

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 10, Temmuz-Aralık 2008

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 10, Temmuz-Aralık 2008
ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher
Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor
Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) / H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) / İbrahim KALIN (Georgetown U., USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Erdiç AHATLI (Sakarya Ü.) / İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)	Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.)	Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Ejder OKUMUŞ (Dokuz Eylül Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ferhat KOCA (Hitit Ü.)	Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)	Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.)	Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)	Şükrü ÖZEN (İSAM)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Hasan HACAK / Murteza BEDİR/ Ahmet YAMAN / İsmail ALBAYRAK
Bilal GÖKKIR / Ahmet Turan ARSLAN / Ahmet BOSTANCI / Levent ÖZTÜRK
Saim YILMAZ / Atilla ARKAN / Muammer İSKENDEROĞLU / Suat CEBECİ
Mevlüt ÖZLER / Süleyman AKKUŞ / Cağfer KARADAŞ / Mehmet ÖZŞENEL

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 / 155 GSM: +90 (532) 706 73 67
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr
Aralık 2008

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Haneî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri
The Criticizes of Hanafi Jurists against al-Shafii's Understanding of al-Qiyas
Soner DUMAN

7 – 36

Makâsîd İctihadına Dayanan Külli Kaideler
The General Principles Which Based on the Objectives of the Sheri'ah
M. Rahmi TELKENAROĞLU

37 – 76

Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum
Mustafa İslamoğlu's Rational Interpretations in the "Hayat Kitabı Kur'an"
Erdoğan BAŞ

77 – 106

İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi
The question of the first language and origin of language according to Ibn Hazm
Ramazan DEMİR

107 – 124

Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer
Sayf b. Umar According to Orientalists
Mahmut KALPETİN

125 – 140

İbn Rüşd ve Menon Açmazı
Ibn Rushd (Averroes) and Meno's Paradox
Mehmet BİRGÜL

141 – 154

صورة كبار السن في مناهج المرحلة الأساسية في الأردن ومدى توفر الرعاية التربوية لهم
Old people imago in the basic stage curricula and the educational care extended to them

محارب علي الصمادي

155 – 180

Eş'arî Kelâmcılarından 'Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Epistemolojisi (Eleştirel Bir Çözümleme)

*Theologians of Al-Ashari The 'Abd Al-Kahir Al-Baghdadi
and a Critical Aproach to His Epistemology*

Hüseyin DOĞAN

181 – 200

Tanıtım ve Değerlendirmeler

İslâm Kelâmı -Gelenekçilik ve Akılcılık-, Binyamin Abrahamov

201 – 203

Dua Üzerine Din Felsefesi Okumaları, Erdal Baykan

Muhammet Nasih ECE

203 – 207

*İslâm'ın Alim Modeli Olarak: İmâm Zeyd B. Ali (Hayatı, Mücâdelesi, Bilge Kişiliği, Görüşleri
ve Çağımızdaki Önemi), İsa Doğan*

Hüseyin DOĞAN

207 – 209

İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi, Cevher Şulul

Semra TÜFENKÇİ

210 – 216

“Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri” Paneli

Arafat AYDIN

216 – 222

Yayın İlkeleri

223

Temsilciler

224

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

10. sayımızla karşınızdayız. Elinizdeki bu sayıyla birlikte *Usûl* akademik dergiler için önemli bir eşik olan beş yılını doldurmuş olmaktadır. Bu vesile ile başta yayın kurulu olmak üzere bugünlere gelmemizde katkıları olan tüm dostlarımıza teşekkürlerimizi arz ediyoruz.

Yeni sayımız sekiz makale ile tanıtım ve değerlendirme yazılarından oluşmaktadır.

Dergimizin bu sayısının ilk makalesi, Dr. Soner Duman'ın kaleme aldığı "Hanefi Usulcülerinin İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri" adlı çalışmadır. Makalede esas itibariyle İmam Şâfi'nin *er-Risâle* ve *el-Ümm* adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerden özellikle kıyasa dair olanlarına yönelik olarak Hanefi usulcülerin getirdiği önemli eleştiriler ele alınmaktadır. Makalenin esas unsurunu söz konusu eleştirilerin ilmi/hukuki sebepleri ile Hanefi usulcülerin bu konuda ileri sürdüğü temel dayanaklar oluşturmaktadır. Yazar incelemeden ortaya çıkan sonuçları makalenin sonunda özlü ve anlaşılır bir şekilde özetlemektedir.

İkinci makalemiz Dr. M. Rahmi Telkenaroğlu'nun "Makâsîd İctihadına Dayanan Külli Kaideler" adlı çalışmasıdır. Makalede maslahat, mefsedet, makasîd gibi kavramlarla ilgili genel bilgiler verildikten sonra makasîd icthadının pratik faydası bağlamında ortaya konan bazı külli kaideler ve uygulamalar üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede incelenen külli kaideler arasında "Çatışan iki maslahattan baskın olanı tercih edilir.", "Çatışan iki mefsedetten baskın olanı terk edilir.", "Maslahat, mefsedet ile çatışırsa baskın olan taraf öncelenir." gibi kaideler vardır.

Diğer makalemiz Dr. Erdoğan Baş'a aittir. Baş'ın makalesi, "Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum" başlığını taşımaktadır. Yazara göre Mustafa İslamoğlu'nun söz konusu tefsirinde melekler, cinler ve şeytanlardan, İsa'nın (a.s.) beşikte iken konuşmasından, Cehennem'in ebediliğinden, Yahudilerin maymuna çevrilmesinden, Hz. Meryem'e ihsan edilen rızıktan, bazı kevnî konulardan hatta isrâ ve miracdan bahseden âyetlerin çeviri ve yorumlarında iddialı bir şekilde aklileştirme/rasyonelleştirme gayretleri göze çarpmaktadır. Yazar bu makalede bunları eleştirel bir bakışla teker teker ele alarak tahlil etmektedir.

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerden biri de Yrd. Doç. Dr. Ramazan Demir'e ait "İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi" adlı çalışmadır. Bu çalışmada dilin menşei konusunda İslâm düşüncesinde yer alan tezlerin genel çerçevesi çizilmekte ve İbn Hazm'ın bu tezler arasında nerede durduğu ve nasıl bir tavır sergilediği belirlenmeye çalışılmaktadır.

"Müşteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer" adlı makalesinde Dr. Mahmut Kelpetin, VIII. yüzyılda yaşamış Irak tarih ekolüne mensup tarihçi Seyf b. Ömer et-Temîmî hakkında müşteşrikler tarafından ortaya konmuş olumlu ve olumsuz kanaatleri ele alınmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Birgül'ün "İbn Rüşd ve Menon Açmazı" adlı makalesinde de Menon'un erdemin tanımı konusunda yaptığı tanım ve açıklamalara İbn Rüşd tarafından getirilen eleştiriler irdelenmektedir.

Ürdünlü akademisyen Dr. Muhârib Ali es-Samâdî'nin "'Sûratu kibârî's-sin fi menâhici'l-merhaleti'l-esâsiyye fi'l-Ürdün ve medâ teveffuri'r-riâyeti't-terbeviyyeti lehum" adlı makalesinde Ürdün eğitim programlarında yaşlıların gözetilmesi hususunun ne şekilde yer aldığı ve konuyla ilgili İslam dininin ortaya koyduğu değerlere programlarda yeterince yer verilip verilmediği tartışılmaktadır.

10. sayımızın son makalesini ise Dr. Hüseyin Doğan'ın "Eş'arî Kelâmcılarından 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Epistemolojisi (Eleştirel Bir Çözümleme)" adlı çalışması oluşturmaktadır. Yazar makalesinde, genel olarak bilen varlık (suje) ile bilinen varlık (obje) arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir ürün olarak görülen ve gerek pratik gerekse düşünsel yaşamda oynadığı etkin rol nedeniyle, insanlığın hemen hemen her dönemde ilgisini çeken temel kavramlardan birisi olan "epistemoloji" (bilgi) kavramını 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin görüşleri çerçevesinde ele alarak incelemeye çalışmaktadır.

Usûl 10. sayı bu makalelerin ardından yer alan beş adet tanıtım ve değerlendirme yazısı ile sona ermektedir.

Yazıları tamamlanmak üzere olan 11. sayımızda makale yayınlamak isteyen *Usûl* dostlarına acele etmelerini hatırlatır, yeni sayılarda buluşmak üzere hürmet ve muhabbetlerimizi sunarız.

Faruk BEŞER

Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri

Soner DUMAN¹

The Criticizes of Hanafi Jurists agains al-Shafii's Understanding of al-Qiyas

The Hanafis are known as ahl rey those who use the reason spreadly in legislation. The most important reason of this is that they systematized the rules of analogical reasoning (qiyas) and used it widespreadly. However we find the first theoretical statements in Shafii's books. Shafii both in al-Risâla and al-Umm mentioned the kinds, limits and conditions of analogical reasoning, the conditions that the performer of analogical reasoning must get it. Meanwhile Shafii didn't abstain from criticizing the Hanafis who taught Shafii the analogical reasoning. We observe that his criticizing are gathered on two points: a) Their failure on using qiyas, b) Their abandonment of qiyas namely performing al-istihsan. Later, Shafii's statements about the failure of Hanafis on performing analogical reasoning caused reactions by Hanafis. Since the Hanafi Jurists have written their thoughts on the subject of usul they replied the criticizing of Shafii and they criticized his thought about analogical reasoning. This article analyses the criticizing of Hanafi jurists as al-Cassas, al-Dabusi, al-Sarahsi and al-Pazdawi who lived in IV and V. century after hijrah about Shafii's thought of qiyas (analogical reasoning).

Key Words: al-Shafii, Qiyas, ijihad, ta'lil, al-hukm, nass

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, Kıyas, İctihad, Ta'lil, Hüküm, nass.

İktibas / Citation: Soner Duman, "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usûl*, 10 (2008/2), 7 - 35.

I. TEORİ

A. TARİHSEL SÜREÇ

İslâm dininde "akıl – nakil", "rey – rivayet" arasında nasıl bir ilişkinin olduğu/olması gerektiği hususundaki tartışmalar daha Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dünyayı terk etmesinin üzerinden uzun zaman geçmeden önce başlamıştır. İnanç ve uygulama alanında ilk dönemlerden itibaren bahsi

¹ Dr. İslam Hukuku.

geçen değerlerden birini diğerinden üstün tutan yaklaşımlarla birlikte bu değerlerin ikisini uzlaştırmaya çalışan, “denge” üzerine vurgu yapan yaklaşımlar da söz konusu olmuştur.

İslam hukukunun sistematik hale gelmesinde büyük katkıları bulunan İmam Ebû Hanîfe, *ehl-i rey* diye bilinen yaklaşımın kendi zamanındaki öncüsü olmuştur. O, fıkhıta bağlı bulunduğu eğitim silsilesinin karakteristik özelliklerini devam ettirmenin yanında yeni prensiplerle bunu zenginleştirmiş ve reyî sistematik hale getirme yolunda önemli adımlar atmıştır. Ebû Hanîfe ile eşzamanlı olarak Medine’de yaşayan ve Hicaz fıkhının önde gelen temsilcisi İmam Mâlik de *ehl-i eser* diye bilinen yaklaşımın kendi zamanındaki öncüsüdür. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’in rey ve rivayet konusundaki yaklaşımları büyük ölçüde benzerlik göstermekteydi. Zira her ikisi de kendi silsilesinden gelen rivayet malzemesine büyük oranda güveniyor, bu silsileyi esas alarak rivayetleri tenkit ediyor, bu silsileden güç alarak reylerini kullanmakta bir beis görmüyorlardı. Tarihsel olarak bu iki öncü imamdan sonra dünyaya gelmiş olan İmam Şâfiî, İmam Mâlik’e bizzat öğrencilik etmiş, Ebû Hanîfe’ye ise bizzat öğrenci olamamakla birlikte onun fikhî görüşlerini tedvin eden ve Irak fıkhının kendi zamanındaki temsilcisi durumunda olan İmam Muhammed’den de Irak fıkhını öğrenmiştir. Fıkhın metodolojisine dair ilk eserin, her iki imama öğrencilik etmiş ve onların sistematik yaklaşımlarını bilen Şâfiî tarafından kaleme alınmış olması son derece önemlidir.

Yalnızca fıkıh ve fıkıh usulü değil genel olarak İslam düşüncesi üzerinde derin etkiler bıraktığı son zamanlarda yapılan araştırmalarla daha da net anlaşılan İmam Şâfiî’nin artık yalnızca fıkıh mezheplerinden birinin kurucusu olmakla kalmadığı, dile getirip kaleme aldığı görüşlerle farklı ekolleri de etkilediği görülmektedir.²

Şâfiî’nin *er-Risâle*’de ortaya koyduğu görüşler, bu arada kıyasa dair görüşleri, yazıldığı ilk andan itibaren dikkatli bir şekilde incelenmiş, Şâfiî’nin bağluları veya karşıtları tarafından bu görüşleri açıklama, destekleme veya tenkit mahiyetinde görüşler ileri sürülmüştür. Bir anlamda Şâfiî’nin *er-Risâle*’si gerek Şâfiî ekolüne gerekse farklı ekollere müntesip hukukçuların

² Şâfiî’nin İslâm düşüncesi üzerindeki etkileri konusunda değerlendirmeler için bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri (Ed.), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*, Ankara, Kitâbiyât, 2003.

ve usulcülerin kendi görüşlerini belirleme, mukabil görüşlere karşı delil ve argümanlar geliştirme konusunda bir başvuru kaynağı olmuştur.

Yine Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı kitabında diyalektik bir metod takip etmesi, hükümleri ortaya koyarken reel veya sanal tartışmalardan hareket etmesi, kıyas konusundaki tartışmalarında çoğunlukla Hanefileri muhatap alması tarih boyunca usul literatürünün kıyas bölümlerinin muhtevasının ve örneklerinin belirlenmesinde çok büyük bir öneme sahip olmuştur.

B. HANEFİLERİN ŞÂFİİ'NİN KİYAS ANLAYIŞINA YÖNELİK TENKİTLERİNİN SEBEPLERİ

Modern dönem öncesi dikkate alındığında, Şâfiî'nin usule dair görüşleri içinde özellikle onun ictihad/kıyas anlayışına yönelik tenkitleri çoğunlukla Hanefî mezhebine ait usulcülerin kitaplarında görürüz. Kanaatimizce bunun biri ilmî/hukukî diğeri ideolojik iki sebebi olduğu görülür.

1. İlmî / hukukî sebepler

Kıyası ilk olarak sistematize eden ve usullerinde onu diğer ekollere göre daha geniş bir şekilde kullananlar “rey ehli” olarak da bilinen Hanefilerdir.³ Nitekim Şâfiî, Iraklılardan “ehlül-kıyâs” diye bahsetmekte ve pek çok metinde kıyası, onların temel bir prensibi olarak sunmaktadır.⁴ Kuşkusuz Hanefilerin reyî sistematik hale getirmeleri ve kıyası çokça kullanmalarının tarihî, sosyolojik, siyasî pek çok sebepleri vardır.⁵

Şâfiî kıyas yöntemini *er-Risâle* ve *el-Ümm*'de hem uygulamış hem de bu yöntemin teorisine ilişkin ilk açıklamalarda bulunmuştur.⁶ Usul ilminin tedvininin büyük bir ivme kazandığı h. IV. asırların ortaları ile V. asırdan itibaren Hanefî müellifler, seleflerinden kendilerine intikal eden fer'î çö-

³ Ahmed Emin (*Fecrü'l-İslâm*, Dârü'l-kütübi'-ilmiyye, Beyrut, 2004, s. 231) bu konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Iraklıların ilminin Abdullah b. Mesud'dan geldiğini bilince ve Irak ekolünün Ebû Hanife ile zireveye ulaştığını gördüğünde Irak ekolünün niçin rey ile ve kıyası kullanmakla meşhur olduğunu anlarsın”.

⁴ Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Ely House, London, t.y.; s. 109.

⁵ Bu sebepler ve değerlendirmesi için bkz. Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife, Hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu*, Baskı (?), Kâhire, Dârü'l-fikr'l-Arabî, 1998; 367-368.

⁶ Şâfiî'nin kıyas konusunu nasıl anlayıp uyguladığı konusunda geniş bilgi için Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM yayınları, 2009.

zümlelerden yola çıkarak mezhebin usulünü ortaya koyan çalışmalarda bulunmuşlardır.⁷ Hanefî usulünün bu şekilde tüme varım yoluyla tespiti sonucunda kıyas konusunda Hanefî mezhebi kurucularının teorisi ile kıyası onlardan öğrenen Şâfiî'nin teorisi ve uygulamaları arasında bazı farklılıklar bulunduğunu gören müellifler bu farklılıkları dikkate alarak Şâfiî'nin kıyas anlayışı ve uygulamasına yönelik bazı tenkitlerde bulunmuşlardır.

b. İdeolojik sebepler

Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde kıyas konusunda kendileri ile en çok tartışmada bulunduğu ve tenkit ettiği kimseler Hanefilerdir.

Şâfiî'nin Hanefilerin kıyas uygulamalarına yönelik tenkitlerini iki bölümde tasnif etmek mümkündür:

- a) Hanefilerin kıyas uygulamalarına yönelik tenkitler,
- b) Hanefilerin kıyasın hükmünü terk ederek istihşâna yönelmelerine yönelik tenkitler.⁸

Şâfiî her iki sebeple de Hanefileri zaman zaman sert bir üslupla eleştirmiştir.

Aşağıda buna dair bazı örnekler vereceğiz:

1. Örnek: Mürted olan kadın öldürülür mü?

Bilindiği üzere Hanefiler mürted olan erkeğin öldürüleceği ancak kadının ise öldürülmeyip hapsedileceği görüşünü benimserler. Şâfiî bu konuda kadın ve erkeğin ayrı hükümlere tâbi olmasını kabul etmez ve Hanefilerden olan muhatabı ile şu tartışmayı yapar:

H. [Mürted olan erkeklerin] öldürülmesi had hükmünde olup bunu iptal etmem mümkün değildir.

⁷ Bkz. Dihlevî, Şâh Veliyyullah Ahmed b. Abdürrahim, *Huccetullâhi'l-bâliğa* [tah. Seyyid Sâbık], Dâru'l-ceyl, Kâhire, h. 1426 (2005), I. Baskı., I, 271-273; Hacevî, Seyyid Muhammed b. Hasen, *el-Fikrî's-sâmi fî târihi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Matbaatü idâreti'l-mearif, Ribât, h. 1340, II, Ebû Zehre, *age*, 262-263.

⁸ Şâfiî buna dair müstakil *İbtâlü'l-istihsân* adlı eserini yazmasının yanında gerek *er-Risâle*'nin "istihsân" başlığını taşıyan bölümünde ve *Cimâü'l-ilm* adlı eserinde gerekse *el-Ümm* boyunca yaptığı tartışmalarda sıklıkla temas etmektedir. Bkz. Şâfiî, *Kitâbu İbtâlî'l-istihsân*, (tahrîc: Mahmûd Matarcî) *el-Ümm ile birlikte*, 1. Basım, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993, VII, 493 vd.; *Kitâbu Cimâi'l-ilm*, (tahrîc: Mahmûd Matarcî) *el-Ümm ile birlikte*, 1. Basım, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993, VII, 464 vd.; *el-Ümm*, V, 198, 252; VI, 187 vd.

Ş. Had olarak hükmettiğin bir şeyi kadından ıskat etmen mümkün mü? Öldürme, el kesme, recmetme ve sopa vurma gibi had cezalarında kadın ile erkek arasında fark var mıdır?

H. Hayır fark yoktur.

Ş. O halde kadının dinden dönmesi durumunda onu had olarak niçin öldürmüyorsunuz? Harp ülkesinden olan bir kadının malı ganimet alınır, kendisi esir alınır ve köleleştirilebilir mi?

H. Evet bunlar yapılabilir.

Ş. Bunları İslam ülkesinde olan mürted kadına yapabilir misin?

H. Hayır.

Ş. Öyleyse iki açıdan da birbirine benzemeyen şeyleri birbirine KIYAS etmen nasıl caiz olabilir?⁹

2. Örnek: Gasp edilen malın satımını mal sahibi onayladığında akit geçerli olur mu?

Hanefîlere göre gâsıb gaspettiği malı sattığında mal sahibinin sonradan onay vermesiyle satım akdi sıhhat kazanır, Şâfiî'ye göre ise bu satım akdi bâtıldır, sonradan onay vermekle sahih hale gelmez.

Gâsıp, gaspettiği malı –durumu bilen bir müşteriye- satsa ve mal sahibi sonradan bu satıma onay verse satım akdi bununla geçerli hale gelmez. Şart muhayyerliğinde akdi yürütme kararı vermek bundan farklıdır. Çünkü şart muhayyerliğinde mal sahibi helal bir yolla satmış ve şart koştuğu üzere de muhayyerliğini kullanmıştır. Ne müşteri ne de satıcı Allah'a isyan etmemiştir. Gâsıp ve –gaspı bilerek- malı satın alan müşteri ise Allah'a isyan etmiştir. Çünkü gâsıp, sahip olmadığı malı satmış, müşteri de kendisine helal olmayan şeyi satın almıştır. Haram helale kıyas edilmez. Çünkü bunlar zıttır...Her bakımdan birbirine muhalif olan iki şey birbirine nasıl kıyas edilebilir?¹⁰

3. Örnek: Bâin talakla boşanan kadının nafaka hakkı var mıdır?

Hanefîlere göre bâin talakla boşanmış olan kadın iddet süresince kocasından nafaka almayı hak eder, Şâfiî'ye göre ise ric'î kadın nafaka hakkına sahiptir. Bir de bâin talakla boşanmış olsa bile hâmile olan kadın nafaka hakkına sahiptir. Şâfiî Hanefîlerden olan muhatabının bâin talakla boşanmış kadını ric'î talakla boşanmış olan kadına kıyas etmesine karşı çıkar. Tartışmanın bir bölümü şöyledir:

⁹ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed İbn İdris, *el-Ümm*, (tah.: Mahmûd Matarcî), 1. Basım, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993, I, 435.

¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 288.

Ş. Ric'i olarak boşanan kadının kocası ona dönme hakkına sahip değil midir? Bu kocanın îla, zıhar ve lianı geçerli olur ve aralarında miras cereyan eder mi?

H. Evet.

Ş. O halde ric'i talakla boşanan kadın pek çok bakımdan boşanmamış kadına benzer mi?

H. Evet.

Ş. Üç talakla boşanan kadın ona benzer mi?

H. Hayır.

Ş. Öyle ise (kesin olarak) boşanmış kadını ona aykırı olan bir şeye nasıl kıyas edersin?¹¹

4. Örnek: Zina sıhriyet haramlığı doğurur mu?

Hanefîlere göre zina da tıpkı nikâh gibi sıhriyet haramlığı doğurduğu halde Şâfiî'ye göre zina sıhriyet haramlığı doğurmaz. Şâfiî'nin bu konuda muhatabı ile yaptığı tartışma şöyledir:

Ş. Haram ile helal birbirine zıt olduğu halde, Yüce Allah'ın helal olan (nikah) sebebiyle haram kıldığı bir şeyi, haram olan (zina) sebebiyle de haram kılması olacak şey midir?

İkisi (Nikah ile zina) arasında ne fark vardır?

Ş. İkisini Allah birbirinden ayırmıştır.

Nasıl?

Ş. Allah nikaha teşvik etmiş ve evlenmeyi emretmiş, nikahı nesep, sıhriyet, eşler arasında kaynaşma ve sükunete erme sebebi kılmış, bununla sıhriyet haramlığını ortaya koymuş, nikah sebebiyle eşler arasında birbirine mirasçı olma, nafaka, mehir, kadının kocasına itaat etmesi gibi haklar belirlemiş, nikah öncesinde haram olan şeyleri nikah ile mübah kılmıştır.

Yüce Allah zinayı "Zinaya yaklaşmayın. Zira o bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur" (İsra, 32) sözü ile haram kılmıştır.

H. Nikahta da zinada da cinsel ilişki bulunduğundan ben bir cinsel ilişkiyi diğerine kıyaslıyorum.

Ş. Bu cinsel ilişkilerden biri helaldir, övülür. Diğerisi ise haramdır bunu yapan kişi recmedilir. Bunları nasıl birbirine kıyas edersin?¹²

¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 156.

¹² Şâfiî, *el-Ümm*, V, 228 vd.

5. Gayr-i müslimi öldüren müslümana kısas uygulanması

Şâfiî gayr-i müslimi öldüren müslümana kısas uygulanmayacağını Hanefiler ise uygulanacağını kabul etmektedir. Bu konudaki tartışmanın bir bölümü şöyledir:

H. Ben, bu konuyu Hz. Ömer'in verdiği bir hükme kıyas ediyorum.

Ş. Hangi hüküm?

H. Hz. Ömer, Hîre şehrinde Benî Şeyban kabilesinden bir Hristiyanı öldüren bir adam hakkında (valisine) şöyle yazmıştır: "Katil, adam öldürmekle tanımıyorsa onu öldürün, adam öldürmekle tanımıyorsa bırakın, öldürmeyin".

Ş. Hz. Ömer'den bu rivayet sahih değildir. Sahih olduğunu farz edelim. Sen bu haberde yer alan hükmü aynen kabul ediyor musun?

H. Hayır. Öldürmekle tanınsın ya da tanınmasın bir Hristiyanı öldüren kısasen öldürülür.

Ş. Hüküm verirken esas almadığın bir habere başka bir şeyi nasıl kıyas edersin?¹³

Şâfiî'nin kıyas konusunda Hanefilerle olan tartışmaları tabakat kitaplarına kadar geçmiştir. Bu kitaplarda Şâfiî'nin Bağdat'ta bulunduğu süre zarfında bizzat Hanefiliğin kendi zamanındaki temsilcisi konumunda olan İmam Muhammed'le ve onun bazı öğrencileri ile tartışmalarda bulunduğu belirtilir. -Tarihen sabit olup olmadığı bir yana- bir örnek teşkil etmesi bakımından şu tartışmayı zikretmek yerinde olur:

Şâfiî Irak'a gidişi ve İmam Muhammed ile karşılaşmasına dair şunları söyler:

...Sonra Irak'a Muhammed İbnü'l-Hasen'in yanına gittim. Onun öğrencileri ile tartışmalar yapıyordum. Öğrencileri beni Muhammed İbnü'l-Hasen'e şikayet ederek şöyle dediler: "bu hicazlı bizim görüşümüzü eleştiriyor, bizim görüşümüzün yanlış olduğunu söylüyor".

Muhammed İbnü'l-Hasen bana bunu sordu.

Ben de dedim ki: "Biz taklidden başkasını bilmiyorduk. Sizin yanınıza gelince sizin ne kadar çok *taklid etmeyin, hakkı ve delilleri talep edin* dediğinizi duyduk".

Muhammed bana: "Benimle münazara yap" dedi.

Ben: "Öğrencilerle yapayım, sen dinle" dedim.

Muhammed : "Hayır benimle yap" dedi.

Ben: "Tamam" dedim.

¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 189. Diğer bazı örnekler için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, I, 65, 136, IV, 98, V, 149, 187, 198, 225, VI, 177, 287, VII, 392, Şâfiî, *İbtâlül'-istihsân (el-Ümm ile birlikte)*, VII, 497.

Muhammed: “Sen mi soracaksın, yoksa ben mi sorayım?” dedi.

Ben: “Nasil istersen öyle olsun” dedim.

Muhammed: Bir kimse başkasının direğini gasp edip onun üzerine köşk bina etse, sonra da direğin sahibi gelip onda hak sahibi olduğu ortaya çıksa ne olur?

Ben: Dilerse direğini dilerse kıymetini alır.

Muhammed: Bir kimse başkasının ağacını gasp edip bundan gemi yapsa sonra da denize indirse, daha sonra ağacın sahibi gelip onda hak sahibi olduğu ortaya çıksa ne olur?

Ben: Gemi en yakın limana bağlanır ve ağaç sahibi ağacının kıymetini ya da kendisini alır. Kıymetini alırsa ne ala. Almak istemezse gemi sökölür ve ağaç, sahibine verilir.

Muhammed: Bir kimse başkasından ibrisim ipini gasp etse ve bununla hurcunu (çuvahını) dikse, sonra sahibi gelip onda hak sahibi olsa ne olur?

Ben: Sahibi ipin kıymetini alır.

Muhammed ve öğrencileri tekbir getirdi ve “Görüşünü terk etmiş oldun ey Hicazlı!” dediler.

Ben Muhammed’e: “Ağır ol! Köşk sahibi köşkünü yıkmak ve direkleri sahibine geri vermek istese, direklerin kıymetini ve istemese sultan onun bunu yapmasını engelleyebilir mi?”

Muhammed: Hayır.

Ben: Gemi sahibi, gemiyi söküp ağacı ağaç sahibine vermek istese sultan buna engel olabilir mi?

Muhammed: Hayır.

Ben: Hurc sahibi hurcunu söküp onu diktiği ipi çıkarmak ve ipi sahibine geri vermek istese sultan bunu engelleyebilir mi?

Muhammed: Evet.

Ben: Öyleyse yasaklanmış (haram kılınmış) bir şeyi nasıl olur da yasak (memnu’) olmayan bir şeye kıyas edersin?¹⁴

Tabakat kitaplarına yansıdığı kadarıyla Şâfiî ile İmam Muhammed arasındaki tartışmalar yalnızca kıyasın fer’î meselelere tatbiki ile sınırlı kalmaz, bunun ötesinde her ikisinin imamları olan Mâlik ve Ebû Hanîfe’nin şer’î deliller ve kıyas konusundaki bilgisine kadar uzanır. Yine tabakat kitaplarında İmam Muhammed ile Şâfiî arasında konu ile ilgili bir tartışma şu şekilde aktarılır:

M: Bizim hocamız –Ebû Hanife- mi yoksa sizin hocanız Mâlik mi daha bilgili?

Ş: İnsaflı bir şekilde konuşalım mı?

¹⁴ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve Tabakâtü’l-asfiyâ*, Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut, h. 1405, VI, 329-330.

M: Evet.

Ş: Allah için soruyorum, bizim hocamız mı yoksa sizin hocanız mı Kur'an'ı daha iyi bilmektedir?

M: Sizin hocanız.

Ş: Allah için soruyorum, bizim hocamız mı yoksa sizin hocanız mı sünneti daha iyi bilir?

M: Sizin hocanız.

Ş: Allah için soruyorum resûlullah'ın ashabının görüşleri bizim hocamız mı yoksa sizin hocanız mı daha iyi bilir?

M: Sizin hocanız.

Ş: Geriye sadece kıyas kalmıştır. Kıyas da ancak bunlara (bu saydıklarımıza) olur. (Bunlar olmayınca) başka neye kıyas yapılır?¹⁵

İşte Hanefiler usul kitaplarının kıyas ve istihsan bölümlerinde gerek Şâfiî'nin eserlerinde doğrudan yönelttiği tenkitlere gerekse tabakat kitaplarında aktarılanlara cevap vermişler, aynı zamanda Şâfiî'nin kıyas anlayışına yönelik kendi tenkitlerini de zikretmişlerdir.

C. HANEFÎLERİN TENKİTLERİNİN DAYANAK NOKTASI

Hanefiler, kurucu imamlardan (Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer) kendilerine intikal eden fer'î çözümler üzerinde tümevarım yoluyla yaptıkları çıkarımlar sonucunda kıyas için bazı şartlar belirlemişlerdir. Onların usul kitaplarında Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinde bu şartlara ve bunların uygulanışına dayandıkları görülmektedir.

Hanefilere göre kıyasın şartları şunlardır:¹⁶

1. Aslın hükmü -bir başka nasla- kendisine özgü kılınmış olmamalıdır.
2. Aslın hükmü, kıyasa aykırı olarak sabit olmuş olmamalıdır.
3. Nas ile sabit şer'î hüküm, yalnızca kendisinde bulunan vasıflarla ta'lil edilmemeli, ta aslın hükmü kendisine benzeyen ve hakkında nas bulunmayan bir fer'e intikal etsin.
4. Nasta yer alan hüküm ta'lil sonrasında, daha önceki durumunda kalmalıdır.
5. Ta'lil, nassın lafızlarından herhangi bir şeyin iptalini içermemelidir.¹⁷

¹⁵ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, Dârü'r-râidi'l-Arabî, Beyrut, 1970, s. 68.

¹⁶ Bu şartların geniş bir biçimde açıklaması için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddin İbn Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usû-li Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (Haz.: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), 1. Basım, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997; III, 443-501; Sığnâkî, Hüsâmüddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *el-Kâfi şerhu'l-Bezdevî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2001, I. Baskı., III, 1677-1738.

Şâfiî'ye yönelik eleştirilerde şu özellikler göze çarpmaktadır:

Bu şartların bir kısmında Şâfiî de Hanefîler ile ittifak etmekle birlikte Şâfiî'ye yöneltilen eleştiriler bu şartların uygulamaya geçirilip geçirilmemesi ile ilgilidir. Bu eleştiriler daha sonra ele alacağımız modern dönemde Şâfiî'nin ictihad/kıyas anlayışına yönelik eleştiriler ile mukayese edildiğinde aralarında şu bakımdan farkların bulunduğu görülmektedir:

- a. Hanefîlerin Şâfiî'ye yönelttiği eleştiriler "sisteme yönelik bir eleştiri" değil, "sistemin işleyişine yönelik teknik eleştiriler"dir.
- b. Hanefîlerin eleştirileri istisnalar bir kenara bırakılırsa teoriye yönelik değil, pratiğe yöneliktir.
- c. Hanefîlerin Şâfiî'ye yönelttiği eleştiriler, Hanefî ve Şâfiî ekollerinin kıyas konusundaki farklılıklarının bir yansımasıdır. Şu halde bu konunun ele alınması "iki ekolün kıyas anlayışlarının mukayesesi"ne de yardımcı olacaktır.

II. UYGULAMA

Bu bölümde Hanefî usulcülerin Şâfiî'nin kıyas uygulamalarına hangi noktalarda itiraz ettiklerini tek tek ele alacağız.

A. KIYASIN ŞARTLARINA RİAYET ETMEDİĞİNE İLİŞKİN İTİRAZLAR

1. Yalnızca Asla Özgü Olan Hükmü Kıyas Yoluyla Genişletmesi

Hanefî usulcülere göre kıyasın birinci şartı “aslın hükmünün bir başka nassla o asla özgü kılınmış olmaması”dır.

Şayet aslın hükmü bir başka nassla o nassa ait kılınmışsa, söz konusu hüküm üzerinde ta'lil yapmak geçersizdir. Çünkü ta'lil hükmü asıldan başka bir yere taşımak içindir. Bu ise nasla sabit olan “aslın hükmünün o asla tahsis edilmiş olması” durumunu ortadan kaldırır. Böyle bir ta'lil

¹⁷ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed İbn Ahmed İbn Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (tah.: Refik el-'Acem), I. Basım, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1997, II, 147. Debbûsî (Ebû Zeyd Ubeydullah İbn Ömer İbn İsa, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, (tah.: Halil Muhyiddin el-Meys), I. Basım, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2001.s. 279) ve Pezdevî (Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Matbaatu Câvid Beris, Karaçi. t.y, s. 255) beşinci şartı zikretmemişlerdir. Son iki şartın Debbûsî ve Pezdevî tarafından tek şart olarak kabul edildiği görülmektedir. Biz de şartları ayrıntılı olarak incelediğimizde bu ikisini aynı başlık altında inceleyeceğiz.

nassın hükmünü def etmek suretiyle ona muarız olmuştur. Nassa muaraza etme sonucunu doğuran kıyas bâtildir.¹⁸

Hanefîler Şâfiî'nin bu şarta uymayan bazı görüşlerini kimi zaman onun ismini vererek kimi zaman vermeksizin zikretmişlerdir. Buna dair iki örnek vereceğiz:

1. Selem akdinden süre kaldırılarak derhal ödenmek üzere selem akdi yapılması:

Şâfiî'ye göre selem akdi vâdeli olarak yapılabileceği gibi peşin olarak da yapılabilir. O bu konuda şöyle demektedir:

Hız. Peygamber, nitelikleri akitte belirtilen bir malın veresiye satımını caiz kılmıştır. Öyleyse yiyecek maddesinin peşin olarak satımı öncelikle caizdir. Çünkü selem özelliği, belirli nitelikte bir malın tazmininin borçlanılmasıdır. Bu veresiye olarak tazmin edildiği gibi peşin olarak da tazmin edilebilir. Hatta peşin olması, garardan kurtulma noktasında daha ötededir.¹⁹

Hanefîlere göre ise bu câiz değildir. Onlar bunu şu şekilde izah ederler:

Selem akdinde –bu akde özgü olmak üzere– sürenin şart olduğu nassla sabittir. Bu da Hız. Peygamber (s.a.v.)'in “*Selem yapan kişi; belirli ölçü ve tartıda, belirli bir vadeye kadar selem yapsın*” buyurmuştur. Bu hadisin ta'lil edilerek selem akdinin satım akdine kıyaslanması sonucunda peşin de yapılabileceğini, çünkü selem de bir tür satım akdi olduğunu söylemek câiz değildir. Çünkü satım akdinde aslanan akit konusu malın akdi yapanın mülkünde bulunması, onu teslim etme imkânının bulunmasıdır. Buna göre kişi mülkünde bulunmayan bir şeyi satsa, daha sonra o malı başkasından satın alıp müşteriye teslim etse bu câiz olmaz. Bu genel prensip –ruhsat tanıyan nas sebebiyle– selem akdinde terk edilmiştir...

¹⁸ Serahsî, *age*, II, 147; Debbûsî, *age*, s. 279.

Hanefî usulcülerin bu şarta dair zikrettikleri örneklerin bir kısmı şunlardır:

[1] – Şâhitlik: Yüce Allah [zina şahitliği dışındaki konularda] iki erkeğin veya bir erkek ve iki kadının şahitliğini geçerli kılmıştır. Bir hakkın ispatı için gereken en az şahit miktarı budur. Sonra Resûlullah (s.a.v.) Huzeyme'nin tek başına şahitliğinin yeterli olacağını belirtmiştir. Bu ona ikram [değer verme] amacıyla kendisine özgü verilmiş bir hükümdür. Bu hadis ta'lil edilerek, fazilet bakımından Huzeyme ile aynı durumda olan, ondan daha düşük seviyede veya daha üst seviyede olan kimselere taşınmaz. Çünkü bu ta'lil hükmün ona özgü olması durumunu ortadan kaldırır. (Serahsî, *age*, II, 148; Debbûsî, *age*, 281)

[2] – Sefer ruhsatları yalnızca sefere özgüdür. Başka meşakkatli durumlar sefere kıyas edilemez. (Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmüddin Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2002, I. Baskı, s. 302)

[3] – Hız. Peygamber (s.a.v.)'in mehir vermeksizin evlenebilmesi. (Serahsî, *age*, II, 148)

¹⁹ Şâfiî, *el-Umm*, III, 116.

Din, ortada akit konusu mal bulunmadığı halde ihtiyaç sebebiyle bir ruhsat olarak selem akdine cevaz vermiştir. Ancak normal şartlar altında teslim gerekli olduğunda teslim edilebilecek surette ruhsat tanımıştır. Bu da ancak vâde ile olur. Şu halde selem akdine özgü olarak nassla sâbit olan bu durum ta'lîl edilemez.²⁰

2. Gasp edilen malın menfaatlerinin tazmini:

Şâfiî'ye göre gasp ve itlaf edilen malın menfaatleri de –tıpkı malın aslı gibi- tazmine tâbîdir.²¹ Hanefiler bu konuda menfaatlerin mala kıyaslanmasına karşı çıkarlar. Serahsî, Hanefilerin konu ile ilgili görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

Menfaatler itlaf ve gasp edilmekle tazmine tabi olmazlar. Çünkü tazminin gerekli olması gasp ve itlaf edilen şeyin mal olmasını [mâliyyet] ve değer taşımamasını [tekavvüm] gerektirir. Bu ise bir şeyin ele geçirilmesinden önce söz konusu olamaz. Oysa menfaatlerin ele geçirilmesi düşünülemez.

Menfaatlerde mâliyyet ve değer taşıma özelliği ancak akitle söz konusu olur. Bu nassla sabit olmuş bir hükümdür; tâ'lîle elverişli değildir. Aynı şekilde fâsid akdin gereğinde ve sahih akitte menfaat ile mal arasında muâdelenin sabit olması da özel bir durumdur. Menfaatler ile mallar arasında asılları itibarıyla bir benzerlik yoktur. [Çünkü];

[1] - Somut olan mal arazların kendisi üzerinde bulunduğu bir cevherdir, menfaat ise bir cevher üzerinde bulunan arazdır.

[2] - Menfaatler kalıcı olmadığı halde [bir var bir yok oldukları halde] somut mal kalıcıdır. Kalıcı olan ile olmayan ise birbirinden farklıdır.

Şu halde menfaatler üzerinde [kira, cüâle vb.] akitlerin yapılabilmesi nassla sabit özel bir durumdur ta'lîli kabul etmez.²²

2. Dinde Kıyasa Aykırı Olarak Sabit Olan Hükümlere Kıyas Yapması

Hanefilere göre "kıyasa aykırı olarak sabit olan hükümlere kıyas yapılmaz". Kıyasa aykırı olarak sâbit olan hükümler dört türlüdür:

1. Genel bir kuraldan istisna / tahsis edilen ve tahsisin manası akılla bilinmeyen hükümler. Bunlara kıyas yapılamaz.
2. İlk olarak konulan ve manası akılla kavranamayan hükümler. Bunlara, illeti bulmak imkânsız olduğundan kıyas yapılamaz.
3. İlk olarak konulan ve manası akılla kavranmakla birlikte (dinde) benzeri bulunmayan hükümler. Nasta ve icmada yer alandan başka bunun benzeri bulunmadığından bunlara kıyas yapılamaz.

²⁰ Serahsî, *age*, II, 149. Ayrıca Debbûsî, *age*, s. 282.

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 285.

²² Serahsî, *age*, II, 150.

4. Bir kuraldan istisna edilen ve istisna edilme sebebi akılla kavranabilen hükümler. İstisna edilen ve geri kalanın arasında olup, istisna edilen kısma istisna edilme illeti bakımından örnek olanlar bunlara kıyas edilebilir.²³

Bu hükümlere kıyas yapılamamasının sebebi şudur:

Kıyasa aykırı olarak nassa sâbit olmuş hükümlerde nassa uygun bir şekilde kıyas yapmak söz konusu olamayacağı gibi nassa aykırı bir şekilde kıyas yapmak da söz konusu olamaz. Çünkü ta'lîlin amacı aslında yer alan hükmü fer'e taşımaktır. [Söz konusu hüküm kıyasa aykırı olarak sâbit olduğundan] kıyas o hükmü nefyetmektedir. Haramlığı gerektiren delil ile helâllik sâbit olamayacağı gibi hükmü nefyeden delil ile o hükmü başka bir fer' üzerinde isbat etmek mümkün olamaz.²⁴

Şâfiî de dinde kıyasa aykırı olarak sâbit olan hükümler bulunabileceğini ve bunlara kıyas yapmanın doğru olmadığını prensipte kabul etmektedir. Nitekim o şöyle demektedir:

Allah'ın kullarını yükümlü tutması iki türlüdür:

a. Allah ve elçisinin, sebebini bizzat hüküm verirken veya hüküm verirken değil de kitap veya sünnetin başka bir yerinde açıkladığı hüküm. Biz bu hükmü kabul ederiz ve onunla aynı manada olanları (aynı illeti taşıyanları) ona kıyas ederiz.

b. Allah'ın bize kitabında veya peygamberinin sünnetinde sebebini bildirmediği hüküm. Biz buna göre hüküm vermek suretiyle o konudaki farzı yerine getiririz. Ancak bu hükmün manasını (illetini) bilmediğimiz için kıyas yapmayız. Yalnızca manasını bildiğimize kıyas yaparız.²⁵

Hanefî usulcüler -Şâfiî'nin prensipte kabul ettiği- bu şarta aykırı bazı uygulamalarda bulunduğunu belirtirler. Buna örnek olarak şunu zikredebiliriz:

1. Mükrehin ve uykusunda boğazına bir şey dökülen kimsenin unutarak orucunu bozan kimseye kıyas edilmesi:

Orucun rüknü şehvetlerin gereğini yerine getirmekten uzak durmaktır. Bu rükün, unutarak yeme içme durumunda ortadan kalkmaktadır. Bir ibadetin rüknü ortadan kalktıktan sonra o ibâdeti yerine getirmek mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber

²³ Abdülaziz el-Buharî, *age*, III, 447-448. (Bazı tasarruflarla).

²⁴ Serahsî, *age*, II, 157. Serahsî buna örnek olarak şunları gösterir:

1. Hurma nebizi" ile abdest almak: Bu, kıyasa aykırı olarak sâbit olmuş ve yalnızca hurma nebizine özgü bir hükümdür, kıyas yoluyla diğer nebizlere ve içeceklere taşınamaz.

2. Namazda kahkahanın abdesti bozması: Bu hüküm kıyas yoluyla cenaze namazı ve tilâvet secdesine taşınamaz. Çünkü nass, mutlak namaz [yani rükû ve secdesi bulunan bir namaz] hakkında vârid olmuştur.

3. Unutarak yeme-içme halinde orucun bozulmaması: Bu hüküm; yanlışlıkla, ikrah yoluyla veya uykusunda iken [boğazına bir şey dökülmek suretiyle] orucu bozulan kimselelere taşınamaz.

²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 284.

(s.a.v.) unutarak yiyen içen kişinin orucunun bozulmayacağını belirtmiştir. Şu halde bu hüküm kıyasa aykırı olarak sâbit olmuştur. Bu hükmün ta'lil yoluyla; "yanlışlıkla orucunu bozan kişi"ye veya "uyurken boğazına bir şey dökülen kişi"ye taşınması câiz değildir.²⁶

2. "Kasten besmele çekilmeksizin boğazlanan hayvanı yemenin câiz olması"nın, unutarak besmele çekilmeksizin kesilen hayvanı yemenin câiz olmasına kıyas edilmesi:

Unutarak besmele çekilmeksizin kesilen hayvanın yenilmesinin câiz olması kıyasa aykırı olarak nassla sabit olmuş bir hükümdür. Ta'lil yoluyla bu hükmün kasten besmele çekmeyen kimseye taşınması câiz değildir; çünkü aralarında benzerlik yoktur. Unutan kimse mazurdur, Allah'ın ismini zikretmekten yüz çevirmiş değildir. Kasten terk eden ise kötü bir iş yapmıştır ve Allah'ın adını anmaktan yüz çevirmiştir.²⁷

3. Nassla sabit şer'î hükmün, asla benzeyen ve hakkında nass bulunmayan fer'e aynen intikal etmesi şartına aykırı davranması

Hanefilere göre kıyasın şartlarından biri de "nassla sabit şer'î hükmün, asla benzeyen ve hakkında nas bulunmayan bir fer'e aynen intikal etmesidir".

Kıyasın şartları arasında fıkıh açısından en önemlisi, yararı en fazla olanı budur. Görünüşte tek bir şart şeklinde ifade edilen bu şart aslında kendi içinde şu alt şartları barındırmaktadır:

Ta'lil edilen hükmün şer'î hüküm olması, lügavî hüküm olmaması,²⁸

Kasır illetle ta'lil yapılmaması,

Aslın hükmünün ta'lil yoluyla nassla sabit başka bir hükme taşınmaması,

Ta'lil sonucunda ta'lil edilen nassın hükmünün fer'e aynen intikal etmesi,

Aslın hükmünün, "kendisine benzer olan" fer'e intikal etmesi,

Fer' hakkında bir nass bulunmaması.²⁹

Aşağıda bu alt-şartların her biri ile ilgili Hanefî usulcülerinin İmam Şâfiî'ye yönelik eleştirilerini ele alacağız.

²⁶ Serahsî, *age*, II, 151. Ayrıca bkz. Debbûsî, *age*, s. 283; Pezdevî, *age*, s. 260.

²⁷ Serahsî, *age*, II, 152.

²⁸ İlk alt-şartın formüle edilmesinde Pezdevî'nin Serahsî'ye göre daha net bir ifade kullandığı görülmektedir. Biz de diğer şartları Serahsî'den nakletmekle birlikte ilk şartı Pezdevî'nin formüle ettiği şekilde aktardık.

²⁹ Serahsî, *age*, II, 152-160.

a. Dilde kıyas yapması

Dilde yer alan kimi sözcükler, varlıklara onların çeşitli özellikleri göz önünde bulundurularak verilmiştir. Aynı özelliklerin başka varlıklarda da bulunması halinde söz konusu sözcüğün o varlıklara da verilir verilemeyeceği, dolayısıyla ismin kapsamının onları da içine alacak şekilde genişletilip genişletilmemesi konusuna "dilde kıyas" denilmektedir.³⁰

Şâfiî'nin dilde kıyası kabul edip etmediği konusunda kendisine ait net bir ifade bulunmamaktadır. Bu konuda mütekellimîn usul eserlerinde Şâfiî'ye farklı görüşler atfedilmektedir.

Hanefî usul kitaplarında Şâfiî'nin dilde kıyası kabul ettiği ve buna dayanarak hükümler verdiği belirtilerek bu hükümlerin eleştirisi yapılır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bu görüşün Şâfiî'ye nispetini doğru bulmayarak şöyle der:

Şâfiî pek çok kitabında şarabın fermantasyona uğramış olan üzüm suyu olduğunu belirtir. Şâfiî'nin "fermantasyona uğrama" illetini kullanmak suretiyle nebzi şaraba kıyas etmesine bakarak onun nebze kıyas ile şarap adını verdiğini söylemek temelden yoksundur.³¹

Zencânî, Şâfiî'nin "manalardan türetilen isimlerde kıyası uygulamada bir engel görmediğini" belirtir. Buna dair şu örnekleri verir:

- a. Livata zina haddini gerektirir.
- b. Nebbâş'ın (kefen soyucusunun) eli hırsıza kıyasla kesilir.³²

Hanefîler dilde kıyası kabul etmezler. Şâfiî'nin ise bu temel kurala aykırı uygulamada bulunduğunu belirterek buna dair örnekler verirler.³³

Hanefîler, varlıkların isimlerini, ortak özelliklere sahip başka varlıklara kıyas yolu ile taşımayı kabul etmemekte ve kıyası bu şekilde kullandığı gerekçesi ile Şâfiî'yi eleştirmektedirler.

Serahsî, kendilerinin kabul etmediği "dilde kıyas"ı Şâfiî'nin şu örneklerde uyguladığını ileri sürerek onu eleştirmiştir:

1. Şâfiî, yemin-i mun'akide'ye kıyasla yemin-i gâmûs'ta da yemin kefareti gerekli kılmıştır. Oysa buna yemin isminin verilmesi mecazdır. Çünkü arap dilinde yemin haberin

³⁰ İsimlerin mecazen başka varlıklara verilmesi konusunda görüş ayrılığı söz konusu olmadığından "hakikat olarak" kaydı eklenmiştir.

³¹ Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed İbn Ali İbnü't-Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, (takdim: Halil el-Meys), Baskı (?), Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, y.y, II, 274.

³² Zencânî, Ebu'l-menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd İbn Ahmed, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*, (tah.: Muhammed Edib es-Sâlih, 1. Basım, Riyâd, 1999, s. 296-298.

³³ Debbûsî, *age*, s. 285.

doğruluğunu pekiştirmek için kullanılır. Oysa kendisinde hiçbir şekilde doğruluk yönü bulunmayan şey yemine mahal olamaz.

2. Şâfiî, zinaya kıyasla livata suçunda da had cezasının uygulanacağını söylemiştir. Bu, Hanefilere göre fasittir; çünkü ismi bilmenin yolu dilcilerin kullanımını esas almaktan geçer, şer'î kıyasın kullanımından değil.

3. Şâfiî, hamra (şaraba) kıyasla nebizlere de hamr denilebileceğini söylemiştir.

4. Şâfiî, kefaretlerdeki yemek yedirmeyi, giyeceği temlik etmeye kıyas ederek, yemeğin de temlik edilmesi gerektiğini söylemiştir ki bu fâsittir. Çünkü yiyeceklerle ilgili hükmü çözümlerken "it'am" sözcüğünden hareket etmek gerekir. Bu sözcüğün anlamını tespit konusunda kıyasın herhangi bir fonksiyonu olamaz.³⁴

b. Kâsır (geçişli olmayan) illetle ta'lîli caiz görmesi³⁵

Kıyas ve illet bahislerinin en tartışmalı konularından biri kuşkusuz "kâsır illetle ta'lîl" konusudur. Nitekim Hanefi usul eserlerinde Şâfiî'nin kıyas anlayışına yönelik diğer itirazlarda meselenin daha çok uygulama yönü üzerinde durulurken bu konuda teorik yönü üzerinde fazlaca durulması da meselenin önemini göstermektedir.

Hanefiler aslın yalnızca kendisinde bulunan ve başka meselelere intikal etmeyen bir illetle ta'lîlini câiz görmezler, Şâfiî ise bunu câiz görmektedir. Usul ilminde bu tartışmaya "kâsır illetle ta'lîl" meselesi denilmektedir. Bu tartışmanın altında yatan iki ana sebebin bulunduğu görülmektedir:

1) Hanefilere göre ta'lîlin hükmü, aslın hükmünü başka fer'lere taşımaktır. Bunu ifade etmeyen her türlü ta'lîl işlevsizdir. Şâfiî'ye göre ise ta'lîlin hükmü nassta yer alan hükmü illete bağlamaktır. Bunun sonucunda nassın hükmü başka fer'lere intikal edebileceği gibi nassla da sınırlı kalabilir.³⁶

2) Hanefilere göre muallel bir nassın hükmü illete değil nassa bağlanır. Hanefilerin belirttiğine göre Şâfiî'ye göre ise muallel nassta hüküm illete bağlanır.

Hanefiler, Şâfiî'nin bu iki meselede kendilerinden farklı düşündüğünü belirterek onun görüşünü ve delillerini, bu görüş ve deliller karşısında eleştirilerini ayrıntılı olarak aktarırlar.

³⁴ Serahsî, *age*, II, 154.

³⁵ Kâsır illetle ta'lîl konusundaki tartışmalar için bkz. Cessâs, Ahmed İbn Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tah.: Uceyl Câsim en-Neşemi), Kuveyt, 1994, IV, 139 vd; Debbûsî, *age*, s. 280; Serahsî, *age*, II, 155 vd.

³⁶ Serahsî, *age*, II, 155.

Serahsî, Şâfiî'nin bu iki mesele ile ilgili görüşünü ortaya koyduktan sonra Şâfiî'nin birinci mesele ile ilgili delillendirmesini şu şekilde aktarır:

Rey ile ta'lîl *-tıpkı diğer hüccetler gibi-* şer'in hükmünü ispat etmede bir hüccettir. Herhangi bir meselede Kitap ve sünnette bir açıklama varsa bunun ile o meselenin hükmü sâbit olduğu gibi rey ile ta'lîle de hüküm sâbit olur. [Bir meselenin Kitap ve sünnet hükmü ile sâbit olması ile rey ile ta'lîl yapma sonucunda sâbit olması arasında şu fark vardır:] [Kitap, sünnet vb.] diğer hüccetler bizim bir müdahalemiz olmaksızın sâbit olduğu halde rey ile ta'lîl bizim fiilimizle sâbit olur. Rey ile ta'lîl her ne zaman yapılırsa hükmün sâbit olması da buna bağlanır. Bunun sonucunda hüküm başka furua intikal etsin ya da etmesin fark etmez.

[Rey ile ta'lîlin hüccet olmasının ve hükmün ona bağlanmasının sebebi şudur:] Aslı ta'lîl ettiğimiz vasfın sahih olmasının şartı, onunla [aslında bulunan] diğer vasıflar arasında bir temyiz yapılmış olmasıdır. Bu temyiz "yalnızca nassta bulunan vasıf" hakkında da söz konusu olabileceği gibi nasstan başka yere intikal eden vasıfta da olabilir. Bir vasıfta sahih olarak ta'lîlde bulunma şartları mevcut olduktan sonra -bir engel bulunmadıkça- nasın bu vasıfla ta'lîl edilmesi engellenemez. Vafsin başka yerlere intikal etmemesi bir engel değildir. Engel, sadece vasfı hüccet olmaktan çıkaracak bir şey olabilir. Vafsin başka yere intikal etmemesi -tıpkı nassta olduğu gibi- onu hüccet olmaktan çıkarmaz.³⁷

Serahsî, Şâfiî adına yaptığı bu açıklamalardan sonra onun görüşlerine itiraz etmek ve Hanefîlerin bu meseleye bakışını serdetmek üzere şunları söylemektedir:

Şer'i hüccetlerin ya ilim veya ameli gerektirmesi şarttır. Rey ile ta'lîlin ilmi gerektirmediği konusunda [Şâfiî ile bizim aramızda] ittifak vardır. O halde rey ile ta'lîl ameli gerektirmektedir ve hüccet kabul edilmesinin sebebi de budur. Ameli gerektiren ta'lîl [yalnız asilla sınırlı kalmayıp asıl dışındaki] fer'lere intikal etmeyi gerektiren şeydir. Çünkü illetle amel etmenin gerekli olmasının etkisi fer'de görülür. Asla gelince zaten ta'lîl öncesinde asıl, kendi kapsadığı konuda ameli gerektirmekteydi. Ta'lîl işlemi sonucunda vasıf asıl dışına intikal etmezse bu [başka bir fer'de] hiçbir şeyi gerektirmez, bu durumda şer'i bir hüccet de olamaz.

Görüldüğü gibi burada Hanefîler adına Serahsî, "kâsır illetle ta'lîlin bir faydasının bulunmadığı" gerekçesinden hareketle bunun geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Şâfiî usulcüler, Hanefîler tarafından ileri sürülen "kâsır illetle ta'lîlin bir faydasının olmadığı" görüşünü şu faydaları ortaya koymak suretiyle reddediler:

Kâsır illetle ta'lîlin üç faydası (fonksiyonu) vardır:

Ta'lîl edilen hüküm akılla bilinen bir hüküm olur ve böyle olmayan taabbudî bir hükme göre insanları daha çok itaate yönlendirir.

³⁷ Serahsî, *age*, II, 155.

Aynı meselede geçişli bir illetin de bulunması halinde ikisi arasında tercih yapmak kaçınılmaz olur. Bu, kâsır illetin en büyük fonksiyonlarındanır.

Hükümün fer'e intikal etmeyeceği ortaya çıkar ki bu da önemli bir fonksiyondur.³⁸

“Nassın hükmünün neye bağlanacağı” meselesi ile ilgili olarak Serahsî, Şâfiî'nin görüşünü kabul eden birinin muhtemel bir itirazını şu şekilde dile getirir:

Ta'lîl edilen vasfın fer'e intikal etmesi halinde fer'de amelin gerekli olması illete bağlandığı gibi ta'lîl sonrasında aslında ameli gerektiren şey de illete izafe edilir.

Serahsî bu konuda Şâfiî'ye yönelik eleştirilerini ve Hanefilerin bakış açısını şu şekilde ortaya koyar:

Bu, bozuk [fâsid] bir görüştür. Çünkü ta'lîl öncesinde amel nass sebebiyle gerekli oluyordu. Ta'lîlin aslın hükmünü değiştirecek şekilde bile yapılması câiz olmadığı halde aslın hükmünü iptal edecek şekilde yani “amelin gerekliliğini asla değil de illete bağlayacak şekilde” yapılması nasıl câiz olabilir? Ta'lîl öncesinde amelin gerekliliği nassa izafe edildiği gibi ta'lîl sonrasında da böyle yapılır. Bundan nassın [ta'lîlden] daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Daha zayıf olan [ta'lîl], daha güçlü olan [nassın] karşısında duramaz. Hüküm –yani aslında amelin gerekliliği- ta'lîlden önce olduğu gibi ta'lîlden sonra da iki hüccetten daha kuvvetli olanına yani nassa izafe edilir.

Şâfiî'nin “aslında amelin gerekliliğini”, “fer'de amelin gerekliliğinin illete bağlanması” meselesine benzetmesi son derece bozuk bir görüştür. Çünkü fer' asla göre değerlendirilir. Aslın hükmünü bilme konusunda asıl fer'e hiçbir şekilde benzetilemez.³⁹

Bu ölçüde teorik tartışmalara sahne olan mesele konusunda Hanefi usulcülerin–tespit edebildiğimiz kadarıyla- verdikleri tek örnek ribâ ile ilgili nass konusunda Şâfiî'nin altın ve gümüşün illetini “semeniyyet / para olma” şeklinde belirlemesidir. Bilindiği gibi “semeniyyet” özelliği altın ve gümüş dışında başka bir maddede yoktur.⁴⁰ Zencânî buna dair başka örnekler de vermektedir.⁴¹

³⁸ Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik İbn Abdullah İbn Yûsuf, *el-Burhân fî usûl'l-fikh*, (tah.: Abdülazim Mahmûd ed-Dîb), 3. Basım, el-Mansûra, Dâru'l-vefâ, 1999, II, 699; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (tah.: Muhammed Süleyman el-Eşkar), 1. Basım, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1997, II, 368-369.

³⁹ Serahsî, *age.*, II, 156.

⁴⁰ Bkz. Serahsî, *age.*, II, 155.

⁴¹ Zencânî'nin (*age.*, s. 55-56) verdiği örnekler şunlardır:

* Şâfiî'ye göre vücudun iki yeri (necasetlerin çıkış yeri olan ön ve arka) dışındaki yerlerden çıkan necis şeyler abdesti bozmaz. Ona göre illet, nassın mahalline özgü olup “şeyin, bilinen yerden çıkması”dır.

* Ramazan ayında yeme-içme ile orucu bozmak keffareti gerektirmez. Keffareti gerektirmenin illeti yalnızca “cinsel ilişkide bulunmak”tır.

c. Aslın hükmünü nassla sabit bir meseleye taşımak üzere ta'lîl yapması

Hanefilere göre ta'lîl işlemi sonucunda bir nassta yer alan hüküm, hakkında nass bulunan başka bir işleme taşınmaz. Her bir nassın hükmü ile kendi başına amel edilir.

Hanefî usulcüler Şâfiî'nin, ta'lîl işlemi sonucunda nasstaki hükmü hakkında nass bulunan başka bir meseleye taşıdığını söyleyerek ona itiraz etmişlerdir.⁴²

Serahsî Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşünü ve bunun dayandığı mantığı – Şâfiî'ye izafe ederek- şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bir nassın –başka bir nassın hükmü üzerinde fazlalık meydana getirecek şekilde- talil edilmesi câizdir, ancak diğer nassın hükmüne aykırı bir durum meydana getirecek şekilde talili câiz değildir.

Bunun gerekçesi şudur: Ta'lîl işlemi sonucunda diğer [yani ta'lîl edilmeyen] nassın beyan etmediği bir meselede fazlalığın meydana gelmesi söz konusu nass açısından bir beyan hükmündedir. Nassta yer alan söz, anlamı açık bile olsa daha fazla açıklanmaya muhtemeldir. Şu var ki diğer [ta'lîl edilmeyen] nass, hükmünün gerektirdiğinin aksine olacak şekilde ek bir beyana muhtemel değildir. Ta'lîl o nassın hükmünde daha fazla açıklama yapmak içindir. Bu yüzden biz bir nassın, başka bir nassa intikal edecek ve onu açıklayacak bir vasıfla taliline cevaz veriyoruz.⁴³

Gerçekten de Şâfiî *el-Ümm* adlı eserinde bu yönde açıklamalar yapmaktadır. Konu ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü doğrudan onun ağzından aktarmanın daha yararlı olacağı düşüncesinden hareketle aşağıdaki pasajı *el-Ümm*'den aktaracağız:

Yüce Allah temettu hacı ile ilgili âyette şöyle buyrulmuştur: “*Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar.*” [Bakara, 196] Kişi hedy kurbanı kesemediğinde ve oruç da tutamadığında, bu durum onun hac veya umre ihramından çıkmasına engel olmaz. Bu durumda daha sonra hedy kurbanı kesmesi veya sadaka olarak yemek yedirmesi gerekir.

Muhsar olan kişinin ihramdan çıkması için de kurban kesmesi gerektiğine göre o –ya kurbanı bulunca kesecektir [ki bu durumda kurban kesinceye kadar ihramda kalmaya devam edecektir] ya da şayet kurban kesmenin bir bedeli varsa onu yerine getirecektir. İhramda olan kişi, hedy kurbanı sebebiyle –ihramdan çıkmasının emredildiği vakte kadar- ihramlı olarak bekletilemez.

* Altın ve gümüşte faizin illeti yalnızca bu ikisine özgü olan "semeniyet"dir.

* Yakınlara nafaka vermenin gerekli olmn illeti, ana-baba ve çocuklara özgü olan "ba'ziyyet"tir.

⁴² Serahsî, *age*, II, 156-157; Debbûsî, *age*, 280.

⁴³ Serahsî, *age*, II, 156. Ayrıca bkz. Debbûsî, *age*, s. 280.

Bu görüşte olanlar muhsarı diğer bir açıdan “ceza kurbanı kesmesi gereken kişi”ye de kıyas etmişlerdir. Şöyle ki:

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ’be’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan; veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret; yahut onun dengi oruç tutmaktır.” [Mâide, 95]

Yüce Allah bu âyette hedy kurbanından bahsetmiş, [bu kurbanın kesilemediği durumda] onun yerine ne yapılacağını belirtmiştir. Keffaretler konusunda da [bir hüküm yerine getirilemediğinde onun yerine konulacak] bedeller zikretmiştir. Buna karşılık muhsarın kurban kesmesini zikrettiği halde [kurban kesme dışında] başka bir şey zikretmemiştir. Allah’ın diğer yerlerde kurban yerine başka bedelleri şart koşması bu meselede de uyulması gereken hükümlerdendir. Bir âlim için, kurban konusunda indirilen müfesser bir âyeti yine o konudaki mücmel bir âyet[i anlamak] için delil kabul etmekten ve mücmel hakkında da müfesserin hükmünü vermekten başka yol yoktur.

Nitekim biz [aynı gerekçe ile şunları kabul ettik]:

1) Adam öldüren kişinin kefarete olarak azat edilmesi gereken kölenin mümin olması şartını, zihar kefaretinde mümin olma şartı getirilmediği halde zihar kefaretinde de geçerli kabul ettik.

2) Şahitlerin âdil olması gerektiğini belirten âyetteki şartı Kur’an’da şahidin zikredildiği [ve fakat âdil olmasından bahsedilmediği] diğer yerlerde de şart kabul ettik.

Bundan anlıyoruz ki “aynı anlamda [yani aynı konuda] olduklarında mücmelin hükmü müfesserin hükmü gibidir.

[Muhsarla ilgili âyette kurban kesemeyen kimsenin onun yerine başka bir şey yapmasından bahsedilmediği halde bizim “kurban kesemeyen kimse” kurbanın yerine bedel olarak yemek yedirir veya oruç tutar] dememiz âyetin hükmüne ek yapmak anlamına gelmez.⁴⁴

Bu pasajda Şâfiî’nin ifade ettiği son cümle tartışmanın ana sebebini teşkil etmektedir. Çünkü bu tartışmanın odağını “nassa ziyade yapmak nesih midir, değil midir?” meselesi oluşturur. Hanefilere göre nassa ziyade nesih gibi değerlendirildiğinden bu tür ta’lil caiz görülmez. Çünkü bu rey ile nassa neshetmek anlamına gelir. Debbûsî, Hanefilerin bakışını şu şekilde ortaya koyar:

Biz, nassa sabit bir hükme, başka bir nassta yer alan bir fazlalığı [kıyas yoluyla] intikal ettirdiğimizde, bu fazlalığın yer almadığı nassa kendi reyimizle müdahalede bulunmuş oluruz.⁴⁵ Oysa amel etme konusunda nass kıyastan daha önceliklidir. Ayrıca nassin

⁴⁴ Şâfiî, *age*, II, 170-171.

⁴⁵ Debbûsî, *age*, s. 281.

hükmüne bir fazlalık ilave ettiğimizde bir anlamda bu nassı (kendi reyimizle) neshetmiş oluruz.⁴⁶

Şayet bir hükmü, bir vasıf ekleyerek fer'e intikal ettirirsek bu nassın hükmüne rey ile müdahale etmek anlamına gelir. Ma'lûl olan nassın hükmüne; bir vasfını değiştirmek, bir vasıf eklemek yahut tahsis etmek suretiyle müdahalede bulunmak nasıl caiz değilse, bunun gibi başka bir nassın hükmüne müdahalede bulunmak da mümkün değildir. Çünkü her ikisi de birbirine eşittir. Ayrıca, amel bakımından nas, kıyastan önce gelir. Diğer yandan, nassın hükmüne, onun kapsamadığı bir niteliği eklememiz, nesh ve hükmü ortadan kaldırma anlamına gelir.⁴⁷

Hanefîler Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinde buna dair şu hususları örnek vermişlerdir:

- a. Kefareti gerektirme bakımından kasten öldürmeyi, yanlışlıkla adam öldürmeye kıyas etmesi,
- b. Diyetin tazminini gerektirme bakımından, darülharpte olup İslam yurduna hicret etmemiş olan müslümanı öldürmeyi, İslam ülkesinde bulunan müslümanı öldürmeye kıyas etmesi,
- c. Hedy kurbanının bedeli olarak oruç tutma bakımından muhsar olanı temettu haccı yapana kıyas etmesi,
- d. Mut'ayı gerektirme bakımından akit sırasında mehir takdir edilmiş bulunan kadını, kendisine mehir takdir edilmemiş ve zifaktan önce boşanmış olan kadına kıyas etmesi.⁴⁸
- e. Zekâta kıyasla Müslüman olmayana sadaka verilmemesi,
- f. Yanlışlıkla adam öldürmeden dolayı gerekli olan kefarete kıyasla, zihar ve yemin kefaretinde de kölenin mümin olması.⁴⁹

d. "Ta'lîl edilen nassın hükmünün fer'e aynen intikal etmesi" şartına riayet etmemesi

Hanefîlere göre kıyasın şartlarından biri de "nassın hükmünün fer'e aynen intikal etmesidir. Şâfiî'nin bazı örneklerinin bu şarta uymaması sebebiyle Hanefîler onu eleştirmişlerdir.

Serahsî konuya ilişkin Şâfiî'ye nispet ettiği şu örnekleri verir:

- a. Şâfiî'nin, faizle ilgili hadiste yer alan altın ve gümüş dışındaki maddelerde fazlalık faizinin illetini "yiyecek maddesi" olarak belirlemesi: Riba hadisi eşit olmayan değişimi haram kılarken Şâfiî'nin tespit ettiği "yiyecek maddesi olma" illeti, hükmü, eşitliğin gerçekleşip gerçekleşmediği belli olmayan alanlara da taşımaktadır. Zira yiyecek maddelerinin

⁴⁶ Debbûsî, *age*, s. 281.

⁴⁷ Debbûsî, *age*, s. 281.

⁴⁸ Debbûsî, *age*, s. 290.

⁴⁹ Serahsî, *age*, II, 159-160.

tümü ölçü ve tartı ile satılmamaktadır. Şu halde bu ta'lil nassın hükmünü değiştirmektedir.

b. Şâfiî'nin, müslümanın ziharına kıyasla zımmînin ziharını da caiz görmesi: Müslüman zihar yaptığında bunun hükmü kefarettir. Kefarete ise oruç şıkkı da bulunmaktadır. Zımmînin ise oruç tutması mümkün değildir. Şu halde kefarete ilişkin müslümanın tabi olduğu uygulama zımmî hakkında eksik olarak gerçekleşmektedir. Bu ise nassın hükmünün aynen intikal ettirilmemesi anlamına gelir.⁵⁰

e. "Fer'in asla benzer olması" şartına riayet etmemesi

Hanefilere göre kıyas işleminde fer'in asla benzer (nazîr) olması şarttır. Şâfiî ise kimi uygulamalarında bu şarta riayet etmemektedir.

Serahsî buna örnek olarak şunları zikreder:

a. Zorlama altında olan kimsenin (mükreh) ve yanlış yapanın (hâti'), unutan kimseye "özür" illetine binaen kıyas edilmesi: Serahsî'ye göre burada fer' aslın benzeri değildir. Zorlama altında olan ile yanlış yapan kimsenin özürleri, unutan kimsenin özrü ile aynı değildir. Yanlış yapanın kendi kusuru söz konusudur. Zorlama altında olanın özrü ise insanlar cihetinden kişiye arız olan bir özürdür. Unutma özrü ise ne kişinin kendi kusuru ne de başkaları cihetinden arız olma söz konusudur.

b. Teyemmümde niyetin şart olmasını ta'lil ederken bunun "hükmî bir taharet olması" vasfını ileri sürerek abdesti teyemmüme kıyas etmesi: Burada fer' (abdest) asla (teyemmüm) benzer değildir. Çünkü teyemmüm özü itibarıyla bir temizlik değil kirletmedir. Su ile temizliğin aksine teyemmüm (niyet olmadıkça) abdestsizliği ortadan kaldırmaz.⁵¹

Serahsî, Şâfiî'nin de Hanefilerin bu şartı tam olarak yerine getirmediği konusunda itirazlarının bulunduğunu belirterek, onun Hanefilere itiraz olarak yönelttiği şu üç örneği ele alır:

- a. Oruçta kefareti gerektirme hususunda yeme-içmenin cinsel ilişkiye kıyaslanması,
- b. Sihriyet haramlığı konusunda zinayı, helal yoldan cinsel ilişkide bulunmaya kıyas etme,
- c. Mülkiyeti gerektirme konusunda gaspı satım akdine kıyas etmeleri.⁵²

⁵⁰ Serahsî, *age*, II, 157-158.

⁵¹ Serahsî, *age*, II, 158.

⁵² Serahsî, *age*, II, 158. Serahsî aynı yerde her bir örneğe yönelik Hanefilerin cevaplarını ortaya koymaktadır.

4. Ta'lîl sonucunda aslın hükmünde veya ta'lîl edilen nassın lafzında bir değişikliğin meydana gelmemesi

Hanefî usulcüler kıyasın şartları arasında "ma'lûl olan aslın hükmünün ta'lîl sonrasında da tıpkı ta'lîl öncesindeki gibi kalması gerektiği"ni zikrederler.⁵³ Bir başka deyişle Hanefilere göre ta'lîl sonucunda nassın lafzında herhangi bir değişiklik olmamalı, nassta yer alan herhangi bir lafız işlevsiz kalmamalıdır. Onların ifadelerinden Şâfiî'nin de bu şartı kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁴

Serahsî bu şartın gerekçesini şu şekilde ortaya koyar:

[Kıyasın şartlarından biri de nasstaki hükmün ta'lîl sonrasında önceki gibi kalmasıdır.] Çünkü kıyasla amel edilmesi nasstan sonra olabilir. Nass ile sabit hükümde ise kıyasın onu iptal etme şeklinde bir fonksiyonu olamayacağı gibi onu değiştirme şeklinde bir fonksiyonu da olamaz. Ta'lîl işlemi sonucunda nassın hükmü aynen kalmazsa bu nassın hükmünü değiştirici [mugayyir] veya iptal edici [mubtil] bir beyan olur. Nassa muarazada bulunma konusunda kıyas dikkate alınmaz.

[Yine ta'lîl, nassın lafızlarından herhangi bir şeyin iptalini içermemelidir.] Çünkü nass hem lafzı hem de manası ile kıyastan önce gelir. Nassın hükmünü iptal etme konusunda kıyas nasıl muteber sayılmıyorsa nassın lafzını iptal konusunda nassa muaraza etme konusunda da muteber sayılmaz.

Serahsî Şâfiî'nin bazı örneklerde bu şarta riayet etmediğini belirterek bunlara dair şu örnekleri verir:

a. Haremde öldürülmesine izin verilen beş hayvana diğer yırtıcıları kıyas etmek: Burada nassı "yırtıcı hayvanların öldürülmesine izin verilmesi" şeklinde ta'lîl ettiğimizde nassta yer alan "beş hayvan" sözcüğünün bir işlevi kalmamakta, böylelikle nassın lafzı iptal edilmiş olmaktadır.

b. Dört eşyada faizin illetini "yiyecek olma" şeklinde belirtmesi: İlet bu şekilde belirtildiğinde ilgili hadiste yer alan "fazlalık faizdir" ifadesi iptal edilmiş olmaktadır. Çünkü yiyecek maddelerinin tümü ölçü ve tartı ile satılmamakta, böyle olunca da fazlalığı tespit etme mümkün olmamaktadır.

c. Zina iftirasında bulunan kimsenin şahitliğinin reddedilmesinin "fasıklık" illetine bağlanması: Bu ta'lîl doğru kabul edilirse konu ile ilgili ayette yer alan "ebeden" (onların şahitliğini asla kabul etmeyin) ifadesi iptal edilmiş olmaktadır.⁵⁵

Şâfiî de aynı şarta uymamaları sebebiyle kimi örneklerde Hanefileri eleştirmiş, Hanefiler usul kitaplarında bunlara cevap vermişlerdir. Serahsî, pek çoğu *el-Ümm*'de yer alan bu tenkitleri "şayet şöyle bir itiraz yöneltirse"

⁵³ Debbûsî, *age*, 279; Pezdevî, *age*, s. 255; Serahsî, *age*, II, 147.

⁵⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *age*, III, 451.

⁵⁵ Serahsî, *age*, II, 165.

şeklinde ifade ederek tek tek ele alarak cevap vermiştir. Hanefi usul eserlerinde yer aldığına göre Şâfiî'nin Hanefilere şu örneklerde itiraz ettiği görülmektedir:

1. Riba ile ilgili nas, karşılıklı olarak değiştirilen malların azı ve çoğunun eşit olmasını gerektirdiği halde sizin ileri sürdüğünüz ta'lil sonucunda keyl ve vezne gelmeyen miktarlarda hadisin hükmü geçersiz hale gelmektedir.
2. Zekatla ilgili nas, koyunun hem şekil hem öz olarak fakirin hakkı olduğunu belirtirken, siz mal olma gerekçesini ileri sürerek fakirin koyunun kendisi üzerindeki hakkını iptal ediyorsunuz.
3. Zekatla ilgili ayet, zekatın sekiz sınıfa ait olduğunu ortaya koyarken, siz zekatta hak sahibi olmayı "ihtiyaç sahibi olmak" ile ta'lil ediyorsunuz, böylece bazı sınıfların hakkını iptal ediyorsunuz.
4. Kefaretle ilgili nas, kefaretin on fakire yemek yedirmekle yerine getirilmesini emrederken siz ta'lil sonucu bir fakire on gün yemek yedirmeyi caiz görerek nassın hükmünü iptal ediyorsunuz.
5. Nas, namaza tekbirle başlamayı gerekli kılarken siz bunu "Allah'ı yüceltmek" ile ta'lil ederek tekbir dışındaki yüceltici sözlerle namaza başlamayı caiz görerek nassın hükmünü iptal ediyorsunuz.
6. Nas, elbiseyi temizlemede su kullanmayı gerekli kılarken siz ta'lil ile "necaseti gideren tüm sıvıların kullanılmasını caiz görerek nassın hükmünü iptal ediyorsunuz."⁵⁶

B. DİĞER İTİRAZLAR

1. Şebeh kıyasını kabul etmesi

Tanımı ve kapsamı konusunda oldukça farklı görüşler bulunan “şebeh kıyası”nın hücciyeti de bu görüşlere bağlı olarak farklı görüşlere sahne olmuştur.⁵⁷

⁵⁶ Serahsî, *age*, II, 161-162. (Bazı kısaltmalarla)

⁵⁷ Zerkeşî (Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdüsselâtâr Abdülkerim Ebû Gudde), Kâhire, 1992, V, 230-234) şebeh kıyasının tanımına dair şu görüşleri nakleder:

1. Asıl ve fer'i, -herhangi bir belirlemede bulunmaksızın- hükme sevk eden hikmeti barındırdığı izlenimi veren bir vasıfla cem etmektir.
2. Vasıflarının çoklukla benzeşmesinden ötürü, -benzeşen vasıfların illet olduğuna inanmaksızın- bir fer'i bir asla ilhak etmektir.
3. Hükme münasip olmamakla birlikte, hükmün yakın cinsinde vasfın yakın cinsine itibar edildiği bilinen kıyaştır.
4. Münasip olduğu ancak bir delille ispat edilebilen kıyaştır.
5. İlet konusuna temas etmeksizin, araştırılan hüküm açısından fer'i asla ilhak etmektir.
6. Şâriin hükmü kendisine dayandırdığı bilinen vasıflara uygun olan vasıflarla yapılan kıyaştır.

İmam Şâfiî'nin “şebek kıyası” adı verilen kıyas türünü kabul edip etmediği bizzat kendi müntesipleri arasında da bir tartışma konusu olmuştur. Hicrî beşinci asrın önde gelen Şâfiî âlimlerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şâfiî'nin böyle bir kıyas türü kabul etmediğini belirtirken⁵⁸ onunla aynı dönemde yaşamış bir başka ünlü sîma olan Cüveynî ise Şâfiî'nin bu kıyas türünü kabul ettiğini, dahası kıyas uygulamalarının çoğunluğunu bu tür kıyasların teşkil ettiğini belirtmiştir.⁵⁹

Hanefî usulcüler Şâfiî'nin bu kıyas türünü kabul ettiğini belirterek onu eleştirirler. Serahsî bu konuda şunları söylemektedir:

Şâfiî şebek kıyasını kabul etmiştir. Oysa şebek kıyası, vücubun [hükmün gerekliliğinin] kendisine izafe edilmesi asla caiz olmayan bir kıyastır. Şâfiî böyle yapmakla âdeti kıyasla amele hiç cevaz vermemiş gibi olmaktadır.⁶⁰

2. Aslın Ma'lûl olduğunu gösteren delili gerekli görmemesi

Şâfiî'ye göre nasslar aslen ma'lûl'dür. Ancak ta'lîlin caiz olabilmesi için her bir asılda mümeyyiz delilin varlığı şarttır. Hanefîlere göre ise bunun yanında aslın bilfiil ma'lûl olduğunu gösteren başka bir delile daha ihtiyaç vardır.⁶¹

Serahsî, Şâfiî'nin görüşünün dayandığı temelleri şu şekilde açıklar:

Delille biliriz ki nassın illeti nassın vasıflarının tümü değil bunlardan biridir. Nitekim sahabe de nassın illeti konusunda ihtilaf etmeleri sebebiyle furua ait pek çok konuda ihtilaf etmişler, her biri illetin kendi belirttiği vasıf olduğunu ileri sürmüştür. Bu, vasıflardan birinin illet olduğu konusunda onların ittifak ettiğini gösterir. Bu vasıf ise bilinmemektedir. Bilinmeyen bir vasıf, hükmü başka fer'lere taşımaya elverişli değildir. Öyleyse bu vasıfla ta'lîlin caiz olabilmesi için onunla diğer vasıfları birbirinden ayıran ayırıcı bir delile ihtiyaç vardır.⁶²

Hanefîlere göre de aslolan nasslarda ta'lîl olmakla birlikte nasslar ma'lûl olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığından her somut nassta bu ihtimali ortadan kaldırıp nassın ma'lûl olduğunu gösteren bir delile ihtiyaç vardır.⁶³

⁵⁸ Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*, I. Basım, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985, s. 56.

⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 570.

⁶⁰ Serahsî, *age*, II, 113. Ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 86.

⁶¹ Serahsî, *age*, II, 144.

⁶² Serahsî, *age*, II, 144. Ayrıca bkz. Pezdevî, *age*, s. 254.

⁶³ Serahsî, *age*, II, 144.

3. Hükme etki etmeyen (gayr-i müessir) vasıfla ta'lil yapması

Hanefiler ta'lilin geçerli olabilmesi için illetin hükme müessir olmasını şart koşarlar. Onlara göre Şâfiî, hükme müessir olmayan vasıflarla ta'lilde bulunmuştur.

Debbûsî bu hususlara dair şu örnekleri verir:

a. Hanefilere göre başın meshinin üç kere tekrarlanması müstehap değildir. Çünkü bu bir "mesh" işlemi olduğundan, mest üzerine meshe kıyas edilir. Şâfiî ise meshin abdestin bir rüknü olduğunu ileri sürerek, abdestin diğer rükünlerinin üç kere yapılmasının müstehap olmasından hareketle meshin de üç kere yapılmasının müstehap olduğunu söyler. Oysa meshin rükün olmasının ne mahiyet ne de miktar açısından diğer rükünlerle eşit olmayı gerektirecek bir etkisi yoktur.⁶⁴

b. Şâfiî'ye göre ramazan ayında oruca niyet ederken yalnızca oruca niyet etmek yeterli olmayıp "ramazan ayı orucuna" niyet etmek şarttır. Hanefilere göre ise bu şart değildir. Hanefiler bunu nafile oruca kıyas ederken, Şâfiî ise kaza ve kefarete orucuna kıyas etmiştir. Hanefilere göre ramazan ayında farz oruç dışında başka bir oruç söz konusu olmadığından bu ay zaten oruca tahsis edilmiştir.⁶⁵

c. Şâfiî'nin fazlalık faizinin illetini "yiyecek maddesi olma" olarak belirlemesi.⁶⁶

4. "Nassların Delâletleri" kapsamında yer alan ictihad faaliyetlerini kıyas kapsamında değerlendirmesi

Şâfiî usulcüler arasında nassın delâletinin lafzî mi kıyasî mi olacağı konusunda görüş ayrılığı söz konusudur.⁶⁷

Şâfiî, sonraki dönemde usulcülerin "nassın delâleti", "mefhûmu'l-muvâfaka" veya "fahvâl-hitâb" olarak niteledikleri yorum şeklini "en güçlü kıyas" olarak niteleyerek şöyle der:

Kıyasın en güçlüsü şudur: Allah (c.c.) kitabında yahut resûlullah (sünnetinde) bir şeyin azını haram kılar. Bunun azının haram kılınmasından, çoğunun da haramlık bakımından onun gibi veya daha da ötede olduğu anlaşılır. Çünkü çoğun aza göre bir üstünlüğü vardır. Bir şeyin azı övüldüğünde ondan daha fazlasının övgüye daha layık olduğu anlaşılır. Bir şeyin çoğu mübah kılındığında ondan daha azının mübah olmaya daha layık olduğu bilinir.⁶⁸

⁶⁴ Debbûsî, *age*, s. 314.

⁶⁵ Debbûsî, *age*, s. 315.

⁶⁶ Debbûsî, *age*, s. 315.

⁶⁷ Cüveynî, *age*, II, 573; Subkî, Ali İbn Abdülkâfi ve es-Subkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb İbn Ali, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc alâ minhâci'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, (tah.: Şaban Muhammed İsmâil), Baskı (?), Kâhire, Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1982., I, 367; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 286.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 260.

Hanefiler "nassın delaleti"nin bazılarınca kıyas kapsamında görüldüğünü belirterek bunun kabul edilemez olduğunu, kıyas ile nassın delaleti arasında fark olduğunu belirtirler. Şâfiî, nassın delaletini kıyas olarak kabul ettiğinden söz konusu eleştiri Şâfiî'yi de kapsamına almaktadır.

Cessâs konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

Bazıları, nasta yer alan hüküm ile yer almayanı cem eden her manayı kıyas olarak isimlendirmektedirler. Bu cem' ister düşünmek (nazar) ve delil getirmek (istidlal) yoluyla olsun, ister fahva'n-nas ile olsun onlara göre fark etmemektedir.⁶⁹ Onların "kıyas-ı celi" adını verdikleri şey bize göre kıyas değildir. Çünkü kıyas, hükmün ispatlanması için bir tür araştırma, düşünme ve incelemeyi gerekli kılar. Asıl ve fer'in hükümlerinin cem edilmesi, cem'i gerektiren mânâya (illete) istidlalden sonra olur. Oysa "kıyas-ı celi" dedikleri durumda bu yoktur. Çünkü burada mana nassın varid olması ile birlikte, nassın kapsamında olmayan konularda herhangi bir araştırma ve istidale gerek olmaksızın akla gelmektedir. Hatta bunu kıyası bilmeyen, dahası bunu aklına bile getirmeyen sıradan bir insan bile akledebilmektedir. Şu da bunu göstermektedir: Kıyasın câiz olup olmadığına ihtilafa düşenler bu konuda ihtilafa düşmemiş, ittifak etmişlerdir. Onların ittifak ettikleri şeyin, bu ittifak edilen husus olması mümkün olmadığına göre nassın fahva'sından anlaşılan şeyin kıyas yoluyla sabit olmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁰

SONUÇ

Hanefî usul âlimlerinin İmam Şâfiî'nin kıyas anlayışına yönelik eleştirilerini incelediğimiz bu makalede şu sonuçlara ulaşılmış bulunuyoruz:

1. Fıkıh tarihinde Hanefiler *ehl-i rey* olarak bilinen ekolün temsilcileridir. Onlar kıyas ve istihsân gibi delillerle reyi sistematik hale getirmişler, bunun yanında rivayet malzemesinin tespit ve yorumlanmasında da reyi yoğun bir şekilde kullanmışlardır. *Ehl-i rey* – *ehl-i hadis* arasındaki ihtilafların giderek daha da güçlendiği hicrî ikinci asrın ikinci yarısında yaşayan ve günümüze ulaşan ilk usul eseri *er-Risâle*'nin yazarı olan Şâfiî hem *ehl-i rey* hem de *ehl-i hadis*in temel öğretilerini birinci kaynaklardan tahsil etme imkânı bulmuş nâdir şahsiyetlerden biridir. Bununla birlikte Şâfiî kendisinden ilim elde ettiği Hanefiler ve Mâlikîlerle zaman içinde daha da belirginleşen bir şekilde ayrı düşmüştür. Şâfiî gerek *er-Risâle*'de gerekse *el-Ümm, İbtâlül-istihsân, er-Redd alâ Muhammed ibni'l-Hasen* gibi eserlerinde Hanefilerin istihsânı hüccet kabul etmelerini eleştirdiği gibi onların kıyas anlayışı ve uygulamalarına yönelik de eleştirilerde bulunmuştur.

⁶⁹ Cessâs, *age*, IV, 99.

⁷⁰ Cessâs, *age*, IV, 100.

Hanefî usul ve furû literatüründe karşıt görüş sahipleri içinde kendisine en çok temas edilen kişi kuşkusuz İmam Şâfiî'dir. Bunda, söz konusu eserlerin yazıldığı dönemde Şâfiî mezhebinin siyasî ve konjonktürel etkisinin diğer mezheplere göre daha baskın olmasının yanında Şâfiî'nin kendi eserlerinde Hanefîlere yönelik şiddetli eleştirilerinin olduğu görülmektedir.

2. İlk dönem Hanefî usulcülerden Cessâs'la birlikte başlayan süreçte Debbûsî, Pezdevî ve Serahsî yazdıkları eserlerde, bir yandan Şâfiî'nin Hanefîlerin kıyas anlayışına yönelik eleştirilerini cevaplandırırken diğer yandan da Şâfiî'nin kıyas anlayışına yönelik eleştiriler yöneltmişlerdir. Bahsi geçen müelliflerin usul eserlerinin kıyas bölümlerinin neredeyse tamamen bir Hanefî-Şâfiî diyalogu şeklinde görülmesi bu açıdan bir tesadüf olarak değerlendirilemez.

3. Hanefîlerin Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinin bir bölümü prensip olarak Şâfiî'den ayrıldıkları konulara ilişkin olmakla birlikte önemli bir bölümü prensibin uygulamaya geçirilmesine ilişkindir. Bir diğer deyişle Hanefî usulcülerin eleştirilerinin hem teorik hem de pratik boyutları bulunmaktadır.

3. Hanefî usulcülerin tespitlerine göre Hanefîler kıyas teorisi bakımından şu özellikleri sebebiyle Şâfiî'den ayrılmaktadırlar:

- ✦ Kâsır illetle ta'lîli câiz görmemeleri,
- ✦ Aslın hükmünü illete değil nassa bağlamaları,
- ✦ Dilde kıyas yapmayı kabul etmemeleri,
- ✦ Fer' hakkında nass bulunmamasını şart koşmaları,
- ✦ Nassın fil hal ma'lûl olduğunu gösteren bir delili gerekli görmeleri,
- ✦ Şebeh kıyasını reddetmeleri,
- ✦ Nassın delâletinin kıyas olarak görülmesini reddetmeleri.

Bu şartların gerisinde yatan temel düşünce ise "rey – nass" ilişkisinin dengeli bir şekilde sağlanmasıdır. Örneğin aslın hükmü nassa değil de illete bağlandığında yahut fer' hakkında nass bulunduğu halde kıyas yoluna gidildiğinde rey için tanınan yetki zorlanmış olmaktadır. Buna karşılık kâsır illetle talilde bulunma "pratik değeri olmayan bir işle iştigal" olarak görüldüğünden, "şebeh kıyası" ise hükme etkisi bulunmayan özelliklere dayanarak kıyas yapıldığından reddedilmektedir.

4. Hanefîler şu konularda ise prensipte anlaştıkları İmam Şâfiî'nin prensibe bağlı kalmadığını belirterek onu eleştirmişlerdir:

- ✦ Dinde kıyasa aykırı olarak sâbit olan hükümlere kıyas yapması.
- ✦ Hükümü yalnızca asla özgü olan durumlarda kıyas yapma,
- ✦ Ta'lîl sonucu nassın lafzında veya hükmünde değişiklik meydana gelmesi,
- ✦ Hükme etki etmeyen vasfı illet olarak belirlemesi,
- ✦ Fer'in asla benzer olmaması,
- ✦ Ta'lîl edilen nassın hükmünün fer'e aynen taşınmaması.

5. Biz bu makalemizde Hanefî usulcülerinin görüşlerinin ne derece gerçeği yansıttığı, Şâfiî'ye nispet edilen görüşlerin gerçekten ona ait olup olmadığı, Şâfiî usulcülerin bu itirazlara nasıl cevaplar verdiği konusu üzerinde durmadık. Bu hususlar, konu ile ilgili başka araştırmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Makâsıd İctihadına Dayanan Külli Kaideler

M. Rahmi TELKENAROĞLU*

The General Principles Which Based on the Objectives of the Sheri'ah

The *muftahid* should know the objectives (*maqâsıd*) of the shari'ah, which consist of the masâlih (considerations of public interest). The most important *masâlih* are those which the Lawgiver has himself identified and which must be given priority over others. Thus the protection of the "five principles", namely of life, religion, intellect, lineage and property, are the recognized objectives of the Lawgiver. These are the essentials (*darûriyyât*) of the masâlih and as such they are distinguished from the complementary (*hâjiyyât*) and the embellishments (*tahsiniyyât*). We tried in the study about the rules that based on the objectives (*maqâsıd*) of the shari'ah, when the state of clashing of the canonical (shar'î) decrees. For example, "the more useful decree is preferred to the less useful decree", "the more harmful has the priority justice to the less harmful about being beware", "when the use and harm are equal, to beware of harm is the first", "the aim decrees are preferred to cause decrees, "the origin decrees is preferred to the secondary decrees, obligatory acts are preferred to the useless" are the some of these rules.

Key Words: Law, Islamic law, the objectives (maqâsıd) of the shari'ah, the masâlih (considerations of public interest), the general principles in Islamic law.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, İslam hukuku, mekâsıdü'-ş-şerî'a, maslahat, külli fıkıh kaideleri.

İktibas / Citation: M. Rahmi Telkenaroğlu, "Makâsıd İctihadına Dayanan Külli Kaide-ler", *Usûl*, 10 (2008/2), 37 - 76.

Giriş

Yüce Allah'ın insanları birbirine muhtaç bir halde yaratmasının doğal bir sonucu olarak toplumdaki her kesim, diğerlerinin yararını gözetmek, aynı zamanda kendi menfaati için de onların yararına olan faaliyetler icra etmek durumundadır. Bu çerçevede yapılan bütün işler, maslahatların (iyilik, yarar, menfaat) teminine veya mepsetlerin (kötülük, zarar) ön-

* Dr., D.İ.B. Rize Yusuf Karali Eğitim Merkezi Öğretmeni; mr.telkenaroglu@mynet.com.

lenmesine yöneliktir. İnsan hayatı ile iç içe olan İslam dini, hayatın gereklerinden uzaklaşmayı savunmaz, aksine onların varlığını teşvik eder. Hayatın huzuru ise zaman ve zemine göre değişen çeşitli meslek dallarının ve faaliyet alanlarının devamına bağlıdır. Geçmişten günümüze devam eden meslekî faaliyet ve işlemler ihtiyaç sebebiyle hukukî/meşru sayılmıştır. İnsanın yararına olan şeylere karşı duyduğu ihtiyaç, makâsîd veya maslahat ile ihtiyaç kavramları arasındaki ilişkinin bir göstergesidir.¹

Şer'î hükümlerdeki gâî unsur veya nasların sevk gayesini konu edinen makâsîd teorisi, ictihad müessesinin açıkça işlediği dönemlerde İslam hukukçularının düşüncelerine yön veren önemli faktörlerden birisiydi. "*Tafsîlî delillerden şer'î-zannî hükümler çıkarmak için müctehidin elinden gelen çabayı harcamasıdır.*"² şeklinde tanımlanan ictihadın, **Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî**'ye (v.478/1085) göre iki ana yöntemi bulunmaktadır:

1. Lafzî esas alan ictihad yöntemi,
2. Manayî esas alan ictihad yöntemleri.³

Lafzî esas alan ictihad yönteminde, naslardaki hükümlerin tespiti dil unsuru esas alınarak yapılır ve daha çok lafız-mana ilişkisine dayanır. **Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî** (v.2004) buna "*el-İctihâdü'l-beyânî*" demektedir.⁴ Manayî esas alan ictihad türlerinde ise mana hüküm ilişkisi söz konusu olup, ictihad faaliyetleri, naslarda belirtilmiş olsun ya da olmasın illet veya makâsîd esas alınarak yürütülmektedir. Kıyâs, istihsân, ıstıslâh, sedd-i zerfa gibi usûl-i fıkıh ilminde incelenen yöntemler aslında mana ictihadının türleridir. Ancak bunlar mahiyet itibariyle iki ana ictihad türü içerisinde yer alırlar:

¹ Yaran, Rahmi, İslam Fıkıhında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması, İstanbul 2007, s.79-81.

² Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1994, IV, 11; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min usûli'l-fıkh*, Mısır 1324/1915, II, 350; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Riyâd 1424/2003, III, 575; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, IV, 396; İbnü's- Sâ'âtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Beyrut 1425/2004, s.276.

³ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* (thk. Abdulazim Mahmûd ed-Dib), Mansûra 1418/1997, I, 43.

⁴ Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1385/1965, s.405. Devâlibî, ictihadı ana olarak "*el-İctihâdü'l-beyânî*, *el-İctihâdü'l-kıyâsî*, *el-İctihâdü'l-ıstıslâhî*" olarak üçe ayırmakta ve her üç yöntemin gerçekte Şâriin muradını belirlemeye yönelik olduğunu ifade etmektedir. Devâlibî, *el-Medhal*, s.414-415.

1. Kıyas ictihadı (el-İctihâdü'l-kıyâsî),
2. Makâsıd ictihadı/Gayeci ictihad (el-İctihâdü'l-ıstıslâhî).⁵

I. Makâsıd İctihadı, Faydaları, Maslahat-Mefsedet Kavramları, Maslahatın Sınıflandırılması

A. Makâsıd İctihadı

“Sözlükte ulaşılması hedeflenen yer anlamındaki *maksıd* kelimesinin çoğulu olarak kullanılan makâsıd kelimesi, terim olarak kanun koyucu olan Allah'ın hüküm koymadaki muradını ve hukuk düzeninden beklediği yararları ifade eder. Bu yararlar onun vahyi, hidayeti ve öğretisinde süzülüp çıkarıldığı içindir ki, İslam hukuku edebiyatında *mekâsıdu's-Şâri'* veya *mekâsıdü's-şerî'a* ya da *el-mekâsıdü's-şer'iyye* biçimindeki tamlamalarla kullanılır.”⁶ İslam Hukuk Felsefesi başlığı altında incelenen bu yorum sahâbe ve tâbiîn döneminden sonra vahyin nazil olduğu psikolojik ortamın ve Arap dili selametinin kaybolmaya başlaması, diğer taraftan bid'a, hîle-i şer'iyye ve mezheb taassubunun ulema ve halk içinde yayılmasına karşı yürütülmekte olan ve öncülüğünü Cüveynî (v.478/1085), Gazzâlî (v.505/1111), Fahreddîn er-Râzî (v.606/1209), İbn Teymiye (v.728/1327), İbn Kayyım (v.751/1350), İzz b. Abdisselâm (v.660/1261), Karâfî (v.684/1285) ve nihayet Şâtıbî'nin (v.790/1388) yaptığı, “Şâriin hüküm koyarken gözettiği manaları” anlamaya yönelik çalışmalardır.⁷ Makâsıd yorumu, günümüz hukuk literatüründe ise gâî/teleolojik yorum olarak isimlendirilir ve bu yorumun hâkimin kanunları yorumlarken ya da takdir yetkisini kullanırken yararlanacağı yöntemlerden biri olduğu ifade edilir. Bu yönetime göre her yasa toplumsal yaşamdaki çeşitli kurum ve ilişkileri düzenlerken karşılıklı çatışan çıkarılardan birini korumak ister. Yasanın dayandığı bu temel ilkeyi (ratio legis) araştırıp ortaya çıkarmak gerekir. Bu yapılırken de toplumun o anda sahip olduğu, güncel olan gereksinimler, gerçekler, değer yargıları, olayın özellikleri göz önünde tutularak bir sonuca varmaya çalışı-

⁵ Haçkalı, Abdurrahman, İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi, İstanbul 2004, s.16-25.

⁶ Yaman, Ahmet, “İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının ya da Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, Makâsıd ve İctihad (ed. Ahmet Yaman), s.159-160.

⁷ İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir, *Mekâsıdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Ürdün 1421/2001, s.171; Nu'mân Cu'aym, *Turuku'l-keşf an makâsıdı's-şâri'*, Ammán 1422/2002, s.7-9.

lır. Yargı mercileri de yasalara anlam verirken yasanın tümüne egemen olan anlam ve düşünceleri göz önünde tutmalıdır.⁸

Genelde dinin, özelde ibadetler ve hukuk alanındaki dinî hükümlerin gayelerini kavramayı hedefleyen makâsıd ictihadı, klasik dönem fıkıh usûlü literatüründe kıyas içinde işlenmiş, İzz b. Abdisselâm ve Şâtıbî gibi âlimlerin eserlerinde kıyası aşmış ve genel bir hukukî bakış açısına kavuşmuştur.⁹

B. Maslahat-Mefsedet

Maslahat; sözlükte menfaat ve fayda anlamına gelir ki karşıtı mefsedet/zarardır.¹⁰ Menfaat ise lezzet ve lezzete ulaştıran yol, mazarrat (zarar, mefsedet) da elem ve eleme ulaştıran şey demektir.¹¹ İslam hukuk usulünde ise maslahat ahkâm-ı şer'iyenin fer'î kaynaklarından olup¹² şer'î delillerin gâye-makâsıd yorumunda kullanılan en önemli kavramdır.¹³ Makâsıd, mesâlihi kuşattığından dolayı bu iki kavram arasında umum-husus/kaplam-içlem ilişkisi vardır. Bu yüzden her iki kavram da birbirinin yerine kullanılabilir.¹⁴ Maslahatın birbirine yakın değişik tanımları yapılmıştır. Kısaca "*celb-i menfaat def-i mefsedet/mazarrat*" olarak tanımlanır.¹⁵ Maslahat konusunda önemli bir çalışması olan **M. Saîd Ramazan el-Bûtî** de maslahatı "*Şâri Hakîmin, kendisiyle, kullarının beş temel unsuru (din, can, akıl, nesil, mal) korumayı ve onlara gelecek zararı savmayı amaçladığı menfaattir.*"¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

İzz b. Abdisselâm (v.660/1261) dinin bütünüyle maslahattan ibaret olduğunu, bütün hükümlerin ya bir fayda sağladığını ya da bir zararı giderdiğini belirtmekte ve Kur'an-ı Kerim'de "*Ey İman edenler!*" hitabından

⁸ Zevkliler, Aydın v.dğr., *Medeni Hukuk*, Ankara 1997, s. 94.

⁹ Haçkalı, *a.e.*, s.20.

¹⁰ Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut 1416/1996, s.375; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1410/1990, III, 335.

¹¹ Râzî, *a.e.*, II, 319.

¹² Şa'bân, Zekiyyuddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*, Çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1999, s.168; Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1992, s.79. (Kronolojik sıralama ?)

¹³ Bkz. Bûtî, M.Saîd Ramazân, *Davâbitu'l-maslaha fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrût 1406/1986, s.119.

¹⁴ Yaman, *a.e.*, s.160.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 29.

¹⁶ Bûtî, *a.e.*, s.23.

sonra gelen tavsiyelere dikkat edildiğinde, bunların kullar için bir maslahatı celb ya da bir mefseleti def etmeye yönelik olduğunun farkına varılacağını ifade etmektedir.¹⁷

İslamın bildirdiği emir ve yasaklar, temelde insan maslahatını esas almakta olup buradaki maslahatı, onun dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli olan ihtiyaçlarının temini olarak anlamak gerekir. Başta usûl-i fıkıh olmak üzere birçok bilim dalı maslahat konusu ile ilgilenir ve alimler İslamî hükümlerin insan yararına uygun olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır. Allah, dini kuralları kullarına ihsan ve ikram olmak üzere yine onların maslahatı için teşri kılmuştur. Bir şeyin din tarafından emredilmesi, o şeyi yapmakta insanoğlu için birçok faydalar bulunduğunun delilidir. Zira Şâri Teâlâ onu emrederken mutlaka insana ilişkin birtakım maslahatlar gözetmiştir.¹⁸

C. Maslahatın Sınıflandırılması

Maslahat *itibar, kuvvet, kapsam ve ilgili olduğu saha* açısından dört ayrı şekilde taksime tabi tutulmaktadır. *İtibarı* (dikkate alınıp alınmayacağı) açısından maslahat üçe ayrılır:

1. Maslahat-ı mu'tebere: Şâriin bir hükmü vaz' ve isbat konusunda itibar ettiği menfaattir.

2. Maslahat-ı mürsele: Şâri tarafından ne isbat ne de ilga edildiğine dair nas bulunan aslahattır.¹⁹

¹⁷ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 5-10. Örneğin Kur'an'daki namaz, zekat ve oruçla ilgili emirler hem dünya hem de ahirette, bu emirleri ifa edecek olan kula ait bir çok maslahatı haizdir. Terkleri de yine kula yönelik bir çok mefseleti peşinden getirir. Namazı terk etmek, kibir ve kalp katılığına sebep olur. Zekatı terk etmek cimriliği, orucu terk etmek ise irade zayıflığının yanında insan için ahiret mesuliyeti kazandırır. Cihadı terk de İslam toplumuna zillet ve düşman saldırılarını musallat eder. Hammûş, Memûn Muhammed, *es-Sîratü'n-nebeviyye alâ menheci'l-vahyeyn el-Kur'an ve's-sünneti's-sahîha*, by., ts. I, 132-133. Ayrıca Bkz. Gazzâlî, *a.e.*, I, 287; Râzi, Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, II, 389; İbn 'Âşûr, *a.e.*, s.48; Raysûni, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmâmi's-Şâtîbî*, Riyâd 1416/1995, s.254.

¹⁸ Yaran, *İslam Fıkıhında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*, s.50.

¹⁹ Usûl-i fıkıh kitaplarında, maslahat-ı mürselenin İmam Mâlik'e özgü bir delil olduğu söylense de hücciyeti konusunda ulemanın ittifakı bulunmaktadır. Raysûnî, *a.e.*, s.375. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *a.e.*, I, 311.

3. Maslahat-ı merdûde: Şer'î hükümlere muhalif olup Şâriin iptal ettiği maslahattır.²⁰

Maslahat, *kuvveti* açısından zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât olarak üçe ayrılır. Makâsîd yorumunun otorite fakihlerinden olan **Ebu İshâk eş-Şâtübî** (v.790/1388) bu ayrıma temas ettikten sonra zikri geçen üç maslahat türünü şu şekilde izah eder:

1. Zarûriyyât الضَّرُورِيَّات : Dinî ve dünyevî faydaları teminde vazgeçilemeyecek unsurlardır. Bunların terki halinde dünyevî menfaatler istenilen şekilde yerine getirilemediği gibi hayatî tehlike ve toplumsal bozukluklar baş gösterir. Ahiret yurdunda da hüsrân ve azaba sebep olur.

2. Hâciyyât الْحَاجِيَّات : İnsanın, arzu ettiği şeye ulaşamamasından kaynaklanan zorluk ve meşakkat halinden kurtulmak için ihtiyaç duyduğu menfaatlerdir.

3. Tahsîniyyât التَّحْسِينِيَّات : Güzel adet ve beğenilen ahlakî prensiplere uygun davranışlardır ve akl-ı selîm sahibi her insanın reddedeceği çirkin hallerden sakınmayı öngörür.²¹

Buna göre, zarûî ihtiyaçlar anlamına gelen *zarûrî maslahatlar*; dini, insan hayatını, aklını, neslinin sürekliliğini ve malı korumaya yönelik önlemlerin tümüdür. Bunların var edilmesi ve varlığının devam ettirilmesi için olmazsa olmaz derecede önemli olan şeyler zarûriyyât kısmındadır. Diğer bir ifadeyle, bunlar olmadığı takdirde bir bütün olarak insan toplumu kargaşa ve yok olma ile yüz yüze gelir; adeta insan toplumu olmaktan çıkar ve Allah'ın onlar için murat ettiği hayattan uzaklaşıp hayvanî bir varlık haline dönüşür. *Hâciyyât* ise; ikinci derecede ihtiyaç anlamında kullanılmakta olup darlığın giderilmesi için ihtiyaç duyulan şeylerdir. Burada giderilmesi hedeflenen darlık, çoğunlukla meşakkat ve sıkıntıya sebep olan ve ardından da asıl matlup olanın (zarûriyyât) ortadan kalkacağı darlıktır. *Tahsîniyyâta* gelince; güzel olan adetleri benimsemek ve akl-ı selîmin uzak

²⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ts. (Bilmen Yayınevi), I, 200-201, Şa'bân, a.e., s.168-170, Bûtî, a.e., s.330.

²¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usulî'l-ahkâm*, Beyrut ts. (Dâru'l-fikr), II, 3-5. Bu üçlü taksimi ilk kullananın Gazzâlî olduğu bilinmektedir. Pekcan, Ali, "*Fıkıh Usulü Bağlamında Makâsîdu's-şerî'a Düşüncesinin Tarihi Seyri*", Makâsîd ve İctihad (ed. Ahmet Yaman), s. 218.

duracağı çirkin hallerden kaçınmaktır. Ahlakî güzellikler bu kısma girer. Yani tahsîniyyâtın gayesi insanlara güzel davranış modelleri ve iyi huylar kazandırmaktır.²²

Zarûriyyât sırasıyla *din, can, akıl, nesil, mal* şeklinde sıralanan beş temel maslahattır.²³ En önemli ve temel maslahat usûl-i hamse denilen bu beş maslahattır. Diğer maslahatlar bu beş unsurun yardımcısı ve mütemmimidir. Dolayısıyla zarûriyyât ve tahsîniyyât zarûriyyâtın terke uğradığı ve tehlikeye düştüğü bir durumda dikkate alınmaz. Zira aslın yok olma halinde fer' de yok olmuş kabul edilir.²⁴

Maslahatın bu üç kısmında (zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât) tertibe riayet edildiği gibi zarûriyyâtın (usûl-i hamse) kendi içinde önem sırasına dikkat edilmelidir. Zira bütün şer'î hükümler, zarûriyyâtı korumak için teşri kılınmıştır ve hâciyyât, zarûriyyâtı, tahsîniyyât da hâciyyâtı korumakta ve tamamlamaktadır.²⁵

Zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât sırası İslam Hukukunun ibâdât, muâmelât, cinâyât ve diğer alanlarının hepsinde önemsenmiştir. Zarûriyyât (beş asıl) kendi içinde din, can, akıl, nesil, mal şeklinde sıralanan tertibi korumuştur.²⁶ Örneğin dinin cana göre öncelik hakkının olması sebebiyle bir kişinin irtidat etmesi o kişinin idamını helalleştirmekte, dini koruma düşmanla savaşı ve yaşam hakkına müdahaleyi meşrulaştırmaktadır. Ayrıca canın akıl ve mala nispeten önceliğinin olması nedeniyle bir kişiyi haksız yere öldürmek kısası gerektirmektedir. Diğer taraftan bu beş asıl teker teker kendi içinde farklı kuvvet derecelerine sahiptir. Mesela can (nefs) konusunda kasten adam öldürmek bir organı telef etmeyle, bir organı telef etme de vücudun bir yerini yaralamayla (müessir fiil) ahkâm ve neticeleri açısın-

²² Yaran, *a.e.*, s.82-88.

²³ Gazzâlî, *a.e.*, I, 287; Şâtübî, *a.e.*, II, 4; Bilmen, *a.e.*, I, 202 ; Atar, *a.e.*, s. 295-296; Raysûnî, *a.e.*, s.256.

²⁴ Şâtübî, *a.e.*, II, 6- 8.

²⁵ Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s.249-251.

²⁶ Ramazân el-Bûtî bu sıralamada (din, can, akıl, nesil, mal) icma olduğunu söylemesine rağmen (*Davâbitu'l-maslaha*, s.250) gerçekte bu konu ulema arasında ihtilaf sebebi olmuştur. Bazıları akılla neslin yerini değiştirmiş, kimisi de usûl-i hamseye altıncı olarak ırzı eklemiştir. Tartışma için bkz. Raysûnî, s.50-63. Râzî, Beydâvî, Karâfî, Teftezânî gibi bazı hukukçular ise sıralamada nefsin dinden önce gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, s.274.

dan bir değildir.²⁷ Hâciyyât ve tahsîniyyât da aynı şekilde kendi içinde farklı değer mertebelerini haizdir. Bu iki maslahat türünde (hâciyyât ve tahsîniyyâtta) bazı hükümler vâcib bazıları ise mendûb kabilinden olup ittiba ve sakınma açısından mükellefe farklı kuvvette mesuliyetler yükler. Örneğin tahsîniyyât kısmına dahil edilen yeme-içme adabı nedb, yine tahsîniyyattan olan setr-i avret ise vacib hükmünü almıştır.²⁸

Bir maslahatın bu kategorilerden hangisine dahil olduğunu kesin olarak tespit etmek bazen güçleşmektedir. Örneğin hâcî maslahatlarla zarûrî maslahatlar birbirine çok yakın olduğundan birbiri arasındaki geçişler oldukça kolay gerçekleşebilmektedir.²⁹

Maslahat *ilgili olduğu saha* açısından ise dinî ve dünyevî olarak ikiye ayrılır: **Dinî maslahatlar**; nefsi tezkiye, ruhu saflaştırma, kalbi şirkten arındırma, zihni hurafelerden temizleme, ahlakı güzelleştirme gibi yüce erdemlerdir. **Dünyevî maslahatlar** ise; dünya işlerini düzenleyen, toplumsal hayata refah getiren ve zararlı şeylerin meydana gelmesine engel olan hükümlerdir.³⁰

Maslahat ayrıca *kapsamı* açısından ikiye ayrılır :

Maslahat-ı hâssa (özel maslahat, kişi yararı): Belli bir ferdi ya da toplum içinde sınırlı bir grubu ilgilendiren maslahattır.

Maslahat-ı âmmе (genel maslahat, kamu yararı): Faydası bütün toplumu ya da toplumun önemli bir kesimini ilgilendiren maslahattır.³¹

D. Makâsıd İctihadının faydaları

Hukukî işlemlerle ilgili şer'î bir hüküm kati bir nas ya da sarîh bir icma ile sabit ise, zaruret hali dışında, bu hükümden başka bir hükme gidilemez. Hakkında kati bir nas veya sarîh bir icma bulunmayan konularda ise kıyas veya diğer metotlar kullanılır ya da insanların maslahatlarını gerçekleştir-

²⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Kâhira 1414/1994, II, 38; Vekîlî, Muhammed, *Fıkhü'l-evleviyyât: Dirâsetün fi'd-davâbit*, Riyâd 1416/1997, s.171.

²⁸ Vekîlî, *a.e.*, s.172.

²⁹ İbn 'Âşûr, *Mekâsıdu's-şer'ati'l-İslâmiyye*, s.79.

³⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 21; Bilmen, *a.e.*, I, 200. Ayrıca bkz. İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, II, 60.

³¹ İbn 'Âşûr, *a.e.*, s.78.

cek, yani bir zararı giderecek veya bir faydayı celp edecek herhangi bir hükme varılır.

Müctehidin hukukun gayelerini bilmesi, nasları doğru anlayıp yorumlayabilmesi, nas bulunmayan alanda hukukî problemlere çözüm getirmek için yeni bir yöntem olarak kullanması ve mükelleflere moral destek sağlanması açısından pek çok yararlar içerdiği bilinen bir gerçektir.³²

Şah Veliyyullâh ed-Dehlevî (v.1176/1762) Şâriin maksatlarını araştırmanın yararlarına şu başlıklar altında değinmektedir:

1. İslam hukukunun mükemmelliğini ortaya koyar.
2. Mükellefi kalbi huzura kavuşturur. Mükellef yaptığı işin meşruiyetini bilir ve fiillerini bilinçli olarak yerine getirir.
3. İslam ahkâmının akla uygun olmadığını ileri sürenlere cevap verecek bilgi birikimini kazandırır.
4. Fukahâ arasındaki görüş ayrılıklarının nedenlerini tespitte yardımcı olur.
5. Sahîh hadislerin şer'î maslahatlara uygun olduğunu ortaya koyar ve Hz. Peygamber'in mucizelerinin makul bir biçimde anlaşılmasını sağlar.³³

İslam dini ve hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve sünnetin doğru biçimde anlaşılacak yorumlanması ve hakkında nas bulunmayan konularda hukukî boşluğu doldurmaya yönelik ıstıslâh, istihsân gibi icthad faaliyetlerinde naslarda gözetilen amaçların dikkate alınmasının gerekliliği, mekâsîdu's-şerî'anın, İslam kültür ve hukukunun en önemli kavramları içinde yer alması sonucunu doğurmuştur. Şâriye ait gayelerin tam olarak anlaşılması pek çok usulcî tarafından icthadın şartları arasında sayılmış ve icthad faaliyetinin vazgeçilmez unsuru olarak kabul edilmiştir.³⁴ Örneğin **Ebu İshâk eş-Şâtîbî**'ye (v.790/1388) göre fıkıh âlimlerinin düştükleri hatalar, daha çok icthad ettikleri konularda Şâriin, gayelerini gözden kaçırmaları neticesinde meydana gelmektedir. Bu sebeple Şâriin hükümleri vazetmedeki gayeleri bilinmeden fıkıh bir bütün olarak kavranamaz ve cüzi deliller parçacı bir yaklaşımla temel esaslara ters düşecek biçimde yorumlanabilir. Nitekim geçmişte bu tür bir yaklaşımın nasların yanlış yorumlanmasına sebep olduğu ve Hâricîlik, Zâhirîlik gibi aşırı akımların doğma-

³² Pekcan, İslam Hukukunda Gaye Problemi, s.35-39.

³³ Dehlevî, Şah Veliyyullâh, *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, Beyrut 1410/1990, I, 37-40.

³⁴ Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsîdü's-şeria", DİA, XXVII, 425-426.

sına yol açtığı görülmüştür.³⁵ Bu akımlar, nasların belirlediği hukukî çözümlerin makul gerekçelere ve makâsîd merkezli açılımlara sahip olduğunu reddettikleri için bu nasların literal anlamıyla yetinip kıyas ve istislah ichtihadına yüz çevirmişler, sonuçta şekilperest, açılıma kapalı ve tatmin edici olmayan bir hukuk anlayışını benimsemişlerdir.³⁶

Yukarıda değinildiği gibi kanun boşluklarının doldurulmasında gâî yorum büyük bir görev üstlenmektedir. Bu durumda hâkim, kanun koyucu gibi kural koyacak, benimsenecek yeni kuralda mantıki ve etik doğruluğunu, hukukî çözümün değişik çözümlerini ve bunların yarar ve zararlarını, çatışan ve korunmaya değer menfaatleri genel, soyut ve objektif bir şekilde değerlendirecek, sonra bunlar arasından en adil, pratik, hayatın gerçeklerine en uygun, mevcut hukuk sistemi içinde yama gibi durmayacak, onunla bütünleşebilecek, hukukî istikrarı bozmayacak olan çözümü tercih edecektir.³⁷

Maslahat, Şâriin maksatlarına uygun (mülâim), kati, zarurî, hakikî ve umumî olması halinde, deliller hiyerarşisi içerisinde en önemli bir mevkiye sahiptir. Nitekim maslahatın aynı şartlar altında herhangi bir nas ya da icma ile çatışması halinde, cüzi maslahatın -bir istisna olarak- diğer delillere takdim edileceğine hükmolunur.³⁸ Mekâsîdu'ş-şerî'a ile ilgili görüşleri yüzünden sert tenkitlere maruz kalan **Necmuddîn et-Tûfî**'nin (v.716/1316), maslahata riayeti gerektirme ve zararın defi prensibinin şer'î delillerin en kuvvetlisi ve en hâssı olduğu ve maslahatın, hükümlerin konuluşundaki "amaç (maksad)", diğer delillerin ise "araç (vesile)" olduğunu, dolayısıyla çatışma durumunda amaçların araçlara öncelenmesi gerektiğini söylemesi de bu konuyla yakından bağlantılıdır. Zira Tûfî'nin maslahatı nas ve icmanın önüne çıkarması, iptal ve ilga yoluyla değil tahsis yoluyla.³⁹

³⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 56.

³⁶ Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasîd İctihadının yada Gâî/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", s.164-165.

³⁷ Karayalçın, Yaşar, "*Hukuk Metodolojisi*", Makâsîd ve İctihad (ed. Ahmet Yaman), s.65.

³⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, IV, 394; Koca, Ferhat, *İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, İlam Araştırma Dergisi, c.I, sy. 1 (Ocak-Haziran 1996), s.109-110.

³⁹ Tûfî'nin bu konudaki görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Koca, *a.e.*, s.308-309.

Mükellef, dinî ahkam, kural veya fiilleri icra ederken iradesi olmaksızın biri diğerine muhalif, yani birini tatbik ederken ötekisini ihmal etmek zorunda kalacağı iki zıt durum (iki maslahat, iki mefset veya biri maslahat diğeri mefset) arasında psikolojik ve içsel bir *çatışma* hali yaşayabilir. Çatışma, insanın ruh sağlığını bozan etkenlerden olup bireyin iki farklı istek, temayül ve olasılıkla karşılaşması halinde bunların birini seçememesi durumunda yaşadığı ruhi gerilimdir. Çatışma bir nevi kararsızlıktır ve bu duruma birey aynı derece cazip olan veya aynı derece itici olan iki şeyden birini seçemeyince düşer.⁴⁰ Özellikle karmaşık (complex) toplumlarda bireyler çok sayıda çatışma durumu içinde kalabilir. Ancak bunların tümünü üç ana gruba indirgeme mümkündür:

1. Yaklaşma-Yaklaşma (approach- approach) çatışması: Bu tür çatışmalarda her biri olumlu birer amaçla ilgili iki tür gereksinim söz konusudur. Uykusuz ve aç birisinin uyuma ile yemek yeme arasında gösterdiği ikilem de olduğu gibi.

2. Kaçınma-Kaçınma (avoidance-avoidance) çatışması: Kişinin olumsuz iki amaç arasında bocalamasıdır. İşini sevmeyen birisinin işine devam etmekle işini bıraktığı takdirde başına gelecek işsizliğin sonuçları arasında kalması gibi.

3. Yaklaşma-Kaçınma (approach-avoidance): Bu çatışmada amaç aynı zamanda olumlu-olumsuzdur; çeker ve iter. Tatlı yemek isteyen fakat şişmanlamaktan korkan birinin durumu gibi. Bu çatışmalardan çözümünü en güç olan yaklaşma-kaçınmadır, ardından sırayla kaçınma-kaçınma ve yaklaşma-yaklaşma çatışmaları gelir.⁴¹

Çatışma; engellenme ve hayal kırıklığı dışında akıl sağlığını bozan diğer bir etkidir. Çatışma halini yaşayan insan meseleyi olduğu gibi bırakma yerine halletmeye yönelmeli, lehte ve aleyhteki cihetleri toplayıp bunların nereye varabileceğini düşünmelidir. Kişi çatışmaları halletmediği takdirde ekseriyetle doğrudan olmayan çeşitli tepkiler geliştirir ya da türlü kaçamakları kullanır.⁴²

⁴⁰ Monn, Norman L., *Psikoloji (İnsan İntibakının Esasları)*, çev. Nahid Tendar, İstanbul 1958, II, 64-65.

⁴¹ Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı v.dğr., Ankara 1999, s.229-230.

⁴² Monn, a.e., II, 68-69.

II. Makâsîd İctihadının Pratik Faydası Bağlamında Ortaya Çıkan Külli Kaideler ve Uygulamaları

İki şer'î hüküm arasındaki çatışmayı⁴³ gidermek, diğer bir ifadeyle kaçınılmaz olan çatışmanın ortaya çıkardığı gerilim halinden mükellefi kurtarmak, rast gele bir seçimle değil "*maslahatlar/mefsedetler arası tercih prensiplerine ilişkin külli kaideler*"i bilmekle mümkündür. Birbirini iten iki çelişik hüküm karşısında muhayyer kalan mükellefi içine düştüğü bu kararsızlık ve gerilim halinden kurtarmak için fikhın tespit ettiği kuralları şu şekilde sıralayabiliriz:

A. Çatışma iki maslahattan baskın olanı tercih edilir.⁴⁴

Maslahat dereceleri farklı iki durum (fiil, amel, emir ya da hüküm) biriyle çatışır ve birinin yerine getirilmesi halinde diğerinin terki kaçınılmaz olursa mükellef maslahatı (faydası ya da menfaati) fazla olanı seçmelidir. Elbette böyle bir seçime gitmek, her iki maslahatın da aynı anda temin edilememesi halinde söz konusu olur. Faydası daha çok olan belirlendikten sonra onun diğerine tercih edilmesi hem aklın hem de dinin gereğidir. Menfaati çok olan eylemin diğerine öncelenmesi insan tabiatının da iktizasıdır. **İzz b. Abdisselâm**'ın (v.660/1261) ifadesiyle, küçük bir çocuk bile biri diğerinden daha lezzetli iki yiyecek türü arasında seçim hakkı verilse daha lezzetli olanı seçecektir. İki alternatiften daha iyi olanını seçmeyen kişi, ya eşyanın tabiatında bulunan fayda unsurunu fark etmeyen cahil ya da bu iki şeyin sahip olduğu faydaların arasındaki derece farkına dikkat etmeyen şaşkın birisidir.⁴⁵

Bu ilkeye değinen bazı âyet ve hadisler:

1. “Hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram’ı onarmayı Allah’a ve ahiret gününe iman eden ve Allah yolunda cihad eden gibi mi saydınız?

⁴³ Burada “çatışma”dan şer’î hükümlerin teârüzü değil, “*Bir mahalde birden çok hakkın varit olmasıdır.*” (Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ’id*, Kuveyt 1413/1993, I, 284) şeklinde tanımlanan “*tezâhum* التزاحم” durumu kastedilmektedir. Bu durum bireyin iç dünyasında yaşadığı sözü edilen psikolojik çatışma kavramıyla yakından ilgilidir.

⁴⁴ Bu kuralda **yaklaşma-yaklaşma** (approach- approach) çatışması söz konusudur.

⁴⁵ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ’idu’l-ahkâm*, I, 7.

Bunlar Allah katında bir olmazlar. Allah zulmeden bir topluluğa hidayet vermez.”⁴⁶

Âyetin nüzülüyle ilgili Nu‘mân b. Beşîr şu bilgileri vermektedir: “Ashâbtan bir grupla beraber Allah Rasûlünün yanındaydık. İçlerinden birisi ‘Ben Müslüman olduktan sonra hacılara su dağıtmak dışında hiçbir ameli önemsemiyorum.’ dedi. Öteki, ‘Hayır bence Mescid-i Haram’ı tamir etmek daha önemli’, bir diğeri de ‘Bence Allah yolunda cihad hepsinden önemlidir.’ dedi. Olay Cuma günü vuku bulmuştu ve Hz. Ömer onlara ‘Rasûlullah’ın minberi yanında sesinizi yükseltmeyin! Ben tartıştığımız konuyu namazdan sonra ona soracağım.’ dedi. Allah Teâlâ bu olaya binaen Tevbe sûresi 19. âyeti indirdi.”⁴⁷ Böylece bu âyette Kâbe’ye ve hacılara hizmetin çeşitli şekillerini ifade eden imâra, sikâye, rifâde, sidâne⁴⁸ gibi vazifelerin Allah’a ve âhiret gününe iman, O’nun ismini yüceltme adına yapılan cihada nispetle daha düşük dereceye sahip olduğu beyan edilmiştir.

2. Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı hadislerinde “maslahat derecesi yüksek olan hüküm tercih edilir” kuralına ışık tutan ifadeler kullanmaktadır. Bu hadislere örnekler:

1. “Sınırdaki bir gün nöbet tutmak (ribât) bir ay boyunca gündüz oruç tutup gece namaz kılmaktan daha hayırlıdır.”⁴⁹
2. Uzlele çekilip kendisini ibadete vermek isteyen birisine Nebî (a.s.) “Hayır yapma! Sizden birinizin Allah yolunda yaptığı cihad, evinde yetmiş sene nafle namaz kılmaktan efdaldır.”⁵⁰ buyurmuştur.
3. “Sizin en hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğretenlerdir.”⁵¹
4. “Âlim ile âbid arasındaki fark benim ile sizin en alt seviyede olanınız arasındaki fark gibidir.”⁵²
5. “Kim bir hidayet yolu gösterirse bu yola tabi olanların sevabı eksiksiz o kişiye de yazılır.”⁵³

⁴⁶ Tevbe 9/19.

⁴⁷ Müslim, “İmâra”, 11.

⁴⁸ İmâra; Kâbe’nin inşaat ve tamir hizmetleridir. Sikâye; hacılara su dağıtma, rifâde; hacıları yedirip içirme, sidâne ise; Beytullah’ı koruma ve genel hizmetlerini görme demektir. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III, 181; İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu’cemu’l-vasit*, İstanbul ts. (el-Mektebetü’l-İslamiyye), s.359,424.

⁴⁹ Müslim, “İmâra”, 60.

⁵⁰ Tirmizî, “*Fedâilü’l-cihâd*”, 17.

⁵¹ Buhârî, “*Fedâilü’l-Kur’an*”, 21.

⁵² Tirmizî, “*İlm*”, 19.

⁵³ Müslim, “*İlm*”, 6.

Faydası başkalarına dokunan (müteaddî) ve maslahatı daha şamil olan ibadetlerin, faydası sadece kişiye özel (kâsır) ibadetlerden daha üstün olduğunu belirten daha birçok hadis bulunmaktadır.

Çatışan Maslahatlar Arasında Önceliği Nasıl Tespit Ederiz ?

Aynı anda elde edilemeyen iki maslahat tearuz ederse ve biri diğerine nispetle öncelik hakkına sahipse maslahatı ve menfaati daha çok olan daha az olana takdim edilip maslahatı az olan feda edilir. Bu hem dinin hem de aklın gereğidir ve İslam âlimleri bunda ittifak etmektedir.⁵⁴

Maslahatlar arası seçim için bu maslahatların önem dereceleri hakkında bilgi sahibi olunması gerekir. Bu dereceler ise daha önce belirttiğimiz gibi maslahatların kuvvetleriyle ilgili olarak yapılmış *zarûriyyât*, *hâciyyât*, *tahsîniyyât* ayrımında ortaya çıkmaktadır. Maslahat çatışmasında en kuvvetli olması nedeniyle zarûriyyât öncelenir. Sonra sırayla hâciyyât ve tahsîniyyât gelir. Tahsîniyyât hâciyyâtın mütemmimi (tamamlayıcısı), bu ikisi ise beraber zarûriyyâtın mütemmimidir.⁵⁵ Bu noktada önemli bir kural daha devreye girmektedir; o da “*Bir mütemmimin varlığı, tamamladığı şeyin iptaliyle sonuçlanıyorsa bu mütemmim feda edilir.*”⁵⁶ Diğer bir tabirle mütemmim şeyin varlığı aslın varlığını tehlikeye sokuyorsa bu mütemmim terk edilmelidir.⁵⁷ “Bir mütemmimin varlığı, tamamladığı şeyin iptaliyle sonuçlanıyorsa bu mütemmim feda edilir” kuralından, çatışan maslahatların tercihiyle ilgili olarak şu sonuçlar kendiliğinden ortaya çıkmaktadır:

1. Zarûrî maslahat, hâcî ve tahsînî (kemâlî) maslahata öncelenir. Çünkü hâcî ve tahsînî maslahatlar zarûrî maslahatların mütemmimi ve fer'idir.
2. Hâcî maslahat, tahsînî maslahata öncelenir. Çünkü tahsînî maslahat hâcî maslahatın mütemmimi ve fer'idir.⁵⁸

⁵⁴ İzz b. Abdisselâm, *a.e.*, I, 60; İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut ts. (Dâru'l-cil), III, 279.

⁵⁵ Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s.254.

⁵⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 6.

⁵⁷ Bu durum akıl sahibi hiçbir insanın reddetmeyeceği mantıkî bir çıkarımdır. Örneğin giysiler insanı korumak ve örtmek için vardır ve insanın mütemmim bir unsurudur. Elbisesi tutuşan bir adam kendisini korumak için bu elbiseyi çıkarıp atar.

⁵⁸ Şâtîbî, *a.e.*, II, 6-8.

Baskın (aslah, gâlib, râcih) maslahatın, diğer maslahata göre öncelik hakkına sahip olduğuna dair örnekler:

1. Zarûrî maslahat hâcî maslahata öncelenir

- İnsan hayatını korumak zarûrîdir. Toplumunu mali bir ambargodan korumak ise hâcîdir. Mütegalibe bir güç ambargo tehdidiyle bir devletin vatandaşlarından bir veya birkaç kişiyi öldürmek için teslim almak istese bu kişi ya da kişiler verilmez.⁵⁹

- Zarûrî maslahatı hâcî maslahata öncelemeye dair diğer bir örnek de Nebî (a.s.)'in Hudeybiye'de yaptığı anlaşmadır. Hz. Peygamber, anlaşma metninde yer alan “*Bismillâhirrahmânirrahîm*” ve “*Muhammed Rasûlullâh*” ibarelerinin silinip yerine “*Bismikellâhümme*” ve “*Muhammed bin Abdillâh*” yazılması olayında⁶⁰ olduğu gibi, görünürde İslam dininin imajını zedeleyen ve müşrikler tarafından şart koşulan bazı hususları kabul etmiştir. İslam'ın neşri zarûrîdir, dinin şekli göstergeleri ise hâcîdir ve bu olayda hâciyyât zarûriyyât için terk edilmiştir. Nitekim Hudeybiye Anlaşması neticesinde Müslümanlar dünya hükümdarlarını ve tüm dünya halklarını İslam'a davet için önemli bir fırsat yakalamışlardır. Bu sebeptendir ki Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Hudeybiye anlaşmasını “*fethan mübinê* (açık bir fetih)”⁶¹ olarak nitelemektedir.⁶²

2. Zarûrî maslahat tahsînî maslahata öncelenir

- Düşman saldırısına karşı savaşmak zarûrî bir maslahattır. Bu zarûrînin zarureti (olmazsa olmaz unsuru) ise ordunun başında bir komutanın bulunmasıdır. Komutanın âdil olması da bu zarûrî maslahatın mükemmili/mütemmimidir. Fakat komutan eğer zalim birisi olursa bu

⁵⁹ Vekîlî, *Fıkhu'l-evleviyyât*, s.202.

⁶⁰ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, Beyrut 1415/1994, III, 351; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I, 256.

⁶¹ Fetih 48/1.

⁶² Karadâvî, Yûsuf, *Fî fıkhi'l-evleviyyât: Dirâse cedîde fî dav'i'l-Kurâni ve's-sünne*, Beyrut 1421/2000, s.30-31. Hz. Peygamber, Hudeybiye Anlaşmasının ardından inen Feth sure-sini Hz. Ömer'e okuması için birisini göndermiş, Hz. Ömer de gelip “Yâ Rasûlallah, bu gerçekten bir fetih mi?” diye sorunca Rasûl-i Ekrem “Evet” cevabını vermiştir. Ebu Dâvûd, “*Cihâd*”, 143; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 420.

tahsînî (kemâlî) maslahatın yokluğu sebebiyle zarûrî maslahat terk edilmez ve böyle bir komutanla beraber cihad edilir.⁶³

- Hastane ve kamu hizmeti gören kurumların inşası zarûrîdir ya da en azından hâcîdir. Bayram kutlamaları, spor karşılaşmaları, konserler vs. sosyal etkinlikler ise tahsînîdir. Hastane, okul gibi zorunlu kamu binalarından yoksun olan bir bölgede bu tür etkinlik ve kutlamalara para harcanması dinen ve aklen uygun değildir.⁶⁴

3. Hâcî maslahat tahsînî maslahata öncelenir

- Din eğitimi ve rehberliği amacıyla dinî neşriyatın basımı ve yayımı hâcîdir. Cami ya da mescid azlığından sıkıntı duyulmayan bir mahalleye yenisini inşa etmek ise tahsînîdir. Böyle bir mahallede, yeni cami yaptırmak, restore ettirmek ya da halılarını değiştirme yerine dinî terbiye verilen bir kurs ya da bir okul yaptırmak evlâdır, uhrevî açıdan da mükafatı cami yaptırmaktan daha fazladır.

- Cemaatle namaz hâcîdir. Bu cemaata imamlık yapan kişinin takvası ve salahiyeti ise tahsînîdir. Dolayısıyla fasık bir imamın günahkârlık özelliği, cemaat namazını terke mazeret olamaz. Çünkü cemaat namazı dinin emrettiği önemli bir ibadettir ve hüda sünnetlerden biridir; terk eden de bidat ehli kabul edilmiştir. Adalet ve takva vasıfları ise bu sünnetin mütemmimi olup mütemmimin ortadan kalkmasıyla asıl unsur ortadan kalkmaz.⁶⁵ Hatta bazı hadisler ve sahâbe tatbikatı delil gösterilerek, alkol kullanan bir imamın -eğer inançsız değilse- arkasında namaz kılmanın batıl olmayacağına fetva verilmiştir.⁶⁶ Bununla beraber adil ve müttakî bir imam varsa o

⁶³ Şâtıbî, *a.e.*, II, 7.

⁶⁴ Vekîlî, *a.e.*, s.202-203.

⁶⁵ Şâtıbî, *a.e.*, II, 7; Bûtî, *a.e.*, s.257. Bu hükme "İster salih, ister günahkâr olsun her komutanla cihad etmek üzerinize vacibtir. Hatta bu komutan kebâir işlemiş birisi bile olsa!" (Ebu Dâvûd, "*Cihâd*", 33) hadisi delil olarak zikredilmektedir.

⁶⁶ Şerbâsî, Ahmed, *Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât*, Beyrut ts. (Dâru'l-ceyl değil cîl), I, 59. Bu hükme ise aynı şekilde "İster salih, ister günahkâr olsun her imamın arkasında namaz kılmanız vacibtir. Hatta bu imam kebâir işlemiş birisi bile olsa!" (Ebu Dâvûd, "*Cihâd*", 33) hadisi delil olarak zikredilmektedir.

imamın arkasında namaz kılmanın daha faziletli bir davranış olduğu belirtilmiştir.⁶⁷

- Bir Müslümanın dinî iletişim veya İslam'ı tebliğ esnasında, ihtiyaç varsa telîf-i kulûb (muhatabın kalbini ısındırmak) maksadıyla bazı müstehabları (nafile oruç ya da namaz gibi) terk etmesi doğruya en yakın olan davranıştır. Çünkü telîf-i kulûb müstehablardan daha büyük maslahatlar içermektedir.⁶⁸

4. İki zarûrî maslahattan önem derecesi kuvvetli olan diğerine öncelenir

- Dinî ve manevî değerleri korumak zarûrîdir, hayatı korumak da zarûrîdir. Fakat mukaddesat hayattan önemlidir ve hayat gerektiğinde mukaddes değerler uğruna feda edilmelidir. Mal da aynı şekilde mukaddesatın tehlikeye düştüğü durumlarda telef etmekten kaçınılmalıdır.⁶⁹

Netice olarak iki şer'î emir (durum ya da hüküm) çatıştığı zaman, öncelikle mükellefin yapması gereken bu iki şer'î emrin teşrî açısından mertebelerini dikkate alarak öncelik sırasını belirlemek, diğer taraftan da hangi maslahat mertebelerine mensup olduklarını tespit ederek aradaki farka göre önem sırasına riayet etmektir. Maslahat mertebeleri ve önem sırasını tespit ederken özetle şu hususlar göz önünde tutulmalıdır:*

A. Daha kuvvetli talep hükmü taşıyan iki emirden birini, daha zayıf talep hükmü taşıyana tercih etmek. Birinin vacib ötekinin müstehab, ya da birinin

⁶⁷ Bazı İslam alimleri "Adil bir imam dururken fasık imamın arkasında namaz kılan kişi namazını iade etmesi gerekir, namazı sahih değildir" derler. Çünkü onun arkasında namaz kılmak, onun kötü olan fiillerini tasvip anlamına geldiğinden "Böyle bir imamın arkasında namaz kılmakla nehyi 'ani'l-münker vazifesini terk etmiş olur." demektedir. Diğer bir kısım ulema ise "Nehyi 'ani'l-münkeri terk ile namaz ayrı ayrı konulardır. Namazı sahihtir ve iadesi gerekmez. Bu durum Cuma günü ezanı duyan kişinin bey' akdi yapmasına benzer. Dinen bu eylem yasaklanmış olmakla beraber alışveriş işlemi sahihtir." demektedir. Böyle bir namazın sahih olduğunu savunan alimler Ebu Hanîfe, Şâfiî ve iki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel, sahih olmadığını savunanlar ise Mâlik b. Enes ve diğer rivayete göre Ahmed b. Hanbel'dir. İbn Teymiye, *Fıkhul-kitâb ve's-sünne*, s.120.

⁶⁸ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, haz. Abdurrahmân Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahmân, by. ts, XXIV, 381; Abdulazîm el-Bedevî, *el-Vecîz fî Fıkhî's-sünne ve'l-kitâbi'l-azîz*, Beyrut 1424/2003, s.273.

⁶⁹ Bûtî, *Davâbitul-maslaha*, s.252.

* Ana metindeki insicamı bozmamak için örnekler dipnotlarda verilmiştir.

farz-ı ayn diğeri için farz-ı kifâye olması gibi durumlarda vacib müstehaba, farz-ı ayn farz-ı kifâyeye tercih edilir.⁷⁰ Bu iki şer'î durum arasındaki farkı belirleme ise uhrevî maslahatlar (Şâri Teâlâ'nın hoşnut olduğu ya da olmadığı fiilleri) hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Uhrevî maslahatlar da ancak kitap, sünnet, icma ve kıyastan ibaret aslı kaynaklarla beraber fer'î kaynaklara müracaatla tespit edilmektedir.⁷¹

B. Taşdıkları talep hükmü eşitse (örneğin her ikisi de vacibse) bu durumda iki ihtimal söz konusudur :

1. Çatışan iki şer'î durum farklı maslahat derecelerine mensup olabilir. (Biri zarûriyyât diğeri hâciyyât ya da birisi hâciyyât diğeri tahsîniyyât kısmına dahil olması gibi) Bu durumda zarûrî vacib hâciye, hâcî vacib de tahsîniye öncelenir.
2. Çatışan iki şer'î durum aynı maslahat derecelerine mensup olabilir. Bu da üç şekilde ortaya çıkar:
 - a. İkisi de **zarûriyyât** kısmına dahil olabilir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur:
 - aa. Çatışan iki şer'î hükmün külliyyât-ı hams ya da usûl-i hamse denilen din, can, akıl, nesil, mal unsurlarından aynıyla ilgili olup birinin diğeriyle daha genel⁷² ve daha kesin⁷³ olması durumu.
 - ab. Bu beş unsurdan farklı maddelere mensup iki hükmün çatışması hali. Dini korumakla canı korumanın⁷⁴, aklı korumakla canı korumanın çatışması⁷⁵ gibi.

Birinci şıkta (a bendinde) iki hüküm arasında tercihi sağlayan temel kural “*Maslahatı kesin ve genel olan, maslahatı şüpheli ve özel olana tercih edilir.*” kuralıdır. İkinci şıkta (b bendinde) ise “*Maslahatı kuvvetli olan zayıf olana tercih edilir*” kuralı esas alınır.

b. İkisi de **hâciyyât** kısmına dahil olabilir. Burada da iki ihtimal söz konusudur :

⁷⁰ Örneğin üzerinde borcu olan ya da ebeveyninin rızasını almayan kişi farz-ı kifâye olan cihad için sefere çıkamaz. Çünkü farz-ı kifâye karşısında, farz-ı ayn olan borç ve ebeveyn rızası bulunmaktadır. Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, I, 339.

⁷¹ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 13.

⁷² Örneğin bir feridin hayatını korumakla birden çok feridin hayatını korumanın çatışması hali gibi. Bûtî, *Davâbitü'l-maslahah*, s.252.

⁷³ Örneğin iki kişiden yalnızca birinin canını kurtarma imkanına sahip olan birisi, bu kişilerden kesin olarak kurtarabileceğine yardım eder, diğeri için (kurtulması şüpheli olanı) bırakır. Bûtî, *a.e.*, s.252

⁷⁴ Örneğin dini korumak için cihadda can feda edilir. Bûtî, *a.e.*, s.250.

⁷⁵ Örneğin ölmek için alkollü bir içeceği kullanan birinin durumu gibi.

- ba.** Hâciyyâtta ve çatışan iki şer'î hükmün usûl-i hamseden aynı maddeyle ilgili olması hali. Akıl ile ilişkili bir hâcî hükmün yine akılla ilgili diğer bir hâcî hükümlerle çatışması durumu gibi.
- bb.** Hâciyyâtta ve çatışan iki şer'î hükmün usûl-i hamseden iki ayrı maddeyle ilgili olma hali. Can ile ilgili bir hâcî hükmün nesil ile ilgili bir diğer hâcî hükümlerle çatışması gibi.

Her iki halde de birinci maddedeki iki kural geçerlidir. Yani birinci halde "Maslahatı genel olan özel olana,⁷⁶ kesin olan şüpheli olana⁷⁷ tercih edilir." İkinci halde "Maslahatı kuvvetli olan zayıf olana tercih edilir."⁷⁸

- c.** İkisi de *tahsîniyyât* kısmına dahil olabilir. Aynı şekilde iki ihtimal bulunmaktadır:
- ca.** Tahsîniyyâtta ve çatışan iki şeri hükmün usûl-i hamseden aynı maddeyle ilgili olması hali.
- cb.** Böyle iki şer'î hükmün usûl-i hamseden iki ayrı maddeyle ilgili olması durumu.⁷⁹

Zarûriyyât ya da hâciyyâtta olup çatışan iki maslahatın tercihinde kullandığımız aynı iki kural burada da geçerlidir. Yani iki tahsîni vacib kıyaslanır, kuvvet⁸⁰ ve kemiyet⁸¹ mertebesi üstün olan tercih edilir.

⁷⁶ Örneğin belli bir şahsa ait olmayan ortak bir mera ya da kuyunun tek şahsa değil de umuma açık bir kullanım alanı haline getirilmesi bu prensip gereğidir. Bûtî, *a.e.*, s.252-253.

⁷⁷ Örneğin başkasına ait yangın söndürme aletlerini yanında emaneten bulunduran birisinin ev ya da dükkanında bir yangın çıkması halinde bu aletleri kullanarak yangını söndürmesi, bu aletlere gelecek şüpheli ve nispeten daha az zarara tercih edilir. Çünkü yangını söndürmek ve gelecek zarardan aletleri korumak malla ilişkili hâcî vacib olmasına rağmen ev ya da dükkanı korumak daha kapsamlı ve daha kesin bir vacibtir.

⁷⁸ Örneğin Müslüman gençleri fikrî sapkınlıktan korumak vacibtir, bunun yanında ilim tahsil etmek de vacibtir. İkisi de hâcî vaciblerdendir. Eğer bir öğrenciyi, öğrenim amaçlı olarak gayri müslim bir ülkeye göndermek onun inancına zarar verecekse, öğrenimine gelecek şahsi zarara rağmen gönderilmemesi tercih edilmelidir. Çünkü dini ve akli korumak malı korumaktan önce gelir. Özellikle bu öğrencinin öğrenim gördükten sonra ülkesine dönüp bu sapkın fikirlerini yayıp diğer Müslümanlara zararının dokunacağını tahmin ediliyorsa bu durumda "Maslahatı genel olan özel olana tercih edilir." kuralı işletilir. Bûtî, *a.e.*, s.253.

⁷⁹ Bûtî, *a.e.*, s.249-254.

⁸⁰ Örneğin gözü haramdan korumak tahsîni vacibtir. Sıla-yı rahim de tahsîni vacibtir. Fakat sıla-yı rahim daha önemlidir. Sıla-yı rahim, bakılması haram bazı mahalleri görmeye sebep olarsa terkedilmemelidir. Çünkü sıla-yı rahim nefis ile ilgili, gözü haramdan korumak ise nesil ile ilgili tahsîni vacibtir. Nefis, nesle takdim edilir. Ayrıca sıla-yı rahmi terk mefsetedi, harama bakma mefsetetinden daha büyük zarar getirir. Bkz. Bakara 2/27; Ra'd 13/25; Muhammed 47/22.

B. Çatışan iki mefsedetten baskın olanı terk edilir.⁸²

Diğer bir ifadeyle zararı daha az olan herhangi bir şey çok olana tercih edilir.⁸³ Bu fitraten, şer'an ve aklen doğru ve her zaman tatbik edile gelen bir kuraldır. Bir doktor birbirini etkileyen iki hastalıktan ya da enfeksiyon kapmış iki organdan ikisini birden tedavi imkanı yoksa en zararlı olanı tedavi etmeye çalışır⁸⁴, nispeten önemsiz olan diğer hastalığın devamı doktoru endişelendirmez. Din de bu konuda tıp gibidir.⁸⁵

“Zarar mümkün olan en az miktarla izale edilir.”⁸⁶, “Zarar ancak kendisinden daha büyük bir zarar mukabili izale edilir.”⁸⁷, “İki zarar ya da iki şerrin en hafifi irtikab edilir.”⁸⁸, “Küçük zarara büyük zararı önlemek için katlanılır.”⁸⁹, “Özel zarara daha genel zararı önlemek için katlanılır.”⁹⁰, “İki mefsedet teâruz ederse küçüğünü işlemek suretiyle büyüğünden sakınılır.”⁹¹ küllî kaidelerinin hepsi bu temel kuraldan kaynağını almaktadır.⁹² Fukaha bu kuralların hepsini aynı zamanda “Zarar izale olunur.” kaide-i külliyesine ircâ etmekte ve bu kaideden ismini alan üst başlık altında işlemektedirler.⁹³

⁸¹ Örneğin nafile ilim ile iştilal etmek, nafile ibadetle iştilale öncelenir. Bûtî, *a.e.*, s.253. Çünkü ilim süre olarak daha az olsa da daha nitelikli bir çalışma gerektirir.

⁸² Bu kuralda **Kaçınma-Kaçınma** (avoidance-avoidance) çatışması söz konusudur.

⁸³ Bu durum zarar miktarının farklı olduğu hallerde geçerlidir. Bir kişinin eşit iki zarar arasında kaldığı bir durumda ise -örneğin gemide yangın içinde kalan ve yüzme bilmeyen bir kişinin yanma ile boğulma arasında, ya da çok katlı yüksek bir binanın yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalan birinin göçük altında kalmayla atlayıp ölmek arasında kalması hali gibi- iki görüş zikredilmiştir: 1) İçinde bulunduğu zarara katlanmaya devam eder. 2)İki zarardan birini seçmede serbesttir. Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/42. Kanaatimizce her ikisinde de kurtulma ümidinin olmaması halinde ve iki ölüm şekli arasında seçim zorunluluğunda kalan kişi acısı en az olanı seçecektir. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dımaşk 1403/1983, s.42.

⁸⁴ Kangren olmuş bir parmağın tüm bacağı kurtarmak için kesilmesi gibi.

⁸⁵ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 5-7.

⁸⁶ Bkz. İbn Nüceym, *a.e.*, s.95; *Mecelle* Mad. 31: “Zarar bikadri'l-imkan izâle olunur.”

⁸⁷ Bkz. İbn Nüceym, s.96; *Mecelle* mad. 25: “Bir zarar kendi misliyle izale olunamaz.”

⁸⁸ Bkz. İbn Nüceym, s.98; *Mecelle* mad. 27: “Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur.”

⁸⁹ Bkz. Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1411/1991, I, 45.

⁹⁰ Bkz.İbn Nüceym, *a.e.*, s.96; *Mecelle* mad. 26: “Zarar-ı âmîni def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur.”

⁹¹ Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1419/1998, s. 97; İbn Nüceym, *a.e.*, s.98; *Mecelle* mad. 28: “İki fesad tearuz ettikte ehaffi irtikab ile a'zâmin çaresine bakılır.”

⁹² Karadâvî, *Fî fihî'l-evleviyyât*, s.31-32.

⁹³ Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 165; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.94-100. “Zarar izâle edilir” kuralı fikhın bütün meselelerini kapsama alan beş kuraldan biridir.

Kitap ve Sünnet'te “Büyük mefsedet için küçük mefsedet göze alınır.” kuralına ışık tutan pek çok nas bulunmaktadır:

1. “Sana haram ayda savaşmanın hükmünü soruyorlar. De ki: ‘Bu aylarda savaşmak büyük bir suçtur. Fakat Allah yolundan alıkoymak , Onu ve Mescid-i Haram’ı inkar etmek ve ehlini sürüp çıkarmak Allah katında daha büyüktür. Fitne de katilden daha büyük bir günahdır.’”⁹⁴

Bu âyet-i kerîme “Haram aylarda savaşmak ve bu aylara hürmetsizlik bir mefsedet olsa da, Allah yoluna hidayet eden kişi ve çalışmalara engel olmak, Müslümanları öldürmek ve onları ülkelerinden göçe zorlamak daha büyük mefsedettir ve büyük bir mefsedeti ortadan kaldırmak için küçük mefsedet irtikab edilebilir” anlamını işârî olarak içermektedir.

2. Hz. Mûsâ'nın, Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği ilimden faydalanmak amacıyla yanında refakat etmek istediği yol arkadaşının,⁹⁵ seyahat esnasında mefsedet kabilinden; başkasına ait mala kasten zarar (haksız fiil) ve katil (adam öldürme) şeklinde bir dizi fiilleri işlemesi bu kuralımızın başka bir şer'î delilidir. Hz. Mûsâ, arkadaşının bir gemiye binince, bindikleri bu geminin tahtalarını kırması ve yol üzerinde gördüğü bir çocuğu öldürmesi üzerine ona yönelttiği şaşkınlık ifadesi taşıyan sorulara şu cevabı almıştı: “*Gemi denizde çalışan yoksullarındı , onu kusurlu yapmak istedim, çünkü ilerde her gemiyi zorbalıkla ele geçiren bir kral vardı. Çocuğa gelince onun anne ve babası mümin kimselerdi. Bundan dolayı onun kendilerini azgınlığa ve inkara götürmesinden korktuk. Böylece onlara Rablerinin temiz olmak bakımından ondan daha hayırlısını, merhamet bakımından da daha yakın olanını vermesini diledik.*”⁹⁶

Bûtî, s.276. Diğer kurallar; 1) “Meşakkat teysiri (kolaylaştırma) celbeder.” *Mecelle* mad.17. 2) “Âdet muhakkem (hüküm mercii)dir.” *Mecelle* mad.36. 3) “İşlerin hükmü maksatlarına göredir.” *Mecelle* mad.2. 4) “Yakîn şekk ile zâil olmaz.” *Mecelle* mad.4.

⁹⁴ Bakara 2/217. Bu âyet Hz. Peygamber'in Kureys'e ait bir ticaret kaflesini gözetlemek üzere gönderdiği bir ordu birliği hakkında nazil olmuştur. Bu birliğin başında Abdullah b. Cahş vardı ve haram aylardan Receb ayının ilk günü olmasına rağmen bu kafileye hücum etmişler, müşriklerden kimisini öldürüp kimisini de esir almışlardı. Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân)*, Beyrût 1418/1997, I, 197; İbn Kesîr; *Tefsîru İbn Kesîr*. Beyrut ts. (Dâru'l-kalem), I, 190; İbn Hişâm, *es-Siratü'n-nebeviyye*, I, 601-604.

⁹⁵ Hadiste bu kişinin Hızır (a.s.) olduğu ifade edilmektedir. Buhârî, “İlm”, 16.

⁹⁶ Kehf 18/79,80,81.

Yukarıdaki âyette geçen birinci olayda külliyyât-ı hamsden aynı maddeyi (mal) ihlal eden iki mefsedetın teâruzu söz konusudur. Yani bir geminin bir kısmının hasar görmesi ile geminin tamamının elden gitmesi teâruz etmiştir. İkinci olayda ise dini ihlal eden bir mefsedetle hayatı ihlal eden bir diğer mefsedet çatışmaktadır. Çocuğun ölmesi can (nefis) ile ilgili , bu çocuğun ana-babasının küfre düşmesi ise din ile ilgili mefsedettir. İki olayda da küçük zarar büyük zarara tercih edilmiştir.

3. Hz. Peygamber (s.a.s.) mescidde otururken bir bedevi kalktı ve mescidin içinde idrarını yapmaya başladı. Ashâbtan bazıları onu engellemek için hızla harekete geçtiler. Fakat Allah Rasûlü “*Bırakın onu (işini bitirsin) ve idrarının üzerine bir kova su dökün, siz kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı değil.*” buyurdu.⁹⁷

Müslim şârihi **Muhyiddîn en-Nevevî** (v.676/1277) bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: “Allah Rasûlü’nün “*Bırakın onu!*” emrinde iki zarardan hafifini göze alarak ağırlını defetme maksadı yatmaktadır. Dikkat edilirse adamın yaptığı bu işin yarıda kesilmesi, işine devam etmesine göre iki açıdan daha büyük zarar taşımaktadır: 1) İdrarı dıştan bir müdahaleyle kesilseydi adam duygusal (İslam dinine karşı hissettiği kalbi sıcaklık) yönüyle zarar görecekti. Adam zaten işine başlamış ve necaset olduğu kadarıyla olmuştur. Bundan daha fazlasıyla mescidin kirlenme ihtimali bu adama zarar vermekten evlâdır. 2) Mescidin bir kısmı zaten kirlenmişti; eğer idrarı yarıda kesilseydi adam mescidin kirlenen yeriyle beraber kendi bedenini, elbisesini ve hatta mescidin başka yerlerini de kirletecekti.”⁹⁸

4. Bir savaş sonrası ganimet taksim edilirken Hz. Ömer, Rasûlullah’a (s.a.s.) “Ey Allah'ın Rasûlü! Onlardan (ganimetten fazlaca pay verdiğin bu insanlardan) daha layık olanlar var!” diye itiraz edince Rasûlullah: “*Beni hoş olmayan bir şeyi (fahş) istemekle, cimrilik yapmakla suçlanma arasında serbest bıraktılar, ben ise cimri değilim.*” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁹ Yani Allah Rasûlü, ganimetten hak ettiklerinden fazla pay isteyen kişilere, istediklerini vermezse ortaya Rasûlullah’ı cimrilikle itham ve Müslümanların arasına fitne atma gibi daha vahim sonuçlar ortaya çıkacağı düşüncesiyle

⁹⁷ Buhârî, “*Vudû*”, 58.

⁹⁸ Nevevî, *Şerhu Sahihî'l-Müslim*, Beyrut 1419/1998, III, 190.

⁹⁹ Müslim, “*Zekât*”, 127; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 20.

istediklerini vermiştir. Buna benzer bir durum Hz. Peygamber'in, ganimet dağıtımında kendilerine az hisse düşmesi sebebiyle meydana gelen üzüntülerini gidermek için Medineli Müslümanlara söylediği şu sözlerde saklıdır: "*Muhakkak Kureyş cahiliyeden ve içinde buldukları musibetten yeni kurtulmuştur, ben onları İslam'a ısındırmak istiyorum. İnsanlar ellerindeki dünyalıklarla evlerine dönerken sizlerin Allah Rasûlü'yle evlerine dönmenizden hoşnut değil misiniz? Eğer insanlar bir vadinin yolunu tutsa ben Ensar'ın tuttuğu yolu tercih ederim.*"¹⁰⁰

5. Ömer b. Abdilazîz (v.101/720) , hilafet makamına gelince, oğlu Abdulmelik, kendisinden önce bu makama oturan Emevî halifelerinin yaptığı haksızlıkları ve adam kayırmaları, sonucu ne olursa olsun güç kullanarak kaldırması gerektiği hususunda ona telkinde bulunduğu zaman, Ömer b. Abdilazîz bunu yapmaya muktedir olmakla birlikte "*Kılıçla gelen hayırda hayır yoktur.*"¹⁰¹ diyerek sosyal ve siyasal projeleri silah kullanarak hayata geçirmenin toplumda onarılmaz yaralar açabileceğine vurgu yapmıştır.

Çatışan ve kaçınılmaz iki mefsedetle karşı karşıya kalındığında hafifinin tercih edilmesi sonucu bu hafif mefsedet artık mefsedet olmaktan çıkar, her ne kadar zatında mefsedet olarak isimlendirilse de râcih/baskın bir maslahat gereği gerçekte mefsedet değildir.¹⁰²

"İki maslahatın çatışması"nda olduğu gibi "iki mefsedetın çatışması"nda da zikri geçen kurallar izlenerek tercihe gidilir. İki mefsedet ve iki maslahat arası çatışma durumunda izlenecek bu kuralların benzerliği mefsedet kavramının, maslahatın zıddı olmasından kaynaklanmaktadır. Burada unutulmaması gereken, çatışan iki mefsedet arasında yapılacak tercihin her iki mefsedetten de kaçınma imkanının olmadığı bir pozisyonda yapılabileceğidir. Çatışan iki mefsedetten birini irtikap etmek kesinleştiğinde, iki maslahatın çatışmasında olduğu gibi, büyük olanından kaçınma yolu aranır. Takip edilecek yöntemde şu sıraya dikkat etmek gerekir:¹⁰³

¹⁰⁰ Buhârî, "*Menâkıbu'l-Ensâr*", 1; Müslim, "*Zekât*", 133; Tirmizî, "*Menâkıb*", 65.

¹⁰¹ İbn 'Asâkir, *Târihu Dımaşk*, Beyrut ts. (Dâru'l-fikr), XXXVII, 46. Ayrıca bkz. Ebu Nu'aym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut 1405/1995, V, 355.

¹⁰² İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, XX, 57.

¹⁰³ Vekîlî, *Fıkhu'l-evleviyât*, s.215-218.

- A. Şer'an nehyolunan iki şey arasında nehy kuvveti açısından fark varsa kuvvetli olanından öncelikle sakınmak gerekir. Bir haram ile mekruhun çatışması gibi.
- B. Nehyolunan iki şey arasında nehy kuvveti açısından fark yoksa iki durum ihtimal dahilindedir :
1. Biri haram lizâtihi, diğeri haram liğayrihi olan iki hüküm çatışmıştır. Böyle bir durumda öncelikle haram lizâtihi olan şeyden sakınmak gerekir.¹⁰⁴
 2. Haram lizâtihi ile yine haram lizâtihi olan iki hüküm çatışmıştır. Bu durumda da iki ihtimal bulunmaktadır:
 - a. Külliyyât-ı hamsden farklı maddelerle ilgili iki haram lizâtihinin çatışması. Bu durumda bu beş maddenin kendi içinde yaptığımız sıraya riayet ederek tercih yapılır.¹⁰⁵
 - b. Külliyyât-ı hamsden (din, can, akıl, nesil, mal) aynı maddeyle ilgili iki haram lizâtihinin çatışması. Bu durumda iki mefsetet kıyaslanır, şümul ve kesinlik derecesine göre tercih yapılır.¹⁰⁶

Çatışan iki mefsetetin kıyaslanması ve sakınma açısından hangisine öncelik verileceği bu iki mefsetetin maslahat mertebelerine doğrudan arz edilmesiyle de tespit edilebilir. Bu konuda izlenecek yöntem ise şudur :¹⁰⁷

Çatışan iki mefsetet maslahat mertebelerinden farklı iki mertebedeki maslahatı ihlal ediyorsa, yani bozuyor ve zarar veriyorsa, bu durumda yüksek mertebeye dahil olan maslahatı ihlal eden mefsetetten kaçınılır. Burada üç alternatif söz konusudur :

- aa.** Zarûri bir maslahatı ihlal eden bir mefsetetle hâci bir maslahatı ihlal eden mefsetetin çatışması: Zarûri maslahatı ihlal eden mefsetet sakınma açısından öncelenir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Açlıktan ölmek üzere olan birisinin, domuz eti yemekle başkasına ait bir şeyi yemek arasında muhayyer kaldığı bir esnada başkasına ait olan şeyi yemesi en doğru olanıdır.

¹⁰⁵ Örneğin para ile zina arasında muhayyer bırakılan kadın ikisinden de kurtulamayacağı bir durum kesinleşirse para vermeyi kabul etmelidir. Çünkü zina nesille ilgili ve nesle zarar veren bir mefsetettir, hırsızlık ya da ğasb ise malla ilgili ve mala zarar veren bir mefsetettir. Usûl-i hamsenin önem sırasında önceliği nesil almaktadır. Dolayısıyla nesille ilgili mefsetetten yani zinadan kaçınmak önce gelir.

¹⁰⁶ Hür düşüncenin gereklerinden olan basın-yayın ve medya faaliyetlerine kısıtlama ve sınırlandırmalar getirme akılla ilgili bir mefsetettir. Fakat bu faaliyetlerin genel ahlak ilkelerine ve toplumun dinî inancına zarar vermesi halinde (misyonerlik faaliyetleri gibi) yasaklanması evlâ olanıdır. Çünkü kapsam ve kesinlik açısından daha ileri boyutta bir mefsetettir.

¹⁰⁷ Vekili, *a.e.*, s.217-222.

¹⁰⁸ Zina ile istimnâ (masturbasyon) arasında muhayyer kalan kişi ikincisini tercih eder.

- ab.** Zarûrî bir maslahatı ihlal eden bir mefsedetle tahsînî bir maslahatı ihlal eden mefsedetın çatışması: Zarûrî maslatı ihlal eden mefsedet öncelenir.¹⁰⁹
- ac.** Hâcî bir maslahatı ihlal eden bir mefsedetle tahsînî bir maslahatı ihlal eden mefsedetın çatışması : Hâcî maslahatı ihlal eden mefsedet öncelenir.¹¹⁰

Çatışan iki mefsedet maslahat mertebelerinden aynı maslahat mertebesini ihlal ediyorsa bu durumda da üç ihtimal önümüze gelir:

- ba.** Zarûrî bir maslahatı ihlal eden bir mefsedetle yine zarûrî bir maslahatı ihlal eden başka bir mefsedetın çatışması.
- bb.** Hâcî bir maslahatı ihlal eden bir mefsedetle yine hâcî bir maslahatı ihlal eden başka bir mefsedetın çatışması.
- bc.** Tahsînî bir maslahatı ihlal eden bir mefsedetle yine tahsînî bir maslahatı ihlal eden başka bir mefsedetın çatışması.

Bu üç maddenin her birinde de iki ihtimal bulunabilir :

- Ya bu iki mefsedet aynı küllî maslahatı ihlal edecektir ki bu durumda mefsedeti genel olan özel olana tercih edilir.¹¹¹
- Ya da bu iki mefsedet farklı iki külli maslahatı ihlal edecektir. Bu durumda da usûl-i hamse sırası takib edilerek daha önemli olan maslahatı ihlal eden mefsedet sakınma açısından diğere öncelenecektir.¹¹²

Kuralla ilgili bazı örnekler:

1. Müşriklerle anlaşma yapmak, Müslümanlar aleyhinde bazı zararlar içerse de, yapılmadığı takdirde daha büyük bir zarar ortaya çıkacaksa “iki mefsedetten küçüğünü irtikab ile büyüğünden kaçılır” kaidesi gereği meşru görülmüştür. Aynı şekilde ehl-i bidat, isyancı ve zalim kişilerin sunduğu ve

¹⁰⁹ Devletin hastane yapımı ile park türü tenezzüh yerlerinin yapımı arasında tereddüt etmesi durumunda ve sadece bu iki yatırım sahasından birisine bütçe ayırma imkânının bulunduğu bir halde hastane yapımını tercih etmesi gerekir.

¹¹⁰ İmamın namazı uzatması bazı insanların cemaatten soğumasına sebep olacaksa namazı kısa tutması evlâ olanıdır. Çünkü cemaat namazının terki hâcî bir maslahatı, namazı kısa tutması ise tahsînî bir maslahatı ihlal etmektedir.

¹¹¹ Mesela bir vaizin cemaate katılmayan kişileri ikaz etmesi vaazlarının durdurulmasına sebep olacaksa bu kişileri ikaz etmemesi doğruya en yakın davranıştır. Çünkü ikisi de dini korumakla ilgili maslahatı ihlal etmesine karşın vaazların terk edilmesi daha genel mefsedettir.

¹¹² Bir insan içki içmeye, içmediği takdirde öldürülecek şekilde zorlansa (ikrâh-ı mülci), içmesi caiz olur. Zira akla gelecek zarar cana gelecek zarardan daha hafiftir.

Allah Teâlâ'nın haram kıldığı şeylere riayet anlamı içeren (ta'zîm-i hurumâtillâh) anlaşma şartları da kabul edilmelidir.¹¹³ Buna delil olarak Hudeybiye antlaşmasıyla ilgili Rasûlullah'ın “*Kureyş bana Allah'ın haram kıldığı şeyleri tazim anlamı içeren hangi şartlarla gelirse gelsin bu antlaşma şartlarını onlardan kabul edeceğim*”¹¹⁴ sözü delil gösterilmiştir. Hadis Ahmed b. Hanbel'in “*el-Müsned*”inde “Kureyş benden sıla-yı rahim istiyor ve ben de onlara bunu vereceğim.”¹¹⁵ şeklinde yer almaktadır. hadîs bu şekliyle daha önce geçen ta'zîm-i hurumâtillâh ifadesinin anlamını beyan etmektedir.

2. Her meslek sahibine mesleğini icra ederken riayet edeceği bir takım sınırlandırmalar koymak ve mesleğinde kusurlu davranan kişileri meslekten ihraç etmek bu kuraldan kaynağını alır. Mecellede cahil doktorun meslekten men edilmesi örnek olarak zikredilmektedir.¹¹⁶ Tabâbet (doktorluk) gibi diğer meslek gruplarının da -mesela öğretmen, basın mensubu, müftü vs.- memuriyet ve makam nüfuzunu suiistimal ya da vazifelerini yapmakta gösterdikleri kusurlara binaen meslekten men cezası verilmesi¹¹⁷ yine bu kurala uygun düşen bir yaptırımdır.¹¹⁸

3. İslam ceza hukukundaki kısas ve hadlerin uygulanmasında esas itibarıyla “iki mefsedetten küçüğüne katlanıp büyüğünden korunma”¹¹⁹ kuralı üstü örtülü olarak tatbik edilmektedir.¹²⁰ Çünkü kısas ve hadler, cezaların tatbikinden önceki genel önleme/psikolojik caydırma (discourage) evresini¹²¹ mükemmel şekilde temin etmektedir ve genel mefsedetleri (adam

¹¹³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut 1406/1986, III, 306; Hammûş, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, II, 1024-1025.

¹¹⁴ Buhârî, “*Şurûl*”, 15; Ebu Dâvûd, “*Cihâd*”, 157.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 323.

¹¹⁶ “Tabîb-i cahili menetmek bu asıldan teferru eder.” *Mecelle* mad. 26. Ayrıca bkz. İbn Nüceym, s.96.

¹¹⁷ Krş. T.C.K. Mad.228-242.

¹¹⁸ Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, s.85. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 177.

¹¹⁹ Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 97; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.98; *Mecelle* mad. 28: “İki fesad tearuz ettikte ehaffi irtikab ile a'zamin çaresine bakılır.”

¹²⁰ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 45.

¹²¹ Ceza hukukçuları cezanın evrelerini üçe ayırmaktadırlar: 1) Kanunda gösterilen ceza tehdidi, 2) Cezaların hükmedilmesi, 3) Cezanın infazı. Birinci safhada ceza tamamıyla soyuttur ve genel bir tehdit (=genel önlem)den ibarettir. Danişman, Ahmet ve Artuk, M.

öldürme, müessir fiil, gasp, hırsızlık vs.) önlemek için şahıslara yönelik kişisel zararları göze alma anlamına gelmektedir.

4. Bir imamın çıkacak ihtilafı ve fitneyi önlemek amacıyla -farklı bir mezhepte ya da aksi kanaatte olduğu halde- namaz kıldığı cemaatin teamülüne uygun olarak besmeleyi cehren okuması ve vitri vaslederek veya faslederek kılması (üç rekati birleştirerek veya 2+1 şeklinde bölerek kılması) doğruya en yakın olan davranıştır.¹²² Zira bunun aksi olan bir davranış özellikle mezhebine mutaassıb bir toplumda münakaşa ve tefrika sebebi olacak ve neticede daha büyük mefsedete yol açacaktır.

5. Kötülük ve zulümlerinden korkulan ve nüfuz sahibi kişilere hak etmedikleri bazı iltifatları yapmak iki mefsedetten büyüğünü defederek küçüğünü göze almak anlamına gelir. Nitekim birisi Nebî (s.a.s.)'in yanına girmek için izin isteyince Nebî (s.a.s.), bu adam hakkında "Ne kötü hemşehri!" dedi. Adam Hz. Peygamber'in huzuruna girince ise ona güler yüzle ve iltifatla muamele bulundu. Buna şahit olan Hz. Âişe "Yâ Rasûlallah, adam hakkında önce dediklerini dedin sonra da ona iltifatta bulundun." deyince Rasûlullah "İnsanların en şerlisi, insanların şerrinden korktukları için terkettikleri (üzerine gitmedikleri) kişidir."¹²³ buyurdu.

6. Hamile bir kadın öldüğü zaman karnındaki çocuk yaşıyorsa cesede zarar gelecek bile olsa cerrahi operasyonla bu çocuğun alınması meşrudur. Bahçe duvarını aşarak başkasının kullanım sahasına taşmış dallar da bu kural gereği kesilebilir.¹²⁴

7. Kişinin kendisini herhangi bir zulümden ya da eziyetten kurtarması için fiilî ya da kavli bir tariz yöntemi izlemesi de bu kabildendir. Burada kastedilen örneğin; Hz. Peygamber'in hicret esnasında kimlerden olduklarını soran adama "Biz sudanız." demesi ya da namaz esnasında abdestini

Emin, *Ceza Hukuku (Genel Hükümler)*, Ankara 1997, s.759. Ayrıca bkz. Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1999, s.33-34.

¹²² İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, III, 195-196, 246-248, XXIV, 381; Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed, *Mekâsîdu's-şerî'a' inde İbn Teymiye*, Ammân 1421/2000, s.274.

¹²³ Buhârî, "Edeb", 48; Müslim, "Birr", 73; Tirmizî, "Birr", 59; Ebu Dâvûd, "Edeb", 5.

¹²⁴ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 45; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.97.

bozan kişinin burnunu tutarak cemaatin içinden çıkmasını öğütlemesi gibi bir tür hîle-i şer'îyye diyebileceğimiz basit çözüm yollarıdır.¹²⁵

8. Bir kişinin öldürülmesinden topyekun sorumlu (organize) bir topluluğa kısas uygulanması, “büyük mefsedetten kurtulmak için küçüğünü irtikab” kuralından kaynağını almaktadır. Burada gerçek kâtil bir kişi olmasına rağmen, kısasın suçu işleyen grubun diğer üyelerini kapsayacak tarzda uygulanması, ortaya çıkması muhtemel kamu düzenine yönelik zararları önlemeye yönelik bir uygulamadır. Zira bir topluluğun yardımlaşarak bir kimseyi öldürmesi halinde kısas cezasının uygulanmayacağı bilirse, insanlar bu yola başvurarak adam öldürmeye yeltenecektir.

9. İslam âlimleri devlet başkanının din bilimlerinde müctehid olması gerektiği konusunda söz birliği etmişlerdir. Fakat mevcut adayların içinde müctehid sıfatını haiz kimsenin bulunmaması halinde önümüze iki seçenek gelecektir: Ya devlet idarecisiz kalacak ve toplum anarşiye sürüklenecek ya da müctehid olmayanlar arasından bu göreve en layık olan atanacaktır. Her ne kadar yönetime bilgisel birikimi yeterli olmayan birisinin seçilmesi bir mefsedet olsa da ülkenin karmaşa ve anarşi ortamına itilmesi bundan daha büyük bir mefsedettir.

C. Maslahat, mefsedet ile çatışırsa baskın olan taraf öncelenir.¹²⁶

İçinde yaşadığımız bu alemde hiçbir maslahat salt faydadan, hiçbir mefsedet de salt zarardan ibaret değildir.¹²⁷ Her maslahat bünyesinde bir takım zararlar, her mefsedet de bir takım faydalar içermektedir. İçki, kumar, zina hatta zulüm ve şirk gibi büyük günahlar bile, bunları işleyen kişiye bazı menfaatler kazandırmaktadır. Fakat mefsedet yönünün ağır basması sebebiyle Şâri Teâlâ bu fiilleri yasaklamıştır. Aynı şekilde namaz, cihad, infak gibi ibadetler de fizikî, bedenî ve psikolojik bazı zararlar getirmekle beraber maslahat tarafları baskın olduğu için emredilmiştir.¹²⁸

Bu kurala kaynak teşkil eden şer'î delillerden bazıları şunlardır:

¹²⁵ İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hükmiyye*, Beyrut ts. (Dâru İhyâi'l-ulûm), s.44. Bu tür meşru hîle-i şer'îyyenin diğer bazı örnekleri için bkz. İbn Kayyım, a.e., s.44-51.

¹²⁶ Bu kuralda **yaklaşma-kaçınma** (approach-avoidance) çatışması söz konusudur.

¹²⁷ İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, s.I, 7.

¹²⁸ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, I, 265; İzz b. Abdisselâm, I, 8; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 26.

1. “Sana içki ve kumardan soruyorlar. De ki ‘o ikisinde büyük bir günah ve (bunun yanında) bazı faydalar vardır. Fakat günahı faydalarından daha büyüktür.’”¹²⁹

Görüldüğü üzere âyet-i kerîmede içki ve kumarın taşıdığı günahlar yanında birtakım faydaları da göz ardı edilmemiştir. Tefsirlerde içkinin yararlarıyla ilgili ticarî gelir, gıdaları sindirme, vücuttaki toksik maddeleri vücut dışına atma ve nefsanî lezzet gibi şeyler sayılmıştır. İçkide ise satıp semeninden intifa maslahatı vardır.¹³⁰ Fakat zarar yönleri daha fazla olması sebebiyle bu iki şey yasaklanmıştır.

2. Allah Rasûlü (s.a.s.) Medine döneminde, münafıkların İslam’a verdikleri zarara rağmen onları öldürme gibi bir girişimde bulunmamış ve bunun sebebini “*İnsanlar 'Muhammed ashabını öldürüyor' demesinler diye..*”¹³¹ şeklindeki bir ifadeyle bizzat kendisi açıklamıştır. İnsanların bu konuda Hz. Peygamber’e dil uzatmaları kalpleri İslam’dan soğutacak ve münafıkların şerlerini dindirmeyip aksine alevlendirecekti.¹³² Dolayısıyla münafıkların öldürülmesinin getireceği zararlı sonuçlar göz önünde tutulduğunda (i’tibâru’l-meâlât) mefsedeti maslahatından daha fazla olması sebebiyle uygulanmamıştır. Aynı durum ifk olayından sonra Mistah b. Esâse, Hassan b. Sâbit ve Hamne b. Cahş’a hadd-i kazf (iffetli kadına zina iftirasında bulunma cezası) vurulmasına rağmen asıl fitnenin başı olan Abdullah b. Übey’e bu cezanın tatbik edilmemesinde de bu geçerlidir.¹³³ O zaman için İbn Übey’e böyle bir cezanın uygulanması, kavminin lideri ve kendisine itaat edilen bir kişi olması sebebiyle, Medine’de nifağın daha fazla yayılmasına, kavminin İslam’dan soğumasına ve kalplerinin ürkmesine neden olacağı bilinen bir gerçektir.¹³⁴

3. Nebî (s.a.s.) Kâbe’yi yıkıp Hz. İbrahim’in (a.s.) attığı temeller üzerine tekrar inşa etmeyi istemesine karşın bu isteğini uygulamaya geçirmemiştir.

¹²⁹ Bakara II/219.

¹³⁰ Nesefî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-tevil*, Beyrut 1415/1995, I, 121; İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, I, 192; Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul 1971, II, 66-67.

¹³¹ Buhârî, “*Menâkıb*”, 8; “*Tefsîri sûreti münafikûn*”, 5,7; Müslim, “*Birr*”, 63; Tirmizî, “*Tefsîri sûreti münafikûn*”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 85; III, 32.

¹³² Raysûnî, *Nazariyyetü’l-makâsîd inde’l-İmâmî’ş-Şâtıbî*, s.381-382.

¹³³ Tirmizî, “*Tefsîru sûreti Nûr*”, 4.

¹³⁴ İbn Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, III, 263-264.

Bu konuda Hz. Âişe'ye "Eğer kavmin yeni Müslüman olmamış olsaydı Kâbe'yi yıkar İbrahim'in temelleri üzerine tekrar inşa ederdim."¹³⁵ dediği vakidir. Kâbe'nin tekrar inşasında bir takım maslahatlar bulunmakla beraber bu maslahat, arkasından, insanların ileri geri konuşmaları, hatta cahiliye asabiyetinin harekete geçerek içlerinden kimisinin eski dinlerine dönmeleri gibi telafisi imkansız mefsedetleri getirebilecekti. Bu yüzden Hz. Peygamber, zararı faydasından çok olan böyle bir girişimi gerçekleştirmediği miştir.

4. Ebu Hureyre, Ubâde b. Sâmit ve Muâz b. Cebel gibi bazı sahâbiler hayattayken Nebî (a.s.)'dan duydukları bazı hadisleri rivayet etmekten çekinmişler, ancak bu hadislerin muhtevi olduğu bilgilerin zayi olma korkusuyla vefatlarına yakın bu hadislerden bahsetmişlerdir.¹³⁶ **Muhyiddin en-Nevevî** (v.676/1277) sözü edilen durum için "Bu hadisten 'ihtiyaç duyulmayan bazı ilimleri bir maslahat gereği ya da mefsedet endişesiyle insanlardan gizlemek caizdir' hükmü çıkar."¹³⁷ demektedir.

5. Abdullâh b. Mes'ûd her Perşembe günü insanlara vaaz ederdi. Ona "Her gün vaaz etsen olmaz mı?" denilince "Ben sizin bıkkınlık göstermenizden korkuyorum ve sizin herhangi bir kerahet hissetmemeniz için vaaz konusunda Allah Rasûlünün yaptığı gibi uygun günü kolluyorum." demiştir.¹³⁸ Bu hadisten, eğitim-öğretimin zaman ve periyodunun elverişsizliği, bu eğitim-öğretim faaliyetiyle amaçlanan cüzi maslahata karşılık daha büyük mefsedet doğuracağı gerekçesiyle, bir kısmının iptal edilmesi veya daha uygun ortam aranması gerektiğine dair işaretler çıkarılabilir.

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere "Maslahat, mefsedet ile çatışır baskın olan taraf öncelenir." kuralı kitap ve sünnetle sabittir. Aynı zamanda üzerinde icmanın bulunduğu ve akılla da tespit edilebilecek bir hükümdür. Bu kural maslahat ile mefsedetlerin birbirinden ayrılamayacak derecede karıştığı, adeta mefsedet ile çatışmayan bir maslahat bulmanın

¹³⁵ Buhârî, "Hacc", 42; Müslim, "Hacc", 400; Tirmizî, "Hacc", 47; Nesâî, "Menâsik", 125.

¹³⁶ Müslim, "İmân", 142, 147, 148.

¹³⁷ Nevevî, *Şerhu Sahihî'l-Müslim*, I, 240; Raysûnî, *a.e.*, s.285.

¹³⁸ Buhârî, "İlm", 11; Müslim, "Münâfikûn", 82; Tirmizî, "Edeb", 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 377.

imkansızlaştığı günümüzde, muamelat ve gündelik yaşamda hayatımıza yön veren en önemli prensiplerden biri haline gelmiştir.

Fıkıh bilginleri de karşılaştıkları ictehadî problemlere çözüm getirirken mezkûr kurala sık sık başvurmuşlardır.

Kuralla ilgili bazı fetva örnekleri :

1. Fukahâ, kadın doktor bulmanın zor olduğu durumlarda erkek doktorun bir kadını muayenesini caiz görmüşlerdir.¹³⁹ Hadislerde de bunun meşru olduğuna dair olaylar zikredilmektedir.¹⁴⁰ Zira avret mahallinin açılması tahsînî bir hükmü ihlal eder iken hayati tehlikesi olan bir hastalığın tedavisi zarûriyyâtтан, en azından hâciyyâtтandır. Zarûriyyât ya da hâciyyât ise tahsînî hükmü ihlal eden mefsedete öncelenir. Ancak böyle bir durumdaki erkek doktor, zorunlu olan mahalden fazlasına bakamaz ve gözünü mümkün olduğu kadar haramdan sakındırması gerekir.

2. Fakihlerin büyük çoğunluğu bir Müslümanın kafir birisinin yanında ücret karşılığında çalışmasını, yapılan iş masiyet olmamak ve şahsi hizmetlerini (yemek sunmak, temizlik işlerini yapmak gibi) içermemek şartıyla caiz görmüşlerdir.¹⁴¹ Çünkü çalışıp kazanmak hâcî maslahattır, gayr-i müslimin emri altında çalışmak ise tahsînî hükmü ihlal eden bir mefsedettir. Maslahat ağır bastığı için tercih edilir.

3. Yalan söylemek haramdır ve mefsedettir. Fakat baskın gelen bazı maslahatları (karı-koca arasını düzeltmek, insanları barıştırmak ve savaş hali) elde etmek amacıyla bir hadiste¹⁴² buna cevaz verilmiştir.¹⁴³

4. İslam hukukçuları organ ve doku naklini makâsîd-ı şerî'ayı göz önünde tutarak meşru görmektedir.¹⁴⁴ Bu amaçla yapılan cerrahi operasyonlarda, her ne kadar organ ya da dokunun alındığı kişi vücut bütünlüğü

¹³⁹ Mevsîlî, el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr, İstanbul 1996, IV, 154; Şevkânî, Neylül-evtâr şerhu munteka'l- ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr, Kâhire 1421/2000, II, 418.

¹⁴⁰ Bazı kadınların Nebî (a.s.) döneminde savaşta yaralı sahâbîlere hizmet ettikleri ve onları Medine'ye taşıdıklarına dair bkz. Buhârî, "Tib", 2.

¹⁴¹ Ekinci, Salih, *Gayr-i Müslimlerle Münasebetler*, ts. by., s.29. Bu hükme Hz. Yusuf'un Mısır Firavn'u yanında çalışması delil olarak gösterilmektedir.

¹⁴² Buhari, "Enbiyâ", 8 ; Müslim, "Fedâil", 154; Ebu Dâvûd, "Talâk", 16.

¹⁴³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.100.

¹⁴⁴ Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslam'da Şahsiyet Hakları*, Ankara 1996, s.101.

ve bedeni fonksiyonları açısından zarar görse de başka bir insanın hayatını kurtarma söz konusu olduğu için maslahat yönü mefsemete ağır basmaktadır.

5. Arâyâ alışverişi bir nesîe (veresiye) ribâsı türü olmasına rağmen racih maslahat sebebiyle meşru kılınmıştır. Aynı şekilde hayvanın hayvanla veresiye olarak değişiminin, savaşta ipek giymenin ve düşmanın kalbine korku vermek için kibirli bir biçimde yürümenin, kerahet vaktinde kaza, cenaze ve tahiyetü'l-mescid namazı kılmanın meşrûiyeti gibi hükümler hep mezkur kuraldan kaynağını almaktadır. Aslî hükümleri haram olmasına rağmen baskın bir maslahat nedeniyle caiz hükmü almışlardır.¹⁴⁵

Netice olarak maslahat ile mefseadet, hasenat ile seyyiat çatışırsa racih olan (ağır basan) taraf tercih edilir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, maslahat ve mefseadetin takdirinin dinin koyduğu ölçüler dâhilinde yapılması gerektiğidir.¹⁴⁶ Zira kullara ait maslahatların iç yüzünü ancak bu maslahatları yaratan Allah bilmektedir.¹⁴⁷

D. Maslahat-mefseadet eşitliğinde mefseadetten sakınma, maslahatı elde etmeye öncelenir.¹⁴⁸

Mefseadet ile maslahatın çatıştığı ve birbirine eşit olduğu bir pozisyonda mefsedeti kaldırma ile maslahatı kazanma ikisi beraber temin edilemiyor ise mefsedeti kaldırma yönü tercih edilmelidir. Diğer bir tabirle fayda ile zarar birbirine eşit olur ve bu faydanın temini zararı ortaya çıkarıyorsa önce zararın giderilme yolu aranır ve faydadan ferâğat edilir. Zira şeriat nehiyleri terke, emirlere icabetten daha fazla itina göstermiştir. Rasûl-i Ekrem (s.a.s.) “Size bir şeyi emredersem elinizden geldiği kadar onu yerine getirin, bir şeyden de nehyedersem ondan sakının”¹⁴⁹ buyurmuştur. Hadiste emirlere itaat hakkında “elinizden geldiği kadar” kaydı olduğu halde nehiyden sakınmada bu kayıt yoktur.¹⁵⁰ Mefseadetten sakınmanın maslahatı tahsil etmekten daha önemli olmasının bir sebebi de tahribin tamirden

¹⁴⁵ İbn Kayyım, *Zâdu'l-me'âd*, III, 488-489.

¹⁴⁶ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, XXVIII, 129.

¹⁴⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 243.

¹⁴⁸ İbn Nüceym, *a.e.*, s.99; *Mecelle* mad. 30: “Def-i mefâsid celbi-i menâfiden evladır.”

¹⁴⁹ Buhârî, “*İ'tisâm*”, 2; Müslim, “*Hacc*”, 412; Nesâî, “*Menâsik*”, 1; İbn Mâce, “*Mukaddime*”, 1.

¹⁵⁰ İbn Nüceym, *a.e.*, s.99-100.

daha kolay olmasıdır. Bir mefsedet bazen birçok maslahatın getirisini yok eder. Bir binayı yüz kişi yüz günde yapar fakat bir çocuk bu binayı bir saatte yakabilir. Bir mefsedet de bazen bir çok hasene ve sevabın insana kazandırdığı faydayı iptal edebilir.

"Maslahat-mefsedet eşitliğinde mefsedetten sakınma, maslahatı elde etmeye öncelenir." kuralı için zikredilen örneklerden bir kaç :

1. Bir kişi ölüm tehdidiyle bir başka kişiyi öldürmeye zorlansa o kişiyi öldüremez. Aynı şekilde açıktan ölme durumundaki kimsenin, aynı durumdaki başka bir kişinin elinden yiyeceğini alma hakkı yoktur.¹⁵¹ Çünkü bu gibi durumlarda kişinin canını koruma maslahatıyla, başkasının ölümüne sebep olma mefsedeti eşitlenmiş olur.

2. Bir geminin hafifletilmesi ve diğer yolcuların kurtulması için birkaç kişinin denize atılmasının gerektiği bir durumda rızası olmaksızın ne kurayla ne de başka bir şekilde herhangi bir kimse atılamaz. Çünkü herkes canını koruma (maslahat) ve başkasının hayatını tehlikeye sokmama (mefsedet) noktasında birbiriyle eşittir. Katl (adam öldürme) nehyi, canı koruma emrine öncelenir. Hiç kimsenin yaşama hakkı diğerine feda edilemez.¹⁵²

3. Kişinin gayri menkul malında yaptığı bir tasarruf komşularını rahatsız edecek bir eyleme dönüşüyorsa bu tasarruftan menedilir. Bir kişi gürültüsüyle, kokusuyla ve dumanıyla komşusunu rahatsız edecek şekilde evini değirmen, fırın veya atölye olarak kullanamaz ya da çevreye rahatsızlık verecek şekilde tuvalet, çöplük vs. yapmasına izin verilemez.¹⁵³ Çünkü bu tür işlerde kişinin hâcî maslahatını temin amacı güdülmektedir. Diğer taraftan komşusunun yine hâciyyât türünden bir maslahat olan "huzurlu bir yaşam" hakkına zarar veren bir mefsedet bulunmaktadır. Kurala göre aynı mertebede ve eşit düzeyde maslahat ile mefsedet çatışınca mefsedetin uzaklaştırılması tercih edilir.¹⁵⁴

¹⁵¹ Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye*, Dımaşk 1409/1989, s.196.

¹⁵² İzz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, I, 79-83.

¹⁵³ Krş. TMK Mad. 737.

¹⁵⁴ Zerkâ, a.e.; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, s.90.

4. İnsanların görmesini engelleyen kapalı bir mekan (sütire) bulamayan kişi, nehir kıyısında da olsa, istincâyı (suyla taharetlenme) terk eder. Çünkü nehiy emirden daha kuvvetlidir.¹⁵⁵

E. Kendisine bazı mefsedetlerin eşlik ettiği zarûrî ve hâcî mübahların tahsili terk edilmesinden evlâdır.

Haram olduğuna dair hakkında herhangi bir delil bulunmayan herşey mübahtır.¹⁵⁶ Fakat mükellef bazen mübah olan şeyleri elde etmeye çalışırken bu mübahların bazı mefasid/münkeratla çevrildiğinin farkına varır. Bu durumda mükellef bunları tamamen terk mi edecektir, yoksa bazı mahzurlu durumlara düşmeyi göze alarak bu mübahları kazanmaya mı çalışacaktır? Bu önemli soruya **Şâtübî** (v.790/1388) mübahların derecelerini üçe ayırarak cevap vermektedir. Şöyle ki;

Mübahlar makâsîd açısından üçe ayrılmaktadır :

a. Zarûrî mübah: İnsanın zorunlu olduğu ve elde etmediği takdirde bir zarar veya hayati tehlikeye maruz kalacağı mübahtır ki, tahsili vacibtir ve bu yolda karşısına çıkacak münkerât dikkate alınmaz.¹⁵⁷

b. Hâcî mübah: İnsanın elde edilmesine zaruret derecesinde mecbur olmadığı, ancak terk edilmesi durumunda güçlük ya da sıkıntılı bir durum ortaya çıkacağı mübahlardır. Bu tür mübahları elde etmeye çalışırken bazı mefasid ile karşılaşılrsa bu tür ârizi durumlar ibâhanın aslındaki hükme zarar vermez ve mübah tahsil edilir.¹⁵⁸ Nitekim günahların yeryüzünde fazlaca yaygınlaştığı dönemlerde mükellef, sosyal ya da fizikî bir ihtiyacını gidermek için alış-veriş, akraba ve dostlarıyla birlikte oturma, ziyaretleşme gibi farklı tasarruflarında bazı olumsuzluklara tesadüf edebilir. Mükellefi

¹⁵⁵ İbn Nüceym, *a.e.*, s.100.

¹⁵⁶ Aksine bir delil bulunmadıkça bir eşyadan faydalanma veya herhangi bir davranışta bulunmanın mübah olduğuna hükmedilir ki bu kural usûl-i fıkıh ilminde İstîshâbu'l-asl başlığı altında incelenmektedir. Bkz. *Mecelle* mad. 4, 5, 8; Bilmen, *Hukukî İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 298.

¹⁵⁷ İnsanın ikrah ve ızdırar (zorunluluk) durumlarında işlediği münkerattan sorumlu olmayacağı konusunda Kur'ân-ı Kerim'de çok sayıda ayet bulunmaktadır; Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'âm 6/119,145; Nahl 16/106,115; Nûr 24/33. Hadislerde de bu tür durumlardan "kalem kaldırmıştır" şeklindeki ifadelerle bahsedilir. Bkz. Buhârî, "*Hudûd*", 22; "*Talâk*", 11; Ebu Dâvûd, "*Hudûd*", 17; Tirmizî, "*Hudûd*", 1; İbn Mâce, "*Talâk*", 15.

¹⁵⁸ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 124-125.

bu tür işlemlerden mefsedetler sebebiyle alıkoymak onu sıkıntı ve zorluğa sürüklenme ve ona kaldıramayacağı yükü yükleme sonucunu doğurur.

c. Tahsînî mübah: İnsanın elde etmeye mecbur olmadığı ve terkiyle sıkıntıya düşmeyeceği mübahtır. **Şâtîbî**'nin, kişinin bazı münkerata tesadüf etse de bu tür mübahları elde etmesinde beis olmadığını ifade etmesine karşın Faslı araştırmacı **Muhammed el-Vekîlî**, tahsînî mübahların terk edilmesiyle herhangi bir hayatî tehlike ya da güçlük durumuna düşülmeyeceğinden dolayı bu tür mübahlarda mütesahil davranmamak ve caiz olduğu hükmüne mahal bırakmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Zira piknik yapmak ya da deniz kıyısında güneşlenmek gibi lüks ihtiyaçlar kategorisinde sayılabilecek faaliyetler, zarûrî ve hâcî ihtiyaçların tekmil ve takviyesiyle alakalı olup terkiyle hiçbir şekilde darlığa düşülmez. Ayrıca bir Müslüman, etrafı münkerat ile çevrilmiş ise bu tür eğlenceleri terk etme konusunda sabır göstermeli ve Allah Teâlâ'dan bu gereksinimlerini daha nezih bir şekilde temin etmeyi sağlayacak alternatif yollar bahşetmesini dilemelidir.

Netice olarak, etrafı uhrevî açıdan bazı olumsuzluklarla çevrili ve elde edilmesi halinde bu olumsuzluklara düşme olasılığının bulunduğu mübahların tahsili bu mübahların ancak zarûrî ve hâcî olması şartıyla caizdir. Hâcî mübahlar, sadece küçük ve liğayrihî olan günahları, zarûrî mübahlar ise hem küçük hem de büyük günahları caizleştirmektedir.¹⁵⁹

Mefasid ile temas halinde bulunan mübahların ihtiyaç durumunda ibaha hükmünü sürdürebileceğine dair bazı örnekler:

1. Toplu ulaşım araçlarına binmek: Otobüs, minibüs gibi toplu taşıma araçlarında seyahat etmek, tesettür problemi, kadın erkek karışımı ve gayri ahlakî müzikleri işitme gibi bazı mefsedetler ile temasa götürebilir. Müslümanları bu araçlardan menetme onları katlanılması güç zorluklara itme anlamına gelir ve bu durum sonuçta daha büyük mefsedetlerin doğmasına sebep olabilir.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Vekîlî , *Fıkhu'l-evleviyât*, s.253-254.

¹⁶⁰ Vekîlî, *a.e.*, s.254-255.

2. Çarşı ya da alışveriş merkezlerine gitmek: Bu tür mekanlar, gözün ve kulağın haramlarla sıkça karşılaşabileceği mekanlardır.¹⁶¹ İnsanların ihtiyacını karşılamak ve üzerlerinden güçlük/darlık durumunu ortadan kaldırmak amacıyla bazı mefsedetlerine rağmen çarşı-pazar, alışveriş merkezi gibi yerlere girmesine mübah hükmü verilir.

3. Barınma (mesken) ihtiyacı: İnsanın bir evde oturması ve bir çatı altında barınması hâcî bir mübahtır ve bu sebeple kişi birçok zaman kötü alışkanlıkları olan ve ahlak seviyesi düşük komşularla aynı apartmanda oturmak zorunda kalabilir. Herkesin, özellikle memur ve esnafın, Türkiye gibi gelir seviyesi buna yetersiz ülkelerde müstakil ev yaptırmaları mümkün olmadığına göre, bazı mefsedetlerle çevrilmiş bu tür meskenler mübah kabul edilir.

4. İlim tahsili: Günümüzde birçok eğitim-öğretim kurumu ve programlarının dinî hassasiyetten mahrum olmaları sebebiyle ilim tahsili, birçok menfi unsurlar ve ahlakî düşüklükle kuşatılmış durumdadır. İlim tahsili hâcî bir mübah olduğuna göre bu tür mefâsid sebebiyle terk edilmemelidir.

5. Hamamlara girmek: Hamamlar özellikle gözle ilgili birçok haramdan hâli olmayan mekanlardır¹⁶² ve evinde banyosu olmayan ya da banyosu kışın soğuk olan kişiler için hâcî bir mübahtır. Bu yüzden insanların terkiyle galiben düşeceği darlık ve güçlük durumunu ortadan kaldırmak için hamamlara girmek ibaha hükmünü almıştır.¹⁶³

F. Maslahatı genel olan, maslahatı özel olana tercih edilir.

Özel maslahat genel maslahat ile zaman zaman çatışabilir. Bu durumlarda, iki maslahatı da beraber elde etme imkânı yoksa özel olan maslahat

¹⁶¹ Hz. Peygamber Allah'ın en öfke duyduğu mekanın çarşılar (alış-veriş yerleri) olduğunu belirtmiş ve herhangi bir çarşıya girildiğinde Allah'ı zikretmeyi öğütlemiştir. Müslim, "Mesâcid", 288; Ebu Dâvûd, "Salât", 203; Tirmizi, "Da'avât", 36; İbn Mâce, "Ticârât", 40.

¹⁶² Hamamlara girmeyi yasaklayan hadisler için bkz. Ebu Dâvûd, "Hamâm", 3; Tirmizi, "Edeb", 43; İbn Mâce, "Edeb", 38. Allah Rasûlü hamamlara girmekten, o çağda hamamların etrafı açık su birikintileri (müstenka') olması sebebiyle nehyetmektedir.

¹⁶³ Ebu Bekr İbnu'l-Arabî'ye (v.543/1148) hamama girmenin hükmü sorulunca o hamamların tedavi ve temizlik yeri olduğunu, mefsedet açısından özelde nehirlere genelde ise hamam dışındaki her mekâna benzediğini ve elden geldiği ölçüde gözü haramdan sakındırmak şartıyla girilmesinde bir mahzur olmadığını söylemiştir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 233.

genel olana feda edilir. Fakat böyle bir tercihte bulunurken dikkat edilmesi gereken nokta iki maslahatın da aynı mertebeye mensup olmasıdır. Yani her ikisinin de *zarûriyyâtın* beş tümel unsurundan (din, can, akıl, nesil, mal) aynı maddeyle ya da aynı maddeyle ilgili *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* kısmına dahil olmaları gerekir.¹⁶⁴ Daha önce de zikredildiği üzere farklı mertebelerdeki maslahatların çatışması halinde maslahatların kuvvet sırasına itibar edilir. Aynı mertebeye mensup olduğuna kanaat getirdikten sonra çatışan iki maslahatın hangisinin daha genel olduğu araştırılır ve tercih bu yönde yapılır. Örneğin;

1. Devlet başkanı (hâkim/imâm) savaş ganimetlerinden uygun gördüğü miktarda müellefe-i kulûb denilen ve kalbi İslam'a ısındırılmak istenen kişilere verebilir. Devlet başkanının burada, duruma bakarak Müslümanların genel maslahatını, yani İslam'ın yücelmesiyle elde edilecek umumî faydayı savaşa katılan muharib sınıfın özel maslahatına önceleme hakkı vardır.¹⁶⁵ Nasların bütününden anlaşıldığı kadarıyla, devlet başkanı, Müslümanları ve İslam'ı, düşmanların şerrinden korumak, dini aziz kılmak için iki maslahattan birini terk edip daha kapsamlı olanı önceleyerek ganimetin genelinden istediği miktarca mantikî ölçüler dahilinde verebilmektedir.¹⁶⁶ Nitekim Allah Teâlâ ganimetin hepsinin Allah ve Rasûlüne ait olduğunu Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade etmektedir.¹⁶⁷

2. *Telakki'l-celeb* ya da *telakki'r-rukban*¹⁶⁸ ismi verilen işlem aslen mübah bir alışveriş olduğu ve kişisel faydaları (özel maslahat) olduğu halde, pazardaki fiyatların yükselmesini ve insanların alım gücünün düşmesini engellemek (genel maslahat) amacıyla yasaklanmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s.252.

¹⁶⁵ İbn Kayyım, *Zâdu'l-me'âd*, III, 484-486.

¹⁶⁶ Hammûş, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, III, 1421-1422.

¹⁶⁷ Enfâl 8/1.

¹⁶⁸ **Telakki'l-celeb** ya da **telakki'r-rukban**, şehirli birisinin, yanında bir miktar satacağı eşyası olan bir köylüyü şehir dışında karşılayarak onunla pazarlığa girişmesi ve elindeki malı şehirde satacağı meblağdan daha düşük değere satın almaya çalışmasıdır. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 256; Kal'acî, Muhammed Ravâs ve Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemi'l-lügati'l-fukahâ*, Beyrut 1408/1988, s.145.

¹⁶⁹ Buhârî, "*Buyû*", 71; Muvatta, "*Buyû*", 96; Ebu Dâvûd, "*Buyû*", 46; Nesâî, "*Buyû*", 18; İbn Mâce, "*Ticârât*", 16.

3. Sefihin hacri¹⁷⁰ genel maslahatı özel maslahata öncelemektir. Zira hacr, kişinin kendi malındaki tasarruflarına engel olmakla onun özel maslahatına zarar vermesine karşın, hacredilmediği takdirde aile ve içinde yaşadığı topluma yük olacağı ihtimalinden dolayı, gerçekte genel maslahatı koruyucu adli bir tedbirdir. Yani toplumun maslahatı, mali tasarrufunda tutumsuz davranan bu kişinin maslahatının önüne geçer ve ekonomik özgürlüğünün kısıtlanmasına sebep olur.¹⁷¹

4. Cesetlere otopsi yapılması veya tıbbi çalışmalarda kadavra olarak kullanılması genel maslahatı özel maslahata tercih etmektir. Normal durumlarda insan cesedine deforme edecek şekilde müdahalede bulunmak şer'an caiz olmadığı halde¹⁷² fakihler buna anormal ölümler ve faili meçhul cinayetlerde kâtili tespit etmek amacıyla ya da hastalıkların teşhis-tedavisine yardım edici yeni bilgilere ulaşmak için tıbbî deneylerde kullanmak üzere cevaz vermişlerdir.¹⁷³ Çünkü burada fert olarak bir insanın cesedine zarar vermekle beraber bütün insanlığa faydası olan bir faaliyet gerçekleştirilmiş olmaktadır. Ayrıca "Karnında canlı bebeği bulunan ölü kadının karnının yarılması caizdir." şeklinde verilen fetva¹⁷⁴ geçmiş fukahânın da otopsiyi meşru gördüğünü göstermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus cesedin zaruret olduğu kadar kullanılmasıdır. Zira zaruret, ihtiyaçtan öte miktarı helalleştirmez.¹⁷⁵

5. Suçu işlediğine dair karine bulunan bir zanlının ikrarını temin için ona dayak atılması da genel maslahatın özel maslahata takdim edilmesiyle ilgili bir uygulamadır.

6. İslam hukukuna göre eşya fiyatlarını piyasa belirler. Fakat özellikle gıda maddelerinin belli ellerde toplanmasından ibaret olan ihtikârın (stok)

¹⁷⁰ **Sefih**: Mali tasarruflarında israf eden ve rüşde aykırı davranan kişidir. Hacrın (kısıtlılık durumu) sebeplerinden biridir. *Mv.F. (el-Mevsû'atü'l-fikhıyye)*, Kuveyt 1414/1993, XXV, 47; Kal'acı, *a.e.*, s.245. **Hacr**: kişinin mali tasarruflarına engel olmak ve kısıtlama getirmek anlamındadır. Necmüddin en-Nesefi, *Tilbetü't-talebe*, Beyrut 1406/1986, s.328; *Mv.F.*, XVII, 84; Kal'acı, *a.e.*, s.175.

¹⁷¹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 41.

¹⁷² Bkz. Muvatta, "*Cenâiz*", 45 ; Ebu Dâvûd, "*Cenâiz*", 60 ; İbn Mâce, "*Cenâiz*", 63; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI/58,100,105.

¹⁷³ Abdulkadir Ahmed Atâ, *Hâzâ helâl ve hâzâ harâm*, by. ts., s.415.

¹⁷⁴ Bu konuda farklı âlimlerin aynı yöndeki fetvaları için bkz. Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 45; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s.97.

¹⁷⁵ Bkz. İbn Nüceym, *a.e.*, s.95; *Mecelle Mad.* 31: "Zarar bikadri'l-imkan izâle olunur."

adli merciler tarafından yasaklanması ve muhtekirin (stokçu) malını zorla sattırması ya da hâkimin, fahiş fiyat üzerinde anlaşılan tüccarların mallarına narh (fiyat sınırı) koydurması genel maslahatı özel maslahata öncelemektir.¹⁷⁶

7. “Savaşta kafirlerin, Müslümanlardan bir grubu kendilerine siper olarak kullanması halinde saldırı hareketi yapmak caizdir.”¹⁷⁷ şeklindeki fetva da bu kuraldan kaynağını almıştır. Diğer taraftan râcih bir maslahat varsa, savaşta düşmanın direncini kırmak amacıyla, onlara ait ağaçları kesmeye ve mahsullerini yakmaya Şâri Teâlâ tarafından izin verilmiştir.¹⁷⁸ Nitekim Hz. Peygamber bunu Tâif halkına karşı uygulamıştır.¹⁷⁹

Sonuç

Mekâsîdu'ş-şerî'ayı bilmeye dayanan ictehad türü, delillerden hüküm çıkarırken, müctehidin insanın doğasına ait biyolojik, psikolojik ve sosyal ihtiyaçları dikkate alması gerektiğini ifade eden bir yöntemdir. Bu yöntemle hem hukukî kaynağın gücü ve bağlayıcılığı tespit edilmiş, hem de mükellef açısından, işlediği fiillerin sebep ve hikmeti anlaşılmış olur. Böylelikle mükellef yaptığı işi bilerek ve gönül huzuruyla yapar. Diğer taraftan hükümlerin maksat ve gayelerini araştırmak, hükümlerin delillerle münasebetini belirlemekte ve hükmün delile uygunluğunu ortaya koymaktadır.

Mükellef, dinî ahkam, kural veya fiilleri icra ederken biri diğerine muhalif, yani birini uygularken ötekisini ihmal etmek zorunda kalacağı iki zıt durum (iki maslahat, iki mefsedet veya biri maslahat diğeri mefsedet) arasında psikolojik ve içsel bir çatışma hali yaşayabilir. Mekâsîdu'ş-şerî'a bilgisinin en önemli faydalarından birisi bu noktada kendisini göstermektedir.

İki şer'î hüküm arasındaki çatışmayı gidermek, diğer bir ifadeyle kaçınılmaz olan bu çatışmanın ortaya çıkardığı gerilim halinden mükellefi kurtarmak, rast gele bir seçimle değil, maslahatlar/mefsedetler arası tercih

¹⁷⁶ Sübkî, *a.e.*, I, 45; İbn Nüceym, *a.e.*, s.96; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330/1911, I, 83-84.

¹⁷⁷ İbn Nüceym, *a.e.*, s.96; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 294-295.

¹⁷⁸ Bkz. Haşr 59/5.

¹⁷⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III, 504-505.

prensiplerine ilişkin "*Çatışan iki maslahattan baskın olanı tercih edilir.*", "*Çatışan iki mefsedetten baskın olanı terk edilir.*", "*Maslahat, mefsedet ile çatışırsa baskın olan taraf öncelenir.*", "*Maslahat-mefsedet eşitliğinde mefsedetten sakınma, maslahatı elde etmeye öncelenir.*", "*Kendisine bazı mefsedetlerin eşlik ettiği zarûrî ve hâcî mübahların tahsili terk edilmesinden evladır.*", "*Maslahatı genel olan, maslahatı özel olana tercih edilir.*" gibi külli kaideleri bilmekle mümkündür.

Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* Adlı Eserinde Rasyonel Yorum

Erdoğan BAŞ*

Mustafa İslamoğlu's Rational Interpretations in the "*Hayat Kitabı Kur'an*"

In this paper some of the most commonly encountered rational approaches in Mustafa İslamoğlu's *Hayat Kitabı Kur'an* (Gerekçeli Meal-Tefsir) are analyzed and examined thoroughly in order to identify their position in Commentary tradition. On the other hand, in order not to overflow the paper only the names of the essential approaches are given. To be more concise, topics such as whether the help given to the muslims during the Badr war was only in the form of morale or not, the nature of Jinns and demons, the event of night journey (Isra), Prophet Jesus' (pbuh) miracle of talking in the cradle, heading towards to the scientific commentary, and the eternaty of the Hell and torment are considered thoroughly and rest of the topics are only pointed. According to his so called rational understanding the author degraded angel's help to the muslims during the Badr war only to the form of morale improvement, he has humanized the Jinns and demons, moreover he claimed that Jesus (pbuh) did not talk in cradle but in his youth, he asserted that night journey was only a spiritual ascend, he said that the torment of hell is not eternal and he interpreted the âyât according to the modern science. The author based his rational interpretation on Muhammad Rashid Rida and Muhammad Asad's ideas and sometimes he gives his own point of view. Even though *Hayat Kitabı Kur'an* resembles Muhammad Asad's "*The Message of the Qud'an*" in most ways (except some miracles of the prophets), in terms of rationality it surpasses "*The Message of the Qur'an*".

Key Words: Rational, Angel, Jin, Deamon, Jesus, Isra, Scientific, Torment, Hell.

Anahtar Kelimeler: Rasyonel, melek, cin, şeytan, İsa, İsrâ, bilimsel, azab, Cehennem.

İktibas / Citation: Erdoğan Baş, "Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'an Adlı Eserinde Rasyonel Yorum", *Usûl*, 10 (2008/2), 77 - 106.

GİRİŞ

Mustafa İslamoğlu tarafından kaleme alınan "*Hayat Kitabı Kur'an* (Gerekçeli Meal-Tefsir)" adlı eser, iki cilt halinde yayınlanmıř¹ olup XXII+1361

* Dr, Marmara Ü. İlahiyat Fak. öğretim görevlisi.

¹ İstanbul, 1. Baskı: Haziran 2008, Düşün Yayıncılık. Bu çalışmada, zikredilen baskı esas alınmıştır.

sayfadan oluşmaktadır. Müellifin belirttiğine göre hazırlanması 11 yıl kadar süren bu çalışma, 6000 civarında dipnottan meydana gelmektedir.² İslamoğlu, meal-tefsire başlamadan önce sûrelerin hangi sıra ve sayfalarda yer aldığına dair bir cetvel vermekte, fihrist ve kısaltmalardan sonra “Meale Giriş” ve “Mealde Takip Edilen Usûl” ana başlığı altında metodolojisini ortaya koymakta, sûrelerin meal-tefsirine geçmeden önce her sûre hakkında özet bilgi vermekte, meal-tefsirin bitiminde kaynakça ve dizinle eseri nihayete erdirmektedir. Hayat Kitabı Kur’an’da ortaya Arapça metin, yakın alt ve kenara çeviri, en alta da tefsir türünden dipnotlar yerleştirilmiş; tefsirî notlar alta sığmadığında sonraki sayfaya veya sayfalara kaydırılmıştır. Söz konusu eser, şekil ve muhteva yönünden Muhammed Esed’in “Kur’an Mesajı”nı andırmaktadır.³

RASYONELLEŞTİRME ÇABALARI

Gerekçeli Meal-Tefsir’de melekler, cinler ve şeytanlardan, İsa (a.s.)’ın beşikte iken konuşmasından, Cehennem’in ebediliğinden, Yahudilerin maymuna çevrilmesinden, Hz. Meryem’e ihsan edilen rızıktan, bazı kevnî konulardan hatta isrâ ve miracdan bahseden âyetlerin çeviri ve yorumlarında iddialı bir şekilde aklileştirme/rasyonelleştirme gayretleri göze çarpmaktadır. Esasında müellif, Âl-i İmran sûresi 47. âyetin⁴ dipnotunda akılcılığı ile tanınan Hindistan’lı Seyyid Ahmet Han’ın rasyonalist yorumunu eleştirip reddetmiş, yine Nisâ sûresi 11. âyetin yorumunda “İslam’ı çağa uydurma veya uyarlama” (modernize etme) gibi bir derdinin olmadığını vurgulamıştır.⁵ Bu ifadelerle göre yazarın kendi içinde çelişkiye düştüğü görülür.

² *Hayat Kitabı Kur’an*, I, XII, XIX, XXXI.

³ İlerleyen sayfalarda çeviri ve yorum açısından ne gibi benzerliklerin bulunduğu değinilecektir.

⁴ Âyetin meali: “*Meryem dedi ki: Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken nasıl çocuğum olur!? Allah, böylece dilediğini yaratır dedi. Bir şeyin olmasına hükmetti mi ona sadece ‘ol’ der, o da hemen olur.*”. Bu âyetin yorumunda müellif Seyyid Ahmet Han’ı şu ifadelerle eleştiriyor: “Seyyit Ahmet Han’ın yaptığı gibi *kezâlik*’i rasyonelleştirerek ‘herkesin malumu olduğu üzere’ şeklinde anlamak, hemen öncesinde yer alan Meryem’in sorusunu ve hemen ardından gelen ‘Allah dilediğini yaratır’daki olağandışı durumu yok saymak anlamına gelir.” (*Hayat Kitabı Kur’an*, I, 113, dipnot 2.)

⁵ I, 147, dipnot 5.

İşte bu makalede, müellifinin aklileştirme çabalarından bazıları; meleklerin Bedir gazvesinde müminlere yardımı, amelleri yazan meleklerin mahiyeti, cinlerin tanımı, Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması, Cehennem azabının ebediliği, İsrâ hadisesi ve bilimsel konuların ele alınışı, tahlil ve tenkide tabi tutulacaktır.

I. MELEKLERİN BEDİR GAZVESİNDE MÜMİNLERE YARDIMININ RASYONELLEŞTİRİLMESİ

“O vakit siz Rabbinizden yardım istemiştiniz de o size ‘şüphesiz Ben, işte ardı ardına **bin melek** size yardım ediyorum’ diye karşılık vermişti”⁶ âyeti ile “O vakit müminlere şöyle diyordun: İndirilmekte olan **üç bin melek** Rabbinizin size yardım etmesi kifayet etmez mi? Evet, siz sabır gösterir ve takvâ üzere hareket ederseniz, onlar da (müşrikler de) hemen şu anda üzerinize geliverirlerse, Rabbiniz size nişanlı nişanlı **beş bin melek** yardım eder”⁷ mealindeki âyetlerde Yüce Allah’ın meleklerle Bedir savaşında müminlere yardım ettiği haber verilmektedir.

Müellife göre bu ilahî yardım, yalnız “*müminlerin kalbini takviye*” şeklinde gerçekleşmiştir. “Nebi bunu savaş öncesi orduyu yüreklendirmek için söylemiş olmalıdır. Burada 3000, bir sonrakinde 5000, Bedir’le ilgili Enfâl 9’da 1000...Bu değişken rakamlar ilahî yardımın ödenen bedelle orantılı olduğunu, dolayısıyla insanın gayretine bağlı olduğunu ifade eder.”⁸ Diğer bir ifadeyle “Allah yardımını, koyduğu yasaları gözeterek yapar. Müminlerin yüreklerini takviye, bunun ifadesidir. Akleden kalbe yapılan bu büyük yardımı -haşa- bir blöf gibi gören anlayış, insanın gücünü kas kuvvetine indirgeyen mekanik bir anlayıştır.”⁹ Daha açık ifadesiyle “meleklerin yardımı, meleklerin göğüs göğüse çatışmaya katıldığı şeklinde anlaşılabilir. Bunu söyleyen tek bir âyet yoktur. Söz konusu yardım bu sûrenin 10, 11 ve 44. âyetleri;¹⁰ ayrıca Yâsîn sûresindeki ‘...kavminin üzerine gökten bir ordu

⁶ (Enfâl, 8/9): إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ

⁷ (Âl-i İmrân, 3/124-125): إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ بَلَىٰ إِنَّ تَضَرَّبُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ

⁸ I, 129, dipnot 3.

⁹ Hayat Kitabı Kur'an, I, 309, dipnot 2.

¹⁰ Enfâl, 8/10-11, 44. Âyetlerin mealleri: “Bunu Allah size sırf bir müjde olsun ve bununla kalplerinizin itmi'nan bulsun diye yapmıştı. Yardım yalnız Allah'tandır, O Aziz ve Ha-

indirmedik, zaten biz asla daha önce de indirmiş değildik' (28) âyeti ışığında anlaşılmalıdır.”¹¹ Yâsîn sûresindeki bu âyete düşülen dipnotta “Âyetin sonu, bu konudaki ilahî sünneti ifade etmektedir. Enfâl 9-12'de Allah'ın bin melekle yardımı, bu ilahî sünnet ışığında anlaşılmalıdır. Zaten söz konusu âyetlerde ilahî yardımın 'iç ferahlatıcı müjde ve moral destek' (8: 10), 'iç sükunetin çepeçevre kuşatması' (8:11) ve 'inananlara direnç ve destek vermek, kafirlerin yüreklerine korku salmak (8:12) şeklinde gerçekleştiği beyan edilmiştir” denilmektedir.¹²

Görüldüğü gibi bu ifadelerle ve özellikle “meleklerin yardımı, meleklerin göğüs göğüse çatışmaya katıldığı şeklinde anlaşılabilir. Bunu söyleyen tek bir âyet yoktur.” ifadesiyle iddialı bir şekilde meleklerin Bedir savaşında müminlere fiilî olarak yardım etmediği öne sürülmektedir. Bu iddia öne sürülürken söz konusu âyetlerle ilgili müfessirlerin yorumlarına atıfta bulunulmadığı gibi,¹³ ne konuya âyetler bazında bütüncül yaklaşım, ne de iddiaya mesnet teşkil eden âyetlerin tefsiri mahiyetindeki hadis ve rivayetlere yer verilmiştir. Dolayısıyla konu ele alınırken parçacı bir yaklaşım sergilenmiş; tefsir ilmi ve usûlüne ait kaideler dikkate alınmamıştır.

Tefsir ilmi ve usûlü açısından konuya Kur'an'ın bütünlüğü, sahih hadis ve sağlam nakiller ile müfessirlerin yorumları ekseninde bakılması gerekmektedir. Çünkü böyle bir usûl takip etmeden, doğru bir sonuca ulaşmak mümkün olmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın müminlere “Huneyn savaşında görünmeyen ordular indirerek,”¹⁴ “Hendek savaşında rüzgârla beraber gö-

kim'dir.” “O zaman size tarafından bir emniyet olmak üzere bir uyku sardırıyor ve semadan üzerinize bir su indiriyordu ki bununla sizi temizleyip arındırsın, şeytanın murdarlığını sizden gidersin, kalplerinize birlik kuvveti versin ve bununla ayaklarınızı sağlam durdursun.” “O vakit onlarla karşılaştığımızda Allah onları sizin gözünüzde, sizi de onların gözünde azaltıyordu. Çünkü Allah yapılması gereken işi yerine getirecekti. Bütün işler sonunda Allah'a döndürülecektir.”

¹¹ I, 310. dipnot 6.

¹² Hayat Kitabı Kur'an, II, 876.

¹³ Benzer yorumlar Muhammed Esed'in meal-tefsirinde de geçmektedir (bk. Kur'an Mesajı, I, 114 dipnot 93, 323 dipnot 14.) Ne var ki burada Esed'in eseri bile referans olarak gösterilmemiştir.

¹⁴ Tevbe, 9/26. Bu âyetin yorumunda okuyucu referans noktası olarak Enfâl sûresi 8-9. âyetlere düşülen dip notalara yönlendiriliyor ki, oralarda da meleklerle olan ilahi yardımın moral gücü olarak tevîl edildiği görülmektedir.

rünmeyen ordular göndererek",¹⁵ Hz. Peygamber'e "hicret esnasında görünmeyen ordularla destek vererek"¹⁶ yardım ettiği haber verilmektedir. Bu âyetlerde açıkça Allah (c.c.), melek ordularıyla (cünûd) Peygamberini ve müminleri desteklediğini bildirmektedir. Yâsîn sûresi 28. âyetten, "geçmiş toplumları helak etmek üzere Allah'ın gökten ordu göndermediği" şeklinde kat'i bir sonuç çıkarılamaz.¹⁷ Zira başka âyetlerde (Bedr'e ilave olarak) en azından Lût kavmini helak etmek üzere melekler/rusûl gönderilmiştir. Hatta burada daha ileri derecede bir durum söz konusudur. Bedir'de melekler müminlere destek vermek/yardım etmek üzere gönderilirken, Lût kavmi örneğinde bizzat yoldan çıkmış bu toplumu helak etmek üzere vazifelenirilmişlerdir. Düz mantıkla "Helak etmek üzere indirilmişse destek vermek üzere neden indirilmesin?" denebilir. Kaldı ki müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1372), müfessirlerin, Yâsîn sûresinde¹⁸ Ashâb-ı Karyenin helâkine sebep olan sayhanın/şiddetli sesin Cebrail (a.s.)'ın sayhası olduğunu söylediklerini nakleder.¹⁹

Bu konuyla ilgili bazı âyetlerde açıkça Lût kavmini helak etmek üzere Allah tarafından meleklerin görevlendirildiği ve o yoldan çıkmış toplumun, onların vasıtasıyla helak edildiği bildirilmektedir. Olay Hûd sûresinde mealen şöyle anlatılmaktadır: "Şanım hakkı için İbrahim'e de elçilerimiz (rusûl) müjde ile geldiler, 'selam sana' dediler, o da 'selam' dedi. Hemen gidip kızartılmış dana eti getirdi. Baktı ki ona ellerini uzatmıyorlar, içinde bir gariplik hissetti ve biraz korktu. Elçiler, 'korkma, biz Lût kavmine gönderildik' dediler... Ne zaman ki elçilerimiz Lût'a vardılar, Lût onların

¹⁵ Ahzâb, 33/9. Bu âyete düşülen dipnotta "Görünmeyen bir el müminlerin yüreğine cesaret ve metanet, düşmanların yüreğine korku ve kasvet salıyordu" deniyor (II, 828). Bununla meleklerin indirilip fiilen yardım etmediği anlatılmış oluyor.

¹⁶ Tevbe, 9/40. M. İslamoğlunun eserinde "Hz. Peygamber'in görünmeyen ordularla desteklendiği" ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

¹⁷ Kaldı ki âyetin son kısmında yer alan "Biz indirmiş değildik" (وَمَا كُنَّا مُرْسِلِينَ) ifadesini, "kâne" nakıs fiilinin Arap dilindeki kullanımını göz önünde tutarak Elmalılı Hamdi Efendi'nin isabetle çevirdiği gibi anlamamız mümkündür: "İnderecek de değildik". "Kane"nin kullanılışı ile ilgili bu ifade, örneğin "Biz yaratmaktan gâfil değiliz" (وَمَا كُنَّا عَنْ (الْخَلْقِ غَافِلِينَ) (Mü'minün, 23/17) ifadesiyle mukayese edildiğinde daha iyi anlaşılır. O mana, o zaman "Biz daha önce de asla indirmiş değildik" değil de "İndirecek de değildik" şeklinde olur. Geniş bilgi için bk. Rağib, "kvn" md., s. 668, 669.

¹⁸ Yâsîn, 36/29.

¹⁹ Tefsir, III, 576. Benzer görüşler için bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 187; Suyutî, *Tefsir*, s. 126.

yüzünden fenalaştı, eli ayağı dolaştı, ‘bu gün, çok müşkil/zor bir gündür’ dedi... Elçiler ‘ey Lût dediler. Şüphesiz biz senin Rabbinin elçileriyiz, onlar sana asla ulaşamazlar; sen hemen ailenle gecenin bir kısmında yola çık, eşin hariç içinizden hiç kimse geri kalmasın. Çünkü onlara gelecek musibet ona da gelecek. Bilesin ki onlara va’dolunan azabın zamanı sabah vaktidir. O da yakın değil mi?’²⁰ Zâriyât sûresinde ise “İbrahim (a.s.), ‘ey elçiler, asıl gönderilmenize sebep olan şey nedir?’ dedi. ‘Onlar, biz mücrim ve müsrif bir kavme gönderildik, üzerlerine Rabbinin katında damgalanmış taş yağdırmak için’ dediler”²¹ Allah Teala tarafından Lût kavmini helak etmek üzere elçiler gönderildiği Hicr sûresinde de ayrıca zikredilmektedir.²²

Söz konusu eserde, Lût kavmini helak etmek üzere meleklerin (rusûl) gönderildiğini haber veren bütün bu âyetlerin yorumlarında (Yâsîn sûresi 28. âyetteki gibi) helaki gerçekleştirmek üzere asla meleklerin gönderilmediği iddiasına (nedense?) hiçbir şekilde değinilmiyor. Halbuki yukarıda da işaret edildiği gibi Lût kavminin helakini Allah tarafından gönderilen melekler gerçekleştirmiş.

Konuyla ilgili hadis ve rivayetlere müracaat edildiğinde, sahih nakillerde meleklerin Bedir savaşına iştirak ederek müminlere fiilen destek verdikleri görülür. Hz. Peygamber, Cebrail (a.s.)’ın bizzat savaşa iştirak ettiğini haber vermiştir.²³ Sahabîlerden Ebû Davûd el-Mâzinî ve Huveytıb b. Abdüluzza meleklerin Bedir’de savaştıklarını gözleriyle gördüklerini bildirmişlerdir. Nitekim Huveytıb “Ben Bedir’de müşriklere karşı savaşmış, ibretli hadisele-re şahit olmuş ve melekleri görmüştüm. Onlar gökle yer arasında yakaladıkları müşriklere öldürüyor ve esir alıyorlardı. Kendi kendime bu Peygamber mutlaka Allah tarafından korunuyor dedim.” demiştir.²⁴ Ebû Davûd el-Mâzinî ise “Bedir savaşında müşriklerden bir adamı yakalayıp öldüreyim diye takip ettim, yakaladığımda daha kılıcımı ona dokundurmadan kellesinin yere düştüğünü gördüm. Anladım ki onu benden başka biri (melek) öldürüyor.” buyurmuştur.²⁵ İmam Buhârî Sahîh’inde “Meleklerin

²⁰ Hûd, 11/69-70, 77, 81.

²¹ Zâriyât, 51/31-34.

²² Hicr, 15/57-75.

²³ Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî 11.

²⁴ Hakim, *Müstedrek*, III, 562/6084.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 450.

Bedir Gazvesine Katılımı” (bâbu şuhûdi'l-melâiketi bedren) adıyla bir bab açmıştır.²⁶ Yine Buhari'nin nakline göre Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e gelip “Siz aranızda Bedir savaşına katılanlara nasıl muamele edersiniz?” diye sormuş, Peygamber (s.a.v.) de “Onları Müslümanların en faziletli-lerinden sayarız.” buyurmuş, Cebrail de “Biz de Bedir'e katılan melekleri en faziletli meleklerden sayarız.” demiştir.²⁷

Meleklerin Bedir muharebesine iştirak edip fiilen müminlere destek verdikleri, bizzat savaştıkları müfessirlerce ciddi bir ihtilaf mevzuu yapılmamış; Kur'an-ı Kerim'deki hemen her âyet hakkında olduğu gibi bu âyetler hakkında da -az da olsa- bazı farklı yorumlarda bulunulmuş olmakla birlikte²⁸ genel olarak bütün müfessirler âyet, hadis ve rivâyetlerle nakledilen bu olayı, İslamoğlu'nun mealindeki gibi “moral gücü”ne indirgeyerek tefsir etmemişlerdir.²⁹ İlginçtir ki, akla büyük önem veren Mutezilî görüşe sahip müfessir Zemahşerî (ö.538/1143) bile geleneksel görüşü reddetmemiş; meleklerin Bedir'de savaşıp savaşmadığı konusunda iki farklı görüş olduğunu belirtmekle yetinmiş, ancak bu görüşler arasından tercihte bulunmamıştır.³⁰ Beğavî (ö. 516/1122), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (ö. 1332/1914), Said Havva (ö. 1409/1989) ve Zuhaylî gibi müfessirler melek-

²⁶ Buhârî, Meğâzî 11.

²⁷ Buhârî, Meğâzî 11.

²⁸ Örneğin Fahreddin er-Râzî, Bedir'de meleklerin indirildiğini ve savaşa iştirak ettiğini bütün delilleriyle uzun uzadıya ortaya koyduktan sonra “onların boyunlarının üzerine vurun” hitabının meleklerle yönelik bir emir olduğunu beyan etmiş, ardından “denildi ki” ifadesiyle bu emrin müminlere yönelik olma ihtimalinin de bulunabileceğini belirtmiş, sahih olan görüşün de bu olduğunu ifade ederek meleklerin muharebe ve mukatele için indirilmediğini söyleyebilmiştir. Razi'nin söz konusu âyetlerle ilgili genel yorumlarına bakılırsa, onun bu sözlerinin, “meleklerin indirilmediği” veya “indirilişinin moral gücü” anlamına geldiği şeklinde bir sonuca ulaşamayacağı görülür. Geniş bilgi için bk. *Mefâtiḥ*, XV, 135 vd. Yine, İmam Mâtürîdî (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 405, 406), Ebussuud Efendi (*İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 81; IV, 8) ve Mahmud Hicâzî'nin de (*et-Tefsîru'l-vâdih*, IV, 100; IX, 64, 65) meleklerin yarıdımını “müminlere fiili destek ve harbe iştirak” olarak yorumlamadığı anlaşılmaktadır.

²⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Cerir et-Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 16-39. Taberî, bazı aykırı yorumları ile de karşımıza çıkan meşhur tabii müfessirlerinden Mücahid'in bile “Melekler sadece Bedir günü savaşmışlardır” dediğini nakleder (VI, 28). Taberî'nin kendi yorumu da hiç şüphesiz meleklerin Bedir savaşında fiilen savaştığı ve müşrikleri öldürdüğü şeklindedir.

³⁰ *el-Keşâf*, II, 145, 146.

rin Bedir’de fiilen savaşarak müminlere destek verdiğini ifade etmişlerdir.³¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) müfessirlerin bu konudaki genel kanaatini “Bütün ehl-i tefsir ve siyerin icmaı vardır ki yevm-i Bedir’de melaike nazil olmuş ve küffar ile harp etmişlerdir.” sözleriyle özetlemiştir.³²

Meleklerin Bedir’de müminlere yardımını sadece “moral gücü”ne indirgeyen anlayışın kökü, tespit edebildiğimiz kadarıyla 20. asrın başlarında Hint asıllı Mevlana Muhammed Ali Lahorî tarafından yazılan *The Holy Qur’an: Translation with Commentary* adlı esere kadar uzanmaktadır. 1874’de Pencap bölgesinde doğup 1951’de Karaçi’de ölen M. Ali Lahorî, ülkesinde batı tarzı eğitim almış, Kâdiyânîliğin kurucusu Gulam Ahmed Han ile modernizmi ve rasyonalizmi temel ilke edinen Seyit Ahmed Han’dan büyük ölçüde etkilenmiş, Gulam Ahmet Han’ın ölümünden sonra Kâdiyânîliğin Lahor kolunun temsilcisi olmuştur.³³ Meal ve tefsirini daha çok adı geçen şahısların tesiri altında yazdığı anlaşılan Muhammed Ali “Kur’an’da meleklerin Bedirde müşriklere karşı fiilen savaştığını gösteren hiç bir âyet yoktur, meleklerin gönderilmesi “tebşir, kalbi tatmin ve takviye, moral gücü anlamına gelmektedir.” tarzında rasyonel bir yorum ortaya koymuştur.³⁴ Bu yorum, görüldüğü üzere, İslamoğlu’nun yaklaşımı ile birebir paralellik arz etmektedir.

Hemen hemen aynı devre rastlayan dönemde, Muhammed Reşid Rıza da (ö. 1354/1935) daha çok hocası Muhammed Abduh’un görüşleri çerçevesinde telif ettiği *Tefsîru’l-Menâr* adlı eserinde aynı görüşü iddialı bir şekilde dile getirmiş; meleklerin yardımının “müminleri manen takviye manası taşıdığını, onların gönüllerinin yatıştırılması, kalplerinin güçlendirilmesi, Allah tarafından zaferle müjdelenmeleri manasına geldiğini, meleklerin fiilen savaşa iştirak etmediklerini” öne sürmüştür.³⁵

³¹ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, I, 347, 348; II, 233, 234; Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vil*, IV, 219-223; VIII, 16-21; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, IV, 74-76; VI, 252-258; Saîd Havva, *el-Esâs fi’t-tefsîr*, II, 870; IV, 2131, 2133; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, IV, 72, 73; IX, 264, 265.

³² *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1171.

³³ Hayatı ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Azmi Özcan, “Muhammed Ali Lahurî”, *DİA*, XXX, 500-502.

³⁴ Muhammed Ali, *Kur’an-ı Kerim, Tercümesi ve Meali*, 156, dn. 124a; 349, dn. 10a.

³⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menar*, IV, 112, 113; IX, 561, 565, 566.

Muhammed Esed (ö. 1992), *Kur'an Mesajı* adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde meleklerin yardımını aynen Mevlana Muhammed Ali ve Reşid Rıza çizgisinde yorumlamış, referans olarak da Resid Rıza'nın tefsirini zikretmiştir. Esed, meleklerin yardımını şu ifadelerle yorumlamıştır: "...Allah'ın inananlara binlerle melekle yardımda bulunmasının Hz. Peygamber tarafından vurgulanması, mecazî olarak, inananların kalplerinin Allah'tan gelen güçler aracılığıyla takviye edilmesi anlamına gelir...Sûrenin (Enfâl) 10. âyeti açıkça göstermektedir ki, meleklerin yardımı sadece manevi mahiyettedir, psikolojik plandadır. Kur'an'da hiçbir yerde meleklerin maddi anlamda bilfiil savaşa katıldıklarına delalet eden herhangi bir delil yoktur..Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza da bu savaşta ya da Hz. Peygamber'in diğer savaşlarında meleklerin fiilen kavgaya katıldıkları yolundaki *menkıbevi* görüşü ısrarla reddeder."³⁶

Görüldüğü üzere Mevlana Muhammed Ali, Reşid Rıza ve Muhammed Esed meleklerin yardımı konusunu tıpatıp aynı tarzda yorumlamış, söz konusu yardımı aklıleştirerek "moral gücü" ile sınırlandırmışlardır.³⁷ İlginçtir ki, aynı fikri hiç değiştirmeden eserine alan müellif, Esed'e veya Reşid Rıza'ya dayanan bu nakle referans gösterme ihtiyacı bile hissetmemiştir.

Bu konuya gerek *İslam Peygamberi* kitabında³⁸ gerekse Aziz Kur'an'da³⁹ yer veren merhum Muhammed Hamidullah, Bedir harbinden itibaren girişilen birçok savaşta Müslümanların yanı başında birçok meleğin de savaşa katıldığını, hatta Al-i İmran 124. âyette geçen "nişanlanmış" anlamına gelen "müsevvin" (مُسَوِّمِينَ) kelimesinin izahında meleklerin bizzat darbe indirdiklerini ifade etmiştir.

Yine konunun uzmanı ilahiyatçı akademisyenler tarafından yazılan *Kur'an Yolu* tefsirinde "Bedir Savaşı'nda müminlerin meleklerle desteklenmesi konusuna Enfâl sûresinin 9 ve 12. âyetlerinde de açıkça değinilmiş

³⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 114 dn. 93, 323 dn. 14.

³⁷ Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserini telif ederken, Mevlana Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an: Translation with Commentary* adlı eserinden büyük oranda intihallerde bulunduğu yolundaki ciddi iddia hakkında bk. Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 105-138.

³⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 225.

³⁹ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 213 dn. 3.

ve bazı sahabiler meleklerin bizzat kafirlerle savaştıklarını ve onları öldürdüklerini ifade etmişlerdir.⁴⁰ Melekler gayb âlemine ait varlıklardır, onların savaşa katılmaları da mucizedir. Gayb âlemi ve mucize akıl üstü alanlar olduğu için, meleklerin gelmesini *moral gücü* olarak te'vil edip aklileştirmek doğru değildir.⁴¹ denmektedir ki, bu ifadeler genel tefsir anlayışını yansıtmaktadır.

Amelleri yazan meleklerin rasyonelleştirilmesi

Söz konusu eserde insanın üzerinde yapıp ettiklerini yazan meleklerin bulunduğunu beyan eden âyetlerin yorumunda yine aklileştirmeye gidilmekte; söz konusu âyetlerin çeviri ve yorumlarını okuyanların bu âyetlerden, insanın üzerinde yazıcı meleklerin bulunduğunu anlaması mümkün olmamaktadır. Kâf sûresindeki âyetler şöyle tercüme edilmiştir: “(Zıt kutuplarda) konuşlanmış olan o iki (unsur), sağdan ve soldan karşı karşıya geldiği zaman, insandan her hangi bir söz çıkmaya görsün, illa ki, kendi içinde bile onu gözetleyip kaydeden biri vardır.”⁴² Görüldüğü gibi ilgili âyetler meallendirilirken gereksiz zorlamalara gidilmiş, yanlışlıklara düşülmüş; herhangi bir meale⁴³ bakıldığında bile manası rahatlıkla anlaşılabilir âyetler rasyonelleştirilmeye çalışılmıştır.

Nitekim bu çeviri içinde geçen “unsur” kelimesine düşülen dipnotta şunlar söylenmiştir: “Yani bir önceki âyette yer alan ‘insan’ ve ‘iç beni’. Bizim ‘konuşlanmış’ karşılığını verdiğimiz ‘oturmuş güdülere’ ve insanı yönlendiren ‘köklü saiklere’ delalet eden *ka’id*, hem özne hem de nesne anlamına sahiptir...sağ iyiliği, sol kötülüğü sembolize eder. Bunların insanda meleke haline gelen iyilikler-kötülükler olarak yorumlanması mümkün olduğu gibi, insandaki akl-ı selim ve onun zıddı olan içgüdüler olarak da yorumlanabilir. Bu ibareyi Esed ‘insanın tabiatında mevcut iki eğilim’

⁴⁰ Müslim, Cihad 58.

⁴¹ Hayrettin Karaman ve dğr., I, 666.

⁴² (Kâf, 50/17-18): إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَافِقِينَ عَنِ الْبَيْمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ

⁴³ Örneğin Süleyman Ateş bu âyetleri şöyle çevirmiştir: “Onun sağında ve solunda oturan iki alıcı (melek, onun sözlerini ve işlerini) kaydetmektedir. İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında kendisini gözetleyen, dediklerini zapteden (bir melek) hazır bulunmasın.” (Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali)

olarak anlamış ve bunu da içgüdüsel arzu ve dürtüler-sezgisel ve düşünsel akıl zıtlarıyla açıklamıştır.”⁴⁴

Bu konuyla ilgili İnfitâr sûresinde geçen âyetlerde de konu daha açık ve net biçimde ele alınmış ve aklileştirme temellendirilmiştir. Söz konusu âyetler şöyle tercüme edilmiştir: “Üstelik üzerinizde gözetleyip hafızaya kaydediciler olduğu halde; onlar kaliteli kaydediciler, ne yaparsanız onu fark edip (kaydeden.)”⁴⁵ Bu mealde geçen “kaydediciler” kelimesine düşülen dipnotta “vicdan, hafıza, bilinç ve bilinç altı gibi insanı insan kılan melekeler/melekler, âyette adı geçen hâfîzîn’a dahildirler.” deniyor.⁴⁶

Akıcı bir dil, doğru ve anlaşılabilir bir çeviri niteliğinden de uzak olan bu ifadelerde insanın üzerinde bulunup yapıp ettiklerini kaydeden melekler “vicdan, bilinç, meleke” gibi aslında mahiyeti çok da iyi bilinmeyen hususlarla izah edilmeye çalışılmış; bu yönüyle -görüldüğü üzere- geleneksel sahih tefsir anlayışında kabul edilen genel yorumun aksine bilimsel ve rasyonel denebilecek tevellere gidilmiştir.⁴⁷

II. CİNLERİN VARLIĞININ RASYONELLEŞTİRİLMESİ

İslamoğlu mealinde cinlerin mahiyeti ile ilgili birbirinden oldukça farklı, anlaşılması güç, hatta birbiriyle tezat teşkil eden yorumlarla karşılaşırız. Cinlerle ilgili muhtelif yorumlar getirildikten sonra özellikle Hz. Süleyman’ın cinleri istihdam ettiğini⁴⁸ ve cinlerin Hz. Peygamber’i dinlediğini bildiren âyetlerin⁴⁹ yorumunda cinn anlayışı bütünüyle aklileştirilerek “cin

⁴⁴ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 1035, 1036 dn. 3.

⁴⁵ İnfitâr, 82/10-12: *وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ*

⁴⁶ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 1230, 1231 dn. 9.

⁴⁷ Müfessirler söz konusu âyetleri, yaygın olarak bilindiği üzere “insanın üzerinde yazıcı değerli meleklerin (kirâmen katibîn) bulunduğu ve onun bütün amellerini kaydettiği” şeklinde anlamış ve öyle tefsir etmişlerdir (Geniş bilgi için bk. Beydâvî, *Tefsîr*, V, 92, 177; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 239, 514, 515; Nevevî, *Merâhu lebid*, II, 446, 610; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4513-5; VIII, 5642.

⁴⁸ “Rabbinin izniyle onun emri altında cinnlerden de çalışan vardı, onlardan her kim emrimizden inhıraf ederse ona sa’ir/çalgın ateş azabını tattırırız. Onlar ona mihrablar, timsaller ve havuzlar gibi çanaklar ve sabit kazandan her ne isterse yaparlardı...” (Sebe’, 34/12-13) Ayrıca bk. Neml, 27/17.

⁴⁹ “Deki: Bana, cinlerden bir grubun Kur’an’ı dinleyip biz gerçekten acıip bir Kur’an dinledik, dosdoğru yola hidayet ediyor, biz ona iman ettik, Rabbimize hiçbir şeyi asla ortak koşmayacağız dedikleri vahiyle bildirildi” (Cinn, 72/1-2 vd.). Cinlerin Hz. Peygamber’e gelip onu dinlediğini beyan eden diğer âyetler için bk. Ahkâf, 46/29-32.

fikirli insan, cin gibi insan, uzak mekânların insanları” şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁰

İslamoğlunun cinlerle ilgili yorumlarını takip edersek şu tevillerle karşılaşırız: 1) Cinn, ins ile beraber geçtiği tüm yerlerde “görünen-görünmeyen” iradeli varlık çiftini oluşturur ve bunlar birbirinin karşıtıdır, tıpkı Âdem ve şeytan gibi. Rahman sûresinde tekrarlanan “küma”⁵¹ zamirleri de aynı şekilde bir hakikatin iki yüzünü ihsas eder.⁵² 2) Bu özel bağlamda (Neml sûresi 17. âyette) görünmez varlıklar ve insanları, cin ve insan kelimelerinin kök anlamlarının da desteğiyle “cana yakın olmayan” ve “cana yakın olan” diye adlandırmak mümkündür. 3) Neml 17. âyet, 18’le⁵³ birlikte okunduğunda bu kıssadaki görülmeyen varlıklar “karınca çiğneyebilen”, dolayısıyla “özgül ağırlığı olan ve iz bırakabilen varlıklar” olmalıdır. 4) Hz. Süleyman’ın ordusundaki cinlerin görünmezlik özelliklerini, “gözden uzak olan, kıt görülen türden varlıklar” olarak açıklamak da mümkündür. 5) Burada (Neml sûresi 17. âyette) cinlere sembolik anlam da verilebilir: Buna göre cinlerle sembolize edilenlerin, büyücülüğün ve astrolojinin merkezi olan Bâbil kastedilmiş olabilir.⁵⁴ 6) Kur’an, şeytan gibi cin kelimesini de hem görünmeyen varlıklar, hem de ender görülen türler için kullanır.⁵⁵ 7) Sebe’ sûresi 41. âyete⁵⁶ düşülen dipnotta “buradaki cin, hakikî, vehmî, izafi ve mecazî tüm çağrışımlara sahiptir” deniyor.⁵⁷ 8) Kendilerini duyular yoluyla değil de hissiyat yoluyla duyuran varlıklar. 9) Esrarlı, gizemli, mevhum şeytanî güçler. 10) O zamana kadar görülmemiş, ilk defa görülen veya çok

⁵⁰ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 738, dn. 5; II, 848, dn. 11.

⁵¹ Rahmân sûresinde tekrarlanan رَبِّكُمْ كَذَّبَانِ (Ey insân ve cinn topluluğu! Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?) âyetindeki muhatap tesniye zamir kastediliyor (tekrarlanan bazı âyetler için bk. Rahmân, 55/13, 16, 18, 21 ve dğr.).

⁵² *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 246-247.

⁵³ Neml, 27/17-18: “Süleyman’a cin, insan ve kuşlardan oluşan orduları toplandı. Onlar hep böyle zapt ve idare ediliyorlardı. Hatta karınca vadisine vardıklarında bir karınca ‘Ey karıncalar! Haydi yuvalarımıza girin, Süleyman ve ordusu fark etmeyerek sizi kırıp geçirmesin’ dedi.”

⁵⁴ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 738.

⁵⁵ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 848.

⁵⁶ Sebe’, 34/41: “Melekler ‘Sen’i noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Onlara karşı sığınılacak velimiz Sen’sin. Hayır onlar cinlere tapıyorlardı, ekserisi onlara inanmışlardı’ dediler.”

⁵⁷ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 857.

uzaktan gelenler. 11) İlk muhatapların tasavvurundaki folklorik ve mitolojik güçler.⁵⁸

Sıralanan maddelerde görüldüğü üzere müellifin cinlerle ilgili oldukça farklı yorumlar getirdiği, 7. maddede olduğu gibi konunun bazen anlaşılabilir olmaktan bütünüyle uzaklaştığı ve yorumların kendi içinde çeliştiği gözlemlenmektedir (örneğin görünmeyen-ilk defa görünen-ender de olsa görünen gibi).

Bütün bu yorumlardan daha dikkat çeken akıl ve mantık yoluyla cinlerin "insanlaştırılması"dır. Bu anlamda Hz. Süleyman'ın çalıştırdığı cinler, "cin gibi ele avuca sığmayan, cin fikirli kimselerdir". Bu anlayışa göre cinin bir anlamı da "bizatihi görünmez olmayıp o zamana kadar görülmemiş bölge insanının yabancı olduğu garip kimseler veya yabancı varlıklardır".⁵⁹ Ahkâf ve Cinn sûrelerinde anlatıldığı üzere, Hz. Peygamber'e gelerek onu ve okuduğu Kur'an'ı dinleyen cinlerle ilgili olarak şöyle bir tevil yapılmaktadır: "Eğer 46: 29-32'den⁶⁰ yola çıkarsak, ilk pasajda anlatılan olayın kahramanlarının Hz. Musa'ya inandığı ortaya çıkar. İnsan ve cinlere kendi cinsinden peygamber gönderildiği ifade edildiğine göre, *bu durumda burada cinn adıyla anılanlar insanlar olmalıdır. Şu halde bu âyetlerde geçen cinin anlamı görünmeyen varlık olmaktan çok bölge insanının görmediği uzak mekânların insanları olsa gerektir. Belki Hz. Peygamber haberdar olmadan ve kendilerini görmeden onu dinledikleri için de cinn adını almış olabilirler.*"⁶¹

Müellife göre mahiyet itibarıyla cinlerle şeytanlar arasında hiçbir fark yoktur. Zira şeytanlar, cinlerin yoldan çıkmış olanlarıdır. Nitekim Hz. Süleyman'ın cinler gibi şeytanları da kullandığını ifade eden âyetlerden birinin⁶² yorumunda "bunlar Hz. Süleyman zamanında yaşamış başıbozuk

⁵⁸ *Hayat Kitabı Kur'an*, II, 1178-1179, dn. 2.

⁵⁹ *Hayat Kitabı Kur'an*, II, 848, dn. 11.

⁶⁰ Müellifin sözünü ettiği âyetler, Ahkâf sûresinin 29-32. âyetleridir ki, o âyetlerde cinlerin Hz. Peygamber'i dinleyip iman ettiği ifade edilir.

⁶¹ *Hayat Kitabı Kur'an*, II, 1178-9, dn. 2.

⁶² "Şeytanlardan da onun için dalgıçlık yapanları ve daha başka işler için çalışanları Süleyman'ın emrine vermiştik (Enbiyâ, 21/82): (وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوضُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ) Bu âyeti müellif ilginç bir şekilde şöyle çevirmiştir: "Yine dik başlı birileri, hem onun için dalgıçlık yapıyorlar, hem de bunun dışında başka hizmetler görüyorlardı (*Hayat Kitabı Kur'an*, I, 632).

ve hiçbir kural tanımayan vahşi kabileler veya onun devleti sihirbazlıkla yönettiği zehabına kapılan nankör Yahudiler olabileceği gibi, insanoğluna baş eğmeyen tabii güçler de olabilir.” deniyor.⁶³

İslamoğlu'nun, bu akılcı cinn (ve şeytan) yorumu –özellikle cinlerin insanlaştırılması-, bilinen geleneksel cinn anlayışından bütünüyle farklılık arz etmektedir.⁶⁴ Çünkü duyu organlarıyla algılanamayan cinlerin mahiyeti hakkında tek bilgi kaynağı Kur'an ve sahih hadislerdir. Bu iki kaynağa göre öncelikle “cinn” diye insanın dışında olgusal bir varlık türü vardır ve o insandan da önce yaratılmıştır.⁶⁵ Kur'an'da yirmi iki yerde geçen cin kelimesi, melek ve insan dışındaki üçüncü varlık türü için kullanılmıştır.⁶⁶ Cinler, gözle görünmezler, ancak görünmezlikleri de kesin değildir.⁶⁷ Cinler, insanlardan; göklere çıkabilmek,⁶⁸ oldukça kısa sürede (bir insanın oturduğu yerden kalktığı sürede) uzak bir yerdeki eşyayı alıp getirebilmek gibi⁶⁹ farklı niteliklere de sahiptirler. Onlar da kulluk etmek için yaratılmışlardır,⁷⁰ kendilerine dini tebliğ edecek peygamberler de gönderilmiş, bir kısmı iman etmiş, bir kısmı ise etmemiştir,⁷¹ hatta Hz. Peygamber hem cinlere hem de insanlara peygamber olarak gönderilmiştir, onun için kendisine resûl's-sekaleyn (iki grubun peygamberi) denmiştir, cennetlik

⁶³ *Hayat Kitabı Kur'an*, I, 632, dn. 1.

⁶⁴ Görebildiğimiz kadarıyla, tefsir kaynaklarında müellifin yorumuna benzer bir cinn yorumuyla karşılaşmıyoruz.

⁶⁵ Hicr, 15/27.

⁶⁶ Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *DİA*, VIII, 8.

⁶⁷ Hz. Peygamber'in kendilerine Kur'an okurken cinleri görüp görmediği konusunda sahabeden iki farklı görüş nakledilmiştir: Abdullah İbn Mes'un'un görüşüne göre Peygamber (s.a.v.) kendilerine Kur'an okurken cinleri görmüş (Müslim, Salât 33; Tirmizî, Tefsir 46), Abdullah İbn Abbas'a göre ise görmemiştir (Buharî, Tefsir, sûre 72; Müslim, Salât 33). Bununla beraber Hz. Süleyman'ın emri altında bulunan varlıklara, Sebe' melikesi Belkıs'ın tahtını kimin acilen getirebileceğini sorması üzerine cinlerden bir ifritin “sen yerinden kalkıncaya kadar ben getiririm” diye cevap vermesinden, insanlarla cinlerin konuşulabileceği, cinlerin bir kılığa girebileceği ve görülebileceği sonucu çıkarılabilir (ilgili âyetler için bk. Neml, 27/38-40).

⁶⁸ Cinn, 72/8-9.

⁶⁹ Neml, 27/39: “*Cinlerden biri, sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Çünkü ben gerçekten ona muktedirim ve emin biriyim.*”

⁷⁰ Zâriyât, 51/56: “*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”.

⁷¹ En'âm, 6/130.

ve cehennemlik olanları vardır, onlar da insanlar gibi yer, içer, evlenir ve çoğalırlar, dolayısıyla erkeklik ve dişilikleri vardır, doğar, büyür ve ölürler.⁷²

Bu kısa izah çerçevesinde değerlendirildiğinde yazarın cinn tefsiri sağlam bir zeminde durmamakta, anlaşılabilir, delile dayalı bir görünüm arz etmemekte; yukarıda 11 maddede özetlendiği gibi kapalı, çelişkili bir görüntü vermekte, nihayet mantıki bir çıkarımla cinlerden kastın insanlar olduğu söylenebilmektedir.

III. HZ. İSA'NIN BEŞİKTE KONUŞMASININ RASYONELLEŞTİRİLMESİ

İslamoğlu, Hz. İsa'nın mucizevî bir şekilde beşikte konuştuğunu beyan eden âyetleri de kendince yorumlamış ve rasyonalize etmeye çalışmıştır. Kur'an-ı Kerim'de "O, insanlara hem beşikte hem de yetişkin iken konuşacak ve o, salihlerden olacak" mealindeki âyetle,⁷³ "Derken onu yüklenerek/taşıyarak kavmine getirdi. 'Ya Meryem!' dediler. Çok kötü bir şey getirdin. Ey Harun'un kız kardeşi! Baban kötü bir adam değildi, annen de iffetsiz biri değildi. Bunun üzerine Meryem ona (beşikteki İsa'ya) işaret etti. 'Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?' dediler. O bebek dedi ki: 'Ben Allah'ın kulum, o bana kitabı verdi ve beni peygamber yaptı, beni her nerede olursam olayım mübarek kıldı ve hayatta olduğum müddetçe namaz ve zekâtı bana tavsiye etti...' mealindeki âyetlerde⁷⁴ Hz. İsa'nın daha beşikte yatırılan veya taşınan bir bebek iken mucizevî olarak konuştuğu ifade edilmiştir.

Müellif, bu konudaki görüşünü Meryem sûresi 29. âyete⁷⁵ düştüğü dipnotta şöyle dile getirmiştir: "Ebu Ubeyde bu âyetin yorumunda Kâne

⁷² Cinlerin bu özellikleriyle ilgili bk. Buhari, Tevhid 7; Müslim, salât 33, Zikir 18; Tirmizi, Tefsir, sûre 46. Ayrıca bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, XV, 25-36; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, IXXX, 160, 161.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/46: *وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ*

⁷⁴ Meryem, 19/27-31: *فَآتَتْهُ بِهَا قَوْمَهَا تَحْمِيلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالضَّلْوةِ وَالزُّكُوةِ مَا دُمْتُ حَيًّا*

⁷⁵ İslamoğlu bu âyeti şöyle meallendirmiştir: "Bunun üzerine (Meryem) çocuğa işaret etti. Onlar; Biz, daha dünkü bir beşik bebesiyle nasıl muhatap oluruz!?" dediler. Bu çeviride metne bağlı kalınmadığı, diğer bir ifade ile lafzi üslûbun manaya yansıtılmadığı, metne hakiki anlamını vererek meallendirmek mümkün iken, mecazi manaya gidildiği; dolayısıyla zihinde oluşturulan tasavvurun metnin anlamını belirlemede esas teşkil ettiği görülmektedir. Halbuki âyetin manası yalın haliyle şöyle ifade edilebilir: "Bunun üzerine Mer-

yardımcı fiilinin⁷⁶ farklı okunuşlarının⁷⁷ anlama nasıl yansıdığını göstermiş, birinci sıraya ise ‘geçmişte kalmış, olup bitmiş bir iş’ anlamını yerleştirmiştir. İşte bu bağlamda kâne’nin açılımı olarak gördüğümüz ‘daha dünkü’ ifadesini parantez içine almadık. *Bir sonraki âyette kendisine peygamberlik verildiğini söyleyen Hz. İsa’nın, henüz düşünme melekeleri tekâmül etmemiş ve hayat tecrübesi oluşmamış bir beşik bebesi olması düşünülemez.* Kaldı ki 31. âyette salât ve zekât’la emrolunduğunu, 32. âyette de anasına iyilik yapmakla emrolunduğunu ve zorba kılınmadığını söyler. *Bütün bunları, beşik bebesinin değil, erişkin birinin yapabileceği şeyler olduğu açıktır.* Belli ki, genç yaşta peygamberlik verilen Hz. İsa, onların gözünde ‘ağzı süt kokan dünkükük’ olarak görülmektedir. Yaşını başını almış Yahudilerin, genç bir insanın kendilerine ebedî hakikatleri hatırlatmasını onur meselesi yaptıkları açıktır.⁷⁸

Bu ifadelerde İslamoğlu’nun, İsa (a.s.)’ın beşikte iken konuşmadığına dair iddiasını Ebû Ubeyde’nin (ö. 2010/825) “Kâne” nakıs fiiline verdiği manaya dayandırdığı görülmektedir. Ebû Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’an* adlı söz konusu eserine bakıldığı zaman, “Kâne” fiilinin çeşitli manalar için kullanıldığı,⁷⁹ bu manalardan birinin de Kâne’nin mazi/geçmiş zaman için

yem ona işaret etti. Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz? dediler.” (Elmalılı Hamdi Efendi)

⁷⁶ Acaba nakıs fiil mi kastediliyor? Nakıs fiil, yardımcı fiil midir? Müellifin, Kâne’nin nasıl yardımcı fiil olduğunu veya Arapça’da yardımcı fiilin ne demek olduğunu kısaca izah etmesi beklenirdi.

⁷⁷ Kur’an ve Tefsir ilminde “farklı okuyuş”, “kıraat farklılıklarını” ifade eder. Kâne’nin farklı bir kıraatinin olmadığına göre burada kastedilen kâne’nin farklı manalarıdır. O zaman, kullanılan kelimelere bilinenin dışında bir mana yüklenirse açıklama getirilmesi kaçınılmaz olur.

⁷⁸ *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 584, dn. 4. Krş. “Yaşlı Yahudi âlimler, onu beşikteki çocuğun nasıl büyüyüp daha dünkü çocuğun bir genç adam olduğunu söylüyorlardı, sanki ona hitap etmek onurlarına dokunuyormuş gibi. 30 ve 31. âyetlerde bu olayın İsa’nın yetişkin bir yaşta olduğu zamana ait olduğuna işaret ediliyor.” (Mevlana Muhammed Ali, *Kur’an-ı Kerim, Tercümesi ve Meali*)

⁷⁹ Ebu Ubeyde Kâne fiilin dört manada kullanıldığını ifade etmiştir: 1. Mâzi/geçmiş zaman, 2. Vaktinde olmak, yeni olmak (Hadese sâatehû). Bu ikinci yoruma göre Ebu Ubeyde söz konusu âyeti şöyle tefsir eder: Şu anda beşikte olan bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz? (keyfe nükellimü men hadese sâatehû fi’l-mehdi sabiyyen), 3. Yekûnü (olur). Bu anlam, “ve kâne’l-lâhü alimen hakîmen (Allah alimdir, hakîmdir)” âyetinde geçtiği üzere “geçmişte, şimdi ve gelecekte” demektir, 4. Kâne, zâide. (Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’an*, II, 7-8.) Ebu Ubeyde, dört madde içerisinden sadece 2. maddeyi âyete

olduğu müşahede edilir. Ebû Ubeyde eserinde, tefsir geleneğinde birçok müfessirin yaptığı gibi kelimenin anlam farklılıklarını sıralamış, içlerinden herhangi birini tercih etmemiştir. Dolayısıyla Ebû Ubeyde'nin, Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması ile ilgili metinde geçen Kâne'ye verdiği farklı manalardan, onun görüşünün böyle olduğu (burada Kane'nin mâzî manasını tercih ettiği) sonucu çıkarılamaz. O sadece Kâne'nin değişik manalara geldiğini izah etmiş, kendi görüşünü sarâhaten belirtmemiştir.

Tefsir kaynaklarına müracaat edildiği zaman özellikle müfessirlerden bazılarının söz konusu âyette geçen Kâne fiilinin ne anlama geldiği ile ilgilendikleri ve meseleye açıklık getirdikleri görülür. Mesela müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) âyette zikredilen Kâne'nin cümleyi, hem yakınlık hem uzaklık bildirecek şekilde kapalı bir mazi kipine soktuğunu, ancak burada hâsseten yakınlık için geldiğini, zira kelâmın yapısının buna delalet ettiğini ve bunun taaccüp/şaşkınlık⁸⁰ ifadesi için zikredildiğini söyler.⁸¹ Bu meseleyi izah etmeyi zorunlu gördüğü anlaşılan İbn Kesîr (ö. 774/1372) ise âyette geçen "Beşikte bulunan bir çocukla nasıl konuşabiliriz?" ifadesini, "Çocuk ve küçük halde beşiğinde bulunan bu kimse nasıl konuşabilir? (Ey men hüve mevcûdün fi mehdihî fi hâli sıbâhü ve sığarihî keyfe yetekellemü)" şeklinde açıklar.⁸²

Görebildiğimiz kadarıyla müfessirlerden herhangi biri, Kâne'nin bu âyette geçmiş zamana (mâzîye) ait olduğunu söyleyerek Hz. İsa'nın beşikte iken konuşmadığını iddia etmemiştir.⁸³ Aksine birçok müfessir, Hz. İsa'nın bu esnada 40 günlük olduğunu (dolayısıyla Hz. Meryem'in lohusalıktan kurtulduğunu), annesini emerek insanların karşısına çıktığını, soluna yaslanarak ve parmağıyla işaret ederek konuştuğunu, bundan sonra da konuşabilecek çağa gelinceye kadar ağzından başka bir kelâm çıkmadığını

uygulamaktadır. Buradan, onun bu manayı tercih ettiği sonucu çıkarılabilir. 2. maddeye göre açıkça Hz. İsa'nın beşikte iken konuştuğu ifade edilir.

⁸⁰ Kastedilen taaccüp, beşikteki bebeğin konuşmasının doğurduğu taaccüptür.

⁸¹ *el-Keşşâf*, II, 507.

⁸² *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, III, 126.

⁸³ Burada Muhammed Esed, ayrı düşünülmelidir. O Kâne'nin kullanımına girmeden doğrudan âyetin sembolik bir mana taşıdığını, dolayısıyla Hz. İsa'nın beşikte iken konuşmuş olamayacağını söylemiştir (bk. *Kur'an Mesajı*, I, 98, dn. 33; II, 613, dn. 23, 24) İslamoğlu'nun bu yorumunda yine Muhammed Esed'in görüşlerinden yararlandığı görülmektedir.

bildirmişlerdir.⁸⁴ Kaldı ki Kâne fiilinin geçmiş zamana ait olduğu kabul edilse bile bunun, Râğıb el-İsfahanî'nin (ö. 503/1109) belirttiği gibi “ednâ vaktin”⁸⁵ (en yakın zaman) demek olduğu, “edna vaktin” ifadesinin ise Zemahşerî'nin az önce zikredilen görüşüyle aynı manaya geldiği sonucu çıkar. Zeccâc (ö. 311/923), Mâtürîdî (ö. 333/944), Beğavî (ö. 516/1122), Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1209), Hâzin (ö. 741/1341), Ebussuud Efendi (ö. 982/1574), Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854), İbn Âşûr (ö. 1390/1970), Seyyid Kutup (ö. 1386/1966), Said Havva (ö. 1409/1989), Hicâzî, Zuhayli ve Süleyman Ateş gibi birçok müfessir, tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde İsa (a.s.)'ın beşikte iken konuştuğunu vurgulamışlardır.⁸⁶

Söz konusu âyetin siyâk-sibâkı ve Hz. İsa'nın başka bir kısım mucizevî durumları da onun beşikte iken Allah tarafından konuşturulduğunu gösterir. Mesela zikredilen âyetlerin sibâkında Hz. Meryem'in, Hz. İsa'yı yüklenerek/taşıyarak (tahmilühû)⁸⁷ kavminin huzuruna geldiği bildirilmektedir ki, bu açıkça Hz. İsa'nın o vakitte “beşik bebesi” olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. İsa'yı babasız dünyaya getiren, ona daha sonra da bir çok mucize bahşeden⁸⁸ Allah Teala'nın, onu bebekliğinde mucizevî bir şekilde konuşturabileceği izahattan varestedir. Yine Elmalılı Hamdi Efendi'nin de işaret ettiği

⁸⁴ Bu konuda yukarıda zikredilen kaynaklara ilave olarak bk. Beydâvî, IV, 6; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, I, 220; II, 978; Nevevî, I, 125; II, 8; Kâzerûnî, *Hâşiye 'alâ Envârü't-Tenzil*, IV, 6; Elmalılı, II, 1103; Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, I, 576; III, 597, 598.

⁸⁵ Râğıb el-İsfahanî *el-Müfredât* adlı eserinde Kâne fiilinin muhtelif manalarını irdelemiş, söz konusu âyette geçen kâne'nin geçmiş zamana ait bir fiil kipi olduğunu kabul etmekle beraber manasının oldukça yakın bir geçmişe (ednâ vaktin) tekabül ettiğini bildirmiş, âyetin “Beşikteki bir çocukla nasıl konuşalım?” kısmını “Beşikte bulunan bir çocuk nasıl da konuştu (keyfe tekelleme men kâne fi'l-mehdi sabiyyen)” şeklinde açıklanabileceğini söylemiştir (bk. kvn md., s. 668.)

⁸⁶ Bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, III, 328; Mâtürîdî; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 304, 305; IX, 134; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, I, 302; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VIII, 45-47; XXI, 178; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, I, 246; III, 186; Ebussuud Efendi *İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 36; V, 263, 264; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 564, 565; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 260; IX, 128, 129; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, III, 247; Seyyid Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'an*, IV, 2308; Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, II, 767; VI, 3264; Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, XVI, 97; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, III, 231; XVI, 82, Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, V, 376.

⁸⁷ Meryem, 19/27: فَاتَتْ بِهٖ قَوْمَهَا تَحْمِلُهَا

⁸⁸ Bk. Göğe yükseltilmesi (Nisâ, 4/157-158), körü ve abraşlıyı (bir tür cilt rahatsızlığı, lekeli ciltli) iyileştirmesi, ölülerini diriltmesi (Âl-i İmrân, 3/49-50; Mâide, 5/110.)

gibi,⁸⁹ Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması, onun aynı zamanda Allah tarafından "kelime"⁹⁰ olarak nitelendirilmesinin bir sonucu olabilir.

İslamoğlunun sözü edilen âyetle ilgili yorumlarını ve o yorumların tutarsızlığını belirttikten sonra bir de Meryem sûresi 30. âyete (*İsa dedi ki, ben Allah'ın kuluyum, O bana kitabı verdi ve beni nebi kıldı* âyetine) düştüğü dipnotta esasında kendi içinde çelişkiye düştüğünü vurgulamak durumundayız. O, söz konusu dipnotta şunları dile getirmiştir: "Önceki âyetle bu âyet arasında zamansal bir farklılık olsa gerektir. Kur'an'ın bu veciz (eliptik ve eksilteli) üslûbunun örneklerini birçok yerde görmek mümkündür. *Bu iki pasaj arasında İsa büyümüş, vahiy almış ve tebliğe memur kılınmış olmalıdır. Âyetin açıkça gösterdiği budur.*"⁹¹ Bu alıntıda özellikle "İsa büyümüş, vahiy almış ve tebliğe memur kılınmış olmalıdır" ifadesinden, daha önceki âyette geçen ibarede İsa'nın en azından küçük bir çocuk olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Halbuki önceki âyetin dipnotunda (yukarıda tekrarlandığı gibi), kesinlikle İsa'ya genç yaşta peygamberlik verildiği ve beşikte iken değil yetişkin çağında konuştuğu iddia edilmişti.

Sonuç itibarı ile İslamoğlunun İsa (a.s.)'in mucizevî bir şekilde beşikte konuşmadığı yönündeki tezi, tefsir yöntemi ve ilmî usullere dayalı deliller muvacehesinde kabul edilebilirlik özelliği taşımamaktadır.

IV. CEHENNEM VE AZABININ EBEDİLİĞİNİ İFADE EDEN ÂYETLERİN RASYONELLEŞTİRİLMESİ

Müellifin rasyonelize etmeye çalıştığı ama meseleleri izah ederken çelişkiye düşmekten kendini kurtaramadığı konulardan biri de Cehennem'in veya Cehenneme girecek olanların orada ebediyeti meselesidir. Yazara göre

⁸⁹ *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1103.

⁹⁰ Bakara, 2/45; Nisâ, 4/171.

⁹¹ *Hayat Kitabı Kur'an*, I, 584. Aynı sayfadaki 4 ve 5. dipnotları karşılaştırınız. Ayrıca "önceki âyetle bu âyet arasında zamansal bir farklılığın olduğundan" bahsediliyor. Böyle bir farklılığın olması için, bu âyetlerin tarihin seyri içinde Hz. Muhammed'den önce inmiş olması; buna göre önceki âyetin İsa (a.s.)'in doğduğu, sonraki âyetin de kendisine peygamberlik verildiği esnada nazil olması, ayrıca sonraki âyetin inmesi için aradan uzun süre geçmesinin beklenmesi gibi bir garabetin kabul edilmesi gerekir. Âyetler tabii bağlamı içinde ve bilinen tefsir usulü çerçevesinde ele alınmayınca elbette ki bu tür kaymalar olur. Halbuki iki âyet arasında zamansal bir farklılık bulunmamakta, sûrenin nüzûlü ve âyetlerin bütünlüğü içinde tam bir uyum arz etmekte ve beşikteki İsa mucizevî bir şekilde konuşmaktadır.

doğru ve akla yatkın olan esasında Cehennem, dolayısıyla azabın sürekli olmayıp geçici bir süre devam ettikten sonra bitmesidir. Yazar yoğun ve ağırlıklı olarak bu fikri savunmakla beraber bazı âyetlerin yorumunda ciddi tutarsızlar sergilemektedir. Bu tutarsızlıklar birkaç maddede şöyle özetlenebilir:

1. Lokman sûresi 9. âyette⁹² geçen “Onlar orada ebedî kalacaklar.” (hâlidîne fihâ) ifadesine düştüğü dipnotta müellif şöyle diyor: “Onlar orada ebedi kalacak.” ibaresinin Cehennemlikler için değil de Cennetlikler için kullanılması çarpıcıdır. Bu “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır (7: 156) âyeti ışığında anlaşılmalıdır.”⁹³

Müellif, “onlar orada ebedi kalacaklar” (hâlidîne fihâ) ibaresinin cehennemlikler için, konunun akışı içinde sadece bu sûrede mi yoksa Kur’an’ın tamamında mı kullanılmadığını açıkça belirtmiyor. “Bu bağlamda veya bu sûrede” diye bir kayıt getirmemesinden, onun bu ifadelerinin Kur’an’ın geneline yönelik bir yargı olduğu, başka bir deyişle söz konusu ifadenin Cehennemlikler için geçmediğini söylemek istediği anlaşılıyor. Nitekim Cehenneme girecek olan inkârcıların orada ebedi kalacaklarına dair (hâlidîne fihâ ebedâ gibi) âyetlerin türcüme ve yorumlarında bu konuya ya hiç girilmiyor ya da konu adeta başka taraflara kaydırılıyor. Mesela Cehenneme girecek olan inkârcıların orada ebedî kalacaklarını (hâlidîne fihâ ebedâ) bildiren Nisâ sûresinin 169 ile Cinn sûresinin 23. âyetlerinde konuya hiç temas edilmiyor. Kaldı ki Nisâ sûresindeki âyette (إلا طريق جهنم خالدين) konuyla alakalı ciddi çeviri sorunuyla karşılaşırız. Bu âyet şöyle Türkçeleştirilmiştir: “Sadece Cehennem yolunu (gösterecektir), orada **kalıcıdır**lar: ve bütün bunlar Allah için pek kolaydır.”⁹⁴ Görüldüğü gibi âyette geçen “hâlidîne fihâ ebedâ” ifadesinde, “ebeden”

⁹² Âyetin bir önceki âyetle beraber meali: “İman edip salih amel işleyenlere Naîm cennetleri vardır. Onlar orada Allah’ın bir va’di olarak sonsuza dek kalacaklardır. O Allah, Aziz’dir, Hakîm’dir” (Lokman, 31/8-9.)

⁹³ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 809, dn. 10. A’râf, 7/156. âyette geçen “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır” ifadesi burada bağlamı göz ardı edilerek kullanılmıştır. Zira âyetin sıyak-sibakında Yüce Allah’ın dilediğine azap edeceği, buna mukabil rahmetini müttekilere, zekâtını verenlere, Allah’ın âyetlerine iman edenlere ve Hz. Peygamber’e itiba edenlere ihsan edeceği ifade edilmektedir: قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتِيبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ

⁹⁴ *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 185.

kelimesi hiçbir şekilde çeviriye yansıtılmamış, "hâlidîne" kelimesine de sadece "kalıcıdır"lar⁹⁵ denip aslını yansıtan "ebedilik" manası verilmeden meallendirilmiştir. Bununla beraber bir dipnot düşülerek cehennemim veya azabının ebediliğine hiçbir şekilde dikkat çekilmemiştir. Cinn sûresindeki ilgili âyeti de⁹⁶ "Artık kim Allah'a ve Elçisine karşı gelirse, iyi bilsin ki onun payına içinde ebedi kalacağı Cehennem düşecektir."⁹⁷ şekline tercüme edip Cehennem azabının ebedi olduğuna hiçbir şekilde değinilmemiştir.⁹⁸

2. Yazar, Hûd sûresi 106-108. âyetlerle⁹⁹ Nebe' sûresi 23. âyetin¹⁰⁰ yorumunda "bir kısım otoritelerin, inkarcılara uygulanacak cehennem azabının bir süre devam ettikten sonra sona ereceği görüşünü savunduklarını" nakletmektedir.¹⁰¹ Bu nakil, "Ben söylemiyorum onlar söylüyorlar." türünden kendi fikrini gizleyip iddia edenlerin görüşlerini öne çıkarmaya yönelik bir tavır arz etmesine rağmen esasında müellifin kendi görüşünün de böyle olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira esas görüş¹⁰² dururken, o görüşlerin aktarılması yersiz ve gayesiz değildir. Nitekim zaten müellif, En'âm sûresi 128. âyete düştüğü dipnotta bu görüşte olduğunu açıkça belli etmiştir. Söz konusu âyet "...Allah, 'Ateş sizin içinde yerleşip kalacağınız ikametgâhınız olacaktır; tabi ki Allah aksini dilemedikçe' diyecektir." şeklinde meallendirildikten sonra "tabi ki Allah aksini dilemedikçe" (إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ)

⁹⁵ "Kalıcıdır"lar" ifadesi, "hâlidîne fihâ ebedâ" ifadesinin karşılığı olamayacağı gibi "hâlidîne" kelimesinin de çevirisi değildir. Olsa olsa mâkisine'nin (bk. Kehf, 18/3) meali olabilir.

⁹⁶ Cinn, 72/23: وَمَنْ يَغْضُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا

⁹⁷ *Hayat Kitabı Kur'an*, II, 1181. Çeviride geçen "içinde ebedi kalacağı" ifadesi, "hâlidîne" kelimesinin karşılığı olabilir. Buna göre âyette geçen "ebeden" kelimesi, çeviriye yansıtılmamış demektir.

⁹⁸ Bakara, 2/167; A'râf, 7/40; Tevbe, 9/68, Ahzâb, 33/64-65 gibi âyetlerde de Cehennem azabının sürekli olduğu; dolayısıyla inkarcıların Cehennemden çıkıp Cennete giremeyeceği ifade edilir. Söz konusu âyetlerin hiçbirinde *Hayat Kitabı Kur'an* müellifi bu konuya girmez.

⁹⁹ Hûd, 11/106-108: "Şaki/bedbaht olanlar Cehennemdedirler. Orada çok acı nefes alıp vereceklerdir. Semalar ve yeryüzü devam ettikçe Rabbinin dilediği müddet hariç orada ebedi kalacaklardır. Zira Rabbin dilediğini yapandır. Amma mesut olanlar Cennettedirler. Semalar ve yeryüzü devam ettikçe, sonsuz bir ihsan olmak üzere Rabbinin dilediği müddet hariç orada ebedi kalacaklardır."

¹⁰⁰ Nebe', 78/23: "İnkarcılar Cehennemde çağlar boyu kalacaktır."

¹⁰¹ *Hayat Kitabı Kur'an*, I, 421, dn. 5; II, 1214, dn. 19.

¹⁰² Kafirlerin ebediyyen Cehennemde kalıp kalmayacağı görüşü ile ilgili geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Azab", *DİA*, IV, 302-309.

kısmına şu not düşülmüştür: “Cehennemliklere ilişkin bu istisna cümlesinin Cennetlikler söz konusu olduğunda kullanılmaması, Cehennemin ‘dâru’t-terbiye’¹⁰³ olduğu görüşünün teyidi sayılabilir.¹⁰⁴ Bu alıntıda dikkat çekilen “Cehennemliklere ilişkin istisna cümlesinin Cennetlikler söz konusu olduğunda kullanılmadığı” ifadesi, doğru bir ifade değildir. Zira bu istisna, bir kere dahi olsa Hûd sûresi 108. âyette Cennetlikler için de geçmektedir.¹⁰⁵ Şimdi bu âyete göre Cennet ehlinin de Cennette bir süre kaldıktan sonra oradan çıkarılacakları anlamına gelebilir mi? Bilindiği üzere müminler için Cennetin ebediliği meselesi ihtilaf konusu bile yapılmamıştır.¹⁰⁶

İkinci maddede açıkça görüldüğü üzere İslamoğlu, inkârcılar için Cehennem azabının ebedî olmadığını, bir süre azap çektikten sonra onların da nihayet cennete gireceklerini iddia etmektedir. Ne var ki müellifin bu konuda tam bir karara varamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mâide sûresi 37. âyete¹⁰⁷ düştüğü dipnotta yukarıda iddia ettiği görüşüyle çelişir açıklamada bulunmuştur: “Bu âyet, günahkâr müminin Cehennemden çıkıp çıkamayacağıyla değil, 36. âyette açıkça belirtildiği gibi kâfirin çıkamayacağıyla ilgilidir.”¹⁰⁸ Bu açıklamayla yetinmeyen müellif, fikrinin daha iyi anlaşılması için “Secde sûresinin 20. âyetinde¹⁰⁹ geçen benzer bir ifade, 18. âyetteki ‘fâsiklar’ ile kâfirlerin kastedildiği göz ardı edildiği için yanlış anlaşılmıştır” izahını eklemeyi gerekli görmüştür.¹¹⁰

¹⁰³ Bu Cehenneme sıfat olarak getirilen “daru’t-terbiye” tabiri, müellife ait orijinal bir ifade mi yoksa kaynaklarda kullanılan bir terkip mi, açıklık getirilmediği için bilemiyoruz.

¹⁰⁴ *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 250, dn. 4.

¹⁰⁵ Bu istisna, inkarcılar için de yalnızca iki defa geçmektedir: En’âm, 6/128; Hûd, 11/107.

¹⁰⁶ Bu konuda bilinen tek aykırı görüşü Cehm b. Safvan ileri sürmüştür. Bk. Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, 385-386.

¹⁰⁷ Mâide, 5/36-37: “Şüphesiz bütün yeryüzü ve bir o kadarı daha kafirlerin olsa Kıyamet günününün azabından kurtulmak için onları fidye verecek olsalar kendilerinden asla kabul edilmez. Onlara gayet acı bir azap vardır. Ateşten çıkmak isteyecekler, fakat ondan çıkacak değildirler. Onlara sürekli bir azap vardır.”

¹⁰⁸ Cehennem azabının sürekli olmadığı iddiası bir tarafa, müellif, bizzat Cehennemin kendisinin ebedi olamayacağı yönündeki görüşleri serdetmiş ve savunmuşken bu cümle ciddi bir çelişki doğurmaktadır.

¹⁰⁹ Secde, 32/20: “Fasıklık etmiş olanlara gelince, onların barınakları Cehennemdir. Ne zaman ondan çıkmak isteseler, tekrar iade olunur ve kendilerine ‘yalanlayıp durduğunuz ateşin azabını tadın’ denir.”

¹¹⁰ *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 198, dn. 1.

3. Kanaatimizce "Cehennem azabının" sonlu veya sonsuzluğu ile "Cehennemin" sonlu veya sonsuzluğu birbirine karıştırılmıştır.¹¹¹ İslami ilimlerde kâfirler için Cehennem azabının sürekliliği az-çok tartışma konusu edilmişse de Cehennemin (ve Cennetin) ebediliği münakaşa konusu yapılmamıştır. Zira bu mesele müellifin de kabul ettiği üzere¹¹² gaybî bir mesele olup insanlığın bilgisi dâhilinde değildir.

Taberî (ö. 310/923), Mâtürîdî (ö. 333/944), Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1209), Ebussuud Efendi (ö. 982/1574), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (ö. 1332/1914), İbn Âşûr (ö. 1390/1970), Seyyid Kutup (ö. 1386/1966), Said Havva (ö. 1409/1989) ve Zuhaylî gibi müfessirler, günahkâr müminin, şayet mağfiret edilmezse, günahı kadar cehennemde cezalandırıldıktan sonra oradan çıkıp cennete gireceğini, kâfirlerin ise hiç çıkmamak üzere ebediyen cehennemde kalacağını bildirmişlerdir.¹¹³

V. İSRÂ HADİSESİN RASYONELLEŞTİRİLMESİ

Müellif, "isrâ" hadisesini sadece kelimenin lügavî kökenine istinat ederek yorumlamakta, buradan yola çıkarak isrâ'nın "maddî değil manevî bir yürüyüş" olduğunu iddia etmektedir. İsrâ sûresi 1. âyete¹¹⁴ düştüğü dipnotta müellif bu hususla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: "Esrâ, 'insanlık, şeref, onur' anlamına gelen *es-serv* kökünden türetilmiştir (Etimolojik bir

¹¹¹ Bk. Hûd, 11/106-108. dn. 5'de (I, 420, 421) Cehennem azabından; Nebe', 78/23 dn. 19'da (II, 1213, 1214) ise Cehennemin sonlu veya sonsuzluğundan bahsediliyor. Bir de şu var ki, Cehennem azabının nihayete ereceği ifade edilirken, kâfirler için mi yoksa müminler için mi olduğu da ayrıca sarahaten belirtilmelidir. Bu konuda da bazen kastı izah açısından karışıklık meydana gelebilmektedir (bk. I, 421). Zira Cehennem azabının günahkar müminler için sürekli olup olmayacağı meselesi ile kâfirlerin ebediyen orada azap görmesi meselesi, tamamen birbirinden farklı konulardır (bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Azab", *DİA*, IV, 302-309.)

¹¹² Bk. *Hayat Kitabı Kur'an*, I, 421, dn. 5.

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII, 578, 583, 585; Mâtürîdî; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 116; VII, 238, 243; XI, 388, 389; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XVIII, 51, 54; XXV, 200; XXX, 147; Ebussuud Efendi *İrşâdü'l-aklî's-selîm*, II, 258; IX, 47; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IV, 34; XVI, 163; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, IX, 170, 171; XVI, 312, 313; XVII, 133; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, VI, 165, 166; Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'an*, IV, 1927; V, 2883; Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, VIII, 4483; XI, 6184; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, VI, 40; XXII, 116; XXIX, 178.

¹¹⁴ İsrâ, 17/1: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا:

tahlil için bkz. 89: 4, not 5)¹¹⁵. *es-Seriyy* ‘büyüme ve yücelmek’ anlamına gelir (Lisân). *Esrâ’nın ‘yüceltme’ anlamı, yürüyüşün maddi değil manevi, yolculuğun yatay değil dikey, amacın da yolcuya kilometre kat ettirmek değil ‘yüceltmek’ olduğunu sonucunu verir.* Kur’an bu müşahedenin adını açık ve net olarak İsrâ koymaktadır.”¹¹⁶

Esasında “esra” (أَسْرَى) fiilinin kökü, “serâ-yesrî seryen (sirâyeten ve süren)” şeklinde olduğu yaygın olarak bilinmekte ve öyle kullanılmaktadır. Bu anlamda “serâ” fiili “gece geçti”, “gece gitti”, “esra” fiili ise “gece yürüttü” manasına gelmektedir. Müellifin dediği gibi esrâ’nın aslının “serâ-yesrû-serven (ve serâveten)” şeklinde olduğu iddia edilirse o zaman anlam farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda “serâ” fiili “şerefli oldu, cömert oldu, üzerinden çıkardı attı,” “esra” fiili ise bu “if’âl” kalıbında “serâ” ile aynı manada kullanılmaktadır.¹¹⁷ Serâ-yesrû ile ilgili farklı bir kullanıma Râğıb e-İsfahanî (ö. 503/1109) işaret etmektedir. İsfahanî, esrâ’nın “gece yürümek” (“serâ-yesrî”) şeklindeki bilinen genel anlamını verip ardından esrâ’nın aslının serâ-yesrî’den değil de “serât” lafzından (serv kökünden) geldiğinin de söylendiğini (kîyle ile), serât’ın “geniş yer/arz” demek olduğunu bildirmekte, bu yönüyle “Geceleyin kulunu yürüten Allah noksan sıfatlardan münezzehtir” âyetinin manasının “Allah onu arzın/yeryüzünün geniş ve yüksek bir alanına götürdü” manasına geldiğini zikretmektedir.¹¹⁸ Görüldüğü üzere “esrâ” fiili müellifin dediği gibi “serv” kökünden gelse bile “şerefli ve cömert olmanın” yanında “maddi olarak bir yerden başka bir yere götürmeyi” de ifade etmektedir. Esrâ’nın “serv” kökünden geldiği kabul edilirse o zaman manası “şeref verdi, onurlandırdı” olur ki lügâtlarda esrâ bu manada kullanılmaz.¹¹⁹ Müellif, fiilin kökünün “serv” olduğunu iddia etmekle beraber, esrâ’yı çeviride “yürüttü” diye tercüme etmiştir.¹²⁰

Dikkatle incelendiğinde esasında müellifin “esrâ” fiilinin kökünü doğru tespit edemediği, fiilin “serâ-yesrî” şeklinde yaî olduğunu gözden kaçırdığı

¹¹⁵ Müellifin yaptığını söylediği etimolojik tahlille ilgili biraz sonra bilgi verilecektir.

¹¹⁶ *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 528, dn. 7.

¹¹⁷ Bu kullanımlar için bk. Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, “sry” md., s. 338; Zemahşerî, *Tefsîr*, II, 436; İbrahim Mustafa ve dğr., *el-Muhcem*, “sry” md., s. 428.

¹¹⁸ Rağıb el-İsfahanî, “sry” md., s. 338.

¹¹⁹ “Sry” ve “srv” maddeleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Manzur, *Lisanü’l-‘Arab*, XIV, 377, 383.

¹²⁰ Bk. *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 527.

görülmektedir. Bunu aynı zamanda Fecr sûresinde¹²¹ yaptığını söylediği etimolojik tahlilde de görmek mümkündür: “*es-Sera, bitkilerin toprağın altında yol alan saçakları*. Zımmen, kökün güçlenmesi bitkiyi büyüttüğü ve yücelttiği için yücelik anlamı kazanmıştır (krş. 17: 1, not.)”¹²² Burada “bitkilerin toprağın altında yol alan saçakları” ifadesinin lügatlarda “*serâ-yesrî*” fiilinin izahında geçtiği belirtilmelidir.¹²³ Görüldüğü üzere fiillerin köklerinin taşıdığı manadan hareketle ciddi ve iddialı yorumlar ortaya koymaya çalışan müellif, dikkatlerden kaçmaması gereken hatalar yapabilmekte ve onun üzerine görüş bina edebilmektedir.

Tefsir, hadis, kelam, siyer ve tarih kaynaklarında enine-boyuna tartışılıp sahih rivayetlere istinat edilerek tetkik edilen İsrâ (ve Mirâc) hadisesi, ulemanın çoğunluğu tarafından beden ve ruhen gerçekleşen bir mucize olarak kabul edilmiştir.¹²⁴ Beğâvî (ö.516/1122), Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1209), Ebussuud Efendi (ö. 982/1574), Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (ö.1332/1914), Seyyid Kutup (ö. 1386/1966), Hicâzî ve Zuhaylî gibi müfessirler isrâ'nın “seyr” kökünden “gece yürüyüşü” manasına geldiğini, bu kavramın Peygamber (s.a.v.)'in Mekke'den Kudüs'e cismen götürülüşünü ifade ettiğini, Kudüs'ten sonraki yolculuğun/miracın da ruh ve beden olarak gerçekleştiğini vurgulamışlardır.¹²⁵ Hal böyleyken,

¹²¹ Fecr, 89/4. وَاللَّيْلَ إِذَا يَسِيرٌ . Müellifin çevirisi: “Sabaha yürüyen gece şahit olsun.” Bu çeviride “izâ” edatının göz ardı edildiği, “sabah” kelimesinin manaya ithal edildiği, yemin manasındaki vâv'ın “şahit olsun” tarzında değiştirildiği görülmektedir. Doğru çeviri “Gittiği zaman geceye yemin ederim” şeklinde olabilir. (Süleyman Ateş)

¹²² *Hayat Kitabı Kur'an*, II, 1255, dn. 9. Müellif, İsrâ sûresindeki isrâ kelimesinin açıklamasında daha geniş etimolojik tahlil için okuyucuyu Fecr sûresinin 4. âyetine yönlendirmektedir. Görüldüğü üzere Fecr sûresinin ilgili âyetinde konuyla ilgili herhangi bir etimolojik tahlilden söz etmek mümkün değildir. Zira etimolojik tahlil, dilbilgisinin (Sarf ve İştikak), kelimelerin kökünü, kaynağını, diğer kelimelerle ilişkilerini, tarihi bilgilere dayanarak genişçe araştırarak ortaya koymak demektir: (bk. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 334; <http://tdkterim.gov.tr/?kategori=terimarat&kelime=köken%20bilimi>)

¹²³ Örnek olarak bk. İbrahim Mustafa ve dğr., “sry” md., s. 428.

¹²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 3-26; Salih Sabri Yavuz, “Mirac”, *DİA*, XXX, 132-135.

¹²⁵ Beğâvî, *Meâlimü't-tenzil*, III, 92, 93; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX, 117-122; Ebussuud Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 154-155; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 285, 286, 287; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 6-16; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, X, 183-187; Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, IV, 2210-2211; Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, XXV, 6-7; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münir*, XV, 11, 15.

sahih rivayetlere ve ulemanın görüşlerine hiçbir atıfta bulunulmadan sırf bir kelimenin (“serv”) iştikakına dayanılarak (ki o da tam olarak tespit edilememiştir) iddia edilen “manevi yürüyüş,” isrâ’yı izah sadedinde oldukça sığ ve yüzeysel kalmakta, ikna edicilik niteliği taşımamaktadır.¹²⁶

VI. BİLİMSEL KONULARA İŞARET EDEN ÂYETLERİN RASYONELLEŞTİRİLMESİ

İslamoğlu’nun rasyonel yorumlarına diğer bir örnek de onun bazı âyetlere modern bilim penceresinden bakması, başka bir ifadeyle bir kısım âyetleri bilimsel teorilerle izah etmeye kalkışmasıdır. Mesela dağların yeryüzünün dengesini sağlaması için kazık gibi yapıldığı¹²⁷ “izostasi,”¹²⁸ tatlı ve tuzlu iki denizin aralarında bir perde bulunup birbirine karışmadığı¹²⁹ “yüzey gerilimi,”¹³⁰ dağların, bulutların hareketi gibi hareket ettiği¹³¹ “kıtasal sürüklenme (continental crif),”¹³² ana rahmindeki ceninin oluşum sürecinde üç karanlık içinde bulunduğu¹³³ “amniyon, koriyon, decidua,”¹³⁴ semanın vaktiyle duhan halinde olduğu¹³⁵ “gaz bulutu,”¹³⁶ ateş yakılan (ve

¹²⁶ Buna benzer tipik bir örnek de “salevât” kelimesiyle ilgilidir. Müellif Ahzâb sûresi 56. âyeti şöyle Türkçeleştirmiştir: “Şu kesin ki Allah ve O’nun melekleri Peygamber’i desteklerler. Ey İman edenler! Siz de onu destekleyin ve tam bir teslimiyetle (onun örneğine) teslim olun.” (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) Müellif bu âyete düştüğü dipnotta salevâtın “desteklemek” manasına geldiğini ısrarla savunmaktadır (bk. *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 840841, dn. 2-3; *Üç Muhammed*, s. 111, 115). Salevât kelimesine yüklenen bu anlamın eleştirisi için bk., Ebubekir Sifil, “Operasyonel Meal Yazıcılığı,” *Rihle*, s. 71, 72.)

¹²⁷ Enbiyâ, 21/31: “Onları sarsmasın diye yeryüzünde bir takım dağlar diktik.”

¹²⁸ *Hayat Kitabı Kur’an*, I, 622, dn. 14.

¹²⁹ Furkân, 25/53: “Birinin suyu tatlı ve susuzluğu giderici, diğerininki tuzlu ve acı iki denizi salıveren, birbirine karışmamaları için aralarına bir engel, aşılmaz bir sınır koyan O’dur.” Ayrıca bk. Rahmân, 55/19-20: “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir; aralarında bir engel vardır, birbirine karışmazlar.” (*Hayat Kitabı Kur’an*, II, 1070, 1071, dn. 2)

¹³⁰ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 708, dn. 12.

¹³¹ Neml, 27/88: “Dağları görür de yerlerinde sabit sanırsın. Halbuki onlar bulutlar gibi hareket ederler.”

¹³² *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 750, dn. 12.

¹³³ Zümer, 39/6: “Sizi analarınızın karnında üç zulmet içinde hilkatten hilkate yaratıp duruyor.”

¹³⁴ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 913, dn. 4.

¹³⁵ Fussilet, 41/11: “Sonra Allah duman halindeki Semaya yöneldi, ona ve yeryüzüne ‘isteyerek veya istemeyerek’ gelin dedi. Onlar da ‘isteyerek geldik’ dediler.”

¹³⁶ *Hayat Kitabı Kur’an*, II, 943, dn. 15.

ateşte yanan) ağaç¹³⁷ "petrol, kömür, kökeni bitki olan tüm fosil yakıtları"¹³⁸ şeklinde bilimsel verilere göre yorumlanmıştır.

Bu yorumların, müellifin, âyetlerin anlaşılması noktasında yoruma ve ihtimale dayalı olarak bir nevi istidrâden zikrettiği yorumlar olmayıp inandığı ve savunduğu yorumlar olduğu anlaşılmalıdır. Nitekim yazar söz konusu âyetleri bilimsel sonuçlara göre yorumlarken oldukça rahat davranmakta, bilimin ortaya koyduğu verilerin nihayet bir teori olduğu dolayısıyla değişebileceği gerçeğini göz ardı etmektedir. Bunu, "*Semayı ellerimizle/gücümüzle biz bina ettik ve biz mutlaka genişletiyoruz*"¹³⁹ mealindeki âyete düştüğü şerh, açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "*Modern kozmolojinin 'genişleyen evren' modelini teyit eden bir âyet..*"¹⁴⁰ Bir kısım âyetlerin bilimsel teorilere göre nasıl rahatça yorumlanabildiğini gösteren bu şerh, aynı zamanda âyetin bilimi desteklediği düşüncesini içinde barındırmaktadır. Tefsir ilmi ve usûlü açısından son derece sakıncalı bir yaklaşım olan bu yorum, bilimsel teorilerin zamanla değişmesiyle âyetlerin manalarının da değişeceği sonucunu doğuracaktır.¹⁴¹

Baştan beri genişçe ele alarak incelemeye çalıştığımız rasyonelleştirme faaliyetleri, örnekleri ve tahlillerini bu aşamadan sonra değerlendirme boyutuna girmeden sadece dikkat çekip maddeler halinde sıralamak istiyoruz. Zira (zikredilecek maddelerde de görüleceği üzere) Hayat Kitabı Kur'an'da bir makale boyutunu fazlasıyla aşacak derecede aklileştirme örnekleri mevcuttur.

SONUÇ

İslamoğlu'nun meal-tefsiri, kendisinde ciddi problemlerin olduğu, hakkında bazı tartışmaların yapıldığı ve yapılacağı bir özelliğe ve muhtevaya

¹³⁷ Vâkıa, 56/71-72: "Gördünüz mü o yaktığınız ateşi!? Onun ağacını siz mi yaptınız, yoksa yapanlar biz miyiz?"

¹³⁸ Hayat Kitabı Kur'an, II, 1080, dn. 10.

¹³⁹ Zâriyât, 51/47.

¹⁴⁰ Hayat Kitabı Kur'an, II, 1044, dn. 9.

¹⁴¹ Bilimsel tefsirin metoduyla ilgili olarak bk. Hanefî Ahmed, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-âyâti'l-keviyye*, s. 15-47. Yine bilimsel tefsirin mahiyeti, delilleriyle savunanlar ve karşı çıkanlar hakkında bk. Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 4, s. 152-176.

sahiptir. Bu makalede o problemlerden sadece tespit edilebilen akli yaklaşımlara genişçe yer verilmiş; tahlil ve tenkitlerde bulunulmuştur. Netice itibarı ile meleklerin Bedir savaşında müminlere yardımını, cinlerin; insanların ve meleklerin dışında üçüncü bir olgusal varlık oluşu, Hz. İsa'nın daha beşik bebesi iken mucizevî olarak konuşması gibi konularda, ilgili âyetlerin akla yatkın ve indirgemeci diyebileceğimiz bir bakış açısıyla yorumlandığı; yorumlama esnasında genellikle Kur'an'ın bütünlüğünün göz ardı edildiği, hadis ve sünnetteki sahih verilerin dikkate alınmadığı, genel tefsir anlayışı ve usulünün ihmal edildiği görülmektedir. Buna göre mesela meleklerin Bedir savaşında müminlere yardımını moral gücü, cinler gözden ırak olan insanlar, Hz. İsa'nın beşikte konuşması yetişkin halinde genç iken konuşması, İsrâ Hz. Peygamberin manen yükselişi demektir.

Sonuç olarak, adı geçen âyetlerin (ve genelde bütün âyetlerin) yorumunda müellifin Asr-ı Saadetten beri takip edilen sahih nakle, makbul ve makul re'ye dayalı tefsir yöntemini takip etmediğini; bunun yerine kendi bakış açısını ve kendi anlayışını öne çıkardığını görmekteyiz. Söz konusu eserdeki akli yaklaşımlar, her ne kadar Muhammed Reşid Rıza ve Muhammed Esed çizgisinde seyretse de bazen onları da geride bırakacak ölçüdedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed, *el-Müsned* (Nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1995.
- Ahmed Saim Kılavuz, "Cin", *DİA*, VIII, İstanbul 1993.
- Âlûsî, Ebu's-sena Şehabettin Mahmud, *Rûhu'l-meânî*, c. III-IV Beyrut 1993; c. VI, IX, XVI Beyrut 1997.
- Azmi Özcan, "Muhammed Ali Lahurî", *DİA*, İstanbul 2005.
- Beğâvî, Ebu Muhammed Muhyissünne, *Me'âlimü't-tenzîl* (thk. Halid Abdurrahman el-Akk), Beyrut 1987.
- Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993.
- , "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebu Said, *Envâru't-tenzîl*, Mısır 1330/1912.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 4, İstanbul 1993.
- Ebubekir Sifil, "Operasyonel Meal Yazıcılığı," *Rihle*, yıl 1, sy. 4, İstanbul 2009.

- Ebussuud Efendi, Şeyhulislam Mehmed b. Muhyiddin, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-kerîm*, Beyrut 1994.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'an*, Beyrut 1981.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu), İstanbul 1993.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1990.
- Hakim, Ebu Abdullah en-Nisaburî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Haydarabad 1915.
- Hanefî Ahmed, et-Tefsîru'l-'ilmî li'l-âyeti'l-kevnîyye, Kahire 1980.
- Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, Ankara 2007.
- Hâzîn, Alaaddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, Beyrut 1995.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîru'l-vâdîh*, Kahire 1979.
- <http://tdkterim.gov.tr/?kategori=terimarat&kelime=köken%20bilimi>.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, yy. ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1988.
- İbn Manzur, Ebu'l-fadl Muhammed, *Lisânü'l-'arab*, Beyrut ts. (Dâru Sadır) .
- İbrahim Mustafa ve dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît*, İstanbul 1989.
- Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed, *Mehâsinü't-te'vîl*, Beyrut 1978.
- Kâzerûnî, Ebu'l-Fazl Kureşî, *Hâşiye 'alâ Envâru't-Tenzîl (Envâru't-tenzîl'in hamîşinde)*, Mısır 1330/1912.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. II (thk. Ahmed Vanlıoğlu, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005; c. IV (thk. Muhammed Boynukalın, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005; c. VII (Hatice Boynukalın, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006; c. VIII (thk. Halil İbrahim Kaçar, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006; c. IX (thk. Murat Sülün, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2007; c. X (thk. Halil İbrahim Kaçar, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2007; c. XI (thk. Ali Haydar Ulusoy, kont. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2008.
- Mehmet Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, "Köle", *DİA*, Ankara 2002.
- Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 1990.
- Muhammed Ali Lahurî, *Kur'an-ı Kerim, Tercümesi ve Meali* (çev. Ender Gürol), USA/Dublin 2008.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 1999.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1990.
- , *Aziz Kur'an* (çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), İstanbul 2000.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1954.
- Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008.

- , *Üç Muhammed*, İstanbul 2000.
- Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, Ankara 2008.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzil*, Beyrut 1989.
- Nevevi, Muhammed b. Ömer, *Merâhu lebid*, Beyrut 1997.
- Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986.
- Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, yy. 1991 (Dâru's-selâm) .
- Salih Sabri Yavuz, "Mirac", *DİA*, İstanbul 2005.
- Seyyid Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'an*, Beyrut 1985.
- Suyûtî, Celâlüddin, *Tefsîru'l-Celaleyn*, İstanbul ts. (Çağrı Yayınları) .
- Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat)
- .
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadir*, Kahire 1998.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir, *Cami'u'l-beyân* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Riyat 2003.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1992.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Azab", *DİA*, İstanbul 1991.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühû* (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Beyrut 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah, *el-Keşşâf*, Beyrut 1983.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-münîr*, Beyrut 1991.

İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi*

Ramazan DEMİR**

The question of the first language and origin of language according to Ibn Hazm

One of the main subjects regarding the Islamic thought is language. Muslim scholars have researched language with all its aspects since the early beginning of the Islamic thought. The question of the origin of language was considered among the subjects to be inquired. One of the muslim scholars who dealt with this subject was Ibn Hazm. In this article, Ibn Hazm's opinions on the origin of language and the first language problem will be examined.

Key Words: Ibn Hazm, language (al-lughah), thought, theological (tawqîf), conventional (istilâh).

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, dil (el-lüğa), düşünce, tevkîf, ıstılâh.

İktibas / Citation: Ramazan Demir, "İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi", *Usûl*, 10 (2008/2), 107 - 124.

Giriş

Dil ve düşünce, insanı insan yapan onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerdir. Aslında düşünme ve konuşma aynı olayın farklı görünüşleridir. Çünkü ifade edilemeyen bir düşüncenin bir anlamı yoktur. İnsanın kendisini, düşüncesini ve duygularını ifade etme vasıtalarının en önemlisi, en kolay ve en kullanışlı olanı şüphesiz dildir. Burada dilden kastımız sese dayalı konuşma düzenidir. "Nitekim İbn Hazm (v. 456/1064) da sadece iradeye ve kasta dayanan sesleri incelemeye değer bulmuş ve dilin bu tür

* Bu makale doktora tezimiz kapsamında hazırlanmıştır. Bkz.: Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı), İstanbul, 2008.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (ramadandemir76@hotmail.com.tr).

seslerden meydana geldiğini kabul etmiştir.”¹ Bu sebeple son derece önem arz eden dilin kaynağı ve kökeni sorusu, insan düşüncesi için her zaman garip ve büyüleyici etkisi olan bir soru olmuştur. Düşüncenin ilk parıltılarıyla birlikte insan, bu sorun üzerinde düşünmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu problem insanlık tarihi kadar eski olup güncelliğini korumaya devam edecek gibi görünmektedir.

Varlık sorunu ile dilin kaynağı sorunu iç içe olan ve birlikte ele alınması gereken iki sorundur. Yani insanın yeryüzünde nasıl ortaya çıktığı açıklanmadan dilin ortaya çıkışı açıklanamaz. Ancak şunu açık yüreklilikle ifade edelim ki, insanoğlunun aşkın bir varlık olan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyenler için dilin menşei konusu bir muammadır.

İslâm düşüncesinde dilin menşei meselesi ilk dönemden itibaren bilimsel bir şekilde ele alınmış; akli ve nakli deliller bağlamında tartışılmış ve dayanağı tamamen İslâm olan tezler ortaya atılmıştır. İbn Hazm’da bu arenadaki yerini almış; tezini ortaya koymuş; akli ve nakli deliller bağlamında düşüncelerini ispatlamaya çalışmıştır.

Bu çalışmada dilin menşei konusunda İslâm düşüncesinde yer alan tezlerin genel çerçevesi çizilecek, İbn Hazm’ın bu tezler arasında nerede durduğu ve nasıl bir tavır sergilediği belirlenecek. İbn Hazm’ın lafız ve dil kavramları hakkındaki düşünceleri açıklanacak. Daha sonra onun Hz. Âdem’e öğretilen dilin hangisi olduğu, en üstün dil ve cennet-cehennemde konuşulacak dil meselelerine yaklaşımı incelenecektir.

I- İslâm Düşüncesinde Dilin Menşei Teorilerine Genel Bir Bakış

İslâm düşüncesinde dilin menşei konusuyla ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler şunlardır: Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (ıstılâh) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (tevakkuף eden) teori.²

¹ İbn Hazm, *Resâil*, (thk. İhsân ‘Abbâs), Beyrut 1983, IV, 105-106.

² Suyûtî, *el-Muzhir fî ‘ulûmi’l-lüğati ve envâ’ihâ*, Beyrut 1987, s. 8 vd., İslâm düşüncesinde dilin doğuşu teorileri hakkında geniş bilgi için bkz.: Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜ SBE Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı), İstanbul, 2008.

A- Vahiy ve İlham (Tevkîf) Teorisi

Bu teoriye göre dil tevkîfidir, vahiy ve ilhama dayanır. Başka bir deyişle dil insanogluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin ilk defa Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935-36) tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir.³

Dilin vahye dayandığı görüşünün ilk temsilcisi olarak Eş'arî'yi kabul etmek de Eş'arî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)'in yaşadığı dönemden önce bu görüş kelâm çevrelerinde tartışılmıştır. Daha da önemlisi söz konusu teori er-Râzî tarafından Ebû Âli el-Cübbâî (v. 303/916)'ye nispet edilmektedir.⁴ İbn Teymiyye (v. 728/1328) de, Ebû Âli el-Cübbâî'nin öğrencileri olan Ebû Hâşim ile Eş'arî arasında dilin kaynağı konusunda tartışmalar yaşandığını belirtir.⁵

Bununla birlikte İslam düşüncesinde dilin kaynağı ile ilgili olarak “*dil vahyî mi yoksa istilâhî mi*” başlığı altında yapılan tartışmalarda bu tezin baş temsilcisi olarak İbn Fâris (v. 395/1004) zikredilmektedir. Bu görüşü kesin bir şekilde savunan Müslüman bilginlerden biriside İbn Hazm (v. 456/1064)'dir. el-Âmidî (v. 631/1233) de diğer tezlere nazaran bu tezin daha güçlü olduğunu kabul eder. Ehlisünnet âlimlerinin çoğunluğu da bu görüştedir.⁶

B- Uzlaşma ve Anlaşma (Istilâh- اصطلاح/Tevâtûr- تواتر/Muvâda'ا- مواضع) Teorisi

Bu teoriye göre dil Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmiştir. Dil, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu teori, Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)'ye ve mu'tezileye mensup bazı bilginlere nispet edilmektedir.⁷

³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usulî'l-fikh*, (thk. Taha Câbir Feyyâd el-'Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 181 vd.; a.mlf., *et-Tefsîrû'l-kebir (Mefâtihü'l-ğayb)*, Beyrut 1934, II, 175; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 16.

⁴ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, II, 175.

⁵ İbn Teymiyye, *el-İmân*, (thk. Muhammed ez-Zebîdî), Beyrut 1414/1992, s. 103-104.

⁶ Suyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usulî'n-nahv*, (thk. Mahmûd Süleyman Yâkût), İskenderiye 1426/2006, s. 26 vd.; a.mlf., *el-Muzhir*, I, 27; Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *Fikhu'l-lügati'l-'Arabîyye*, Ammân 2004, s. 38.

⁷ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 27; Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e.*, s. 44 vd.

C- Birleştirici Teori

Bu teori, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini kabul eder. Ancak uzlaşma tezini de reddetmez. Böylece yukarıda bahsi geçen her iki teoriyi birleştirmiş olur. Bu teoriye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfi ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür. Bu teori Ebû İşhak el-İsferâyîni (v. 418/1027) tarafından dile getirilmiştir.⁸

D- Tevakkuf Eden (Çekimser) Teori

Bu görüş, yukarıda sayılan her üç teoriden hiçbirisinin diğlerinden ispatlanabilirlik açısından daha kesin olmadığını savunur. Bu nedenle ilk iki şıkta yer alan dilin vahiy kaynaklı ya da insan ürünü olduğu yönündeki görüşlerin eşit ihtimalde kabul edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu teori yukarıda sayılan tüm tezleri imkân dâhilinde gördüğü ve bu sebeple onlardan herhangi birisini tercih etme noktasında çekimser kaldığı için tevakkuf teorisi adını almıştır.⁹

Bu görüşü dile getiren ilk Müslüman âlim Ebû Bekr el-Bâkılânî (v. 403/1013)'dir. İslam düşüncesinde Bâkılânî'den sonra Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî (v. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209) ve Ali Kuşçu (v. 879/1474) dilin menşei problemine Bâkılânî'nin düşüncesiyle paralellik arz eden bir şekilde yaklaşmışlardır.¹⁰

II- İbn Hazm'da Lafız ve Dil Kavramları

Lafız sözcüğü la-fa-za (لَفْظٌ) fiil kökünden türemiş bir masdar olup ism-i mef'ûl manasında (melfûz = atılan şey) kullanılmaktadır. Sözlükte “atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak/çıkarmak, telaffuz etmek, söylemek, demek” gibi anlamlara gelmektedir. Sözlükteki anlamına řu cümleler örnek verile-

⁸ el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire 1332/1914, I, 106; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 20; Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e.*, s. 46-47.

⁹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, (thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrut 1413/1993, I, 319.

¹⁰ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, (thk. Abdülazîm İldîb), Devha 1399, I, 170; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (thk. Hamza b. Zühayr Hâfız), Cidde 1413, III, 7 vd.; a.mlf., *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dimařk 1400/1980, s. 70-71; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181 vd.; Ali Kuşçu, '*Unkûdu'z-zevâhir fî's-sarf*, (thk. Ahmed 'Afîfî), Kahire 1421/2001, s. 180 vd.; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 21-23.

bilir. “Hurmaya yedim, çekirdeğini attım (أكلت التمرة فلفظت نواتها); deniz balığını (لفظ البحر السمك); değirmen ununu (لفظت الرحي الدقيق); yılan zehirini attı (لفظت الحية سمها).”¹¹

Terim anlamı ise insanın ağzından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu sembollerdir. Bu tanımda görüldüğü gibi ister anlamlı olsun ister anlamsız olsun insanın ağzından belli bir düzen içerisinde çıkan her türlü ses, lafız adını almaktadır.¹²

İbn Hazm, lafız hakikat anlamıyla ciğerler, boğaz, damak, dişler ve dudaklar aracılığıyla dışarıya vurulan ses (hava) şeklinde tarif ederken terim anlamıyla bir şeyi ifade etmek kasdıyla dilin hareket ettirilmesi diye tanımlar. Kelâmı da lafızla aynı anlamda kullanır.¹³

İbn Hazm, sesleri bir anlamı olan ve herhangi bir anlamı olmayan şeklinde ikiye ayırır. Herhangi bir anlamı olmayan seslerle uğraşmanın bir faydası olmadığını belirttikten sonra anlamlı sesleri de tabîi ve kasdî yolla anlama delâlet eden olmak üzere ikiye ayırır. Horozun ötüşü, kedinin miyavlaması ve köpeğin havlamasındaki sesin anlama delâletinin tabîi (doğal) olduğunu belirten İbn Hazm, insanların birbirleriyle iletişimde bulunurken çıkardıkları seslerin başka bir deyişle lafızların ise kasda (iradeye) dayandığını ifade etmektedir. İbn Hazm, sadece kasda ve iradeye dayalı sesleri incelemeye değer bulmaktadır. Çünkü bu tür sesler (lafızlar) insanların birbirleriyle iletişimde bulunurken kullandıkları dili meydana getirmektedir.¹⁴

İbn Hazm, dili de yukarıdaki taksimâta uygun olarak anlamları ve dışarılıkta bulunan nesnelere anlatan lafızlar şeklinde tanımlamaktadır. “(Al-

¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî), Beyrut 1408/1988, VIII, 161; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire t.y., XIV, 381; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyisi'l-lügâ*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1392/1972, V, 259; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, Beyrut 1403/1983, s. 192.

¹² et-Tehânevî, *Mevsûʿatu keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, (takd. Refik el-ʿAcem; thk. Ali Dahrûc; çev. Corc Zeynâti, Abdullah el-Hâlidî), Beyrut 1996, II, 1410-1412; Gelenbevî, *Şerhu İsağoci*, (thk. Abdullah Hiçdönmez), İstanbul t.y., s. 35; Sedat Şensoy, “Lafız”, *DİA*, XXVII, 42, Ankara 2003.

¹³ İbn Hazm, *Resâil*, IV, 409; a.m.f., *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1970, I, 42.

¹⁴ İbn Hazm, *Resâil (et-Takrib li haddi'l-mantık)*, IV, 104.

lah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”¹⁵ ayetinde geçen lisân kelimesiyle dilin kastedildiği yönündeki düşüncesini açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁶

III- İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei

İbn Hazm, *el-İhkâm* isimli eserinde “Dillerin ortaya çıkışının keyfiyeti tevkîfi midir yoksa ıstılâhî midir?” başlığı altında meseleyi ele almaktadır.¹⁷

İbn Hazm, konuya dilin menşei problemiyle ilgili olarak birçok şey söylediğini ancak ileri sürülen görüşler içerisinde doğru ve sahîh olanın dilin tevkîfi olduğunu yani ilk olarak Allah tarafından Hz. Âdem’e öğretildiğini vurgulayarak giriş yapar. O, tevkîf nazariyesini hem akli ve hem de naklî delillerle savunur.

Onun ileri sürdüğü naklî delil, “Allah, bütün isimleri Âdem’e öğretti”¹⁸ ayeti kerimesidir.

Akli delillerini ise dilin uzlaşma ve anlaşma sonucu oluştuğunu savunan teoriyi eleştirirken bize sunar. İbn Hazm göre dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için akli ve zihnî melekeleri kemale ermiş, ilmî seviyeleri derin, eşyanın hakikatini idrak etmiş, eşyayı bütün ayrıntılarıyla bilen bir topluluk bulunmalıdır.

Ancak apaçık bir şekilde biliyoruz ki, insanoğlunun böyle bir yeteneği kazanabilmesi için çok uzun zaman geçmesi gerekir. Bu zaman zarfında insan, başkasının bakımına, eğitimine ve gözetimine ihtiyaç duyar. Çünkü insan ancak doğumundan yıllar sonra kendi kendine yetebilir. Ebeveynin, çocuğun bakımını üstlenen kişilerin ve dadıların bir arada yaşamlarını sürdürebilmeleri için üzerinde uzlaştıkları bir dil olmalıdır. Söz konusu dil, geçimlerinin kaynağı olan çift sürme, koyun besleme, ekip biçme gibi tarım ve hayvancılık ile ilgili arzu ve isteklerini birbirlerine anlatmak içinde gereklidir. Ayrıca hastalıklar ve yırtıcı hayvanlardan korunmak; soğuk ve sıcak sebebiyle karşılaştıkları güçlüklerle baş edebilmek için aralarında iletişimi sağlayacak isimlerin mevcudiyeti de lazımdır. Ancak insan, bebek-

¹⁵ İbrahim, 15/4.

¹⁶ İbn Hazm, *Resâil*, IV, 411; a.mlf., *el-İhkâm*, I, 42.

¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 28.

¹⁸ Bakara, 2/31.

lik döneminde anlama kabiliyetinden yoksun olup başkasının bakımına ihtiyaç duyduğu için dili uzlaşma yoluyla gerçekleştirmesi mümkün değildir.¹⁹

Öyleyse aklî ve zihnî melekeleri olgunlaşmış, evrende bulunan eşyanın bilgisine vâkıf olmuş ilk kişi Hz. Âdem (a.s)'dir. Bu da Allah'ın onu yetiştirmesi, ona bildirmesi ve öğretmesi sayesinde gerçekleşmiştir.²⁰

Aynı şekilde uzlaşma, uzlaşma olmadan önce bir zamanın varlığını gerektirir. Çünkü uzlaşma, uzlaşanların bir fiilidir. Her fiilinde mutlaka bir evveli vardır. Peki, karşılıklı uzlaşıp anlaştıkları başka bir deyişle iletişimde buldukları bir dil olmadığı halde, insanlar dil üzerinde nasıl uzlaşabilir. Böyle bir şey kesinlikle muhaldir, mümkün değildir.²¹

Bu delil, insan türünün yaratıldığını, ilk ve tek olan yüce yaratıcının varlığını, nübüvvet ve risâletin mevcûdiyetini apaçık bir şekilde göstermektedir.²²

Görüldüğü gibi İbn Hazm, dilin ortaya çıkışını insanın yaratılışıyla birlikte düşünmektedir. İlk insan olan Hz. Âdem'i yaratan Allah, dili de ona öğretmiştir.

İbn Hazm, ontolojik açıdan dilin insandan önce olduğunu kabul eder. Ona göre insan, iletişimde bulunacağı bir dil (kelâm) olmadan varlığını sürdüremez. Kelâm ise bir araya getirilmiş harflerden oluşur. Harfleri birleştirmek suretiyle kelâmı oluşturmak (te'lif) ise mutlaka bir fâilin fiilidir. Her fiilin de başladığı bir zaman mevcuttur. Zira fiil zaman dilimlerinin kuşattığı bir harekettir. O halde harfleri bir araya getirme yoluyla oluşturulan kelâmın varlığı insanın varlığına göre zaman yönünden öncedir. Bu durumda insanlar, dil üzerinde uzlaşmak için belli bir dönem dilsiz kalmış olmalıdır. Ancak insan toplumsal bir varlık olduğu için dilsiz düşünülemez. Dolayısıyla bu akıl yürütme bizi dilin uzlaşma neticesinde oluşamayacağı yargısına götürür. Bu sebeple dil, Allah tarafından ilk insana

¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 28.

²⁰ Vedî' Vâsîf Mustafa, *İbn Hazm ve mevkifuhu mine'l felsefe ve'l-mantık*, Abudabi 2000, s. 269.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 28.

²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

öğretilmiştir. Başka şekilde elde edilmiş olması mümkün değildir. Daha sonra ilk insan, kendisine öğretilen dili diğer insanlara öğretmiştir.²³

İbn Hazm'a göre insanların dili oluşturma hususunda uzlaşmaları ancak uzlaşacak olanların aralarında daha önce anlaştıkları bir dilin, ya da anlamları üzerinde ittifak ettikleri bir işaretler sisteminin varlığını gerekli kılar. Ki bir işaretler sistemi üzerinde ittifak etmekte ancak bir dille olabilir. Aynı şekilde dilde bulunan lafızlarla anlatılan eşyanın tabiatını, şekillerini, özelliklerini, sınırlarını vb. durumları bilmek ve onlara vâkıf olmakta ancak bir iletişim sistemi olan dille mümkündür.²⁴

İbn Hazm, akıl yürüterek yaptığı bu açıklamalardan dilin başlangıcı konusunda uzlaşmanın olamayacağı sonucuna ulaşır.

Görüldüğü gibi İbn Hazm, yapılacak her uzlaşma öncesinde bir uzlaşmanın ve bir dilin varlığının kaçınılmaz olduğunu vurguluyor. Bu da ele alınan problemi hiçbir zaman çözemez. Tam aksine meseleyi içinden çıkılmaz bir hale getirir.

Vedî' Vasîf Mustafa, İbn Hazm'ın dil ile bilgi arasında çok sıkı bir irtibat kurmasını dikkat çekici bularak şu yorumu yapar:

“İbn Hazm, dil (kelâm) ile bilgi (ma'rife) arasında çok sıkı bir bağ kurar. Hatta ona göre dil, bilgiden ibarettir. Biz ise fâni insanlarız, bilgiyi (ma'rifeyi) yaratamayız. Ancak insan bilgiden yoksun bir şekilde yaşayamaz. O halde bilgiyi yaratacak bir yaratıcının bulunması kaçınılmazdır. O yaratıcı da Allah'tır. Allah, dili yani bilgiyi (ma'rifeyi) yaratmış ve onu insana öğretmiştir.”²⁵

İbn Hazm, dilin uzlaşım sonucu ortaya çıkmış olamayacağını aklî ve naklî delillerle ispatladıktan sonra doğanın etkisiyle oluşup oluşamayacağını tartışır.

İbn Hazm, ilk dilin tabiat kaynaklı olduğunu savunan teoriyi reddeder ve akıl yürütme yoluyla çürütmeye çalışır. Ona göre tabiat birbirinden farklı çeşitli fiiller gerçekleştirebilme gücünden yoksun olup sadece bir tek fiil üretir. Yani tabiattaki etkinliklerde tekdüzelik, monotonluk ve sabitlik hâkimdir. Dil ve konuşma olgusu ise değişkenliği yanında ihtiyârî ve muh-

²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

²⁵ Vedî' Vâsîf Mustafa, *a.g.e.*, s. 269.

telif tasarrufları kabul eden bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı dil, tabiat kaynaklı olamaz.²⁶

İbn Hazm, dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüşün de yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü bu görüş benimsendiği takdirde bir coğrafi bölgede, o coğrafi bölgenin tabiat koşullarının gerektirdiği sadece bir tek dilin olması ve konuşulması gerekirdi. Hâlbuki vâkıa bize bunun tam aksini göstermektedir. Kaldı ki böyle bir görüşün doğru olmadığı apaçık ortadadır. Çünkü hemen hemen her bölgeye bu bölgede yaşayanların farklı dilleri konuşan toplumlarla komşuluk vb. ilişkileri sebebiyle karışıp, kaynaştıkları ölçüde çeşitli diller girmiştir. Ayrıca suya su ismi dışında alfabe harflerinden oluşmuş başka bir ismin verilemeyeceği şeklinde bir düşünce mekân ve bölgelerin tabiatına aykırıdır. Bu sebeple İbn Hazm, dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olamayacağını kesin bir şekilde belirtir. Ona göre bu konuda inatla ısrar eden kimse, ya bâtılı (doğru olmayanı) yüksek sesle söyleme niyetindedir ya da akıldan yoksundur.²⁷

Ancak İbn Hazm, dilin tabiat kaynaklı ya da mekân ve coğrafyanın ürünü olduğu görüşünü reddetmekle birlikte dillerin çeşitlenmesi, farklılaşması ve gelişmesinde çevresel faktörleri inkâr etmez. Hatta bu konuda bize aşağıdaki somut örnekleri verir.

Kurtuba'ya bir gece uzaklıkta bulunan Fahsu'l-Ballût'ta yaşayan halkın dilini işiten bir kimse, neredeyse bu dilin Kurtuba halkının kullandığı dilden tamamen farklı bir dil olduğunu söyler. Ya da Endülüslü bir kimsenin Kayravanlının; Kayravanlı bir kimsenin Endülüslünün; Horasanlı bir kimsenin hem Endülüslü hem de Kayravanlının dilinde bulunan bir nağmeyi arzularak kullandığında dilinde meydana gelen değişiklik gibi.²⁸

İbn Hazm, bu durumun birçok memlekette böyle olduğunu söyler. Ona göre bir ülkede yaşayan bir halkın konuştuğu dil, komşu ülkelerde konuşulan dillerle etkileşimde bulunduğu için gözden kaçmayacak bir şekilde değişikliğe uğramaktadır.²⁹

²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29; Abdüllatif Şarâra, *İbn Hazm râidu'l-fıkri'l-ilmî*, Beyrut t.y., s. 89.

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

Yukarıda anlatılanlardan İbn Hazm düşüncesinde dilin orijini ile ilgili şu kesin sonuca ulaşabiliriz ki kendisinde bunu açık bir dille ifade etmektedir: “İbn Hazm’a göre dil, tevkîfî bir şekilde yani Yüce Allah’ın bildirmesi ve öğretmesi suretiyle oluşmuştur.”³⁰

İbn Hazm, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiği görüşünü savunmakla birlikte, ilk dile vukûfiyetlerinden sonra insanların bu dili geliştirmeleri ve ondan farklı dilleri ortaya çıkarmaları hususunda uzlaşabileceklerini kabul eder. Bu onun şu sözlerinden anlaşılmaktadır: “İnsanların eşyanın mahiyetini, keyfiyetini, tanımını ve sınırlarını kendisiyle kavrayacakları ilk ve tek dile vâkıf olduktan sonra farklı dilleri oluşturmaları konusunda uzlaşım anlaşmalarını inkâr etmiyoruz.”³¹

Peki, acaba Yüce Allah tarafından ilk insana öğretilen ve diğer bütün dillerin kendisinden türediği bu ilk dil hangisidir.

IV- İbn Hazm’a Göre Allâh’ın Hz. Âdem’e Öğrettiği Dil

Yukarıda İbn Hazm’ın ilk dilin insana Allah tarafından öğretildiği düşüncesini kesin bir tavırla savunduğunu belirtmiştik. Bu başlık altında ise Allah’ın insana öğrettiği ilk dilin hangisi olduğu konusunda İbn Hazm’ın görüşlerine yer verilecektir.

İbn Hazm, Yüce Allah’ın, Hz. Âdem’e her şeyin ismini ya Arap diliyle ya başka bir dille ya da bütün dillerle öğrettiğini belirtir.³²

“Ancak İbn Hazm, bu konuda çok açık ve net bir şekilde Yüce Allah’ın Hz. Âdem’e hangi dili öğrettiğini bilmediğimizi ifade etmektedir.

Bununla birlikte ona göre Hz. Âdem’e öğretilen dilin, bütün dillerin en mükemmeli, ibaresi en açık, kapalılığı en az ve en vecîz dil olduğu kesindir.

Aynı şekilde söz konusu dil, evrende bulunan bütün cevher ve arzular için kullanılan muhtelif müsemâlara (nesnelere) farklı isimler verme noktasında en zengin dildir. Çünkü Allah, bütün isimleri Hz. Âdem’e

³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

³² İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, Beyrut 1416/1996, III, 202-203.

öğrettiğini bize bildirmektedir.³³ Bu ayetteki te'kid, bu konudaki anlaşıl-
mazlığı ve kapalılığı ortadan kaldırmaktadır.”³⁴

İbn Hazm, Hz. Âdem'e öğretilen ilk dilin Süryanice, Yunanca, İbranice
ya da Arapça olduğu yönündeki görüşleri de kabul etmez. Çünkü ona göre
bu görüşlerin hiçbirinin naklî delili yoktur.³⁵

İbn Hazm, Süryanice, İbranice ve Arapça dilleriyle ilgili bize şu bilgileri
vermektedir. Gördüğümüz ve yakinen bildiğimiz kadarıyla, Süryanice,
İbranice ve Arapça Himyer dil grubundan değil Mudar ve Rebia dil aile-
sinden olup bu diller orijin itibariyle tek dil sayılır. Daha sonra bu tek dili
konuşanların yerleşim yerlerinin değişmesiyle, farklı mekânların ve komşu
dillerin etkisiyle değişikliğe uğrayarak her biri müstakil bir dil haline gel-
miştir.³⁶

İbn Hazm, bu yaklaşımıyla dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı
dilbilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir.³⁷

Süryanice, İbranice ve Arapça'nın aslında tek bir dil olduğu yönündeki
düşüncesini kanıtlamak için mahallî Arapça'dan şu örnekleri verir.

“Avâm (halk), Arapça'daki lafızları başka bir dil zannedilecek derecede değiştirerek
Arapça aslından uzaklaştırmıştır. Meselâ, “العنب – üzüm” kelimesinin yerine “العنب”
kelimesini; “السط – kırbaç” kelimesinin yerine “اسطوط” kelimesini; “ثلاثة دنانير – üç di-
nar” ibaresinin yerine sondaki harfleri hafzederek “ثلثادا” ibaresini kullanırlar. Bir berbe-
ri de Arapça konuşacağı zaman “الشجرة – ağaç” sözcüğünü telaffuz etmek istediğinde
“السجرة” şeklinde telaffuz eder. Bir Rum ise Arapça konuşurken “العين – ayn ve الحاء –
ha” harflerini “الهاء – he” harfine çevirerek kullanır. Meselâ, “محمد – Muhammed” is-
mini “مهمد” şeklinde söyler. Bu şekildeki örnekler çoktur. Arapça, İbranice ve Süryanice
dillerini inceleyen bir kimse bu diller arasındaki farklılıkların yukarıda zikrettiğimiz şe-
kilde olduğunu görecektir. Bunun sebebi zamanla lafızların değişmesi, bu toplumların
yaşadıkları yerleri değiştirerek farklı bölgelere yerleşmeleri ve farklı milletlerle komşu
olmalarıdır. Aslında bu diller orijin itibariyle tek ve aynıdır.”³⁸

İbn Hazm, Arapça ve İbranice'nin Süryanice'den türediğini kesin bir
dille ifade etmektedir. Ona göre Arapça'yı ilk konuşanın Hz. İsmail ve
çocukları, İbranice'yi ilk konuşanın ise Hz. İshak ve çocukları olduğu

³³ Bakara, 2/31.

³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

³⁷ İsmail Durmuş, “İbn Hazm”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 59.

³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

apaçıktır. Babaları Hz. İbrahim'in Süryanice'yi konuştuğu şüphesizdir. O halde Arapça ve İbranice'nin aslı Süryanice'dir.³⁹

Süryanilere ait devletin yıkılıp yok oluşunun üzerinden binlerce yıl geçmiştir. Süryani devletinin yıkılışının üzerinden geçen zamandan daha az süre içinde bütün dillerin unutulması mümkündür. Peki, nasıl oldu da Süryanice dili çoğunluğunu koruyabildi.⁴⁰ Acaba bu sözlerden "İbn Hazm'a göre ilk dil Süryanice'dir." şeklinde bir sonuç çıkarılabilir mi? İbn Hazm, bu soruya şu cevabı verir:

"Buna rağmen insanoğluna öğretilen ilk dilin Süryanice olduğundan emin değiliz."⁴¹ Çünkü elimizde bunu doğrulayacak kesin bir delil bulunmamaktadır.

İbn Hazm, Hz. Âdem'e öğretilen ilk dilin hangisi olduğu konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadığımızı belirttikten sonra ilk dil ile ilgili şu ihtimalleri sıralar:⁴²

- İlk dil, tamamen unutulup, yok olmuş olabilir. Ancak bu konuda da kesin bir şey bilmiyoruz.

- İlk dil, günümüzde konuşulan ama hangi dil olduğunu bilmediğimiz dillerden birisi olabilir.

- Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e insanların konuştuğu bütün dilleri öğretmiş olması da mümkündür.

- Dünyada konuşulan bütün dillerin, o dönemde müsemmalarına delâlet yönünden eş anlamlı lafızlardan oluşan tek bir dil olması da ihtimal dâhilindedir. Daha sonra Hz. Âdem'in çocukları, yeryüzüne dağılarak yayıldıkları için birden fazla dil haline geldi."

İbn Hazm, bu ihtimalleri sıraladıktan sonra aralarında tercihte bulunarak şöyle devam eder:

"Bize göre son ihtimal, gerçeğe en yakın ve en tutarlı görüştür. Ancak bu görüşün kesinliğini, Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e mutlaka bir dil öğretmiş olması gerektiğini kesin bir şekilde ifade ettiğimiz gibi dillendiremiyoruz. Buna rağmen Allah'ın bütün dilleri ilk insana öğretmiş olması kanaatimize göre doğruya en yakın gibi durmaktadır. Böyle düşünmemizin sebebine gelince insanların ellerinde konuşup anlaştıkları bir dil varken onları başka diller üretmeye iten sebeplerin ne olduğunu bilmeyişimizdir."⁴³

³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30-31.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

İbn Hazm, insana öğretilen ilk dil ile ilgili düşüncelerini açıkladıktan sonra en üstün dil ve cennette konuşulacak dil adı altında diller arasında çeşitli mukayeseler yapar.

V- Dillerin Mukayesesi İle İlgili Görüşleri

İbn Hazm, dünyada konuşulan diller arasında hangisinin en üstün olduğu ve cennet-cehennemde konuşulacak dil konularında da görüş beyân etmektedir. Bu başlık altında onun bu görüşlerine yer verilecektir.

A- İbn Hazm'a Göre En Üstün Dil Meselesi

İbn Hazm, bazı milletlerin kendi dillerinin diğer dillerden daha üstün olduğu vehmine kapıldığını söyleyerek dikkatlerimizi konuya çeker. Ona göre böyle bir düşünce anlamsızdır. Kaldı ki üstünlük yönleri de herkesçe bilinmektedir. Üstünlük, yapılan iş, görev veya bir konuda olan uzmanlığa göre belirlenir. Ancak dil için böyle bir şey düşünülemez. Ayrıca elimizde bir dilin diğer dillerden üstün olduğunu gösteren herhangi bir naklî delil (nass) de yoktur.⁴⁴

İbn Hazm, Yunanca'nın en üstün dil olduğunu, diğer dillerin köpek ve kurbağa sesi kabilinden olduğunu iddia eden Galenos'un (v. 131/201)⁴⁵ yanlış yaptığını, böyle bir şeyi savunmanın büyük bir cahillik ve ahmaklık olduğunu söyledikten sonra konuyu psikolojik yönden değerlendirerek her insanın anadilinin dışındaki diğer bütün dilleri bir takım garip sesler şeklinde algılayabileceğini, bu konuda üstünlüğü dil, alfabe, harf gibi araç ve vasıtalarda aramanın doğru olmadığını belirtir.⁴⁶

İbn Hazm, Yunanca'nın en geniş, en gelişmiş ve en zengin dil olduğu iddiasını reddederek, Yunanca'nın gelişmiş olmasının belli bir dönemle sınırlı olabileceğini ancak geçmiş ve gelecek tüm zamanlar için böyle bir değerlendirme yapılamayacağını savunmaktadır.⁴⁷

⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 32.

⁴⁵ İslâmî kaynaklarda Câlinûs diye anılan Grek tabip ve filozofu.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 32.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

Ona göre bir dilin güçlü, zengin, gelişmiş veya zayıf olması dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların sosyal, siyasi, teknolojik, ekonomik gücü; eğitim, kültür ve gelişmişlik düzeyiyle orantılıdır.

Çünkü bir dil, o dili konuşan devletin yıkılmasıyla, başka milletlerin bu devleti istilâ etmesiyle ve bu devlette yaşayanların vatanlarından ayrılıp başka toplumlarla karışmasıyla birlikte gerileyebilir, zayıflayabilir, itibarını kaybedebilir ve hatta tamamen yok olabilir.⁴⁸

İbn Hazm'ın bu görüşüyle dillerin evrim ve gelişimi konusundaki çağdaş anlayışa hayli yaklaştığı söylenebilir.⁴⁹

“Bir millete ait dil, söz konusu milletin sahip olduğu bilim ve tarihin güçlü ya da zayıf olması, o ulusa ait devletin güçlü olması ve bu devlette yaşayan halkın çalışkanlığına veya tembelliğine bağlıdır.

Devleti yıkılan, işgale uğrayan, yurtlarından çıkarılan, korku, açlık ve sefaletle boğuşan, düşmanlarına boyun eğmek zorunda kalan ve onlara hizmet eden milletlerin dilleri zamanla zayıflayarak yok olur. Aynı şekilde söz konusu durum, bu milletlere soy soplalarını, tarihlerini unutturur ve onlara ait ilimleri de yok eder.”⁵⁰

İbn Hazm'a göre bu durum, hem gözlem, müşahade ve tecrübe yoluyla hem de aklen bilinen bir şey olup kaçınılmazdır.⁵¹

İnsanlık tarihi incelendiğinde İbn Hazm'ın bu düşüncesinde ne kadar haklı olduğu apaçık bir şekilde görülmektedir.

Vahiy dili olduğu gerekçesiyle Arapça'yı en üstün dil sayan yaklaşıma da dilin bir iletişim aracı olduğunu, her peygamberin ilâhî emirleri gönderildiği toplumun diliyle tebliğ ettiğini ileri sürerek karşı çıkmıştır.⁵²

“(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”⁵³

“Biz onu (Kur'ân'ı), öğüt alsınlar diye senin dilinde indirerek kolayca anlaşılmasını sağladık.”⁵⁴

“Her millet için mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur.”⁵⁵

⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

⁴⁹ İsmail Durmuş, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 59.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 31.

⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.

⁵³ İbrahim, 15/4.

⁵⁴ Duhân, 44/58.

⁵⁵ Fâtır, 35/24.

“O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.”⁵⁶

Kur’ân-ı Kerim’de yer alan bu ayetlerden anlaşılan şudur ki, Yüce Allah’ın, Kur’ân’ı Arapların diliyle indirmesinin sebebi, peygamber efendimizin Arap toplumunda yetişmiş olması ve Araplar’a bu dille hitap etmiş olmasıdır. Kur’ân’ı Arapça olarak göndermesinin başka özel sebepleri yoktur. Ayrıca her millet için bir peygamber gönderildiğini, Allah’ın vahyini, emir ve yasaklarını farklı dillerle bildirdiğini de göstermektedir. Nitekim Allah, Tevrat, İncil ve Zebur’u İbranice; Hz. İbrahim’in suhufunu ise Süryanice diliyle göndermiş, Hz. Musa ile İbranice konuşmuştur.⁵⁷

İbn Hazm, en üstün dil meselesini tartıştıktan sonra ulaştığı kesin sonuç şudur: “Bütün diller eşittir. Hiçbir dilin başka bir dile karşı üstünlüğü yoktur.”⁵⁸

İbn Hazm’ın orijin itibariyle bütün dilleri eşit kabul etmesi, bir dilin diğer dillere üstünlüğünü reddetmesi orijinal bir yaklaşım olup modern anlayışla uyumaktadır.⁵⁹

B- İbn Hazm’a Göre Cennet ve Cehennemde Konuşulacak Dil

İbn Hazm, cennet ve cehennem ehlinin konuşacağı dil hususunda elimizde bulunan bilgilerin nass ve icmâ ile sabit olan bilgilerle sınırlı olduğunu belirttikten sonra bu konuda nass ve icmâ bulunmadığını söyler. Ancak cennet ve cehennemde yaşayacak olanların mutlaka bir dil konuşmaları gerektiğini de ekler.⁶⁰

Peki, o zaman cennet ve cehennemde hangi dil konuşulacaktır?

İbn Hazm, bu konuda bize üç ihtimal sunar. Bu ihtimaller şunlardır.⁶¹

1- Bizim şu anda dünyada konuştuğumuz dillerden birisi konuşulacak.

2- Cennet ve cehennem ehli, dünyada konuşulan bütün dillerin dışında kendilerine ait özel bir dil konuşacaklar.

⁵⁶ Şuarâ, 26/196.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 32.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 32.

⁵⁹ İsmail Durmuş, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 59.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 32.

⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 32-33.

3- Birbirinden farklı birden çok dil konuşulacak.

İbn Hazm, bazılarının “Onların oradaki duası: “Allah’ım! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz!” sözleridir. Orada birbirleriyle karşılaştıkça söyledikleri ise “selâm” dır. Onların dualarının sonu da şudur: Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur”⁶² ayetini ileri sürerek cennette konuşulacak dilin Arapça olduğunu savunduklarını belirtir.

İbn Hazm, bu ayete dayanarak cennet ehlinin Arapça konuşacağını söyleyenlerin bu iddiasını reddederek onlara şöyle cevap verir.

“O zaman cehennem ehli de Arapça konuşacak. Çünkü başka ayetlerde de cehennem halkının da Arapça konuştuğu ifade ediliyor.”⁶³ Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

“....Şimdi sızlansak da sabretsek de birdir. Çünkü bizim için sığınacak bir yer yoktur.”⁶⁴

“Cehennem ehli, cennet ehline: Suyunuzdan veya Allah’ın size verdiği rızaktan biraz da bize verin! diye seslenirler. Onlar da: Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır, derler.”⁶⁵

“Ve: Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! diye ilave ederler.”⁶⁶

Yukarıda zikredilen ayetlerin tümünde cennet ve cehennem ehlinin söylediklerini Kur’ân, bize sadece hikâye etmektedir. Yoksa söz konusu kimse-ler Arapça konuşmamaktadırlar. Arapça konuştuklarını kabul edersek Hz. Musa’nın ve diğer tüm peygamberlerin dilinin Arapça olduğunu kabul etmemiz gerekecek. Çünkü onların sözleri Kur’ân-ı Kerim’de Arapça olarak anlatılmaktadır. Tüm peygamberlerin Arapça konuştuğunu iddia edenler bu iddialarıyla Allah’ı yalanlamış olacaklar. Ancak Allah, şu ayetle onları yalanlamakta ve iddialarını çürütmektedir: “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir.”⁶⁷ Zira ayette her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiği açıkça ifade edilmektedir. İbn Hazm, Kur’ân’da sözleri nakledilen kimselerin aslında kendi dilleriyle konuştuğu-

⁶² Yûnus, 10/10.

⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.

⁶⁴ İbrâhim, 14/21.

⁶⁵ A’râf, 7/50.

⁶⁶ Mülk 67/10.

⁶⁷ İbrahim, 14/4.

rını, bu sözlerin Kur'an'ın muhataplarının anlayabilmesi için Kur'an'ın indirildiği dil olan Arapça'yla anlatıldığını belirtir.⁶⁸

İbn Hazm, ayrıca bütün dillerdeki alfabe harflerinin aynı olduğunu, birbirlerine üstün olduklarından söz edilemeyeceğini, bu harflerin bazısının güzel bazısının çirkin diye nitelendirilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bu iddialar, basit, yanlış ve bâtıldır.⁶⁹

Hatta bu âmiyâne saplantı, Yahudilerin İbranice dışında kalan dillerde yalan söylemenin, yalan yere yemin etmenin caiz olduğunu kabul etmelerine sevk etmiştir. Çünkü Yahudiler, insanların amellerini kaydeden meleklerin sadece İbranice bildiklerini, İbranice dışındaki dillerle söylenenleri kaydedemediklerini iddia ederler. Böyle bir iddia, saçmalık ve iftiradan başka bir şey değildir. Çünkü en gizli, en küçük şeyleri ve kalplerde olanı bilen Yüce Allah, bütün dilleri ve bu dillerle ifade edileni bilir.⁷⁰

Sonuç

İbn Hazm, İslâm düşüncesinde tartışılan dilin menşei meselesine vahiy perspektifinden bakar ve dilin tevkîfi bir şekilde oluştuğunu yani Allah'ın vahiy yoluyla ilk insan olan Hz. Âdem'e öğretildiği tezini net bir tavırla savunur. O, bu tezini aklî ve naklî deliller bağlamında ispatlamaya çalışır. Ancak ilk dile vukûfiyetlerinden sonra insanların dili geliştirmeleri ve ondan farklı dilleri ortaya çıkarmaları hususunda uzlaşabileceklerini kabul eder.

İbn Hazm, ilk dilin tabiat kaynaklı olduğunu savunan teoriyi reddeder ve aklî delillerle çürütmeye çalışır. İbn Hazm'a göre dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüş de doğru değildir. Ancak dillerin çeşitlenmesi, farklılaşması ve gelişmesinde çevresel faktörleri inkâr etmez.

İbn Hazm, Allah'ın Hz. Âdem'e hangi dili öğrettiği hususunda kesin bir bilgiye sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda sıraladığı çeşitli ihtimaller arasında şu tercihi yapar: "Dünyada konuşulan bütün dillerin, o dönemde müsemmalarına delâlet yönünden eş anlamlı lafızlardan oluşan tek bir dildi. Daha sonra Hz. Âdem'in çocukları, yeryüzüne dağılarak

⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.

yayıldıkları için söz konusu ilk dil farklılaşmış ve günümüzde konuşulan tüm diller ortaya çıkmıştır. Böylece Hz. Âdem zamanında konuşulan tek dil birden fazla dil haline gelmiştir.”

İbn Hazm’a göre hiçbir dilin başka bir dile karşı üstünlüğü yoktur. Ona göre bir dilin güçlü, zengin, gelişmiş veya zayıf olması dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların sosyal, siyasi, teknolojik, ekonomik gücü; eğitim, kültür ve gelişmişlik düzeyiyle orantılıdır.

İbn Hazm, cennet ve cehennemde konuşulacak dil meselesinde elimizde nass ya da icmâya dayanan herhangi bir bilgi olmadığını bu sebeple bu konuda ileri sürülecek görüşlerin birer varsayımdan öteye geçemeyeceğini belirtir. Bununla birlikte herhangi bir tercihte bulunmadan bu hususta “cennet ve cehennem ehli, dünyada konuşulan dillerden birisini; dünyada konuşulan dillerin dışında kendilerine ait özel bir dil ya da birbirinden farklı birden çok dil konuşacaklar” şeklinde üç ihtimal sıralar.

Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer

*Mahmut KELPETİN**

Sayf b. ‘Umar According to Orientalists

This article aims to contribute to the evaluations made about Sayf b. ‘Umar who gave the most comprehensive reports regarding the age of Four Caliphs in the early Islamic history. In the article the orientalist who have negative and positive ideas about Sayf are studied as two separate groups and then their ideas are evaluated from different aspects.

Key Words: Sayf b. ‘Umar, the orientalist, the age of Four Caliphs, tribe of Tamim, the battle of Jamal (camel).

Anahtar Kelimeler: Seyf b. Ömer, müsteşrik, Hulefâ-yi Râşidîn, Temim kabilesi, Cemal Vak‘ası.

İktibas / Citation: Mahmut Kelpetin, “Müsteşriklerin Gözüyle Seyf b. Ömer”, *Usûl*, 10 (2008/2), 125 - 140.

Irak tarih ekolüne mensup Seyf b. Ömer et-Temîmî, II/VIII. yüzyılda yaşamış, Abbâsî halifesi Hârûnürreşid (170-193/786-809) zamanında vefat etmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminin temel konuları arasında yer alan ridde, fütûhât, Hz. Osman’ın şehid edilmesi ve Cemal Vak‘ası’yla ilgili rivayetlerin yer aldığı eserleri günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Ancak başta tarihçiler olmak üzere ondan sonra gelen birçok müellifin, eserlerinde Seyf’in rivayetlerine yer vermesi, bu rivayetlerin daha sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Seyf rivayetleri, özellikle İslâm tarihinin önemli kaynaklarından biri olan Taberî’nin *Târîh*’inin Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile ilgili kısmının temel kaynağını oluşturmaktadır. Bu anlamda Seyf’in rivayetlerinin en geniş şekilde günümüze kadar ulaşmasını sağlayan da Taberî olmuştur.

Abbâsî dönemi tarihçilerinden kabul edilen Seyf b. Ömer’in Hulefâ-yi Râşidîn dönemine ilişkin en geniş malumâta yer vermesi bu sahada çalışma

* Dr., Maltepe Mehmet Salih Bal Ticaret Meslek Lisesi Müdürü, İstanbul.

yapan müsteşriklerin erken dönemden itibaren dikkatini çekmiştir. Bu müsteşriklerin Seyf ile ilgili kanaatlerinin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ayrı noktada toplandığı söylenebilir. J. Wellhausen ve L. Caetani, D. C. Dennett, H. A. R. Gibb, M. De Goeje, E. L. Petersen, S. D. Goitein, C. Brockelmann, F. Rosenthal, J. Schacht, Seyf hakkında olumsuz kanaatlere sahipken onlardan sonra Seyf'i değerlendiren A. Noth, Martin Hinds, Ella Landau-Tasserion, Linda Lau Myednikov ve Fuat Sezgin olumlu kanaat beyan etmişlerdir.

a) Seyf b. Ömer ve Rivayetleriyle İlgili Olumsuz Kanaat Bildiren Müsteşrikler

İlk Seyf eleştirimenlerinden olan Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*¹ adıyla Türkçe'ye tercüme edilen eserinde Seyf b. Ömer ve rivayetlerinin değerlendirmesine yer vermiştir. Wellhausen, Seyf'e yönelik eleştirilerini öncelikle Irak tarihçilik ekolü üzerinden yapmıştır. Yani Medine ekolü dururken Irak merkezli rivayetleri tercih etmeyeceğini başlangıçta ifade etmiştir. Wellhausen, Seyf'in, hiçbir kaynakta yer almayan rivayetlere yer verdiğini; mensubu bulunduğu Temîm kabilesi ile ilgili taraflı haberler naklettiğini; şahıs ve yer isimlerini uydurduğunu; fetihlerle ilgili rivayetlerinde kronolojik hatalar yaptığını; Hz. Osman'ın şehid edilmesi ve Cemel Vak'ası'yla ilgili rivayetlerinde Abdullah b. Sebe gibi hayali bir şahıs uydurduğunu iddia etmiştir.²

Wellhausen'ın Seyf b. Ömer ve rivayetlerine dair eleştirilerinde sürekli tekrarladığı ve çalışmasının temelini oluşturduğu nokta, Seyf'in rivayetlerinde yalnız kalması meselesidir. Wellhausen, bu sonuca Seyf'in rivayetlerine yer vermeyen Medine ekolü müelliflerinin rivayetlerini esas alarak varmıştır. Yani Seyf'in rivayetleri diğer müelliflerin rivayetleriyle desteklenmemişse bu durum, rivayetin tek başına delil olamayacağı anlamını taşımaktadır. Bu sebeple Benî Esed, Gatafan ve Tay kabilelerinin irtidadı başlığı altında yalnızca Seyf'in verdiği tafsilatlı bilgilerin işe yarayabileceğini, ancak bunlara inanmak hususunda ihtiyatlı davranmak gerektiğini ifade

¹ Julius Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960.

² Geniş bilgi için bk. Mahmut Kelpetin, *Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, (Doktora Tezi, 2008), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-45.

etmiştir.³ Fakat Seyf'in başkalarının önemsemediği ya da yer vermediği malzemeye değer verip kullanmış olması, onun rivayetlerinin değersiz veya uydurma olduğunu iddia etmek için yeterli görünmemektedir. Aksine Seyf'in tarihî olayları nakletmedeki bu özelliği bir zenginlik olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Seyf'in yalnız kaldığı her rivayeti ön yargılı olarak yalan ya da uydurma olarak değerlendirmemek gerekir. Aynı şekilde Seyf'in yalnız kaldığı tüm rivayetleri kabul etmek de doğru değildir. Ayrıca Seyf ve diğer kaynakları karşılaştıracak uygun bir zemin de bulunmamaktadır. Zira bize ulaşan malzemenin tam olmadığı ortadadır. Özellikle Medine ekolünden gelen rivayetlerin kısıtlı olduğu düşünüldüğünde varılacak sonuç ortadadır. Bunun yerine rivayetler önyargısız bir şekilde, genellemeye gidilmeden belli bir metot ışığında ve konuyla ilgili diğer kaynakların da görüşlerine yer vererek incelenmelidir. Dolayısıyla Wellhausen'a yöneltilecek en önemli eleştiri, yalnız kalma meselesini terk meselesiyle eşdeğer kılması, daha açık bir ifadeyle Seyf'in yalnız kaldığı rivayetleri sırf bu sebeple terk etmesidir. Bunun yerine sadece seçtiği ya da tespit ettiği rivayetlerle ilgili değerlendirmelerde bulunması muhtemelen daha isabetli olurdu. Meselâ, Wellhausen'ın haklı eleştirilerine hedef olan, Hz. Ebû Bekir'in mürtedler üzerine on bir birlik sevk ettiğini ifade eden Seyf rivayeti, iki açıdan eleştirilmesi gereken bir rivayettir. Birinci nokta, bu rivayetin Seyf b. Ömer'in diğer kaynaklardan farklı olarak tek başına naklettiği bir rivayet olmasıdır. Diğer nokta ise bu rivayetin içeriğinin irtidad hadiselerinin genel seyriyle çelişmesidir.

Yine Wellhausen, Seyf b. Ömer'in rivayetlerinde yalnız kalmasından hareketle rivayetler arasında tercihte bulunduğunu peşinen ifade etmiştir. Yani Medine ekolünü Irak ekolünden daha güvenilir bulmuş ve Vâkıdî'yi bu ekolün güvenilir râvisi ilan etmiştir. Bu sebeple de Seyf'in rivayetleri yerine genelde Vâkıdî'nin nakillerini tercih etmiştir.⁴ Ancak bu noktada Seyf'i eleştiren, onu zayıflık ve yalancılıkla itham eden otoriteler Vâkıdî hakkında da benzer kanaatleri ileri sürmüşler ve Vâkıdî'yi Şîlik ile itham

³ Wellhausen, *a.g.e.*, s. 8-9. Benzer türdeki değerlendirmeler için bk. *a.e.*, s. 19-20, 22-23, 28-33.

⁴ Wellhausen, *a.g.e.*, s. 3-4, 18, 22, 35-38, 42, 45, 78, 81.

etmişlerdir.⁵ Ayrıca Seyf'in naklettiği rivayetler dikkate alındığında onun Kûfeliler'den, Basralılar'dan ve Medineliler'den rivayetlerde bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla her iki durum da Wellhausen'ın eleştirilerinin isabetli olmadığını ortaya koymakta, onun indî ve toptancı bir yaklaşımla Seyf'i değerlendirdiğini göstermektedir.

Wellhausen'ın eleştirilerinde yer alan bir başka husus da Seyf'in, rivayetlerinde mensubu bulunduğu Temîm kabilesi ile ilgili taraflı haberlere yer vermesidir. Bu rivayetlerde Temîm kabilesi mensupları bazen kahraman olarak takdim edilirken, bazen de irtidada bulaşmamış seçkin kimseler şeklinde verilmiştir.⁶ Seyf'in rivayetleri dikkatlice incelendiğinde özellikle Âsım b. Amr ve Ka'kâ' b. Amr gibi bazı Temîm kabilesi mensuplarının irtidat ve fütûhât olayları çerçevesinde ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Muhtemelen Seyf, mensubu bulunduğu Temîm kabilesinin irtidat savaşlarında ve fütûhât boyunca faydalı işlerde bulunduğunu göstermek istemiştir. Ancak zaman zaman sıradan şeyleri bile abartılı şekilde ifade etmesi haklı olarak Wellhausen'ın eleştirilerine hedef olmuştur.⁷ Wellhausen, rivayetlerdeki asabiyet tezahürü ile ilgili tespitinde isabetli görünmektedir. Fakat unutulmamalıdır ki her rivayette asabiyet tezahürü olduğunu kabul etmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Şüphesiz böyle bir yaklaşım genel bir ön yargının oluşmasına ve yanlış bilgilerin aktarılmasına neden olacaktır. Meselâ, Wellhausen, Yemen'deki Esved el-Ansî'nin irtidadını müslümanmürted mücadelesinden daha ziyade kabile asabiyetiyle izah etmeye çalışmıştır.⁸ Wellhausen'un Yemen'deki irtidat hadisesiyle ilgili bu açıklamaları irtidadın seyriyle çelişmekte ve tarih kaynakları tarafından doğrulanmamaktadır.⁹ Dolayısıyla onun rivayetlere şartlı yaklaşımının böyle bir hataya düşmesine neden olduğu söylenebilir.

⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 127; Josef Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu-İlk Siyer/Meğâzî Eserleri ve Müellifleri-* (trc. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen), Ankara 2002, s. 109-110.

⁶ Wellhausen, *a.g.e.*, s. 11-13, 14-16, 21, 34, 38, 40, 44, 63, 64, 69, 101.

⁷ Mahmut Kelpetin, *Seyf b. Ömer*, s. 149, 192-193.

⁸ Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, s. 32.

⁹ Karşılaştırma için bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 2002, s. 153-155; Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Beyrut ts., III, 228-240; İbn Hubeys, *Kitâbü'l-Gazavât* (nşr. Süheyl Zekkâr), I-II, Beyrut 1412/1992, I, 124-125; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. Halil b. Me'mûn Şihâ), Beyrut 1422/2002, II, 311-316; Kelâî, *el-İktifâ' fi megâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'* (nşr. Muhammed

Wellhausen'ın eleştirilerinde öne çıkan diğer bir başlık ise Seyf'in şahıs ve yer isimleri uydurduğu, isimleri karıştırdığı, fetihlerle ilgili rivayetlerinde kronolojik hatalar yaptığıdır. Wellhausen, Seyf b. Ömer'in Gatafân reisleri Uyeyne b. Hısn, Hârice b. Hısn ve Manzûr'un yerine Hâris ve Avf'ı gösterdiğini,¹⁰ mürtedlerin Medine'ye saldırı hazırlığında bulunmak için toplandıkları yer olarak bahsedilen Zühussa'nın aslında mevcut olmadığını,¹¹ Irak fetihleri sırasında Busfûrâ b. Salûbâ yerine Salûbâ b. Nestûnâ, Hilâl b. Akka yerine Akka b. Ebû Akka isimlerini verdiğini¹² Münzir ya da Muhârik b. Nu'mân olarak geçen mürtedlerin liderinin ismini Garûr b. Süveyd olarak zikrettiğini,¹³ Suriye cephesinde Bizanslılarla yapılan ilk büyük mücadelenin 13/634 yılında Ecnâdeyn savaşı olduğu hususu üzerinde ittifak edilmesine rağmen buna muhalif davrandığını ve onun yerine Yermük savaşının 13/634 yılında, Ecnâdeyn'in ise 15/636 yılında vuku bulduğunu,¹⁴ Hz. Ebû Bekir zamanında Irak gibi çok geniş bir bölgenin fethinin yalnız bir senede gerçekleştiğini (13/634) söylemesini örnek olarak vermektedir.¹⁵ Seyf'in bu hususlardaki rivayetleri dikkatle incelendiğinde Wellhausen'ı haklı kılacak ciddi kronolojik hatalar bulunmaktadır. Ama benzer şekilde Wellhausen'ın da değerlendirmelerinde aynı hatalara düştüğü görülmektedir. Meselâ, Secah'ın Ribâblılar ile yaptığı mücadelede esir alınan Ka'kâ' b. Ma'bed olmasına rağmen Wellhausen bunu karıştırmış ve esir alınanın Ka'kâ' b. Amr olduğunu söylemiştir.¹⁶ Oysa Ka'kâ' b. Amr, bu savaşta yer almamıştır.¹⁷ Aynı şekilde Wellhausen'ın Zühussa'nın¹⁸ gerçekte olmadığını ve Seyf tarafından uydurulduğunu söylemesi kabul edilebilir bir

Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1417/1997, III, 95-96; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki), Cize 1417-1419/1997-1999, IX, 428-436.

¹⁰ Wellhausen, *a.g.e.*, s. 9.

¹¹ *a.e.*, s. 8.

¹² *a.e.*, s. 16.

¹³ *a.e.*, s. 17-20.

¹⁴ Wellhausen, *a.g.e.*, s. 51-52.

¹⁵ *a.e.*, s. 51.

¹⁶ *a.e.*, s. 11-12.

¹⁷ Karşılaştırma için bk. Taberî, *a.g.e.*, III, 270-271; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 327; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl-Ali Muhammed el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1395/1975, XIX, 77.

¹⁸ Zühussa, Rebeze'nin batısında ve Medine'nin yaklaşık 160 km. doğusunda yer alan bir vadidir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1397/1977, II, 258; Taberî, *The History of al-Tabarî (Ta'rih al-rusul wa'l-mulûk):The Conquest of Arabia* (trc. Fred M. Donner), Albany 1985, X, 46.

durum değildir. Bahsi geçen bu vadi, meçhul bir yer olmayıp Gatafân kabilesinin yaşadığı bölgede önemli bir yerdir. Dolayısıyla bu tip hataların olmasından yola çıkılarak rivayetlerin tümünün geçersiz olduğunu iddia etmek ilmî bir yaklaşım olmamalıdır. Dolayısıyla önceden de ifade edildiği gibi Seyf'in nakillerinde yer alan farklılığı; yanlış, uydurma, ya da bilineni farklı gösterme olarak anlamamalıdır. Aksine olayların izahında farklı yorumlara kapı aralayacak bir zenginlik olarak mütâlaa etmek daha faydalı olacaktır.

Wellhausen'ın Seyf ile ilgili bir başka eleştirisi ise Hz. Osman'ın şehid edilmesi ve Cemel Vak'asıyla ilgili rivayetlerinde sahabeyi savunmak için hayalî bir şahıs kabul ettiği Abdullah b. Sebe'yi uydurduğunu söylemesidir.¹⁹ Wellhausen'ın değindiği gibi Abdullah b. Sebe, sadece Seyf b. Ömer'in rivayetlerinde yer almaktadır. Aynı şekilde Seyf b. Ömer'in Hz. Osman'ın şehid edilme süreciyle ilgili Abdullah b. Sebe ve ona nisbet edilen Sebeiyeye hususundaki rivayetlerinde çelişkiler yer aldığı konusunda da Wellhausen haklıdır.²⁰ Bu iki örnek, Seyf b. Ömer'in bu husustaki rivayetlerine dikkatli yaklaşmak gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak Seyf b. Ömer'in Cemel Vak'asıyla ilgili verdiği bilgiler dikkatlice incelendiğinde cevabı bulunamayan bazı sorulara ışık tuttuğu göz ardı edilmemelidir. Meselâ, kaynakların tamamına yakınında Cemel ashabından olan Talha ve Zübeyr'in artık savaşmak istemediklerini ifade etmelerine rağmen neden savaş çıktığı açıklanamamaktadır. Dolayısıyla Seyf b. Ömer rivayetinde yer alan Abdullah b. Sebe karakterinin tamamen uydurma olduğunu iddia etmek yerine, onun rivayetleri de dikkate alınarak daha gerçekçi bir bütüne ulaşmaya çalışmak daha mantıklı bir yaklaşım olacaktır.

Seyf ile ilgili olumsuz kanaat bildiren bir diğer müsteşrik de Caetani'dir. Caetani, Seyf b. Ömer hakkında Wellhausen gibi düşünmektedir. O da Seyf'in rivayetlerinin romantik, efsanevî, hayal ürünü ve uydurma olduğunu iddia etmektedir. Meselâ, Üsâme'nin gönderilmesiyle ilgili sahabenin itirazı üzerine Hz. Ebû Bekir'in "Eğer yırtıcı hayvanların beni kapıp götüreceklerini bilsem yine de Hz. Peygamber'in emrini mutlaka yerine getirir ve

¹⁹ Wellhausen, *a.g.e.*, s. 110-111, 118-121, 124-130.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Mahmut Kelpetin, *Seyf b. Ömer*, s. 215-217, 218-219, 220-222. Ayrıca bk. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, s. 23-62.

Üsâme ordusunu gönderirim”²¹ diyerek kararlılığını ortaya koyduğu sözün doğru olmadığını ve Hz. Ebû Bekir’in bu kararıyla Medine’yi dışarıdan gelmesi muhtemel saldırılara karşı savunmasız bıraktığını ifade etmiştir.²² Yine Caetani, Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ömer ile ilgili mecazen söylediği “Ömer emîrdir, fakat bana itaat edilir” sözünü, hakiki manada kabul etmiş ve bundan hareketle Seyf’in bu rivayeti uydurduğunu iddia etmiştir.²³ Yine Caetani, irtidad hareketinin aslında Hz. Peygamber döneminde hazırlık devresi geçirdiğini, Tuleyhâ’nın Hz. Peygamber döneminde irtidad etmesinden hareketle civardaki pek çok kabilenin gizliden gizliye Medine yönetiminden ayrılma planları yaptığını ve Hz. Peygamber’in vefatının bunu tetiklediğini iddia etmiştir.²⁴ Fakat yaşanan olaylar incelendiğinde bu iddianın gerçeklik taşımadığı ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere Caetani, rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinde önyargılı ve peşin hükümlü davranmış; rivayetlerin uydurma olduğu kanaatine varmıştır. Tabii ki Caetani’nin her tespiti yanlış değildir. Tıpkı Wellhausen’da olduğu gibi Caetani’nin de haklı olduğu tespitler vardır. Meselâ Caetani de Wellhausen gibi, Hz. Ebû Bekir’in mürtedler üzerine on bir birlik sevk ettiğini ve her birinin başına bir komutan tayin ettiğini bildiren Seyf rivayetinin²⁵ uydurma olduğu hususunda oldukça haklıdır. Seyf’in bu rivayeti irtidadın seyriyle çelişmektedir.²⁶ Caetani de bu rivayetin uydurma olduğunu ve her şeyi abartma gayesinden dolayı Seyf’in diğer kaynaklardan farklı olarak on bir ordu gönderildiğini naklettiğini söylemiştir.

Caetani’nin Seyf ile ilgili eleştirileri, bu örneklerle sınırlı değildir. Fakat genel anlamda Caetani, Seyf hakkında Wellhausen’ın eleştirilerinden farklı yeni bir şey söylememiştir, denilebilir. Wellhausen gibi Seyf’in isimler uydurduğunu, kronolojik hatalar yaptığını, rivayetlerinde hayalî unsurlara yer verdiğini öne sürmüştür. Aynı şekilde D. C. Dennett, H. A. R. Gibb, M. De Goeje, E. L. Petersen, S. D. Goitein, C. Brockelmann, F. Rosenthal, J.

²¹ Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 100-101; Taberî, *a.g.e.*, III, 225; İbnü’l-Esir, *a.g.e.*, II, 309-310; İbn Kesir, *a.g.e.*, IX, 422.

²² Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-1927, VIII, 243.

²³ *a.e.*, VIII, 246-247.

²⁴ Caetani, *a.g.e.*, VIII, 286-287.

²⁵ Taberî, *a.g.e.*, III, 248-249; Nüveyrî, *a.g.e.*, XIX, 63.

²⁶ Caetani, *İslâm Tarihi*, VIII, 271.

Schacht gibi müellifler de Wellhausen'ın açtığı yolda ilerlemişlerdir.²⁷ Tekrara düşmemek için bu görüşler ve değerlendirmeler burada yeniden zikredilmeyecektir.

b) Seyf b. Ömer ve Rivayetleriyle İlgili Olumlu Kanaat Bildiren Müsteşrikler

Wellhausen ile başlayan Seyf b. Ömer'i eleştiri ve yok sayma geleneği Albrecht Noth'a kadar devam etmiştir. Seyf ve kaynakları ile ilgili detaylar Myednikov, Fuat Sezgin, Martin Hinds, Ella Landau-Tasseron ve Linda Lau tarafından incelenmiştir. Bu kısımda Seyf hakkında daha kapsamlı görüşlere yer vermelerinden ötürü sadece A. Noth, Martin Hinds, Ella Landau-Tasseron ve Linda Lau'nun görüşlerine yer verilecektir.

Albrecht Noth, Seyf hakkında kendi zamanına kadar yapılan eleştirilerin haksız olduğunu, rivayetlerinin tamamının iddia edildiği gibi baştan aşağı senaryo olmadığını ifade etmiştir. Noth'a göre Seyf b. Ömer, eserini diğer müellifler gibi pek çok kaynaktan yararlanarak meydana getirmiştir. Bu durum zaman zaman rivayetlerinde çelişkilerin doğmasına neden olmuştur. Esasında rivayetlerde gözüken mevcut çelişkiler, Seyf'ten kaynaklı değildir. Aksine bu durum, onun kaynaklarına ne kadar sadık olduğunu göstermektedir. Çünkü İslâm kaynakları arasında bu tür ihtilaflar yer almaktadır. Dolayısıyla Seyf, sadece aktarıcı sıfatı taşıdığından dolayı rivayetlerdeki çelişkilerden sorumlu tutulmamalıdır.²⁸

Seyf b. Ömer ve rivayetleri hakkında değerlendirmelerde bulunan bir diğer müsteşrik Martin Hinds olmuştur. Hinds, *Studies in Early Islamic History*²⁹ isimli eserinin "Sayf ibn 'Umar's Sources on Arabia" başlıklı

²⁷ Seyf b. Ömer ile ilgili değerlendirmeler hakkında bk. D. C. Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge 1950; H. A. R. Gibb, "Ta'rikh", *Studies on the Civilization of Islam*, Boston 1962; M. De Goeje, *Memoire sur la Conquête de la Syrie*, Leide 1900; E. L. Petersen, *Ali and Mu'awiya and Earl Arabic Tradition*, Copenhagen 1964; S. D. Goitein, "Did 'Umar forbid the Jews to live in Jerusalem?" *Mellilah* (ed. E. Robertson and M. Wallenstein), III-IV, Manchester 1950; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968; J. Schacht, "On Mūsā b. 'Uqba's Kitab al-Maghāzi", *Acta Orientalia*, Copenhagen 1953.

²⁸ Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn 1973, s. 20-21.

²⁹ Martin Hinds, *Studies in Early Islamic History* (ed. J. Bacharach, L. I. Conrad, P. Crone), New Jersey 1996.

kısımında Seyf b. Ömer et-Temîmî'nin aktardığı rivayetlerin, ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili malzemelerin değerlendirilmesine önemli katkılar sağladığını düşünmektedir.³⁰

Martin Hinds, Seyf'in rivâyetlerine yönelik eleştirilerin esasında diğer rivayetler için de söz konusu olduğunu dolayısıyla Wellhausen ve onu takip eden müelliflerin “dikey” bir yaklaşımla Kûfe/İrak ekolüne karşı Medine ekolünü öne çıkarma ya da karşılaştırma çabalarının gereksiz ve yanıltıcı olduğunu ifade etmiştir. Bunun yerine “yatay” bir yaklaşımla, benzerliklerin araştırılması ve derlemeler arasında ayırım yapmaktan vazgeçilmesinin gerekli olduğunu; yani inceleme malzemesini hadiste olduğu gibi tamamen doğru olarak kabul etmenin; spesifik olaylarla ilgili bireysel rivayetleri değerlendirmenin ve kıyaslamayı amaçlamanın gerektiğini öne sürmüştür.³¹

Hadis âlimlerinin Seyf'i yalancı, zayıf, metrûk'ül-hadis ve zındıklıkla itham etmeleri meselesine gelince Hinds, bu durumun izah edilebileceğini, hadisçilerin değerlendirmelerinin Hz. Peygamber'in hadisleriyle ilgili olduğunu oysa Seyf'in naklettiği rivayetlerde ise böyle bir malzemenin bulunmadığını söylemiştir. Ona göre Seyf rivayetlerinin diğer müelliflerin rivayetleriyle ortak noktalar taşıdığı göz önüne alınırsa, Seyf'in rivayetlerinde tek kalmasıyla ilgili ithamların da yersiz olduğu söylenebilir.³²

Seyf b. Ömer'in rivayetlerindeki ravilerden bazılarının cerh ve ta'dil kitaplarında bulunmamasıyla ilgili eleştirilere cevap veren Martin Hinds, bu duruma bir eksiklik olarak bakmamaktadır. Zira bu tür kitaplar, peygamberden gelen hadislerin ravilerinin cerh ve ta'dili ile ilgilidir. Bu sebeple bu isimlerin biyografik çalışmalarda yer almaması, onların sadece peygamberden hadis nakletmediklerini göstermektedir. Dolayısıyla başka anlamlar yüklemek doğru değildir. Tam tersi bir durum olan ravilerden bazılarının

³⁰ *a.e.*, s. 143.

* Dikey yaklaşımı esas alan çalışmalarda araştırmacının konuyla ilgili hali hazırda bir tezi vardır ve yaptığı araştırma sonucunda bu tezin doğru olup olmadığını bulmaya çalışmaktadır. “Dikey” yaklaşım ifadesinin kullanılmasının sebebi müelliflerin önceden kullanılmış olduklarına dikkat çekmektir.

* Yatay yaklaşımı esas alan çalışmalarda araştırmacının konuyla ilgili bir tezi yoktur. Yaptığı araştırmalar sonucunda bir tez oluşturur. “Yatay” yaklaşım ifadesinin kullanılma amacı, müelliflerin Seyf'e önyargısız yaklaşımları gerektiğine dikkat çekmektir.

³¹ Martin Hinds, *a.g.e.*, s. 144-145.

³² *a.e.*, s. 145-146.

cerh ve ta'dil çalışmalarında geçmiş olması da onların büyüklüğüne ya da değerli olduğuna işaret etmemektedir.³³

Martin Hinds, Seyf'in kronolojik kritere uymadığı ve topografik tahrifat yaptığına ilişkin ithamları ise şu şekilde değerlendirmiştir. Hicri takvim, Hz. Ömer zamanından itibaren uygulanmaya başlamıştır. Dolayısıyla kronolojik kriterlerin tespitini yapabilmek gerçekten zordur ve bu sebeple buna gereğinden fazla itibar etmemek gerekmektedir. Yine topografik aktarımlara ilişkin rivayetlerde de bazı kısımların doğru kabul edilmesini gerektiren mevcut kanıtlar bulunmaktadır. Meselâ, Becker ve Dennet'in Suriye'yi müslümanlar fethettiğinde yapılan anlaşmalarla ilgili detayların Seyf'teki rivayetlerle uyum içinde olduğunu göstermeleri buna delil niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde Çek bilim adamı Alois Musil'in, Hâlid b. Velîd'in Irak ve Suriye fetihleriyle ilgili mücadelesine ilişkin rivayetlerdeki detaylı topografik bilginin önemli bir kısmının doğru olduğunu söylemesi de buna bir başka delildir. Bu yüzden Hinds, Caetani'nin, Seyf'in söyledikleri ve verdiği topografik bilgiye dair yönelttiği suçlamaların reddedilmesinin gerekli olduğu sonucuna varmıştır.³⁴

Martin Hinds, Seyf'in nakillerinde "kabile rivayeti" özelliği taşıyan unsurların yer almasının bazılarını rahatsız ettiğini ve kabilelerin taşıdığı ön yargılar sebebiyle bu haberlere oldukça şüpheli yaklaştıklarını söylemiştir. Oysa Hinds, değerlendirmelerde bu durumun dikkate alınmasını ama diğer taraftan da "kabile rivayetinin" ilişkilendirildiği önemli ve kıymetli detayların da göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmuştur.³⁵

Hinds, Seyf b. Ömer'in, diğer müelliflerin ulaşamadığı veya en azından kullanmadığı bilgilerin kaynaklarına ulaştığı için önemli olduğunu vurgulamıştır. Ancak bu durumun Seyf'in kaynakları arasındaki tutarsızlıkların nedeni sayılamayacağını da ifade etmiştir. Zira Seyf, bir derleyici olarak sadece ulaştığı bilgileri aktarmıştır. Aslında bu gibi tutarsızlıklar Seyf'in taraf olmasından ya da ihmalinden ziyade onun kendinden önceki rivayetleri ne kadar titiz bir şekilde aktardığını göstermiştir. Son olarak Hinds,

³³ *a.e.*, s. 156.

³⁴ Hinds, *a.g.e.*, s. 146.

³⁵ *a.e.*, s. 158.

Ursula Sezgin'in çalışmasından³⁶ da istifade ederek Seyf'in rivayet uydurmadığını aktarmış ve böylece Seyf'in Arabistan'la ilgili nakillerine gereken önemin verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.³⁷

Seyf b. Ömer ile ilgili olumlu kanaat bildiren diğer bir müellif Ella Landau-Tasserón olmuştur. Tasserón, "Sayf Ibn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship"³⁸ isimli makalesinde, hem Seyf b. Ömer ve rivayetleri hakkında değerlendirmelerde bulunan müelliflerin görüşlerini tetkik etmiş hem de konuyla ilgili genel kanaatini bildirmiştir.

Tasserón, makalesine hadis âlimlerinin görüşlerine yer vererek başlamıştır. Seyf b. Ömer, genelde hadis âlimleri tarafından eleştirilmiş, zayıf ve güvenilmeyen bir kimse olarak tarif edilmiştir. Ancak Tasserón, bu noktada hadis bilginlerinin tarihçiler hakkındaki kanaatlerinin genelde olumsuz olduğuna dikkat çekmiştir. Bunun nedeni olarak da hadis âlimlerinin uzun süre tarih ile hadis ilimleri arasındaki farkı görmezden gelmeleri olarak açıklamıştır. Yani hadis âlimlerinin hadis metoduyla tarih rivayetlerini değerlendirdiklerini bunun da Seyf ile ilgili olumsuz kanaate varılmasına neden olduğunu belirtmiştir. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Zehebî (ö. 748/1348), Seyf'in hadis ilmi açısından zayıf ama tarih rivayetleri bakımından önemli bir kimse olduğunu ve önder kabul edilebileceğini söylemişlerdir.³⁹ Ayrıca Tasserón mevcut durumun Seyf'e münhasır olmadığını, tarih ilminin İbn Haldun (ö. 808/1406) tarafından önemli bir yere getirildiği vakte kadar benzeri sıkıntının diğer tarihçiler için de söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Bir anlamda Tasserón, hadis âlimlerinin aksine Seyf ve benzeri tarihçilerin isnad usûlüyle naklettikleri olayları eserlerine alırken belli kriterlere tabi tutmadan eklediklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Seyf'in tarihçi olduğu göz önüne alındığında kendisi hakkında hadisçiler tarafından getirilen eleştirilerin haksız olduğu söylenmektedir.

³⁶ Ursula Sezgin, *Abū Mihnaf: ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Leiden 1971.

³⁷ Hinds, *a.g.e.*, s. 159.

³⁸ Ella Landau-Tasserón, "Sayf Ibn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship", *Der Islam*, LXVII, Berlin 1990, s. 1-26

³⁹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Mu'avviz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, III, 353; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1412/1992, V, 755.

⁴⁰ Tasserón, *a.g.m.*, s. 9-11.

Seyf'in rivayetlerinde yalnız kalma meselesiyle ilgili olarak Tasseron, başta Wellhausen ve onu takip eden diğer müsteşriklerden farklı düşünmektedir. Ona göre yalnız kalma, doğrudan müellifin zayıflığına işaret etmemektedir. Çünkü karşılaştırılan materyaller aynı özelliklere sahip değildir ve bir bütünlük de içermemektedir. Ayrıca çoğu zaman aynı olayla ilgili olduğu söylenen rivayetlerin aslında çok farklı olaylardan bahsettiğine de dikkat çekmektedir. Meselâ, Vakîdî, İbn İshak, Şa'î ve İbn A'sem gibi müellifler, irtidad olayları sırasında Adî b. Hâtim'in Medine'ye Hz. Ebû Bekir'i görmeye gelmeden önce yaptıklarına yer vermişlerdir. Öte yandan Seyf'in konuyla ilgili verdiği rivayet ise Adî b. Hâtim'in Medine'ye geldikten sonraki faaliyetleriyle ilgilidir. Dolayısıyla mevcut rivayetler aynı olayın farklı versiyonları değildir; tam tersine farklı olaylardan bahsetmektedir.⁴¹

Seyf'e yöneltilen bir başka eleştiri ise onun kabilesi Temîm'e ait rivayetlerde asabiyeti ön planda tutmasıdır. Yani Seyf, ridde hareketlerinde kabilesi mensuplarının isimlerine diğer kaynaklara göre çok az yer vermiştir. Tasseron bu eleştirinin sağlam kaynaklara dayanmadığını, dolayısıyla doğru olamayacağını ifade etmiştir. Meselâ, Taberî'de râvi zikredilmeksizin nakledilen rivayetin⁴² bir halk şairi tarafından aktarıldığını, rivayette yer verilen Temimli liderlerden bazılarının (Meselâ, Şebes b. Ribî') sonraki dönemlerde yaşadığını tespit etmiştir. Tasseron'a göre anlatıcının amacı yaşananları doğru yansıtmak değil olayı abartarak dinleyicinin dikkatini çekmektir. Bu sebepten ötürü bu malzeme, Temimliler'in arasında yaşanan irtidad olaylarına dair bir kanıt teşkil etmemelidir.⁴³

Tasseron, kişi ve yer isimleriyle ilgili Wellhausen'ın yapmış olduğu eleştirileri de haksız bulmuş ve verdiği örneklerle bunu izah etmiştir. Meselâ, Wellhausen Seyf'in Gatafân reisleri olarak Hâris ve Avfı gösterdiğini, hakikatte ise Uyeyne b. Hısn, Hârice b. Hısn ve Manzûr'un Gatafân liderleri olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴ Burada iki gerçek Wellhausen tarafından görmezden gelinmiştir: İlk olarak Gatafân bir kabile ismi değil, birbirinden bağımsız kabilelerin oluşturduğu bir konfederasyonun adıdır. İkinci olarak, Arap kültüründe bir topluluğun ismi kendisini meydana getiren özel isim-

⁴¹ Tasseron, a.g.m., s. 12-13.

⁴² Taberî, a.g.e., III, 273-274.

⁴³ Tasseron, a.g.m., s. 13-14.

⁴⁴ Wellhausen, a.g.e., s. 9.

lerle değişimli olarak kullanılabilir. Yani bir rivayette Gatafân ismi kullanılmışsa aslında kastedilen tüm topluluk değil, topluluğu oluşturan tek bir parçadır (Meselâ, Benî Mürre, Fezâre vb.). Seyf dışındaki diğer kaynaklarda yer verilen Uyeyne, Hârice ve Manzûr aslında Gatafân'ın bir kolu olan Benî Fezâre'nin liderleridir. Seyf'in rivayeti ise Fezâre dışındaki diğer kollarla ilgili olduğu için bu isimlere yer verilmemiştir. Yani Hâris ve Avf, Wellhausen'ın dediği gibi sonradan uydurulmuş isimler olmayıp Gatafân'a mensup diğer kabilelerden herhangi birinin liderleridir.⁴⁵

Tasseron, yer isimleriyle ilgili Caetani'nin eleştirisini de değerlendirmiştir. Seyf b. Ömer'in rivayetinde Fezâre ve ona destek verenlerin toplandığı yer, Taybe'nin güneyi olarak verilmiştir.⁴⁶ Caetani ise böyle bir yerin olmadığını ve Seyf'in bunu uydurduğunu söylemiştir. Fakat Tasseron, Seyf'in bu rivayetini aynı şekilde nakleden İbn Asakir'in "Taybe" yerine "Tamiyye" ismini kullandığını söylemiştir.⁴⁷ Tamiyye ise Gatafan kabilesinin sınırları içinde bir dağdır ve olayın geçtiği yerdedir.⁴⁸ Ayrıca Tasseron, Arapçada Taybe ve Tamiyye isimlerinin sıklıkla birbirlerinin yerine kullanıldığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bu yer kesinlikle mevcuttur ve Caetani'nin iddiasının aksine Seyf'in bir uydurması değildir.⁴⁹

Bütün bu açıklamalardan sonra Tasseron, Seyf'e önyargılı yaklaşmamak gerektiği kanaatine varmıştır. Çünkü ona göre Seyf, diğer tarihçiler gibi olayları titizlikle incelemiş, belli bir metot ve düzen dâhilinde bunları aktarmıştır. Bu sebeple Tasseron, Seyf hakkında bir kanaate varılmadan önce her bir rivayetin kendi zaman ve mekan şartlarına uygun olarak incelenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰

Seyf b. Ömer hakkında görüşlerine yer verilmesi gereken bir diğer müellif Linda D. Lau'dur. Lau, Cemel Vak'ası özelinde araştırmacıların Seyf b. Ömer ve rivayetleriyle ilgili değerlendirmelerine yer verdiği "Sayf b. 'Umar

⁴⁵ Tasseron, a.g.m., s. 17-18.

⁴⁶ Taberî, a.g.e., III, 244.

⁴⁷ İbn Asakir, *Tehzibü Târih-i İbn Asâkir* (nşr. Abdülkadir Bedran), Beyrut 1979, VII, 95.

⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, Tamiyye'nin Beni Fezâre kabilesinin bulunduğu bölgede dağlık bir yer olduğunu söylemektedir. Geniş bilgi için Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 42.

⁴⁹ Tasseron, a.g.m., s. 18.

⁵⁰ Tasseron, a.g.m., s. 23.

and the Battle of Camel”,⁵¹ isimli makalesinde Seyf’in güvenilir olmadığını ve en azından bazı rivayetleri uydurduğunu belirten müelliflerin görüşlerine değinmiştir. Ardından Cemel Vak’ası’nda neler olduğuyla ilgili en makul sonuca ulaşabilmek için de Seyf’in Taberî’de yer alan rivayetleriyle diğer tarihçilerin rivâyetlerini karşılaştırma yoluna gitmiştir.

Linda Lau, Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle ilgili malumatı “masal” olarak nitelendiren Caetani başta olmak üzere bu rivayeti kabul etmeyen bilim adamlarının görüşlerine de karşı çıkmıştır. Diğer yazarlar, isyanı kimin başlattığı ile ilgili mütereddid ifadelerle yer vermişlerdir. Yine Kûfe’de neler olduğuyla; orada Ebû Mûsâ’ya neden o kadar kötü davranıldığıyla ilgili tatmin edici açıklamalar verememişlerdir. Ayrıca Talha ve Zübeyr’in artık savaşmak istemediklerini ifade ettikten sonra neden savaş çıktığını açıklayamamaktadırlar. Seyf ise bütününde mantıklı bir olaylar dizisi oluşturan ifadelerinde gayet tutarlıdır. Lau’ya göre zaten kaynaklar dikkatlice incelendiğinde, Seyf’in anlattıklarının, bugüne kadar söylenmiş olanların en mantıklısı ve anlamlısı olduğu ortadır.⁵²

Sonuç

II/VIII. yüzyılda yaşamış, Irak tarih ekolüne mensup bir tarihçi ve özellikle Hulefâ-yı Râşidîn dönemine âit rivâyetleriyle İslâm tarihi kaynakları arasında önemli bir konuma sahip olan Seyf b. Ömer bu dönemi inceleyen müsteşrikler tarafından çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuş, şahsî ve rivayetleriyle ilgili olumlu ve olumsuz görüşler ileri sürülmüştür. Wellhausen’ın önderliğini yaptığı olumsuz kanaate sahip müsteşrikler arasında Caetani genelde Wellhausen’ın fikirlerini tekrar etmiştir. Martin Hinds, Tasseron ve Lau gibi olumlu kanat bildiren müsteşriklerin ise daha ziyade Wellhausen ve Caetani’nin eleştirilerine cevap vererek fikirlerini oluşturdukları ortaya çıkmaktadır.

Hakkında çok fazla tartışmanın yaşandığı ve çok sözün söylendiği Seyf b. Ömer ile ilgili eleştirilerin Wellhausen ile başladığı kabul edilmektedir. Wellhausen ve Caetani’nin değerlendirme ve eleştirilerinde ideolojik ter-

⁵¹ Linda D. Lau, “Sayf b. ‘Umar and the Battle of Camel”, *Encyclopedic Survey of Islamic Culture: Medieval Muslim Historiography* (ed. Mohammed Taher), V, New Delhi 2003, 126-137.

⁵² Lau, *a.g.e.*, V, 137.

cihlerinin ön plana çıktığı; dîni taassubun etkisinde kaldıkları söylenebilir. Seyf hakkında bu kadar olumsuz düşüncelere sahip olmalarının sebebi muhtemelen Hulefâ-yi Râşidîn dönemine ilişkin en geniş rivayetlere onun yer vermiş olmasıdır. Çünkü Seyf hakkında şüphelerin ortaya çıkması halinde Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili hakikatlere dair soru işaretlerinin de kendiliğinden oluşması muhtemeldir. Nitekim Wellhausen'ın bu değerlendirmelerinden sonra Seyf ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili ciddi şüpheler oluşmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere Seyf'in rivayetlerinin tamamını doğru kabul etmek yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak bu rivayetler tek başına, önyargıdan uzak ve diğer kaynaklarla mukayese edilerek incelenirse daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilir. Wellhausen'i takip eden D. C. Dennett, H. A. R. Gibb, M. De Goeje, E. L. Petersen, S. D. Goitein, C. Brockelmann, F. Rosenthal ve J. Schacht gibi yazarlar da onun görüşlerini sorgulamadan ve değerlendirmeden aynen kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Dolayısıyla Wellhausen ile başlayan eleştirme eğilimi, o zamana kadar söylenmiş olanların tekrar edilmesi biçiminde diğer müellifler tarafından da devam ettirilmiştir. Bununla birlikte son dönemde A. Noth, Myednikov, Fuat Sezgin, Martin Hinds, Ella Landau-Tasserion ve Linda Lau tarafından yapılan değerlendirmeler Seyf hakkında kanaatlerin değişmesine neden olmuştur. Yapılan çalışmalarda Wellhausen ve onun yolundan giden takipçilerine ağır eleştiriler getirilmiş ve Seyf hakkındaki söz konusu değerlendirmelerin neredeyse ilmiikten uzak ve ön yargılı olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece Seyf hakkında var olan bu kesin yargının değişmesi ve Seyf'in yeniden gözden geçirilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır.

Şu halde yapılması gereken, Seyf b. Ömer'in rivayetlerini ön yargıdan uzak ve taraf gözetmeden dikkatlice incelemektir. Bu sayede elde edilecek sonuçlar hem ilmî olacaktır, hem de pek çok bilinmeyen aydınlatmaya vesile olacaktır. Seyf b. Ömer, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi tarihine ilişkin en kapsamlı rivayetlere yer veren en eski ve yegâne müelliftir. Çağdaş olan müelliflerin konuyla ilgili rivayetleri ya yoktur, ya da çok muhtasar olarak nakledilmiştir. Bu husus Seyf'in rivayetlerinin önemini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan Seyf b. Ömer, en eski rivayetlere yer veriyor diye naklettiği tüm rivayetlerin ilmî kriterlere tabi tutulmadan kabul edilmesi de yanlıştır. Onun yerine mevcut rivayetlerin tamamının incelenmesi

ve ona göre karar verilmesi daha uygun olacaktır. Bu inceleme sırasında Wellhausen'ın da ifade ettiği üzere mübalağalı ifadeler, kronolojik hatalar, asabiyet izlenimi veren satırlar, çelişkiler ve rivayetlerde uydurma izlenimi verecek yalnız kalma hali vb. var ise bunlara dikkat edilmeli, gerekiyorsa kabul edilmemelidir. Ama bunun dışındaki rivayetleri de sadece Seyfi, yalnız kaldığı ya da aynı olayı daha detaylı sunduğu için Wellhausen ve takipçilerinin yaptığı gibi tamamen reddetmek doğru değildir. Ayrıca Hulefâ-yi Râşidîn dönemi olaylarını içine alan çok sayıdaki rivayet arasında bu gibi eksikliklerin olması doğal karşılanmalıdır. Bu eksiklikler bir kenara bırakılacak olursa Seyf'in rivayetleri, dönemi anlama ve bilme açısından önemlidir. Özellikle Seyf'in Hz. Osman'ın öldürülmesi ile Cemel Vak'ası'na dair Abdullah b. Sebe ve faaliyetleri etrafında aktardığı rivayetlerin, konuyla ilgili mevcut kaynaklar arasında en tutarlı anlatıma sahip olduğu; Seyf'in rivayetleri olmadan Hulefâ-yi Râşidîn dönemi olaylarının izah edilemeyeceği, yapılacak izahların da eksik kalacağı kanaati oluşmaktadır.

İbn Rüşd ve Menon Açmazı

*Mehmet BİRĞÜL**

Ibn Rushd (Averroes) and Meno's Paradox

Sophistical rejection that by means of Plato's Meno discussed in the history of philosophy and called with the same name, especially is an important discussion area in respect of epistemology. Firstly, this paradox was discussed by Plato in Meno, and later Aristotle examined it, too. Ibn Rushd who handled this paradox in the light of Aristotelian epistemology, particularly, taking into consideration Al-Farabi's conceptualization, examined this problem in detail. In this short paper, we will try to study Ibn Rushd's analysis regarding this dilemma.

Key Words: Paradox, Meno, Plato, Dilemma.

Anahtar Kelimeler: Paradoks, Menon, Platon, Çıkmaz.

İktibas / Citation: Mehmet Birgül, "İbn Rüşd ve Menon Açmazı", *Usûl*, 10 (2008/2), 141 - 154.

Probleme, söz konusu paradoksu kısaca açıklayarak başlayalım: Erdemin tanımını yapması için sıkıştırılan Menon, yaptığı tüm tanımlamalar Sokrates tarafından çürütülünce, sofistlik bir iddia ileri sürer. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir şey, asla bilinemez ve dolayısıyla hakkında konuşulamaz. Çünkü hiçbir bakımdan bilinmeyen, yani bilginin nesnesi olmayan bir şeyin, bilinmeyen bir şey olduğunu ileri sürmek de o şeye ilişkin bir tür bilgi sahibi olmak anlamına gelmektedir. Bu, bir çelişkidir. Bilinmeyen bir olguyu elde edebiliyorsak, aradığımız olguyu kavradığımızı nasıl bilebiliriz? Bu durumda insan sadece bildiklerini bilebilir; doğal olarak da öğrenim ve öğretim söz konusu olamaz.¹

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, m.birgul@alparslan.edu.tr.

¹ Paradoks hakkında daha geniş değerlendirme için Menon diyalogunun, Ahmet Cevizci tarafından eklenen değerli açıklamalarla yapılmış çevirisine bakılabilir: Platon, *Meno*, çev. ve yorum Ahmet Cevizci, Sentez Yay., İst. 2007, s. 64.

Aristoteles, I. ve II. Analitiklerde isim vererek bu problemi kısaca tartışmaktadır; *Metafizika*'da ise isim vermeksizin² Menon paradoksuna temas etmekte, söz konusu pasajın tefsirinde İbn Rüşd, Aristoteles'in kapalı metnini açarak Menon ismini zikretmektedir.

İbn Rüşd'ün, paradoksa özel bir ilgi gösterdiğini ve Aristoteles'in izinden giderek çözüm üretme konusunda oldukça titiz davrandığını vurgulamalıyız. Esasen bu durumun da iki nedeni bulunmaktadır:

- ✦ Menon paradoksu, özellikle bilgi edinme ve edinilen bilginin aktarımı yani öğretim konusunda, mutlaka yanıtlanması gereken önemli bir problem ortaya atmaktadır. Burada asıl sorun, bilginin, başlangıçta nasıl meydana geldiği yani orijinidir.
- ✦ Söz konusu paradoksa cevap vermek için Platon, hatırlama (anamnêsis) teorisini ileri sürmektedir. Oysa ideaların bağımsız varlığını reddeden Aristotelyen felsefenin, bu çözümlenmeyi kabul etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Aristoteles ve 'büyük şârih' İbn Rüşd için yeni bir problematik alan ortaya çıkmaktadır.

Bu iki nedenle Menon paradoksu, sofistlik bir itiraz olmaktan öteye gitmekte, bilginin nasıl elde edildiğine ilişkin bir anlam kazanmaktadır. Mafih az sonra göstereceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün, Menon açmazı hakkında fikir üretirken, Farabi'nin son derece ilginç ve yaratıcı açıklamalarından etkilendiği de görülüyor. Bu durum, anlaşılabilir bir şeydir. Zira Farabi, kendisine kadar gelen felsefi geleneğin basit bir tekrarcısı olmadığını, Menon paradoksunu analiz ederken de kanıtlamış ve İbn Rüşd'ün de ayrıntılı biçimde tartıştığı, daha önce ortaya konmamış bir takım meseleleri göstererek yeni kavramlar üretmiştir.

İbn Rüşd, az önce belirttiğimiz gibi, Aristoteles'i mutlak anlamda izleme eğilimindedir. Bununla birlikte meselenin işlenmesi sırasında, özellikle II. Analitiklerin telhisinde, bazı dikkat çekici bakış açıları farkları da göze çarpmaktadır. Bu nedenle biz, kaynakları sistematik olarak taramak ve bu makalemizde, özet bir şekilde de olsa tartışmanın tümünü göz önüne sermek istiyoruz.

² İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-Tabî'a*, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1991, II/1184.

I. Analitiklerde İbn Rüşd, bağımsız tartışmalara girmeksizin, Aristoteles'i aynen takip etmektedir. Kıyasta yapılan yanlışların irdelendiği bölümde söz konusu edilen Menon paradoksu, çok net biçimde tümel-tikel bilgi ayrımı açısından ele alınır; tümel, bilkuvvedir; tikel ise bilfiil; dolayısıyla bir şey hakkında tümel ve bilkuvve bir bilgiye sahip olmak, tikel ve bilfiil bilgisizlikle çelişmez. Sonuçta, paradoksun ifade ettiği savın tersine, aynı anda, aynı nesne hakkında, fakat ayrı bağlamlarda birleşen bilgi ve bilgisizlik durumlarının düşünceyi ifsat etmediği vurgulanır. İbn Rüşd, Stageiralının verdiği, biri sembollerle gösterilen genel, diğeri ise geometriden alınmış üçgen örneklerini de aynen kullanır: B, A ve C, B ise C, A'dır. Burada B üçgen, A 2d(180°) ve C ise 'bu üçgen'dir. Örnek, konuyu yeterince aydınlatmaktadır; varlığını algılamadan önce -doğal olarak- hakkında hiçbir şey bilmediğimiz tikel bir üçgen hakkında, içaçılarının 2d(180°) olduğunu nasıl bilebilmekteyiz? Bu bir çelişki değil mi? "Şöyle" der İbn Rüşd, "tümel olgu bakımından onu bildi; ona has tikel olgu bakımından ise bilmemekteydi".³

Mamafih İbn Rüşd, Aristoteles'in isim vermeksizin reddettiği hatırlama teorisini, bizzat Platon'un adını zikrederek belirgin hale getirme ihtiyacı hisseder ve ancak sözün burasında, duyuya dayanan hatırlamanın farklılığını -ayrıntıya girmeksizin- belirtir. Sonra bilgi sınıflaması üzerinden, ayrı kategorilere ait bilgi ve bilgisizlik durumlarının bir arada bulunabileceğinin kanıtlanmasına yönelir:

"Bilgi dört sınıftır: genel, özel, bilkuvve ve bilfiil. Bu dört yön açısından, aynı şey hakkında bilgisizliğin ve bilginin birarada bulunması saçma değildir. O halde aynı şey hakkında zan ve bilgi(nin varolduğu) farzolunabilir; yani iki farklı yönden ki bu (durum) duyuda mevcuttur".⁴

Bu tasrih İbn Rüşd'e aittir ve Aristoteles'in açıklamasıyla tam anlamıyla örtüşmektedir: Aynı şeyin, aynı anda hem genel ve bilkuvve hem de özel ve bilfiil olması saçmadır; aynı nesneye ilişik genel/bilkuvve ve özel/bilfiil iki ayrı bilginin birleştirilmesi değil.

Telhîsu'l-Burhân'da ise durum biraz karmaşıktır. Aristoteles'in metnin iki katı uzunluktaki dört pasaj, Menon paradoksuna ayrılmıştır ve

³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, thk. M. Kâsım, Merkezu tahkiki't-tûras, Kahire 1983, s. 351.

⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs*, s. 352.

yalnız hacimdeki dikkat çekici fazlalık değil, metin içinde görülen geri dönüşler ve tekrarlar da -Telhîsu'l-Kıyâs'tan farklı olarak- İbn Rüşd'ün zihninin, Telhîsu'l-burhan'ı kaleme alırken söz konusu paradoksla epey uğraştığını, hatta muhtemelen sonradan bazı küçük eklemeler yaptığını göstermektedir.

İlk olarak Telhîs'te, sözün biraz farklı bir tarzda açıldığını görmekteyiz; “Öncel bilginin, öğrenilen bilgiye önceliği, bir şey hakkındaki ilk duyumun, o şeye ilişkin, başka bir zamanda gerçekleşen ikinci duyuma önceliği konumunda değildir”.⁵ Kuşkusuz bu giriş, insanın bazen önceden hakkında bilgisi bulunduğu şeyleri, bazen ise bilmenin ve öğrenmenin birlikte gerçekleştiğini hatırlatarak konuyu açan ve tümel-tikel ayrımına ilişkin -I. Analitikler'de de gördüğümüz- üçgen örneğini zikreden Aristoteles'ten biraz daha farklı bir tavidir. Aristoteles, bize, sadece bazı varolanların yani tikellerin duyumu ve öğreniminin aynı anda gerçekleştiğini söylemektedir.⁶ Bize göre, akli/tümel/bilkuvve ve duyusal/tikel/bilfiil kavramlarının korelativitesi, İbn Rüşd'ün, Stageiralının sonda söylediğini başa almasını, yani hatırlama teorisinin eleştirisiyle işe başlamasını perdelememelidir. Nitekim İbn Rüşd, ilk cümlenin anlamını tekrarlayan ama kanıtlama ifade etmeyen başka bir cümle ile söze devam eder ve bize sadece, ikinci duyum sırasında ilk duyumu hatırlayarak oluşan bilgi ile öğrenim ile elde edilen bilginin aynı kategoride sayılmasının, öğrenmenin hatırlama ile eşitlenmesi anlamına geleceğini söyler.⁷

Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd, burada, Menon açmazından ziyade Platon'un çözümünü muhatap görmektedir. Doğrusu bu, anlaşılabilir bir tavidir. Zira İbn Rüşd'ün hem felsefi tavrı hem de yaşadığı dönem düşünlüğünde, Platon'un, Sofistlerden çok daha ciddi bir rakip olarak tasavvur edildiği kolayca anlaşılabilir. İbn Rüşd, pasajın devamında -yine Aristoteles'ten biraz farklı bir şekilde- zihnî olarak öğrenilen her bilginin, öncel bir bilgiden oluştuğunu ifade eden ve bizim kısaca *önceller aksiyomu* adını

⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Burhan*, (thk. Mahmud Kasım), el-Hey'etü'l-Mısriyye, Kahire, 1982, s. 35.

⁶ Aristoteles; “Kitâbu'l-Burhân”; *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantıkı Aristû*, I/426. Mamafih tefsirde kullanılan tercümede, bu cümlede duyumlamayla hatırlama açıkça belirtilmektedir. *Ş.K.B.*, s.173. Yine de İbn Rüşd'ün buradaki yargıyı uzun cümlelerle evirip çevirmesi, öncel bilgilere atıf yapması dikkat çekicidir.

⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Burhan*, s. 35.

vereceğimiz, II. Analitiklerin ilk cümlesi ile konunun doğrudan ilişkisini kurmaktadır. Düşünce ile gerçekleşen her öğretim ve öğrenim, mademki mutlaka öncel bir bilgiden oluşmaktadır ve daha önce duyumlamadığımız birçok şey vardır ki, onları, öncel bir duyuma ihtiyaç olmaksızın duyumlayabilmekteyiz, öyleyse duyumla elde edilen bilgi ve öğrenimle oluşan bilgi ancak isim ortaklığı ile bilgidir.⁸

İbn Rüşd ancak bu istitattan sonra keskin bir şekilde Aristoteles'in metnine dönmekte, sözü tekrar başa alarak Stageiralı'nın cümleleriyle konuşmaya başlamaktadır: "*Bazı şeylerin bilgisi, bizde, önce duyuyla başlar ve öğrenim de bununla birlikte olur*". Bunlar, bizce bilinen tümellere dâhil olan ama evvelce duyumlamadığımız tikellerdir. Verilen örnek de aynıdır: Önceden çizilmiş, ama varolduğunu bilmediğimiz bir üçgenin içaçılarının 2d olduğunu, her üçgenin içaçılarının 2d olduğunu bildiğimiz için bilmekteyiz. Burada küçük öncül (*bu, üçgendir*), söz konusu üçgeni duyumlamadan önce bizde mevcut büyük öncül (*Her üçgen, 2d'dir*) ile duyum sırasında birleşti ve bizde sonuç (*Bu üçgen, 2d'dir*) meydana geldi.⁹

İbn Rüşd meşhur¹⁰ Menon açmazını burada zikretmektedir: İnsan ya bildiğini öğrenir ya da bilmediğini; bildiğini öğrenmesi fuzulidir, bilmediğini öğrenmesi ise imkânsız. Zira öğrenerek bildiği şeyin, bilmediği için araştırdığı şey olduğunu nereden bilebilir? Sözün burasında İbn Rüşd, paradoksun kanıtlanması bağlamında bir örnek zikreder: "*Kaçak bir köleyi soruşturan –ki onu bilmemektedir- ona rast geldiğinde, soruşturduğunun o olduğunu bilemez; ancak onu daha önceden bilmesi durumunda (tanıyabilir). Öyleyse burada öğrenim ne de öğretim asla yoktur*".¹¹ Menon paradoksunun ifade edildiği bu pasajın, İbn Sina'nın konuyu ele alış ve anlatımıyla şaşırtıcı bir benzerlik taşıdığı dikkat çekmektedir.¹² Ayrıca İbn Rüşd'ün Tefsiru'l-Burhan'da da zikrettiğini göreceğimiz kaçak köle ve tikel üçgen

⁸ İbn Rüşd, Telhisu Kitabı'l-Burhan, s. 35.

⁹ İbn Rüşd, Telhisu Kitabı'l-Burhan, s. 35.

¹⁰ Buradaki "meşhur" nitelemesinin İslam dünyası için değil, Aristoteles'in dönemi kasdedilerek kullanıldığını belirtelim. İbn Rüşd tefsirde şöyle diyor: "*Aristoteles bu açmaz hakkında susuyor; çünkü bu açmaz onların döneminde meşhurdu*". Ş.K.B., s. 176. Telhis yazılırken de aynı düşünceye sahip olduğundan şüphe etmek için bir neden yoktur.

¹¹ İbn Rüşd, Telhisu Kitabı'l-Burhan, s.36.

¹² İbn Sina, "Kitâbu'l-Burhân", eş-Şifâ, el-Mantık, c. III, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, el-Hey'etü'l-Âmme, Kâhire 1965, s.74-7.

örnekleri, Farabi’de bulunmamaktadır; bunlardan sadece ikincisi Aristoteles’in metninde mevcuttur ve ilki ise muhtemelen İbn Sina’dan alınmıştır.

İbn Rüşd, bundan sonra Aristoteles’i izleyerek Sofistlerin üçgen konusundaki hileli örneğini zikreder; ama II. Analitikler’in her iki tercümesinde de geçen çift sayılar örneğini metinden çıkarır. Tümel ve tikel ayırımından yola çıkarak problemi çözümlenmeye yönelen İbn Rüşd, yine Aristoteles ile paralel olarak, ancak tikel üçgen duyumlandığında iç açılarının 2d olduğunun bilinebileceğini ileri sürenlere yani tümel yargıdan sakınanlara da eleştiri getirir. Bu uzun açıklamalar, güçlü ve zekice bir çıkarım ile sona ermektedir: Burhanın bizde meydana getirdiği bilgi, tikel bir üçgenin duyumlanmasından değil, mutlak anlamda üçgenin tabiatından kaynaklanmaktadır.¹³

Sözün burasında, Tefsîru’l-Burhân’ı incelemeyizden önce, Farabi’nin Menon açmazına ilişkin çözümlenmesine kısaca değinmek istiyoruz. Böyle yapmakla amacımız, İbn Rüşd’ün olgunluğa giden felsefi yolculuğuna bir nebze olsun ışık tutabilmektir ve şu an araştırdığımız Menon açmazı, bu konuda en iyi örneklerden biridir.

Öncelikle Farabi’nin, İbn Rüşd’le kıyaslandığında çok daha uzun, ayrıntılı bir şekilde incelediği Menon paradoksuna ilişkin bakışının, Aristoteles’in koyduğu çerçeveden taşıdığını belirtmeliyiz. O, bilginin aktarımı anlamındaki öğretimin, burhânın kullanıldığı muhâtabaların biri, hatta en önemlisi olduğu kanısındadır.¹⁴ Muhatabın zihninde ne ‘tam bilfiil’ ne ‘yakın bilkuve’ halde bulunmayan bir bilginin aktarımı olan öğretim nasıl meydana gelmektedir?

Farabi’ye göre Menon, burada şüpheye düşmüş, öğrenenin, öğrendiği şeyi bir bakımdan önceden bilmesi, başka bir bakımdan bilmemesi gerektiği sonucuna götürecek bir kıyas düzenlemiş, bilgi ile bilgisizlik arasındaki çelişkiye dayanarak öğrenmenin söz konusu olmadığını iddia etmiştir.¹⁵

¹³ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi’l-Burhan*, s. 37.

¹⁴ Farabi, dört tane burhânî muhâtaba sayar: Öğretim-öğrenim (bilen ve bilmediğini bilenlerin muhataplığı), ortak çıkarım (bilen iki kişinin muhataplığı), inatlaşma (bilen ve bilmediğini bilmeyenin muhataplığı), imtihan (bilenin, karşısındakinin ne kadar bildiğini belirlemek için muhataplığı). Farabi, “*Kitâbu’l-Burhân*”, *el-Mantık inde’l-Farabi*, c. IV, thk. Mâcid Fahrî, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 77-96.

¹⁵ Farabi; *Kitâbu’l-Burhân*; s. 79.

Farabi'nin saptamasından çıkan sonuç şudur: Platon, bu açmazın mantıksal temelini kabul etmektedir; dolayısıyla bilinenin bilindiğini ve bilmenin ise unutulmuş olanın hatırlanmasından ibaret olduğunu ileri sürerek çözüm üretmektedir. Aristoteles ise Menon'a mantıksal olarak karşı çıkmakta, yani bilkuvve bilgi ve bilfiil bilgisizliğin çelişmediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Stageirali ortak tabiata sahip, sayısı ve varlığı belirsiz tikelleri içeren tümel yargının öncelliğini, tikele ilişkin olan ve dolayısıyla duyuya dayanan bilginin sonralığını vurgulayarak açmazdan sıyrılmaktadır.¹⁶

Mamafih Farabi'ye göre Menon'un asıl hatası, bilkuvve tümel ve bilfiil tikel bilgi ayrımını görmezden gelmesi değildir. Aristoteles'ten farklı olarak Farabi, Menon'un temel yanlışının, bilginin iki temel türünün yani tasavvur ve tasdik arasında ayırmaması olduğunu düşünmektedir. "Eğer" der Farabi, "Bu açmazın (teşki) iki tarafından herbirine hak verilirse, öğrenenin, öğrendiği şeyi bir yönden biliyor diğer bir yönden bilmiyor olması gerekir. Bir şey hakkındaki bilgisizlik ise iki sınıftır: bilgisizlik olduğunun şuurunda olunan ve bilgi zannedilen bilgisizlik".¹⁷ Farabi'ye göre öğrenenin, daha önceden bilmediği şey hakkındaki bilgisi, ancak bu yöndendir. Bu, son derece ilginç bir imadır; çünkü bu durumda, bilmediğimize ilişkin şuur halinin de bir tür bilgi olduğu öngörülmektedir. Geriye bu bilginin, ne tür olduğunu belirlemek kalmıştır. Nitekim Farabi bu cümlelerin hemen ardından şunları söylemektedir:

"Bilgi ise ya tasavvurdur ya tasdik; öğretimle, bir şeyin tasavvuru amaçlanıyorsa, bu şeyin, bundan (öğretimden) önce bir şekilde tasavvur edilmiş olması ve diğer bir imgenin (hayal) bilinmemesi gereklidir. Tasdik edilmesi amaçlananın da bundan (öğretimden) önce herhangi bir şekilde tasdik edilmesi gereklidir. O halde Menon açmazında tasavvur ve tasdik arasında ayrılmamıştır. Böylece zorunlu olarak, hakkında tasdik amaçlananın tasavvur edilmiş olması gerekir".¹⁸

Görülüyor ki Farabi, Menon açmazının duyusallara ilişkin bölümüyle ilgilenmemektedir. Öyle ki metinde ne Platon ne de hatırlama teorisinin bahsi bulunmaz; daha da ilginç, Aristoteles'in Menon'un sofistlik tartışma-

¹⁶ Farabi'de bulunmayan bu çıkarımlarımız, İbn Sina'nın vardığı sonuçlarla örtüşmektedir; şu var ki Şeyhu'r-reis, Platon'un, kendi düşüncesini anlatmak amacıyla konuştuğu Sokrat'ı, ayrı bir düşünce ileri sürmekteymiş gibi konumlandırmaktadır. Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık III: Kitâbu'l-Burhân*, s. 75.

¹⁷ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 79.

¹⁸ Farabi, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 79.

ları olarak zikrettiği ‘tikel üçgen’ ya da ‘çift sayılar’ örnekleri de Farabi tarafından hiçbir şekilde söz konusu edilmez. Çünkü paradoksun daha önemli bir uzantısını yakalamıştır Muallim-i Sâni. Onun ilgilendiği sorun şudur: Bir ismin anlamını bilmiyoruz ve bu ismin kendisine delalet ettiği anlamı tasavvur etmek istiyoruz. Bu ismin manasını anladık ve tasavvur ettik; bu ismin anlamı, bizce, bundan önce tasavvur edilmiş olarak var mıydı yok muydu? Kendisine dair bilgi edindiğimiz şeye delalet eden başka bir isim yoksa ya da o şeye delalet eden ikinci ve bilinen isim, anlamca meçhul olan, ilk defa duyduğumuz ilk isimle tamamen aynı ise o şeyi bundan önce de tasavvur etmişiz demektir. O halde burada tasavvuru soruşturulan nedir? O şeye ilişkin hangi şeyi bilmemekteydik?¹⁹

Farabi, burada dehasını göstermekte ve yeni bir sınıflamaya yönelerek çözüme ulaşmaktadır; düşünceye dayalı her öğretim, ister tasavvur ister tasdik olsun, gerçekten de öğrenenin, önceden varlığına vakıf olduğu bir bilgiden başlamaktadır. Bu, zorunludur. Fakat söz konusu öncel bilgi iki sınıftır: a. soruşturulan olgunun, soruşturulan olarak belirlenmesini sağlayan ve soruşturulanın bilgisiyle sadece eşanlamlı (mütevâtî) olan bilgi; b. soruşturulan bilgiyi üreten fâil bilgi. O halde tasavvur da mütevâtî ve fâil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁰

Bir ismin anlamını tasavvur etmek ve bir şeyin varlığını yani mahiyetini tasavvur etmek, kuşkusuz farklı işlemlerdir. Bunların ilki varolan ve olmayan her şeye ilişkin olabilir ve soruşturulanın ne olduğunu belirlememizi sağlayacak başka bir isim ya da söz ile başlar; ikincisi ise ancak varolanlara ilişkin gerçekleşir ve bu nedenle soruşturulanın varolduğunu belirleyen ama tanımdan başka bir tasavvur ile başlar.²¹

Bu durumda Farabi’nin, aynı bakış açısını tasdike doğru yaymasını görmek şaşırtıcı değildir: “O halde tasavvuru amaçlananın, bundan önce de tasavvur edilmiş olması gereklidir” der Farabi ve devam eder: “tasdiki amaçlanana gelince; ona ilişkin olarak şunu araştırmak gerekiyor: bundan önce tasdik edilmiş olması zorunlu mudur değil midir?”²² Farabi’ye göre öncelik bakımından iki tür tasdikten bahsedilebilir; bunlardan ilki meyda-

¹⁹ Farabi, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 80.

²⁰ Farabi, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 84.

²¹ Farabi, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 84.

²² Farabi, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 80.

na getirici (muhasıl) diğeri ise meydana getirmeyen (gayr-i muhasıl) tasdik olarak adlandırılır. Kuşkusuz burada da araştırılan bilginin, tasdik bağlamında faili olup olmamak söz konusu edilmektedir. Örneğin iki karşıttan ancak birinin doğru olduğuna ilişkin –hangisinin olduğuna işaret etmeksizin- tasdik, gayr-i muhasıldır; bunun yanında karşıtlardan birini belirleyen tasdik ise muhasıldır. “Kıyas, muhasıl bir tasdik oluşturur” diyor Farabi, “Öyle görünüyor ki bir şeye ilişkin kıyasın varlığından önce gelen tasdik, gayr-i muhasıldır”.²³

Sonuç olarak Farabi, bazı özel durumlar hariç açıkça belirtilmeyen, ama her akıl yürütmeye kendiliğinden bulunan aksiyomları gayr-i muhasıl olarak nitelemekte haklıdır. Aynı haklılık, böylesi aksiyomların, her tür tasdike göre bir tür öncelik taşıdığı konusunda da geçerlidir. Elbette Farabi’nin, tasavvurları, mütevâtî ve fâil olmak üzere bölümlenmesine rağmen, tasdikler hakkında ‘meydana getiren’ ve ‘meydana getirmeyen’ (muhasıl/gayr-i muhasıl) tarzında bir kavramlaştırmaya yönelmesi dikkat çekicidir. Acaba Farabi, soruşturulanın tasavvuru ile bunu önceleyen mütevâtî tasavvur arasındaki ilişkiyi, soruşturulana ilişkin tasdik ve bunu önceleyen aksiyomatik tasdik arasındaki ilişki ile aynı kategoriye koymuş mudur? Durum gerçekten de böyle görünmektedir. Nitekim Ebu Nasr şöyle demektedir:

“Soruşturulan tasdiki önceleyen gayr-i muhasıl tasdik, soruşturulan bilginin faili olan bir bilgi değildir; lakin birinciden başka, diğer bir bilginin bilinebilmesi için olgunun eşanlamlılığı ile (bi-tevâtü’i’l-emr) bilgidir. Bu, (soruşturulan) bilginin kendisiyle soruşturulan haline geldiği bilgidir”.²⁴

Bu açıklamadan anlaşılıyor ki Farabi, muhasıl ve gayr-i muhasıl isimlendirmesini, gerçekten de mütevâtî ve fâil kavramlarıyla paralelleştirmektedir.

Artık Tefsîru’l-Burhân’a, yani olgun İbn Rüşd’ün, Menon açmazı hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz. İbn Rüşd Tefsir’de, iki yerde Menon’dan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, II. Analitiklerin ilk cümlesinin yani her öğrenim ve öğretimin öncel bir bilgiden oluştuğunu söyleyen aksiyomun yorumunda karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd, önce bu aksiyomo-

²³ Farabi, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 81.

²⁴ Farabi, *Kitâbu’l-Burhan*, s. 81.

mun²⁵ meydana gelmiş tasdiki ve tasavvuru içerip içermediğini araştırmakta, sonuçta Farabi'nin aksine, tasdik ve tasavvurun işleyişlerindeki kategorik farklılık nedeniyle aynı aksiyomun altığı kılınamayacağını belirlemektedir. Mademki tasdiklin faili olan öncel bilgi ile tasavvurun faili olan öncel bilginin fiilleri ayrı kategoridedir, öyleyse bunlara sadece isim ortaklığı ile 'fail' adı verilmelidir:

"Apaçktır ki bunları aynı aksiyomun (kaziyye) içerdiğine inanmak uygun olmaz. Tüm bunlar, bana göre, Aristoteles'in sözünü sadece tasdiklin faili olan bilgiye ve isimlerin anlamına –özellikle ayırmayan (mufassıl) isimlere- hamletmeyi gerektirmektedir. Bundan sonra gelecek Menon açmazı da böyledir".²⁶

Görülüyor ki İbn Rüşd, Farabi'den farklı düşünmekte, analitik bir tavır göstererek tasavvur ve tasdiki, tek bir aksiyomun altına yerleştirmeyi mahzurlu görmektedir. Üstelik bunu, Menon açmazıyla ilişkilendirerek yapmaktadır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün, tasdik ve tasavvuru aynı aksiyomun altına yerleştirdiği için, tasdik ile tasavvurun arasını ayırmadığından Menon'u eleştiren Farabi'ye hücum ettiği anlaşılıyor. Yine de İbn Rüşd'ün, Farabi'nin her türlü tasavvur ve tasdiki önceleyen, kendine özgü bir takım tasavvur ve tasdikler bulunduğuna ilişkin kanıtlamasını benimsediği, bunun ötesinde Ebu Nasr'ın kavramlaştırmalarını aynen aldığı tartışma götürmez.

İbn Rüşd'ün Menon'u söz konusu ettiği ikinci yer, doğal olarak, Aristoteles'in metnine paralel bir konumda bulunmaktadır. Her türlü eğitim ve öğrenimin öncel bir bilgidен oluştuğu, aksiyomatik olarak kabul edilmelidir. Ne var ki duyusal bilgi, ya bir nesneye ilişkin ilk duyumdan elde edilen bilgi gibi öncel bir bilgiye dayanmaksızın ya da hatırlama eylemi olarak bir nesneye ilişkin ilk duyumun tahayyülü bağlamında gerçekleşmektedir. Öyleyse nesnesi tikeller olan duyusal bilgi, kesinlikle önceller aksiyomu kapsamı dışındadır. Burada, ilk duyumun, önceli olmadığından farklı bir konumda olduğu kesindir; fakat hatırlamanın öncel bir bilgi ile gerçekleştiği ileri sürülebilir. Ne var ki İbn Rüşd, bu itiraza, öncüllerden kalkan sonuca ilişkin bilginin bilkuvve, hatırlama ile meydana gelen bilginin ise bilfiil olduğunu belirterek yanıt vermektedir. Çünkü hatırlanan duyum, aynı ve

²⁵ Metinde geçen 'kaziyye', aksiyom olarak anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Rüşd, "tabiaten bilinen" çelişmezlik ilkesini de 'kaziyye' olarak nitelemektedir. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, thk. A. Bedevi, Silsiletü't-Türâsiyye, Kuveyt 1984, s. 170.

²⁶ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 168.

sabittir; oysa sonuca ilişkin bilgi ancak, öncüllere uygulanan kıyas işlemin-den sonra bilfiil hale gelmektedir.²⁷

İbn Rüşd, bu giriş cümleleriyle Aristoteles'in, Menon açmazına cevap üretmek için, öğrenimi hatırlama ile eşitleyen Platon'u eleştirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Başka bir deyişle Platon, Menon'un paradoksa temel kıldığı, öncel bir bilgiye dayanmayan ilk algı ile oluşan duyuşsal bilgiyi, ilk algının tekrar tahayyülüne dayanan ve böylece öncel bir bilgiden başladığı söylenebilecek 'hatırlama aktı'nı ileri sürerek, öğrenimi mümkün kılan aksiyomun alanına çekmiş olmaktadır.

Mamafih Aristoteles'i izleyen filozofumuza göre durum farklıdır; öncel bir bilgiden oluşmayan bir takım idrakler vardır ki bunlar, duyulardan elde edilen bilgilerdir. Kuşkusuz böylesi idrakler, öncel bilgidен oluşan yani aklı bilgiye dayanan idraklerden farklıdır.²⁸ İşte Menon, bu iki tür idraki özdeşleştirmekle önceller aksiyomu hakkında açmaza düşmektedir: "*Şöyle ki duyulur, duyulanmadan önce bilinmemektedir; duyulduğunda ise öncel bir bilgi ile bilinmiştir!*". Böylelikle Sofistler, bu iki bilgiyi birbirinden ayırmayarak, aynı şeyin hem bilinmesi hem de bilinmemesi üzerinden bir açmaz kurgulamış olmaktadır.²⁹ Görülüyor ki İbn Rüşd, tasdik ve tasavvur arasını ayırmadığı için Menon'u eleştiren Farabi'den farklı olarak, söz konusu açmazdaki temel hatanın duyuşsal ve aklı idraki ayırmamak, bunları aynı kategoriye yerleştirmek olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Rüşd'ün, Sofistlerin ortaya koyduğu açmazla, daha önce de sözünü ettiğimiz 'tikel üçgen' örneğini kastettiğini, herhalde vurgulamaya gerek yoktur. Aristoteles'in bir cümleyle ifade ettiği bu örneği İbn Rüşd, herbiri son derece ayrıntılı olmak üzere, müstakilen iki kez analiz etmektedir: daha önceden bir levhaya çizdiği üçgeni gizleyen Sofist, muhatabına üçgenin içaçılarının 2d olup olmadığını sorar. Aldığı olumlu cevap üzerine sakladığı üçgeni gösterir ve kendisini algıladığı şu ana kadar varlığını bilmediği bu üçgen hakkında, nasıl olup da böyle bir bilgiye sahip olduğunu sorar. Bu zekice düzenlenmiş paradoksun cevabı, daha önce belirttiğimiz gibi, duyu-

²⁷ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 172.

²⁸ Bu idrakler arasındaki yapısal farkların ve işleyişlemlerin nefis bir özeti için bkz. İbn Rüşd, *Risâletü'n-Nefs*, thk. C. Cihâmî, R. El-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994., s. 82-104.

²⁹ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 173.

ya dayalı, tikele yönelik ve dolayısıyla bilfiil olan bilgi ile akla ait olduğundan zorunlu olarak sadece tümeli içeren ve bu nedenle bilkuvve olan bilgi arasındaki ayrım sayesinde verilir.³⁰

II. Analitiklerin metninde, ancak bu safhada Menon'un ismini okumaktayız. İbn Rüşd'ün Tefsir'de kullandığı çeviriyi esas alırsak Aristoteles şöyle demektedir: *“Eğer durum böyle olmazsa Menon adlı kitapta zikredilen açmaz bizi ilzam eder; insan ya asla hiçbir şey bilemeyecektir ya da bildiğini öğrenecektir”*.³¹

İbn Rüşd bu cümlelerin yorumunda, soruşturulanların genel olgu bakımından bilinmesi ve özel olması bakımından bilinmemesi arasındaki ayrım dikkate alınmadığında, Menon adlı kitapta belirtilen açmazla karşılaşacağını, kendi döneminde ünlü olduğundan, Aristoteles'in bu açmazı belirtmeye ihtiyaç duymadan sessizce geçtiğini belirtmektedir. Tabii olarak İbn Rüşd, Menon açmazını yeniden kurmaya yönelir ve Farabi'nin anlatımını neredeyse aynen aktarır: *“Öğrenen ya bildiği bir şeyi öğrenecektir ya da bilmediği bir şeyi. Bildiği bir şeyi öğrenmesine ihtiyaç yoktur; Bilmediği bir şeyin, soruşturduğu şey olduğunu ise nereden bilecektir?”*.³²

İbn Rüşd burada, tıpkı İbn Sina gibi kaçak köle örneğini vermektedir: Kaçak bir köleyi -onu daha önce tanımadığı halde- araştıran kişi, ona rastlasa bile kim olduğunu bilemeyecektir. Platon, öğretimin geçersizliğini kanıtlamaya çalışan bu açmazda, soruşturulanın, soruşturma sonunda bilinmesinden önce de bilinmesi gerektiğini kabul ederek cevap vermiş ve dolayısıyla öğrenmenin hatırlama olduğunu vazetmiştir.³³

Oysa İbn Rüşd'e göre bu açmazda doğru olan mantıksal temel, soruşturulanın bilfiil varlığının önceden bilinmesi gerektiği değildir. Bu paradoksta doğruluğunu kabul edebileceğimiz mantıksal zorunluluk şudur: Eğer soruşturulan mutlak anlamda ve her bakımdan meçhul ise ancak bu takdirde bilinmesi imkânsızdır. Hâlbuki -daha önce de temas edildiği üzere- soruşturulan, bireye mahiyetini veren tabiatı, yani tümelliğine ait özsel nitelikler bakımından bilinmekteydi; bilmediğimiz ve araştırdığımız husus

³⁰ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 173-5.

³¹ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 176.

³² İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s.176-7.

³³ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s.176-7.

ise onun bireysel varlığıydı. Bu durumda soruşturulanı, ona ilişkin genel bilgimizle bilmekteyiz.³⁴

Bahsin sonunda İbn Rüşd, Telhis metninden çıkardığı ve üçgen örneğinin aritmetik versiyonu sayabileceğimiz ‘çift sayı’ örneğini aynı tarzda incelemektedir. Şu farkla ki Aristoteles bu örneği, burhanın tabiatına uygun olmayan bir tarzda çözümlenmeye çalışanları eleştirmek için zikretmektedir. Sofist ‘Her sekizin çift olduğuna ilişkin burhana dayalı bir bilgiye sahip misin?’ diye sorar. Muhatabı doğal olarak ‘Evet’ diye cevap verir. Bunun ardından Sofist, daha önceden yazdığı bir sekiz sayısını göstererek ‘Bu sekizin çift olduğu biliyor muydun?’ der. Mantıksal olarak, daha önce duyumlamadığı ve dolayısıyla varlığından haberdar olmadığı sekiz hakkında, çift sayı olma niteliğini bildiğini iddia etmesi çelişik olduğundan, Sofist’in muhatabı ‘Hayır’ yanıtını verir. Bu durumda Sofist son sözü söylemektedir: ‘sen onu hem biliyorsun, hem de bilmiyorsun!’. İbn Rüşd burada şunu vurgulamaktadır: “Sofistler, üçgen hakkında ve burhana dayalı bilimlerin altında yeralan daha başka tikel nesnelere hakkında aynı şekilde sorularlardı”.³⁵

Aristoteles’in kim olduklarını tasrih etmediği bir grup düşünür, bu açmaza ilginç fakat oldukça naif bir cevap vermektedirler: Biz, mutlak anlamda her sekizin çift olduğunu değil, sekiz olduğunu bildiğimiz her sayının çift olduğunu, burhanla bilmekteyiz.³⁶ Tikellere ilişkin duyuya dayalı bilgi ile burhana dayanması bakımından, herhangi bir bireye özgü olmaksızın, tümellik ifade eden bilgiyi eşitleyen böyle bir açıklamanın, bizzat burhanın yapısına aykırı olduğu su götürmez. Nitekim üçgenin içaçılarının 2d olduğuna ilişkin burhani bilgimiz, üçgen olduğunu bildiğimiz bir şekil hakkında değil, mutlak olarak üçgen hakkında vazedilir. İbn Rüşd burada, doğal olarak Aristoteles’in ardından, burhanın, birey varolanın mahiyetini belirleyen tabiatına ilişkin olması gerektiğini, esasen bu nedenle kıyasta büyük öncülün mutlak ve tümel gelmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁷

Sonuç olarak İbn Rüşd, Menon paradoksu hakkında Aristoteles’i tekrarlamakla kalmamış, özellikle Farabi’den yararlanarak incelikli bir analiz

³⁴ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 172,177.

³⁵ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 177.

³⁶ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 177.

³⁷ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 178-9.

ortaya koymuştur. Bu analizin odağı ise bilginin mahiyetiyle doğrudan ilgilidir. *Her şey, bir şey ile ve bir şeyden* oluştuğuna göre, asıl mesele bilginin, nasıl bir bilgiden ne tür bir bilgi aracılığıyla oluştuğunun belirlenmesidir. Farabi, her tasavvur ve tasdiki önceleyen, onlara zemin oluşturan tasavvur ve tasdiklerin bulunduğunu belirler. İbn Rüşd de bunu onaylamaktadır. Fakat Farabi'ye göre her tasdikten önce tasavvur mevcut olmalıdır; dolayısıyla Muallim-i Sâni, *her öğrenim ve öğretimin öncel bir bilgiden* oluştuğuna ilişkin aksiyomu, hem tasavvur hem de tasdike uygulamakta sakınca görmez.³⁸ Oysa İbn Rüşd, tasavvur ve tasdik arasındaki yapısal ayrım nedeniyle, aynı aksiyomun altığı kılınmalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Mamafih –özellikle dilsel ifade söz konusu olduğunda- bir öncülün iki temel unsurun yani konu ve yüklem anlamı bilinmeyince, tasdikten meydana gelmesi de imkânsızdır. İbn Rüşd, bu bağlamda tasdiki önceleyen tasavvurun, belli bir varolan kümesini imleyen ama mahiyete karşılık gelmeyen yani tam tasavvur ya da tanım ifade etmeyen ‘ayrımlayıcı isimler’ olduğunu ileri sürmektedir.

³⁸ Nitekim Farabi, tanım ile tasdik arasında, bu bağlamda bir eşitleme yapmaktadır. O, şöyle demektedir: “Mutlak olarak tanım olan tanımların parçalarının her biri, tanımlanandan önce gelir. Bu tanım parçalarının bazıları da diğerlerinden önce gelir. Tanım parçalarının, tanımlanana önceliği ise burhan parçalarının [öncüllerin] sonuçlardan önce gelmesi ile bir örnektir”. Farabi, Kitâbu'l-Burhân, s.46.

صورة كبار السن في مناهج المرحلة الأساسية في الأردن ومدى توفر الرعاية التربوية لهم

محارب علي الصمادي*

Old people imago in the basic stage curricula and the educational care extended to them

This study aims of recognizing the image of old people through the low-elementary grads curricula in Jordan. the study also tries to discover the level of spreading the regular and irregular education care of the curricula of the first three elementary grades. To achieve the objective of the study , the researcher used the descriptive analytical methodology to describe old people caring process in Jordan. The researcher also use analyzing the content way and the considers the statements related the general and specific goals as a unit for analyzing and counting in the study.

On the basis of the regular education caring the study shows that there is no reference to terms related with old people and their needs in science and math curricula. Arabic and Islamic curricula concentrate on old people, supporting loyalty , respecting parents, visiting patients and others. Moreover , national and civil education also concentrates on respecting old people and their roles in creating personalities.

On the basis of the irregular education caring the study shows that caring for old people in Jordan can be seen in offering qualified houses for old people as Dar Altheyafa in Amman. In addition to this , there are social experts and financial assistance through the national funds for old people who have no income.

Key Words: Jordan, education, the auspices of the elderly.

Anahtar Kelimeler: Ürdün, eğitim, yaşlıların himayesi.

İktibas / Citation: Mohareb Ali AL Smadi / محارب علي الصمادي ، "صورة كبار السن في مناهج المرحلة الأساسية "، *Usûl*, 10 (2008/2), 155 - 180.

* الدكتور، أستاذ المناهج والتدريس المساعد جامعة البلقاء التطبيقية كلية عجلون الجامعية
Mohareb_smadi@yahoo.com

المقدمة

إن تزايد فئة المسنين في المجتمع تفرض علينا التعرف إلى أهم المشكلات التي يعاني منها كبار السن، لاسيما المشكلات الاجتماعية والنفسية ولا بد من معرفة كيفية إعداد المجتمع لمواجهة هذه المشكلات ومساعدة كبار السن على تلبية هذه الحاجات لديهم، ولما كانت المدرسة هي المسؤولة عن نقل ثقافة المجتمع وعاداته واهتماماته وقيمة للنشء أصبح علينا مراجعة المناهج المدرسية للتأكد من ملائمتها لاحتياجات كل مرحلة يمر بها المجتمع فالهدف الأساسي للمدرسة هو إعداد النشء للحياة، لذا لا بد لنا من التعرف على المناهج التي تتبناها هذه المدارس لتقديم توجيهات إلى مديرية المناهج والكتب المدرسية في وزارة التربية والتعليم لإعادة النظر في هذه المناهج وتطويرها لمراعاة حاجات واهتمامات المجتمع.

لقد أصبحت الرعاية الاجتماعية حقا من حقوق الشعوب وليست منحة من الدول، وتظهر أهمية الرعاية الاجتماعية في حالات المرض والعجز والشيخوخة، إلا أن الباحث يرى أن هذا غير كافٍ فبدلاً من أن ننتظر حتى تظهر المشكلات لدى كبار السن وتسوء فيمكن التصدي لها بخطط علاجية، ولعل من أهمها إعداد أفراد المجتمع من خلال المناهج المدرسية لتلبية هذه الاحتياجات وتدريب النشء على كيفية مراعاة حاجات كبار السن وخاصة الاحتياجات النفسية.

فلاهتمام بمسألة إعداد النشء لرعاية كبار السن وتلبية احتياجاتهم سيعود بالنفع على المجتمع بشكل عام، لأنه كلما تفاقمت احتياجات كبار السن وقلت مستويات الرعاية الموجهة لهم سيؤثر على نسبة الإعاقة وهذا سيؤثر سلباً على

سياسات التقاعد والضمان الاجتماعي والإسكان والرعاية الصحية (عبد الهادي، ١٩٨٦).

فلقد تأخرت الدول العربية قليلا عن بعض الدول في إدراك المشكلات المصاحبة للزيادة المستمرة في إعداد المسنين، وأهمل التخطيط للاستفادة من هذه الفئة في دفع عملية التنمية وذلك نتيجة لسببين : (حجازي، ١٩٩٨، ص ٢٢) الأول : التحول في نمط التخطيط الاقتصادي لدى العديد من الدول العربية من الدور القائد إلى الرأسمالي، وعدم التزام القطاع بأداء وظيفته الاجتماعية ومسؤولياته اتجاه المسنين.

الثاني : أن المسنين في أسفل القائمة من الأولويات لدى بعض الدول العربية في تخصيص الموارد للفئات السكانية المختلفة نظرا لان العديد من الدول العربية لا تزال في صفوف الدول التي تخطط نحو التقدم، فلم تصل بعد إلى مجتمع الكفاية والوفرة والرفاهية مقارنة بالدول الأكثر تقدما، ولعل عدم قيام المدرسة بدورها اتجاه رعاية كبار السن من خلال إعداد الأفراد لهذه المهمة بسبب من أسباب تدني مستوى رعاية كبار السن والاستفادة منهم في دفع عملية التنمية وهذا ما تحاول هذه الدراسة الكشف عنه.

فلقد أظهرت نتائج بعض الدراسات أن كبار السن الذين يتلقون رعاية أسرية يعانون من مشكلات في التكيف والشخصية أكثر من كبار السن الذين يتلقون رعاية مؤسسية (غرايبة، ٢٠٠٣؛ الصالح، ٢٠٠٢؛ السباسي، ١٩٨٣).

وتعتبر المناهج المدرسية مهمة وضرورية في حياة المجتمعات، فهي مرآة تعكس ظروف المجتمع وثقافته وقيمه وتلبي حاجاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسة والثقافية وغيرها(حميدة، ٢٠٠٠).

وتعد التربية والتعليم أداة مهمة وفاعلة في إحداث عمليات التغيير داخل النفس الإنسانية لأن أي إنسان يريد أن يعرف أو يتنبأ عن مستقبل مجتمع من المجتمعات لابد له أن ينظر إلى نظامه التربوي ومناهجه الدراسية، وسلوك طلبته، لذا نظر إلى المناهج في التربية على أنها محور عملية التغيير، فمن خلال المناهج المدرسية نستطيع تثقيف طلبتنا وتوعيتهم وتوجيههم وتدريبهم وغرس المبادئ في نفوسهم على الوجه الأمثل. (الازكي، ١٩٩٥)

وفي الأردن يركز اهتمام وزارة التربية والتعليم في مناهجها على الكتاب المدرسي فهو الأداة الطبيعية لتحقيق أهدافها (حسن، ١٩٩٠). فالأهمية التي يحظى بها الكتاب المدرسي جعلت من الواجب على مخططي المناهج أن يقرروا منذ البداية مفاهيم القيم التي ينبغي غرسها في نفوس النشء، وأن يحددوا الأنشطة والوسائل والطرق التي منذ نشأتها مساعدة الطلبة على تمثل هذه القيم (الكسواني، ١٩٩٠).

أن المرحلة الأساسية الأولى هي مرحلة متكاملة وتشمل الصفوف الأربعة الأولى وهي الصفوف التي تتشكل بها شخصية الطفل التفاعلية ونوع الأداءات التي يظهرها وتحدد سلوكه في المستقبل، لذا يجب تدريس القيم التي يسعى المجتمع لها منذ بداية هذه المرحلة لان هذه المرحلة هي التي تلعب دورا حاسما في تمثل هذه القيم. (قطامي، ٢٠٠٥). لذا يجب مراجعة مناهج المرحلة الأساسية الدنيا للوقف على مدى اهتمامها بإكساب المفاهيم والقيم التي تساعد على رعاية كبار السن والاهتمام بهم وطريقة التفاعل معهم.

مشكلة الدراسة

تنبثق مشكلة الدراسة الحالية من حيث انتهت إليه البحوث والدراسات السابقة، وما أكده المؤتمر الدولي للمسنين المنعقد في مصر عام ١٩٩٩ وهو أن العديد من الدول العربية لا تتوفر لديها سياسات اجتماعية وتربوية متكاملة ومتطورة في مجال رعاية المسنين، وان الأمر يقتضي وضع استراتيجيات وخطط وبرامج مدروسة تعتمد على أفراد علميين من كافة التخصصات المعنية بأمر المسنين (عبد الغفار، ٢٠٠٣).

ومن الملاحظ أن معظم هذه الخطط و الاستراتيجيات كانت في مجال رعاية كبار السن من خلال وزارة الأوقاف، ووزارة التنمية الاجتماعية في الأردن، بينما تم إهمال الدور الذي يمكن أن تلعبه وزارة التربية والتعليم الأردنية من خلال المناهج الدراسية. ومن الملاحظ أن معظم العلوم الإنسانية تركز على مرحلة الشباب بينما الأفكار الشائعة عن كبار السن ومرحلة الشيخوخة سلبية، ومما يدعم ذلك ما نقرأه في التراث الأدبي ووسائل الإعلام الحديثة المؤثرة على تشكيل أفكار الأسرة والمجتمع وعلى المعتقدات و الاتجاهات نحو المسنين (عبد الغفار، ٢٠٠٣).

ولا ريب أن هذا يتطلب ظهور أنواع جديدة من الرعاية لمسنين وهي الرعاية التربوية النظامية وغير النظامية، وهذا يتطلب تحديد السياسات التعليمية والمنهجية، لذا لا بد من تفحص المناهج الحالية لمعرفة مدى اهتمامها بهذه المرحلة ومن هنا يتضح مدى الحاجة إلى الدراسة الحالية.

أسئلة الدراسة

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية :

١. ما مدى توفر الرعاية للمسنين في الأردن ؟
٢. ما مدى الاهتمام بكبار السن في مناهج المرحلة الأساسية الدنيا في الأردن ؟

حدود الدراسة

١. تتحدد نتائج الدراسة الحالية بتحليل مناهج المرحلة الأساسية الدنيا في الأردن.
٢. شملت الدراسة الميدانية مناهج المرحلة الأساسية الدنيا وبالتحديد العلوم و الرياضيات والتربية والاجتماعية والتربية الإسلامية واللغة العربية تاركة مناهج المرحلة الأساسية العليا كاقترح لبحوث ودراسات أخرى.

الدراسات السابقة:

أولاً: الدراسات التي تناولت الرعاية التربوية لكبار السن في المناهج المدرسية والأكاديمية

لقد أجرت عبد الغفار(٢٠٠٣) دراسة هدفت إلى الكشف عن مدى الاهتمام بمرحلة الشيخوخة في مناهج ومقررات إعداد المعلمين في مصر، ولتحقيق هدف الدراسة صممت الباحثة استبيان مكون من (١٧) فقرة وزعت على عينة عشوائية مكونة من (٣٢) عضو من أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية بجامعة الأزهر فرع البنات وفروع البنين، وكلية التربية بجامعة عين شمس. ولقد أظهرت النتائج انه لا يوجد اهتمام بمرحلة الشيخوخة في اغلب المناهج والمقررات.

و أجرى النجيلي(٢٠٠٠) دراسة هدفت إلى التعرف على القيم الاجتماعية المتضمنة في كتابي الثقافة الإسلامية للمرحلة الثانوية في الأردن، والى التعرف

على طبيعة توزيع القيم الاجتماعية في مجالاتها المتنوعة، ولتحقيق هدف الدراسة تم تحليل محتوى كتابي الثقافة الإسلامية للصفوف الأول والثاني الشامل في الأردن، وقد استخدم الباحث طريقة تحليل المحتوى، واعتبر الجملة المفيدة وحدة واحدة لعد القيم وتسجيلها. وأظهرت النتائج أن عدد القيم التي تضمنها كتب عينة الدراسة هي (٦٣) قيمة اجتماعية تكررت (٩٢٨) تكراراً، وكان من بينها البر بالوالدين بتكرار(٤)، واحترام كبار السن بتكرار(٥) تكرارات. وان هناك تفاوتاً في نسبة توزيع القيم الاجتماعية على مجالاتها.

ولقد أجرى كريستوفرو دوكين (Ward,chrstoper,R&Duguin,mary,E,1998) دراسة هدفت إلى إثبات تأثير لرسالة تواصل الأجيال على اتجاهات المتطوعين نحو كبار السن بملاحظة التغير في اتجاهات طلاب كليتي الصحافة والصيدلة المتدربين على المسنين، وكانت أهم النتائج هي وجود تغير موجب كبير في اتجاهات المتطوعين نحو المسنين الذين يعملون معهم، وأن هذا التغير نتج عن التفاعل والخبرة في التعامل مع كبار السن.

ولقد أجرى مبارك (١٩٩٢) دراسة هدفت إلى تحديد القيم الاجتماعية) ومنها احترام كبار السن) اللازمة لطلبة الحلقة الثانية من التعليم الأساسي، والى التعرف على مدى تضمين أهداف مناهج الدراسات الاجتماعية ومحتواها على هذه القيم، والتعرف على أثر تدريس هذه المناهج في تنمية القيم الاجتماعية لدى الطلبة، ولتحقيق هدف الدراسة استخدم الباحث طريقة تحليل المحتوى، وبناء مقياس للقيم الاجتماعية وقد اشتملت عينة الدراسة على تحليل أهداف مناهج التربية الوطنية والمدنية ومحتواها للصفوف الثلاثة: السابع والثامن، والتاسع. ولقد أظهرت نتائج الدراسة أن أهداف مناهج التربية الوطنية والمدنية الأساسية في الحلقة الثانية لم يتناول القيم الاجتماعية اللازمة لطلبة هذه المرحلة.

ثانياً: الدراسات التي تناولت الرعاية التربوية غير النظامية لكبار السن

لقد أجرى الصالح (٢٠٠٢) دراسة هدفت إلى معرفة دور الأسرة في رعاية كبار السن من خلال قياس العلاقات الأسرية الداخلية والخارجية مع كبار السن ومعرفة طبيعة المساعدة التي يتلقاها كبار السن من قبل أفراد أسرهم، إضافة إلى رأي كبار السن في الرعاية المؤسسية كبديل لرعاية الأسرة، ومدى رضاهم عن حياتهم في هذه المرحلة. ولتحقيق هدف الدراسة تم اختيار عينة عشوائية من كبار السن مكونة من (٨٥٠) فرداً من كبار السن الذين يعيشون في محافظتي الزرقاء وعمان. ولقد أظهرت نتائج الدراسة أن أهم المساعدات التي يتلقاها أفراد العينة تمثلت في التدبير المنزلي، ومراجعة الطبيب، كما أظهرت النتائج إلى وجود فروق فردية ذات دلالة إحصائية بين طبيعة المساعدات المتلقاه من الأسرة والأعمال التي ما زال ينجزها كبير السن بنفسه، وأظهرت النتائج أن نصف أفراد عينة الدراسة يفضلون الذهاب إلى مؤسسات الرعاية البديلة حتى لا يكونوا عبئاً ثقيلاً على أسرهم.

ولقد أجرى ماضي (٢٠٠٢) دراسة هدفت إلى معرفة مدى التغيير في الأدوار الاجتماعية للنساء المسنات من خلال مقارنة طبيعة أدوارهن الاجتماعية الممارسة منهن قبل بلوغهن سن الستين مع طبيعة أدوارهن الاجتماعية الممارسة بعد بلوغهن سن الستين، وفحص مدى رضى المسنات عن التغيير في أدوارهن الاجتماعية إضافة إلى معرفة الصعوبات الحياتية التي تواجه المسنات و المتمثلة في خروجهن من منازلهن ونوعية المشكلات الاجتماعية والنفسية. ولتحقيق هدف الدراسة تم اختيار عينة عشوائية من المسنات مكونة من (٣٥٠) امرأة. ولقد أظهرت نتائج الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين طبيعة الأدوار الاجتماعية التي تمارسها النساء الكبيرات في السن قبل وبعد بلوغهن

سن الستين إلى أن هناك تقلصاً في بعض الأدوار بعد سن الستين، وأظهرت النتائج أن غالبية النساء الكييرات في السن عبّرن عن الرضا فيما يتعلق بالتغيرات في أدوارهن الاجتماعية.

ولقد قامت الفارس (٢٠٠٠) بدراسة هدفت إلى تقصي المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها كبار السن، ولقد تكونت عينة الدراسة من المسنين الموجودين في بلدة حبراص في محافظة اربد، ولتحقيق هدف الدراسة قام الباحث بدراسة التغيرات التي طرأت على شكل وبناء الأسرة في البلدة، وأثر تحول الأسرة من نمط الأسرة الممتدة إلى نمط الأسرة النواة. ولقد أظهرت نتائج الدراسة إلى أن هناك أنماط مختلفة من الرعاية التي يمكن أن تقدمها الأسرة لكبار السن من رعاية صحية واقتصادية واجتماعية، كما أظهرت نتائج الدراسة إلى أن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية أثرت على سلطة كبار السن وعلى الأدوار والمكانة الاجتماعية لكبار السن تأثيراً سلبياً.

منهج الدراسة

المنهج المستخدم هو المنهج الوصفي التحليلي لوصف قضية الرعاية التربوية للمسنين في الأردن، كما استخدمت هذه الدراسة المنهج التحليلي للمناهج للتعرف على مدى الاهتمام بمرحلة الشيخوخة (كبار السن) في مناهج المرحلة الأساسية الدنيا في الأردن.

أدوات الدراسة

قام الباحث ببناء تصنيف (قائمة تحليل) للمجالات العامة ذات الصلة بصورة كبار السن، لاستخدامها كمعيار في تحليل مناهج المرحلة الأساسية،

وذلك من خلال الاستئناس بأراء عدد من ذوي الخبرات والمختصين في مجال المناهج والتدريس، وعلم الاجتماع. والاطلاع العميق على بعض الدراسات السابقة في مجال تحليل محتوى الكتاب المدرسي؛ للإفادة من منهجيتها في بناء قائمة التحليل. وجرى التحقق من صدق قائمة التحليل عن طريق عرضها على لجنة تحكيم من المختصين في مجال المناهج والتدريس مكونة من ستة أعضاء، وحسب معامل الثبات عن طريق عرض مجموعة من النتائج العامة والخاصة على المحكمين السابقين، حيث قدم كل واحد منهم تصنيفه لهذه النتائج، وبعد حساب درجة الثبات بين كل من الباحث والمحكمين باستخدام معادلة الثبات الآتية: الثبات = (عدد مرات الاتفاق / (عدد مرات الاتفاق + عدد مرات الاختلاف)، وكان متوسط معامل الثبات بين الباحث والمحكمين الست (٨٩٪).

أهداف الدراسة

يتزايد الاهتمام يوما بعد يوم بأهمية دور المناهج المدرسية في حل المشكلات التربوية والاجتماعية والسياسة والاقتصادية والثقافية (مرسي، ١٩٩٢)، كما يتزايد الاهتمام بدراسة الموضوعات المتصلة بكبار السن، وتطوير البرامج التي يقدمها المجتمع للمسنين (عبدا لغفار، ٢٠٠٣)

وعلى ذلك نحدد أهداف هذه الدراسة بما يلي :

١. بيان الدور الذي يمكن أن تلعبه المؤسسات التربوية (غير النظامية) في المجتمع في رعاية المسنين.
٢. تفعيل دور المدرسة من خلال المناهج المدرسية في توعية الطلبة للقيام بدورهم في رعاية المسنين.

٣. زيادة الاهتمام بكبار السن في المناهج والكتب المدرسية المقدمة للطلبة في المرحلة الأساسية الدنيا.
٤. تقديم توجيهات لمطوري المناهج المدرسية يجعل المناهج قادرة على تلبية حاجات كبار السن.

مصطلحات الدراسة

- فيما يلي التعريفات الإجرائية للمصطلحات المستخدمة في هذه الدراسة.
١. كبار السن: هم الأفراد من الجنسين الذين بلغت أعمارهم ٦٠ سنة فأكثر.
 ٢. التربية النظامية: هي الخدمات التي تقدمها المؤسسات التربوية التعليمية في المجتمع كالمدراس وكليات المجتمع والجامعات.
 ٣. التربية غير النظامية: هي الخدمات التي تقدمها المؤسسات الثقافية في المجتمع لكبار السن مثل الأسرة والمسجد ووسائل الإعلام.
 ٤. المناهج المدرسية: هي وثيقة المنهاج المعروفة باسم النتاجات العامة والخاصة للمرحلة الأساسية في المواد العلوم والرياضيات والتربية والاجتماعية والتربية الإسلامية واللغة العربية.
 ٥. المرحلة الأساسية الدنيا: هي المرحلة التي تشمل الصفوف الأول والثاني والثالث الأساسي في الأردن.
 ٦. المناهج المدرسية: هي كل الخبرات والمعارف التي تنوي وزارة التربية والتعليم في الأردن إكسابها للطلبة والممثلة بوثيقة المنهاج المسماة بالنتاجات العامة والخاصة.

خطوات الدراسة

تتبع الدراسة الخطوات التالية

أولاً: الإطار النظري ويشمل

الرعاية التربوية غير النظامية لكبار السن في الأردن.

ثانياً: الإطار التطبيقي ويشمل

تحليل المناهج الدراسية للمرحلة الأساسية للوقوف على الرعاية التربوية النظامية لكبار السن.

أولاً: الإطار النظري

يتناول هذا الجزء من الدراسة إيضاح مدى توفر الرعاية التربوية بشقيها النظامي وغير النظامية لكبار السن في مجتمعنا الأردني وذلك كما يلي :

١ - الرعاية غير النظامية لكبار السن

يتناول هذا الجزء دراسة وتحليل دور كل من المجتمع والأسرة ووسائل الإعلام، ويمثل هذا الجزء الإجابة على السؤال الأول من أسئلة الدراسة، وذلك كما يلي.

رعاية المؤسسات التربوية غير النظامية للمسنين

أ- دور المجتمع في رعاية كبار السن

يعد المجتمع الأردني مجتمع عشائري يتمسك بالعادات والتقاليد لذا يوضع المسن في مركز الصدارة والسلطة الاجتماعية، وبدخول رب الأسرة إلى مرحلة كبار السن تتراجع قدرته على العمل، ويحتاج إلى رعاية متزايدة عاما بعد آخر وحينها يعتبر عبئا على الأسرة بل وعلى المجتمع كله، ومما زاد من خطورة

الموقف طغيان القيم المادية على القيم العشائرية والدينية، الأمر الذي أحدث التغيرات في الظروف الاجتماعية والاقتصادية، بالإضافة إلى تطور بعض المناطق الريفية إلى مناطق ومدن حضرية وكان لذلك تأثيراً على الأسرة بشكل عام وعلى كبار السن بشكل خاص ومن هذه التغيرات ما يلي: (الخالدي، ٢٠٠٣؛ الصالح، ٢٠٠٢؛ عمر، ٢٠٠٠؛ العكروش، ١٩٩٩؛ شريم، ١٩٩٨؛ محافظة، ١٩٩٣)

١. تغير نظام الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية.
٢. جهل أفراد الأسرة بحاجات كبار السن وكيفية تليتها.
٣. عدم الاهتمام بالصحة النفسية لكبار السن واقتصار اهتمام المجتمع على الرعاية الصحية والاجتماعية لكبار السن.
٤. عدم وجود دور ومراكز ثقافية اجتماعية بعدد كافٍ لملء وقت الفراغ لدى كبار السن وخاصة في المحافظات مما يشعرهم بالوحدة والملل والاكتئاب.
٥. خروج المرأة للعمل وتضاعف أعبائها مما يعوق قدرتها على رعاية كبار السن في الأسرة خصوصاً أن غالبية الأسر تعتمد على المرأة في رعاية كبار السن.
٦. اتجاه الأفراد للاستقلال والتحرر من سلطة الآباء خاصة بعد ظهور نظام الضمان الاجتماعي الذي ضمن للآباء حياة مادية مستقرة حين وصولهم لسن الستين.
٧. الظروف الاقتصادية الصعبة للأسر وارتفاع أسعار وأجور المساكن مما أدى إلى لجوء الأسر للسكن في مساكن صغيرة المساحة الأمر الذي أدى إلى عدم قدرة الأسر النووية على استيعاب أفرادها المسنين.
٨. تزايد الفجوة بين ثقافة الأجيال (الأجداد والأبناء والأحفاد) بسبب طغيان القيم المادية على القيم الاجتماعية والدينية.
٩. اعتماد العديد من كبار السن على العمل بالزراعة في كسب العيش، الأمر الذي لم يشملهم في مظلة الضمان الاجتماعي والتأمين الصحي.

ولا شك أن المجتمع الأردني لا يزال يحتفظ باحترامه وتقديره للمكانة الاجتماعية لكبار السن كمصدر للحكمة ولأهميتهم في رعاية الأحفاد وجمع شمل الأسرة في المناسبات. إلا أن الرعاية المقدمة لهم ضمن نطاق المجتمع غير كافٍ لعدم وجود الوعي والمعرفة الكافية لدى أفراد المجتمع بكيفية رعاية كبار السن وحاجاتهم واهتماماتهم. فنسبة كبار السن الذين يتلقون رعاية أسرية يعانون من مشكلات في التكيف والشخصية أكثر من نسبة كبار السن الذين يتلقون رعاية مؤسسية (السباسي، ١٩٨٣)، كما أن أكثر من نصف كبار السن في الأردن يفضلون الذهاب إلى مؤسسات الرعاية البديلة حتى لا يكونوا عبئاً على أسرهم (الصالح، ٢٠٠٢).

وتتضمن رعاية المجتمع لكبار السن في الأردن توفير دور الرعاية المجهزة والمعدة لهذا الغرض مثل دار الضيافة في عمان بالإضافة إلى الأخصائيين الاجتماعيين، إعطاء مساعدات مالية من خلال صندوق المعونة الوطنية لكبار السن الذين لا يتوفر لديهم مصدر دخل، إلا أنهم يعوزهم العديد من البرامج مثل:

١. توفير مستشفيات خاصة بهم.
٢. توفير رعاية نفسية لكبار السن.
٣. شمولهم بالتأمين الصحي الشامل أسوة بغيرهم من فئات المجتمع التي بحاجة إلى رعاية مثل الأطفال والنساء الحوامل.
٤. توفير مراكز وأندية ثقافية واجتماعية ورياضية لكبار السن في كافة المحافظات.

ب- دور الأسرة في رعاية كبار السن

تعد الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع حيث تمتد الأسرة أفرادها بمعظم احتياجاتهم وتعمل على إشباعها، ومن بين الأفراد الذين يحتاجون إلى رعاية الأسرية الرعاية الكاملة وتحقيق كافة الاحتياجات الأساسية من مسكن ومأكل ومشرب ورعاية صحية وتأمين الاستقرار الاجتماعية هم كبار السن، فهم بحاجة إلى رعاية أكبر من السابق ومع التغير الاجتماعي المرتبط بالتصنيع والتحول السريع الذي طرأ على الثقافة الإنسانية والذي أحدث تحولا في وظائف الأسرة بعد أن كانت تتكون من الأب والأم وأبناءهما وأزواجهم وأحفادهم وهو ما يعرف بالأسرة الممتدة والتي ما زال بعض الآثار بوجودها في المناطق الريفية في الأردن، فان هذه الأسر تحولت في تركيبها إلى الأسر النوواة التي تتكون من الزوج والزوجة والأبناء، فأصبحت المساكن اصغر حجماً، ولم تتغير الأسر في بناءها فحسب بل تغيرت في وظائفها إذ أصبحت المرأة فيها عاملة مما زاد من أعبائها مما يعوق ويقلل من الرعاية الأسرية المقدمة لكبار السن المتمون لهذه الأسر (الصالح، ٢٠٠٢).

وعلى الرغم من رابطة الدم بين الآباء و الأبناء والأحفاد، فلا يكفي ذلك لكي يكون حافزا للرعاية المقدمة لكبار السن، وإنما يحتاج الأمر إلى التدريب على كيفية الرعاية الصالحة بعد إحراز تفهم وبصيرة بطبيعة كبار السن والوقوف على خصائصهم العارضة وسماتهم الثابتة (عبدا لغفار، ٢٠٠٣).

ولقد أشارت بعد الدراسات إلى أن كبار السن الذين يتلقون رعاية أسرية يعانون من مشكلات في التكيف و الشخصية أكثر من كبار السن الذين يتلقون رعاية مؤسسات خاصة لرعاية المسنين (السباسي، ١٩٨٣) كما أشارت نتائج

بعض الدراسات إلى أن عدداً كبيراً من كبار السن يفضلون الذهاب إلى مؤسسات الرعاية البديلة عن الأسرة (الصالح، ٢٠٠٢؛ صادق وأبو حطب، ١٩٩٥).

ويعتبر دور الجد من أهم الأدوار في الأسرة، فقد أكدت نتائج الأبحاث بعض البحوث على أن الأجداد يلعبون دوراً هاماً في نسق الأسرة فهم يقدمون للأطفال الدعم الانفعالي والنصيحة العلمية لقيم الحياة الأساسية، وأسلوب الحياة، وطرق حل المشكلات والمهنة والتربية الوالديه (عبد الغفار، ٢٠٠٣؛ الصالح، ٢٠٠٢).
وبمراجعة الأدب التربوي الذي كتب عن الرعاية الأسرية للمسنين نجد أن الأسرة توفر الرعاية للمسنين كما يلي: (عبد الغفار، ٢٠٠٣؛ الصالح، ٢٠٠٢؛ عبد اللطيف، ١٩٩٩)

١. التدبير المنزلي ومراجعة الطبيب.
٢. شغل أوقات الفراغ لدى كبار السن.
٣. توفير الدفء العائلي والروحي والإحساس بالأمن.
٤. تحقيق الانطلاق والتعبير الحر عن الذات لدى كبار السن.
٥. تحقيق المكانة الاجتماعية واحترام الذات من خلال إسهامات كبار السن في تقديم آراءهم للأبناء حول مشكلاتهم وتقديم الرعاية الودية للأطفال .
٦. مساعدة كبار السن على تكوين علاقات متعددة، وقوية داخل الأسرة وخارجها.
٧. الارتباط بالمجتمع والأسر الأخرى من خلال الزيارات، واستقبال الضيوف.

ج- دور وسائل الإعلام في رعاية المسنين

لوسائل الإعلام دور تربوي مؤثر على أفراد المجتمع، وعلى النشء بشكل خاص وبخاصة الوسائل المسموعة والمرئية منها وذلك لأنها تعتمد على أكثر من حاسة في تقديم المعارف والمهارات والاتجاهات لدى المتلقي كحاسة

البصر والسمع فكلما استخدمت وسائل الإعلام أكثر من حاسة في نشر معلوماتها كانت أكثر تأثيراً على المتلقي.

وبما أن إمارة شرق الأردن تأسست عام ١٩٢١ م أي قبل ٨٨ عاماً لذا لقد شهد كبار السن نهضة هذا البلد بل هم من قاموا ببنائه وتشيد صروحه وتحقيق النهضة والازدهار له، ولقد عملت مؤسسات الإعلام - الصحف المحلية ومؤسسة الإذاعة والتلفزيون - بالتركيز على إظهار دور كبار السن في تحقيق هذه النهضة، كما عملت على إشاعة روح الوفاء للمسنين والعمل على تكريمهم والحث على رعايتهم ومساعدتهم. كما عملت على إبراز أهم المشكلات التي تواجههم وتقديم برامج تساعدهم على التكيف الصحي والاجتماعي مثل برنامج طبيبك وبرنامج أهل العزم.

أن لوسائل الإعلام سواء أكانت المقروءة أم المسموعة والمرئية تأثيراً كبيراً على الرأي العام لذا يمكن أن تلعب دوراً كبيراً في توعية و تثقيف أفراد المجتمع بحاجات ومشكلات كبار السن وتدريبهم على إشباع هذه الحاجات، كما أنها تستطيع تعبئة الرأي العام للضغط على المسؤولين باتخاذ خطوات عملية لدمج كبار السن تحت مظلة التأمين الصحي الشامل، وزيادة دور الرعاية لكبار السن تحت إشراف طبي واجتماعي وتربوي ونفسي.

كما لعبت وسائل الإعلام دوراً أساسياً عجزت عنه المؤسسات الأخرى في المجتمع المدني وهو تقديم التوجيه النفسي للأفراد قبل دخولهم لمرحلة كبار السن بيان الآثار النفسية والاجتماعية والصحية التي قد يمر بها المسنون وإعدادهم نفسياً لمواجهة ودخول هذه المرحلة، إلا أن هذا الدور لا يمارس

باستمرار أو بنفس درجة التركيز من التوجيه الذي يوجه لمرحلة الشباب والطفولة.

ومثالا على ذلك فقد قدم التلفزيون الأردني برنامج العلم نور وبرنامج على قدر أهل العزم وبرنامج ربيع العمر وبرامج خاصة بيوم الأم العالمي وعرض بعض الأغاني التي تمجد كل من إلام والأب مثل "يا ست الحبايب، للفنانة فايزه احمد " وأغنية " ياموه للفنان دريد لحام " وأغنية " واحشني يابه للفنان مصطفى كامل " وغيرها من البرامج التي تهدف إلى التركيز على مرحلة كبار السن وتقديرهم ودورهم في المجتمع.

٢) الرعاية النظامية لكبار السن

يتناول هذا الجزء من الدراسة تحليل المناهج المدرسية الرسمية للمباحث الرياضيات والعلوم والتربية الإسلامية واللغة العربية و التربية الوطنية والمدنية للمرحلة الأساسية الدنيا وبالتحديد الصفوف الثلاث الأولى: الأول والثاني والثالث الأساسي، ويمثل هذا الجزء الإجابة على السؤال الثاني من أسئلة الدراسة.

لقد كانت إحدى توجيهات المؤتمر العالمي للشيخوخة المقام في فينا بالنمسا بان التربية يجب أن تتعرض لأهم سمات كبار السن واحتياجاتهم والإعداد لها، كما أكدت توصيات المؤتمر الدولي للمسنين المنعقد في الفترة من ١٨-٢٠ أيار(مايو) ١٩٩٩ بوجود القيام بدراسات من شأنها تطوير المناهج والمقررات الدراسية الحالية داخل قطاع التعليم العام ومحاولة تنقيتها من المفاهيم الخاطئة حول المسنين، وضرورة تأهيل القيم الدينية والاجتماعية الأصيلة التي تحث

على البر و الإحسان بالوالدين والأجداد داخل مناهج التعليم وبرامج الإعلام والتثقيف(عبد الباقي و مخلوف، ١٩٩٩).

نتائج الدراسة و مناقشتها

يتناول هذا الجزء من الدراسة نتائج تحليل مناهج المرحلة الأساسية لمدى مراعاتها للمفاهيم المتعلقة بسمات كبار السن واحتياجاتهم والقيم الدينية والاجتماعية التي تدعو إلى البر والإحسان بالوالدين.

أولاً : مناهج الرياضيات والعلوم للمرحلة الأساسية الدنيا

لم يتم الإشارة إطلاقاً لأية مفاهيم ذات صلة بمرحلة كبار السن وحاجاتهم. ولعل السبب في عدم تعرض مناهج الرياضيات والعلوم لقضايا رعاية كبار السن الاعتقاد الخاطئ أن هذه المواد تعرض قضايا علمية بحثه فقط في حين انه يمكن توظيف الأمثلة التي تعرض في الرياضيات على سبيل المثال في درس النسبة المئوية للصف الثالث الأساسي كما يلي: إذا علمت أن نسبة الشباب والأطفال في الأردن هي ٦٠% وان عدد سكان الأردن ٥.٥ مليون نسمة فما عدد كبار السن في الأردن

ثانياً : مناهج اللغة العربية للمرحلة الأساسية الدنيا

تم تحليل مناهج اللغة العربية للصفوف الثلاثة الأولى للمرحلة الأساسية في الأردن والمتمثلة في وثيقة المنهاج: الإطار العام و التتجات العامة والخاصة لمرحلة التعليم الأساسي والصادر عن إدارة المناهج والكتب المدرسية في وزارة

التربية والتعليم الأردني وكانت نتائج التحليل كما هو موضح في الجدول رقم (١):

الجدول رقم (١)

تحليل مناهج اللغة العربية للصفوف الثلاثة الأولى من المرحلة الأساسية

الصف	صورة كبار السن وأوجه الرعاية المقدمة لهم	رقم الصفحة	التكرار	النسبة التكرير
الصف الأول الأساسي	النظر إلى المتكلم من كبار السن	١٥	١	%٠.٠١٣
	احترام المتكلم من كبار السن/آداب الحديث.	١٥	٤	%٠.٠٥
	الوفاء لكبار السن.	١٥	١	%٠.٠١٣
	يجلس بطريقة سليمة أثناء الجلوس مع الوالدين	١٦	١	%٠.٠١٣
	يتمثل مجموعة العادات الاجتماعية المرغوبة مثل زيارة المريض وتقدير الوالدين.	١٨	١	%٠.٠١٣
	وان يكسب اتجاهات ايجابية نحو والديه وأعضاء الأسرة	١٩	١	%٠.٠١٣
الصف الثاني الأساسي	يصغي باهتمام إلى حديث الكبار	٢٩/٢٢	٢	%٠.٠٣
	يجلس جلسة صحيحة في أثناء الحوار مع الوالدين	٢٩/٢٢	٢	%٠.٠٣
	تنمية اتجاهات وعادات مثل التعاون مع أفراد الأسرة	٢٣	١	%٠.٠١٥
الصف الثالث الأساسي	تنمية رغبة الأطفال في القراءة والميل إلى استعمالها مع اكتساب قيم واتجاهات متوازنة نحو ثقافته العربية والإسلامية ونحو مجتمعة وأسرته	٢٤/٢٨ ٣١/٢٦/ ٣٢/	٥	%٠.٠٧
	تعزير الانتماء للأسرة	٢٨	١	%٠.٠١٤
	يصغي باهتمام إلى حديث الكبار ويتقبله	٢٩	١	%٠.٠١٤
	يجلس جلسة صحيحة أثناء الحديث مع أفراد الأسرة والآخرين	٢٩	١	%٠.٠١٤

نلاحظ من الجدول السابق أن مناهج اللغة العربية ركزت على احترام كبار السن وتعزير الانتماء للأسرة الأمر الذي يحفز الأبناء على الاهتمام بكبار السن

ورعايتهم، كما عمل على تحسين اتجاهات الأبناء نحو والدية، إلا أن هذا التركيز قليل جداً إذا ما قورن ببقية الأهداف التي تسعى مناهج اللغة العربية للمرحلة الأساسية الدنيا إلي تحقيقها.

ثالثاً: تحليل مناهج التربية الإسلامية للمرحلة الأساسية الدنيا

تم تحليل مناهج التربية الإسلامية للصفوف الثلاثة الأولى للمرحلة الأساسية في الأردن والمتمثلة في وثيقة المنهاج: الإطار العام و التتاجات العامة والخاصة لمرحلة التعليم الأساسي والصادر عن إدارة المناهج والكتب المدرسية في وزارة التربية والتعليم الأردني وكانت نتائج التحليل كما هو موضح في الجدول رقم (٢):

الجدول رقم (٢)

تحليل مناهج التربية الإسلامية للصفوف الثلاثة الأولى من المرحلة الأساسية

الصف	صورة كبار السن وأوجه الرعاية المقدمة لهم	رقم الصفحة	التكرار	النسبة التركيز
الصف الأول الأساسي	يعدد بعض صور طاعة الوالدين	٢٠	٣	%٠.٠٤٥
	البر بالوالدين	٢٠	١	%٠.٠١٥
	صحبة الوالدين	٢٠	١	%٠.٠١٥
الصف الثاني الأساسي	عيادة المرضى من كبار السن	٢٣	١	%٠.٠١٤
	البدء بإلقاء التحية على الكبار	٢٦/٢٢	٢	%٠.٠٣
الصف الثالث الأساسي	احترام الوالدين	٢٦	١	%٠.٠١٤
	البر بالوالدين	٢٦	١	%٠.٠١٤
الصف الثالث الأساسي	إكرام كبار السن وغيرهم من الضيوف	٢٨	١	%٠.٠١٤
	يقدر تضحيات كبار السن مثل ال ياسر وغيرهم من الصحابة	٣٠	١	%٠.٠١٤
	زيارة المريض	٣٢/٣١	٢	%٠.٠٣

التعاون مع أفراد الأسرة والوالدين	٣٢	١	٠.٠١٤%
-----------------------------------	----	---	--------

نلاحظ من الجدول السابق أن مناهج التربية الإسلامية ركزت على احترام كبار السن و البر بالوالدين و عيادة المريض و تقدير تضحيات الوالدين، الأمر الذي يحفز الأبناء على الاهتمام بكبار السن و رعايتهم، كما عمل على تحسين اتجاهات الأبناء نحو والديه إلا أن هذا التركيز قليل جداً إذا ما قورن ببقية الأهداف التي تسعى مناهج التربية الإسلامية للمرحلة الأساسية الدنيا إلى تحقيقها

رابعاً: تحليل مناهج التربية الوطنية والمدنية للمرحلة الأساسية الدنيا

تم تحليل مناهج التربية الوطنية والمدنية للصفوف الثلاثة الأولى للمرحلة الأساسية في الأردن والمتمثلة في وثيقة المنهاج: الإطار العام و النتائج العامة والخاصة لمرحلة التعليم الأساسي والصادر عن إدارة المناهج والكتب المدرسية في وزارة التربية والتعليم الأردني وكانت نتائج التحليل كما هو موضح في الجدول رقم (٣):

الجدول رقم (٣)

تحليل مناهج التربية الوطنية والمدنية للصفوف الثلاثة الأولى من المرحلة الأساسية

الصف	صورة كبار السن وأوجه الرعاية المقدمة لهم	رقم الصفحة	التكرار	نسبة التركيز
الصف الأول الأساسي	يميز دور الأب والأم في الأسرة	١٦	١	٠.٠١٢
	يقدر دور الأب والأم في الأسرة	١٦	١	٠.٠١٢
	يحترم كبار السن	١٩	٢	٠.٠٢٣
	يدرک دور أعضاء الأسرة في تكوين شخصيته			
الصف	يتعرف على حقوق الوالدين	٢٢	١	٠.٠١٨

٠.٠١٨	١	٢٢	يقدر دور الوالدين في تربية الأبناء	الثاني الأساسي
٠.٠٣٦	٢	٢٢	يحترم آراء الوالدين	
٠.٠١٨	١	٢٢	يعي فضل احترام الوالدين وطاعتها	
٠.٠١٨	١	٢٣	يدرك دور الآباء في الأسرة والمجتمع المحلي في تكوين شخصيته	
			لم يتم الإشارة لكبار السن	الصف الثالث الأساسي

نلاحظ من الجدول السابق أن مناهج التربية الوطنية والمدنية ركزت على احترام كبار السن ودورهم في بناء شخصيته، الأمر الذي يحفز الأبناء على الاهتمام بكبار السن ورعايتهم، كما عمل على تحسين اتجاهات الأبناء نحو والديه إلا أن هذا التركيز قليل جداً إذا ما قورن ببقية الأهداف التي تسعى مناهج التربية الوطنية والمدنية للمرحلة الأساسية الدنيا إلى تحقيقها

التوصيات

- × ضرورة تضمين المناهج المدرسية بعض القيم الدينية والاجتماعية الأصيلة التي تحث على البر والإحسان بالوالدين، وبيان فضل كبار السن على أبناء الأجيال التالية.
- × مراعاة تكوين اتجاهات ايجابية لدى الطلبة نحو كبار السن من خلال الخبرات المدرسية.
- × تضمين المناهج المدرسية بمهارات رعاية كبار السن.
- × ضرورة تدريب أعضاء الأسرة أبناء وأحفاد على كيفية رعاية كبار السن داخل الأسرة.

- × حث الحكومة على تقدير أساليب، وبرامج تدعم دور الأسرة في رعاية واحتضان كبار السن مما ينعكس بالإيجاب على صحة كبار السن ويقلل من تزايد الطلب على الخدمات لكبار السن.
- × الاستعانة بوسائل الإعلام في التوعية بقضايا كبار السن ومشكلاتهم واحتياجاتهم، وطرق العناية بهم.
- × تقديم برامج إعلامية عن المسنين وقدراتهم على المساهمة وتنمية المجتمع.
- × أن تبرز المواد الإعلامية المقدمة من خلال وسائلها المختلفة قيمة التواصل بين الأجيال، وتؤكد قيمة الترابط الأسري، والاستفادة من خبرات كبار السن.

المراجع

- الأزكي، بدرية. (١٩٩٥). تقويم كتاب التربية الإسلامية للصف الثالث الإعدادي في سلطنة عمان من وجهة نظر المعلمين، رسالة ماجستير، عمان، الأردن.
- حجازي، عزت. (١٩٩٨). المسنون في مصر. ورقة مقدمة للندوة العلمية " المسنون في مصر الواقع والمستقبل ".
- حسن، عمر. (١٩٩٠). تقويم كتابي التربية الإسلامية للصفين الأول الثانوي الأدبي والأول الثانوي العلمي. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.
- حميدة، إمام. (٢٠٠٠). أسس بناء وتنظيمات المنهاج (الواقع والمأمول). دار زهراء الشرق، القاهرة: مصر.
- الخالدي، أيمن. (٢٠٠٣). تقويم مدى فاعلية برامج رعاية المسنين في الأردن، دراسة حالة دار الضيافة في عمان. أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.
- السياسي، هيفا. (١٩٨٣). اثر أسلوب الرعاية في المشكلات التكيف والشخصية عند كبار السن في الأردن، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

179 صورة كبار السن في مناهج المرحلة الأساسية في الأردن ومدى توفر الرعاية التربوية لهم

شريم، محمد. (١٩٩٨). الشيخوخة تعريفها وأمراضها. مؤسسة بلسم للنشر والتوزيع، عمان الأردن.

صادق، آمال، أبو الحطب، فواز. (١٩٩٥). نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين. ط٢، دار الانجلو المصرية، القاهرة: مصر.

الصالح، هيفاء. (٢٠٠٢). الأسرة ودورها في معالجة مشاكل المسنين في الأردن. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان. الأردن.

عبد الباقي، مصطفى ومخلوق، سميحة (١٩٩٩). تطور مقترح لبرنامج تعليم الكبار والمتقاعدين في مصر. المؤتمر الدولي للمسنين بمناسبة إعلان الأمم المتحدة العام ١٩٩٩ عاما دوليا للمسنين.

عبد الغفار، أحلام. (٢٠٠٣). فلسفة التربية واتجاهاتها ومدارسها. عالم الكتب، القاهرة: مصر. عبد اللطيف، رشاد. (١٩٩٨). مداخل حديثة في رعاية المسنين. رؤية مستقبلية الندوة العلمية "المسنين في مصر، الواقع والتحليل".

عبد الهادي، شاهيناز. (١٩٨٦). مشكلات المسنين. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

العكروش، لبنى. (١٩٩٩). مشكلات كبار السن في المجتمع الأردني. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

عمر، نسرين. (٢٠٠٠). التغيير الاجتماعي وأثره على واقع المسنين. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد: الأردن.

غرايبة، إبراهيم. (٢٠٠٣). التكيف النفسي والاجتماعي لدى كبار السن في الأردن، دراسة حالة محافظة عمان، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

الفراس، نسرين. (٢٠٠٠). التغيير الاجتماعي وأثره على الواقع المسنين. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

قطامي، نايفه، (٢٠٠٥). تعليم التفكير للأطفال. (ط٢). عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع.

الكسواني، عبير، (١٩٩٠). القيم المتضمنة في كتب العلوم المنزلية للمرحلة الثانوية في الأردن. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

ماضي، سحر. (٢٠٠٢). التغيير في الأدوار الاجتماعية لكبيرات السن في مدينة عمان. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

مبارك، فتحي. (١٩٩٢). القيم الاجتماعية اللازمة لتلاميذ الحلقة الثانية من التعليم الأساسي ودور مناهج المواد والاجتماعية في تنميتها للطالب. المحلية العربية للتربية، المجلد الثاني عشر، العدد الأول، القاهرة: مصر.

محافظة، وجيه. (١٩٩٣). مشكلات المسنين في دور الرعاية الأردنية. أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان: الأردن.

مرسي، محمد، (١٩٩٢). فلسفة التربية واتجاهاتها ومدارسها. عالم الكتب، القاهرة: مصر.
النجيلي، عبد الغفار (٢٠٠٠). القيم الاجتماعية المتضمنة في كتابي الثقافة الإسلامية للصفين الأول والثاني الثانوي الشامل. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية ، عمان، الأردن.

وزارة التربية والتعليم. (٢٠٠٥). الإطار العام للتأجات العامة والخاصة لمبحث الرياضيات للمرحلة الأساسية. إدارة المناهج والكتب المدرسية، عمان: الأردن.

وزارة التربية والتعليم (٢٠٠٥). الإطار العام للتأجات العامة والخاصة لمبحث العلوم للمرحلة الأساسية. إدارة المناهج والكتب المدرسية، عمان: الأردن

وزارة التربية والتعليم (٢٠٠٥). الإطار العام للتأجات العامة والخاصة لمبحث اللغة العربية للمرحلة الأساسية. إدارة المناهج والكتب المدرسية، عمان: الأردن.

وزارة التربية والتعليم (٢٠٠٥). الإطار العام للتأجات العامة والخاصة لمبحث التربية الإسلامية للمرحلة الأساسية. إدارة المناهج والكتب المدرسية، عمان: الأردن

وزارة التربية والتعليم (٢٠٠٥). الإطار العام للتأجات العامة والخاصة لمبحث التربية الوطنية المدنية للمرحلة الأساسية. إدارة المناهج والكتب المدرسية، عمان: الأردن.

UN (1995), *World Population on Prospects the 1994 Revision*, New York. UN.

Ward Christopher R. Duquin, Mary E., Steersman Heidi (1998), Effects of intergenerational Massage of Future Caregivers, Attitudes Toward the Elderly, ad Caring for the elderly, *Educational Gerontology*, V, 24, N. 1, pp. 35-46, Jan

Eş'arî Kelâmcılarından 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Epistemolojisi (Eleştirel Bir Çözümleme)

Hüseyin DOĞAN*

Theologians of Al-Ashari The 'Abd Al-Kahir Al-Baghdadi and a Critical Approach to His Epistemology

There is no doubt that the epistemology to be followed by the Muslim researchers is one of the most important problems to be faced with in this field. If a epistemology suitable for today's scientific and philosophical norms is going to be designed, this should depend on a profound study of the past religious methodologies and their full understanding. Methodologies used in previous religious traditions were generally based on general thoughts and decisions either accepted by everyone or by only the opposing side in a theoretical discussion.

This study, therefore, aims not only to shed light on epistemologies used in various religious, theological, sectarian and philosophical explanations and discussions, but also intends to provide the Muslim researchers with information about the basic arguments and principles found in these methodologies in order that they might realise, apart from other things, the importance of a coherent methodology in religious matters.

Key Words: Islamic Theology, epistemology, nass, methodology, understanding.

Anahtar Kelimeler: İslam Kelâmı, epistemoloji, nass, yöntembilim, anlama.

İktibas / Citation: Hüseyin Doğan, "Eş'arî Kelâmcılarından 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Epistemolojisi (Eleştirel Bir Çözümleme)", *Usûl*, 10 (2008/2), 181 - 200.

Giriş

Genel olarak bilen varlık (suje) ile bilinen varlık (obje) arasındaki ilişki-
den kaynaklanan bir ürün olarak görülen "epistemoloji" (bilgi) kavramı¹,

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Karadağ Devleti Din Hizmetleri Koordinatörü.

¹ Ernest Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1972, s. 2; Takiyyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 61; Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara

gerek pratik gerekse düşünsel yaşamda oynadığı etkin rol nedeniyle, insanlığın hemen hemen her dönemde ilgisini çeken temel kavramlardan birisi olmuştur. Ancak, en soyut ve en üst kavramlardan birisi olarak nitelendirilebileceğimiz “epistemoloji” kavramına olan bu ilginin, insanlığın farklı dönemlerinde, hatta aynı dönemlerde yaşayan sıradan insanlarla bilim ve düşünce insanları arasında bile kültürel ve zihinsel birikimin değişkenliğine bağlı olarak farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır.² Buna göre, Dilsel olarak bilgi kuramı, bilgi nazariyesi ya da bilgi teorisi anlamlarına gelen “epistemoloji” kavramı, Yunanca’daki “episteme” (bilgi) ve “logos” (akıl) sözcüklerinden iktibasla türetilmiştir.³ Gnosioleji, bilgi felsefesi veya bilim felsefesi olarak da isimlendirilen “epistemoloji”, felsefenin, metafizik, mantık ve ahlâk ile birlikte dört ana temelinden birini oluşturmakta olup, tarihsel süreçte hemen hemen her büyük filozof ya da bilim adamı bu konuya bir biçimde değinmiş ve dolayısıyla da bu alandaki literatüre önemli katkılarda bulunmuştur.⁴

Genel olarak felsefede ele alındığı biçimiyle “epistemoloji”, bilginin neliği, bilginin ölçütleri veya bilginin değeri ile ilgili temel sorunları kapsamaktadır.⁵ Hiç kuşku yok ki, bilgi sorunu üzerinde Psikoloji de yoğunlaşır. Ancak, Psikoloji bilimi, “epistemoloji”den farklı olarak doğrudan doğruya bilginin elde edilme/etme sürecini inceleme ve araştırma konusu edinmektedir. Öyle ki bu bilim, düşüncelerimizi ya da fikirlerimizi elde etme yollarımızın değişik biçimlerini ele almakta olup, duyum, algılama, bellek, hayal gücü, kavrama, aktarma, yargı ve akıl yürütme (istidlâl) gibi temel hususları inceleyip aydınlatmaktadır.⁶ Bu sayede, bilgi edinme sürecinde yanlıya düşmemize yol açabilecek fizyolojik ve ruhsal etkenleri de

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 1972, s. 47-48.

² A.P. Martinich and Evrum Stroll, *The New Encyclopaedia Britannica*, “Epistemology” mad., c. VIII, Chicago, 1992, s. 466; H. Krings and H. M. Baumgartner, “Bilgi Kuramı Tarihi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüz Felsefe Disiplinleri* içinde, Ara Yay., İstanbul, 1990, s. 193.

³ H. W. Joseph, *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, 1967, s. 41, 45.

⁴ Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, “Epistemology” mad., London, 1981, s. 100-101; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 17,47.

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 63; Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 26-27.

⁶ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara, 1998, s. 2-8.

ortaya koymuş olmaktadır.⁷ Elbette ki, bilgisel alanda doğruları yanlışlardan ayırmamızı sağlayan ana ölçütler, mantığın ve matematiğin inceleme konusu olarak seçtiği ve aydınlatmaya çalıştığı temel saiklerle doğrudan ilgilidir.⁸ Bu bakımdan bilgilerimizin değeri ve imkânı, yani zihnimizin gerçekliğe ulaşabilme olasılığı, “epistemoloji” tarafından ele alınıp incelenen önemli sorunlardan birisi olup⁹, bu sorun karşısında tıpkı geçmiş dönemlerde olduğu üzere akılcılık, şüphecilik, dogmatizm ve bilinemezcilik (agnostisizm) gibi çeşitli görüşler benimsenebilmekte ya da tavırlar takınılabilmektedir.

Genel olarak düşünüldüğünde “bilgi” kavramı, felsefe ile bilim arasında ortaklaşa kullanılan teknik bir kavram olmasına karşın¹⁰, bilim, denetimli gözlem ve bu gözlem sonuçlarına dayalı olarak sürdürülen mantıksal düşünme yolundan giderek evrendeki olayları ve olguları açıklama gücü taşıyan önemli bazı hipotezleri bulma ve sonuçta da bunları doğrulama ve gerekçelendirme yöntemi olduğundan¹¹, bilim söz konusu edildiğinde herhangi bir şeye “bilgi” demek, aslında onun elde ediliş yöntemine, doğrudan veya dolaylı bir biçimde doğrulanmasına ve gerekçelendirilmesine bağlıdır. Bilim, olaylara ve olgulara yönelik olarak yürüttüğü incelemelerinde özellikle bilginin ne olduğu sorunu ile uğraşmadığı gibi, bir sonuç ya da ürün olarak elde etmiş olduğu bilginin ölçütleri ve değeri ile ilgili sorunlar üzerinde de durmamaktadır. Zaten, bilimin böylesi bir çabanın içine girmiş olması onun amacından sapmasıyla eş değer bir durum arz etmektedir. Bilimin işleyişi, yöntemi ve sonuçları üzerinde felsefi ya da analitik bir düşünüşü içeren bilim veya bilgi felsefesi, evrendeki çeşitli bilimlerden hareketle ulaşılmış olduğu bilgiler arasında bir bağ kurmaya çalışarak, “epistemoloji” özelinde kalmak koşuluyla bilgi nedir? Bilginin kaynağı ve ölçütleri nelerdir? Bilgi hangi tür elemanlardan oluşur? Bilgi sürecinde suje ile obje arasında ne türden bir ilişki söz konusudur? Suje için, ilgili obje husu-

⁷ H. W. Joseph, *An Introduction to Logic*, s. 48-49.

⁸ Bertrand Russel, *Batı Felsefe Tarihi (Antikçağ)*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yay., İstanbul, 1972, s. 244.

⁹ A. P. Martinich and Evrum Stroll, *The New Encyclopaedia Britannica*, “Epistemology” mad., c. VIII, s. 466;

¹⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 17.

¹¹ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, s. 19 vd.

sunda bir bilgi edinme imkânı var mıdır? tarzındaki değişik soruları ele alıp, bunlar üzerinde tartışarak çeşitli çözümlemelere ve saptamalara ulaşmaya gayret göstermektedir.

“Epistemoloji” ya da bilgi kuramı, Sokrates (ö.mö.399) öncesi Yunanlılardan günümüze değin devam eden bir tarihsel ve kültürel öz geçmişi sahiptir.¹² Sokrates öncesi kimi düşünür ve filozoflarda da bilgi sorunu ile ilgili olmak üzere temel bazı sorunların ele alınış olduğu görülmekle birlikte, “epistemoloji”nin ya da bilgi felsefesinin asıl kurucusunun Platon (ö.mö.347) olduğu kabul edilmektedir.¹³ Kendi hocası Sokrates’in “kendini bilmek” dolayısıyla da “ne dediğini bilmektir” ilkesinden/kuramından ilhamla yola koyulan Platon, daha çok siyaset kuramı ve ahlâksal kaygılarla birebir örtüşen ilk sistematik “epistemoloji”yi ve ilk idealist bilgi anlayışını geliştirmiştir. Onun bilgi anlayışı ya da kuramına ilişkin hemen hemen her konuyu işlediği, özellikle de bilginin imkân ve değeri konusunda olumsuz tutum ve yaklaşımları olan sofistlerle, bilgiyi algıyla eş değer gören düşünürlerin görüşlerinin onca, çeşitli diyaloglarında ele alınıp eleştirildiği ve özellikle “Thaetatos” diyalogunda bütünüyle bilgi konusu üzerinde durulduğu görülmektedir.¹⁴

Gerek Eski (Antik) Yunan’da gerekse Ortaçağ boyunca “epistemoloji” konusunda yer alan bir çok problemin gün yüzüne taşınmış olmasına rağmen, bu hususta neredeyse Yeniçağa kadar (18.yy) tamamıyla “epistemoloji”nin konularına tahsis edilmiş müstakil yapıtların oluşturulamadığı, oluşturulmuşsa da tarihsel süreçte meydana gelen değişik etkenler (savaş, sel, yangın, siyasal otoritenin tahakkümü vb.) sebebiyle işlevsiz kaldığı; sadece, felsefenin içinde ya da felsefenin değişik konularıyla iç içe girmiş/karışmış bir biçimde ele alınmış olduğuna tanık olunmaktadır.¹⁵ Bu meyanda Yeniçağda ortaya çıkan Descartes (ö.1650), J. Locke (ö.1704), Leibniz (ö.1716), D. Hume (ö.1776) ve I. Kant (ö.1801) gibi kimi düşünür-

¹² Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yay., İstanbul, 1997, s. 40.

¹³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, c. II. s. 119-120.

¹⁴ İhsan Turgut, *Platon’un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Thaetatos’un Yeni Bir Yorumu)*, Bilihan Matbaası, İzmir, 1992, s. 1; Bertrand Russel, *Batı Felsefe Tarihi (Antikçağ)*, s. 245.

¹⁵ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, s. 38-40.

ler, “epistemoloji” konusu ile doğrudan ilgilenmişler ve bilginin bilimsel-felsefî temellerini araştırarak değişik sorunlarına çözüm üreten yeni yapıtlar meydana getirmişlerdir.¹⁶

Genel olarak düşüncenin dinsel inançları ya da yaklaşım biçimlerini akla ve onun ilkelerine dayandırma görevini üstlendiği Ortaçağ İslâm dünyasında “epistemoloji”nin değerini ve önemini kavrayanlar, bilhassa İslâm filozofları ve kelâmcıları olmuştur.¹⁷ Özellikle de İslâm kelâmcıları, “epistemoloji” konusuna önemli bir yer açan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’den (ö.333/944) sonra oluşturmuş oldukları kelâm yapıtlarının ilk bölümlerini bu konuya tahsis etmişlerdir. Onların temel tutumları ise, bilginin imkânı ya da değeri üzerinde uzun uzadıya yaklaşım sergilemekten daha çok Allah’ın, evren ve onun içinde yer alan varlıkları belirli bir düzen ve istikamet içerisinde yarattığı inancına dayanarak, akıl sahiplerinin ya da düşünen kimselerin bunlardan bir sonuç çıkarması ya da kişinin kendisini dinsel bir çıkarsamaya doğru sevk etmesi gerektiğini ortaya koymak olmuştur. Öyle ki, kutsal kaynaklı bu ilahî düzen sayesinde insanın, evrende yer alan varlıklar ve diğer olgulardaki ilahî hikmeti keşfederek buradan doğrudan Allah’ın varlığına ve niteliklerine kanıt getirebilir düşüncesi, onların oluşturdukları kelâm sistemlerinin önemli bir özelliği ya da yadsınamaz bir sonucu durumundadır.

el-Bağdâdî’de Epistemolojik Kuram

Hiç kuşkusuz, ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1038), Ehl-i Sünnet (Eş’arîlik) inancını savunmak ve karşıtlarının görüş ve yaklaşımlarını çürütmek için kaleme aldığı “Kitâb Usûl ed-Dîn” isimli kelâm yapıtında, bilgi ve “epistemoloji” konusuna kelâmcılar içerisinde en çok değinen simalardan birisidir. Nitekim o, içerik ve kapsam olarak kendisinden önce bu konuya bir şekilde yer ayıran el-Mâtürîdî ve el-Bâkîllânî’yi (ö.403/1013) aşmakta, bu hususta oldukça soyut gözükken birtakım problemlerle ilgilenmektedir. Bu durum, ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin kendisinden önce bu

¹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 252, 270, 302.

¹⁷ Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâ el-‘İlm)*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 77; ‘Abdullâh Ebû ‘Ali b. Sinâ, *Kitâb en-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut, 1985, s. 196-197.

konuya büyük oranda eğilen bilgin ve düşünürlerden önemli ölçüde yararlandığı anlaşılmasına rağmen, bu konuda içerik ve kapsam olarak onları aşması ve soyut görülen bazı şeylerle ilgilenmesi, bu meyanda başka düşünürlerden de yararlanmış olabileceğini hatıra getirmektedir. Ne var ki, İslâm dünyasında kelâm hareketinin doğuşuna sebep teşkil eden ilk dönem yapıtlarının bizlere kadar ulaşmamış olması, el-Bağdâdî ve benzerlerinin kimi görüşleri noktasında hangi tür kaynaklardan yararlanmış olduklarını tespitinde güçlük çıkarmakta ve imkânsız kılmaktadır.

el-Bağdâdî, yukarıda ismi geçen kelâm yapıtının bilgi konusuna ayırmış olduğu bölümünde temelde on beş sorunu ele almaya çalışmaktadır. Bunlar, (a) bilginin tanımı ve gerçekliğinin açıklanması; (b) bilgilerin ve gerçekliklerin ortaya konması; (c) ilimlerin, bilgin olanlarda bulunan şeyler olduğu; (d) bilginin bölümleri ve çeşitleri; (e) duyumların bölümleri; (f) akılsal inceleme ve akıl yürütmenin kanıtlanması; (g) mütevâtir haberlerin bilgiyi gerektirmesi; (h) haberin bölümleri; (ı) kuramsal ilimlerin bölümleri; (i) dinsel ilimlerin kaynakları; (j) haberin koşulları; (k) dinden önce akılla bilinebilen ve sadece dinle bilinebilen şeylerin açıklanması; (l) ilim ve idrâkin (kavrama) koşulları; (m) ilmin kendisine iliştilerilebileceği şeylerin açıklanması ve (n) [dinsel] sorumluluğun ilim ve irfanla gerçekleşebileceği biçimindeki¹⁸ değişik kelâmî problemlerdir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, el-Bağdâdî'nin "epistemoloji" konusunda ele alıp inceleme konusu yaptığı temel problemler, hem kuramsal hem de deneysel (tecrübî) belki bunlardan daha da önemlisi, dinsel bir bilgi ve temeli kapsamaktadır. Öyle görünüyor ki, İslâm inanç esaslarından söz eden bir kitapta hem kuramsal hem de deneysel ilimlerin kaynak, değer ve kategorilerinden bahsetmesi, dinsel nassların ya da inanç konularının, insanın dış dünya hakkında edinmiş olduğu bazı bilgilerden yararlanarak temellendirilmesini hedeflemektedir. Kaldı ki, Ortaçağ süresince doğaya ve evrene yönelişin temel hedefi, oradaki ilâhî hikmet ve amacı görmek dolayısıyla buradan da Allah'ın varlığına kanıt getirme esası üzerine kurgulanmıştır. Bu nedenle de, başta İslâm kelâmcıları ve filozofları olmak üzere bir çok bilgin ve düşünür, evrene, bilimin yaptığı gibi "nasıl" sorusuyla değil

¹⁸ Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 4.

de; daha çok hikmet ve maslahâtı ön plâna çıkartan “niçin” sorusuyla yaklaşılmaya çalışmışlardır.

Bütün bu genel tespitlerden sonra el-Bağdâdî’nin “epistemoloji” konusundaki görüş ve yaklaşımlarının açıklanmasına ya da değerlendirilmesine gelince, el-Bağdâdî, ilmin tanımı ve onun gerçekliği hakkında ayrılığa düğüldüğünü belirterek¹⁹, kendi arkadaşlarının yapmış olduğı iki tanım üzerinde durmaktadır. Bu tanımlarda dikkate değer husus, farklı görüşlerdeki grupların fikirlerini geçersiz kılmak amacıyla ortaya konmuş olmalarıdır. Nitekim, ilmi, “diri olanı bilgin yapan bir niteliktir” biçiminde tanımlayanlar, bu tanımı, Sâlihiyye ve Kerrâmiyye gibi ölümlerde ve cansız şeylerde ilmin varlığını mümkün görenlerle Allah’ın ilimsiz olarak da âlim olduğunu benimseyen Kaderiyye ve her var olanın nitelik değil, cisim olduğunu ileri sürenlerin görüş ve yaklaşımlarını geçersiz kılmak için yapmışlardır.²⁰ Kaldı ki, el-Bağdâdî’nin kendi yapıtında bir kısım arkadaşlarına mal ettiğı “ilim, güç sahibi diride eylemin sağlamlığını ve mükemmelliğini sağlayan bir niteliktir” tarzındaki ikinci tanımı da Kaderiyye’nin, tevellüd (ardışık doğuş) görüşünü temelden sarsmaya veya geçersiz kılmaya yöneliktir.²¹ Şunu eklemek gerekir ki, bu savunmacı, eleştirici ve tepkimeci yöntem, Ortaçağ boyunca oluşturulan kelâm yapıtlarının kendisinden kaçınması zor olan bir olgudur. Yapılan tartışmalarda, ötekini (hasım) susturmak veya dize getirmek bu dönemin nazar-ı itibara aldığı temel bir ilke olduğundan, özellikle de inanç konularında ileri sürülen görüş veya savlar, hiçbir bilimsel değerlendirilmeye tabi tutulmaksızın doğrudan ele alınıp kiritize edilmişlerdir.

el-Bağdâdî, arkadaşlarının yapmış oldukları ilim tanımlarını vermekle yetinip, bu bağlamda kendisi bir ilim tanımı yapmaktan kaçınmaktadır. Daha sonra da el-Bağdâdî, kendi deyişiyile Kaderiyye’den el-Ka’bî, el-Cübbâ’î ve Ebû Hâşim’in yapmış oldukları ilim tanımlarını ortaya koyup, bu tanımların geçersizliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır.²² Öyle ki, adı geçen düşünürlerin ortaya koymuş oldukları ilim tanımlarında dikkati

¹⁹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 5.

²⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 5.

²¹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 5.

²² el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 5.

çeken en önemli özellik, bilgi-inanç ilişkisinin vurgulanıp, bilginin objesiyle inancın objesinin bir ve aynı olduğu fikrinin ileri sürülmüş olmasıdır. el-Bağdâdî'ye göre, bilgi-inanç ilişkisini gündeme getiren ve bilginin objesiyle inancın objesini aynı ve bir tutan tanımlama, yalnızca insanî bilgiyi tanımladığı ve bu anlamda Allah'ın bilgisini dışarıda bıraktığı için eksik ve geçersiz bir tanımlamadır.²³ Öyle anlaşılıyor ki, el-Bağdâdî'nin kendi düşünce sistemindeki ilim tanımı, insanî bilgiyi içerdiği kadar aynı zamanda Allah'ın da bilgisini içermeli ya da kapsmalıdır.

Herhangi bir şey hakkında bilgiden söz edebilmek için o şeyin gerçekten de var olduğunun bilinmesi ve o şeyle ilgili olmak üzere bilgi elde etme imkânının bulunduğu ortaya konması gerekmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, el-Bağdâdî, dış (nesnel) dünya hakkındaki bilgimizin gerçekliğini ve onun nesnellliğini hiç tartışmaksızın kabul etmektedir. Öyle ki, o, bu hususta üç grup olduklarını ileri sürdüğü sofistleri eleştirmekle yetinmekte, bunun ötesinde herhangi bir açıklama veya değerlendirmeye de kalkışmamaktadır.²⁴ el-Bağdâdî'nin, sofistler hakkındaki bu tutumunun gerekçesi ise iki değerli mantığa olan inancı olsa gerektir. Nitekim iki değerli mantık uyarınca gerçeklik ya vardır ya da yoktur; bilgi ya nesnelir ya da nesnel değildir. Bu durumda olasılıklardan birisinin kabulü, diğerlerinin reddedilmesini gerektirmektedir.²⁵ Dolayısıyla da el-Bağdâdî, sofistlerin bilgi konusundaki gerçeklik ve nesnellik görüşlerini veya olumsuz tutumlarını çürütmekle, dış dünyanın gerçekliğini ve bilginin de nesnellliğini ispat etmiş ve ortaya koymuş olmaktadır. Hiç kuşkusuz bilim felsefesinde, mantıksal ve akılsal birtakım önermelerin (postulat) evrene ve tabiata ilişkin birer önermeler olarak kullanılması tartışma götürür olmasına karşın²⁶, dış dünyanın gerçekliği²⁷ ve bilginin nesnel olduğu anlayışı genel olarak kabul görmüş bir yaklaşım biçimidir (meşhurât).²⁸

²³ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 5-6.

²⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 6.

²⁵ H. W. Joseph, *An Introduction to Logic*, s. 23-24.

²⁶ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 17.

²⁷ Kendi dışımızdaki fiziksel ve olgusal dünyanın gerçek olup-olmadığı konusundaki geniş tartışmalar için ayrıca bkz.: Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 176-180.

²⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 178.

el-Bağdâdî, kendi yapıtında sofistler diye adlandırdığı, bilgi ve gerçekliklerin (hakikat) olumlanması sorunu üzerinde söz konusu gerçekliği ve gerçekliğin bilgel imkânını yadsıyan bu gruba yönelik görüş veya eleştirisini şu şekilde dillendirmektedir:

“Onlar (sofistler), çeşitli gruplara ayrılmışlardır: Onlardan bir grup, “şey”in gerçekliğinin (hakikat) ve “şey”e dair bilginin olmadığını ileri sürmektedir. Bunlar, görüşlerinde direnenlerdir. Onları dövmek, cezalandırmak ve mallarını ellerinden almak gerekir. Dövmenin acısından şikayet ettiklerinde ve alınan mallarını geri istediklerinde onlara şöyle denilir: “Sizin ve sizdeki acının bir gerçekliği (hakikat) yoksa, o halde niçin acıdan şikayet ediyorsunuz; bu sıkıntınız ne diye? Mallarınızın bir gerçekliği yoksa, onları geriye istemenizin bir anlamı var mı? [Öyle ya] gerçekliği olmayan bir şeyi niçin istiyorsunuz?”²⁹

Bu tartışma örneğinde de görüldüğü üzere, sofistlerin bir grubunu bilgi ve gerçekliklerin (hakikat) varlığını inkâr ettikleri düşüncesi ya da gerekçeyle eleştiren el-Bağdâdî, bu hususta onların benimsediği ve kabul ettiği bir inançtan ya da düşünceden (müsellemât türü) hareketle kendi savını kabul ettirmeye çalışmaktadır. Öyle ki, o, bu tutumlarıyla onların kendi varlıkları konusunda aynı kanaati paylaşmaları gerektiğini söylemekte³⁰ ve eleştirisinin bu bölümünde tıpkı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi³¹ onlara (sofistler), eziyet ve işkence edip mallarını ellerinden geri almak biçiminde bir muamelede bulunmak gerektiğini; böylece de, gerçekliğin ve bilginin varlığının farkına varmalarının sağlanacağını “alaylı” ve “küçük düşürücü” bir biçimde ortaya koymaktadır.³² Çünkü ona göre, böyle bir savı ileri süren kişi, gerçekliğin olmadığını kabul etmekle birlikte aynı zamanda kendi gerçekliğini de yadsımaktadır. O kişi olmadığına ya da onun gerçekliği bulunmadığına göre, böyle bir savı ileri sürecek kişi de bulunmamaktadır. Kuşkusuz böylesi bir yaklaşım, hem kişinin kendisinin hem de bilgisinin bulunmadığı anlamına gelir ki, bu da kendi içinde bir çelişki oluşturmaktadır. Gerçekte, sofistlerin gerçeklik ve bilginin nesnellığı sorunu üzerinde genelde olumsuz bir tutum takındıkları; ancak, bilginin öznel (subjektif) değeri üzerinde yoğunlaştıklarını söylemek mümkündür. Onların hepsinin, bilgedeki nes-

²⁹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 6; karş. a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara, 1991, s. 254.

³⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 6.

³¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, İstanbul, 1979, s. 7.

³² el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 6.

neliği ve gerçekliği tümüyle reddedip yadsımış olduklarını ileri sürmek, onların görüş ve düşüncelerinin amacından saptırılmış olarak aşırı bir biçimde yorumlanması veya değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.

Genel olarak kelâmcıların özel olarak da el-Bağdâdî'nin, sofistlere yönelttikleri eleştirinin değeri ne olursa olsun, onların bilginin nesneliği ve dış dünyanın gerçekliği konusunda ısrarlı oldukları ortaya çıkmaktadır. Acaba kelâmcıların bu konudaki aşırı eleştirilerinin nedeni ne olabilir? Bilindiği gibi, kelâmcıların oluşturmuş oldukları inanç sistemlerinin temelleri, dış dünya hakkında duyular aracılığı ile elde edilen bilgilere dayanmakta ve bu bilgiler vasıtasıyla da Allah'ın varlığı ve O'na ilişkin birtakım nitelikler ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bilginin nesnel olmadığını ya da dış dünyanın gerçek değil de bir "hayal" olduğunu ileri süren anlayış, onların oluşturmuş oldukları bütün inanç sistemlerinin dışlanmasına veya geçersizliğine yol açmaktadır. Bu bakımdan, el-Bağdâdî tarafından, sofistlerin bu grubuna dayandırılan "hiçbir şeyin bilgisi ve hiçbir şeyin gerçekliği (hakikati) yoktur" şeklindeki görüş ya da sav, genelde sofistleri aşırı biçimde yorumlayan ve "hiçbir şey yoktur; olsa bile biz onu bilemeyiz; bilsek de başkalarına anlatamayız"³³ diyen Gorgias'ın görüşünü ya da düşüncesini andırmaktadır. Anlaşıldığı üzere burada, bilginin ya da gerçekliğin sadece bireysel değeri ve önemi olduğu üzerinde durulmaktadır. Ancak, kelâmcılar için böylesi bir bilgi anlayışı kabul edilemez bir anlayıştır. Başka bir söylemle, bilginin bireyselliği ve bireyden bireye değiştiği anlayışı, çoğu kere kelâmcıların reddettikleri bir anlayıştır. Çünkü onlar, inanç sistemleri gereğince daha çok bilginin genel-geçerliliği ya da evrenselliği üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.

Bu bağlamda, el-Bağdâdî'nin, sofistlere nispet ettiği ancak isim ve künyesini açıklamaktan kaçındığı diğer bir grupla yapmış olduğu tartışmada da, yine benzer bir yöntemle hareket ettiği ve onların benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerinin geçersizliğini ve tutarsızlığını ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır:

³³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 40; Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 1998, s. 60.

“Sofistlerden başka bir grup, nesnelerin (eşyâ) gerçekliklerinin (hakikat) inançlara tabi olduğunu söylemektedir. Onlar, bir şeye inanan kimsenin inandığı gibi olduğunu ve bütün inançların doğru olduğunu ileri sürerler. Bu durumda onların, âlemin hem öncesiz (kadîm) hem de önceli (muhtes) olduğunu kabul etmeleri gerekir. Çünkü bir grup, âlemin öncesiz olduğuna; bir başka grup da önceli olduğuna inanmaktadır. İleri sürdükleri gibi, eğer bütün inançlar doğru ise, biz onların görüşlerinin geçersiz (bâtıl) olduğuna inandığımız için bu durumda, onların görüşlerinin de geçersiz olması gerekir. Onlara, sofistlerden görüşlerinde direnenlerin inançları sorulur. Eğer onların gerçeklikleri olmadığı hususundaki inançlarının doğru olduğunu ileri sürerlerse, onlara katılmış olurlar. Şayet onların inançlarını geçersiz kabul ederlerse, kendilerinin ileri sürmüş olduğu, “bütün inançlar doğrudur” savlarıyla çelişmiş olurlar.”³⁴

Öyle anlaşılıyor ki, müsellemtürü önerme veya görüşler, tıpkı meşhûrât türü önerme ve görüşlerde olduğu gibi, el-Bağdâdî’nin kelâm ilmindeki yöntembiliminde benimsemiş olduğu dinsel bilgi, görüş ve düşüncelerinin önemli birer dayanağını oluşturmaktadır. Daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi genelde ortaçağ düşünürleri özeldede ise o dönemdeki fıkıhçılar, filozoflar ve kelâmcılar, özellikle de kendi dönemlerinde geçerli olan, herkesçe ya da büyük çoğunlukça benimsenen ve kabul edilen yahut da, doğruluğu, geçerliliği ve tutarlılığı karşı tarafça kabul edilen; ancak, kendi dönemleri dışında başka bir toplulukta bu yaygınlık ve geçerliliğini önemli ölçüde yitiren meşhûrât ve müsellemtüründen olan önerme ya da görüşleri kullanmışlar ve genel olarak yapıtlarının da bu form çerçevesinde hazırlanmasına büyük bir özen ve titizlik göstermişlerdir. Çünkü bu tür önerme ve görüşler, Ortaçağ bilginlerinin ve düşünürlerinin tartışmalarındaki yöntembilimlerinin genel olarak en önemli birer dayanağını oluşturduğu gibi, aynı zamanda bunlar, Ortaçağ İslâm dünyasında geçerli olan “bilgi” anlayışını yansıtmaması bakımından da son derece önem taşımaktadır. Çünkü, Ortaçağ İslâm dünyasında benimsenen ve izlenen yöntembilim konusunda olduğu gibi, “bilgi” konusunda da, daha çok o dönemin bilginlerince ve düşünürlerince kabul edilen genel yargılardan, kabullerden ve dinsel anlayıştan ya da halk ve toplum desteği olan birtakım görüş ve fikirlerden hareket edilmiştir. Öyle ki, bu dönemdeki felsefe sistemlerindeki temel saptamalar ve çıkarımlar, daha çok tümelden tümele (genelden genele) veya tümelden tikele (genelden özele) doğru yapılmıştır. Dolayısıyla, ortaçağ İslâm dünyasındaki filozoflar ve kelâmcı-

³⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 7; karş. a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 254.

larca oluşturulmuş olan bilgi sistemi de, daha çok o içinde yaşadıkları toplulukta geçerli olan birtakım siyasal, dinsel, ahlâksal, politik ve sosyal önerme veya görüşlerle yakından bağlantılıdır.

İlmin tanımını verip, bizlere nesnel olanı ya da gerçeklikleri olduğu gibi yansıttığını ortaya koyduktan sonra el-Bağdâdî, “epistemoloji” sadedinde ilimlerin tasnifine geçmektedir. Kabul edileceği üzere kelâmcıların genel olarak ilim anlayışları irdelendiğinde ansiklopedik bir bilgi anlayışına sahip oldukları, bu doğrultuda değişik tanım ve tasniflere dayandıkları gözlenmektedir. Kelâmcılar tarafından açıkça dillendirilmese de, bilgi konusunda gerek tanımlar gerekse de tasnifler incelendiğinde, kelâmcıların bu hususta büyük oranda Aristoteles (ö.mö.322) mantığını referans edinmiş oldukları gözükmektedir. Şöyle ki, el-Bağdâdî, kendi “epistemoloji”sinde bilgiyi, öncesiz (kadîm) ve önceli (hâdis) bilgi olmak üzere iki kategoride ele almaktadır.³⁵ Ona göre, öncesiz bilgi, olmuşu, olanı veya olacak olanları bütün ayrıntılarıyla tek bir bilgi ile bilen Allah’ın bilgisidir.³⁶ Buna karşın önceli ya da muhdes bilgi ise, insanlara, cinlere ve hayvanlara ait olan bir bilgidir.³⁷ Bu bakımdan, önceli ya da muhdes bilgi, bir tür ilinek (‘araz) olup bilen varlığın bilgisinden tamamen ayrı bir şeydir. Çünkü, el-Bağdâdî’ye göre Allah dışında kalan bütün yaratık ve canlıların bilgisi ilinek olmasına karşın Allah’ın bilgisi ise ilinek değil, tam tersine öncesiz ya da kadîm bir bilgidir.

Yine, el-Bağdâdî’nin “epistemoloji”sinde önceli veya muhdes olan bilgi de ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan birisi zorunlu bilgi (el-‘ilm ez-zarûrî), diğeri ise, kazanılmış bilgi (el-‘ilm el-kesbî) dir.³⁸ Bu iki bilgi türü arasındaki en önemli fark ise, âlim olanın kesbî ya da kazanılmış olan bilgiyi elde edebileceği kanıtlanmış bir bilgi olduğu halde, onda meydana gelen zorunlu ya da zaruri bilgi kanıtlanma olmadan ve onun üzerinde hiçbir gücü/tasarrufu bulunmaksızın meydana gelen bir bilgi olmasıdır.³⁹ Nitekim ona göre, zorunlu ya da zaruri olarak değerlendirilen bilgi de kendi içinde,

³⁵ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 8.

³⁶ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 8.

³⁷ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 8.

³⁸ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 8.

³⁹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 8.

olumluluk açısından açık-seçik (bedîhî) olan bilgi ve olumsuzluk yönünden açık-seçik (bedîhî) olan bilgi olmak üzere tekrar ikiye ayrılmaktadır.⁴⁰ el-Bağdâdî, olumluluk açısından açık-seçik (bedîhî) olan bilgiyi, insanın kendi varlığında meydana gelen açlık, susuzluk, ateşlenme, üşüme, titreme, keder ve sevinç gibi kimi fizyolojik gerçekliklerle ifadelendirmeye çalışırken⁴¹, olumsuzluk yönünden açık-seçik (bedîhî) olan bilgiyi ise, imkânsız olan şeylerin imkânsızlığını bilmek türünden daha çok çelişik ve kendi içinde paradoks teşkil eden nesnelere veya olguların bilgisi olarak tanımlamaktadır.⁴² Bu amaçla el-Bağdâdî’nin bilgi anlayışında zorunlu ya da zaruri olarak kabul edilen bilginin kaynağı duyu ve duyu verileri olmasına rağmen⁴³, kazanılmış veya kesbî olarak tarif edilen bilginin kaynağı ise akılsal inceleme ve akıl yürütmedir.⁴⁴ Ona göre, duyu ilimleri insanın kendisinde var olan beş duyu organıyla gerçekleşmektedir. Bunlar; görme, işitme, tadalma, koklama ve dokunma duyularıdır. Bağdâdî mütevâtir olan yani belli bir grupça aktarılan bilgileri zorunlu ya da zaruri bilgi statüsünde değerlendirmektedir.⁴⁵ Sözelimi, o, mütevâtir haberler yoluyla bilginin meydana gelmesi (mütevâtir haberin bilgiyi oluşturması) konusunda Berâhime ve Sümeniyye’nin görüşünü, onların kabul ettikleri bir doğrudan hareketle, yani müsellemler türünden bir önerme ile geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

“Berâhime ve Sümeniyye, mütevâtir haberler yoluyla bilginin meydana gelmesini inkâr etmiştir. Onların, gitmedikleri şehirleri, geçmiş milletleri, [önceki] yöneticileri ve peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanları bilmeleri, bu hususta kendilerini yalanlamaktadır.”⁴⁶

Görüldüğü üzere bir ön kabulden ve karşı tarafın benimsemiş olduğu doğrudan hareket eden el-Bağdâdî, mütevâtir haberlerle ilişkili veya mütevâtir haberlere dayalı bütün rivayetlerin karşı tarafça kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü geçmiş milletler, gitmedikleri-görmedikleri şehir ve ülkeler ve önceki yöneticilerle ilgili birtakım

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 8.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 9.

⁴² el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 9.

⁴³ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 9.

⁴⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 9.

⁴⁵ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 9, 12.

⁴⁶ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 11; karşı., a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 255.

mütevâtir haberleri; dolayısıyla da, bu haberlerle ilişkili önemli bilgileri Berâhime ve Sümeniyye de kabul etmektedir. Ancak, Berâhime ve Sümeniyye'nin mütevâtir haber yoluyla gelen bilgiyi kabul etmemeleri, öyle anlaşılıyor ki, bu türden haberlerin dayanaklarının ve argümanlarının tartışılır olmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda, Berâhime ve Sümeniyye, eğer mütevâtir haberlerle gelen birtakım bilgileri veya haberleri kabul edecek olurlarsa, şiddetle karşı çıktıkları ve reddettikleri peygamberlik/risâlet kurumuna ve onunla doğrudan ilişkili olan mu'cizeye karşı koymalarının⁴⁷ ve onu yadsımlarının hiçbir anlamı kalmayacaktır. Çünkü, onlar, peygamberlik kurumuna ve özellikle de mütevâtir haberler ya da bilgiler yoluyla bildirilen birtakım mu'cizelere inanmamaktadırlar. Dolayısıyla, Berâhime ve Sümeniyye'nin mütevâtir haberlerle ilişkili görüş ve düşünceleri, özelde el-Bağdâdî'nin genelde de Ehl-i Sünnet'in inanç sisteminde pek çok dinsel konunun reddini gerektirmesinden dolayı bu görüş, geçersiz ve temelsiz kılınmaya çalışılmıştır.

Bu noktada yanıtlanması gereken bir soru da el-Bağdâdî tarafından zorunlu bilgilerin kaynağı olarak referans gösterilen duyularımızın, acaba gerçek bilgiyi elde etmede işlevsel bir role sahip olup-olmadıkları problemidir. Bu soruya verilebilecek olan en güzel yanıt, yine el-Bağdâdî'nin, kavramayı (idrâk) özel bir bünyenin varlığına bağlayan Mu'tezilî kelâmcıların eleştirmesinde göze çarpmaktadır.⁴⁸ Ona göre, kavramanın meydana gelebilmesi için hiçbir şekilde özel bir bünyenin varlığı zorunlu değildir. Öyle anlaşılıyor ki, el-Bağdâdî, ilim, irâde, kudret ve idrakin var olması için "hayat"ın olmasını bir koşul olarak benimsediğinden ötürü, bu hususta karşıtlarına karşı koymaktadır. Çünkü ona göre, ölü olan kişi hayata veya yaşama ilişkin temel fonksiyonlarını kaybettiğinden ilim, irâde, kudret ve benzer birtakım niteliklerin onda bulunması ya da ölünün bu niteliklerle

⁴⁷ Nitekim bu husus el-Bağdâdî tarafından da dile getirilmektedir: "Biz (Eş'ariler), şehirlerle ve geçmiş millletlerle ilgili mütevâtir haberlerin ilim meydana getirdiği hususunda Berâhime'ye uyarız (muvâfakât). Ancak onlar, peygamberlerin mu'cizelerinin mütevâtir haberler yoluyla bilinmesi hususunda bizden farklı görüştedirler. Halbuki, inkâr ettikleri şeylerdeki tevâtür, ikrâr ettikleri şeylerdeki tevâtür gibidir. İnsanların gitmiş oldukları şehirlerle ilgili mütevâtir haberleri yalanlayan kişinin, eğer mütevâtir haberlerle biliyorsa, anne-babasını da inkâr etmesi gerekir. Bu [husus] onun kurtulamayacağı birdurumdur." Bu konuda bkz.: el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 179-180.

⁴⁸ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 29.

ilişkilendirilmesi mümkün değildir. el-Bağdâdî, bu hususu kendi yapıtında şu şekilde tartışma konusu edinmektedir:

“Kaderiyye bilgi ve kavramanın (idrâk) koşulları konusunda görüş ayrılığına düşmüştür: es-Sâlihî, ölü olan kimsede ilim, kudret, irâde ve kavramanın bulunmasını mümkün görmüştür. Kerrâmiyye de, ölülerde ilim, irâde ve kavramanın bulunmasını mümkün görmüştür. Onlar, kudretin ancak bir canlıda bulunmasını mümkün görmüşlerdir.”

Kerrâmiyye’ye şöyle deriz: “Siz ölülerde ve cansızlarda ilim, irâde ve kavramanın (idrâk) varlığını mümkün gördünüz. Ancak, bütün cansızların bilen, işiten, gören ve inanan olduğu düşünceniz neye dayanmaktadır? Çünkü onlar, konuşamaz ve bir eyleme de güçleri yetmez. Kaldı ki, onlarda hayat ve kudret de yoktur. Bu [görüş], ölüler ve cansızlar hakkında kuşku-ya götürmektedir. Bu görüş, geçersizdir (bozuktur).”⁴⁹

Aslında, el-Bağdâdî’nin böylesi bir görüşü benimsemesinin ardında yatan gerçek, Allah’ın cennette görüleceği inançsal doktrinini temellendirebilmek içindir. Allah’a bir bünye atfetmek doğrudan O’nu cisimlendirmek anlamına geldiği için, cisimsiz olan bir şeyin kavranabileceğini ileri sürmek ve buna temel hazırlama düşüncesi, kavrama veya idrâkin duyumlardan ayrı düşünülmesine yol açmaktadır. Bizde meydana gelen ve oluşan görme, işitme, koklama ve dokunma gibi duyumlara ilişkin durumlar, evrende her an Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu bakımdan, Allah’ın evrende sürekli devam eden yaratması olmaksızın, herhangi bir şeyin tadının, kokusunun ve sıcaklığının farkına varılması mümkün değildir. Kelâmcıların oluşturmuş oldukları töz (cevher) ve ilinek (‘araz) metafiziğinin parçalı yapısı, ona sürekli olarak müdâhalesini gerekli kılmakta ve her şey her zaman Allah tarafından tekrar tekrar yaratılmaktadır. Nitekim, bu anlamda nedensellik kuramının geliştirilmiş olması da, bir yandan Allah’ın mutlak kudretini vurgulama esası üzerine kurgulanırken, diğer yandan da mu‘cizeye yer açmak ve Allah’ın evrenle olan diyalektiğine zemin hazırlayan bir metafizik anlayışı geçerli kılmak içindir. Kısacası, Eş‘arîler, Kur’ân’ın söylem tarzına da uygun olarak evrende olaylara ve olgulara her daim müdâhil olan bir Allah anlayışını benimsemiş ve savunmuşlardır.

⁴⁹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 29-30.

el-Bağdâdî, kazanılmış yahut da kesbî ilimlerden olan kuramsal veya nazarî ilimlerin dinsel ve akılsal önemli ilimleri içerdiğini ifade ederek⁵⁰, bunları kaynaklarına göre dört bölüme ayırmaktadır: a) Akılsal inceleme ve kıyas yoluyla bilinen şeyler, b) Deneyim ve alışkanlıklar yoluyla bilinen şeyler, c) Din vasıtasıyla bilinen şeyler, d) Bir kısım insan ve hayvanlarda esin (ilhâm) sebebiyle bilinen şeyler.⁵¹ el-Bağdâdî, akılsal inceleme ve kıyas yoluyla bilinen şeylere, âlemin yaratılmışlığı, yaratıcısının öncesizliği, O'nun birliği, nitelikleri, adaleti ve kullarına sorumluluk yükleyebileceği gibi bazı bilgileri örnek olarak sunmaktadır.⁵² Deneyim ve alışkanlıklar yoluyla bilinen şeylere ise, tıp ve ilaçlar konusundaki bilgiler ile meslekler (sanat/ziraat) konusundaki bilgileri örnek olarak vermektedir.⁵³ Dinsel bilgilere de, bir şeyin helâl, harâm, vâcip, mendûp, müstehâb vb. oluşu gibi daha çok hukuksal (fikhî) konuları iliştiirmektedir.⁵⁴ el-Bağdâdî, sonunculara ise, şiir ve musiki bilgisi gibi bilmek için herhangi bir eğitimin alınmasının çok da gerekli olmadığını ileri sürdüğü sıradan kimselerin elde edebilecekleri bilgi ve malumatı örnek olarak arz etmektedir. Çünkü, ona göre bu türden bir bilgi, ne kıyasla ne de akıl sahiplerinin üzerinde birleştikleri (uylaşım) zorunlu bir bilgiyle kavranabilmektedir.⁵⁵ el-Bağdâdî'nin "epistemoloji" sinde, her kuramsal ya da nazarî bilgiyi, tıpkı Allah'ın Hz. Adem'de (a.s.) isimleri bilmesini sağlayan bazı bilgileri yaratması gibi, adete aykırı olarak bizlerde de bu şekilde zorunlu bir bilgi meydana getirmesi mümkündür.⁵⁶ Buna göre, diğer kuramsal ilimlerde de aynı durumun olabileceğini de ileri süren el-Bağdâdî, akılsal inceleme ve akıl yürütmeyi bir bilgi kaynağı olarak görmeyen, sadece duyuların birer bilgi kaynağı olabileceğini süren Sümeniyye ve Berâhime'yi eleştirerek reddetmektedir. Kaldı ki, el-Bağdâdî'nin inançsal doktrininde mezhepleri reddetmek de bir mezhepçiliktir.⁵⁷

⁵⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 9.

⁵¹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 14.

⁵² el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 14.

⁵³ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 14.

⁵⁴ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 15.

⁵⁵ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 15.

⁵⁶ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 15.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 15.

el-Bağdâdî, “epistemoloji” konusunda son olarak da din/şeriat gönderilmeden önce insanlara herhangi bir şeyin harâm ya da vâcip olamayacağını ileri sürerek, akli ve onun ilkelerini vâcip veya harâm olan şeyleri bilmeye götüren bir yol olduğunu dillendiren Berâhime ve Mu‘tezile’yi doğrudan doğruya eleştirmektedir.⁵⁸ Ona göre, Berâhime, yaratıcının teklifini kabul ederken peygamberleri ve mu‘cizeyi kabul etmemiştir.⁵⁹ Mu‘tezililer, onlarla bir takım konularda birleşmiş olmakla birlikte, özellikle de peygamberlerin reddi hususunda onlardan ayrılmışlardır.⁶⁰ Bu cümleden olmak üzere, gerek Berâhime gerekse de Mu‘tezile, akıl sahibi olanın zihninde şu iki düşünce daima yer alır saptamasında bulunmuşlardır: Bunlardan ilki, Allah’tan olup Allah bununla o kişiyi aklının vâcip saydığı, Allah’ı bilmeye ve O’na şükretmeye yönlendirerek bu hususta kanıtlar getirmeye sevk eder. İkinci düşünce ise, Şeytân’dan olup Allah’tan gelen ilk düşünceye uymayı (ittibâ) doğrudan engellemektedir.⁶¹ Nitekim el-Bağdâdî, bu görüşün bir benzerini ileri süren Mu‘tezilî İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm’ı (ö.232/758) kendi yapıtında şu tümceleriyile eleştirmektedir:

“Allah, iyisi veya kötüsüyle kullarının eylemlerinin yaratıcısıdır, diyeni küfürle ithâm eden bu kimseler, Allah’ın isyâna sebep olan düşünceyi yaratmış olduğu görüşünün yanı sıra, Allah’ın iki düşünceden birisiyle isyâna sebep olup, ikincisi ile ondan uzaklaştırdığı görüşünü de benimsemişler ve böylece Allah’ı, hem yasakladığı şeye yönelten hem de yönelttiği şeyden uzaklaştıran bir varlık haline dönüştürmüşlerdir.”⁶²

Sonuç

Sonuç olarak, geçmiş dinsel gelenekte ve özellikle de Ortaçağ İslâm dünyasında “burhân” (kesin bilgi sağlama) yöntemine başvuranlar olduğu gibi, bu yöntembilimi diğer bazı yöntembilimlerle birlikte kullananlar da vardır. Bu sonuncuları, aralarında ‘Abdü’l-Kâhir el-Bağdâdî’nin de yer aldığı kelâmcılar oluşturmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, el-Bağdâdî, gerek tartışmalarında gerekse açıklamalarında çoğunlukla kendi müntesibi olduğu mezhebinin (Eş‘arilik) haklılığını ortaya koymak veya ileri sürmüş olduğu savın

⁵⁸ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 26.

⁵⁹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 26.

⁶⁰ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 26.

⁶¹ el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 26.

⁶² el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 27.

doğruluk ve tutarlılığını saptayabilmek için görüş, yaklaşım veya değerlendirmelerini genel olarak “meşhûrât”, “müsellemât” ve “makbûlât” ekseninde oluşturmakta ve bu tür önerme ve görüşlerin kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Belki de, o, koşullanmış olduğu inanç dizgesi ya da içinde yetişmiş olduğu dinsel gelenek ve kültüre paralel olarak benimsemiş olduğu görüş veya düşüncelerin, “meşhûrât”, “müsellemât” ve “makbûlât” ekseninde/kapsamında savunulabileceğini ve karşı tarafın (öteki) da bu şekilde daha iyi ikna edilebileceğini düşünmektedir.⁶³ Anlaşılan o ki, el-Bağdâdî, kendi yapıtında karşıtlarına karşı sergilemiş olduğu kimi yaklaşım veya değerlendirmelerinde oldukça tutarlı ve gerçekçi bir tavır ortaya koyarken, kimi gerekçelendirme veya izah noktalarında ise tamamen inançsal, duygusal ve mezhepsel klişelerden hareketle savunma yapmaya çalışmaktadır.⁶⁴ Kendi kelâm “epistemoloji”sini, tutunduğu kelâmî-felsefî yöntembilim (cedel) üzerine kurgulayan bir düşünür olan el-Bağdâdî⁶⁵, görüş ve düşüncelerini oluşturan kimi bilgisel önermeler konusunda oldukça acımasız ve katı davranmakla kalmamakta⁶⁶; bunun yanı sıra, özellikle de insanî “epistemoloji” söz konusu edildiğinde evrensel ve nesnel olan bilgiye ulaşma ve onu elde etme hususunda hiçbir açık kapı bırakmamaktadır.⁶⁷ Bu açıdan, matematik, edebiyat ve dilbilim alanında bu denli becerikli, zeki ve meşhur olan bir düşünürün⁶⁸, “epistemolojik” olarak toplumsal ilerleme ve değişimin farkında ol(a)maması kabul edilemez bir gerçektir. Bunun en büyük nedeni ise, el-Bağdâdî gibi çok bilge ve sistema-

⁶³ Hüseyin Doğan, ‘*Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, s. 83-137.

⁶⁴ Takiyyüddîn es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi’iyye el-Kübrâ*, Dârü'l-Ma’rife, Beyrut, trs., c. III, s. 238; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tah. İhsân ‘Abbâs, Dârü’s-Sadr, Beyrut, 1973, c. II, s. 370-371; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cem el-Müellifin*, Beyrut, 1376/1957, c. V, s. 309.

⁶⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XXVI (Çevirenin Sunuşu); Şerafeddin Gölçük, “‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1979, sayı: III, s. 77.

⁶⁶ A. S. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge At The University Press, Britain, 1982, s. 245; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. II, s. 371; Kehhâle, *Mu’cem el-Müellifin*, c. V, s. 309.

⁶⁷ ‘Abd er-Rahmân el-Bedevisi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1979, c. I. s. 634.

⁶⁸ Ahmed Mahmud Suphî, *Fi ‘İlm el-Kelâm Dırâsetü'l-Felsefiyye Li-Ârâ’i'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi Usûl ed-Dîn*, Beyrut, 1405/1985, c. II, s. 115 (Dipnotta); el-Bedevisi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 635.

tik olan bir kişiliğin belli bir kültürel çevre, dinsel gelenek ve inanç çizgisi istikametinde konuşmak zorunda kalmış olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aster, Ernest Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev.: Macit Gökberk, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1972.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr ‘Abd el-Kâhir, (ö.429/1038), *Kitâb Usûl ed-Dîn*, İstanbul, 1346/1928.
- Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: E. Ruhi Fıçlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.
- el-Bedevidî, ‘Abd er-Rahmân, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1979.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 1998.
- Doğan, Hüseyin, *‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, (ö.339/950), *İlimlerin Sayımı (İhsâ el-‘Ulûm)*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, “Epistemology” mad., London, 1981.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Gölcük, Şerafettin, “‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî’”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sevinç Matbaası, sayı: III, Ankara, 1979.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.
- Hilav, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1998.
- İbn Sînâ, el-Hüseyin b. ‘Abdullah Ebû ‘Ali, (ö.428/1037), *Kitâb en-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut, 1985.
- Joseph, H. W., *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, 1967.
- Kehhâle, Ömer Rıza, Mu‘cem el-Müellifin –Terâcimü’l-Musannifi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, *Beyrut, 1376/1957*.
- Krings, H. And H. M. Baumgartner, “*Bilgi Kuramı ve Tarihçesi*”, çev.: Doğan Özlem, Günümüz Felsefe Disiplinleri İçinde, Ara Yay. , İstanbul, 1990.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü’l-Vefeyât*, tah.: İhsân ‘Abbâs, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1973.
- Martnich, A. P. And Evrum Stroll, *The New Encyclopedia*, “Epistemology” mad., c. VIII, Chicagu, 1992.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, (ö.333/944) *Kitâb et-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, İstanbul, 1979.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

a.mlf., **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

Özlem, **Doğan**, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, **Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.**

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev.: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Russel, Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi (Antikçağ)*, çev.: Muammer Sencer, Bilgi Yay., İstanbul, 1972.

es-Subkî, Takiyyüddîn, *Tabakât eş-Şâfi'iyye el-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Suphî, **Ahmet Mahmûd**, *Fî el-Kelâm Dırâsetü'l-Felsefiyye Li-Ârâ'i'l-Fıraki'l-İslâmiyye Fî Usûl ed-Dîn*, **Beyrut, 1405/1985.**

es-Suyutî, Celâlüddîn, (ö.911/1505), *Buğyetü'l-Vu'ât Fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1384/1964.

Turgut, **İhsan**, Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Thaetatos'un Yeni Bir Yorumu), **Bilihan Matbaası, İzmir, 1992.**

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 1972.

Wensinck, A. S., *The Muslim Creed*, Cambridge At The University Press, Britain, 1982.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

İslâm Kelâmı - Gelenekçilik ve Akılcılık-

Binyamin Abrahamov, İnsan Yay., İstanbul 2010, (çev. Emine Buket Sağlam), 150 s.

Binyamin Abrahamov tarafından *Gelenekçilik ve Akılcılık* alt başlığı ile kaleme alınan *İslâm Kelâmı* adlı çalışma giriş ve özet mahiyetindeki son (yedinci) bölümün dışında altı bölümden meydana gelmektedir. Bununla birlikte eserin sonunda kitap içerisinde tartışılan problemleri çözümleyen metinlerin yer aldığı dört bölümlük bir ek kısmı da bulunmaktadır.

Abrahamov kitabın *Giriş* kısmında çalışmasının amacını akılcılık ve gelenekçilik terimleriyle ifade etmeyi tercih ettiği düşünce sistemlerinin genel karakterini ve karşı disipline yönelttiği eleştirileri tespit etmek olarak belirler. Ayrıca akıl ve geleneği uzlaştırmak için yapılan çalışmalar da yazar tarafından inceleme konusu edilir. Bununla birlikte Abrahamov bu bölümde metin içerisinde kullanılan terimlerin hangi manada kullanıldıklarını da açıklar. Gelenek kelimesini nakil anlamında kullandığını belirten yazar, akılcılık kavramını ise akli dinde insanı doğruya ulaştıracak tek araç olarak görüp, akıl-nakil zıtlaşmasında onu vahye tercih etme eğilimi olarak tanımlar. Bu doğrultuda Abrahamov çalışmasında akılcıları gelenekçilerin karşısına konumlandırıp, dini bilgilerin çoğunu akıl yoluyla elde etmeye çalışan sınıf olarak nitelendirir. Bu noktada düşünür, aklın vahyi anlamada bir araç olarak kullanılması (makuliyet) ile aklın vahye öncelenmesi (rasyonalizm) arasında da bir ayırım yapar. Ona göre İslam düşüncesinde saf bir akılcılık bulunmazken buna mukabil saf bir gelenekçilik kimi âlimler tarafından temsil edilmiştir.

Gelenekçiliğin Esasları adlı birinci bölümde yazar, gelenekçi anlayışın üç temel esası olduğunu kaydeder. Buna göre ilk esas, Kuran, sünnet ve icmaya sıkı sıkıya bağlılık olarak ifade edilirken bu üç kaynağın otoritesi de Abrahamov tarafından inceleme konusu edilir. Kuran'ın ilahi bir lafız olmasından kaynaklanan tartışmasız bir otoriteye sahip olduğunu belirten yazar, sünnetin de Kuran'a eşitlenerek hükmünün kuvvetlendirildiğini söyler. İcmanın otoritesini belirlemede aklın bir kaynak olarak kullanılmadığını tespit ederek, icmayı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terimindeki "cemaat" ifadesi ile açıklar. Abrahamov'a göre gelenekçiliğin ikinci esası "din prensiplerinin homojen olduğu" fikridir. Yazar bu bağlamda pek çok Selefi âlimin inanç ile ilgili konularda aynı kanaate sahip olduğunu çeşitli örnekler üzerinden ele alır. Abrahamov'un tespit ettiği üçüncü esas ise gelenekçilerin peygamberden sonraki üç nesle göstermiş oldukları bağlılıktır.

Gelenekçilikte Aklın Yeri adlı ikinci bölümde yazar, aklın gelenekçiler tarafından nasıl kullanıldığını konu edinir. Aklın nakle tabi olduğunu söyleyen gelenekçiler Abrahamov'a göre nakil ile açıklanan hususları kanıtlamak ya da dinin getirdiği kuralların nasıl uygulanacağını bilmek için akla ikincil bir fonksiyon yüklerler. Bununla birlikte aklın kullanılmasında gelenekçilerin iki yönlü bir tavır sergilediği de vurgulanır. Ona göre, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hususunda aklın kullanımına şiddetle karşı çıkan gelenekçiler; Kuran ve sünnetten çıkarılan ilkeleri ispatlamak için akli delilleri çekinmeden kullanırlar. Yazar bölüm içerisinde kelimcilerin vahyi ispatlamada akli nasıl kullandıklarına dair çeşitli örneklerle yer verir.

Akılçılığa Karşı Gelenekçilik olarak isimlendirilen üçüncü bölümde birbiriyle ilişkili iki konu işlenir. Bunlardan ilki gelenekçilerin akli metotların kullanılmasına yönelttikleri eleştiriler iken diğeri ise kelam ilmi ve kelimcilerle karşı takınılan tutum ile alakalıdır. Abrahamov'a göre gelenekçiler, akli deliller arasında bir birlik olmadığı gibi bu delillerin kişiyi itikadi meselelerde şüphe ve karmaşaya sürüklediğini iddia ederler. Bununla birlikte onlara göre aklın başka bir hatalı davranışı da "tevil" faaliyetidir. Çünkü Allah'ın tevil ile uğraşan kişileri sevmediğini ve bu fiilden men ettiğini düşünüp, tevili bir bidat olarak değerlendirirler. Onlara göre eğer tevil gerekli olsaydı, bu zaten peygamber tarafından yapılırdı. Bununla birlikte Abrahamov, gelenekçilerin kelimcilerle karşı tutumlarının; onlarla konuşulmayıp kelam ilmi ile ilgilenilmemesi ve kelimcilerin inançlarının çürütülmesi olarak iki prensip içerdiğini belirtir.

Abrahamov, *Akılçılığın Esasları* olarak isimlendirdiği dördüncü bölümde bu esas, insanın akıl yoluyla Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve âlemin yaratılış ve yapısının algılanabileceği inancı olarak ifade eder. İslam kelamında akılçılar olarak nitelendirdiği grubun akli vahye öncelediğini de ilave eder. Yazar bu bölümde irade, kader, mizan, nübüvvetin ispatı ve bedenlerin haşrı gibi konularda yapılan tartışmalara temas ederek, İslam dinindeki akılçılığı bu tartışmalar üzerinden örneklandırır.

Akılçıların Gelenekçiliği Tenkitleri adlı beşinci bölümde yazar; Kuran, hadis, selef, icma ve ibadet eleştirisi olmak üzere akılçıların tenkitlerinin beş konuda ortaya çıktığını ifade eder. Peygamberlik ve dini ibadet eleştirisinin akli gelenek içerisinde oldukça az olduğunu (sadece Ravendi'yi örnek verir) kaydeden Abrahamov, Kuran ile ilgili eleştirilerin de antropomorfik ifadelerle yoğunlaştığını belirtir. Mütakellimler hadis ile uğraşan kimseleri ise, birbirine zıt fikirlere sarılıp temel aldıkları hadisi hak ilan ederek çeşitli mezheplerin oluşmasına sebep olmuş şahıslar olarak değer-

lendirirler. Bununla birlikte yazara göre akılcılar, selefin otoritesini sarsmak için onların kişiliklerine duyulan inancı zayıflatmaya çalışırlar. İcma algısına da yeni bir yorum getiren kelamcılar, terimin her zaman için ümmetin çoğunluğunu ifade etmediğini belirtip, cemaatin hata üzerinde birleşme ihtimalinin bulunduğu dikkat çekerler.

Abrahamov, *Akılcılık ve Gelenekçilik Arasındaki Uzlaşma* olarak isimlendirdiği altıncı bölümde, bu iki ilim geleneği arasındaki uzlaşmayı iki esas üzerine bina eder. Bunlardan ilki, aklın ve naklin dinin farklı alanlarına ilişkin bilgi verdiği kabulüdür. Yazar tespitini Bakıllani, Gazali ve Razi gibi isimler üzerinden verdiği örneklerle izah eder. Mesela Razi'ye göre insanın öldükten sonra ikinci bir yaratılışa meyilli olduğu akli bir mesele iken, haşırın mahiyeti nakli bilgilerle öğrenilecek bir husustur. Abrahamov'a göre akıl-nakil arasındaki uzlaşmanın ikinci esası ise, akıl ve nakli birbirleriyle çatışan kaynaklar olarak görmeme eğilimidir. Kelamcılara göre hem aklın hem de vahyin kaynağı Allah olduğu için bu iki delil arasında tezatlıkların olması söz konusu değildir. Çünkü akıl, hem akılcılar hem de gelenekçiler tarafından Kuran ve sünnet yoluyla bildirilen hususları ispatlamada kullanılır.

İslam dini içerisinde nasslarda yer alan itikadi konuların ne şekilde anlaşılacağı ilk dönemlerden itibaren hararetle tartışılan meseleler arasında yer almıştır. Binyamin Abrahamov da bu tartışmaların iki önemli kanadını oluşturan kelamcılar ve seleflerin kendi ifadesiyle akılcılar ve gelenekçilerin sistemlerinin genel esaslarını ve her iki düşünce sisteminin birbirine yönelttiği eleştirileri inceler. Bu doğrultuda yazarın öne sürdüğü fikirleri pek çok klasik metin üzerinden izah ettiği görülür. Çalışma içerisinde her ne kadar okuyucuyu yoran bir dipnot yoğunluğu bulunsa da bu durum zengin bir örneklendirmeyi görme imkânı da sunmaktadır.

Dua Üzerine Din Felsefesi Okumaları

Erdal Baykan, Bilge Adam Yayınları, Van, 2009, s. 205

Muhammet Nasih ECE¹

Tanrı'nın hayata müdahalesini kabul eden Teist dini inanışlarda önemli bir yere sahip olan dua, Tanrı-insan ilişkisinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Dua, dindar hayatın en temel ve en gerekli ifadesi olup dinin merkezi fenomenini oluşturmaktadır. Hatta dua, insanı her açıdan inşa halinde tutan dinin kendisidir.

¹ Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe-Din Bilimleri, Mantık Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi

Tanıtımını yapacağımız bu eser, Eğer Tanrı bizim ona söylememiz mümkün olan her şeyi zaten biliyorsa, dua etmenin ne anlamı var? Dualarımızın, Tanrı'yı aksi takdirde yapamayacak olduğu bir şeyi yapmaya sevk etmemiz mümkün mü? Tanrı'ya dua etmemizde gerçekte ne olup bitmektedir? Duaya verilen cevap ile dua arasındaki ilişki bir neden-sonuç ilişkisinden mi ibarettir? ve benzeri, insani merakın hemen her veçhesine uzanan sorulara, bir felsefeci perspektifiyle verilmiş cevap mahiyetindedir.

Eser, bir giriş, iki bölüm ve iki ekten oluşmaktadır. Giriş bölümünde felsefenin, genelde dini konulara özelde duaya bakış açısı sunulmaktadır. Birinci bölümde, din dili ve duanın kavramsal analizi ve tartışmalar bağlamında Tanrı-insan ilişkisi boyutunda duaya yer verilmektedir. İkinci bölümde ise Tanrıdan bağımsız, kendi kendine işleyen bir dünya olabileceği tasavvuru ya da duayı anlamlı kılacak bir paradigmadan yoksun olan deizm ile Tanrı'nın hayata müdahil oluşunu kabul eden din ve dua ilişkisi, İslam dini örneğinde yer verilmektedir. Birinci ekte İbn Sina'nın Dua ve Ziyaret Risalesine, ikinci ekte ise D. Z. Phillips'in Dua Probleminin Felsefi Bağlamı adlı makalesine yer verilmektedir.

Birinci bölümde yazar, duanın kavram analizi çerçevesinde duayı, Tanrı'ya seslenmek, davet etmek, yardıma çağırarak, yakarmak, aşağıdan yukarıya, aciz olandan güçlü olana doğru meydana gelen bir istek ve niyazda bulunmak olarak tanımlamaktadır. Çok geniş ifade ediş imkânına sahip olan dua, en iptidai toplumlardan en modern toplumlara kadar varlığını ve önemini korumuştur.

Baykan, duanın iki temel özelliğine dikkat çekmektedir: Birincisi, Tanrı inancına bağlı bütün inanç sistemlerinde dua, temel ve odak kavramlardan biri olarak insanın bir taraftan kendi ihtiyaç ve eksikliklerinin telafisi, diğer taraftan daha mükemmele ulaşmasını bir diyalog vasıtası ve sınırlı, sonlu aciz olan varlığın, sınırsız ve kudret sahibiyle kurduğu bir köprüdür. Bu nedenle insanoğlu tarihin hiçbir döneminde duadan uzak kalmamıştır. İkincisi, duada insanın kendi durumunu arz etmesi söz konusudur. Bu ilişkide insan, kendisini yaratan rabbine yönelerek acizliğini, güçsüzlüğünü dile getirir; af, merhamet, güç ve destek alır. Yazar, dua ve din dili bağlamında her din veya bilimin kendine has kıstasları olduğu gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerektiği üzerinde durur. Din dili, bazı ön inançları, mesela Tanrı'ya ibadet, Tanrı diye bir varlığın var olduğunu ve bizim ona tapınmamıza ve kendimizi ona adamamıza layık olduğunu farz eder. Tanrı'ya dua etmek, Tanrı'nın gerçekte duayı işittiğini ve ona icabet edeceğini önceden var sayar. Bu nedenle duayı anlama noktasında bu bakış açısının göz ardı edilmemesi gerekir.

Yazar, tartışmalar bağlamında düşün tarihinin en önemli problemi arasında yer alan Tanrı-insan ilişkisini ele almaktadır. Baykan'ın burada üzerinde durduğu önemli husus, dinsel ve felsefi anlamalar olabileceği, Tanrı-insan ilişkisinde duayı anlamının dinsel bir anlamayla gerçekleşmesi gerektiğidir. Yani duanın Tanrı-insan ilişkisinde öznelğin, biricikliğin ve evrenselliğin önemi ortaya çıkmaktadır.

Baykan, yine tartışmalar çerçevesinde dua ve Tanrı ilişkisine yer vermektedir. Bu tartışmada duanın üç önemli boyutu üzerinde durulmaktadır: Bunlarda birincisi nedenselliklerdir. Duanın kabulü nedensellik olgusuyla nasıl bağdaştırılabilir? sorusuna cevap olarak yazar, duanın deneysel değil dini bir olgu olduğu ve anlaşılması için de dini olgulardan hareket edilmesi gerektiğini söyler. İkincisi, dua ve kader ilişkisidir. İnsan duada istediği ezelden ona takdir edilmişse, dua etmenin ne anlamı var? Baykan, bu meseleyi İslam düşünce geleneğinde bulunan özelliklerle aşmaya çalışmaktadır. Getirdiği cevap ise takdir edilenin meydana gelmesinde duanın da bir sebep olabileceği düşüncesidir. Ele alınan konunun bir başka boyutu ise bireyin oluşumunu engellediği varsayımdır. Yani dua ile birey kimliğinin yok olacağı endişesidir. Ancak bu daha çok modern aklın bir şikâyeti olarak görülür ve modern akıl Tanrı'sını kaybetmekle bireyliğini ön plana çıkarmıştır.

Yazar, ikinci bölümde dua ve deizm ilişkisini ele almaktadır. Bilindiği gibi deizm, Tanrıdan bağımsız, kendi kendine işleyen bir dünya tasavvurudur. Tanrı ilk neden olarak evreni varlığa getirmiştir. Tanrı yaratılışa, yaratığı evrene hiçbir şekilde içkin olmayıp, tıpkı bir saatçinin saatini imal edip kurduktan sonra onunla bir ilişkisinin kalmaması gibi evrene aşkındır. Deizme göre, kutsal kitap ve peygamberler gereksiz şeylerdir. Dolayısıyla duanın hiçbir anlamı yoktur. Baykan'a göre bu anlayış aynı zamanda sekülerizmin ve laisizmin gelişmesinde de etkili olmuştur. Buradan hareketle deizm, peygambere ve duaya ihtiyaç duymayan tabii din veya akıl dini diye isimlendirilen bir din anlayışını benimsemiştir.

Deizmin oluşumuna ve etkilerine ilişkin okumalarını Müslüman kültür üzerine etkisi çerçevesinde sürdüren yazar, şu notları düşmektedir: "Son derece zengin ve dini fikirlerin doğup geliştiği İslam âleminde deizm diye adlandırabileceğimiz bir tasavvur oluşmamıştır. Bu nedenle deizm daha ziyade batı inancı ve düşüncesi çerçevesinde ele alınması gereken bir konudur. Ancak bugün batının siyasi ve kültürel egemenliğinin oluşturduğu etkiyle farklı kültür ve inanışların üzerinde deistik anlayışla benzeşen yorumlara rastlayabilmekteyiz."

Yazar, deistik düşüncenin dinle ilişkisini ele aldıktan sonra, dua-din ilişkisini İslam dini örneğinde yoğunlaşarak okumaya çalışmaktadır. Bu bağlamda duanın İslam dininde nasıl bir mahiyet edindiği meselesi üzerinde durulmaktadır. İlk

yaptığı önemli tespitlerden biri, Kur'an'dan hareketle biçimsel özelliklerden daha çok duanın samimiyetle yapılmasına dikkat çekmektedir. Kur'an, insanlara dini Allah'a has kılarak dua etmelerini söylemektedir. Dua'nın, İslam'da önemli özelliklerden birisi de ümit var olmak özelliğidir. Her kim, her ne yapmış olursa olsun Allah'ın bağışlayıcılığından umut kesmemesi gerekir. İslam örneğinde duanın vurgulanan diğer bir önemli noktası ise bunun kabulünün ne anlama geldiği hususu üzerinde durulmaktadır. Müslüman için insanın çevre, zaman ve mekân içerisinde meydana gelen şeyler, bütün boyutlarıyla kavramakta olduğu hakikati bağlamında anlaşılır ve bu bilinçle hayırlısı istenir.

Yazar, İslam düşüncesinde duanın birçok şeyi ifade ettiğini söyler. Üzerinde durulanlardan birincisi, Allah'ın bilgisidir. Bununla insana öğretilen, aceleci olmamak ve neyin hayırlı olup olmadığını Allah'ın bileceği gerçeğidir. Üzerinde durulan bir diğer husus, sabırlı olmaktır. Kur'an, karalılıkla birlikte sabırlı olmayı öğütlemektedir. Allah'a bağlılık da duanın önemli özelliklerindedir. Bu bilimsel bir nedensel bağlılık değil, dinsel bir bağlılıktır.

Eserin ikinci bölümü, İslam örneğinde duanın dünyaya ilişkin şeyler için olup olmaması tartışmasıyla tamamlanmaktadır. Müslüman düşünce geleneğinde Kur'an ve Hz. Muhammed'den hareketle oluşturulan değerlendirmelerde, inanan kimselere hem dünya hayatı hem de ahiret hayatı için dua etmenin öğütlediği, ancak dünya hayatının geçiciliğinde kaybolarak ebedi yurdun unutulmaması gerektiği husus sıklıkla hatırlatılır.

Eserin sonuna yer alan birinci ekte, Ebu Said Fadl bin Ebil'- Hayr'ın İbn Sina'ya yazdığı bir mektupla duanın kabul olmasının ve kabirleri ziyaret etmenin keyfiyeti, hakikati, nefislere ve bedenlere etkisi sorusuna İbn Sina'nın cevap olarak kaleme aldığı "Risaletü Ziyare ve'd-Dua" adlı risalesi yer almaktadır. İbn Sina'ya göre duadan kasıt şudur: Bedenle bitişik olan ve bedenden ayrılmayan ziyaret edici nefis, ziyaret edilen nefiste hayır ve mutluluk ya da kötülük ve eziyetin def'i için yardım dilemektir. Filozofa göre, ziyaret edilen nefisler, akıllara benzediklerinden ve onların cevherleriyle cevherlendiklerinden büyük bir etkide bulunurlar. Yardım isteyenin isteğine bağlı olarak yardımda bulunurlar. Yardımda bulunmanın durumlarının farklılığına bağlı olarak farklı boyutları vardır. Bu ya cismani ya da nefsanîdir.

İkinci ekte ise D. Z. Philips'in "Dua Probleminin Felsefi Bağlamı" adlı makalesine yer verilmektedir. Philips, Wittgstein'ci bir felsefi yaklaşımla duayı ele almaktadır. O, dini kavramların anlamlılık ölçütlerin dinin kendisinin içinde bulunması gerektiğini ve bunu görmemenin yanlış anlamaya yok açtığını söyler.

Sonuç olarak, Tanrı-insan ilişkisini dua bağlamında, felsefeci bakış açısıyla inceleyen eser, insana ait öznelliğe yönelerek bu anlamdaki tartışmalara bir katkı getirmeyi amaçlamaktadır. Dini ifadelerin kendilerine has özel bir mantığa sahip olduğu yargısı bu çalışmanın ön kabullerinden olmuştur. Duanın bir olgu olduğu kabullenmek bu çerçevede görülmelidir. Dinde bulunan ve buna benzer gerçeklikler dinin kendi karakterine uygun bir nedensellikte kabul edilmelidir. Bilimdeki nedenselliğin din doğasına uyarlanılarak din dilinin ve dini gerçekliklerin anlamsızlaştırılmasına yönelik modern pozitivist yaklaşımlar, bu nedenle isabet etmekten uzaktır. Duayı kabulün temelinde din müntesiplerinin bu olguya yaklaşımı kabul edilerek bu meseleye yaklaşılmalıdır. Bu yaklaşım, ele alınan meselenin doğru ve doğasına uygun anlaşılmasını sağlayacaktır.

İslâm'ın Alim Modeli Olarak: İmâm Zeyd B. Ali (Hayatı, Mücadelesi, Bilge Kişiliği, Görüşleri ve Çağımızdaki Önemi),
İsa Doğan, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009. (382 sayfa)

*Hüseyin DOĞAN**

Eser özlüce, Kısaltmalar, Önsöz ve Giriş ile birlikte toplam üç bölüm ve iki kısım EK'ten oluşmaktadır.

Eser, yazarının da ÖNSÖZ'de dile getirdiği gibi, İslâm Dini'nin âlim bir şahsiyeti olarak İmâm Zeyd b. Ali'nin ilmî ve bilimsel yönünü bütün ayrıntılarıyla ortaya koyma ve bu doğrultuda okuyucuyu aydınlatma amacı gütmektedir. Nitekim yazar, bu meyanda konuya yaklaşımını şu şekilde anlatmaktadır: "...Bu yüzdendir ki, Peygamber (sav) miras olarak sadece Kur'an'ı ve öğrettiklerini bırakmış ve âlimleri de vârisi olarak kabul etmiştir. Âlimler, Peygamber'den (sav) itibaren İslâm'daki bilimsel gelişmeleri ve kültür mirasını yaşadıkları zamana ve gelecek nesillere taşıyan zincirin halkalarını teşkil etmektedirler. Bu halkalardaki herhangi bir kopukluk, insanlığın vahiy öncesi cahilî ve karanlık günlerine yeniden dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, tarihteki bilimsel gelişmelerin ve kültür mirasının halkalarını teşkil eden bilim adamlarının eserlerini ve görüşlerini ortaya çıkarmak, onları insanlığın istifadesine ve hizmetine sunmak son derece önemli bir dinî görevdir. Bu yönde son zamanlarda pek çok İslâm bilgininin eserleri ve görüşleri açığa çıkarılmış ve bu sayede İslâmî ilimler büyük gelişme kaydetmiştir.

* D.İ.B. Karadağ Koordinatörü

Buna rağmen, geçmişteki bilimsel birikimin ve kültür mirâsının büyük bir kısmı dünya kütüphanelerinde hapsedilmiş durumda okunmayı ve istifade edilmeyi beklemektedir.” (ss.11-12) Bu açıdan, yazara göre İmâm Zeyd b. Ali’yi, araştırma ve incelemeye dayalı akılcı-bilimsel sistemin ilk temsilcilerinden saymak ve onu bu yönüyle Ehl-i Beyt içinde yetişen ilk İslâm bilgini ve mütefekkeri olarak değerlendirmek mümkündür (ss.354).

Yazar, eserin GİRİŞ bölümünde İmâm Zeyd b. Ali doğmadan önceki İslâm toplumunun siyasal ve kültürel durumuna açıklık getirmeye çalışmakta ve Zeyd b. Ali’nin bu toplum içindeki önem ve değerine çok net olarak vurgu yapmaktadır (ss.13-38).

İmâm Zeyd b. Ali’nin hayatı, yetiştiği ortam ve bilimsel kişiliğinin bütün detaylarıyla işlendiği BİRİNCİ BÖLÜM’de yazar, Zeyd b. Ali’nin çocuklukta tanıştığı sosyal ve kültürel ortam ile yaşamış olduğu siyasal atmosfer hakkında bilimsel bazı tespitlerde bulunmaktadır (ss.39-44; 59-70). Yazar, bu tespitleriyle İmâm Zeyd b. Ali’nin içinde yetiştiği sosyal ortam ve yaşamış olduğu siyasal ve inançsal etkenler dolayısıyla kişiliğinin ve karakterinin önemli ölçüde şekillendiği kanısına varmaktadır. Öyle ki, yazara göre İmâm Zeyd b. Ali, bilimsel kişiliği ve ilmî görüşleri noktasında hemen hemen bütün çevrenin ve ilim adamlarının ilmî ve dinî saygınlığını kazanmış, hatta bilimsel bir otorite olarak da kabul edilmiştir. Nitekim, yazarın şu tümceleri bu anlamda kayda değerdir: “Bütün İslam alimleri, İmâm Zeyd b. Ali’yi taktirde ittifak ettikleri gibi hiçbir âlimi takdir konusunda bu denli birleşmemişlerdir. Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mu‘tezile ve Şi‘a’ya mensup pek çok âlim onun, ilimde imâm ve fıkhıta huccet olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. O, insanların helâl ve harâmı en iyi bilenlerinden idi. Bütün âbidler, zâhidler ve diğerleri onun ilim ve ahlâkta bir benzerinin olmadığı naktasında görüş birliğine varmışlardır.” (ss.128).

Yazar, İKİNCİ BÖLÜM’de ise, İmâm Zeyd b. Ali’yi tanıtmaya hususunda belki de içerik olarak en önemli konu olan Zeyd b. Ali’nin kelâmî ve siyasî görüşlerini incelemeye koyulmaktadır. Bu meyanda yazar, İmâm Zeyd b. Ali’nin görüşlerinin temelini oluşturan tevhîd, adâlet, va‘d ve va‘id ve emri bi’l-ma‘rûf ve’n nehyi ‘ani’l-münker gibi temel ilkeleri açıklamaya çalışmakta ve bu ilkelerin daha sonradan oluşacak olan Zeydiyye Mezhebi’nin temel yapı taşı haline geldiğine dikkati çekmektedir (ss.167-169). Yazar, eserde İmâm Zeyd b. Ali’nin özellikle de tevhîd, adâlet, imân, küfür, va‘d ve va‘id ve emri bi’l-ma‘rûf ve’n nehyi ‘ani’l-münker konusunda Kur’ân ve hadîs merkezli bir din anlayışı ortaya koymuş olduğu görüşündedir. Çünkü, o, her konudaki görüş ve düşüncesini Kur’ân’a ve hadîslere

dayandırmış bir şahsiyettir (ss.170-171). Hatta, İmâm Zeyd b. Ali, İslâm tarihinde siyasal ayrışmaların ve inançsal kamplaşmaların belirmesi ve şekillenmesinde birincil derecede etkili temel problem olan hilâfet sorununun dinsel bir sorun olduğunu söyleyen ilk kişidir (ss.283-285). Nitekim Zeyd b. Ali, bu husustaki görüş ve yaklaşımını âyetler ve hadîslerle ispata çalışmış bir kişiliktir (ss.298-302). Bu açıdan, İmâm Zeyd b. Ali'ye göre hilâfet ve imâmetin ölçüsü ilimdir. Buna göre, insanların en âlim olanının halîfe olması ya da bu makamda bulunması gerekir (ss.354).

Yazar, eserinin ÜÇÜNCÜ BÖLÜM'ünde de, İmâm Zeyd b. Ali'nin Kur'ân'ı te'vîl ve bazı âyetleri tefsîr yöntemi üzerinde durmakta ve özellikle de onun, Kur'ân'ı te'vîl anlayışına yoğunlaşmaktadır. Zira, yazarca, Kur'ân'ı te'vîl konusunda Kur'ânî ve peygamberî bir usûl izleyen İmâm Zeyd, te'vîlin âlimlere has bir özellik ya da onu âlimlerin yapabileceği kanısındadır (ss.315-317). Kur'ân'ı anlama, yorumlama ve te'vîl konusunda bütüncül bir yaklaşım biçimi geliştirilmesi düşüncesini savunan İmâm Zeyd (ss.318-325), Arap şiiri ve dilinden tutun da bütün dinî ve derûnî ilimlere varıncaya kadar onlardan yararlanılması gerektiği kanaatindedir. Kaldı ki, yazarın şu sözleri bu anlamda dikkat çekicidir: "Arap şiiri ve edebiyatına vakıf olan Zeyd b. Ali, tefsîre muhtaç âyetler hakkında son derece önemli ve orijinal görüşler ortaya koymuştur. Onun yapmış olduğu tefsîr ve açıklamalar, şimdiye kadar bu âyetlerin büyük bir kısmının daha sonraki müfessirlerce doğru anlaşılmadığını ve günümüzde el altında bulunan tefsîr ve meâllerde eksik ve yanlış aktarmalarda bulunulduğunu gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan, Zeyd b. Ali'nin Kur'ân âyetleri hakkındaki açıklamalarının bilinmesi, günümüzde Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır." (ss.352).

Yazar, eserin sonunda iki kısımdan oluşturduğu EK kısımlarından birincisinde İmâm Zeyd b. Ali'nin şiir ve duâlarını; ikincisinde ise, onun bazı Kur'ân âyetlerini tefsîr edişine ilişkin örnekler sunmaya çalışmaktadır (ss.360-375).

Sonuç olarak; Prof. Dr. İsa DOĞAN'ın yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu vecîz eserinin, kullanılan dil ve üslup, hatta izlenen yöntem itibariyle özgün, yaratıcı ve bilimsel bir çerçevede kaleme alınmış olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle, anılan eserin sadece kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında var olan önemli bir boşluğu doldurma amaç ve niteliğini hâiz değil; bunun yanı sıra, İslam düşüncesinin yetiştirmiş olduğu ilke ve model kişilikleri insanlığa tanıtmak, ilk dönem İslam tarihi ile ilgili araştırma yapmak isteyenlere örnek olmak ve onların zihin dünyalarını yeniden şekillendirerek başta İslâm'a ve İslâmî ilimlerin gelişimine yönelik özde yararlı ve ilmî bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi

Cevher Şulul, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, 270 s.

Semra TÜFENKÇİ

İslam Felsefesi'nde siyaset denildiğinde ilk akla gelen isim, Farabi'dir. Farabi ortaya koyduğu siyaset kuramıyla kendinden sonra gelen İslam filozoflarını etkilemiştir. Farabi'nin etkilediği filozoflardan biri de İbn Rüşd'dür. İslam felsefe geleneğinde siyaset üzerine yazan diğer filozoflar gibi İbn Rüşd'de siyaset felsefesini, insanın toplumsal bir varlık olduğu önermesi üzerine inşa eder. İnsanın toplumsal yönü onun diğer insanlarla işbirliği içinde yaşamasını zorunlu kılar. Bu işbirliği adil bir şekilde gerçekleşir ve her fert kendi üzerine düşen görevi en iyi şekilde yerine getirirse yönetim erdemli, aksi takdirde erdemsiz olur.

Tanıtımını yapacağımız bu eserde yazar, İbn Rüşd'ün siyasete dair görüşlerinde Farabi'den etkilenmekle birlikte onu aşan bir siyaset kuramı ortaya koyduğunu belirtir. İbn Rüşd'ün siyaset üzerine bilinen tek eseri *Telhisu's-Siyâse li Eflâtûn*'dur. Yazar da İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini ele alırken bu esere bağlı kalır.

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinin ele alındığı bu eser giriş, üç temel bölüm ve sonuçtan oluşur. Eserin giriş kısmında yazar İbn Rüşd'ün kendi ifadelerine dayanarak *Telhis*'de takip ettiği yöntem hakkında bilgi vermektedir. İbn Rüşd, *Telhis*'i yazarken *Devlet*'in tamamını şerh etmemiş, özellikle bilimsel açıdan değerinin olmadığını kabul ettiği, kesinlikten uzak ve diyalektik düşünceleri içeren bölümleri atlamıştır. Bunun yanında İbn Rüşd, *Devlet*'in özüne bağlı kalmakla birlikte Eflatun'un siyasete dair fikirlerini hem kendinden önceki tarihi olaylara hem de kendi zamanında olup biten hadiselerle uygulamaya çalışmıştır. Eserin giriş bölümü hakkında verilen bu bilgiden sonra birinci bölüme de kısaca temas edip ikinci ve üçüncü bölüm üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde duracağız.

Birinci bölümün genel başlığı İbn Rüşd'ün hayatı ve kültür çevresidir. Yazar bu kısımda ilk olarak İbn Rüşd'ün hayatı, kültür çevresi ve eserlerini ele alır. Daha sonra *Telhis*'e verilen isimler, İbn Rüşd'ün bu eseri yazarken temel adlıığı eser ve *Telhis*'in İbranice yazmaları hakkında bilgi verir.

İdeal Devletin Yapısı ve Unsurları başlığını taşıyan eserin ikinci bölümü iki ana başlık içerir. İdeal devletin yapısının ele alındığı bölümde toplumsal yaşamın gerekliliği, erdem-kent ilişkisi, adalet ilkesi ile birey-devlet ilişkisi, liderde bulunması gereken özellikler, erdemli kentin nitelikleri, insan hayatının gayesi ve insani yetkinlikler işlenir.

İbn Rüşd *Telhis*'inde, Eflatun'un *Devlet*'ini şerhe başlamadan önce siyaset biliminin konusu, gayesi ve diğer disiplinler arasındaki yerini belirlemeye çalışır. Yazara göre İbn Rüşd *Telhis*'de ilimleri teorik ve pratik olarak tasnif edip siyaseti de pratik ilimlere dahil ederken Aristoteles etkisindedir. İbn Rüşd Aristoteles'in yöntemini benimseyerek ilimleri nazari ve ameli olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırır. Aristoteles nazari ilimlerde amacın doğrudan bilginin kendisi olmasına karşın, ameli ilimlerde amacın bilginin eyleme dönüşmesi olduğunu belirtir. Bu nedenle siyaset ve ahlaka dair konular ameli ilimler başlığı altında ele alınır.

İbn Rüşd'e göre de ameli bir ilim olan siyaset ilmi özü, konusu ve ilkeleri itibarıyla nazari ilimlerden farklıdır. Siyaset ilmi nazari ilimlerden farklı olarak bizim irade ve özgür seçme yetimizle ilgili olan varlıkları konu edinir.

Yazar, İbn Rüşd'ün siyaset ilmini amacı bakımından da nazari ilimlerden ayırdığını ifade eder. Aristoteles'in de işaret ettiği gibi nazari ilimlerin gayesi düşünmedir. Oysa siyaset ilminin gayesi sadece eylemdir, uygulamadır. Diğer taraftan siyaset ilminin nazari bir yönü de vardır. Siyasetin nazari kısmı ahlaki davranışların neler olduğunu ele alırken ameli kısım, bu davranışların ne şekilde nasıl yerleşik hale getirileceğini ve önem sıralarını araştırır.

Yazar'a göre İbn Rüşd Eflatun ve Aristoteles gibi "İnsan medeni bir varlıktır." önermesinden yola çıkarak siyaseti temellendirir. İbn Rüşd, insanın hem yaşamını devam ettirmek için hem de bu yaşantıyı erdemli bir hale getirmek için diğer insanlarla bir arada yaşamak ve onlarla işbirliği yapmak zorunda olduğunu kabul eder. Bu durum, insanın doğası itibarıyla bütün mesleklere sahip olmasının ve de erdemlerin bir kişide toplanmasının imkansız olmasından kaynaklanır. Farabi insanın erdemli bir hayat sürmesi ile içinde yaşadığı devletin yönetim biçimi arasında doğrudan bir ilişki kurar. İbn Rüşd'de bu konuda Farabi gibi düşünerek insanın en yüce mükemmelliğe ulaşmasının ancak ideal bir devlet de mümkün olduğunu kabul eder.

Yazar, İbn Rüşd'ün toplumun oluşumunu ekonomik gerekçelerle açıklama noktasında da Eflatun ile hemfikir olduğunu öne sürer. Eflatun'a göre düzenli bir toplumsal yaşam için zorunlu olan işbirliğinin adil bir şekilde yapılması gerekir. Bu ise herkesin doğasına uygun işi en iyi şekilde yapması ile mümkündür. İbn Rüşd de bir insanın birden fazla meslekte yetkin olamayacağını, bu nedenle bir kimsenin tabiatı itibarıyla yatkın olduğu ve en iyi yapabileceği bir işi yapması gerektiğini kabul eder.

Yazara göre İbn Rüşd kent ve erdem ilişkisini, nefsin güçleri ile kentin unsurları arasında analogi kurarak açıklar. Bu tarz bir açıklama Eflatun ve Farabi'de de

görülmekle beraber İbn Rüşd bu analogiyi bu iki filozoftan daha etkin bir şekilde kullanmıştır. İnsanda bulunan üç kuvvet -akıl, şehvet, gazap- hem devlette hem de insanda adaletin temel ilkesidir. Bu güçlerin görev dağılımını şu şekilde yapmaktadır. Aklın görevi diğer güçlere egemen olmaktır. Akıl diğer güçlere egemen olduğunda diğer bir deyişle neftse bulunan üç güçten her biri kendi üzerine düşen görevi yerine getirdiğinde o kimse, “erdemli” olur. Aynı şekilde kenti oluşturan yönetici, muhafız ve işçi sınıfı üzerine düşen görevi yaptığında ve diğer iki sınıf yönetici sınıfa tabi olduğunda kent, “erdemli” olur. Dolayısıyla gerek insanda gerek kentte adalet güçler arasındaki ahenge bağlıdır.

Yazar, erdemlerin nefste yerleşik hale getirilmesinin ve eyleme dönüştürülmesinin koşullarına da yer verir. İbn Rüşd’e göre insanlar tabiat, güç ve kabiliyetlerinin el verdiği ölçüde yetkinliği elde edebildikleri için insanları erdemli bir yaşama çağırırken onların seviyelerine göre hitap etmek gerekir. Halka retorik ve şiir vasıtasıyla, seçkinlere ise nazari ve tefekkürî ilimlerle hitap edilmelidir. İbn Rüşd’e göre ikna metodundan anlamayan insanların, bedensel cezalar verilerek ahlaki erdemlere uymaları sağlanır.

Yazar erdemli kentin ayırt edici bir takım özelliklerine de İbn Rüşd’ün *Telhis*’i bağlamında yer verir. Bu özelliklerden biri erdemli kentin uyması gereken yasalarıdır. İbn Rüşd’e göre erdemli kent, şeriatın koyduğu ve evrensel niteliği olan tümel yasalara tabi olmalıdır. Erdemli kentin ayırt edici bir diğer özelliği bu kentte hukuk ve tıp ilmine ihtiyaç duyulmamasıdır. Bu konuda İbn Bacce’nin etkisinde olan filozof, bu kentte insanlar gerektiği kadar, ölçülü bir biçimde ve gerektiği zaman yedikleri için bu iki ilme ihtiyaç durmadıklarını belirtir.

Yazar erdemli kentte özel mülkiyetin yasaklanması gerektiği konusunda İbn Rüşd’ün Eflatun etkisinde olduğunu savunur. Eflatun’a göre özel mülkiyetin yasaklanması erdemli kentin vazgeçilmez kanunlarındanadır. İslam geleneğinde özel mülkiyete herhangi bir yasak getirilmemesine rağmen İbn Rüşd de Eflatun’un görüşlerini kabul eder. İbn Rüşd’e göre devletin veya herhangi bir kimsenin mülk edinmesi en büyük kötülüktür.

İbn Rüşd her varlığın bir gayesi olduğu gibi her bir insanın, her bir yönetimin, her bir devletin ve her bir yasanın da gayesi olduğunu ifade eder. Ancak her insanın veya her devletin veya yasanın amacı farklı olabilir. İnsanların farklı amaçları olması onların sahip oldukları yetkinlik ile doğrudan ilgilidir. İbn Rüşd bu yetkinlikleri açıklarken, Eflatun’un *Devlet*’ine yazdığı şerhten bağımsız düşünceler ortaya koymaktadır.

Yazara göre İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde ele aldığı konulardan biri de akıldır. İbn Rüşd akli, siyaset felsefesi içinde izah ederken psikolojisinde olduğundan farklı olarak, insanın günlük eylemleri, duyguları ve toplumsal ilişkilerini ilgilendirdiği kadarıyla izah eder.

Beslenme yetisi gibi bazı yetiler insan ve diğer varlıklar arasında ortaktır. İnsanı ayrıcalıklı kılan ise akletme yetisidir. İnsanın iyiyi ve kötüyü bu yetiyle ayırt edebilmesi, mutluluğunu da akli yetisinin yetkinliğine bağlıdır. Bu nedenle mutluluk, akletme yeteneğinin erdemli fiili olarak tanımlanmıştır. İbn Rüşd Eflatun, Aristoteles ve Farabi'den farklı olarak saadeti elde etme konusunda elitist değildir. Ona göre her insan doğal olarak bir tür erdeme, yetkinliğe sahiptir. Ancak sahip olunan erdemler farklılık arz eder. Hatta insanlar, tabii eğilim ve yeteneklerinde farklı oldukları için mutlulukları da onların eğilimlerine göre izafidir.

Yazar, *İdeal Devletin Unsurları* başlığı altında toplumun üç sınıfında –işçi, muhafız ve filozof- bulunması gereken özellikleri, bu sınıfların her birinin vazifesini ve özellikle muhafızların nasıl eğitilmeleri gerektiğini ele alır.

Yazara göre İbn Rüşd, Eflatun'un toplumu sınıflandırmasına bağlı kalır ancak meseleyi Eflatun'da olduğu kadar sistematik bir şekilde işlemez. Yazar, İbn Rüşd'ün dağınık bir şekilde ele aldığı bu meseleleri sistemli bir şekilde sunmaya çalıştığını belirtir.

İşçi ve Zanaatkar sınıfı muhafız ve yöneticiler dışında kalan herkesi kapsar. Eflatun'a göre bu sınıf yalnızca kendi işleri ile ilgilenmeli özellikle de yönetime karışmamalıdır. İbn Rüşd işçi sınıfının toplumdaki fonksiyonu konusunda Eflatun'a benzer düşünür. Eflatun'a göre muhafızların işlevi son derece önemlidir. Muhafızların sahip olması gereken niteliklerin en önemlileri: kendi meslekleri dışında başka bir meslekle ilgilenmemeleri, cesur olmaları ve aynı anda sevebilme ve nefret edebilme özelliğini kendilerinde bulundurmalarıdır.

Erdemli devletin yöneticisi muhafızlar arasında seçildiği için İbn Rüşd, muhafızların eğitimi üzerinde uzun uzun durur. Ona göre bu eğitimin iki şekilde yapılması gerekmektedir. Birincisi beden eğitimi, ikincisi de müziktir.

Muhafızlar ve yöneticiler için en utanç verici şey, kent halkına zulmetmeleridir. İbn Rüşd, Eflatun'da olduğu gibi üç sınıfın da yaptıkları iş karşılığında ücret almaları ve mülk edinmelerine karşı çıkar. Aksi halde kent halkını mutlu etmek için değil kendi zenginlikleri için çalışırlar.

Muhafızlar evlenirken eşlerini kendi statülerinden olan bir kadından seçmelidir. Yazar, İbn Rüşd'ün kadın erkek ilişkilerinde takındığı tavra dikkat çeker.

Filozof, kadının hukuksal ve toplumsal statüsü bakımından erkeklerle eşit olduğuna dair yaptığı izahlarla yaşadığı dönemde kadına biçilen rolü eleştirmektedir.

Yazar *Telhis*'in birinci makalesinde işlenen konuları ikinci bölümde ele aldıktan sonra üçüncü bölüme geçer. Bu bölümde ise *Telhis*'in ikinci makalesinin konusu olan erdemli kentin başkanında bulunması gereken nitelikler ile üçüncü makalede işlenen erdemli olmayan kentleri ele alır.

Üçüncü bölüm devlet çeşitleri başlığını taşır. Yazar öncelikle ideal devletin başkanında bulunması gereken nitelikleri, ideal devletin imkanı ve filozofların devlet yönetiminde etkin olmayışlarının nedenleri araştırmaktadır.

İbn Rüşd'e göre ideal başkanın taşıması gereken nitelikler siyaset felsefesinin en önemli konularındandır. İdeal devlet yönetiminin gerçekleştirecek olan filozofun, siyasette başarılı olabilmesi için ameli ilimlerin yanında fikri erdemlere de sahip bir bilge olması gerekir.

Yazar, İbn Rüşd'ün melikte bulunması gereken özellikleri genel anlamda Farabi'den aldığı, bununla beraber bu özelliklerin sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle İbn Rüşd'ün, hem Farabi'yle karşılaştırıldığında hem de kendi içinde bir takım farklılıklar gösterdiğini ileri sürer. Yazara göre bu farklılıklar, İbn Rüşd'ün hem *el-Medîne* hem de *Fusûsü'l-Medenî* etkisinde kalmasıyla açıklanabilir.

İbn Rüşd bu özelliklerin tamamının tek kişide bulunmaması durumunda bu özellikleri bulunduğu farklı kişilerin bir araya gelerek devleti yönetebileceklerini ifade eder. Bu durumdaki idarecilere Farabi'de olduğu gibi seçkin yöneticiler, onların yönetimine de seçkinler yönetimi adı verilir. Bu durum da İbn Rüşd'e göre iki tür ideal yönetimden bahsedilebilir. Birincisi monarşi, ikincisi ise arsitokrasidir.

Yazarın ideal devlet bağlamında tartıştığı diğer bir konuda ideal devletin imkanı problemidir. Ona göre İbn Rüşd bu konuda karamsar değildir. Şöyle ki İbn Rüşd'e göre Hz. Muhammed ve Hulefa-i Raşidin dönemi ile Murabitlar'ın ilk yöneticisi olmak üzere erdemli devlet en az iki kez tarih sahnesinde yer almıştır.

İbn Rüşd ideal devletin inşa edilebilmesi için Eflatun'un belirlediği yöntem dışında başka yöntemlerin de olabileceğini düşünür. Mesela ideal olmayan bir devlet, erdemli yöneticilerle aşama aşama ideal devlete dönüştürülebilir.

İdeal devletin gerçekleşebilmesi için gereken niteliklere sahip bir filozofun varlığı meselesinde de İbn Rüşd iyimserdir ve kendi yaşadığı dönemde bir çok kişinin bu niteliklere sahip olduğundan bahsetmektedir.

Yazar, İbn Rüşd'ün yönetimlerin neden filozoflardan faydalanmak istemedikleri konusunda ki görüşlerini Eflatun'un siyaset kuramından hareketle izah ettiğini

belirtir. İbn Rüşd'e göre bu durumun iki temel nedeni vardır: Birincisi, devletlerin gerçek filozofların rehberliğini kabul etmemeleri ve filozofların düşüncelerine önem vermemeleridir. İkincisi sahte filozofların varlığıdır.

Yazar, ideal devleti ele aldıktan sonra basit/bozuk devletleri ele alır. Bozuk devletlerin yedi şekli vardır: 1. timokrazi, 2. oligarşi, 3. demokrasi, 4. tiranlık, 5. hazzı gaye edinenlerin yönetimi, 6. zaruret yönetimi, 7. kusurlu ve bozuk yönetim.

Eflatun'a göre erdemli kent ile bu kentin karşıtı olan yönetim tarzlarının birbirine dönüşümü mümkündür. İbn Rüşd'e göre inşa edilen erdemli devlet kolay kolay yıkılmaz ancak, her varlıkta olduğu gibi devlette de zaman içinde çözüme ve çürüme başlar. Toplumdaki sınıfların tabiatındaki mesleği icra etmeyerek diğer mesleklere yönelmesi toplumda kaosa neden olur. Yönetimlerin birbirine dönüşümde, bir yönetim önce kendisine en yakın yönetim tarzına dönüşür. İdeal devlet, timokrasiye; timokrazi, oligarşiye; oligarşi, demokrasiye; demokrasi ise tiranlığa dönüşür.

Yazara göre İbn Rüşd, Eflatun'un erdemli kent yönetiminin, şan ve şeref yönetimine nasıl dönüştüğüyle ilgili yaptığı izahları, İslam tarihine uyarlamıştır. Araplar ilk dönemlerinde erdemli bir yönetimi örnek almışken, Muaviye b.Ebî Süfyan'la yönetim tarzı şan ve şerefi esas alan bir yönetime dönüşmüştür.

Peki kentlerin yönetim tarzları birbirine nasıl dönüşmektedir? Yazar Eflatun'a göre bu değişimin, tabiatta olduğu gibi doğal bir sürecin sonunda gerçekleştiğini öne sürer. Yazara göre İbn Rüşd bu konuda Eflatun gibi düşünmez. Ona göre, dönüşüm süreci iradidir. Bu açıdan yasalar, özellikle de ideal devlet ani bir dönüşüm uğramaz. İnsanların sahip oldukları alışkanlıklar zamanla kendilerine en yakın olan şeye tedrici olarak dönüşür.

Sonuç bölümünde ise yazar, İbn Rüşd'ün amacının siyasete bilimsel bir zemin oluşturmak olduğunu, bu zemini oluştururken de Eflatun'un *Devlet*'ini temel aldığı kabul eder. İbn Rüşd *Telhis*'i yazarken Devlet'in on kitabını üçe indirdiği için konuları tekrar etmek durumunda kalır. O, *Devlet*'i şerh ederken sadece yapısal bir değişiklikte bulunmakla kalmaz, İslam tarihinin siyasal, sosyal ve iktisadi gelişimini de yorumlar. Aynı zamanda İbn Rüşd, *Devlet*'te yer alan İslam inancına aykırı bir takım figürleri İslami kavramlarla değiştirir. Tanrılarla ilgili hikayeler yerine, meleklerle ilgili hikayeler demesi gibi. Bu, İbn Rüşd'ün *Telhis*'deki genel bir tavrıdır. Eflatun'un siyaset kuramıyla ilgili ele aldığı her şeyi yaşadığı kültürel çevreyle ilintili bir şekilde anlatmaktadır.

İbn Rüşd bir filozof ve kadı olarak siyasetin sadece nazari veçhesiyle ilgilenmemiş, ameli kısmına da önem vermiştir. Bu açıdan onun siyaset kuramının Eflatun ve Farabi'nin ilerisinde olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak *Telhis* çerçevesinde İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine dair bilgi veren bu araştırma öncelikle İbn Rüşd'le ilgili daha sonra da İslam Siyaset Felsefesi ile ilgili çalışmalara katkı sağlamaktadır. Yazarın İbn Rüşd'ün görüşlerini izah ederken Eflatun'a sürekli atıfta bulunması, İbn Rüşd'ün *Devlet*'i şerh ederken sadece Platon'un görüşlerini aktarmakla yetinmediğini, kendi döneminin şartlarını hesaba kattığını ve döneminin problemlerine çözüm arayışı içinde olduğunu görmemiz açısından önemlidir. Bu doğrultuda yazarın yeri geldikçe Aristo ve Farabi'ye de atıflarda bulunması, İbn Rüşd'ün siyaset felsefesini geliştirirken beslediği kaynakları fark ettirmesi açısından önemlidir.

Farabi'nin siyasete dair eserleri onun yaşadığı dönemin problemleri ile doğrudan ilgilendiğine dair bir izlenim edinmemize yardımcı olmaz. O siyaseti daha çok metafizik bağlamda ve nazari olarak ele almış, siyasetin pratik sorunlarıyla ilgilenmemiştir. Kendisi bir kadı olan İbn Rüşd ise Farabi'den farklı olarak siyasetin ameli yönü ile de ilgilenmiş ve toplumsal sorunları bu bağlamda değerlendirmiştir. Eserin, İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine yaptığı bu katkıya dikkat çekmesi bile tek başına bu çalışmayı değerli hale getirmektedir.

“Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri” Paneli
Fırat Kültür Merkezi (FKM), Çemberlitaş/İstanbul
25 Ekim 2008

*Arafat AYDIN*²

Aylık neşredilen Yeni Ümit Dergisi'nin “O'nu Anlamaya Doğru” üst başlığıyla tertip ettiği “Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri” konulu panel 25 Ekim 2008 tarihinde Fırat Kültür Merkezinde (FKM) gerçekleştirildi. Tertip heyeti adına Yeni Ümit Dergisi genel koordinatörü Dr. Ergün Çapan'ın açılış konuşmasıyla başlayan panele Prof. Dr. Suat Yıldırım oturum başkanlığı yaptı. Sırasıyla Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. Abdullah Aydın, Prof. Dr. İbrahim Canan ve Prof. Dr. Zekeriya Güler'in yirmi beşer dakikalık sunumlarından oluşan toplantıya yoğun bir katılım olduğu gözlemlendi.

² M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

“Sünnetin Teşrihindeki Müstakilliyi” başlığını taşıyan tebliğiyle öncelikle Hz. Peygamber’in konumuna dair önemli açıklamalarda bulunan Prof. Dr. Raşit Küçük, Kur’an-ı Kerim’in Hz. Peygamber’i en mükemmel şekilde bizlere tanıttığına rağmen tarih boyunca Hz. Peygamber’i aşırı şekilde yüceltenlerin veya kısıtlayanların çıkabildiğini söyledi. Hz. Peygamber’e tazim eksenli yaklaşımların bunu aşırı şekilde yapmak suretiyle Kur’an’a dayalı bir yaklaşım tarzı içerisinde olmadıklarını, geçmiş ümmetlerin yaklaşımına meraklı olanların böyle bir anlayış içerisinde olduklarına dikkat çeken Prof. Küçük, kısıtlayıcı bir yaklaşım içerisinde olanların ise ya zaman itibarıyla sınırlandırarak Hz. Peygamber’i tarihi bir gerçeklik olarak algıladıklarını ya da vasıf itibarıyla sınırlandırarak Hz. Peygamber’in beşer yönünü aşırı şekilde vurguladıklarını ifade etti. Kur’an-ı Kerim’in, sîretin de sünnetin de temel kaynağı olma vasfına dikkat çeken konuşmacı, ‘Kur’an bize yeter.’ diyenlerin Kur’an’ın muhtevasını kavrayamadıklarını vurgulayarak Kur’an’ın Hz. Peygamber’i konumlandığı yerin hepimizin kurtuluşu için yeterli olduğunu dile getirdi.

Hız. Peygamber’in, Kur’an’ın bizlere tanıttığı şekilde anlaşılması gerektiğini vurguladıktan sonra sünneti “*Hız. Peygamber’in Kur’an-ı Kerim’i hayat haline getirdiği yolun adıdır.*” şeklinde tanımlayan Prof. Küçük, İslam âlimlerinin sünneti layık olduğu yere koyduklarını ve Ehli sünnetin bütün itikat ve fıkıh imamlarının sünneti Kur’an-ı Kerim’den sonra dinin temel kaynağı olarak kabul ettiklerini ifade etti. Sünnetin Kur’an karşısındaki konumunu ise üç noktada özetleyen konuşmacı, ilk olarak sünnetin Kur’an’ın ahkâmını teyid ve tekid ettiğini ikinci olarak da Kur’an’ın hükümlerinden mücmel olanlarını açıkladığını, mutlak olanları kaydettirdiğini ve hükmü genel olanları özelleştirdiğini söyleyerek İslam âlimlerinin bu iki noktada ittifak ettiklerini ifade etti. Üçüncü olarak ise Kur’an’da hükmü bulunmayan konularda sünnetin hüküm koyduğunu söyledikten sonra bu noktada ihtilaf olduğunu belirten konuşmacı, buradaki ihtilafın “bu hükümler sadece sünnetle mi belirlenmiştir yoksa aslı esası Kur’an’da vardır da onu görmemiş olabilir miyiz?”den ibaret olduğunu söyledi. Prof. Küçük, İslâm âlimlerinin ekserisinin bu hükümlerin sünnetle konulmasının hiçbir mahzurunun olmadığını ve Hz. Peygamber’in böyle bir hakkının olduğu görüşüne sahip olduklarını ifade etti. Allah Teâlâ’nın Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e emretme, nehyetme, helal ve haram kılma yetkisi verdiğine dair ayetler bulunduğunu ifade eden konuşmacı, hükmü yalnızca sünnetle konulmuş meselelere dair şu örnekleri zikretti: Bir kadının halası ve teyzesiyle bir arada nikahlanmasının haramlığı, dikişli elbise üzerine ihram giymenin haramlığı, hayız ve lohusa halindeki kadınların namaz kılamayacağı ve oruç tutamayacağı, altın ve halis ipeğin erkeklere haram olması,

denizin suyunun temiz, ölüsünün helal olduğu, sarhoşluk veren şeylerin azının da haram olduğu... Bunların hiçbirinin Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan hükümlerinin yer almadığını belirten konuşmacı, ayrıca zekât ve namaza dair pek çok hükmün de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizdi.

Ne kadar sahih olursa olsun 'o rivayettir' anlayışıyla hadislerin reddedilmeye başlandığından hareketle sünnetsiz bir dinin yaşamasının asla mümkün olamayacağını vurgulayan Prof. Küçük, sahabenin hiçbir zaman Hz. Peygamber'in herhangi bir hükmü Kur'ânla mı yoksa sünnetle mi koyduğuna dair münakaşaya girmediklerini ifade ederek böyle bir şeyin sonraki dönemlerde dalalet fırkalarına mensup kimseler tarafından söz konusu edildiğini söyledi. "Şayet bütün hükümler Kur'ân'da bulunsaydı, yalnızca 'Allah'a itaat edin.' emri yeterli olurdu, oysa Allah'a itaatle birlikte Resûl'e itaat de emredilmiştir." diyerek Hz. Peygamber'in konunun ve sünnetinin ancak bu anlayışın ışığında doğru anlaşılabilirliğini belirten Prof. Dr. Raşit Küçük, sünnetin teşrîdeki müstakilliklerinin delillerinin Kur'ân'da aranması gerektiğinin altını çizerek konuşmasını sonlandırdı.

"Sünnetin Tespiti ve Nakli" adını taşıyan tebliğinde sünnetin sağlıklı bir şekilde tespit edilip nakledilmesini zorunlu kılan hususlara temas ederek konuşmasına giriş yapan Prof. Dr. Abdullah Aydın, önemli olan şeylerin tespit edilmesi gerektiğini ancak her önemli olan şeyin korunmasının gerekmediğini söyledi. Prof. Aydın, taşıdığı önem itibarıyla sünnetin hem tespit edilmesini hem de muhafaza edilmesini zorunlu kılan unsurların olduğunu ifade etti. Sünnetin tespiti ve naklinin tamamen beşeri şartlar muvacehesince, sebepler dünyasında gerçekleştiğinin de altını çizen konuşmacı, Kur'ân'ın önceki ümmetlerle alakalı verdiği semâvî hakikatleri tağyîr, tebdîl ve tahrîf ettiklerine dair bilgilerin Müslümanları aynı tehlikeyle muhatab olabilecekleri endişesine sevk ettiğini söyledi. Aynı tehlikelerin Kur'ân ve sünnet için de varid olabileceği anlayışından hareketle sahabe döneminde sünnetin tespitine ve muhafazasına yönelik kurumların işletilmeye başlandığını belirten Prof. Aydın, bu dönemin bir çekirdek niteliği taşıdığını, sonraki asırların bu dönemin açılımından ibaret olduğunu ve dolayısıyla İslâmî bütün zümrelerin ve düşüncelerin ilk izlerinin sahabe döneminde görülebileceğini ifade etti.

Sünnetin tehlikelerden korunması ve nakline yönelik bizzat Hz. Peygamber'in tavsiyelerinin ümmet üzerinde etkili olduğunu ifade eden Prof. Aydın, Kur'ân ve Efendimiz'in (s.a.) ilim öğrenmeye yönelik teşviklerinin öncelikle bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söyledi. Konuşmacı ayrıca "*Allah benim sözümü işitip de işittiği gibi nakleden kimsenin yüzünü ağartsin.*", "*Burada bulunanlar bulunmayanlara nakletsin.*" gibi Efendimiz'in (s.a.) hadislerinden verdiği örneklerden hareketle

bu muhtevayı taşıyan hadisler muvacehesince sünnetin tespitine ve nakline bakmak gerektiğini ifade etti. Önem ifade eden bu bilginin (hadislerin) naklinde bazı tehlikelerin olduğunu ancak sahabe dönemine bakıldığında bütün uygulamaların Kur’ân’ı anlamaya ve sünneti müşahedeye delalet ettiğini söyleyen konuşmacı o günkü Müslümanların bu tehlikelere vakıf olduklarını ifade etti.

Hadis usûlü adı altında gerçekleştirilen tüm faaliyetlerin temelini, sünnetin ‘önemli oluşu’ ve ‘muhafaza edilmesi gerektiği’ anlayışının oluşturduğuna dikkatleri çeken Prof. Aydın, geliştirilen faaliyetin de sünnetin önemine uygun ve sünneti tehlikelerden korumaya yönelik bir faaliyet olduğunu ifade etti. Müslümanların hem sünnetin önemini takdirde gerekeni yaptıklarını, hem de tespit ve naklinde ihtiyatlı davrandıklarını söyleyen konuşmacı bu konudaki hassasiyet örneklerinin bizzat Efendimiz (s.a.) tarafından sergilendiğini ve sonraki nesillerin buna uygun davranarak hadisleri tespit sistemini geliştirdiklerini ifade etti. Kur’ân’da fâsıkın getirdiği haberin tahkik edilmesi gerektiğinin emredildiğini hatırlatan konuşmacı, bu ayetin gereği olarak hadis usûlünde fıkhıta işletilen ‘berâetin (suçsuzluğun) esas alınması’ ilkesinin tersine işletildiğini ve ihtiyat gereği haber nakleden herkese fâsik gözüyle bakılarak, getirdiği haberin tahkiki yoluna gidildiğini söyledi. Hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespitinde muhaddislerin öncelikle bilgiyi kaynağından almaya veya mümkünse en eski kaynaktan almaya önem verdiklerini ifade eden konuşmacı “rihle” ve “âlî isnad” kurumlarının işleyişine dair verdiği örneklerle konuyu ele aldı. Ayrıca cerh-ta’dîl yoluyla râvînin incelenmesi, rivayetlerin eldeki diğer bilgilerle karşılaştırılması suretiyle tetkik edilmesi, hadislerin ezberlenmesi, rivayette semâ’ ve icâzet gibi şartların getirilmesi gibi noktalara konuşmasının sonunda zaman darlığından dolayı sadece temas etmekle yetinen Prof. Dr. Abdullah Aydın, “Tüm bu faaliyetler sorunu tamamen ortadan kaldırmış değildir. Ancak karşılaşılan sorunlar tabiidir ve Müslümanlar bu sorunları asgariye indirerek Hz. Peygamber’i sahih bir şekilde anlama yönünde görevlerini hakkıyla yerine getirmişlerdir.” diyerek konuşmasını sonlandırdı.

“Zayıf Hadislerin Dindeki Yeri” isimli tebliğine “Gerçek Rabbindedir.” (Bakara, 2/147) ayetinden hareketle İslâm’ın ilim telakkisine dair açıklamalarda bulunarak giriş yapan Prof. Dr. İbrahim Canan, İslâm’ın ilk üç neslinin ilimle kastettikleri şeyin Kur’ân ve hadisten ibaret olduğunu ifade etti. İslâm ulemâsının hadise din olarak baktıklarını söyleyen Prof. Canan, hadis ilmi uğruna sergilenen fedakarlıkların bunun en bariz göstergesi olduğunu belirtti. Hakikat ifade eden gerçek ilmin Kur’ân ve mütevatir haber olduğunu ancak tevatür yoluyla bizlere ulaşmayan bir hadisin -Hz. Peygamber’in haktan başka bir şey söylemeyeceğinden

hareketle- ilk muhatabı için yakîn ifade ettiğini belirten Prof. Canan, başka bir şahıs, işiten kimseden hadisi dinlediğinde her insanın yanılma payının göz önünde bulundurulması gerektiğini vurguladı. Bundan dolayı İslâm âlimlerinin âli isnad aramaya koyulduklarını ve tahkik edilmediği takdirde her haberin yanlış olabileceği kanaatine sahip olduklarını belirten Prof. Canan, bu konuda çok zahmetler çekildiğini ve bu gayretlerin bir neticesi olarak hadise yönelik altmış beşin üzerinde ilim geliştirildiğini söyledi.

Zayıf hadisi “*sahih ve hasen olmayan hadis*” şeklinde tanımlayarak konuşmasına devam eden Prof. Canan, imam hatip liselerinde ve ilahiyat fakültelerinde hadis ilmine yönelik verilen eğitimin önemli olduğuna dikkat çekti ve zayıf hadisin mahiyeti bilinmediği takdirde sapkın fikirlerin önünün açılabileceğini söyledi. “Zayıf hadis, uydurma hadis değildir; kaldırılıp atılacak hadis değildir.” diyen konuşmacı İslâm âlimlerinin sahih hadis için öne sürdükleri şartları sıralayarak bu şartların herhangi birinde veya birkaçında noksanlık bulunan hadislerin zayıf olarak nitelendiğini belirtti. Bir hadise zayıf denildiğinde bununla hadisin şekli ve dış yönünün kastedildiğine dair İmam Suyûtî’nin sözlerini nakleden Prof. Canan, bir hadisin çok farklı senedlerden gelebildiğini, bu senedlerin bir kısmı sahih niteliği taşıırken bir kısmının ise zayıf nitelikte olabildiğini ifade etti ve özellikle bazı noktalarda zayıf isnadla gelen rivayetlerin önem arzettiğini dile getirdi.

Hadislerin değerlendirilmesi noktasında Kûfe ekolüne mensup âlimlerle Hicâz ekolüne mensup âlimlerin metod farklılıklarının göz önünde bulundurulması gerektiğinin altını çizen Prof. Canan, bu metod farklılıklarından haberdar olunmadığı takdirde mezhep taassubunun da etkisiyle kimi zaman karşılıklı haksız ithamlardan dolayı kargaşa meydana gelebildiğini söyledi. Zayıf hadisin “amel edilmeyen hadis” anlamına gelmediğini vurgulayan konuşmacı ehl-i hadisin zayıf hadisle ameli esas aldığı, bir meselede zayıf hadis varsa Hz. Peygamber’den olma ihtimali bulunduğu için o meselede ictihada layık görüp re’ye tercih ettiklerini söyledi. Ayrıca Ebû Hanife ve ashâbının da bir çok meselede kıyasa gitmeyip zayıf hadisle amel ettiklerini ifade eden Prof. Canan, haram-helal meselelerinde sahih hadisleri esas alan İslâm âlimlerinin bunların dışındaki terğîb ve terhîb başta olmak üzere tâlî bahislerde zayıf hadisin delil olabileceği kanaatini taşıdıklarını belirtti.

Mahiyeti gereği zayıf hadisin nasıl değerlendirilmesi gerektiğinin hassas bir konu olduğunu verdiği örnekler üzerinden vurgulamayı tercih eden Prof. Canan, Mâlikî mezhebine mensup bir âlimin gördüğü bir rüyayı nakletti. Âlimin, ilgili hadislerin zayıf olduğunu düşünerek amel etmediği bir konuda rüyasında Hz. Peygamber’den “Benden olduğunun sana söylenmesi yetmedi mi?” uyarısı aldığını

nakleden konuşmacı ayrıca zayıf hadisin değerlendirilmesinde bir ölçü olmak üzere hiçbir kaynakta isnadlı bir şekilde yar olmadığını belirttiği “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” rivayeti hakkında İmam Suyûtî’nin “Pek çok âlim bu hadisi eserlerinde isnadsız nakletmişlerdir. Belki bu hadis, kitabı bize kadar ulaşmayan hadis hâfızlarının birinin kitabından bizlere gelmiştir.” değerlendirmesini nakletti. Ne var ki verilen örnekler hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit edebilmek amacıyla yerinde ihtiyat tedbirleri geliştiren ve bu uğurda sergiledikleri fedakârlıklarla rahmet ve minnetle anılacak olan muhaddislerin mesailerinin bir açıdan boş gitmesine yol açabilecek nitelikteydi.

Tebliğî boyunca zayıf hadisin doğru değerlendirilebilmesi için göz önünde bulundurulması gereken hususların olduğunu vurgulayan Prof. Dr. İbrahim Canan, tüm bunlar bilinmediği takdirde zayıf hadislerin kaldırılıp atılması gerektiği anlayışının yaygınlaşabileceği uyarısında bulundu ve İmam Gazzâlî, İmam Rabbânî ve Bediüzzaman Said Nursî gibi âlimlerin de zayıf hadisle amel ettiklerini söyleyerek konuşmasını sonlandırdı.

Panelin son konuşmacısı olan Prof. Dr. Zekeriya Güler, “**Sünnetin Yorumlanmasında Ulemânın Rolü**” konusunu ele aldı. Kur’ân’ın anlaşılmasında tefsir ve tevilin gördüğü işlevi hadislerin anlaşılmasında selef âlimlerimizin yorumlarının gördüğünü belirten Prof. Güler, hadis ve sünnetin anlaşılmasında ehl-i hadisin ve selef-i sâlihînin yorumları dikkate alınmadığı takdirde bir hercümerc yaşanabileceği uyarısında bulundu. Bu noktada özellikle müctehid imâmın mesailerinin hayırla yâd edilmesi gerektiğinin altını çizen konuşmacı, İmâm Âzam, İmâm Şâfiî ve Süfyân es-Sevrî’den yaptığı nakillerle hadis ilminin önemini vurguladı.

Hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında hem temel unsurların hem de tâli unsurların bulunduğunu belirten Prof. Güler, zaman darlığından dolayı bu unsurların yalnızca isimlerini sayabilmekle yetindi. Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için gerek temel unsurları: “Fıkhu’l-hadîs, rivâyet-dirâyet meselesi, zahîrî-selefî yaklaşım, bâtinî yorum, tariklerin farklı olması, esbâbu vurûdî’l-hadîs ilmi, muhtelifu’l-hadîs ilmi, ğarîbu’l-hadîs ilmi, tevakkuf” olarak dokuz başlık altında sıralayan konuşmacı, yardımcı unsurları ise “hadis ilmi ve Arap dili, dil ve üslup, münazara usulü ve adabı, her hadisin gündeme taşınıp taşınmaması meselesi, hadis şerhlerine başvurunun önemi, örnek İslâm âlimlerinin yetişmesi” şeklinde altı başlık halinde sıraladı.

“Her nesilde hayırlı, adaletli bazı insanlar bu hadis ilmini yüklenir. Cahillerin yorumlarını, sapkınların intihallerini ve aşırıların ifsadını bunlar yok ederler.” hadisinden hareketle yanlışların tashihinde ulemâya ihtiyaç duyulduğunun altını

çizen Prof. Güler, bidatlar ortaya çıktığında şayet otorite âlimler sözlü ya da yazılı olarak tepki göstermezlerse o bidatların zamanla sünnet şeklinde algılanacağını ifade eden Evzâî'nin uyarısını hatırlatarak İslâm âlimlerinin öncelikli vazifelerinin bidatlarla mücadele etmek olduğunu söyledi. İslâm'ın ilk yedi asrında hadis ilimlerine dair telif edilen eserleri derlediği literatür çalışmasında (İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü, Konya, 2002) Kütüb-i Sitte üzerine elli adet şerh çalışması tespit ettiğini belirten Prof. Güler, Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerin değerlendirilmesinde bu çalışmalardan müstağni kalamayacağımızı ifade etti.

İdeolojik yaklaşımların önünü açacağı için Kur'ân'ı re'yle tefsir eden kimsenin hataya düşeceğini belirten konuşmacı, hadislere karşı da aynı tavrın sergilenmesi gerektiğini ifade etti. Sahih hadislerin kesinlikle sübjektif mülâhazalarla okunmaması gerektiğini, hüsn-i niyetle ve istifade düşüncesiyle hareket edilmesi gerektiğini vurgulayan Prof. Dr. Zekeriya Güler, İbnül Cevzî'nin çokça tekrarladığını ifade ettiği "Rabbim! Senden haber veren dile ve ağza acı çektirme, felce uğratma. Sana götüren ilimlere delalet eden göze rahatsızlık verme. Resûlünün hadisini yazan ele ve senin hizmetin yolunda koşan ayağa acı çektirme. İzzetin hürmetine beni cehenneme girenlerden eyleme! Çünkü erbabı bilir ki biz hep senin dinini muhafaza gayretinde olduk." duasıyla sözlerini sonlandırdı.

Farklı fakültelere mensup hadis uzmanlarını bir araya getirmek suretiyle tertip edilen toplantı dinleyicilerden gelen soruların cevaplandırılmasıyla sona erdi. Hz. Peygamber'in ve sünnetinin günümüzde sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi adına gerçekleştirilen kayda değer faaliyetlerden birisi olarak anılacak olan "Sünnetin Tespiti ve Dindeki Yeri" paneli, hadis ve sünnet sahasında akıllarda oluşturulan suni problemlerin giderilmesine yönelik de atılmış önemli bir adım niteliğindedir.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ü. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
ANKARA Ahmet ÜNSAL Ankara Ü. İlahiyat Fak. ANKARA unsal@divinity.ankara.edu.tr	KAHRAMANMARAŞ İzzet Dargın Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ izzetsargin@yahoo.com
BURSA M. Salih Kumaş Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 10 66 msalihkumas@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Ü. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇANAKKALE Tevhid AYENGİN Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE tayengin@hotmail.com	KONYA Necmeddin GÜNEY Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Meram\KONYA (555) 388 49 64; (332) 323 82 50 / 218 necmguney@gmail.com
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ü. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	MALATYA Saffet SANCAKLI İnönü Ü. İlahiyat Fak., Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Ü. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	RİZE İlyas YILDIRIM Rize Ü. İlahiyat Fak. RİZE iyildirim53@hotmail.com
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Ü. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	SAMSUN Nihat DALGIN Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. SAMSUN ndalgin@omu.edu.tr
ERZURUM Abdülvahab ÖZSOY Atatürk Ü. İlahiyat Fak. ERZURUM abdulvahabozsoy@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
ESKİŞEHİR F. Betül ÜYÜMEZ Osmangazi Ü. İlahiyat Fak./ESKİŞEHİR (222) 217 57 57	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Ü. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkiinal@hotmail.com
ISPARTA Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. ISPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	ŞIRNAK Recep ÖZDİREK Şırnak Ü. İlahiyat Fakütesi ŞIRNAK (486) 216 40 08
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Ü. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	VAN Ömer KARA Yüzüncüyıl Ü. İlahiyat Fak. VAN omerkara1@hotmail.com
İSTANBUL Necmettin GÖKKİR İstanbul Ü. İlahiyat Fak. İSTANBUL (212) 551 88 28 ngokkir@hotmail.com	