifade edilen Cevdet Paşa'nın metrukâtı Fatma Aliye Hanım'ın terekesinden bu müzeye intikal etmiştir. Beyazıt İnkılâp Müzesi Osman Nuri Ergin'in de kurucularından olduğu İstanbul Belediye Müzesi ve Kütüphane'siyle bağlantılıdır. İstanbul'da ilk belediye kütüphanesi 1924'te İstanbul Şehremaneti Dairesi'nde oluşturulmaya başlanmıştır. Daha sonra toplanan koleksiyonlar bir komisyon tarafından 1929'da Şişli Atatürk Evi'ne (İnkılâp Müzesi) oradan da 1931'de Beyazıt Medresesi'ne taşınmıştır. Bu kütüphane 1939 yılında Belediye Müzesi ve Kütüphanesi adıyla yeniden açılmıştır. Satın alınan ve bağış yapılan kitapların artması nedeniyle müze kütüphaneden ayrılmıştır. Kitap koleksiyonlarının artması sebebiyle medrese yetersiz kalarak 1981 yılında Taksim'deki Atatürk Kitaplığı'na taşınmıştır.⁴²

Osman Nuri Ergin'in Beyazıt İnkılâp Müzesi olarak zikrettiği yer Beyazıt Medresesi'dir. Ahmed Cevdet Paşa'nın eserleri İnkılâp Müzesi'ne satılmış, oradan da Atatürk Kitaplığı'na nakledilmiştir. Fatma Aliye Hanım'dan alınan

⁴² İBB Taksim Atatürk Kitaplığı, <http://aturkkitapligi.ibb.gov.tr/ataturkkitapligi/index.php?dil=tr&p=1>, 20 Mart 2014.

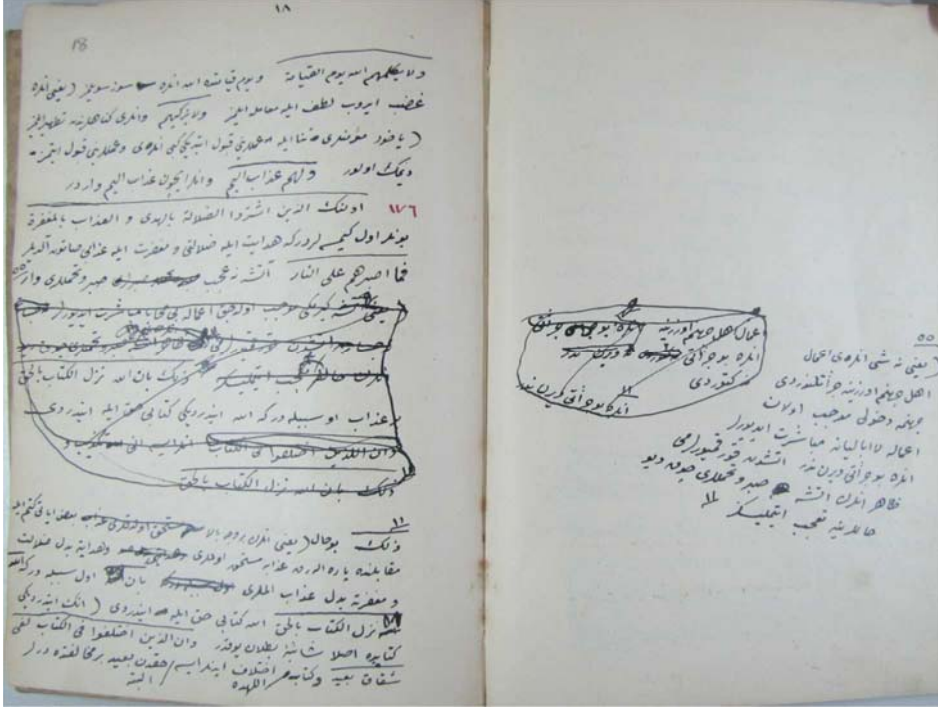
kitapların çoğu Cevdet Paşa'nın eserlerinin müellif nüshalarıdır.⁴³ Bu bilgiler ışığında Taksim Atatürk Kitaplığı'nda yapılan katalog taramalarında “*Kur’ân Tercüme ve Tefsiri*” ismiyle kaydedilen kitabın yazarı bilinmemekle birlikte “*Cevdet Paşa'nın el yazısı ile olduğundan tercümenin de ona aid olması muhtemeldir*” ibaresinin yazıldığını tespit ettik.⁴⁴ Eserin ilk defteri bulunmadığından kitabın yazarı tam tespit edilememiş ve Cevdet Paşa'ya aidiyetinin muhtemel olduğu kaydı düşülmüştür.

Tercüme-i Şerife adlı esere ulaşan Osman Ergin, Cevdet Paşa'nın Kur’ân tercümesi yazımına başladığını ve dört defterden müteşekkil tercümesini tamamlayamadığını zikretmektedir. *Lâhika-i Şerife* isminde 110 kelimelik bir Kur’ân lügati oluşturduğunu belirterek Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredâtu Elfâzi'l-Kur’ân* isimli eseriyle mukayese eder. *el-Müfredat*'ta 1621 kelimenin varlığını düşünerek Cevdet Paşa'nın lüğatinin Kur’ân'daki kelimelerin tamamını kapsamadığını belirtir. Lüğatin az sayıda kelimeyi ihtiva etmesini tercümeyleş zamanlı bir biçimde hazırlanmasıyla ilintilendirir. Cevdet Paşa tercümesini tamamlayamadığı için lügat çalışması da aynı şekilde yarım kalmıştır, diyerek tercümeyleş gördüğünü beyan eder.⁴⁵ Ergin'in verdiği bilgilerle elde ettiğimiz eser mukayese edildiğinde eserin dört defterden oluştuğu, eksik bölümlerinin olduğu ve eserde *Lâhika-i Şerife*'ye atıfların yer aldığı saptanmıştır.

⁴³ Bayraktar, *a.g.e.*, s.95.

⁴⁴ Nail Bayraktar, *Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu II*, İstanbulBüyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1995, s.64.

⁴⁵ Ergin, *a.g.e.*, s.1613.



Resim-3: Tercüme-i Şerife'den bir örnek sayfa

Tercüme-i Şerife'deki yazı biçimi Cevdet Paşa'nın bilinen eserleri ile mukayese edildiğinde defterlerin "جزء اول", "جزء ثاني" şeklinde ayrılması, numaralanması ve yazı stilinde uyum olduğu görülmektedir. *Kur'ân Tercüme ve Tefsiri*" adıyla kütüphane kaydı yapılan *Tercüme-i Şerife* isimli eserin elde edilen diğer verilerle benzerliğinin tesadüf olmadığı kanaatindeyiz. Eserin ilk defterine ulaşılamamasına rağmen elimizdeki nüshalar tercümenin ona ait olduğunu gösteren işaretleri ihtiva etmektedir. Osman Ergin'in bahsettiği tercüme ile *Tercüme-i Şerife*'nin aynı nitelikleri taşıdığı gözlenmektedir.⁴⁶ Ayrıca *Tezâkir*, *Terceme-i Hâl*, *Ma'ruzat* vb. eserleriyle karşılaştığımızda yazı karakterlerindeki uyum câlib-i dikkattir. Elde edilen verilerden yola çıkarak *Tercüme-i Şerife*'nin Ahmed Cevdet Paşa'ya ait olduğunu söylememiz mümkündür. Mevcut defterler arasında eserin birinci cüzünün ve *Lâhika*'nın yer almıyor olması, Naci Kasım'ın basımı üzere aldığı bu cüzleri iade etmediğini düşündürmektedir.

⁴⁶ A.g.e., s.1613.

4. Cevdet Paşa'nın Kur'ân Tercümesine Yazdığı Mukaddime

Ahmed Cevdet Paşa tercümesi için yazdığı mukaddimenin basılmış olması bizim için önemlidir. Zira orada verdiği malumat Kur'ân tercümesi hakkında bize bilgiler sunmaktadır. Süleyman Tevfik'in Kur'ân tercümesinin baş kısmında yer alan Cevdet Paşa'ya ait mukaddime şu cümlelerle takdim edilmektedir:

“Cevdet Paşa merhumun tahrir buyurdıkları Kur'ân-ı Kerim tercümesinin mukaddimesi pek müfid bulunduğundan teberrüken derc edildi.”⁴⁷

el-Beyan fi Ayati'l-Kur'ân'da yayıncı Naci Kasım'ın mukaddimesinden önce Cevdet Paşa'nın kendi tercümesi için yazdığı mukaddimenin yer aldığı görülmektedir. Mukaddimenin içeriğinin faydalı bulunması sebebiyle nakledildiği söylenmektedir.

Mukaddime incelendiğinde Cevdet Paşa'nın Kur'ân'ın nüzülüyle ilgili bir takım bilgiler verdiği görülür. Mekki ve Medeni âyetlerden bahseder. Her peygamberin gönderildiği kavim içerisinde revaç bulan konularda mucizeler gösterdiğini belirterek Hz. Muhammed(s.a.v)'in mucizesinin Kur'ân olduğunu söylemektedir. Kur'ân âyetlerinin belagat özelliklerinin hiç kimsenin yetişemeyeceği ölçüde olduğunu, insanların onu geçmede aciz kaldığını ifade eder. Bu noktadan sonra konuyu Kur'ân'ın tercümesi meselesine getirir:

“Kur'ân-ı Kerim'in azıcık mezayâsına vakıf olabilmek için lisân-ı Arabda pek çok maharet lazımdır. Herkes lisân-ı Arabda olan meleke ve maharetinin derecesine göre onun zevkine varır.

Hakkıyla başka lisana tercümesi ise kabil değildir. Ancak Arapça bilmeyenlere sathice meâni-i ulyâsını tefhîm için mukaddemâ bazı zevat-ı kiram onu lisân-ı Türkiye tercüme etmişlerdir. Hâlbuki onların tabir ve ifadeleri ise lisân-ı asra muvafık değildir.

Binaen aleyh iş bu abd-ı kemîne Ahmed Cevdet İstanbul'da zebanzed olan ta'birât-ı Türkiyye ile Kur'ân-ı Kerim'in tercümesine mübâderet eylemiştir.

⁴⁷ *el-Beyan*, s.3.

Şöyle ki Ayât-ı Kerime'nin mealen tercümeleri yazılıp şerh ve izah için ilavesine luzûm görülen sözler dahi şöyle "(“ bir kavs-pare ile asıl tercümeden fasl ve tefrik olunacaktır. Fakat Kur'ân-ı Kerim'de mükerreren mezkûr olan ve aynıyla lisan-ı Türkiye tercümeleri kabil olmayan lügat-ı şerifeyi beyan ve izah için elif bâ tertibi üzere bir lâhika-i şerife tahrir ile iş bu Tercüme-i Şerife'ye ilhâk kılınacaktır.”⁴⁸

Cevdet Paşa Kur'ân'ın başka dile hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Ancak Arapça bilmeyenler için yüzeysel bir tercümenin yapılabileceğini kabul etmektedir. Bu manada bazı tercümelerin var olduğunu ancak maksada hizmet etmediklerini ifade etmektedir. Tercümelerdeki ifadelerin insanların kullandığı dile uygun olmadığını belirtir. Arap olmayan insanların Kur'ân'ı daha iyi anlaması için yazılan tercümelerin bu işlevi görmediklerini söyler. Kur'ân tercümesinin daha yalın bir dille yazılması gerektiği kanaatine sahiptir. Kendisi de asra uygun, herkesin anlayacağı sadelikte bir Kur'ân tercümesi yazmayı planlamıştır. Cevdet Paşa mukaddimesinde tercümede kullanacağı usul ve yöntemleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. Öncelikle âyetlerin mealleri verilecek.
2. Daha detaylı bir şekilde açıklanmayı gerektiren âyetlerde meal ile tefsir arasına "(“ şeklinde bir kavis işareti konularak meal ile tefsir birbirinden ayrılacak.
3. Kur'ân'da tekrar edilen ve Türkçeye aynen tercüme edilemeyen bazı kelimeleri izah için ayrıca bir Kur'ân lügati hazırlanacak.
4. Bu Kur'ân lügati elif-bâ sıralamasına göre yapılarak tercümenin sonuna eklenecektir.

Bu bilgiler ışığında *Tercüme-i Şerife* ile Cevdet Paşa'nın mukaddimesi arasındaki ilişkiye bakarak ortak noktalarına dair tespitler yapabiliriz. Ahmed Cevdet Paşa Kur'ân-ı Kerim tercümesine başladığını ve bunun için kullanacağı usulleri belirtmektedir. Bu usuller *Tercüme-i Şerife* adlı eser ile mukayese edildiğinde söz konusu yöntemlerin aynıyla kullanıldığı tespit edilmektedir.

⁴⁸ A.g.e., s. 4-5.

Mukaddimede zikredilen esasların tercümede zuhur ettiğini ifade edebiliriz. Nitekim *Tercüme-i Şerife*'de;

1. Âyetler zaman zaman bölünerek mealleri verilmiştir.
2. Mukaddimede belirtildiği gibi tefsire ihtiyaç duyulan âyetlerin meali ile tefsiri arasına “ (” şeklinde parantez açılarak âyetin tefsiri yapılmıştır. Âyetlerin ihtiva ettiği manaya göre uzun ya da kısa açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bazen âyetin bir bütün olarak meali verildikten sonra tefsiri yapılmıştır. Bazen de âyeti ilgili yerden bölerek meali ve tefsiri yapıldıktan sonra âyete devam edilmektedir.
3. Mukaddimede Türkçeye izahı birebir yapılamayan kelimelerin *Lâhika-i Şerife* isimli Kur'ân lügatinde izah edileceği belirtilmiştir. *Tercüme-i Şerife*'de de bunun örnekleri bulunmaktadır. Bazı kelimelerin izahatı için “*Bunların tafsilatı Lâhika-i Şerife'dedir. Oraya bak*”⁴⁹ şeklinde atıf yapıldığı görülmektedir.
4. *Tercüme-i Şerife*'de referans olarak *Lâhika-i Şerife*'nin gösterildiği ve bahsedilen kelimelerin izahının orada mevcut olduğu görülmektedir.

Cevdet Paşa'nın tercümesi için yazdığı bilinen mukaddimesi ile *Tercüme-i Şerife* arasındaki münasebet dikkat çekicidir. Zira Cevdet Paşa'nın sıraladığı yöntemlerin istimal edilmiş halidir. Ayrıca *Tercüme-i Şerife*'deki bazı kelimelerin izahatı için “*Bunların tafsilatı Lâhika-i Şerife'dedir. Oraya bak*” ifadesinin kullanılması, atıf yapılan kelimelerin de *Lâhika-i Şerife*'de mevcut olması tercümenin Cevdet Paşa'ya ait olduğu kanaatini kesinleştirmektedir.

B. TERCÜME-İ ŞERİFE'NİN ÖZELLİKLERİ

1. Şekil Özellikleri

Tercüme-i Şerife'nin mevcut nüshası dört defterden müteşekkil olup toplam 131 varaktır. Defterlerin dışında iple tutturulmuş bir kapak bulunmaktadır. Eser müellif nüshası olduğundan müsvedde görünümündedir. Nüshaların yazı türü rikadır. Her sahifede satır sayısı farklılık göstermekle beraber ortalama olarak 17-20 satırdır. Ebatları 235x160 mm'dir.

⁴⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, y.y., t.y., 2/4.

Eser incelendiğinde eksik bölümlerinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Defterlerin ilk sayfasında “ جزء ثاني ”, “ جزء ثالث ”, “ جزء رابع ”, “ جزء سادس ” şeklinde sınıflandırma yapılmıştır. Bu numaralandırmalar Kur’ân-ı Kerim’de bulunan cüzlere göre olmayıp defterlerin sıralarını ifade etmektedir. Birinci ve beşinci defter bulunmamaktadır. İkinci defter Bakara sûresinin 104.âyetinden başlanmaktadır. Dolayısıyla Fatıha sûresi ve Bakara sûresinin 103. âyetini ihtiva eden birinci defter mevcut değildir. Ayrıca beşinci defter Bakara sûresi 229-260.âyetleri ihtiva etmekte olup bu defter de elimizde bulunmamaktadır. Altıncı defter ise Al-i İmran sûresinin 3.âyetiyle bitmektedir. *Tercüme-i Şerife*’nin ilk defterlerinde âyetlerin tefsirine daha fazla yer ayrılırken son defterde âyetler sadece tercüme edilerek kısaca tefsir edilmektedir. Âl-i İmran sûresinden birkaç âyeti yazarak tefsir etmemesi ve defterin devamının boş kalması Cevdet Paşa’nın tercümeyle devam etmediği kanaatini oluşturmaktadır.

Ahmed Cevdet Paşa *Tercüme-i Şerife*’de âyetlere kırmızı mürekkeple numaralar koyup bazı âyetleri günümüzdeki mushaflardan farklı şekilde numaralandırmaktadır. Bakara sûresinin 114.âyetinin bir bölümünü 115.âyet olarak numaralandırmaktadır. Günümüzdeki mushaflarda 114.âyetin devamı sayılan *لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ* bölümünü 115.âyet olarak göstermektedir. Dolayısıyla ardından gelen âyet numaralarında kayma meydana gelmektedir. Her âyet bir fazlası olan rakamla numaralandırılmaktadır. Bu durum Bakara sûresi 176.âyete kadar devam etmektedir. *Tercüme-i Şerife*’de 176 olarak numaralandırdığı âyet Kur’ân tertibinde 175 ve 176.âyetlerin birleşiminden oluşmaktadır. 177.âyete geldiğinde ise sıralama normale gelmektedir. *Tercüme-i Şerife*’de 6.deftere başlandığında Kur’ân tertibinde Bakara sûresi 260.âyetin 261 olarak numaralandırıldığını görmekteyiz. Böylelikle Bakara sûresi 287 âyet olarak tamamlanmaktadır.

2. Muhtevası

Osmanlı’da Tanzimat döneminin ardından ulusçuluk düşüncesinin bir yansıması olarak Türkçe eser yazımı yaygınlaşmış,⁵⁰ Cevdet Paşa da gramer

⁵⁰ Mustafa Öztürk, “Son Dönem Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:1, S: 1, Bahar 2014, s.16.

çalışmalarıyla dil konusunda yetkinliğini ortaya koymuştur. *Tercüme-i Şerife* için yazdığı mukaddimesinde isim zikretmeksizin *Tibyan ve Mevâkib* gibi Kur'ân tercümelerinin halkın diline inememelerini eleştirmiş⁵¹ bu eksikliği gidermek maksadıyla eserini yazdığını belirtmiştir. Âyetlerin çevirisinde ve tefsirinde kullandığı dil onun bu alandaki maharetini göstermektedir.

Eser muhteva bakımından Kur'ân'ın az bir kısmını içermektedir. Ancak müellifi olan Ahmed Cevdet Paşa'ya ait olması ve tefsir alanında bu tür bir eser yazmaya başladığının bilinmesi bakımından son derece önemlidir. Fatıha sûresinden başlayan *Tercüme-i Şerife*'de Kur'ânî tertibe riâyet edilmektedir. Âl-i İmran sûresinin başladığı bölüme gelindiğinde sûrenin Medeni olduğunu söyleyerek âyet sayısını zikretmektedir. Eserin ilk defteri elimizde bulunmadığından Fatıha ve Bakara Sûrelerinin başlangıcını görmemekle beraber onların da aynı nizam ile başladığını tahmin etmekteyiz. Âyetleri tercüme-tefsir usulünde ise önce âyetin mealini verir. Ardından bir parantez açarak tefsirini yapar. Tefsiri tercüme yapılan âyetlerde ise ayrıca tefsir yapılmaksızın diğer âyete geçilir.

Tefsir bölümünde âyetlerin muhtevasına göre rivâyetlere yer verir. Âyetlerin sebebi nüzülü olarak kabul ettiği bir yahut iki tane rivâyeti aktarır. Rivâyet tefsirlerinde görülen ard arda aktarım söz konusu değildir. Senetler zikredilmeksizin Hz. Peygamber(s.a.v)'e isnad edilen hadislerle yer verilmektedir. Genellikle “*mervidir ki*” diyerek hadisler nakledilirken herhangi bir kaynak gösterilmez. Hadislerin sıhhat derecelerinden bahsedilmez. “*Bazı müfessirinin riâyetine göre, re'yine göre*” ifadeleriyle müfessirlerin görüşlerinden aktarılır. Cevdet Paşa âyeti âyetle açıklar, önce açıkladığı âyetlere atıfta bulunur. Nakillerin yanı sıra akli izahlara da yer verir. Konuların açıklığa kavuşmasını sağlamak için tahliller yapar. Bilimsel verilerden faydalanarak mantıki çıkarımlarda bulunur. Ahkâm âyetleriyle ilgili olarak tafsilata fazla girmeden mezheplerin görüşlerini aktarmakla yetinir. Siyasi ve güncel meselelere ayrıca yer verir. İtikadi, kelâmi meselelere de değinerek Yahudi ve Hıristiyanların uygulamalarını eleştirir. Sebeb-i nüzuller üzerinde durarak âyetle ilgili geçmiş hadiselerle yer verir. Nesh meselesi de tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân'a dair tartıştığı konulardandır.

⁵¹ *el-Beyan*, s.4.

3. Kaynakları

Ahmed Cevdet Paşa *Tercüme-i Şerife*'sinde tefsir ilminin geleneksel çizgisini takip etmektedir. *Tercüme-i Şerife*'de kelimeleri lügavi manalarıyla ele alarak kelamın icâzından bahsetme, nâsîh mensuh, esbâb-ı nüzuller, âyetler arası tenâsüb ve insicam, Hz. Peygamber(s.a.v) ve sahabe tefsirlerine yer verme gibi tefsir eserlerinde yer alan unsurların örnekleri bulunmaktadır.

Tercüme-i Şerife'nin yazımında kaynak olarak istifade edilen tefsirler zikredilmemektedir. Tefsiri yapılan âyet hakkında rivâyetler doğrudan aktarılmakta fakat referans gösterilmemektedir. Cevdet Paşa'nın naklettiği rivâyetlerin çoğu Râzi ve Beydâvi'de bulunan rivâyetler olup Zemahşeri, İbn Kesir, Kurtubi gibi müfessirlerin eserlerinde de bazı rivâyetlerin mevcut olduğu görülmektedir. Ayrıca Suyûti'nin ve özellikle Vahidi'nin esbâb-ı nüzûl eserlerindeki çoğu rivâyetin nakledildiğine rastlanmaktadır. Örneğin; ehl-i kitabın Hz. Muhammed(s.a.v)'i kendi oğulları gibi tanıdıklarını anlatan âyet-i kerimenin⁵² Abdullah b. Selam ve arkadaşları hakkında nazil olduğu rivâyeti ile Hz. Ömer ve Abdullah b. Selam arasında geçen diyalog *Tercüme-i Şerife*'de zikredilir. Tefsirlere bakıldığında Beydâvi,⁵³ Zemahşeri,⁵⁴ Kurtubi,⁵⁵ Râzi⁵⁶ ve Vahidi'nin⁵⁷ eserlerinde aynı rivâyetin aktarıldığı müşahede edilmektedir.

Cevdet Paşa'nın eserindeki rivâyetlerin çoğunu Beydâvi'nin tefsirinde bulmamız mümkündür. Âyetlerle ilgili sebep-i nüzul, sahabe nakilleri ve müfessir görüşlerinin birçoğu *Envârü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*'den nakledilmektedir. *Tercüme-i Şerife*'de “Bunlar geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları onlar

⁵² Bakara, 2/147.

⁵³ Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvi, *Envârü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, C: I, Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997, 112.

⁵⁴ Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücuhi't-Te'vil*, tashih: Mustafa Hüseyin Ahmed, C: I, Kahire, Matbaatü'l-İstikame, 1946, s. 204.

⁵⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, C: II, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964, s.163.

⁵⁶ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, C:IV, Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999, s.110.

⁵⁷ Ali b. Ahmed el-Vahidi, *Esbâb-ı Nüzûli'l-Kur'an*, Rivaye: Bedrettin b. Abdullah el-Ergeyani, Riyad, Daru'l-Meyman, 2005, s.152.

içindir. Sizin kazandığınız dahi sizin içindir. Onların işlediklerinden dahi mes'ul olmazsınız"⁵⁸ mealindeki âyetin tefsirinde "Resul-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem buyurmuştur ki: Ey benî Haşim! Nâs bana amelleriyle gelip de siz bana neseplerinizle gelmek olmaz" rivâyeti Beydâvî'de aynen geçmektedir.⁵⁹

Tercüme-i Şerife'de nakledilen rivâyetler Osmanlı'da kullanılan tefsirlerin kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir. İsim zikretmemesi kesin yargılara varmaktan bizi alıkoymaktadır.

4. Dil ve Üslubu

Eserlerinde etkili bir üslup sergileyen Cevdet Paşa'nın dil sahasında da önemli çalışmaları bulunmaktadır. Zira yayınlanan eserlerinin küçük büyük herkes tarafından takdirle karşılanması ve övgüye mazhar olması üslubundaki başarısının bir göstergesi sayılabilir.⁶⁰ *Tercüme-i Şerife*'de de benzer üslubu görmek mümkündür. Eserin sadece Kur'ân tercümesinden ibaret olmayıp aynı zamanda bir Kur'ân tefsiri olması kullandığı dil ve üslup tahlilinin daha iyi bir şekilde yapılmasını sağlayacaktır.

Tercüme-i Şerife her ne kadar Kur'ân'ın tamamını ihtiva etmese de elde edilen kısım eserin dil ve üslup tahlili için kâfidir. Cevdet Paşa'nın Kur'ân ilmine katkısı incelendiğinde dikkat çeken unsurlar mevcuttur. Kur'ân çevirisinde bazı âyetler yalın bir dille tercüme edilirken bazı âyetlerin Arapça kelimelerle tercümeyle aktarıldığı dikkati çekmektedir. Cevdet Paşa Kur'ân âyetlerini tamamen Türkçeye çevirme kaygısı taşımaksızın halkın kullandığı dile uygun olarak insanların istifade edebileceği bir tercümeyle amaçlamıştır.

Türkçeye çevrilen âyetlerde yalın ve sade dil kendini belli etmektedir. Âyetlere mana verirken atıfları dahi atlamadan her kelimeye Türkçe karşılık bulmaya çalışmaktadır. Bu âyet çevirilerine bazı örnekler aşağıda verilmektedir:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

⁵⁸ Bakara Sûresi, 2/135.

⁵⁹ Beydâvî, *a.g.e.*, I, s.108.

⁶⁰ *A.g.e.*, s.41.

“Ve dediler ki elbette cennete kimesne giremez meğer ol kimse ki Yahudi yahut Nasâra ola. Bu onların arzularıdır. De ki delilinizi getiriniz, eğer sadık iseniz.”⁶¹

Tek kelime ile Türkçeye aktarılamayan âyetlerde tefsiri tercüme yöntemi kullanılmıştır. Birkaç kelime ile izah edilerek âyetin çevirisi yapılmaktadır.

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ

“Bunlar üzerlerine Rablerinden medh ve sena ve dünya ve ahirette lütuf ve ihsan vardır. Ve hak ve sevabı bulanlar bunlardır”⁶² âyetinde صَلَوَاتٌ ve رَحْمَةٌ kelimeleri “medh ve sena ve dünya ve ahirette lütuf ve ihsan” olarak tercüme edilmiştir.

Tercümede âyetlerdeki Arapça kelimeleri çevirmeyerek aynen aktardığı da vakidir. Kelimenin Türkçe karşılığını veremediğinden tercüme kısmında olduğu gibi bırakmaktadır. Bu kelimelerden bazılarını parantez açarak tefsir bölümünde açıklar. Bazılarını *Lâhika-i Şerife* adını verdiği ve eserin sonuna ekleyeceği Kur’ân sözlüğüne bırakır. Bu tür tercüme örnekleri de aşağıda verilmektedir:

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ

“Ve meşrik ve mağrib Allah’ındır. Öyle ise nerede teveccüh eder iseniz Allah’ın vechi oradadır”⁶³ âyetinde “meşrik, mağrib, teveccüh, vech” kelimeleri tercüme edilmeyerek tefsir bölümünde izah edilmiştir.

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ

“Ve fitne katlden eşeddir”⁶⁴ âyeti adeta tercüme edilmemiştir. Tefsirinde ise fitne kelimesinin izahı yapılmaktadır.⁶⁵

Âyet-i kerimelerde belirtildiği üzere Ahmed Cevdet Paşa Arapça kelimeleri tercüme etmeden, âyetten aynen alarak çevirilerinde kullanmıştır. Esere genel

⁶¹ Bakara, 2/111.

⁶² Bakara, 2/158.

⁶³ Bakara, 2/116.

⁶⁴ Bakara, 2/191.

⁶⁵ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 4/2.

olarak bakıldığında sade, açık bir dil kullanma gayreti aşikâr olmasına rağmen âyetlerdeki kelimelerin çeviride kullanılması, Türkçe kelimelerin yetersizliğini göstermektedir. Bunun yanı sıra Cevdet Paşa'nın yaşadığı dönemde konuşulan dil düşünüldüğünde eserdeki Arapça ağırlıklı ifadelerin daha iyi anlaşılabilceği kanaatindeyiz. Kur'an'ın anlaşılması için yazılan *Tercüme-i Şerife*, izah etmeye çalıştığımız üzere dil ve üslup bakımından sadeliği, insanların anlayış seviyesine uygunluğu bakımından önemli bir eser mesabesinde.

5. Yöntemi

(a) Rivâyet Yöntemi Açısından

(i) Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri

Kur'an-ı Kerim'de birbirini tefsir eden âyetler bulunmaktadır. Kur'an'ın bir âyetinde bahsi geçen bir konu başka bir âyette tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu anlatımlar bazen mevcut âyeti tasdik için, bazen de müphem ve mücmeli teybin ve tafsil için olabilmektedir. *Tercüme-i Şerife*'de bunun örneklerini görmekteyiz.

Bir âyetin tefsiri yapılırken konu ile ilgili diğer âyetler de zikredilmektedir. Farklı sûrelerdeki âyetler aralarındaki irtibat sebebiyle birbirinin izahında kullanılmaktadır. Örneğin Ahmed Cevdet Paşa, "*Senden hamr ve kumarı soruyorlar*"⁶⁶ âyeti nazil olduğunda Mekke'de içki içmenin mübah olduğunu söylemektedir. Bu hükmün sebebini ise nazil olan Nahl sûresi 67. âyete bağlamaktadır:

"*Fi'l-asl hamr içmek mübah idi. Ve Mekke'de وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ* âyet-i kerimesi nazil olarak makam-ı itminanda zikrolunmayla ehl-i İslam onu içmeye me'luf oldular. Sonra Hazreti Ömer ve Muaz radiyallâhu anhümâ diğer bazı ashâb-ı kiram ile birlikte Medine-i Münevvere'de Resul-i Ekrem'e gelmişler: "Ya Resulullah bize hamr ve kumar hakkında fetva ver. Bunlarda ekseriya akıl ve mal gidiyor" demişler. Onun üzerine bu âyet-i kerime nazil olmuş ve suallerine bu veçhile cevap verilmiştir" diyerek Bakara sûresi 219.âyetin nazil olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

⁶⁶ Bakara, 2/219.

⁶⁷ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 4/26.

(ii) Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri

Kur'an'ın anlaşılması için başvurulmuş temel kaynaklardan biri Hz. Peygamber (s.a.v)'dir. Ahmed Cevdet Paşa *Tercüme-i Şerife*'de sünnete yer vererek hadislerle âyetlerin izahı yoluna gitmiştir. Naklettiği hadisleri senetlerine yer vermeksizin 'mervidir ki' diyerek doğrudan aktarır. Hadislerin çoğunda kimden nakledildiği de zikredilmez. Ayrıca hadisleri kaynaklarını belirtmeden hadis ve tefsir kitaplarından nakletmektedir. Burada Hz. Peygamber (s.a.v)'den nakledilen bir hadisi şerifi örnek vereceğiz:

“*Bunlar geçmiş ümmettir. Onların kazandıkları onlar içindir. Sizin kazandığınız dahi sizin içindir. Onların işlediklerinden mesul dahi olmazsınız.*”⁶⁸ âyetinin tefsirinde herkesin kendi amelinden sorumlu olacağını anlattıktan sonra şu hadis-i şerifi aktarır: Resul-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem buyurmuştur ki; “*Ey ben-i Haşim! Nâs bana amelleriyle gelip de siz bana nesepleriniz ile gelmek olmaz.*”⁶⁹

(iii) Sahabe ve Tabiûn sözü ile Tefsiri

Cevdet Paşa tefsirinde sahabî yahut tabiûn isimlerini zikretmeksizin “*Müfessirinin re'iyine göre, bazı müfessirine göre*” diyerek konu ile ilgili görüşlere yer verir. Az sayıda sahabînin ismini aktarmıştır.

“*Ve ta ki şehri-i Ramazan'da yediğiniz günleri kaza ile eyyam-ı ma'dudayı ikmal edersiniz. Ve ta ki inde'l-ikmal Allah sizi irşad eylemesi üzerine hamd ederek tekbir getiresiniz. Ve ta ki bu vechile size müyesser olan nimetler üzerine şükür eylesiniz*”⁷⁰ âyetinde tekbir getirmekten muradın ne olduğunu izah ederken İbn Abbas'ın rivâyetini de aktarır: “*İbn-i Abbas radiyallahu anhüma hazretlerinden mervidir ki; ehl-i İslam hilal-i şevvali gördüklerinde tekbir getirmelidir, deyu buyurmuştur*”⁷¹ der.

⁶⁸ Bakara, 2/135.

⁶⁹ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 2/20.

⁷⁰ Bakara, 2/185.

⁷¹ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 3/29.

(b) Dirayet Yöntemi Açısından**(i) Muhkem ve Müteşâbih Âyetleri Yorumlaması**

Cevdet Paşa *Tercüme-i Şerife* ve *Lâhika-i Şerife*'de hurûf-u mukataa ve Allah Teâlâ ile ilgili müteşâbih âyetleri izah etmektedir. Bu kelimelerdeki maksadı ortaya koymaya çalışırken muhkem-müteşâbih konusunun tafsilatına girmemektedir.

“*Ve meşrik ve mağrib Allah'ındır. Öyle ise nerede teveccüh eder iseniz Allah'ın vechi oradadır.*”⁷²âyetinde geçen ‘*vech*’ kelimesinden maksadın ne olduğunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler Allah'ın sıfatlarına ait olan âyetlere zahiri manalar vermekten kaçınmışlar, bazıları ise bir takım varlıklara benzetme yoluna gitmişlerdir. Cevdet Paşa ise bu kelimeyi münferit olarak izah etmeyerek âyetin genel bütünlüğü içinde ele almaktadır.

“*Yani Allah'ın emrettiği cihet oradadır. Yahut Zat-ı İlâhi orada mevcut ve hazırdir. Orada ne ki işlenir ise onu ilm-i ilâhi muhittir. Çünkü Allah Teâlâ Hazretleri mekândan münezzeh olduğundan ona göre her yer birdir. Bir mahall-i mübareğin kible ittihazı dahi onun emr-u teşrifi iledir. Yoksa kiblegâh olan bir maksud bizzat değildir. Kâbe'nin yahut Mescid-i Aksa'nın kible ittihazı mücerred Allah Teâlâ Hazretlerinin emrine menût bir keyfiyettir.*”⁷³ diyerek ‘Allah'ın vechi’ şeklinde tercüme ettiği âyeti ‘Allah'ın emrettiği cihet, Zât-ı İlâhi’ olarak tefsir etmektedir. Vech kelimesine dair herhangi bir izaha girişmeden âyetin bağlamına uygun mana verdiği anlaşılmaktadır.

(ii) Âyetleri Lügavi Mana İle Açıklaması

Cevdet Paşa *Tercüme-i Şerife*'de âyetlerdeki kelimelerin anlamları üzerinde durmaktadır. Bazı kelimelerin lügavi manalarını vererek bunlar üzerinden çıkarımlar yapmaktadır. Örneğin; *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى* ⁷⁴ *وَاشْتَكَبَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* âyetinin tefsiri *Tercüme-i Şerife*'nin ulaşabildiğimiz nüshaları arasında bulunmamaktadır. Fakat âyetin içindeki secde kelimesinin manası *Lâhika-i Şerife*'de سجود başlığıyla verilmekte olup şu şekilde izah edilmektedir:

⁷² Bakara, 2/116.

⁷³ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 2/10-11.

⁷⁴ Bakara, 2/34.

“Secde etmektir ki aslı lügat-ı Arabda serfuru eylemek ve inhina ile yani eğilerek tezellül ve tevazu’ etmektir. Evailde beyne’n-nas tevazu için bu muamele cari idi. Ve hala bazı akvâmda(kavimler) caridir. Zuhur-ı İslam’da bu muamele terk olunarak selam vermek onun yerine kaim olmuştur. Ve istilâh-ı şer’de secde ibadet kastıyla alnını yere koymaktır. Bu ise ancak Allah Teâlâ Hazretlerine olur. Ondan başkasına bu vechile secde şirktir. Fakat eğer ulemanın re’yine göre ibadet kastıyla olmayıp da mücerred tezellül ve ta’zim vechile alnını yere koymak asr-ı saadete kadar mübah imiş. Yusuf aleyhisselam meliklere secde etmeleri dahi bu vechile idi ki hakikat-i halde secdeleri Cenab-ı Hakka olup ancak onu kıble ittihaz etmişler idi. Bu da Kâbe’ye teveccüh kabilindedir. Mamañih meleklerin Âdem’e sücûdu manay-ı lügaviye masruf olarak ona tazim için serfuru etmekten kinaye olmak dahi muhtemeldir.”⁷⁵

(iii) Âyetlerin Tefsirinde Müspet İlimlerden Faydalanması

Kur’ân’da bulunan müspet ilimlere delalet eden âyetlerin izahında bilimsel verileri kullanarak bir takım sonuçlar elde etmeye çalışan tefsirlere bilimsel tefsir adı verilmektedir. *Tercüme-i Şerife*’nin bilimsel tefsir metoduyla yazıldığı söylenemez. İlmi tecrübelerden faydalanmaktadır ancak eserin bütününe kapsayan nitelikte değildir. Cevdet Paşa tefsirinde *إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ* “Size ancak ölüyü ve kanı ve hınzır etini ve Allah’tan başkasının namına kesilmiş olan hayvanı haram kıldı.”⁷⁶ âyetinden maksadı anlatırken bilimsel verilerden faydalanmaktadır.

Cahiliyye dönemindeki bazı insanlar kendilerine bazı yiyecekleri haram kılarlardı. Bununla beraber müşrikler putların namına hayvan keserlerdi. Müşriklerin kestikleri yenmez ama ehl-i kitap hayvan keserken Allah’ın adını andıkları için onların kestiklerini yemek meşrudur. Müşrikler hınzır eti yerlerdi. Cenab-ı Hak ise onu haram kılmıştır. Tab-ı selim de bunu reddeder. Yakın bir zamanda hınzır etinin kanı bozduğu ve insan bedeninde bazı kötü hastalıkları meydana getirdiği tespit edilmiştir. Tab-ı habis ehli müşrikler kan içer ve ölü hayvan eti yerlerdi. ‘Kendi öldürdüğünüz hayvanın etini yiyorsunuz da Allah’ın öldürdüğü hayvanın etini yemiyorsunuz’ diye ehl-i kitaba sataşarlardı. Tab-ı selim ölü etini hoş görmez. Onu yiyen adamın ağzında bir yara

⁷⁵ Cevdet Paşa, *Lâhika-i Şerife*, s. 8.

⁷⁶ Bakara, 2/174.

yahut derisi sıyrılmış ya da çizilmiş bir yer olur ise derhal helakine bâri olacağı etıbbâ-i müteahhirin tarafından tecrübeyle ispat olunmuştur.⁷⁷

(iv) İtikadi ve Siyasi Meselelere Değınmesi

Ahmed Cevdet Paşa da tefsirinde itikadi meseleleri tartışır. Hıristiyanların Hz. İsa(a.s.) hakkındaki iddialarını gündeme getirir. Bakara sûresinde zikredilen صَبْغَةَ⁷⁸ kelimesinin tefsirini yaparken صَبْغَةَ kelimesinden kastın Hıristiyanların vaftiz geleneği olma ihtimaline değınerek Hıristiyanların vaftiz anlayışını, papazların uygulamalarını ve bir takım inanış biçimlerini eleştirir:

“Evaılde Nasaranın bir takımı tevhide ve bir takımı teslise yani ekânım-i selâse itikadına mâil idi. İznik cemiyet-i diniyesinde ekseriyet-i ârâ ile teslise karar verildi. Allah eb ve ibn ve ruh'ul-kudüstür. Bu üç birdir ve bir üçtür denildi. Bu itikad azar azar her tarafa yayıldı. Nasaranın muvahhid güruhu munkariz oldu. Şimdi bildiğimiz tavâif-i Nasara hep teslise kâıldirler. Bu ise teaddüd-i ilah demek olduğu cihetle şırke varır.”⁷⁹

Hıristiyanların arasında tevhide inananların varlığından bahsederek zaman içinde çoğunun teslis inancını benimsediklerini ifade eder. Teslis inancıyla Allah'a ortak koşan Hıristiyanları bu durumdan kurtarmak isteyen papazlar üçün bir olduğu iddiasında bulunurlar. Papazlar bu üçlemenin Allah'ın sıfatlarından olmayıp cevher olduğunu savunmaktadırlar. Cevdet Paşa onların iddialarını çürütmek için mantıki önermelerden yararlanmaktadır.

Nasara'nın yanlışa düşmelerinin sebebini çoğunluğa itibar etmelerine bağlamaktadır. İznik Konsülü'nde toplanarak Hıristiyanlığın geleceği konusunda kararlar alan meclisin durumundan yola çıkarak konuyu siyasi meselelere getirmektedir. Siyasette ekseriyete müracaatı normal görür. Zira ekseriyette tecrübenin çok olduğunu bu manada verilen karara uyulabileceğini belirtir. Ancak akaid gibi nazari meselelerde ise çoğunluğa bakmanın büyük hata olduğunu belirtir:

⁷⁷ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 3/16-17.

⁷⁸ Bakara, 2/139.

⁷⁹ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 2/24.

“Nasaranın öyle akl-ı hikmete münafî bir itikada düşmeleri ekseriyete müracaat eylemelerinden neşet etmiştir. Yoksa İznik meclisinde hazır olan esâtiza içinde akıl ve hikmet sahipleri var idi. Teslisin butlânını beyan ve izah etmişler idi. Ekseriyet onlara karşı geldi. Hâlbuki tecrübe-ye müstenid olan mevadd-ı siyasiyede ekseriyete müracaat münasip olur. Çünkü ne tarafta ekseriyet var ise o tarafta tecrübe çok demek olur. Fakat fikr-i dakik ile bilinecek akâidde ekseriyete bakmak büyük hatadır. Zira ezkiyâya nispetle humekâ ziyade olduğundan ekseriyet onlarda bulunmak tabiidir. İşte İznik cemiyetinde aynıyla böyle oldu. Ekseriyet ile öyle butlânı bedihî ve şirki müeddî bir itikada karar verildi.”⁸⁰

6. Kur’ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi

(a) Nesh Konusuna Yaklaşımı

Cevdet Paşa *Tercüme-i Şerife*’de neshten bahsederek Kur’ân’da neshin vâki olduğunu savunmaktadır. “ما نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا”*Kanğı bir âyeti nesh eder yahut unutturur isek ondan hayırlısını yahut onun gibisini getiririz.*⁸¹ âyetinin tefsirinde nesh konusunu örneklendirerek açıklamaktadır.

Nesh âyetinin detaylı bir şekilde tefsirini yaparak Kur’ân’da neshin varlığını savunmaktadır. Kur’ân’da ilk olarak yirmi gazinin iki yüz kâfire mukabele etmesi meşru iken daha sonra yüz gazinin iki yüz kâfire mukabelesini meşru kılan âyetin nazil olduğunu belirtir. Böylelikle Enfal sûresindeki 65. âyetin 66. âyetle nesh edildiğini ifade eder. Ehl-i İslam’ın ilk inananlarından bir kişinin on kâfire denk olmasını iman kalitesine bağlamaktadır. İslam’ın yayılmasıyla Müslüman olanların sayısı gün geçtikçe artmıştır. Kemiyyet bakımından artış olmasına rağmen keyfiyette ilk inananlara yetişilemeyeceğini söylemektedir. İlk Müslümanlar ile sonradan Müslüman olanların eşit seviyede tutulamayacağı ifade etmek için ikinci âyetin nazil olduğunu ifade etmektedir.⁸²

⁸⁰ A.g.e., 2/26.

⁸¹ Bakara, 2/106.

⁸² Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 2/3.

Cevdet Paşa, Allah Teâlâ bir âyetin hükmünü nesh ederse bunda muhakkak bir hikmetin olduğunu, insanların düşünerek bunu idrak edebileceğini savunmaktadır. Bir âyetin başka bir âyetle hükmünün kaldırılması yahut değiştirilmesinin Allah tarafından bir sebebe mebni olduğunu ifade ederek yaratılanların menfaatine olacak şekilde bunu icra ettiğini belirtmektedir.

*“Efal-i ilahiyede nice hükm-i hafi vardır. Bizim idrakimiz ise mahdud ve kâsırdır. Hikem-i baliğ-a-i ilahiyyenin binde birini idrak edemeyiz. Fakat ihlâs ile düşünür isen pek azını bulabiliriz.... Cenab-ı Hakkın ilim ve kudreti her şeyi muhittir. Bizler aciz ve kasırız. Şurası muhakkaktır ki bazı ahkâm-ı şer’iyyenin nesh ve tebdili Ümmet-i Muhammediye hakkında bir fazl ve ihsan-ı ilahidir....Nâsi erfak ve maslahat-ı asra evfak olan ahkâmı Cenab-ı Hakk bilir.”*⁸³ şeklinde bu fikrini açıklar. Neshin Allah Teâlâ tarafından insanlara bir lütuf ve ihsan olduğunu söylemektedir.

Cevdet Paşa; Yahudilerin ‘Allah Teâlâ bir hükmü nesh etse cehl lazım gelir. Bir âyeti meşru kıldığında sonunun geleceğini bilemeyip sonradan pişman olmuş demek olur.’ diye düşünerek neshi inkâr ettiklerini söylemektedir. Cenâb-ı Hak mensuh olan hükmü belli bir vakte kadar cari olması için meşru kılmıştır. O’nun için zaman kavramı yoktur. Hükmü nesh etmesi müddetinin nihâyete ermesi sebebiyledir. Bir hükmü koyacağı zaman onun yürürlükte kalacağı müddeti belirtmesinin Allah Teâlâ üzerine vacip olmadığını ifade etmektedir.⁸⁴

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir misal vererek devam eder: “*İslah-ı bedene kıyam eden etibba nasıl ki vakit be vakit gıda ve devayı tebdil ederse ıslah-ı nüfusa memur olan enbiya dahi vakit ve halin icabına göre ahkâm-ı şer’iyyeyi tebdil ederler. Ve nasıl ki bir vakit bedene nâfi’ gıda ve deva diğer vakitte muzır olabiliyorsa bir vakt-i muayyene ve maslahata muvafık olan ahkâm vakt-i âharda icab-ı maslahata muhalif olur. Binaen aleyh bazı ayâtın icab-ı maslahata göre mensuh olması ümmeti muhammediye hakkında mahza lütfu ilahidir.*” der.⁸⁵ Zamanın ihtiyacına göre nâsın faydasına olacak şekilde

⁸³ A.g.e.,2/3.

⁸⁴ A.g.e., s.14.

⁸⁵ A.g.e., s.15.

neshin gerekli olduğunu belirtir. Hz. Muhammed (s.a.v)’den sonra nesh kapısının kapandığını beyan eder.

(b) Kur’ân’ı Esbâb-ı Nüzul İle Tefsir Etmesi

Cevdet Paşa da *Tercüme-i Şerife*’de sebebi nüzullere önem vermekte olup tefsirinde yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Esbâb-ı nüzulleri meydana gelen bir olay üzerine yahut bir soru üzerine âyetin nazil olması şeklinde tefsirine yansıtılmaktadır. Rivâyetlerin aktarılmasında anlatıma genellikle “mervidir ki” şeklinde başlanmaktadır.

“*De ki: ‘Allah katında bizimle mücadele mi ediyorsunuz?’*”⁸⁶âyetinin tefsirinde nüzul sebebi zikredilerek şöyle izah edilmektedir:

*“Yehûd-i Medine ile Nasaray-i Necran Nebiy-i âhiri’z-zamanın Arap’tan meb’us olmasına itiraz ederek Resul-i Ekrem’e: ‘Peygamberler hep bizden idi. Ve bizim dinimiz akdem ve kitabımız esbaktır. Eğer sen peygamber olsan bizden olurdun. Zira nübüvvetçe senden ve sair Arap’tan ehakkız’ demişler. Onun üzerine bu âyet-i kerime nazil olmuş ve buyrulmuş ki: ‘Siz Allah Teâlâ Hazretlerinin Araptan peygamber göndermesi üzerine bizimle nasıl mücadele ediyorsunuz?’ Hâlbuki o hem bizim rabbimizdir. Ve hem de sizin rabbinizdir. Bir taifeye ihtisası yoktur. Rabbü’l-alemîndir. Dilediği taifeden peygamber intihab eyler. İşine karışılmaz.”*⁸⁷

“*Sana hilallerden soruyorlar.*”⁸⁸ âyetinin tefsirinde ensardan bazılarının Rasul-i Ekrem (s.a.v)’e gelerek ‘*Hilal iplik gibi ince bir şey görünüp sonra büyüyecek bedir olur. Bادهu küçülerek yine incelenip hilal olur. Bunun sebebi nedir?*’ diye sorduklarını aktarmaktadır. Cevdet Paşa bu sorunun fenni bir mesele olduğunu şer’i bir konu olmadığını belirtir. Peygamberler şer’i hükümleri tebliğ ile vazifeli olup fenni yahut akli meseleleri izah ile mükellef değildirler. Bu sebeple Rasulullah(s.a.v.)’e dini problemlerin danışılması gerekirken ayın şekillerini sormanın yersiz bir soru olduğunu söylemektedir.

⁸⁶ Bakara Sûresi, 2/140.

⁸⁷ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 2/27.

⁸⁸ Bakara, 2/189.

(c) Münâsebâtü'l-Kur'ân ile Âyetleri Açıklaması

Tercüme-i Şerife'de âyetler arasındaki münasebetlere değinilerek âyetteki maksadın iyi anlaşılması hedeflenir. Ard arda yazılan âyetler arasında bağlan-tılar kurularak Kur'ân ifadelerinin kuvveti gösterilmektedir.

Bakara sûresi 143-159.âyet-i kerimeleri tefsir edilirken; kıblenin tahvilin-den bahseden âyetler⁸⁹ açıklanmış, ardından Allah'ı zikretmek ve şükretmenin gereği ifade edilmiş⁹⁰, sabır ve namaz ile Allah'tan yardım istenmesi tavsiye edilmiştir.⁹¹ Cevdet Paşa'nın âyetleri tek tek izah ettikten sonra aralarında münasebet kurmaya çalıştığını görmekteyiz.

*“Safa ve Merve Allah'ın nişanelerindedir. İmdi kim ki Kâbe'yi hac eder ya-hut umre usulü üzere ziyaret eyler ise ol kimseye onları tavaf etmekte günah yoktur. Ve kim ki amel-i hayır işlerse şüphesiz Allah onun sevabını vericidir, bilicidir.”*⁹² âyeti kerimesini önceki âyetlerle irtibatlandırmaktadır.

Tahvil-i kıbleye dair olan âyet-i kerimelerden sonra Cenâb-ı Hak kullarını zikir ve şükür ile mükellef kıldı ki bu tüm ibadetlere şamildir. Bu mükellefiyetlerin üstesinden gelebilmek için sabır ve salât ile yardım istenmesini emreyledi. Ve badehu ahval-i şühedanın beyanıyla cihada terğib etti. Badehu insanın karşılaşacağı belalar zikredilerek onlara sabredenlerin sevabı beyan olundu. Bunda malen ve bedenen yapılan hac farızasına da işaret vardır. Müşrikler Safa ve Merve üzerindeki putlara tazim gösterdiklerinden bunların arasında sa'y etmek hususunda ehl-i İslam tereddüt ettiler. Bu âyet-i kerimede onların şüphe ve tereddütleri izale buyruldu. Ve maksatlarının zikrullah olduğu, Safa ve Merve de Allah'ı zikredecek yerlerin nişaneleri olduğundan hemen aralarında sa'y etmeleri emredilmiştir. Yüz elli üçüncü âyet-i kerimede zikir ve şükür ile emrolunup yüz elli dokuzuncu âyet-i kerime de Allah Teâlâ'nın “Şâkir, Alîm” isimleriyle tamamlanmıştır. Bu dahi nazm-ı celilin mehasin-i

⁸⁹ Bakara, 2/143-151.

⁹⁰ Bakara, 2/153.

⁹¹ Bakara, 2/154.

⁹² Bakara, 2/159.

bedayiindendir⁹³, diyerek Kur'ân âyetlerinin insicamını göstermeye çalışmaktadır.

(d) İ'câzu'l Kur'ân

Cevdet Paşa da âyetleri tefsir ederken Kur'ân lafızlarının mucizeliğine, ifadelerdeki belagatin mükemmelliğine vurgu yapar. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ “Ve size kısasta hayat vardır”⁹⁴ âyetinden ona göre murad kısasın gerçekleştirilmesinde dirilik olmasıdır. Çünkü kısas bir katili öldürmek demek ise de bir insanı öldürmek isteyen kimse için bir ibret olacağından onu bu fiilinden vazgeçirir. Bu bakımdan hem kendisinin katledeceği adam diri kalır ve hem de kendisi kısastan kurtulur. Böylelikle pek çok kimse ölümden kurtulur. Ve ‘Kısasta hayat vardır’ kaidesinin doğruluğu aşikâr olur. Cahiliye döneminde bir kabileden biri diğer kabileden birisini öldürdüğünde aralarında kan davası başlar ve pek çok insan bu sebeple öldürülürdü. Kısas uygulanarak sadece katilin öldürülmesiyle bunca insanın ölümü engellenmektedir. ‘Bir âdemi öldürmekten ibaret olan kısasta dirilik vardır’ denilerek ölümü zıddı olan diriliğe mahal kılmak ne lütuf ve ne muhtasar müfid sözdür. Az söz ile çok manalar ifade bulunduğu Arap diltçileri tarafından itiraf edilmiştir. Meydan-ı belagatte pek çok Arap dil bilgini bu âyeti kerimenin benzerini söylemeye çalıştılar. Birbirleriyle yarıştılar ancak hepsi benzerini yazmakta aciz kaldılar. Ortaya çıkan sözlerden en muhtasar olanı ‘el-katlü enfa lil-katli’ sözüdürki bunun da âyeti kerime nezdinde ayarının oldukça düşük olduğu itiraf edilmiştir.⁹⁵

(e) Kısasu'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerim'de geçmiş ümmetlere dair kıssalar anlatılmaktadır. Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Lokman, Hz. Musa, Hz. İsa vd. peygamberlerin hayatlarından kesitler aktarılmaktadır. Geçmişte gönderilen her peygamber kavmini Allah'a davet etmiş olup tevhid akidesini yerleştirmeye çalışmıştır. Kur'ân da kendinden önceki ümmetlerin yaşamları hakkında örnekler vererek

⁹³ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 3/7-8.

⁹⁴ Bakara, 2/179.

⁹⁵ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 3/22-23.

daha sonraki nesillere bir mesaj vermek istemektedir.⁹⁶ *Tercüme-i Şerife*'de Cevdet Paşa geçmiş peygamberlerin kıssalarından örnekler vererek insanları düşünmeye sevk etmektedir.

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ
فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ “Yoksa siz de resulünüze mukaddemâ Musa'ya suâl olundu-
ğu gibi suâl etmek mi istiyorsunuz? Ve kim ki küfrü imana bedel ederse şüphesiz
tarik-i müstakimden sapar.”⁹⁷ âyetinin tefsirinde Musa (a.s.)'ın kavmini anlata-
tır:

“Benî İsrail Hazreti Musa'ya ‘bize Allah'ı göster’ demek gibi teklifler etmişlerdi. Siz de onlar gibi rasulünüze nâbecâ sual ve teklifler etmek mi istiyorsunuz?... Hazreti Musa aleyhisselâm Benî İsrail'i Mısır'dan çıkarıp ve denizden geçirip de Suriye'ye doğru gelirler iken bir cemaatin yurduna uğramışlar ki öküz sûretlerine tapıyorlardı. Benî İsrail onlara meyl ile ‘Ya Musa nasıl ki onların ilahları var ise bize de bir ilah tedarik ediver’ demişler. Musa aleyhisselâmın canı sıkılıp ‘Siz bir cahil kavimsiniz. Hiç Allah Teâlâ Hazretlerinden gayrıya ibadet olur mu?’ deyu Benî İsrail'e nasihat etmişti.”⁹⁸

SONUÇ

Tarih, hukuk, dil vb. alanlarda yazdığı eserleriyle tanınan Ahmed Cevdet Paşa, dönemin padişahları tarafından takdir ve taltif edilmiş, halk nezdinde de büyük bir alakaya mazhar olmuştur. Eserleri birçok akademik çalışmanın konusu olmasına rağmen Cevdet Paşa'nın Tefsir ilmi kapsamındaki eserleri hakkında bilimsel bir araştırmanın yapılmaması çalışmamızın çıkış noktası olmuştur. *Hulâsatü'l-Beyan fi Te'lifi'l-Kur'ân*, *Tercüme-i Şerife* ve Kur'ân lügati niteliğindeki *Lâhika-i Şerife* gibi eserleri Tefsir ilmine yönelik önemli eserlerdir. Mushaf basımında kendisine tevdi edilen vazifenin bir ilk olması da ayrıca önem arz etmektedir.

⁹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 17. bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s.171-172.

⁹⁷ Bakara, 2/108.

⁹⁸ Cevdet Paşa, *Tercüme-i Şerife*, 2/5.

Gün yüzüne çıkmayı bekleyen kıymeti haiz birçok eserden biri olan *Tercüme-i Şerife*'nin Kur'ân tefsiri olduğu görülmektedir. Bakara sûresini ihtiva etmesine rağmen eserin tefsir özelliklerini yansıtmaya yetecek argümanları içinde barındırmaktadır. Eser tefsire bir yenilik getirme kaygısını taşımaksızın sade, akıcı bir üslupla kaleme alınarak halkın Kur'ân'la ilişkisini artırma ve tefsirin geleneksel formunu devam ettirme gayesini gütmektedir. Zamanın ihtiyacına binaen insanların bizzat istifadelerine sunulacak bir tercüme amaçlanmıştır. Eser incelendiğinde yarım kaldığı anlaşılmaktadır. 1865-1895 tarihleri arasında telif edildiği ihtimali daha kuvvetli bulunmakta olup Cevdet Paşa'nın hayatının sonuna doğru bu eseri yazdığı kanaati oluşmaktadır.

Tercüme-i Şerife'de Beydâvî, İbni Kesir, Fahreddin er-Razi gibi genel olarak Osmanlı müfessirlerinin kullandığı tefsirlerden yararlanılmakta ve âyetlerin izahında klasik tefsirlerde geçen rivayetler aktarılmaktadır. Reform faaliyetlerinin hız kazandığı bir dönemde Cevdet Paşa Osmanlı tefsir geleneğine bağlı ve yenilik söylemlerinden uzak bir tefsir yazmayı amaçlamıştır. Tefsirinde rivâyet ve dirayet yöntemlerinden örnekler bulunmaktadır. Rivâyet tefsirinin unsurlarından Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle, sahabe ve tabiun rivâyetleriyle tefsirine yer verilmiştir. Muhkem-müteşabih, lügavi anlam, müspet ilimlerin kullanımı, itikadi ve siyasi meselelere değinilmesi gibi dirayet tefsirinin özelliklerine dair örnekler mevcuttur. Kur'ân ilimlerinden nesh meselesi, esbâb-ı nüzul, münasebâtü'l-Kur'ân, i'cazu'l-Kur'ân ve kısasu'l-Kur'ân'a örnekler verilmektedir.

Osmanlı Devleti'nin önemli devlet adamlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'ân-ı Kerim tefsirine başlaması değer ifade etmektedir. Zira tarihimizde ilim ve fikirleriyle önemli bir şahsiyet olarak tanınan Paşa'nın ayetlere dair yorumları dikkat çekici olmaktadır. Tefsir eserinin neşrinin yapılması, şüphesiz Cevdet Paşa'nın düşünce dünyasını aydınlatmada ve dini şahsiyetini ortaya koymada yeni bir kapı açacaktır.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa, *Hülasâtü'l-Beyan fi Te'lifi'l-Kur'ân*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, h.1303/m.1886.

----- *Lâhika-i Şerife*, 2. bs., İstanbul, Türk Neşriyat Yurdu, 1928.

----- *Tarih-i Cevdet*, C: I, sdl: Dündar Günday, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1966.

- *Tercüme-i Şerife*, y.y., t.y., 2/4.
- *Tezâkir (40 Tetimme)*, yay. haz: Cavid Baysun, C: IV, 2.bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Armağan, Emine, *Ahmed Cevdet Paşa ve Tercüme-i Şerife*, (Basılamamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.
- Bayraktar, Nail, *Atatürk Kitaplığı Belediye yazmaları, Cevdet Paşa Yazmaları ve Kur'an-ı Kerimler Alfabetik Kataloğu*, İstanbulBüyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1997.
- Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu II*, İstanbulBüyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 1995.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz: Ahmed Kuyaş, Ankara, Bilgi yayınları, 1973.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, C: I, Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997.
- Bursalı Mehmet Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, C:II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, h.1333.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, 17. bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Cündioğlu, Dücane, "İnanın Bana, Yarın Yine Kıyamet Kopacak!" Yeni Şafak Gazetesi 9 Şubat 1999.
- "Müjde! Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'an Çevirisi Bulundu", Yeni Şafak Gazetesi 10 Şubat 1999.
- "Ahmed Cevdet Paşa'nın Türkçe Kur'an Çevirisi", Yeni Şafak 11 Şubat 1999.
- "Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'an Çevirisi Üzerine Birkaç Not", Yeni Şafak, 13 Şubat 1999.
- Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, C:V, İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1943, s.1613.
- Gökkır, Necmettin; Yılmaz, Necdet, "Osmanlı Arşivlerinde Kur'an Ve Tefsir Konulu Belgeler", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I*, ed: Bilal Gökkır v.d., İstanbul, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011, s.39.
- Halaçoğlu, Yusuf; Aydın, M.Akif, "Cevdet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C:VII, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s.443-450.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi: Bir Deneme*, çev: M. Said Mutlu, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1965.
- Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987.
- Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, 1. bs., İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1953.
- "Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XV, 1967, s.131-132.

- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, C: II, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Öztürk, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:1, S: 1, Bahar 2014, s.16.
- Razi, Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, C:IV, Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999.
- Serin, Muhittin, "Şekerzade Seyyid Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C:XXXVIII, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s.489.
- Vahidi, Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûli'l-Kur'an*, Rivaye: Bedrettin b. Abdullah el-Ergeyani, Riyad, Daru'l-Meyman, 2005.
- Yılmaz, Müslüm, "Osman Nuri Ergin: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri (1883-1961)", *Türkiyat Mecmuası*, C: XXIII, 2013, s.146-147.
- Zemahşeri, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücuhi't-Te'vil*, tashih: Mustafa Hüseyin Ahmed, C: I, Kahire, Matbaatü'l-İstikame, 1946.
- *II. Abdülhamid ve Dönemi: Sempozyum Bildirileri*, haz: Coşkun Yılmaz, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, s.37.
- *el-Beyan fi Âyâti'l-Kur'an*, haz: Osman Raşid Efendi, Halis Efendi, Mehmed Zihni Efendi, Faiz Efendi, Aydoslu Tevfik Efendi, 2. bs., İstanbul, Türk Neşriyat Yurdu, 1928.
- İBB Taksim Atatürk Kitaplığı, <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/ataturkkitapligi/index.php?dil=tr&p=1>, 20 Mart 2014.
- "Vekanüvis Cevdet Paşa Evrakı", *Tarih-i Osman-ı Encümeni Mecmuası*, No: 46, 1333.

İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar*

-Sorunlar ve Öneriler-

*Cağfer KARADAŞ***

A. Giriş: İslamî Eğitimin Kısa Geçmişi

1. İlahiyat Öncesi

İslam eğitim tarihini, 1400 yıl önce Hz. Peygamber'in Mekke'de ilk toplantı yeri kabul edilen Daru'l-Erkam'la başlatmak en uygun olandır. Burası mütevazı sayıdaki ilk Müslümanların vahiy bilgisini aldığı, dini terbiyeden geçtiği ve eziyetlere karşı dayanma bilinci ve iradesinin kazanıldığı ilk ve tek mektepti. Medine'ye hicretle birlikte Mescid-i Nebevî inşa edildi ve kadın-erkek herkesin katılabileceği tam bir eğitim merkezi oldu. Hatta evsiz ve geliri bulunmayan sahabiler için de mescidin yanında Suffa denilen ilk yatılı mektebin de temelleri yine burada atıldı.

İslam tarihinde camiler uzun süre ibadethane olmanın yanında mütevazı anlamda birer eğitim yuvası olma vasfını da uzun yıllar devam ettirdiler. Her ne kadar bina ve mekan olarak mütevazı olsalar da, verilen eğitim ve alınan sonuçlar son derece düzeyi yüksek bir gelişmeyi ve başarıyı temsil ediyordu. Nitekim bu tür eğitim merkezlerinden Ebu Hanife, Malik b. Enes, Muhammed eş-Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarının yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerinde mütebahhir nitelemesini hak eden alimler yetişti.

İlerleyen dönemlerde camilerin yanında bulunmakla birlikte onlardan bağımsız medrese fikri ortaya çıkmaya başladı. İlk dönemde bu medreseler belli bir üstada ve ekole bağlı ancak eğitim yöntemi ve içeriği itibarıyla son derece bağımsız ve bağlantısız kurumlardı. Büyük Selçuklu Devleti içinde gelişen ve kurumlaşan Nizamiye medreseleri ile birlikte ilk defa örgün diyebileceğimiz nispeten birbirine bağlı farklı şehirlerde aynı isim ve anlayış çerçevesinde bir

* Bu yazı 08-10 Aralık 2014 tarihinde yapılan V. Din Şurası'nda sunulan bildirinin geliştirilmiş şeklidir.

** Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

medreseler dizisi oluşturuldu. Şafii-Eş'arî anlayış doğrultusunda eğitim veren bu kurumlar, hem anılan mezhepleri desteklemek hem de o dönem için bir iç tehdit kabul edilen Batını/İsmailî tehlikeye karşı önlem olarak oluşturulmuş kurumlardı. Bu kurumlarda sadece müderris bulunmuyor ayrıca vaiz, kütüphane, Kur'an öğreticisi ve sarf-nahiv öğreten dilciler de bulunmaktaydı.¹

Nizamiye medrese örneğinden hareketle Ebu Hanife'nin mezarı yanında kurulan Hanefî medresesi ve Halife Mustansır tarafından inşa edilen ve dört mezhebin aynı çatı altında okutulduğu *dörtlü* diye tabir edilen Mustansiriye medresesi daha ileri ve farklı bir adımı temsil ediyordu. Yakın coğrafya olarak Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum, Malatya, Diyarbakir ve Mardin gibi Anadolu şehirlerinde çeşitli beylikler ve devletler zamanında kurulmuş ve halen bina olarak ayakta duran medreseler, anlayış ve içerik farkı olmakla birlikte yukarıda anılan geleneğin bir devamı idi.

Buna mukabil Osmanlı medreselerinin, hükmedilen coğrafyanın genişliği nispetinde anlayış, içerik ve kurumsal anlamda oldukça fazla çeşitliliği ve karmaşıklığı bünyesinde barındırdığını söylemek lazım. Bursa, Edirne ve İstanbul gibi payitaht şehirlerdeki medreseler belli bir anlayış, yöntem ve muhtevayı yansıtır olmaları itibarıyla homojen eğitim kurumları olarak değerlendirilebilir. Ancak Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika medreseleri daha farklı bir içerik ve formu temsil etmekteydi.

2. İlahiyatların Açılması

Batı karşısında alınan askerî yenilgiler ve oluşan diplomatik ve ticari ilişkiler ile Osmanlı yöneticilerinin ilk planda teknik alan olmak üzere Batı tipi eğitime

¹ Nizamiye medreseleri için bk. George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, trc. A.H. Çavuşoğlu-H.T. Başoğlu, İstanbul 2004, Gelenek Yayınları, s. 426; Ahmet Ocak, "Nizamiye Medresesi ve Büyük Selçuklularda İlim", *Türkler*, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yayınları, V, 1371-1375; Çağfer Karadaş, "Nizamiye Medreseleri ve Gazzâlî", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* -Uluslararası Sempozyum-, Muş Alparslan Üniversitesi, 2013, I, 545-555.

geçme irade ve teşebbüslerinin ilk meyvesi, 1735 yılında açılan mühendishane-dir.² Bunu sırasıyla tıbbiyeler ve mimarlık alanı takip etti. XIX. yüzyılın son yarısında kurulan Darü'l-Fünûn ile birlikte bir bütün olarak artık Batı tipi yükseköğretim kurumları oluşmaya başladı. Dârü'l-Fünûn fikri ilk olarak 1845'te ortaya çıkmakla birlikte kesintisiz ve kalıcı ilk Dâru'l-fünun 01 Eylül 1900'de Dâru'l-Fünûn-i Şahane adıyla Edebiyat ve Hikmet, Ulum-i Riyaziye ve Tabiiyye ile ilk İlahiyat Fakültesi olan Ulum-i Aliye-i Diniyye şubelerinden oluşan üç fakülte olarak açıldı, 1908'de Meşrutiyet ile birlikte İstanbul Dâru'l-Fünûnu ismini aldı, Ulum-i Aliye-i Diniyye Şubesi'nin ismi de Ulum-i Şeriyye Şubesi şekline dönüştü. 1914 yılında çıkarılan İslah-ı Medaris Nizamnamesi ile Daru'l-Hilafet-i Aliye Medresesi kurulduğunda Ulum-i Şeriyye Şubesi gereksiz görüldü ve lağvedildi.³

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk İlahiyat Fakültesi, 3 Mart 1924 yılında medreselerin fiilen kapatılması sonucu İstanbul Dâru'l-Fünûn'unun çatısı altında İlahiyat Fakültesi adıyla kuruldu. 1933 yılına kadar faaliyetini sürdüren bu fakülte, anılan tarihte üniversitede öngörülen yeni yapılanma/üniversite reformu çalışması esnasında üniversite birimleri içinde gösterilmedi, muhtemelen yerine öğrencisi olmayan İslam Tetkikleri Enstitüsü oluşturuldu. 09 Mayıs 1949 yılında kabul edilen bir kanun ile 21 Haziran 1949 tarihinde üçüncü İlahiyat Fakültesi açılması bu kez Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak gerçekleşti.

Bu tarihten 10 yıl sonra da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak ilki İstanbul'da olmak üzere 19 Kasım 1959 yılında Yüksek İslam Enstitüleri kuruldu. Zamanla bu Enstitüler Konya, Kayseri, İzmir, Erzurum, Bursa, Samsun ve Yozgat olmak üzere yedi şehirde açıldı. Ayrıca 1971 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı İslamî İlimler Fakültesi tesis edildi. 1982 yılında ise Yüksek

² bk. Komisyon, İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz, Edit. Mehmet Karaca, İstanbul 2012, s. 36, 194-135. Ayr. bk. <http://www.arsiv.itu.edu.tr/ek/I.T.U.%20ve%20Muhendislik%20Tarihimiz.pdf>; <http://www.arsiv.itu.edu.tr/tarihce/1823.htm>; 14.04.2014; 12:22 (Bu bilgilerin anılan site tarafından Kazım Çeçen, *İstanbul Teknik Üniversitesinin Kısa Tarihçesi* adlı eserden alındığı ifade edilmiştir.)

³ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Daru'l-Fünûn", *Anadolu'da İslam Kültür ve Medeniyeti*, DİB Yayınları, Ankara 2007, s. 178-185.

İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültelerine dönüştürülerek illerinde bulunan Üniversitelere bağlandı. Eski Enstitülerden sadece Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü kapatıldı, Erzurum’da İslamî İlimler Fakültesi ile Yüksek İslam Enstitüsü İlahiyat Fakültesi adı altında birleştirildi. Son yıllarda açılanlarla birlikte İlahiyat Fakülteleri 100 civarında bir sayıya ulaştı.⁴

B. İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim

1. Başlangıcı ve Bugünü

Türkiye’de ilahiyat alanında lisansüstü çalışmalar 1900’de kurulan ilk İlahiyat Fakültesi Ulum-i Aliye-i Diniye’nin 1912’de Ulum-i Şeriyeye adını alması ile birlikte Emrullah Efendi tarafından düzenlenen yeni programında ortaya çıkmıştır. Emrullah Efendi, Ulum-i Şeriyeye programını *icazet* ve *ruûs* olara ikiye ayırmış, icazetname veren program lisans, ruûs denilen program ise doktora olarak düşünülmüştür. Öyle görünüyor ki, bu dönemde ara bir program olan Yüksek Lisans yer almamaktadır. Ruûs, aslında Osmanlı’da bir tayin terfi sistemidir. Bu sistem medreselerde eğitimini bitirip “mülazim” olanlardan imtihanlarda başarı gösterenlere verilen *berat* belgesidir. İsim buradan alınarak Ulum-i Şeriyeye şubesinin lisansüstü programına ad olmuştur. Nitekim bu programı bitirenlere ruûs denilen bir berat verilmektedir.

Günümüzde ise lisansüstü eğitim, üniversitelerin bünyelerinde oluşturulan Enstitüler tarafından yürütülmektedir. İlahiyat alanı sosyal bilimler alanı olarak belirlendiğinden bu alanda lisansüstü eğitim Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından yürütülmekte, Yüksek Lisans ve Doktora unvanları program sonunda jüri önünde yapılan bir imtihan sonucunda başarılı olanlara verilmektedir. Tezli Yüksek Lisans programında bir tez hazırlanması zorunlu iken, tezsiz Yüksek Lisans bu zorunluluk yoktur. Doktora programlarına bu günkü mevzuata göre tezli Yüksek Lisans bitirmiş öğrenciler kabul edilmektedir. Lisansı bitirdikten sonra birleşik veya bütünleşik doktora programlarına başlama imkanı da bulunmaktadır.

⁴ Mustafa Öcal, “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2008, c. VI, sy. 12, s. 399-430.

2. Akademisyenin Gücü ve Sorumluluğu

İslam dininin her ne kadar Hz. Peygamber ile başlayan 1400 yılı aşan bir geçmişi var ise de bir Müslüman için bu insanlığın başlangıcı olan Hz. Adem ile başlayan bir süreçtir. Kur'an'ın birçok ayetinde “kendinden öncekini tasdik eden” veya müminler için “sana ve senden öncekilere indirilene inananlar” şeklinde kayıtlar bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki, Hz. Adem'den bugüne insanlığa ilahî olarak gelen ve insanın bu ilahî olandan doğru veya yanlış ürettiği her bilgi bizim için veri değerindedir. Dolayısıyla lisansüstü çalışmalara bu geniş çerçeveden ve derinlikten yaklaşılması zarureti doğmaktadır.

Yapılan lisansüstü çalışmalarda da her geçen gün yeni iyileşmeler olmakla birlikte içinde yaşadığımız zaman içindeki beklentileri ve hedefleri yakaladığımızı söylemek şimdilik zor görünmektedir. Nitekim Türkiye ekonomik ve siyasi alanda dünya ölçeğinde çok hızlı bir gelişme gösterirken lisansüstü alanda da en azından beklentilere ve hedeflere yaklaşmakta aynı oranda bir hızı yakalama zorunluluğu vardır. Öte yandan İslam dünyasının yaşadığı çözülme, karmaşa ve yıkım görüntüleri ilim ve entelektüel çevreleri yeniden düşünmeye, hızlı karar almaya ve böylesi bir ortamda yeni ve etkili çözümler üretmeye sevk etmektedir. Bu yaşananlar her ne kadar görünürde siyasî ve askerî niteliği haiz ise de gerçekte bir sosyal patlamadır. Bu sosyal patlamanın altında yaklaşık iki asırdır süren sömürge politikaları, içerden dışardan yapılan sosyal mühendislik çalışmaları, başta kamusal alan olmak üzere toplumun ve ferdin hayatından dini ve inançları tümüyle çıkarma planları yatmaktadır. Ünlü İngiliz yazar ve şairi Eliot'un dediği gibi “Kültür, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş bir şeklidir”⁵ noktasından hareket ettiğimizde, dini tahrip etmek veya hayattan atmaya çalışmak bir toplumun kültürünü yok etmek, kendisine yabancılaşmasının yolunu açmak ve nihai kerte de sosyal bir patlamaya zemin hazırlamak demektir. Bugün başta İslam coğrafyası olmak üzere, sömürgeye maruz kalmış toplumlarda ve bu toplumların Batı'ya intikal etmiş gruplarında görülen huzursuzluk, yılgınlık, tatminsizlik, hangi hedefe yöneldiği ve neye hizmet ettiği bilinmeyen serseri başkaldırıları, bu sürecin bir sonucudur.

⁵ T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 20.

Bugünün akademisyeni sözün gücünü elinde bulunduran dünün âliminin şöyle ya da böyle yerini almıştır veya almak zorundadır. Söz, bir güçtür; iyiye kullanılırsa hayır, kötüye kullanılırsa şer doğurur; öyle ki kimi zaman hasmı kimi zaman sahibini vurur. Yunus'un "söz ola kese savaşı, söz ola kestire başı, söz ola ağulu aşı bal ile yağ ede bir söz" dizelerinde anlamını bulan işte budur. Nitekim Hz. Peygamber'in insanın dili ile ilgili hatırlatmaları sözün gücüne dair uyarılardır. Bu yüzden bir akademisyenin sözünün gücünün farkında olması ve onu müspet, etkili ve doğru hedefe götürecektir şekilde kullanması gibi bir hassasiyeti her zaman olmalıdır. Bu lisans düzeyinde öğrenciye verilecek bilgilerden lisansüstü düzeyde yapılan tezlere kadar geçerlidir. Aksi takdirde sözün yanlış ve yanıltıcı kullanılması sonucu kötü niyetli arzulara ve eylemlere sebep olmak gibi bir etkisinin olacağı da unutulmamalıdır.

Tarihten günümüze yaşanan yıkımlarda, karmaşalarda, sosyal patlamalarda, kimisi iyi niyetli ama sonucu düşünülme-yen kimisi de kötü niyetli sözlerin veya konuşmaların payı büyüktür. Bu durumda bir akademisyen için sözün ne olduğu kadar nereye varacağı, nasıl bir etki alanı oluşturacağı ve zihinlerde nasıl bir yankı bulacağı da önemlidir. Söz, ağızdan çıkan bir sestense, yazılan bir lafızdan, kulağa çarpan bir yankıdan ibaret değildir. Söz, bir bütün olarak ses, lafız ve yankıyı aşan, taşıdığı mana ile insanın beyninde ve kalbinde derin izler bırakan kimi zaman bir barış elçisi kimi zaman bir muştı, kimi zaman da patlayan bir yanardağdır.

Öyleyse yapılan lisansüstü çalışmalar birer söz dağarcığı olmanın ötesinde sorularımıza, sorunlarımıza ve beklentilerimize bir cevap olmak zorundadır. Bir gayretin ve emeğin ürünü, çerçevesi iyi çizilmiş, doğru hedefi gösteren, gereksiz çokluktan ve meramı anlatmayan darlıktan uzak, itidal ve iktisat üzere yapılmış bir çalışma, toplum nezdinde bir gül bahçesi, bir pınar çağılması, berrak bir hava, bereketi müjdeleyen bir rüzgar olmanın yanında hasımlar arasında barış elçisi, karmaşaya karşı sakinleştirici, sorunlara karşı çözüm önerisi olarak kabul görecektir. Böylesi bir tezin arkasında iyi niyetli, gayretli, toplumuna yabancılaşmamış, iyilerle ve iyiliklerle hemhal olmuş, kendini bilen, yaratıcısını unutmayan zihin dünyasına sahip bir akademisyen vardır. *Çünkü sözün gücü, sahibinin gücüyle doğru orantılıdır.* Sonuçta âlim, akademisyen veya entelektüel sözün gücünü temsil eden, bu gücü ruhuna sindiren ve bedenine aksettirendir. Nitekim Allah'ın sözü ve Hz. Peygamber'in sözü denildiğinde belleklerimizde

büyük yankı ve tesir bırakması bu yüzdendir. Allah adına veya Hz. Peygamber adına söz uyduranlar, işte tam da bu güçten yararlanmak isteyen kötü niyetli insanlardır.

C. Lisansüstü Çalışmalarda Karşılaşılan Sorunlar ve Öneriler

Bugün nicelik olarak dinî alanda yapılan tezlerde iyi bir noktada olduğumuzu söyleyebiliriz. Ancak aynı durum nitelik olarak öyle midir? Yapılan tezlerin yöntemleri, kurguları, içerikleri, üslupları, hedefleri ve beklentileri karşılamaları ne durumdadır?

1. Yöntem

Çalışmada kullanılan yöntem, içeriğin özgünlüğünü sağlayacak, hedefe ulaşmada yön ve yol gösterici olacak nitelikte olmalıdır. Ancak günümüzde yöntem noktasında ciddi sıkıntılarımız bulunmaktadır. Hakikate ulaşmak için kullanılan eleştirel yöntemde meydana gelen doz aşımı, yapılan çalışmaların zehirlenmesine, fayda yerine zarar vermesine yol açmaktadır. Bir düşünürün ifadesiyle eleştiri bir çakıl taşı gibidir. Ayağını bastığında az olursa acıtır, çok olursa hiçbir tesiri olmaz. Bu yüzden eleştiriye dozajında tutmakta yarar vardır. Batı karşısındaki yenilgilerimizi tümüyle tarihimize, kültürümüze ve hatta dinimize bağlayarak her alana eleştirel bakalım derken aslında varlığımızı inkar noktasına doğru evirildiğimizin artık farkına varmamız gerekir. Bu eleştiriden kaçınmak değil, karar ve miktar noktasında dikkatli olunması demektir. Öte yandan Batılı veya yabancılaşmış zihinlerin değerlerimize yönelik eleştirileri karşısında cevap verme noktasında telaş içinde bir takım değerlerimizi ret, tevil veya tadil aşırılığına sürüklendiğimiz de bir başka gerçektir. Doğru ve sağlıklı bir yöntem ile kaynağına inerek, sahil bir anlayış ve berrak bir zihin ile elde edilmiş bilgi, bulgu ve yorumlarımız birilerinin hoşuna gitmese de arkasında durmayı hak ediyor demektir.

Bunun tersi olan tarihi miras içinde her bulduğumuzu bugüne taşımak, hayata geçirmeye kalkışmak ve savunmasını yapmak da tabii ki doğru değildir. Tarihin bir döneminde geçerli olan ancak günümüze hitap etmeyen bilgilerin zihinimize boca edilmesinin kültür tarihçiliği dışında bir anlamı yoktur. Öte yandan tarihi kıymeti bile olmayan, kaynaklarımız açısından sıhhati bulunmayan

veya tartışmalı olan bilgilerin hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan bugüne getirilmesi, yeni zihinlerin onlarla teşviş edilmesi anlamına gelir. Bugün yaşadığımız bilgi kirliliği ve karışık zihin hali yöntemsiz bilgi ve bulguların zihinlere boca edilmesindedir.

Din bilimleri alanında yapılan çalışmalarda aşırı düzeyde Batılı kaynaklardan aktarma yapılması ciddi bir sorun olarak görünmektedir. Müslüman bir ülkede din psikolojisi veya din sosyolojisi yapmak İngiltere, Fransa veya Almanya'da bu işi yapmak gibi olmamalıdır. Bu, içerik hususunda olduğu gibi yöntem noktasında da olabilir. Dünyada geçerli yöntemleri kullanmak, yerinde olmakla birlikte aynı yöntemi birebir yerel bir unsur üzerinde kullanmanın nasıl bir sonuç doğuracağı üzerinde düşünülmalıdır. Nitekim dini ve kültürel hassasiyetleri farklı olan toplum ve bireylere uygulanacak yöntemlerin, bu hassasiyetleri gözetecek şekilde olması beklenir. Din bilimleri alanında çalışan araştırmacılarımızın bir başka temel sorunu kendi temel eserlerimizden yararlanacak donanımdan yoksun olmalarıdır. Bu yüzden kendi değerlerimize yabancılaşmış, Batı'da şekillenmiş zihin ile yapılan sosyal çalışmaların rastgele kültür aktarımından öte bir hizmeti bulunmamaktadır.

Bir başka temel sorun ise, hazır ikinci el çalışmalar okunduktan sonra birinci el kaynaklara başvurulmasıdır. Bu yöntem, başkasının algısı/tasavvuru ile konuya yaklaşmak anlamına geleceğinden daha baştan tezin orijinal olma iddia ve özelliği kaybettirmektedir. Söz gelimi tarihi bir şahsiyet hakkında çalışılırken, önce o konuda yazılmış eserlerin okunması, yapılmış yorumlarla zihnin şekillenmesi veya yönlendirilmesi anlamına gelir. Daha sonra esas kaynaklara gidilmiş olsa bile bu, yönlendirilmiş bir zihinle önyargılı bir okuma olacaktır. Bu tür okumanın bir başka sakıncası ise günümüzde oluşmuş bir algıyı tarihi şahsiyete giydirmek anlamına gelecektir ki, bu tam anlamıyla anakronizm yani tarih yanlışlığıdır. Her ne kadar araştırmacı, bizzat kendisi bazı yeni bulgu/bilgi edinecek bunları tezine yansıtırsa bile, daha önce oluşmuş algının gölgesinde bu bilgiler bir anlam ifade etmeyecektir.

Bunun için çalışmanın daha başında birinci el kaynaklar okunduktan ve konuyla ilgili zihinde bir fikir oluştuktan sonra ikinci el kaynaklara/çalışmalara gidilerek değerlendirme yapılır ve buna göre tez ortaya konulur. Örnek vermek gerekirse, tarihi bir şahsiyet olan Gazzalî'yi çalışacak araştırmacının öncelikle

bizzat onun yazdığı eserleri okuması ve onun düşüncesine dair zihninde kendine ait bir izlenimin ve algının oluşmasını sağlaması gerekir. Ardından aynı şahıs hakkında yerli veya yabancı yapılmış çalışmalara müracaat edilmesi söz konusu olabilir. Bu çalışmalara müracaat, araştırmacıya kendi izlenimini destekleyip desteklemediğini, yeni bakış açısı getirip getirmediğini kontrol ve kendisinin fark edemediği başka bulgulara/bilgilere ulaşma imkanını sağlar. Bu tür yöntemde araştırmacı kendi bulgu ve bilgilerini öncelediğinden ve buna göre bir değerlendirme yaptığından özgün bir çalışma ortaya koyma şansını yakalamış olur.

Bu yöntemle okumada, tarihi hiyerarşiye dikkat etmekte yarar vardır. Örneğin bir şahıs çalışılırken eğer mümkünse eserlerinin yazıldığı tarihin hayatının hangi safhasına tesadüf ettiğine dikkat edilmeli; yani müellifin gençliğinde yazdığı kitap ile olgunluk döneminde yazdığı kitap arasındaki farklar takip edilmelidir. Eğer bir konu çalışılıyorsa, konuyu ihtiva eden kitapların tarihi hiyerarşisi göz önünde bulundurulmalı, okuma bu sıraya göre yapılmalıdır. Böylece konunun tarihi gelişimini yakalamak söz konusu olur ki, bu şekil okuma çalışmaya başlı başına bir orijinallik katar.

Kaynak eserlerin sondajlama yoluyla yani belli yerlerin görülmesi ve incelenmesiyle ele alınması bir başka sakıncalı durumdur. Bu tür okuma eserin bütünü görmeyen bir fikir sahibi olmak gibi bir sonuca götürür. Bu tür sakınca adrese dayalı çalışmalar için de geçerlidir. Bunun anlamı, ikinci el kaynakta bulunan bir bilginin izi sürülerek sadece o kısmın birinci el kaynakta görülmesiyle bir hükme varılmasıdır. Aynı şekilde falan kişinin naklettiğine göre Gazzali şöyle demektedir gibi, birinci el kaynağa ulaşma imkanı varken ikinci el çalışmadan naklen dipnot göstermek akademik adaba uygun düşmez.

Bir konunun veya şahsın günümüzde nasıl anlaşıldığını anlamak bakımından ikinci el kaynaklar da bazen birinci el kaynaklar kadar önemli olabilir. Bu yüzden birinci el kaynakları okuyup özgün algı elde edildikten sonra mutlaka geçmiş veya çağdaş ikinci el kaynaklara da başvurulması gerekir. Çünkü her çalışmanın kendisine göre bir ehemmiyeti, ayrıcalığı ve bakış açısı vardır. Bu yüzden konuyla ilgili birinci veya ikinci el hiçbir çalışma değersiz görülmemelidir. Ulaşılabildiği ölçüde bütün çalışmalara bakılmalı ve yararlanılmalıdır. Öte yandan ikinci el kaynağın gönderme yaptığı birinci el kaynaktaki bilgi görüldükten

veya alındıktan sonra ikinci el kaynağı göstermekten imtina etmek haklı bir tutum sayılmaz. Bu bilimsel adalete ve vicdana sığmaz.

2. Kaynak

Kaynak seçmek ve yerli yerinde kullanmak, birinci el kaynağa gitmek başlı başına bir sorundur. Fıkıh, Kelam, Tefsir, Hadis ve Tasavvuf gibi temel İslam bilimlerinin yanı sıra İslam felsefesi, İslam tarihi ve dinler tarihi gibi alanlarda çalışma yapan araştırmacıların bir kısmının medeniyetimizin temel eserlerine gitme noktasındaki donanım eksiklikleri, ikinci el kaynaklardan yararlanarak tez hazırlanmasını beraberinde getirmektedir. Kur'an-ı Kerim'in tercümesinin bile ikinci el kaynak sayılmasının gerektiği bir noktada, temel kaynakların tercümelerinden veya yapılmış çalışmaların temel kaynaklardan aldığı bilgilerden hareketle bir çalışma yapılması, hem çalışmayı değersizleştirmekte hem de özgünlüğünü yok etmektedir. Özgün çalışma öncelikle akademisyenin kendi bulguları, bilgileri, sezgileri ve çıkarsamaları ile oluşturulmuş bir çalışma özelliği taşımalıdır. Çünkü her tercüme bir yorumdur. Tercümeden yararlanarak tez hazırlamak, bir mütercim yorumunu kabullenip o doğrultuda bir zihin şekillenmesine uğramak demektir. Bu, bütün tercüme gereksizliği veya göz ardı edilmesi anlamına gelmez, burada söylenmek istenilen, akademik anlamda özgün bir çalışma yapmak için özellikle ve öncelikle birinci el kaynaklardan yararlanmak demektir.

Kaynaklardan yararlanma konusunda iki temel sorun kendisini fazlasıyla hissettirmektedir: Birincisi günceli ve çağın gelişmelerini göz ardı etmek, ikincisi de geçmişin günümüze bıraktığı mirasın altından kalkmamak. Ne güncel tam olarak yakalanabilmekte ne de geçmiş miras kavranıp güncellenmesi gerçekleştirilebilmektedir. Bunun için güncel konusunda kendine güven duygusunun biraz daha gelişmesi, geçmiş miras hususunda da vefa, sorumluluk ve kaygının bulunması gerekmektedir.

İnsan tarihin çocuğudur ve tarihi miras göz ardı edilerek yapılan çalışmalar köksüz ve sığ olmaktan kurtulamaz. Tarih aynı zamanda bize sabit tecrübe alanı ve imkanı sunmaktadır. Bir Müslümanın geçmişi yakın planda Hz. Peygamber'den, uzak planda ise Hz. Adem'den başlar. Öyleyse Hz. Adem'den günümüze oluşmuş insanlık mirası bizim için yararlanılması gereken geniş bir imkan alanıdır.

3. Kurgu

Kurgu, deyim yerindeyse tezin kalıbı ve çerçevesidir. Eğer teze gerçekçi bir çerçeve çizilmemiş ve sağlam bir yol haritası belirlenmemiş ise iyi kurgunun ortaya çıkması imkan dahilinde değildir. İzlenebilir bir yol haritası ve gerçekçi çerçevenin yanında ulaşılabilir bir hedef de öngörülmalıdır. Aksi takdirde ortada çerçevesi ve hedefi belirlenmeyen ve yol haritası bulunmayan bir çalışma ile karşı karşıyayız demektir. Günümüzde tezlerin uzamasının, araştırmacıya bıkkınlık vermesinin ve bir türlü tamamlanamamasının altında yatan ana neden budur. Bu tür tezler tamamlandığında da, bir bilgi yığını olmanın dışında bir anlam ifade etmemektedir.

Bugün kurgu yönünden iyi olan tezlerin yanında bu tür bir kurgudan yoksun, son derece dağınık tezlerin bulunduğu bir gerçektir. Tez demek, bulunan bütün bilgilerin bir torbaya doldurulması, rastgele serpiştirilmesi veya düzensiz bir yığın halinde toplanması değildir. Son günlerde tamamı demesek bile bir kısım yüksek lisans, doktora ve doçentlik çalışmalarında anılan bu kurgu eksikliği göze çarpmaktadır.

Tez, bulunan bütün bilgileri bir tomar kağıda boca etmek değil, elde edilen bulguları belli bir düzen içinde ve belli bir hacimde kompoze etmektir. Bu esnada dışarıda kalan bilgiler veya bulgular başka çalışmalarda kullanılmak üzere arşive kaldırılır. Öyleyse *tez, belli zamanda belli bir plan ve yöntem dahilinde belli bilgilerin belli bir hacim içinde sunulduğu bir çalışmadır*. Böyle bir çalışmanın ortaya çıkması için zamanın iyi kullanılması, iyi bir yol haritasının belirlenmesi ve hedefin gerçekçi saptanması gereklidir. Bütün bunlar sağlam bir kurguya yani hedefi ve çerçevesi açık ve anlaşılır şekilde belirlenmiş gerçekleştirilebilir bir çalışmada ancak bulunur. Çünkü bir çalışmanın muhtevası kadar kompoze edilmesi ve şekli de önemlidir. Bunun için özellikle ilahiyat araştırmacılarının edebi eserleri okumasında yarar vardır. Bunların başında da hikaye ve roman gelmektedir. Maalesef akademik camiamızın bir kısmı, araştırma türü eserlerde edebî okumaları gereksiz görmek gibi bir yanılğı içindedirler. Bu yüzden de araştırma türü eserler sadece müracaat kaynağı olmak veya kuru bir bilgi deposu addedilmek gibi bir talihsizliğe mahkum olmaktadır.

4. Üslup

Aynı durum üslup için de geçerlidir. Rahat anlaşılır, akıcı ve berrak bir üsluptan uzak araştırmalarımız ve tezlerimiz, Enstitü veya şahsi raflarımızda tozlanmanın ötesinde bir işe yaramamaktadır. Uzun ve girift cümleler kurma kaygısıyla akıcılığın ve anlaşılabilirliğin ıskalanması, zorlama bir takım üsluplarla metnin okunmaz hale getirilmesi, hem içerden akademisyen kesimi hem de genel okuyucuyu, akademik eserleri okumaktan uzaklaştırmaktadır. Çünkü kötü bir üslup bazen dolu, yeterli ve yetkin bir içeriği gölgeleyebilmektedir. Üslubun iyi olabilmesi için konuşulan veya yazılan dilin iyi bilinmesi, bilimin dili olan ıstılahlara ve anlam dünyasına yeterince ve yetkinlik düzeyinde hakim olunması gerekmektedir. Öte yandan üslubu anlaşılır kılmak, akademik dilden uzaklaşmayı beraberinde getirmemelidir. Bir bilimsel çalışmanın herkes tarafından anlaşılması mümkün değildir. En azından ilgili kesimin anlaması ve rahat okuyabilmesi hedeflenmelidir. Herkesin anlaması için Batı'da olduğu gibi belki popüler bilim adı altında basitleştirici bir ara kademe düşünülebilir.

5. Kavram ve Terminoloji

Kavramların anlam dünyasına hakim olamamak, güncel telaşların yanında çağın getirdiği elektronik hız nedeniyle bu alanda meydana gelen aşınma veya tortulaşmadan kaynaklanmaktadır. Bu durum bazı akademisyenlerde zihin karmaşasına yol açarken akademik metinlerin anlaşılmasını da güçleştirmektedir. Öte yandan bilim dalının dili olan ıstılahların (terminoloji) anlaşılır kılınması adına tercüme edilmesi, doğrudan bilim dilinin dolaylı olarak da bilim dalının kısırlaşmasını beraberinde getirmektedir. Anlaşılır olmak önemli olmakla birlikte bu husustaki aşırılık, ilim dilinin kısırlaşması ve akademik üslubun yok olmasına yol açmaktadır. Bu bir tarafı düzeltirken diğer tarafı bozmak, deyim yerindeyse kaş yapalım derken göz çıkarmak anlamına gelir.

Batı kültür alanında oluşmuş kavramların, terimlerin ve üslubun aynıyla Müslüman coğrafyada kullanılması veya mevcut terimlerin tercüme edilmesi, çok sağlıklı sonuçlar doğurmamaktadır. En yaygın olan Ehl-i Sünnet yerine ortodoksi, ehl-i bidat yerine heterodoksi kavramları buna çarpıcı örnektir. Bu tür kullanımlar, özgün esere bile tercüme havası katmaktadır. Bizim medeniyet havzamızda oluşmamış kavram ve terimlerin doğal kültür değişimi sürecine

tabi olmadan aktarılması metin için hoyrat görüntülerin oluşmasına neden olmaktadır.

6. İçerik

Temel ve birinci el kaynaklara ulaşmadan oluşacak bir içerik kısır, özgünlükten uzak, söylenenin tekrarı olmak gibi bir talihsizliği beraberinde taşır. “Güneşin altında söylenmedik söz yoktur” genellemesine sığınmak akademisyeni kurtarmaz. Çalışılan bir konuda her söz söylenmiş olsa bile, farklı bir bakış açısı ve güncel gelişmeler paralelinde farklı ve zengin bir içerik ortaya koymak mümkündür. Mevlana'nın dediği “artık yeni şeyler söylemek lazım” sözü hiç söylenmemiş şeyleri değil, söylenmiş olanı yer, zaman ve hâle göre yeni bir üslupla ve yeni sorunlara teşhis ve çare olacak şekilde sunmaktır.

Zengin içerik demek, hacmi kabarık bir tez sunmak değil, beklentileri karşılayacak, sorulara cevap teşkil edecek, sorunlara çözüm getirecek şekilde olmaktır. Diğer bir deyişle okuyucuyu o konuda olabildiğince müstağni kılabilecek nitelikte olmalıdır. Nitekim ilim mirasımızdaki bazı eserlerin isminin *muğni* (başkasına ihtiyaç bırakmayan) şeklinde olması bu iddia ile yazılmış olduğundandır. Tabi ki, insan eseri bir çalışmanın, başka eserlerden bütünüyle müstağni bırakması düşünülemez. Ama en azından bu iddia ile ortaya çıkılması gerekir. Halk tabiriyle üç beş kırınıda oluşan, içerik yoksunu bir çalışma ile doktora veya doçentlik unvanına sahip olunması, öncelikle bu unvanı alan ve taşıyan için eziyet verici bir durum olmalıdır. Bunun tersi ise, içeriği zenginleştirilelim derken her bulunan verinin teze boca edilmesi yani tezin karışık ve tezat yığını bir bohça haline dönüştürülmesidir.

Öte yandan içerik noktasında tarihi derinliğin ve çağdaş genişliğin yakalanmasına ihtiyaç vardır. Başta Kelam, Fıkıh, Hadis ve Tefsir olmak üzere İslami ilimler 1400 yılı aşkın bir tarihi geçmişe ve birikime sahiptir. Bu alanda çalışma yaparken bu tarihi derinliği yakalamak ve çağdaş dünyaya hitap edecek genişliği hedeflemek gerekmektedir. Yapılan çalışmaları bu derinliğe ulaştığı ve genişliği hedeflediği oranda hem kabul görececek hem de bilimsel anlamda yeterliliğini ispat etmiş olacaktır.

7. İntihal Sorunu

Bugün lisansüstü çalışmalarda temel sorun, ister buna kolayca kaçmak, ister kısa yoldan bir unvana ulaşmak isterse bilimsel hırsızlık diyelim intihal olayıdır. Günümüzde internet ortamı bu hususta iştah açıcı bir imkan alanıdır. Şu bilinmelidir ki, internet ortamında hiçbir ciddi doküman sahihsiz değildir. İsmi ve adresi bulunmasa da mutlaka bir yerden yapılmış alıntı olması ihtimal dahilindedir. Sitelerden parça parça alınarak oluşturulmuş bir metnin kendi içinde ilişkiler barındıracağı hesaba katılmalıdır. Bu dikkate alınarak sanal ortamdan yapılacak alıntılar, tarih ve saat gösterilerek site adresleri verilmelidir. Doğrudan alıntıdan yani kes-kopyala yönteminden kaçınılmalıdır.

İntihal zaman, mahiyet ve şekil itibarıyla farklılık arz etse de insanlık tarihi kadar eski bir sorundur. Birinin eserini kendisine mal etme şeklindeki emek hırsızlığının yanında kendi eserini meşhur ve muteber bir şahsın eseri gibi göstermek şeklinde itibar hırsızlığı şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun emek harcanmamış ve rıza gösterilmemiş bir değer, çalışmanın veya itibarın alınıp bir başkasına mal edilmesi, en hafif tabirle ahlak dışılıktır. Bu anlamda bir kişinin eserinin tamamen veya kısmen alıntılanması, intihal olduğu gibi biri adına söz uydurmak veya söylemediği bir sözü nispet etmek de itibar hırsızlığıdır. Nitekim hadis uydurmacılığı da bu kategoriye girmektedir.

Lisansüstü çalışmalarda en çok karşılaşılan intihal türlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Kopyala yapıştır şeklinde birinin çalışmasından kaynak göstermeden olduğu gibi alıntı yapmak.
2. Bir çalışmayı alıp içinde düzeltme, değiştirme veya eklemede bulunmak.
3. Daha önce yapılmış bir tezin şablonunu değiştirerek farklı bir çalışma görüntüsü vermek.
4. Başka dilde yazılmış bir çalışmayı tercüme edip telif eser gibi sunmak.
5. Tezin büyük bir kısmını o konuda yazılmış eserlerin tercümelerinden oluşturmak.
6. Üzerinde çalışılan eserin veya çalışma konusu olan bir kişinin eserinin tercümesinin tez olarak sunulması.

Bu tür çalışmalarda yer yer intihal yapılan eserin kaynak olarak gösterilmesi, tezi ne özgün kılar ne de intihalden kurtarır.

8. Hakikate Açık Olmak

Araştırmacıda bulunması gereken en temel özelliklerinden biri de rahat ve esnek bir zihin dünyasına sahip olmasıdır. Bu noktada her bulunan bilgi mutlaka değerlendirilmeli ve önceki algının değişmesi/değiştirilmesinin önü açık tutulmalıdır. Bu ancak katı ve sabit tutum içine girmemekle mümkün olur. Tabi ki bu, sürekli fikir değiştirme psikolojisine girmek argo deyimle maymun iştahlılık şekline de dönüşmemelidir.

Sözgelimi araştırmacının müsteşriklerin etkisinde kalması da onları yok sayması da aynı oranda sabit fikirliliktir. Bir müsteşrik ne diyorsa doğrudur demek ile ne diyorsa yanlışır demek aynı şekildedir. Bunun için yukarıda önerilen birinci yöntemin tercih edilmesinde yarar vardır. Hz. Ali'nin sözüyle “söyleyene değil, söylenene bakmak” gerekir. Birinci yöntemin takibi yani birinci el kaynaklardan bilgi edinerek bir sonuca/algıya ulaşılması sonunda artık araştırmacı bütün ikinci el kaynaklara rahat bir şekilde bakabilir. Bu esnada kendi algısı kendisine rehber olacağından, başkasının etkisinde kalması söz konusu değildir. İkinci el kaynaklara bu şekilde bakması araştırmacıyı farklı bakış açılara veya kendisini test etme imkanına kavuşturur. Bu, aynı zamanda kişinin kendisine fırsat tanıması veya ayağına gelen fırsatları değerlendirmesi demektir. Bir yöntem takip etmek, bir plan yapmak veya çerçeve çizmek kendisini kısıtlamak değil, bir yol haritası belirlemektir. Kısıtlamak yöntem, plan ve çerçevenin değiştirilmezliği düşüncesine girmektir. Zaman zaman bütün bunların kontrolünün yapılması yeri geldiğinde değiştirme ya da ekleme şeklinde bir tasarrufa gidilmesi noktasında açık ve rahat olmak gerekir.

9. Sabit ve Değişken Farkını Yakalamak

Çalışma yaparken bir bilim dalından/alandan yararlanmak ile o alana girmenin ayırt edilmesinde yarar vardır. Sözgelimi kalamcı her alandan yararlanır ve bunda bir sakınca görmez, ancak kendi alanını/zihniyetini terk ederek başka alanlara girmesi/onların zihniyetini benimsemesi, kendisini ve alanını ıskalamak anlamına gelir. Bunun anlamı, Mevlana'nın “bir sufi pergel gibidir, bir ayağı şeriatı sabit, diğer ayağı ile bütün bir alemi dolaşır” sözünde olduğu gibi bir akademisyen bir ayağı kendi alanında/zihniyetinde sabit olmak üzere diğer

ayağı ile bütün alanlardan yararlanan bir araştırmacıdır. Diğer bir deyişle hangi alan olursa olsun akademisyen öncelikle kendi alanının zihniyetini ve sabitelelerini hesaba katarak araştırma ve çalışmasını şekillendirmelidir. Kısaca sabit ve değişken farkını dikkate alması gerekir. Aksi takdirde hangi alanı ilgilendirdiği belli olmayan bir çalışma ortaya çıkar. Bu söylenenler, doktora ve doçentlik düzeyinde çalışma yapanlar için söz konusudur. Ancak bilgi, görgü ve düşüncesi ile alan sınırlarını aşmış ilim adamı ve entelektüeller için böyle bir kısıtlama söz konusu olamaz.

Bu noktada bir başka sorun ise batıda oluşmuş bölgesel/lokal problemleri Müslüman topluma taşıyıp tartışmaktır. Çünkü ilahiyatçının öncelikli görevi İslam inanç ve değerlerini anlamak, anlatmak, izah etmek ve sorunlara karşı çözüm önerileri getirmektir. Batının yerel sorunlarını ve tartışma konularını bilgiçlik adına veya muhtemel etkilenme olabileceğinden hareketle tartışmaya açmak, kendi yerel ve alan sorunlarımızı göz ardı etmek veya ötelemek anlamına gelir. “Bâtılı tasvir sâfi zihinleri idlâl eder” şeklindeki düstur buna güzel bir örnektir. Tabi ki, hızlı iletişim çağında bütün sorunlar kolaylıkla bir yerden bir yere taşınabilmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, bütün bunlara rağmen bazı sorunlar hala yerel/bölgesel ve belli kültürlere aittir. Basın ve yayın organlarına bakıldığında ülkeler ve bölgeler arasındaki haber önceliklerindeki farklar bunun en açık göstergesidir.

10. Danışman-Öğrenci İlişkisi

Bir tezin ortaya çıkmasında öğrenci kadar danışmanın da etkisinin olduğu unutulmamalıdır. Başarılı her tezin arkasında başarılı bir danışmanın bulunduğu bir gerçektir. Demek oluyor ki, özellikle tezde başarıyı yakalayabilmek danışman ve öğrencinin birlikte çalışmasına bağlıdır. Birlikte çalışmanın olmazsa olmaz şartı, uyum ve anlayıştır. Bu iki hususun tek taraflı olması düşünülemez. Danışmanın veya öğrencinin uyum ve anlayış göstermediği durumlarda tezler ya yarım kalmakta ya da terkedilmektedir. Her iki tarafın bu noktada özveri göstermesi, tezin devamı için kararlılık ve gayret ortaya konması gerekir.

Danışman öğrenci anlaşmazlıklarının temel nedenlerin başında, öğrencinin bağımsızlığı ile danışmanın müdahale yetkisi sınırının tam çizilememesinden gelmektedir. Yani danışman nereye kadar müdahale edebilir ve öğrencinin da-

nışmanından bağımsız ne kadarlık bir hareket alanı bulunmaktadır? Kadim tabirle danışman bir yol gösterici mürşit midir yoksa öğrencinin düşüncesini inşa eden mühendis midir? Diğer bir deyişle danışman düşünce ve anlayış noktasında öğrencisine müdahale edebilir mi? Bu durumda danışman tezin usulünden mi, esasından mı sorumludur?

Bu sorulara kolayca cevap vermek mümkün değildir. Mümkün olmamasının en önemli nedeni, yukarıda sıralanan hususların cetvelle çizilmiş kesin ve net bir ayrımının yapılamayacağıdır. Son sorudan yola çıkarsak danışmanı sadece tezin usulünden sorumlu bir noktada gördüğümüzde danışmanın asıl hususunda, yani tezin içeriği ve düşünce örgüsü noktasında hiçbir müdahalesinin olmaması gerekir. Ancak danışman desteğini sadece tezin şekliyle sınırlamak ne kadar mümkündür?

Bu soruna şöyle bir orta nokta bulmak mümkündür: Danışman yol göstericilik anlamında tezin hem aslına hem de usulüne katkı sağlayabilir. Onun bu müdahalesi öğrenciyi sınırlamak veya şekillendirmek değil, ortaya koyduğu usul ve esasın doğru, sağlam ve çelişkiden uzak olmasını sağlamak içindir. Dolayısıyla danışmanın görevi burada yönlendirme değil, yol göstermedir. Bu durumda düşünce noktasında öğrencinin bağımsızlığı sağlandığı gibi danışmanın da katkı verme imkanı açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Bu noktada sisteme yeni eklenen Tez İzleme Komitesi danışmanın yükünün hafifletilmesinin yanında öğrenciyeye ilave bir destek olarak iyi düşünülmüş bir uygulamadır. Ancak bunun kağıt üzerinde ve görüntüde kalmaması gerekir. Altı ayda bir toplanması gereken Komite tezin hem gidişatını kontrol etme hem de yol gösterme anlamında önemli bir işlev görebilir. Tez izleme komitesi oluşturulurken tezin özelliği ve öğrencinin nasıl bir desteğe ihtiyaç duyacağına göz önünde bulundurulması önemlidir. Ayrıca komite üyelerinin farklı bakış açılarına sahip olması, öğrencinin ufkunu genişletici rol oynayacaktır. Zaten komitenin oluşturulmasında, danışmanın dışında üyelerden birinin anabilim dalı diğerinin ise dışardan olmasının gerekçesi bu olsa gerektir.

D. Sonuç

Gelinen noktada tezin öncelikle yöntem, kaynaklar ve emek açısından iyi düzeyde olması gerektiği açıktır. Ancak sağlam bir yöntem ve birinci el kaynaklara gidilerek yapılmış bir çalışma, açık ve anlaşılır bir üslup ve iyi bir kurgu ile

sunulmamışsa ilgi görmesi, değer bulması pek mümkün görünmemektedir. Bu, güzel bir ürünün kötü bir işçilik ve ambalaj ile piyasaya sürülmesi gibidir. Ürünün madeni ve maddesi ne kadar değerli olursa olsun kötü bir işçilik ve ambalaj, ürünü sadece sahip olduğu madde kadar değer biçilmesine sebep olur. Öte yandan ambalaj güzel olmakla birlikte içindeki mal yeterince değerli değil veya intihal ise hiçbir kıymeti yok demektir. Kişi bununla başkalarını kandırdığını zanneder ama aslında kendisini kandırmakta, bir nevi kişiliğini ve ahlakî değerlerini yok saymaktadır.

Sonuç olarak, tabi ki bu söylenenler değişmez nass veya nihai nokta değildir. İnsanın ufku kainatın ufku kadar açık ve geniştir. Çünkü Yüce Allah bütün bir kainatı ve içinde bulunanları insana musahhar kılmıştır. Bunun anlamı, dileklerimiz ve çabalarımızın imkanlar ve şartlar çerçevesinde gerçekleşeceğine Yüce Allah'ın izninin olmasıdır. Ancak yolun sonunda engin yüceliğin veya dipsiz derinliğin olduğu da bir gerçektir. Çünkü geleceğimiz, bizim tercihlerimizle/tezlerimizle şekillenmektedir. “Biz ona doğru yolu gösterdik, ya şükredenlerden ya da nankörlerden olur.”⁶

Kaynaklar

- Makdisi, George, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, trc. A.H. Çavuşoğlu-H.T. Başoğlu, İstanbul 2004, Gelenek Yayınları.
- Ocak, Ahmet, “Nizamiye Medresesi ve Büyük Selçuklularda İlim”, *Türkler*, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yayınları.
- Karadağ, Çağfer, “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâli”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* –Uluslararası Sempozyum-, Muş Alparslan Üniversitesi, 2013, I, 545-555.
- Komisyon, İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz, Edit. Mehmet Karaca, İstanbul 2012.
- <http://www.arsiv.itu.edu.tr/ek/I.T.U.%20ve%20Muhendislik%20Tarihimiz.pdf>; <http://www.arsiv.itu.edu.tr/tarihce/1823.htm>; 14.04.2014; 12:22 (Bu bilgilerin anılan site tarafından Kazım Çeçen, İstanbul Teknik Üniversitesi'nin Kısa Tarihçesi adlı eserden alındığı ifade edilmiştir.)
- Ekmeleddin, İhsanoğlu, “Daru'l-Fünûn”, *Anadolu'da İslam Kültür ve Medeniyeti*, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Eliot, T.S. *Kültür Üzerine Düşünceler*, trc. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

⁶ el-İnsân 76/3.

Yahya İbn Adî, Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi (Metin-Çeviri)

Çev. Harun KUŞLU, Ed. İlhan KUTLUER,

İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013. LVI+109 s.

Hülya GÖNDEŞ¹

Değerlendireceğimiz eser, Yahya ibn Adî'nin (ö. 974) ahlâk felsefesine dair klasik eserinin metin, Türkçe çevirisi ve giriş yazısından oluşmaktadır. Giriş kısmında yazar ilk bölümde Yahya ibn Adî'nin hayatı ve kişiliğini, ikinci bölümde onun ahlâk hakkındaki eserlerini ve Tehzîbü'l-Ahlâk'ını ele almakta, son bölümde ise İbn Adî'nin ahlâk felsefesini değerlendirmektedir. Bu bağlamda ahlâkın (huyların) birbirinden farklı olmasını zorunlu kılan neden olarak nefsin güçlerinden, iyi ve kötü huylardan, ahlâki güzelliklerin alışkanlık kazanarak elde edilmesinden ve son olarak insanın yetkinliğe ulaşmasından söz edilmektedir.

İkinci kısımda ise Yahya ibn Adî'nin metninin başlangıç cümlesi, eseri yazma amacını dört sebeple açıklar. İlki, yetkinliğe ulaşma isteğinde bulunan fakat ilerleyeceği aşamalardan bihaber olan ve korunmak istediği çirkinlikleri ayırt etmekte zorlananlara yardımcı olmaktır. Bu sebeple ahlâkın nedeninin ne olduğunu, kaç tür ve kaç kısmının olduğunu açıklamaktadır. İkincisi, kötü alışkanlıklara aşına olan kişinin hidayet bulması için güzel ahlâk türlerini onları kazanmanın, kötü ahlâktan da sakınmanın yollarını göstermektir. Üçüncü olarak, yetkinliğe ulaştığını düşündüğü halde kusurlarının kendisini kuşattığı ve bunu fark etmemiş olan kişilerin doğru yolu bulma ihtimallerinden bahsetmektedir. Son sebep ise, yetkinliğe ulaşan kişinin hayatını aynı şekilde sürdürebilmesi ve bu yolda devam etmesi için teşviklerdir (s. 4-8).

Düşünür eserinde ahlâkı şöyle tarif etmiştir; “insanın düşünüp tetkik etmeden kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir halidir. Bundan dolayı fiillerin ahlâki erdem niteliğini kazanabilmesi için, insanın fiillerini içselleştirmesi ve bu fiilleri bir tür alışkanlık olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir”. Yazar,

¹ Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 4. Sınıf öğrencisi.

ahlâkın birbirinden farklı oluşunu zorunlu kılan şeyin nefis olduğunu belirtir. Nefsin güçlerini de Platoncu nefis taksimine bağlı kalarak üç kısma ayırmaktadır. Şehevi nefis, gazabi nefis, natık nefis. Yahya ibn Adî'ye göre ahlâk (huylar) bu güçlerden meydana gelir. Huyların bir kısmı bu güçlerin sadece birine özgü, bir kısmında iki güç birden ortak ve bir kısmında da her üç güç ortak bulunmaktadır. Bu güçlerden bazısı insan ve onun dışındaki diğer tüm canlılar için ortak olduğu gibi bazısı da yalnızca insanda bulunur (s. 8-14).

Yahya ibn Adî'nin ahlâk eğitimi hakkında söylemiş olduğu şeyler ilk etapta bir Müslüman düşünür izlenimi vermiş olsa da kitabın bazı bölümlerinde İslam'a uymayan görüşlerle karşılaşmak mümkündür. Mesela; filozof eserde insanların, fitratını güzel ahlâk ve kötü ahlâk şeklinde iki kısma ayırır. İnsanların çoğunun kötü ahlâk üzerinde olduğunu, iyi ahlâk üzerine doğan insanların çok az bulunduğunu söylemektedir. Mütercime göre, filozofun böyle düşünmesinin sebebi, Hıristiyanlıktaki ilk günah anlayışından kaynaklanıyor gibi gözükmektedir (s. XLIII).

Yahya ibn Adî eserin devamında iyi huylar, kötü huylar ve hem fazilet hem rezilet olan huyları açıklamaktadır. Bunların içerisine hangi huyların girdiğini ve bu huyların özelliklerini eserde belirtmektedir. İyi huylar; iffet, kanaat, kötülükten korunma, yumuşak huyluluk, sevgi, ağırbaşlılık, merhamet, vefa, emanete riayet etme, sır tutmak, tevazu, güler yüzlü olmak, doğru sözlülük, iyi niyetli olmak, cömertlik, yiğitlik, iyilikte yarışma, zorluklara sabır, yüce gayelilik ve adalet şeklindedir. Kötü huylar; iffetsizlik, aç gözlülük, bayağılık, saldırganlık, ciddiyetsizlik, aşk, merhametsizlik, vefasızlık, hıyanet, sırrı ifşa etmek, büyülenme, asık suratlı olmak, yalancılık, kötü niyetli olmak, cimrilik, korkaklık, haset, sıkıntılar karşısında aşırı kaygı, düşük gayelilik, zulüm şeklindedir. Hem fazilet hem rezilet olan huylar ise; onurlandırılmayı sevmek, süslenmeyi sevmek, övgüye karşılık vermek ve zühd olarak ifade edilmiştir (s. 26-50). Filozofun bu ahlâkî (huylar) erdemlerin eylem olmak bakımından aynı olduğunu, eylemin gerçekleştiği nesne olmak bakımından eylemlerin nesnesine göre hem fazilet hem rezilet olabileceğini söylemesi onu bu alanda özgün kılar.

Konuyu biraz daha açacak olursak; yazar gençler ve çocuklar için, fazilet ve rezilet olan kısımda onurlandırılmayı sevmenin güzel olduğunu, diğer insanlar için ise kibire sebebiyet verebileceğinden çirkin bir davranış olduğunu dile ge-

tirmektedir. Süslenmeyi sevmenin ise; hükümdarlar, seçkin kişiler, gençler, zarif kimseler ve kadınlar için güzel; rahipler, zahitler, yaşlılar, ilim ehli olanlar ve dini liderler için de olumsuz olabileceği düşüncesi ile kötü olduğunu belirtmektedir (s. 48-50). Süslenme konusunda dini liderler vb. insanların süslenmemesi gerektiğini bunların onlar için kötü davranışlar içerisine girdiğini söylemek kanaatimizce doğru değildir. Zira bu kişiler insanlar üzerinde büyük etkiye sahiptir. Değişen günümüz dünyasında sosyal alanda etkin olan bu kimselerin kılık kıyafet dâhil olmak üzere insanlara her şekilde örnek olmaları gerekir. Günümüzde din adamların sosyal hayattaki etkinliği dikkate alınarak bu görüşün bugün açısından işlevinin yeniden gözden geçirilmesi gerekir.

Yahya ibn Adî eserinin iyi ve kötü huyları ele aldığı üçüncü bölümünde, ahlâki tanımlar yaparken önemli davranış analizlerinde bulunmuştur. Bu önemlidir, çünkü ahlâki eserlerin büyük kısmında ahlâki tanımlar yapılmamıştır. Ayrıca yazar ahlâk konusunda bir derecelendirmeye gitmiş ve ahlâki bölümlere ayırmıştır. Yahya ibn Adî, büyük ihtimalle Galen'den etkilenerek iyi tabiatlı insanların kötüleşmeyeceği gibi kötü tabiatlı insanların da düzelmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Fakat genel olarak insanları bu şekilde değerlendirecek olursak, ahlâki eğitimin insanın üzerindeki etkisinden söz etmemiz mümkün olmaz ancak buna rağmen eserde büyük ölçüde ahlâk eğitiminden bahsetmektedir.

Sonuç olarak eserde geçen ahlâki tanımlar herkes tarafından anlaşılır şekildedir ve genel olarak, eserin teorik yönü kadar, pratik yönü de ağır basmaktadır. Filozof ahlâki (huylar) erdemlerin teorik tanımlarının akabinde onların nasıl kazanılabileceğine de değinmiştir. Yine aynı şekilde erdemsizlik olarak nitelenen huyların teorik tanımının akabinde bu huylara sahip kimselerin bunlardan nasıl kurtulabileceğinden söz etmiştir. Fakat filozofun iyi ve kötü fitratlı insanlar şeklinde insanları ikiye ayırması, iyi fiilleri kazanmayı ve kötü fiillerden kurtulmayı imkânsız kılar. Çünkü bu düşünceye göre iyi fitratlı insanlar asla kötülüğü kabul etmezler ve huylarında bir değişim meydana gelmez. Kötü fitratlı insanlar da aynı şekilde asla iyiliği kabul etmezler kötülükten kurtulamazlar. Eserin bütününde ise kişinin kendisini iyi huyları kazanmak kötü huylardan sakınmak konusunda nasıl eğiteceğinden bahsetmesi bu bağlamda bir çelişki olarak görülebilir. Nitekim fitratların değişmezliği savunulurken başka bir taraftan fitrata özgü huyların eğitimle değiştirilebileceğini iddia etmek tutarsızlıktır.

Tüm bunların dışında eserde hem fazilet hem rezilet olarak nitelenebilecek huylardan söz edilmektedir. Pratik durumları da dikkate alan bir yaklaşımla bu huyların fazilet veya rezilet oluşuna karar verilir. Bu bakış açısıyla filozof ahlâk (huylar) felsefesi alanında iyi ve kötü huylar kategorisine bir yenisini daha ekler ve bu huyların bazıları için bir orta yol tutulabileceğini gösterir.

Filozof eserinde yukarıda zikredilen konuları edebi bir üslup kullanarak anlattığından, aynı anlama gelen farklı kelimeler sıkça kullanılmıştır. Bu durum, metnin tercümesi açısından zorlayıcı bir durum olsa da çevirmen başarılı bir şekilde iki dil arasındaki uyumu yakalamıştır.

Fecru'l İslam

Ahmed Emin,

Daru'l Kitab el-Arabî, Beyrut, 1969, 303 s.

Mustafa ÖZKAN²

Fecru'l İslam adlı eser Arapça olup Ahmet Serdaroğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve 1976 yılında Kılıç kitabevi tarafından Ankara'da basılmıştır. Bu yazı hazırlanırken Türkçesinden faydalanılmıştır. Eser yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm; Cahiliye Devrinde Araplar (1 – 50), ikinci bölüm; İslamiyet (69 – 84), üçüncü bölüm; Farslar ve Etkileri (98 – 113), dördüncü bölüm; Yunan ve Romalıların Etkileri (12 – 135), beşinci bölüm; Hicretin İlk Yüzyılında İlmî Hareket, Vasıfları, Merkezleri (140 – 170) altıncı bölüm; Dini Alanda Yapılanlar Hakkında Tafsili Bilgiler (195 – 225) yedinci bölüm; Dine Dayanan Fırkalar. Halifelik Hakkında Bir Söz. Halifeliğin Bu Fırkalardan Birçoğunun Kuruluşunda Temel Teşkil Etmiş Olduğu şeklinde başlıklandırılmıştır.

Müellif eserine başlarken Arap coğrafyasının özelliklerini açıklamaktadır. Coğrafya içerisindeki çöl isimlerini, şehirleri, yetişen bitkileri, şehirlerin konumlarını vermektedir. Arapların soyları konusunda müellif, her ne kadar ne seb alimlerinin aktardığı şekilde rivayetleri aktarmış olsa da bu durumun şüp-

² İstanbul Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

heli olduğunu beyan etmiştir (s.5 - 9). Ancak durumu açıklayacak bir tartışmadan uzak kalarak, bu neseb konusunun Arapların kendi içerisinde ayrılmalarına ve yüzyıllardır bu sebepten güçsüz düşmelerine değinerek konuyu kapatmıştır.

Cahiliye dönemi Araplarının meşhur olarak bilinen bedevi yaşamını, kabilecilik anlayışını, yağmacı ve savaşçı yönlerini anlatarak karakteristik özelliklerini genel çerçevesiyle ayetlerden ve şiirlerden örnekler göstererek ortaya koymuştur.

Birinci bölümü kendi içerisinde beş kısma ayıran yazar, ikinci kısımda Arapların komşu milletler ile olan ilişkilerini anlatmaktadır. İleriki bölümlerde Arap fikir hayatına ve düşünce tarzını ele alacak olan müellif bu bölümde Arapların diğer milletler ile ilişkileri sonucu kültür ve medeniyet aktarması yaşadığı, Hırelilerin ve Gassanilerin bu duruma birer örnek teşkil ettiğini söylemektedir. Ayrıca yarımada içerisindeki Yahudilerin ve Hıristiyanların gelişlerinden ve yerleşmelerinden itibaren aktarılan rivayetleri zikretmektedir. Böylece Arap bilinenin aksine medeniyetten uzak değil etrafı kuşatılmış bir halde yaşamakta idi.

Cahiliye dönemi Arap yaşantısından çok, zihin hayatının ve düşünce yapısının üzerinde durmaya çalışan müellif bu konuda İbn Haldun'u ve Uluri'yi eleştirmektedir. Arabın dünya görüşünün eşyaya karşı maddeci bir yaklaşım olduğunu savunan görüşlerin, Arabın şiir, cömertlik, şecaat gibi davranışları ile taban tabana zıt olduğunu söylemektedir (s.43). İbn Haldun'un Araplar hakkındaki görüşlerini de eleştirmektedir. İbn Haldun'un Arapların yerleşim yeri seçmeyi bilmemeleri, ilim alanında metodlu bir şekilde çalışmamaları ve bu alanda önemli çalışmaları yapanların azatlılar olduğu gibi tespitlerine karşı müellif, onun zaman içerisinde gelişen Araplar ile medenileşmemiş Arapları birbirine karıştırdığı eleştirisini getirmektedir. Buna delil olarak İbn Haldun'un Mukaddimesi'nin başka bir yerinde Arapların memleketleri fethetmeleri sonrası o memleketin medenileşmiş insanlarını köle alarak yanlarında hizmet ettirmeleri ve bu esnada onlardan medeniyeti devşirerek medenileştiklerini anlatan görüşünü zikretmektedir. Uluri'nin hayal ve şefkat konusunda getirdiği eleştirini ise kısmen doğru bulsa da iftihar, bahadırılık, gazel, vasıf, teşbih ve mecaz gibi konuların hayalin yankıları olduğunu söylemektedir. Daha sonra Cahiliye Araplarını asabi, zeki, sınırlı hayallere sahip olan, hürriyet düşkünü, eşitlikçi şekilde tasvir eder.

Yazar, Cahiliye Araplarının fikir hayatının yalnızca kelimelerde, şiir, mesel ve kıssalarda ortaya çıktığını söylemektedir. Herhangi bir felsefeye sahip olduklarını söylemenin yanlış olacağını kaydetmektedir. İlim konusunda ise usûl ve muntazam araştırmaların bu dönemde izinin dahi olmadığını söylemekte, Alûsi'nin Cahiliye Araplarının tıp bilgisine sahip olduklarını ileri süren iddiasını ise eleştirmektedir.

İslam öncesi Araplarının zihin yapısını daha iyi açıklamak için lügat, şiir, deyim ve kıssalardan örnekler vererek müstakil bir bölüm oluşturmuştur (s.50 – 69).

Eserinin ikinci bölümünde yazar, Cahiliyet ve İslamiyet kavramlarını tanımlamaktadır. Cahiliyet hafiflik, harp taraftarlığı, kendini beğenmek, iftihar etme; İslamiyet, alçak gönüllü olmak ve Allah'a boyun eğmektir. Bu tanımlardan sonra İslamî öğretim, akaid ve ahlak konularından bahsederek pek çok ayeti sıralamaktadır. Tüm bu öğretim, Arapların zihin dünyalarını önemli ölçüde değiştirmişse de cahiliye adetleri henüz silinmiş değildir. Araplar İslam'ı kabul etseler de İslam uzun bir süre Araplara tesir etmemiştir.

İslamiyetle beraber ilk önce Mekke' de iç çatışmalar yaşanmıştır. Medine' ye hicret ile Mekkeli Araplara karşı zaferler kazanılmış, Mekke'nin fethinden sonra diğer Arap kavimlerine karşı zaferler kazanılmıştır. Arabın tahakkümü yayıldıkça farklı milletleri hâkimiyetleri altına almışlardır. Bu milletlerin en büyükleri Fars ve Rum milletleridir. Böylece Arapların zihin dünyası yeni karşılaştıkları durumlar karşısında büyük değişikliklere uğramıştır.

Yazar değişimin ve etkilenmenin temel sebebi olarak fethedilen topraklardan gelen köle ve cariyeleri görmektedir. Arapların herhangi bir üst sınırı da olmaması nedeniyle binlere ulaşan sayılarda köle ve cariye sahibi olmaları, onların ev düzenlerini değiştirmiştir. Artık evlerinde Fars, Roma, Suriye ve Mısır'lı, Berberi köle ve cariyeler yaşamaktadır. Bu yeni durum karşısında etki altında kalan Araplar iki konuda baskın gelmişlerdir. Bunlardan birincisi dil, ikincisi de dindir. Arap dili fethedilen tüm beldelere yayılarak politika ve ilim dili olmuş, din ise eski dinleri yerlerinden ederek geniş bir sahaya yayılmıştır. (ter. s. 160)

Cariye ve kölelerin fazla sayıda olması yeni bir durumla karşı karşıya kalmayı da beraberinde getirmiştir. Baba cihetinden Arap, anne cihetinden farklı bir

millete sahip olan çocuklar dünyaya gelmesi karışmanın daha da çoğalmasına sebep olmuştur.

Bu konuda müellif, diğer milletlerden şerefli kimselerin de kızlarının cariye alındığını söylemektedir. Örnek olarak Fars'ın son hükümdarı Yazdicerd' in kızlarını göstermektedir. Zemaşeri'nin Rabi'u'l-Ebrar adlı eserinde aktardığı rivayete göre Yazdicerd'in üç kızı da Hz. Ömer döneminde esir düşer ve bu üç kıza fiyat biçildikten sonra Hz. Ali satın alır. Birisini oğlu Hüseyin, diğerini Abdullah b. Ömer, sonuncusunu ise Hz. Ebubekir'in oğlu Muhammed ile evlendirir. Bu rivayet hakkında şüphe edilmişse de müellife göre bu durumda herhangi bir şüphe yoktur.

Fars edebiyatının Arap edebiyatı üzerine etkisini ele alan müellif, bu etkiyi dört yönden ortaya koymaktadır. İlk olarak Arapça öğrenen Farısların nesilleri ve torunlarından şairler yetişmiştir. Bu şairler Fars hayalleri ve dünyası ile Arapça şiirler yazmışlar ve böylece hayallerin değişmesine sebep olmuşlardır. Ziyad el-Acem, Nesai ailesi, Ebu Abbas el-A'ma, İbn Yesar bu şairlerdendir. İkinci tesir ise lügat yönünden olup pek çok kelime Arapçaya geçmiştir. Üçüncü etki Fars hikmetlerinin Arap edebiyatına geçmesi, dördüncü etki ise teganni yapılmasıdır.

Yunan felsefesinin etkisine yer veren müellif, bu etkinin Jüstinyen'in İskenderiye okulunu dağıtması sonrasında Fars diyarlarına kaçan yeni Eflatuncular dan bahseder. Hristiyanlığın temel kaynaklarından olan Deyinismus kitabının semavi düşüncede yeni bir boyut açtığını ve Mutezile, Hükema ve Sofilerin bundan etkilendiğini belirtmektedir. İslam fetihlerinden sonra Süryaniler tarafından açılan felsefe okulları Müslümanların felsefeyi öğrenmelerinde ve yayılmasında öncülük yapmıştır. Ayrıca Yunan edebiyatının Arap edebiyatına olan etkisine de değinen müellif bu etkinin lügat, şiire olan etki ve hikmetler olmak üzere üç yönden olduğunu söylemektedir.

Eserin genel muhteviyatını ilmi gelişmeleri ve etkileri açıklamaya odaklayan yazar, İslamiyetin ilmi geleneğe birkaç yönden tesir ettiğini belirtmektedir. Bu etkiler;

- 1- Okuma yazma oranını artırmıştır.
- 2- Yabancı dil öğrenme gerekliliğini artırmıştır.

3- Müslümanların akıllarını ve anlayış seviyelerini yükseltmiştir.

4- Kuran'ın yaptığı çağrılar doğa, eşya, Allah hakkında düşünmeye sevk etmiştir.

Bu genel etkileri sıralayan müellif, ilerlemenin üç ana ilmi alanda gerçekleştiğini belirtmektedir. Bunlar dini ilimler, tarih ilimleri ve felsefi ilimlerdir. Bu ilimlerin alt başlıklarını ele alan müellif gelişmeler hakkında sebepler zikretmektedir. Bu sebeplerin yanı sıra gelişmeleri geniş kapsamlı olarak anlattığı bir müstakil bölüm bulunmaktadır. İlim dallarının önde gelen kişilerinin isimleri zikredilerek haklarında bilgiler verilmektedir. İlimde ilk tabaka sahabelerden oluşmakta sonrasında gelen tabiiin ve tebe-i tabiin ise azatlardan oluşmaktadır. Bu ilimlerin geliştiği belli başlı şehirler ise, Mekke, Medine, Basra, Kufe, Dimeşk ve Fustat'tır.

İslami ilimlerin gelişmeleri, tartışmaları, önde gelen kimseleri, siyasi etkiler ve benzeri pek çok konuyu ele alan müellif bu konular hakkında kendi görüşlerini de ifade etmektedir. Eserinin son iki bölümünü ilim ve meydana gelen mezheplere ayıran müellif, Mutezile, Şia, Havaric, Mürcie, Kaderiyye mezheplerinin ortaya çıkışlarını; önde gelen isimlerini ve görüşlerini detaylı olarak anlatmaktadır. Bu konularda da görüşlerini belirten müellif Kur'an-ı Kerim'den ayetlere de yer vermektedir.

Sonuç

Eserinin başlangıcından itibaren ilmin gelişimini ve ayrılıkları hedefleyen müellif, ilk bölümlerde bu hedefin altını dolduran gelişmeleri kaleme almaktadır. Tarihi olayları zikretmesinin yanı sıra ilmi ve itikadi konulara da değinen müellif çoğu konuda kendi görüşlerini de ortaya koyarak onları tercih etmekte, kabul ettiği görüşleri de belirterek ortaya koymaktadır. Kaleme aldığı diğer eserlerine bakıldığında İslam'ın doğuşu hakkında daha çok ve derinlikli bilgileri kapsayan bu eser ile Müslümanların problemlerine temelden bakmaya çalışılmıştır. Olaylardan daha çok genel hatlarıyla düşünce dünyasına yoğunlaşan eserde olaylara farklı bir bakış açısı ortaya konmaktadır. Usûl olarak belli bölümler içerisinde konunun detaylıca incelemesi yapılmış, müellife göre hatalı olan görüşlere eleştiriler getirilmiş ve her bölümün sonunda yararlanılan kaynaklar zikredilmiştir. Kaynakçaya bakıldığında oryantalistlerin pek çok eserden faydalandığı görülmektedir.

Makaleler

Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu

The Position of Usûl al-Fıqh Among Sciences

Adem YIGİN

Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu

Responsibility of Human in Mâtürîdî

Veysi ÜNVERDİ

Allah'a Yaklaşmada İsbetli Olan ve Olmayan Yollar

Ways Approaching God with Target and Non-Target/ Excesses

Emine ÖGÜK

Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve "Tebyînü'l-Mehârim" Adlı Eseri

Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî and "Tabyîn al-Mehârim"

Recep Orhan ÖZEL

Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri

Ahmed Cevdet Paşa's Contribution to Tafsir Genre and His work Tercüme-i Şerife

Emine ARMAĞAN | Necmettin GÖKKIR

Araştırma Notları

İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar

-Sorunlar ve Öneriler-

Cağfer KARADAŞ

Tanıtım ve Değerlendirmeler



ISSN 1303-2631