

Usûl

İslam Araştırmaları

Cilt: I, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2004

Usûl

İslam Araştırmaları

Cilt: I, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2004

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Abdurrahman BEŞER

Editör / Editor-in-Chief

Prof.Dr. Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı / Associate Editor

Yrd.Doç.Dr. Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (*Sakarya Ü. Prof. Dr.*) / Ahmet BOSTANCI (*Sakarya Ü. Yrd. Doç. Dr.*) /
Atilla ARKAN (*Sakarya Ü. Yrd. Doç. Dr.*) / Erdiñ AHATLI (*Sakarya Ü. Yrd. Doç. Dr.*) /
Fuat AYDIN (*Sakarya Ü. Yrd.Doç.Dr.*) / H. Mehmet GÜNAY (*Sakarya Ü. Doç. Dr.*) /
İbrahim EBU RABİ (*Hartford Seminary, USA. Dr.*) / İbrahim KALIN (*College of the Holy
Cross MA, USA. Asst. Prof. Dr.*) / İrfan İNCE (*Sakarya Ü.*) / İsmail ALBAYRAK (*Sakarya Ü.
Yrd. Doç. Dr.*) / Mehmet ÖZŞENEL (*Sakarya Ü. Yrd. Doç. Dr.*) / Muammer
İSKENDEROĞLU (*Sakarya Ü. Yrd. Doç. Dr.*) / Muhammet ABAY (*Marmara Ü. Dr.*) /
Murteza BEDİR (*Sakarya Ü. Yrd.Doç.Dr.*) / Sabri ORMAN (*IIU Malaysia. Prof. Dr.*)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI / Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOSTANCI / Prof.Dr. Ali ERBAŞ /
Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ / Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN / Yrd.Doç.Dr. Bilal GÖKKIR /
Yrd. Doç. Dr. Erdiñ AHATLI / Prof.Dr. Faruk BEŞER / Yrd.Doç.Dr. Fuat AYDIN / Doç.
Dr. H. Mehmet GÜNAY / Yrd.Doç.Dr. Hayati YILMAZ / Doç.Dr. İbrahim HATİBOĞLU /
Dr. İhsan KAHVECİ / Yrd. Doç. Dr. İsmail ALBAYRAK / Yrd.Doç.Dr. Mahmut
SALİHOĞLU / Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU / Prof.Dr. Mustafa KARA /
Yrd.Doç.Dr. Murteza BEDİR / Prof.Dr. Sadık KILIÇ / Yrd.Doç.Dr. Yunus EKİN

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İrtibat

Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ

SAÜ İlahiyat Fakültesi, Ozanlar ADAPAZARI

Tel. +90 (264) 274 30 60

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı

Faruk BEŞER

7 – 34

İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı

İbrahim Kafi DÖNMEZ

35 – 48

Yazır ile Nursi'nin Müteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları

Suat YILDIRIM

49 – 68

Hadis Kitaplarının Güvenilirliği — Sorunlar, Çözümler—

Abdullah AYDINLI

69 – 90

Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak

Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış

Mahmut Erol KILIÇ

91 – 109

Büyü ve Din – İslamî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme–

Cağfer KARADAŞ

111 – 135

Azınlık Fıkıhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)

Tâhâ Cabir el-ALVÂNÎ, Çev. H. Mehmet GÜNAY

137 – 159

İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi
Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi

Hans DAIBER, Çev. Muammer İSKENDEROĞLU

161 – 183

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Makâsıd Nazariyesine Üç Yeni Katkı

Ahmet YAMAN

185 – 188

Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),

İbrahim ÇAPAK

189 – 192

Şerhu Hâfızuddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb li-Muhammed b. Muhammed b. Omer el-Ahsiketî (Nşr. Salim Öğüt)

H. Mehmet GÜNAY

193 – 199

David C. Reisman (ed.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*

Muammer İSKENDEROĞLU

201 – 203

Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe* (Çev. A. Tüzer)

Muammer İSKENDEROĞLU

205 – 209

Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu

Faruk BEŞER

211 – 214

Uluslararası “Klasığı Yeniden Düşünmek” Sempozyumu’nun Ardından

Mehmet ÖZŞENEL

215 – 218

Yayın İlkeleri

219 – 220

Temsilciler

221 – 222

EDİTÖRDEN

Değerli Usûl okuyucusu.

Yeni bir solukla ve usûl'ce huzurlarınızdayız.

Usûl, ummana doğru akmakta olan nehirlere katılmak, akışı gürleştirmek ve maksuda ulaşmayı kolaylaştırmak için doğdu. Bizler asıllara ve asırlara, bulunduğumuz noktadan ve yeniden bakmak gerektiğini düşündük ve Usûl'ü çıkarmaya karar verdik. Usûl ile öncelikli olarak iki anlamı kastediyoruz: Dinî bilginin *asılları* ve doğru bilgiye ulaşmanın *usulleri*.

Müslüman alim, mütefekkir ve bilim adamlarının yüz yıldır bir yeniden dirilme ve teceddüd çabası içerisinde oldukları herkesin malumudur ve bu dirilmenin Türkiye kanadı bizce, şu an itibarıyla dünya ortalamasından asla geri değildir. Hatta bazı noktalarda öndedir. Bizim belki en büyük olumsuzluğumuz, yarım asra yakın bir kopukluk ve fetret dönemi yaşamış olmamız ve gelenekten kopmamızdır. Diliyle, yazısıyla, kültürüyle ve eğitimiyle bu kopuşu hiçbir İslam ülkesi, hatta dünyanın hiçbir milleti yaşamamıştır. Mamafih, bizce bunun olumlu bir yönü de vardır. Hantallaşan, safiyetini ve üretkenliğini, hatta gelenek oluşturma özelliğini kaybeden geleneği, onun içinde yaşayarak ayıklamak çok zor hale gelmişti ve kökünden kesilmek suretiyle yeniden filizlenmesine imkân hazırlandı. Lise ve üniversite seviyesinde dinî eğitim veren kurumlar ile sivil bazı çabalar bu gelişmeyi sürdürdü

Bu kurumlarda yetişen alim ve mütefekkirlerimizin, özellikle son on onbeş yılda, araştırma dergiciliği sahasında da çok değerli ürünler ortaya koydukları herkesin malumudur. Bu ürünlerin hem sayı hem de keyfiyet açısından hissedilir bir yükselişte olması bize hem gurur, hem de ümit vermektedir. Usûl de fazla iddialı olmadan bu yükselişin bir belirtisi olmayı amaçlamıştır. Sakarya'da doğmuş ama kollarını her yöne uzatmayı hedeflemiştir. Hareket noktası olarak bölgeseldir ama vizyon itibarıyla evrensel olma iddiasındadır. Bu itibarla dünyanın her yanındaki alim ve mütefekkirlerimizden destek görmeyi ve onlarla işbirliği yapmayı arzulamaktadır. Usûl'üne uygun ve usûle dair her türlü çalışmaya açıktır ve buna taliptir.

Dergimizin çıkışında bize destek veren ve hakemlik teklifimizi kabul eden bütün ilim adamlarımıza teşekkür ederiz. Bu ilk sayımızda ilk olma-

nın olumsuzluklarını muhtemelen yaşamış olacağız. Hakemlerimiz, müelliflerimiz ve temsilcilerimizle olan ilişkilerimizi, onların hakettikleri seviyeli ve sağlıklı düzeyde sürdüremediğimizin farkındayız. Bu sebeple onlardan ve sizlerden özür diliyoruz. Ama uyarı ve eleştirilerle mükemmeli yakalayacağımızdan da eminiz.

Bu sayımızda ülkemizin birikimi sayılan değerli ilim adamlarımızdan çalışmalar bulacaksınız: İbrahim Kâfi Dönmez'in makalesinde, İctihadın dinî değeri ve "bağlayıcılığı" yanında, bir ictihada veya ictihadlar manzûmesine (mezhebe) "bağlanma"nın anlamını, bunun tarihî ve fikrî temellerinin tahlilini okuyacaksınız. Suat Yıldırım'ın yazısında, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması meselesinin, nirengi noktalarından sayılan muhkem ve müteşabih konusunda iki değerli alim ve mütefekkirimizin katkılarını göreceksiniz. Abdullah Aydın'ın araştırmasında hadis kaynaklarının güvenilirliği ile ilgili farklı sorunlar ve çözüm önerileri bulacaksınız. Mahmut Erol Kılıç'ın makalesini okurken tasavvufun, İslam'ı anlamanın asıl metodu olduğu iddiasına karşılık muhtemelen tahrik olacak ve meselenin üzerine eğileceksiniz. Cağfer Karadağ'ın araştırmasında din ile büyü arasındaki tersinden ilişkiye vakıf olacaksınız. Faruk Beşer'in çalışmasında da Ebu Hanîfe'ye nispet elden Kur'ân anlayışının mahiyetini hatırlayacak, bununla günümüzdeki tarihselci metot arasında ilgi kurma ihtiyacı duyacaksınız.

Derginizde bunların yanında, azınlıklar fihhına ve İslam felsefesinin tarihine dair nefis iki makale tercüme ile birlikte, geçen dönemde yapılan ilmî sempozyumların değerlendirmelerini ve önemli bazı kitapların tanıtlarını da bulacaksınız.

İkinci sayımızın da çok kısa bir süre sonra çıkacağını sizlere müjdelere, katkılarınızı ve birikimlerinizi beklediğimizi ve sizlerle güç bulacağımızı özellikle duyururuz.

Her şey usûle uygun olsun.

İkinci sayıda buluşmak üzere...

Ebu Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı

Faruk BEŞER*

Abu Hanifa's Understanding of the Qur'an

There is no doubt that the Qur'an is the unique source of Islam. However, there arised a number of school of thought on the basis of the question concerning the nature of the Qur'an and its interpretation. According to modern version of the historical hermeneutics, the Qur'an is the product of its environment and it should be understood within that context. From this perspective, a view attributed to Abu Hanifa is very meaningful. According to this view, the Qur'an consists of its meanings. Hence, it can be expressed in another language and that can also be called as the Qur'an. The question whether the Qur'an is created or not is also related to this issue. This article examines Abu Hanifa's views on these two issues and the objections raised agains his views.

Key Words: Abu Hanifa, the nature of the Qur'an, Createdness of the Qur'an, Arabic

Anahtar Kelimeler: Ebu Hanîfe, Kur'ân'ın mahiyeti, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, Arapça

I. Giriş

İslam'ın temel bilgi kaynağının vahiy olduğunu, vahyin esasını da Kur'an-ı Kerim'in teşkil ettiğini söylemek yanlış olmaz. İslam Kur'an'la başlamış, onun ilk mensuplarının, bu dini tanımları Kur'an'la sağlanmış- tır. Hz. Peygamber de muhataplarını hep Kur'an'a yönlendirmiştir. Onun sünneti genel anlamda Kur'an'dan bağımsız bir kaynak olarak görülmemiş, Kuran'ın açılımı, beyanı ve tatbiki olarak anlaşılmıştır.

İslam'ın hayatta olduğu ve hayata yön verdiği zamanlarda Kur'an-ı Kerim hep hak ettiği yerde bulunmuş ve asıl referans kabul edilmiştir. Sonra- ları İslamî bilginin kaynaklarında ve bu kaynakların değer sıralamasında kaymalar oluşmuş ve bunun sonucu olarak da İslam'ın anlaşılması zorlaş- mış, yanlış anlamalar olabilmış, bunlar olduğu ölçüde de İslam hayattan çekilmiş ve Müslümanlar gerilemişlerdir, şeklinde ifade edebileceğimiz yaklaşımlar, tartışmaya değer bakış açılarıdır.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kötü niyetli olanlar istisna edilirse, son asırda Kur'an etrafında cereyan eden tartışmalar, bilgi kaynaklarındaki bu hiyerarşiyi tekrar yerine oturtma çabaları olarak görülebilir. Usul tartışmaları ve bu meyanda, "**yeni bir usul-i fıkıh oluşturma**" söylemi de bu cümleden sayılmalıdır. Çünkü usul-i fıkıh aslında bütünüyle İslamı anlamının usulüdür ve esası, Kur'an-ı Kerim'in önce ne olduğunu, sonra da nasıl anlaşılacağını bilmekten ibarettir. Elbette bir şeyin mahiyeti iyi kavranmadan onun ne anlatmak istediği doğru anlaşılabilir. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'in mahiyetinin kavranması meselesi günümüzde, eskiden olduğundan çok daha fazla önem taşımaktadır. Çünkü Sahabe ve onları izleyen nesillerdeki Kur'an mefhumu, çok büyük anlama farklılıkları oluşturacak kadar değişiklik arz etmiyordu. Yaşayan sünnetten öte, belki daha doğru ifadesiyle bir de "yaşayan Kur'an" vardı ve bu durum, yani Kur'an-ı Kerim'in hayatta yaşanıyor olması onu anlamada belirleyici ve kolaylaştırıcı bir zemin oluşturuyordu. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in, sonraları tartışılır hale gelen Arapçılığına, onun Arap olan ilk muhataplarının itirazlarının, ya da bunu sözkonusu etmelerinin de bir sebebi ve anlamı yoktu.

Muhtemelen böyle bir tartışma ilk kez Ebu Hanîfe tarafından başlatıldı. Çünkü gerek siyasi, sosyal ve kültürel farklılaşmalar, gerekse değişik kavimlerin müslüman olmalarıyla İslam toplumunda beliren etnik unsurlar, onun zamanında böyle bir tartışmayı başlatacak şartları oluşturdu. Gerçekten de Arapça'nın dışında bir dille de Kur'an olabilir miydi? Ya da Arapça oluş, Kur'an'ın mahiyetine dahil midir? İşte biz bu makalemizde, bu soruların cevabı sadedinde Ebu Hanîfe'ye nispet edilen bir farklı anlamayı, anlamaya ve sorgulamaya çalışacağız.

A. Ebu Hanîfe'nin Kur'an-ı Kerim'le İlişkisi

Ebu Hanîfe'nin de, Kuran-ı Kerim'i bir hüküm ve bilgi kaynağı olarak kabul etme noktasında, kendinden önceki, ya da muasırı olan ulemeden farklı bir tutumu bulunmamaktadır. O da diğerleri gibi Kur'an'a son derecede saygılıdır. Hatta onun Kur'an'a olan saygısı bazılarınca abartılı menkıbeler olarak görülebilecek ölçülerde dahi olabiliyordu. Ahmed b. Yunus, birisinden şöyle duydum, diyor: "Ebu Hanîfe ile beraber onun mescidinde yatsı namazını kıldım. Cemaat dağıldı. O benim mescitte kaldığının farkında değildi. Kimsenin görmediği bir anda ona bir soru sormak niyetinde idim. Namaza kalktı ve okumaya başladı. **Allah bize iyilik etti de bizi**

kavurucu/semûm azaptan kurtardı"¹ ayetine gelinceye kadar okudu. Ben kalktım, bitireceğini sanıyordum. O ise bu ayeti tekrar tekrar okudu. Ta, müezzin gelip sabah ezanını okuyuncaya kadar devam etti".²

Harice b. Mus'ab'ın dediğine göre, Kur'an-ı Kerim'i bir rekatta hatmeden dört imam vardır: Osman b. Affan, Temim ed-Dârî, Saîd b. Cübeyr ve Ebu Hanîfe..."³ Ancak Zahid el-Kevserî bu ve benzeri haberlerin sabit bulunmadıklarını söyler.⁴ Her gece seher vaktine kadar Kur'an-ı Kerim'i hatmettiğine dair rivayetleri de⁵ muhtemelen böyle anlamak gerekir. Çoğu zaman sabah namazının iki rekatında iki hizb Kur'an okuduğu rivayeti ise sabittir.⁶

Ebu Yusuf'tan nakledildiğine göre onun hakkında halk şöyle diyordu: "Ebu Hanîfe'yi Allah; fıkıh, ilim, amel, cömertlik ve yaşadığı Kur'an ahlakıyla bezemıştır".⁷

B. Usulünde Kur'an-ı Kerim'in Yeri

Ebu Hanîfe'nin anlama usulünde Kur'an-ı Kerim'in birincil bir yere sahip olduğu herkesin malumudur. Onun, sünnet anlayışında dahi Kur'an merkezli düşünmenin bulunduğu açıktır. Yani o, sünneti Kur'an'a göre değerlendirir, Kur'an asıldır ve her şeydir.⁸ Bizzat kendisi şöyle der: "Allah bize Kur'an-ı Kerim'in kendi kelamı olduğunu bildirdi. Artık kim Allah'ın öğrettiğini alırsa en sağlam kulpa tutunmuş olur. Böyle bir kulpa tutunmayan için helake yuvarlanmaktan başka ne vardır ki?"⁹

Bir diğer sözünde şöyle demektedir:

"Bir meselenin hükmünü Allah'ın kitabında bulursam onu alırım. Orada bulamazsam Rasûlullah'ın sünnetini ve hep güvenilir ravilerden gelmek şartıyla sahih eserleri/haberleri alırım. Allah'ın kitabında ve Rasûl'ünün sünnetinde bulamazsam, sahabe görüşlerinden birini seçerim ama onların görüşlerinden dışarı da çıkmam. Durum İbra-

¹ Tûr 52/27

² Saymerî, *Ahbaru Ebi Hanîfe ve Ashabihi*, s. 43; Ebu Hanîfe'nin Kur'anı Kerim ile irtibatı hakkında, buna benzer daha başka rivayetler için bkz: Saymerî, age, s. 46, İbn Hacer, *el-Hayrâtü'l-hisân*, s. 122, 125,126

³ Saymerî, age s. 45-46.

⁴ Bkz. Zehebî, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanîfe* s. 14 (Kevserî'nin dipnotu)

⁵ Bkz. Zehebî, age, s. 12.

⁶ Zehebî, age, s. 13

⁷ Saymerî, age, s. 49.

⁸ Bkz. Ahmed Emîn, *Duha'l İslam*, II/186.

⁹ Zehebî, age, s. 23

him, Şa'bî, Hasan, İbn Sirin, Saïd b. Müseyyeb –daha bir çok içtihat edebilen alim ismi saydı- gibilere ulaştığında, ben de onlar gibi içtihat ederim”.¹⁰

Hanefi usulünün önemli bir farklılığı olarak bilinen ve âmın/genel bir hükmün tahsisinde/sınırlandırılmasında, muhassısın/sınırlayan delilin diğeriyle eş zamanlı ve müstakil bir ifade olması, aksi takdirde bunun, Kur'an-ı Kerim'in umum ifade eden ayetleri için bir nesih sayılacağı, oysa neshedenin de neshedilen kadar güçlü bir delil –mütevahir ya da meşhur- olması gerektiği gibi usul meseleleri, usul kitaplarında bulduklarına göre bunları bizzat Ebu Hanîfe'nin görüşleri olarak kabul etmek yerine, onun usulünden çıkarılmış sonuçlar olarak da görülebilirler. Ama şu söz bizzat ona nispet edilir: “Hadislerde nasih ve mensuh olanlar olduğu gibi Allah'ın Kitabında da nasihler ve mensuhlar vardır”.¹¹ Ancak onun nasih ve mensuh dediklerini yine de Hanefi usulündeki nesih anlayışı çerçevesinde anlamak mümkündür.

C. Kur'an-ı Kerim'i Kerimle İlgili Bazı Görüşleri

Ebu Hanîfe ve arkadaşları nağme ile okunan Kur'an-ı Kerim'i dinlerlerdi.¹² Ona göre namazda Kur'an yüzünden okunursa namaz fasit olur.¹³ Şafî'ye göre ise bu caizdir. Ahmed'den konu ile ilgili olarak iki farklı rivayet vardır: 1. Şafî'nin dediği gibi caizdir. 2. Nafileden caizdir, ama farzda caiz değildir. Bu ikincisi, Malik'in de görüşüdür.¹⁴

Namazda Kur'an'dan okunması nass ile vacip olan miktar, **“bir miktar/mâ-teyessera”** ifadesi ile anlatılan kadarıdır. Bu, kısa bir ayetle dahi gerçekleşebilir. Binaenaleyh, bu kadarla yetinmek, her ne kadar mekruh olsa da, bununla namazın kıraat farzı yerine getirilmiş olur.¹⁵ Çünkü istenen miktar, **“ma-teyessera”** dır ve mümkündür ki müyesser olan, ancak böyle bir ayet kadarıdır.¹⁶ Bununla beraber namazdaki kıraatte besmele ile

¹⁰ Saymerî, age, s. 10; Ayrıca bkz. Zehebi, age, s. 20.

¹¹ Saymerî, age, s. 11.

¹² Kur'an-ı Kerim'in nağme ile okunması, Arap olmayan milletlerde daha çok görülen ve daha müsamaha ile karşılanan bir durum gibi gözükmektedir. Muhtemelen Kur'an'ın manasını bile Müslümanlar onun daha çok manasında kutsiyet ararlarken, bilmeyen Müslümanlar bu kutsiyet eksikliğini, nağmeli okuma gibi ilave unsurlarla telafi etmek istemişler, bu sebeple de onu çok sakıncalı görmemişlerdir.

¹³ İbn Teymiye, *el-Mecmû'* VI,542; Dimeşkî, *RAhmedül-ümme*, s. 41:

¹⁴ Dimeşkî, age s. 41

¹⁵ Serahsî, *Usul*, I,280

¹⁶ Kâsanî, *Bedâyi'*, I,112

yetinmek yeterli değildir. Çünkü, bismelenin Kur'an'dan olduğu konusunda değil ama, her sure başında müstakil bir ayet oluşu konusunda şüphe vardır.¹⁷ Ancak Ebu Hanîfe'den gelen ikinci bir rivayete göre, kıraat için ancak uzunca bir ayetin yeterli olacağı belirtilmektedir.¹⁸

Ebu Hanîfe'nin, namazdaki kıraatin az bir miktar ile de kafi geleceğini söylemesi,¹⁹ ona nispet edilen ve daha sonra tartışacağımız görüşleriyle tenakuz oluşturabilir. Çünkü namazda Kur'an'dan az bir miktarın kifayet etmesi, bu miktarın mû'ciz olmasına bağlıdır. Bu ise ancak lafızda olur. O takdirde mana ile kıraatin caiz olmaması gerekir.

O da diğer alimler gibi, Kur'an-ı Kerim'i Kerim'in abdestsiz olarak okunmasında bir beis görmezdi.²⁰ Cünüp olma dışında hiçbir halin Kur'an okumaya mani olmadığını söylerdi.²¹ Buradan hareketle, onun cünüp olan insanın Kur'an okuyamayacağı görüşünde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Namazların son iki rekâtında Kur'an'dan Fatihâ'dan başka bir şey okunmayacağı görüşünde idi.²² İmama uyan kişinin Kur'an okumaması gerektiğini söylerdi.²³ İmam Muhammed, İbn Mesûd'dan gelen: "*Kur'an-ı Kerim'i şiiir okur gibi, ya da silkelenen hurmaların düşmesi gibi çabuk çabuk okumayın*" mealindeki mevkûf hadisi zikretmiş ve "İşte biz bununla amel ederiz. Okuyanın okuduğunu anlayacak şekilde okuması gerekir. Ebu Hanîfe'nin görüşü de budur", demiştir.²⁴

Torunu İsmail'in nakline göre, "Ebu Hanîfe, oğlu Hammad Fatihâ sure-sini öğrendiğinde onun hocasına beş yüz dirhem bahşış verdi."²⁵ Bu haber, Ebu Hanîfe'nin Kur'an öğretme karşılığında ücret alınabileceğine değilse de, bahşış alınabileceğine kail olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılabilir ki, Kur'an-ı Kerim'i Kerim Ebu Hanîfe için sadece hukuki bir kaynak değil, maddi ve manevi hayatın ilk referansıdır.

¹⁷ Serahsî, *Usul*, I,281

¹⁸ Kâsânî, age, I,112

¹⁹ Bkz. Serahsî, *Usul*, I,180

²⁰ Şeybânî, *Kitabu'l-Âsâr*, s. 56 (No: 277)

²¹ Şeybânî, age, s. 56 (No: 278)

²² Şeybânî, age, s. 17 (No: 85)

²³ Şeybânî, age, s. 17 (No: 86)

²⁴ Şeybânî, age, s. 54-55.

²⁵ Saymerî, age, s. 47.

II. Ebu Hanîfe'ye Göre Kur'an-ı Kerim'in Mahiyeti

A. Kur'an-ı Kerim ve Arapça, ya da Lafız Mana Bütünlüğü

Konumuzun esasını teşkil eden mesele, Ebu Hanîfe'nin Kur'an-ı Kerim'in mahiyeti hakkındaki görüşleri olacaktır. Bunları iki ana mesele olarak ele alacağız: Kur'an-ı Kerim'in mahiyetine onun Arapça oluşunun dahil olup olmaması ve Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı meselesi.

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, onun bu her iki mesele ile ilgili görüşleri, ona aidiyetini tespit eden çok kesin rivayetlerle bize ulaşmış değildir. Ayrıca Ebu Hanîfe'ye nispet edilen beş eser/risale bu konulardan sadece ikincisi hakkında bize, onun görüşü ile ilgili yeterli bilgi vermektedir. Ancak bu eserlerin ona nispeti de, sadece ulemanın onları ona ait kabul etmiş olmaları deliline dayanır. Ebu Zehra'ya göre bu kadarı dahi bu nispetin sıhhati için yeterli görülmelidir.²⁶ Ayrıca *el-Fıkhu'l-Ekber'in* ilk şarihlerinden olan Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ise, en azından bu risalenin sahih senetlerle ona ulaştığını zikreder.²⁷

Ebu Hanîfe'nin en tartışılan görüşü elbette, Kur'an-ı Kerim'in esas itibarıyla manadan ibaret olduğu ve bu sebeple de onun, her hangi bir dile nakledilen manasının da Kur'an diye isimlendirilebileceği görüşüdür. Gerçi bu görüşü bizzat kendi ifadeleriyle zaptedilmemiş, hatta bu birinci elden de rivayet edilmemiştir. Ama en azından *zahiru'r-rivaye* türü kitapların şerhlerinde bu tartışmalara yer verilmiştir. Bu sebeple, yukarıda da değindiğimiz gibi, bunları onun kendi görüşü saymamız mümkündür.

Onun bu konudaki görüşlerini nakledip temellendirenlerin başında İmam Serahsî gelir. Serahsî, îcâzın lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söyleyen İmameyn'e karşı, îcâzın manada olduğunu söyleyen Ebu Hanîfe adına savunma yaparken –her ne kadar kendisi de İmameyn'in ve meşayih²⁸ ulemanın görüşünde olsa da- şöyle der:

“Meşayih fukahamızdan pek çoğu, Kur'an-ı Kerim'in îcâzının lafız ve mana beraberliğinde olduğunu söylerler. Özellikle de Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşlerine göre bu böyledir. Bu ikisi diyorlar ki, namazda

²⁶ Bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, s. 10

²⁷ Bkz. Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkıhu'l-ekber*, s. 5

²⁸ “Meşayih” kavramı Hanefî Mezhebinde, Ebu Hanîfe ve arkadaşlarından sonra gelen fukaha için kullanılır.

Farsça kur'an okuma ile kıraat farzı yerine getirilmiş olmaz, velev ki, Allah'ın muradının okuduğuyla anlatılan olduğunu kesin olarak bilmiş olsun. Çünkü kıraatte farz olan şey, müciz olanı²⁹ okumaktır. Bu da ancak nazım ve mana beraberliğiyle olur.”³⁰

Serahsi devamla diyor ki: “Benim anladığıma göre onlar bu sözleriyle, nazım olmaksızın, tek başına mana müciz olmaz, demek istemiyorlar. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in manasının da müciz olduğunun delilleri açıktır. Nitekim müciz olan, Kelamullahtır. Kelamullah ise ezelîdir, yaratılmış değildir. Oysa Arapça ve Farsça dahil, bütün diller muhdestir/yaratılmıştır. Binaenaleyh, nazım olmaksızın îcaz olmaz diyen birisinin, yaratılmış olanın müciz olduğunu söylemiş olması gerekir ki, böyle bir şey düşünmek caiz olmaz. İkinci olarak, Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir ve bilinen bir husustur ki, Arap olmayan birisinin, Kur'an-ı Kerim'in benzerini Arapça olarak yapamaması onun aleyhine bir delil teşkil etmez.³¹ Çünkü o sadece bunu değil, İmriul-Kays ve benzerlerinin şiirini de Arapça olarak yapamaz. Dolayısıyla onun aciz kalması, Kur'an-ı Kerim'in benzerini ancak kendi dili ile yapamamasında kendini gösterir. İşte bu durum açıkça ortaya koyar ki, îcaz tam olarak ancak manada bulunmaktadır. Ve bu sebeple Ebu Hanîfe namazda Farsça kıraatı caiz görmüştür. Sonra bu iki imam da Arapça kıraata güç yetiremeyenler için aynı cevabı verirler. Bu da gösteriyor ki, onlara göre de mana mücizdir. Çünkü müciz olanı okuyamayandan kıraat, tamamen düşer. Oysa böyle birisinden kıraat farzı tamamen düşmemiş, aksine bu Farsça kıraatle yerine getirilmiştir. Arapça kıraati becerebilen, onlara göre Farsça kıraatle farzı yerine getirmiş olamaz ama bu, Farsça ile okumanın müciz olmamasından değil, aksine güç yetirebilenler için böyle bir rükünde Allah Rasülü'ne ve onu izleyenlere uyma-

²⁹ Bu gibi konularda îcaza atıfta bulunulmasının sebebi şudur: Bizzat Kur'an-ı Kerim kendisinin müciz olduğunu, bütün insanlar toplansalar dahi onun benzerini yapamayacaklarını söylemektedir. Ayrıca da namazda Kur'an'dan bir miktar okunmasını istemektedir. Öyleyse okunacak bu miktarın, “Kur'an'dan” olabilmesi için “müciz” olması gerekir. Ancak Kuran'ın müciz olması ne ile gerçekleşir? Onun sadece manası ile mi? Sadece lafzının dizimi ile mi? Yoksa bunların her ikisi ile birden mi? İşte tartışma konusu mesele budur.

³⁰ Serahsî, *Usûl*, I/281-282

³¹ Yani böyle birisi, Kur'an-ı Kerim'in: “**Güçleri yetiyorsa bunun benzerini getirsinler bakalım...**” meydan okumasına muhatap olmaz.

nın/mütabeatin farz olmasından dolayıdır. Bu mütabeat da ancak Kur'an-ı Kerim'i Arapça okumakla olur.³²

Serahsî'den sonra Ebu Hanîfe'nin bu görüşünü en güçlü, en güzel ve en ikna edici şekilde savunan fıkıhçı, İmam Kâsânî'dir. O da meseleyi şöyle temellendirir:

“Namazdaki kıraat, Ebu Hanîfe'ye göre Arapça ile karşılanabileceği gibi, Farsça ile de karşılanabilir. Arapça ile okumayı becerebilmesi ya da becerememesi farketmez. Ebu Yusuf'a ve İmam Muhammed'e göre ise, Arapça okumayı becerebilirse bu caiz olmaz ama beceremezse caiz olur. İmam Şafii'ye göre ise Arapça ile okuyabilsin ya da okuyamasın caiz olmaz. Eğer Arapça ile okuyamıyorsa ona göre tesbih ve tehlil okumalıdır.³³ Farsça okuyamaz. Bu görüşün temeli şudur: Allah namaz için **“Kur'an'dan bir miktar okuyun”**³⁴ buyururken bu, namazdaki okumanın Kur'an'dan olması konusunda bir emirdir ve Kur'an da Arapça olarak indirilmiştir. Allah **“Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik”**³⁵ buyurmuştur. Öyleyse Farsça Kur'an olmaz ve onunla, emrin gereği zimmetten düşmez. Ayrıca Kur'an mücizdir. Onun lafız yönünden olan îcazı, Arapça nazmın bozulması ile bozulur. Böylece de îcaz bulunmayacağı için Farsça ile Kur'an olmaz. Bundan dolayıdır ki, Kur'an-ı Kerim'in Farsça tercümesini cünup ve adetlinin okumaları haram değildir. Ama ne var ki, kişi Arapça okumayı beceremiyorsa, Kur'an-ı Kerim'in lafzını okumayı beceremiyor demektir, o takdirde manasına riayet eder ki teklif de imkana münasip olsun. İmam Şafii'ye göre ise Farsça ile Kur'an olamaz, dolayısıyla onu başka bir dille mealini okumakla da emredilmiş olmaz.³⁶

³² Serahsî, *Usûl* I,281-282

³³ İmam Şafii ve benzerleri bu konuda sünnette vaki ve bizim de aşağıda zikredeceğimiz Abdullah b. Mesud ve A'rabî hadisine dayanırlar.

³⁴ Müzzemmil 73/20

³⁵ Mesela, bkz. K. Yusuf 12/2

³⁶ Sözünü ettiğimiz konularda bütün mezhep görüşlerinin özetinin şu olduğu söylenir: “Fatiha'yı veya Kur'an'dan olan başka bir ayeti okuyamayan kimse, Ebu Hanîfe ve Malik'e göre: Fatiha okuyacak kadar kıyam yapar. Şafii'ye göre: Fatiha miktarı tesbih okur. Farsça okursa geçerli olmaz (lem-yüzcîhi). Ebu Hanîfe'ye göre ayrı bir görüş olarak: Fatiha'yı dilerse Arapça, dilerse Farsça okur. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre: Fatihayı Arapça okuyabiliyorsa başkası geçerli olmaz, okuyamadığı takdirde Fatiha'yı kendi dilinden okursa geçerli olur. Ayrıca Ebu Hanîfe'ye göre, Namazda Kur'an'ı yüzünden okursa namazı fasit olur. Şafii'ye göre ise bu caizdir. Bu konuda Ahmed'ten iki görüş

Ebu Hanîfe'ye gelince, ona göre: namazda vacip olan kıraat, Allah'ın kendi zatı ile kaim bir sıfat olan ve ibretler, öğütler, sakındırmalar, teşvikler, övgü ve tazimler içeren kelamına delalet eden bir lafız olması itibariyle Kur'an okumaktır. Yoksa Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması itibariyle değil. (Yani Kur'an'da aslolan kelamullahı delalettir, Arapça olmaklık değildir). Bu delaletin olması bakımından lafızlar arasında fark yoktur. Çünkü Allah **“O, öncekilerin kitaplarında da mevcuttur”**,³⁷ **“O, önceki sahafelerde, İbrahim'in ve Musa'nın sahafelerinde de mevcuttur”**³⁸ buyurmaktadır. Oysa Kur'an-ı Kerim'in, önceki kitaplarda bu dille yer almadığı, ama bu mana ile bulunduğu bilinmektedir.

“Kur'an Arap dili ile inmiştir”, sözüne iki açıdan itiraz edilebilir: Birincisi, Arapça ile Kur'an-ı Kerim'in olması, başka dille de Kur'an-ı Kerim'in olmasına mani değildir. Ayette bunu reddeden bir şey yoktur. Çünkü Arapça ibareye Kur'an denmesi onun Arapça olduğundan değil, kelamın hakikati olan sıfata yani Kur'an'a delalet ettiğindedir. İşte biz Arapça sözlerini değil de o asıl sıfatı/manayı kastettiğimiz için Kur'an-ı Kerim'in mahluk olmadığını söylüyoruz. Bu delalet özelliği Farsça'da da vardır öyleyse Farsça'nın da Kur'an diye isimlenmesi caizdir. Allah'ın **“Eğer biz onu A'cemice bir Kur'an kılsaydık...”**³⁹ sözü de gösterir ki, eğer onu Acemlerin/Arap olmayanların lisanı ile indirseydi o yine de Kur'an olurdu.

İkinci olarak, Arapça'nın dışındaki bir dile Kur'an denmeyeceğini kabul etsek dahi, Arapça olarak okunuşu da, ona Kur'an dendiği için vacip olmamaktadır. Aksine bu, onun Allah'ın zatı ile kaim bir sıfat olan Kur'an'a delalet ettiği için böyledir. Çünkü namazda salt Arapça'nın okunuşu ile, kelamullah okunmuş olmaz, hatta bırakın bunun vacip olan Kur'an okuma yerine geçmesini, bununla namazı dahi bozulmuş olur. Demek ki delalet bir lafızdan öbürüne değişmiyor, öyleyse ona bağlı olan hüküm de değişmez.

İmameyn'in, Kur'an-ı Kerim'i Arapça okuyamayanların, kıraat olarak Farsça okumaları gerekir, görüşlerini temellendirmeleri de isabetli gözük-

rivayet edilmiştir. Birincisi, Şafii'ninki gibidir, ikincisi, bu durum nafilde caizdir, farzda caiz değildir. Bu, Malik'in de görüşüdür. (Dımeşki, *RAhmedü'l-ümme*, s.41)

³⁷ Şuara 26/196

³⁸ A'lâ 87/18-19

³⁹ Fussilet 41/44

memektedir. Çünkü gerekme/vücup Kur'an'la alakalıdır ve onlara göre Kur'an sadece mana ile değil, lafız ile birlikte Kur'an'dır. Binaenaleyh, lafız olmayınca mana Kur'an olarak kalmaz. O zaman gerekmenin ne anlamı kalır? Ama bununla beraber gerekir diyorlar. Demek ki Ebu Hanîfe'nin söylediği doğrudur.

Keza Arapça dışındaki bir dil de eğer Kur'an değilse, kelimullah değildir, öyleyse insanların sözüdür ve bu da namazı bozar. Şu halde vücubu/gerekir olmayı, müfsit olana/namazı bozan bir şeye bağlamak isabetli olmaz.

İcaz, lafız bakımından Farsça ile oluşmaz sözlerine gelince: Bu doğrudur, ama İmam Ebu Hanîfe'ye göre namazda nazmı mûciz olanı okuma şartı yoktur. Çünkü teklif mutlak kıraat ile gelmiştir, mûciz olanın kıraatı ile değil. İşte bunun için o, kısa bir ayetin kıraatini yeterli görmüştür, oysa üç ayete ulaşmadıkça icaz hasıl olmaz. Cünub ve adetlinin bu kadarını ayırarak okumaları da gerekmez.

Tahrif edilmediğinden emin ise, namazda Tevrat'tan, İncil'den ya da Zebûr'dan bir şeyler okuması da Ebu Hanîfe'ye göre zikrettiğimiz sebeplerden ötürü caizdir. Eğer emin değilse caiz değildir. Çünkü Allah onların kitaplarını tahrif ettiklerini bildirmiştir: **“yuharrifûne'l-kelime an mevâdi'ihî”**.⁴⁰ Binaenaleyh, onlardan okunanın tahrif edilmiş olma ihtimali vardır ve buna göre o beşer sözü olur ki, bu şüphe ve ihtimal ile birlikte, bunun cevazına hüküm verilemez. Ama unutmamak gerekir ki, beşer tasarrufu olarak bir başka dille ifade edilen Kur'an'da da, en azından bu kadar tahrif ihtimali bulunacaktır.

Teşehhüdün ve Cuma hutbesinin Farsça okunmasında da aynı ihtilaf sözkonusudur. Farsça “âmin” dese, ya da hayvan boğazlarken besmeleyi Farsça söylese veya ihrama girerken Farsça telbiyede bulunsa veya bunları herhangi bir lisan ile yapsa bu, icma ile caizdir. Farsça ezan okuması konusunda da bu farklı mütalaalar sözkonusudur denildiği gibi, bunun ittifakla caiz olmayacağı da söylenmiştir. Çünkü bununla ilam/duyuru yapılmış olmaz, ama yapılacak olursa bu da caiz olur. Allahu alem”.⁴¹

Burada araya girip şu mülahazaları zikretmemiz gerekir:

⁴⁰ Nisâ 4/46

⁴¹ Kâsanî, *Bedayi'*, I,112-113

Kaynaklara bakıldığında Kur'an-ı Kerim'in, Arapça dışında sadece Farsça ile okunup okunmayacağı tartışılmış olduğu görülür. Bunun sebebi şunlardan biri ya da hepsi olabilir:

Kur'an-ı Kerim'in Arapça dışında bir dille okunması meselesi ilk kez Farsça ile sözkonusu edildi, çünkü Araplardan sonra İslam, öncelikle Farslara intikal etti.

Veya bu konuyu akla getiren ilk olay, Selman-ı Farisi'nin Fatih'a'yı Farsça'ya çevirip kendi kavminin insanlarına göndermesi idi ve bu tercümede sözkonusu olan dil de Farsça idi.

Ya da bu konuyu ilk dile getiren kişi Ebu Hanîfe idi ve tabii olarak o kendi kavminin dilini öncelikle sözkonusu edecekti.

Veya aslı olmasa dahi, Cennet ehlinin dillerinden birinin de Farsça olacağına dair bir rivayet yaygınlaşmıştı ve buna istinaden de bazılarınca özellikle ve sadece Farsça düşünülürdü. Ama kuvvetle muhtemeldir ki, bu rivayet bu tartışmalardan sonra oluşturulmuş bir rivayettir. Cennet dillerinden birinin Farsça olacağını bildiren hadisler gibi, Farsça'yı yeren, onun Cehennemliklerin dili olduğunu bildiren, onu konuşanların kötülüğü artar mürüeti/saygınlığı azalır, gibi manalar içeren hadisler de sabit değildir.⁴² Kaldı ki bu, bütün dillerin Allah'ın birer ayeti olduklarını bildiren Kur'an nassına da aykırıdır.⁴³

Bir başka ihtimal de Farsça'nın sadece bir misal olarak zikredilmesi veya Arapça'ya en yakın bir dil olması itibariyle ondan sözedilmiş olmasıdır. Nitekim bazı fıkıh kitaplarında Farsça'dan sözedildiği yerlerde, bunun caiz olması halinde diğer her hangi bir dilin de caiz olacağı söylenmektedir.

Ya da Kur'an-ı Kerim'in; **"biz onu Arapça değil de a'cemice indirseydik..."** ifadesine bakılarak, demek ki Arapça olmasaydı a'cemice/Farsça olacaktı diye düşünülmüş olabilir. Acemice ifadesi her ne kadar Arapça olmayan anlamına geliyorsa da, bununla özellikle Farsça'nın kastedildiği bilinmektedir. Nitekim Farslar için Acemler tabiri kullanılır.

Ama bu ihtimallerden hangisi etkili olmuş olursa olsun, eğer varsa böyle bir hükmü sadece Farsça'ya özel görmenin ikna edici delilini oluşturmaya yetmez.

⁴² Bkz. Tehanevî, *İ'lâus'sünen*, IV,132

⁴³ Bkz. Rûm 30/22

1. “Farsça Kur’an” Görüşünün Dayandırıldığı Deliller

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Ebu Hanîfe’ye nispet edilen “Farsça Kur’an” görüşünün delillendirilmesi aslında onun kendisine değil sonraki Hanefî alimlere aittir. Nitekim Hanefî geleneğinde “En Büyük İmam/İmam-ı Azam” olarak bilinen Ebu Hanîfe’nin söyledikleri önemlidir ve *Zahiru’r-rivâye* ve meşhur metinlerde olduğu gibi pek çok Hanefî alimi özellikle de onun görüşlerini tercih edip, bazen çok tutarlı dahi olmayan delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Buna “ta’lil ba’del-vukû” da diyebilir ve hakikate ulaşma metodu olarak isabet imkanını tartışabiliriz. İşte bu temellendirmelerin esasını, bir kısmına yukarıda da değinilen ve Serahsî ile Kâsanî’nin de açıklamalarını dayandırdıkları şu deliller oluşturur:

a. “Hem o şüphesiz evvelkilerin kitaplarında da var”,⁴⁴ “Haberiniz olsun, bu ilk sahifelerde vardır. İbrahim’in ve Musa’nın sahifelerinde.”⁴⁵ “Ve eğer biz onu a’cemi/yabancı dilde bir Kur’an yapsaydık diyeceklerdi ki: “Ayetleri genişçe açıklansaydı ya! Arab’a yabancı dil! Öyle mi?”⁴⁶ anlamındaki ayetlerden hareketle: “Demek ki Kur’an-ı Kerim’in tamamı ya da en azından bir kısmı önceki kitaplarda mevcuttur. Oysa Kur’an-ı Kerim’in bu Arapça lafızlarıyla onlarda bulunmadığı açıktır. Şu halde manasıyla bulunmaktadır ve bu durum onun sadece manası ile de Kur’an olduğunu gösterir”. Ayrıca son ayetin delaletiyle de anlaşılıyor ki, eğer Allah onu Acemin lisaniyla indirseydi o yine Kur’an olurdu.”⁴⁷

Ebu Hanîfe’nin görüşü adına delil gösterilen ayetlerden biri de şudur: **“Bu Kur’an bana, sizi ve ulaştığı herkesi onunla inzar edeyim diye vahyedildi”**.⁴⁸ Elbette Araplar Arapça olarak, diğer milletler de ancak kendi dilleriyle inzar olunabilirler.

b. Ebu Hanîfe’nin Hammâd’dan, onun da İbrahim’den naklettiğine göre, Abdullah b. Mesûd Arap olmayan/a’cemî bir adama Kur’an’dan **“İnne şeceratez-zekkûm ta’âmu’l-esîm”**⁴⁹ ayetini okutmaya çalışıyordu. Adam bunu bir türlü beceremeyince Abdullah ona: “Peki, (Ta’âmu’l-esîm yerine) **ta’amu’l-fâcir** diyebilir misin?” dedi ve şöyle söyledi: “*Allah’ın kitabını*

⁴⁴ Şuara 26/196

⁴⁵ A’lâ 87/1819

⁴⁶ Fussilet 41/44

⁴⁷ Tehanevî, age IV,133

⁴⁸ En’âm 6/19

⁴⁹ Duhân 44/43

okumada yapılan hata, onda bulunan “el-Ğafuru’r-Rahîm, el-Ğafuru’l-Hakîm, el-Azîzu’r-Rahîm” gibi (benzer anlamdaki) kelimeleri birbiri yerine kullanmak değildir. Bunların hepsi de Allah için kullanılmıştır. Hata, ancak azap ayetini rAhmed ayeti yerine, rAhmed ayetini azap ayeti yerine okumak ve Allah'ın kitabında bulunmayan bir şeyi ona ilave etmektir.⁵⁰ İmam Muhammed, “Biz de bunu aynen kabul ediyoruz. Bu Ebu Hanîfe'nin görüşüdür” demiştir.

Zemahşerî bu zikredilen delillerin izahı sadedinde şunları da ekler: “Çünkü Hz. Peygamber Araba da Aceme de gönderilmiş ve onları inzar ile emredilmiştir. Arabı Arapça ile inzar edecek, Acemi de Acemce ile inzar edecektir”.⁵¹ Bunun tabii sonucu elbette Arap olmayanların da kendi dillerinde bir Kur'an'la muhatap olmalarıdır.

Ebu Hanîfe'nin fetvasını savunma adına bazen çok zayıf ve tutarsız argümanlar da kullanılır. Mesela Tehanevî şunları söylüyor: “Bilindiği gibi iftitah tekbiri namazın rükünlerindedir ve Şafilere göre de namaza dahildir. Bu durum onların kendi kitaplarında böyle açıklanmaktadır. Bununla birlikte onlar tekbirin Arapçasını söyleyemeyenin, onun tercümesini söylemek zorunda olduğunu söylerler. Oysa iftitah tekbiri namaz kılan için düşmesi asla mümkün olmayan bir rükündür. Kıraat ise, mesela muktedinin imama ruküda yetişmesi halinde düşer. Binaenaleyh, Arapçasını söyleyemeyenin başlangıç tekbirinin tercemesini söylemesi caiz olursa, Kur'an-ı Kerim'in tercümesini okuması haydi haydi caiz olur.”⁵² Tehanevî, İmam Şafi'nin: “Kur'an tercümeleri Kur'an değildir, binaenaleyh, onları okuması caiz görülmez”, görüşüne cevap olarak da der ki: “Kabul edelim ki biz de onların Kur'an olduğunu söylemiyor ve okunmasını emretmiyoruz, ama onlar da en azından zikir değil midirler? Değil derseniz, bu icmaa aykırı olur. Evet, derseniz biz de deriz ki, namazda Kur'an okuyamayan zikir okumakla emredilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in Farsça tercümesi de zikirdir. Öyleyse onun okunması da caizdir”.⁵³

Belki de bu son cümleler hariç, böyle bir durum ya da savunma elbette kendi mezhebini, ya da onun imamını her halükarda haklı çıkarma çabası

⁵⁰ Şeybanî, age s. 55 ; Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Âsâr*, s. 44; Tehanevî, *İ'lâus'sünen*, IV,132

⁵¹ Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesail* s. 158

⁵² Tehanevî, age IV,130

⁵³ Tehanevî, age IV,138

dışında bir şeyle izah edilemez. Meseleyi en sağlam ve mantikî delillerle temellendiren Kâsanî'nin açıklamalarında dahi, tutarsızlık denmese bile, zorlamalar vardır. Nitekim onun, İmameyn'in söylediklerinden hareketle, onlara göre Kur'an-ı Kerim'in lafızdan ibaret olduğunu çıkarıp, tartışmayı buna bina etmesi bir zorlamadır.⁵⁴ Oysa onlar Kur'an-ı Kerim'in lafzı ile mûciz olduğunu söylemekle birlikte, onun lafızdan ibaret olduğunu söylememektedirler.

Bütün bu açıklamalarda dikkati çeken önemli bir nokta vardır: Doğru yanlış tartışmalarından sarfı nazar ederek diyebiliriz ki, Ebu Hanîfe'ye nispet edilen bu meşhur fetva hem tarihsel bir durumun ürünüdür, hem de sadece namazda Farsça Kur'an okumakla ilgilidir.⁵⁵ Oysa onun adına bunu talil edenler, bu açıklamalarda da görüldüğü gibi, meseleyi genişletmişler ve başka mecralara doğru götürmüşlerdir. Bu konuda söylenenler Ebu Hanîfe'nin görüşünün tabii ve mantıksal sonucu olabilir. Ama onun kendisi bütün bunları söylememiştir. İşin bir başka ilginç olan yönü ise, onun adına bu temellendirmeleri yapanlar da aslında bunun caiz olmayacağını kabul edenlerdir. Şu halde onların yaptığı şeyi muhtemelen sadece, onun dediğine göre bunlar da böyle olmalıdır, açıklamasından ibaret saymamız gerekir.

“Sünnî gelenek tarafından tartışmalı kabul edilen bazı hadislerle göre Hz. Peygamber zamanında onun Selman el-Fârisî isimli İran asıllı sahabisi, Arapça bilmeyen hemşehrileri için Fâtîha suresini Farsça'ya tercüme etmiş, onlar da namazlarda bu tercümeyi kullanmışlardır⁵⁶. Serahsî, Ebu Hanîfe'nin bu olayı da kendi görüşüne delil olarak gösterdiğini söyler ve ekler:

⁵⁴ Bkz. Bu makale, s. 5

⁵⁵ *Nuru'l-envâr* sahibi diyor ki: “Ebu Hanîfe'nin Arapça'sını okumaya kadir olanlar için dahi Farsça ile namazı caiz görmesinden çıkacak bir yanlışlığın sonucu, Kur'an'ın sadece manadan ibaret sanılmasıdır... Çünkü namazın Farsça ile caiz görülmesi hükmi bir özür sebebiyledir. Namazın dışında ise o da Kuranın her iki yönüne birlikte itibar eder” Ahmed Mollacivan, *Nuru'l-envâr*, I,13-14

⁵⁶ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta ve İslam'da Tanrı Sözü ve Beşerî Anlatım*. (Yayınlanmamış makale) Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmu'*, Kahire, matb. El-Tedâmun, s. 380; Serahsî, *Mebûsût*, I,37: “İranlılardan bazıları Selmân-ı Fârisî'ye mektup yazarak Fâtihâ suresini kendilerine tercüme etmesini istemişlerdir. O da bunu yapmış ve İranlılar bu tercüme ile namazlarını kılmaya başlamışlardır. Bu durum Hz. Peygamber'e ulaştırıldığında herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Aynı hadisin başka versiyonları Hz. Peygamber'in bu konuya herhangi bir müdahalesinin olup olmadığından bahsetmemektedir (Bkz., *The Muslim World*, 51 (1962) s. 4-16 içinde mk. A.L. Tibavî, *Is the Qur'an translatable? Early muslim opinions.*)

“Namazda okunması gereken, mûciz olanın okunmasıdır. İcaz ise manadadır. Kur'an bütün insanlar için bir delildir. Farslar onun aslını okuyamıyorlarsa, kendi dilleriyle okumaları durumu kalır. Kur'an Allah'ın mahluk ve muhdes olmayan kelimedir. Oysa dillerin tamamı muhdestirler/sonradan olmadırlar. Bu durum gösteriyor ki, Allah'ın kelamı sadece özel bir dil ile Kur'an'dır demek doğru olmaz.”⁵⁷

2. Delillerin Tartışılması

Ebu Hanîfe'nin gerek kendi görüşlerine, gerekse onun adına ortaya konan savunmalara, hem kendi mezhebi içerisinde hem de başkaları tarafından itirazlar gelmiştir. Mesela onun görüşüne mesnet yapılan ilk iki ayeti ele aldığımızda diyebiliriz ki; öncekilerin kitaplarında bulunan, Kur'an-ı Kerim'in kendisi değil, onun anlattıklarıdır. Allah elbette muradını herhangi bir dille indirebilir. Ama Kur'an diye bilinen ve Hz. Muhammed'in (as) ümmetini ilgilendiren kelamı, Allah'ın bizzat kendi tercihi ile Arapça olarak indirilmiştir. Onu ikinci kez bir başka dille yine kendi kelamı kılması da Allah için mümkündür. Ancak beşer için bunun mümkün olduğunu gösteren bir delil yoktur. Demek ki onun Kur'an olması, Arapça ile olmasından değil, onu Allah'ın Kur'an kılmasından dolayıdır. Allah murat ettiği manaları, yine kendi seçtiği lafızlara yüklemiştir. Bu sebeple onun ancak lafız ve mana bütünlüğü ile Kur'an olacağı görüşü isabetlidir. Beşerin yapacağı, olsa olsa, Kuran'dan kendi alabileceği kadar manayı, yine kendi seçeceği kaplara/kalıplara koymaktan ibaret olabilir ki, bu konuda hem murat olan manayı alırken, hem de onu kendi seçeceği kaplara koyarken zayıf vermemesi mümkün değildir. Böyle iki yönlü bir zayıflıkla aktarılan şeyin Kur'an olamayacağı da insafı bir düşüncenin kabul edeceği bir husustur.

Burada Elmalılı'nın şu ifadeleri de bu düşünceyi açar: “Biz insanların sözlerinde kelimeler, manaların muvakkat bir giysisidir. Manalar ile kelimeler arasındaki ilişki bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hattâ o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ama Kur'an-ı Kerim'in lafızları elbise değil vücudun canlı olan derisi durumundadır”⁵⁸. İşte usûl-i fıkıh âlimlerinin:

⁵⁷ Serahsî, *Mebûsât* I,37

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,34

“Arapça, Kur’an-ı Kerim’in mahiyetinin bir parçasıdır” sözleri de bunu anlatır.⁵⁹

İnzar/uyarma görevi ise ayrı bir husustur ve elbette Kur’an-ı Kerim’in dilini bilmeyenlerin onunla inzar edilmeleri mümkün değildir. Buna zaten Kur’an-ı Kerim’in bizzat kendisi de işaret eder: **“Eğer onu Arapça bilmeyenlerin birine indirseydik de, o kendilerine kıraat etseydi ona iman etmeyeceklerdi”.**⁶⁰ **“Ve biz her gönderdiğimiz resulü ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik ki onlara çok iyi beyan etsin...”**⁶¹ Yani bu durumda sözkonusu olan şey Kur’an-ı Kerim’in mealinin yapılması, başka bir ifade ile, anlatmak istediğinin aktarılmasıdır. Çünkü meal her ne kadar Kur’an değilse de, onunla insanların Allah’ın muradını kısmen de olsa anlamaları ve böylece uyarılmış olmaları mümkündür. Mealleri, Kur’an değildir ama Kur’an’dandır diye vasıflamak da mümkündür. Uyarılmış olmak için bu kadar bir bilgi, yeterliliğin asgari sınırıdır. Hatta bu açıdan bakıldığında, Fatiha’nın namaz için olmazsa olmaz bir farz olması görüşü çok anlamlı olur. Çünkü Fatiha Kur’an-ı Kerim’in bir özetidir ve onun ihtiva ettiği manalar, müslüman olmak için yeterli olabilecek asgari bilgilerdir. Uyarılmak ise ayrı bir husustur ve bunun için her milletten Kur’an’ı aslî manaları ile bilen yeterli insanların olması gerekir. Fatiha Suresini oluşturan kelimelerin bütün İslam milletlerinin dillerinde bir şekilde kullanılıyor olması da bu açıdan çok anlamlıdır.

3. Konu ile İlgili İcma İddiası

Ebu Hanîfe muhtemelen tarihsel şartlara binaen böyle bir görüş beyan etmiş, ancak bu görüşü onun en yakın arkadaşları ve öğrencileri olan fakihlerden hiç biri dahi kabul etmemiştir. Bu sebeple denebilir ki, Arapça dışında Kur’an olamayacağı konusu icma adına ilginç bir durum oluşturmuştur. Aslında sadece taabbudî konularda ve yine sadece sahabe döneminde vukuu mümkün görülen icma, Ebu Hanîfe’den sonra bu konuda vaki olmuş gibidir. Böyle bir icmanın varlığına pek çok alim işaret eder.⁶² Onun öğrencileri olan İmameyn’in, Kur’an-ı Kerim’in Arapça dışında bir

⁵⁹ Hudarî, *Usûlü’l-fıkh*, s. 204.

⁶⁰ Şuarâ 26/198, 199

⁶¹ İbrahim 14/4

⁶² Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1,562-64. İbn Teymiye: “Müslümanlar Kuran’ın tefsiri ile namazın caiz olmayacağında ittifak etmişlerdir” der. Bkz. *Mecmuu’l-fetavâ*, VI,542

tercümesiyle namaz kılınmasına ancak Arapçayı bilememesi durumunda caiz görmelerine karşı, diğer bütün mezheplerin görüşü şudur: “Arapça’yı bilsin veya bilemesin, başka bir dille namaz olmaz. Ebu Hanîfe dışındaki bütün alimler bunda ittifak etmiş ve bu konuda onun ardından icma oluşmuştur... Kur’an’dan bir şey bilmeyen hamd ve tehlil okur. Hz. Peygamber: “Namaza kalktığında Kur’an’dan bir şey biliyorsan onu oku, bilmiyorsan Allah’a hamdet, tehlil ve tekbir getir” buyurmuştur.⁶³ Tek bir ayet biliyorsa onu yedi kez tekrarlar”⁶⁴ diyenler de vardır.

Her ne olursa olsun, Ebu Hanîfe'nin söylediğine karşı en güçlü delil, İmam Şafî'nin de sözünü ettiği, Kur'an-ı Kerim'in Arapçalığına vurgu yapılması hususudur. O kadar ki bu, Kur'an-ı Kerim'de onbir kez tekrarlanır. Şafî'ye göre de Allah'ın: “**Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik**”⁶⁵ demiş olması gösterir ki Kur'an-ı Kerim Arapça'dır, yani o ancak Arapça ile Kur'an'dır. O bir başka ibare ile okunursa onunla namaz caiz olmaz. Çünkü bu durumda namazda Kur'an okunmuş olmaz. Oysa Kur'an okuma/kıraat namaz için şarttır⁶⁶ ve bu şart, “**el-Kur'an'dan bir miktar okuyun**”⁶⁷ diye ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in, böyle “el-Kur'an” diye harfi tarifle zikredilmesi durumunda, Şeriat örfünde ondan sadece, işte bu Arapça Kur'an anlaşılır.⁶⁸

Abdullah b. Mesûd'un Kur'an'dan bir kelimeyi, onu okuyamayan bir bedevîye farklı öğretmesi de Ebu Hanîfe'nin görüşü için yeterli bir delil teşkil etmez. Bir defa Abdullah b. Mesûd'un, Kur'an ilaveleri konusundaki çekinceler malumdur. Bu ilaveler ümmetin hüsnü kabulünü alamamışlardır. Kaldı ki sahabî sözü mutlak anlamda delil teşkil etmez. Ayrıca bir

⁶³ Abdullah b. Ebî Evfâ'dan rivayet olduğuna göre: Rasulüallah'a bir adam geldi ve dedi ki: “*Ben Kur'an'dan hiçbir şey öğrenemiyorum, ne yapmalıyım?*” Rasulüallah şöyle cevap verdi: “*Subhanellahi velhamdülillahi... İlla billah, de*”. Adam: “*Ey Allah'ın Rasulü! Bu söylediğin Allah için olan. Ya benim için olan nedir?*” diye sordu. “*Allahummerhamnî, ve âfinî, vehdinî, verzuknî*” de, buyurdu. (Ebu Davud, *salat*, 139. Hadisin diğer kaynakları için bkz.: Bahauddin b. Şeddâd. (v.632/1234) *Delâilül-ahkâm*. Beyrut (1412/1991). I,284; Ayrıca bkz. Şeybânî, *Kitabu'l-Âsâr* s. 11-12 (No: 51)

⁶⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni* I/562-64. Namazda Kur'an'ın Arapça orijinali dışında bir şey okumanın caiz olmayacağı konusunda icma için ayrıca bkz. İbn Teymiye, *Mecmû*, VI/542; M. Mehdi Hasan, *el-Leâlî*, s. 29; İbn Abidin, *Haşiyetü Reddil-muhtâr ale'd-Dürril-muhtâr*, I/485; Tehânevî, *İ'lâussünen*, IV/136

⁶⁵ Örnek olarak bkz. Yusuf 12/2

⁶⁶ Zemahşeri, *Ruusul-mesail*, s. 158

⁶⁷ Müzzemmil 73/20

⁶⁸ Bkz. Tehânevî, *İ'lâus'sünen*, IV,136

kelimeyi talim etmek için onu aynı anlamdaki Arapça başka bir kelime ile değiştirmek, Kur'an-ı Kerim'in tercümesini Kur'an olarak okumakla aynı şey değildir. Ayrıca, bu Kur'an-ı Kerim'in korunmuşluğu akidesine de aykırıdır. Üstelik tartışılan husus da sadece namazdaki kıraat meselesidir. Mutlak anlamda Kur'an-ı Kerim'in tercümesinin Kur'an olabileceğini söyleyen hiçbir alim yoktur.⁶⁹ Diğer yönden İbn Teymiye, İbn Mesûd hadisini değişik bir açıdan ele alır ve bunun onun adına uydurulmuş bir yalan olduğunu söyler.⁷⁰ Eğer İbn Teymiye'nin bu yargısı isabetli değilse, İbn Mesud'un böyle bir tasarrufu, onun mushafındaki diğer ilaveleri gibi sadece bir tefsir olarak görülmelidir.

Kurtubî sözkonusu ayetin tefsirinde Zemahşerî'nin şu sözünü alır: *“İbn Mesud'un bu değiştirmesi gösteriyor ki, eğer aynı manayı veriyorsa Kur'an'daki bir kelimeyi bir başka kelime ile değiştirmek caizdir. Ebu Hanîfe de buna dayanarak, okuyanın manayı tam vermesi ve hiçbir manaya halel getirmeyecek şekilde okuması şartıyla, Kur'an-ı Kerim'in Farsça ile de okunabileceğini söylemiştir.”* Kurtubî bunu naklettikten sonra der ki, *“Başkalılarının da ifade ettiği gibi, bu şartla caiz görme, aslında hiç caiz görmeme demektir. Çünkü Arapça'da ve özellikle de Kur'an-ı Kerim'in dilinde öyle manalar vardır ki, onlar ne Farsça ile ne de bir başka dille ifade edilebilirler”*.⁷¹ Kurtubî'nin Zemahşerî'den naklen verdiği bu mantıksal çıkarımı doğru gibi görülse de yerinde değildir. Çünkü o takdirde böyle bir şey söylemenin zaten anlamı olmazdı.

4.Ebu Hanîfe'nin Bu Görüşünden Döndüğü İddiası

Fıkıh literatüründe Ebu Hanîfe'nin sözkonusu bu meşhur görüşünden döndüğüne dair pek çok nakil vardır. Onun sonradan döndüğü görüşlerini toplayarak *“el-Leâli'l-masnû'a fi'r-rivâyâti'l-mercû'a”* adıyla müstakil bir kitap oluşturan Muhammed Mehdi Hasan, onun bu konudaki görüşünü de zikreder ve *“gerçek olan, onun bu görüşünü bırakıp, İmameyn'in görüşlerine döndüğüdür”*, der. Bu tespiti *İnaye, Kifaye, Fethu'l-Kadîr* gibi Hanefi kaynaklara dayandırır.⁷² İbn Teymiye'ye göre, zaten Ebu Hanîfe'nin, “Fatihayı

⁶⁹ İbn Mesûd'un söylediğinin bu konuda delil olamayacağı hakkında bkz. Kurtubi, *el-Câmi'*, XVI,149

⁷⁰ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, XIII,397

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, XI,149

⁷² Muhammed Mehdi Hasan, *el-Leâli'l-masnû'a fi'r-rivâyâti'l-mercû'a*, s. 30.

ve Kur'an'dan başka bir şeyi okuyamayan, namazda fatihayı okuyacak kadar durur" dediği rivayeti de vardır.⁷³ Ancak biz onun bu görüşünden döndüğü konusunda sahih bir tahkikin olduğunu gösteren ikna edici bir delilin bulunmadığı kanaatindeyiz. Bunu söyleyenler muhtemelen icmaya ve kesintisiz geleneğe binaen söylemiş olmalıdırlar. Gerçi Ebu Hanîfe'nin bu tartışığımız meşhur görüşünün de ilk elden bir rivayeti mevcut değildir. Ama en azından bu görüşü, ikinci el diyebileceğimiz *Zahiru'r-rivaye* şerhlerinde mevcuttur. Rucu ettiğini söyleyen görüş ise daha sonraki ve bir bakıma üçüncü el kaynaklarda zikredilir. İşte bu sebeple biz Ebu Hanîfe'nin sözkonusu görüşünü dile getirdiği, ancak bundan döndüğünün kesin olmadığı kanaatini taşımaktayız.

B. Halkul-Kur'an Meselesi

Ebu Hanîfe'nin Kur'an anlayışı sözkonusu edildiğinde akla gelecek hususlardan biri de, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesidir.

"Halku'l-Kur'an" (Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olup olmaması) meselesi İslam kelam ve düşünce tarihinde, en azından bir dönem için, gerçek anlamda bir imtihan/mihne meselesi olmuştur. Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünün ilk defa H. I. asrın ilk yarısının sonlarında ortaya çıktığı, ikinci yarısının sonlarına doğru ise, adeta bir devlet ideolojisi haline getirildiği ve devletin tercihi olan, Kuran'ın yaratılmışlığını benimsemeyenlerin işkencelere/mihne maruz bırakıldığı bilinmektedir. Ancak bu ideolojinin ilk kez kim tarafından ve hangi saikle ortaya çıktığı kesin değildir. İbn Kuteybe, Halkul Kur'an meselesini ilk tartışanların Cehm b. Safvan ve Ebu Hanîfe olduğunu söyler.⁷⁴ Bu tespitin tarih itibarıyla bir genelleme olduğunu söyleyebiliriz. Halku'l-Kur'an tartışmalarının ilk önce Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi Mutezilî alimler tarafından, Hıristiyan düşüncesine tepki olarak başlatıldığı savı daha makuldür. Çünkü Hıristiyanlar Hz. İsa'ya Kur'an'da da "Kelimetullah" dendiğini, Allah'ın kelamının, müslümanlarca gayri mahluk kabul edildiğine göre onların İsa'nın da mahluk olmadığını kabul etmeleri gerektiğini iddia ediyorlardı. Sözü ettiğimiz Mutezilî alimler ise Hz. İsa'nın ilah olmayıp mahluk olduğunu ispat için, Kur'an-ı Kerim'in da mahluk olduğunu söylemek durumunda kaldılar ve bu tez

⁷³ İbn Teymiye, *Mecmû'*, VI,542

⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz. "Halku'l-Kur'an". *DİA*. XV,371

bilahare devletin de işine geldiği için resmi görüş olarak kabul edildi. Çünkü Kur'an hükümleri belli olaylar üzerine konmuş/hâdis hükümlerdir ve bağlayıcılıkları o olaylarla sınırlıdır. Sonradan ortaya çıkan olaylara daha başka hükümler de verilebilir. Böylece de yönetimin hareket alanı genişlemiş olur.

Bu konu esas itibariyle bizim şu andaki konumuz değildir, ama burada değinilen iki noktanın önemine dikkat çekmemiz gerekir: Birincisi, Hıristiyanların Hz. İsa'nın mahluk olmayıp, Tanrının bir parçası olduğu iddialarını, müslümanların görüşleriyle temellendirmek istemeleridir. Bunun anlamı, o zamana kadar bu konu tartışılmıyor olsa dahi müslümanlar arasında Kur'an-ı Kerim'in mahluk olmadığı görüşünün hakim olduğudur.⁷⁵ İkinci olarak, bazı Abbasî Halifelerinin Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı fikrini resmi görüş haline getirmelerinin ve insanları bunu kabule zorlamalarının arkasında yatan saikın, onların bazı konularda daha serbest hareket edebilmek için modern fetvalara ihtiyaç duymuş olmalarıdır.⁷⁶ Çünkü Kur'an eğer yaratılmışsa tarihseldir. Tarihsel ise indiği zamanın şartlarına göre hükümler koymuştur ve bu hükümler zamanla değişebilir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğunu söyleyen Mutezile alimleri bile, onun manasının ezeli olduğunu kabul etmekte idi.

Bu fikrin Yahudilerden gelmiş olabileceğini söyleyenler de vardır.⁷⁷ Çünkü onlar son şeklini takriben bin yılda alan Tevrat'ın vahiy olduğunu ancak onun hâdis oluşu/yaratılmışlığı ile anlamlı kılabilirlerdi.

Üçüncü olarak şu noktayı da hatırlamamızda fayda vardır: Halku'l-Kur'an fikri zorla kabul ettirilmek istenen bir öğretilerdir, oysa aksini söyleyen görüş o zamana kadar var olan "mihne" kalkıp, insanlar serbest düşünmeye başlayınca da tekrar kabul gören ve yaşayan görüştür.

Ebu Hanîfe'ye nispet edilen risalelerin bu nispetini sahih kabul ettiğimiz takdirde bu konuda onun söylediklerinin şunlardan ibaret olduğu görülecektir:

⁷⁵ Hz. Ömer'in, "Kur'an mahluk mudur" diye soran bir adamı azarladığı rivayeti vardır. Bkz. Y. Ziya Yörükân, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanîfe". Ankara Ü İFD, Sayı:3, s.19

⁷⁶ Krş. M. Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 106

⁷⁷ Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-Islam*, III,162

“Kur'an; mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Peygamber'e indirilen Allah'ın kelimadır. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, onu yazmamız, okumamız mahluktur. Kur'an ise mahluk değildir. Allah'ın Kur'an'da, Hz. Musa'dan naklen, ya da diğer peygamberlerden, Firavun'dan İblis'ten naklen zikrettikleri de, Allah'ın onlardan haber verdiği kelimadır. Kelamullah mahluk değildir. Ama Musa'nın ve diğer mahlukların kelamı mahluktur. Kur'an Allah'ın kelimadır ve kadimdir. Onların kelamı böyle değildir. Musa Allah'ın kelamını duymuştur. Nitekim Allah: **“Allah Musa'ya sözle konuştu”**⁷⁸ demiştir. Allah Musa'ya konuşmadan önce de mütekellim idi. Nitekim O mahlukatı yaratmadan da ezelde Halik idi. **“Hiçbir şey O'nun gibi değildir. O Semî'dir, Basîr'dir”**.⁷⁹ Musa ile konuştuğunda **ezelde var olan kelam sıfatı ile konuştu**. Onun bütün sıfatları ezeldendir. Mahlukatın sıfatları ise böyle değildir. O bilir ama bizim bildiğimiz gibi değil... Konuşur ama bizim konuşmamız gibi değil. Biz aletlerle/vasitalarla harflerle konuşuruz. Allah ise aletsiz/vasitasız konuşur. Harfler mahluktur. Allah'ın kelamı ise mahluk değildir.”⁸⁰

“Kur'an Allah Rasulüne indirilmiştir ve mushaflarda yazılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin hepsi kelam olma manasında, fazilet ve yücelikte eşittir. Ancak, mesela Ayete'l-Kürsî gibi, bazısında hem zikrin hem de zikredilenin üstünlüğü vardır. Çünkü orada zikredilen, Allahu Teala'nın celali, yüceliği ve sıfatlarıdır. Yani onda iki üstünlük bir arada bulunmuştur: Zikrin ve zikredilenin üstünlüğü. Bazı yerlerde sadece zikrin üstünlüğü vardır. Kâfirlerden sözedildiği kıssalar böyledir. Oralarda zikre konu olanın bir değeri yoktur, çünkü onlar kâfirlerdir.”⁸¹ (Ama bu nakil Allah'ın kelamı olması itibariyle zikirdir ve üstündür)

“Biz ıkrar ederiz ki Kur'an, Allah'ın mahluk olmayan kelamı, vahyi ve indirdiği (kitabıdır). Ne O'nun kendisidir, ne de ondan başkasıdır. Belki bir gerçeklik olarak O'nun sıfatıdır. Mushaflara yazılmıştır, dillerimizde okunmaktadır. Hafızalarımızda mahfuzdur. Ancak oraya hulul etmiş/girmiş değildir. Mürekkebi, kâğıdı, yazısı mahluktur. Çünkü bunlar kulların filleriidirler. Allah'ın kelamı ise mahluk değildir. Yazı, harfler, kelimeler ve

⁷⁸ Nisa 4/164

⁷⁹ Şûra 42/11

⁸⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkh'u'l ekber*, s. 55-56

⁸¹ Ebu Hanife, *el-Fıkh'ul ekber*, s. 63

ayetler/cümleler Kur'an'a delalet eden (vasitalardır). Çünkü insanlar (Kur'an-ı Kerim'i anlamak için) bunlara muhtaçtırlar. Allah'ın kelamı ise kendi zatı ile kâimdir. Ancak manası işte bu vasıtalarla anlaşılmalıdır. Şu halde, kim Allah'ın kelamı mahluktur derse o yüce Allah'a karşı kâfir olmuş olur.⁸² Oysa Allah mabuddur ve O hep olduğu gibidir. Kelamı O'ndan ayrılmaksızın (من غير مزايلة عنه) okunmakta, yazılmakta ve hifzedilmektedir.”⁸³

Ebu Hanîfe'nin bu konuda söylediklerinin özeti şudur: “Allah'ın kelamı sıfatı vardır ve bu sıfatı da diğer sıfatları gibi O'nun ne aynı, ne de gayrı olarak, O'nunla beraber ezeli ve ebedidir. Kur'an işte O'nun bu ezeli sıfatıdır. Kur'an adına yazdığımız, telaffuz ettiğimiz ve ezberlediğimiz şeyler, hatta onun Arapçılığı ise mahluktur ve Kur'an-ı Kerim'i gösteren delillerdir. Şu halde Kur'an-ı Kerim'in vasıtaları diyeceğimiz bu görüntüler, mahluk olmaları sebebiyle aynı zamanda tarihseldirler.”

Böyle bir sonuç elbette kelimesi kelimesine Ebu Hanîfe'nin söylediği şeyler değildir ama onun söylediklerinin zorunlu sonucudur. Durum böyle olunca bu argümanların onun zamanı için biraz erken kullanılan argümanlar olduğu akla gelmektedir. Çünkü, Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı/halkul-Kur'ân meselesi onun zamanında ortaya çıkmış olmakla beraber henüz bu boyutlarda tartışılan bir mesele değildir. Bu durum ise bizi, onun Kur'an adına bu söylediklerinin ona aidiyeti konusunda şüpheye götürmektedir. Bu şüphemizi anlamlı kılan hususlardan biri de, *el-Fıkhul-ekber*'in ilk şarihlerinden olan Ebu'l-Les es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) bu görüşleri Ebu Hanîfe'ye nispet etmeksizin, Eş'âriilerin görüşlerini cevaplama sadedinde zikretmesidir. Kısaca onun şerhinde Ebu Hanîfe'nin Kur'an-ı Kerim'in mahlukluğu ile ilgili bir görüşü zikredilmez. Bu durum bize, bu tartışmaların bilahare ve şerhlerde söylenenlerden alınarak risaleye eklendiği intibamı vermektedir.

⁸² Aliyyulkârî, Ebu Hanife ve benzerlerinin, “Kur'an mahluktur diyen kâfir olur” sözünü: “Yani küfrani nimet etmiştir. Yoksa İslam milletinden çıkmıştır anlamında değildir”, diye yorumlar. Bkz. *Şerhu'l-Fıkhil-ekber*, s. 29. Eğer yukarıdaki görüşlerin Ebu Hanîfe'ye nispeti doğru ise, Aliyyulkârî'nin bu açıklaması yerindedir. Çünkü bilindiği gibi Ebu Hanîfe tekfir konusunda çok dikkatlidir ve: “Bir insanı imana sokan ne ise, onu ancak onun inkarı dinden çıkarabilir” gibi bir ölçüsü de vardır. (İbn Abidin, *Haşiye*, III, 285. M.âmira baskısı)

⁸³ Ebu Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 73-74. Açıklamaları için bkz. Molla Hüseyin b. İskender, *el-Cevheretü'l-münîfe*, s. 66.

Yine Ebu Hanîfe'ye nispet edilen; "O önceleri Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğuna inanıyordu, uzun süren tartışmalar sonucunda bu görüşünden döndü ve tövbe etti", şeklindeki nakiller de çok açık değildir ve tartışmalar içermekte oldukları izlenimi vermektedirler:

Ebu Yusuf diyor ki, "Ebu Hanîfe ile Kur'an-ı Kerim'in mahluk olup olmadığı konusunda altı ay tartışıldı ve görüşü, mahluk olmadığına ve kim mahluk derse onun kâfir olduğuna geldi".⁸⁴ Oysa bu haber, Mesela *el-İbane*'de şöyledir: "Ebu Yusuf demiştir ki: Ebu Hanîfe ile iki ay tartıştık ve nihayet o, Kur'an mahluktur görüşünden döndü".⁸⁵

Bu kabil rivayetler, sahih olmaları halinde ise, elbette Ebu Hanîfe'nin önceleri Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünde olduğunu gösterirler. Farsça Kur'an olabileceği görüşü de buna uygun düşer. Ayrıca, eğer yine sahih ise, Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünden dönmesi, Farsça okunabilmesi görüşünden de dönmüş olmasını sonuç verir. Çünkü mahluk değilse Farsça da olamaz.

Ancak bu rivayetler senetli ve sahih görülmemişlerdir. Mesela Beyhakî'nin (Sıfât'ta kaydettiğine göre) Muhammed b. Saîd b. Sâbik şöyle demiştir: "Ebu Yusuf'a sordum, dedim ki: Ebu Hanîfe Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünde mi idi? Haşa dedi. Ne o ne de ben öyle bir şey söyledik."⁸⁶ Beyhakî'de şöyle bir rivayet daha vardır: Hakim Ebu Yusuf'tan: "Kıtlık yılı (senetü cerdâ) Ebu Hanîfe ile Kur'an-ı Kerim'in mahluk olup olmadığını konuştuk ve onun da benim de görüşümüz, Kur'an'a mahluk diyenin kâfir olacağına birleşti" sözünü nakleder.⁸⁷

İbn Abdilberr'in "*Kitabu'l-intikâ fi-menâkibi-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*" adlı eserinde de şu bilgiler vardır: Ebu Yusuf'a oğlu Salim sordu: Ebu Hanîfe'den bu konuda bir şey duydun mu? O da evet dedi. Ebu Hanîfe ben onu bildim bileli, Kur'an kelimullahıdır, mahluk değildir. Aksini söyleyen kâfirdir, derdi. Zaten böyle olmasaydı ben onunla arkadaş olmazdım".⁸⁸

⁸⁴ Molla Hüseyin, age, s. 66.

⁸⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 88

⁸⁶ Mağnisavî (Manisalı), *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 221 dipnotundan. Nakleden raviler güvenilir/sıkadrlar. (Aynı nottan)

⁸⁷ A. yer

⁸⁸ A. yer

Bu haberler bazı hadisçilerin Ebu Hanîfe'ye ve İmam Muhammed'e nispet ettikleri, Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğuna dair görüşün bu şekilde olduğunu, onların ancak Kur'an'ı okumamız ve yazmamız mahluktur dediklerini gösterir.⁸⁹

Buna göre, *el-İbâne*'deki bilgiler asılsızdır, hatta uydurmadır.

Ebu Hanîfe Kuran'ın mahluk olduğuna inanıyordu, fakat bundan tövbe etti rivayetinin aslı ise şudur: İbn Hubeyre, Ebu Hanîfe'ye kadılık teklif etti, o da reddetti. İbn Hubeyre'nin görüşüne göre imama itaatsizlik küfürdü. Bu sebeple Ebu Hanîfe'ye: Küfre düştün, tövbe et! Dedi. O da: Bütün kötülüklerden Allah'a tövbe ederim dedi. Bunu üç kez tekrarladı, o da öyle söyledi. İşte Süfyân'ın: Ebu Hanîfe'yi küfürden iki defa tövbeye davet ettim, demesinin anlamı budur.⁹⁰ İbn Teymiye ise, Ebu Hanîfe'nin Kur'an için "ne halıktır ne mahluktur" diyenlerden olduğunu söyler.⁹¹ Ahmed b. Hanbel'den nakledildiğine göre ise o: "Ebu Hanîfe'nin Kur'an'a mahluk dediğine dair bize sahih bir haber gelmemiştir" demiştir.⁹²

III. Değerlendirme

Ebu Hanîfe'nin Kur'an anlayışı deyince ilk akla gelen husus, onun Farsça ile, ya da Arapça dışındaki bir lisan ile namaz kılınabileceği görüşüdür. Ancak onun bu konudaki görüşü namaz kılmak, hatta namazda da yeterli olan kadar Kur'an okumakla, yani sadece Fatiha'yı okumakla sınırlıdır. Hatta bu kadarıyla da bu görüşünün tarihsel ve olağan dışı şartların ürünü olduğu açıktır.⁹³ Bütünüyle "Farsça Kur'an" gibi bir tez, olsa olsa onun görüşünün zorunlu sonucu olarak gündeme gelebilir. Yoksa Ebu Hanîfe dahi böyle bir şey söylememiştir. Kaldı ki bu görüşünün kendisine aidiyeti

⁸⁹ A. yer

⁹⁰ Mağnîsavî, age s. 329

⁹¹ İbn Teymiye, Kitabu mezhebi's-selefi'l-kavim III,134-35

⁹² Zehebî, Menâkıbu'l İmam Ebî Hanîfe s. 27

⁹³ Bediuzzaman Saîd Nursî bu konuda şunları söyler: "İmam-ı Âzamın fetvâsı beş cihetten hususidir. *Birincisi*: Merkez-i İslâmiyetten uzak diyar-ı âharde bulunanlara aittir. *İkincisi*: İhtiyac-ı hakikiye binaendir. *Üçüncüsü*: Bir rivayette lisan-ı ehl-i Cennetten sayılan Fârisî lisanıyla tercümeyle mahsustur. *Dördüncüsü*: Fâtiha'ya mahsus olarak cevaz verilmiş-tâ Fâtiha'yı bilmeyen namazı terk etmesin. *Beşincisi*: Kuvvet-i imandan gelen bir hamiyet-i İslâmiye ile, maâni-i mukaddesenin, avâmın tefekkürüne medar olmak için cevaz gösterilmiş. Halbuki, zaaf-ı imandan gelen ve menfi fikr-i milliyetten çıkan ve lisan-ı Arabîye karşı nefret ve zaaf-ı imandan tevellüt eden meyl-i tahrip saikasıyla tercüme edip Arabî aslını terk etmek, dini terk ettirmekdir!"

de muttasıl bir senetle sabit değildir. Bu bir bakıma mürsel bir haberdir. Hadisler sözkonusu olduğunda mürsel haberlerin hükmü ne ise, ona *irsal* edilen bu görüşün hükmü de en fazla o olabilir. Bunun dışında ona isnat edilen açıklama ve temellendirmeler, onun görüşüne dayandırılan ve o görüşün zorunlu sonucu kabul edilen açıklamalardır. “Hatta o, Farsça ile namazın cevazını söylerken bunu, Arapça nazım ona göre Kur'an-ı Kerim'in bir rüknü olmadığı için söylemiş değildir. Aksine Arapça nazım ona göre, namazın cevazı hakkında ilave bir rükün olduğu için böyle söylemiştir. Çünkü Arapça nazım, îcazın bir unsurdur. Namazda Kur'an okumaktan maksat ise îcaz değil münacat, yani kulluk ve yakarıştır. Binaenaleyh, nazım orada zorunlu değildir”.⁹⁴

Ebu Hanîfe'nin görüşüne göre olmasa da, yine onun görüşünden çıkarılan sonuca göre Kur'an, asıl itibariyle kelimullah olarak Allah'la kaim olan bir manadır. Kur'an-ı Kerim'in nazmı/lafızları bir bakıma tarihseldirler ve o asıl olan manaya delalet eden vasıtalarından ibaret oldukları için de hâdis-tirler. Bu sonucun dahi günümüzde tarihselcilikten etkilenen görüşlerden önemli bir farkı vardır. Çünkü ona göre, daha doğru bir ifade ile, ona nispet edilen görüşten çıkarılabilecek sonuca göre Kur'an-ı Kerim'in lafızları tarihsel olmakla beraber, mana olarak kelimullah zamanlar üstüdür. Kur'an-ı Kerim'in temas ettiği cüz'î hükümler tarihsel değildirler. Çünkü o kelimullah olarak Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğunu hiçbir zaman söylememiş, hatta bu söyleyenin küfrüne kail olmuştur.

Pek çok usulcünün kabul ettiği gibi, sadece taabbudi konularda ve sadece sahabe dönemindeki bağlayıcı bir icmadan sözedilebilir. Ancak Ebu Hanîfe'nin görüşüne karşı oluşturulan ittifak bunun adeta ilginç bir istisnasıdır. Çünkü onun dışındaki herkes bir başka dille, hatta Kur'an-ı Kerim'in Arapça tercümesi ile Kur'an olamayacağına ittifak etmişlerdir. Bu konuda farklı düşünen bir fakih bilinmemektedir. İstisna sadece, Arapçayı beceremeyen müptedilerin namazda Fatihayı Farsça ya da bir başka dille okuyabilmeleri konusundadır ve bunu söyleyen de yine sadece onun iki talebesi olan İmameyn'den ibarettir. Dolayısıyla Ebu Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşten, “Türkçe ya da Farsça Kur'an” gibi bir sonuç çıkarmak mümkün

⁹⁴ Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-takrîr ve't-tahbîr*. (Mektebetü'l-fikh 2000 CD'sinden)

ve makul görünmemektedir. İcmanın otoritesi açısından da bu ilginç icma ayrıca tartışılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı konusunda ise Ebu Hanîfe'nin Sünnî geleneğe aykırı bir görüşü bilinmemektedir. Kur'an kelimelerdir ve kelimeler Allah'ın bir sıfatı olması itibarıyla O'nunla kaimdir, ezeli ve ebedidir. Ancak yine onun görüşünden hareketle varılan bir sonuç olarak, Arapça nazım Kur'an-ı Kerim'i Kur'an kılan unsurlardan birisi olmadığı için hâdistir/mahluktur. Ama bu durum Kelamullahın bu gün sözkonusu edildiği anlamda tarihsel olduğu manasına gelmez. Şunu da ilave etmeliyiz ki, onun bu meşhur görüşünün tabii sonucu olarak Kur'an-ı Kerim'in Arapçalığının hâdis/mahluk olduğu söylenebilse dahi, o bu lafızların yine de Peygamber'in ya da Cebrail'in inşası olduklarını ihsas ettirecek hiçbir şey söylememiştir.

Son olarak diyebiliriz ki, Ebu Hanîfe'nin; kuvvetli bir kıyas kabiliyeti, zekası ve entelektüel kafa yapısıyla alışılmadık düşüncelere sahip olduğu açıktır. O bu yönüyle kendi döneminin alim örneğine de tamamıyla uymaz. Hiç şüphe yok ki, onun ayrıcalığında belirgin zekasının etkisi vardır. Ama yaşadığı kültürün farklı oluşu, mevcut yönetime karşı olan tavrı, hilafetin Arap milliyetçiliğine kayan politikaları da onun farklılığını, hatta aykırılığını doğuran sebeplerdendir. Onun kendi tarihsel şartları için farklı durumlara istinaden ve muhtemelen kavmiyetçiliğe karşı verilmiş bir fetvayı bu gün tam aksine kavmi düşünceler için kullanmak onun fetvasına tamamıyla aykırı bir durumdur. Kaldı ki onun bu görüşü zaten bir fetvadır ve fetva ise bütünüyle tarihsel bir hükümdür.

IV. Sonuç

Konuyu özetlersek şöyle söyleyebiliriz:

Kur'an-ı Kerim konusunda Ebu Hanîfe'ye nispet edilen iki önemli görüş vardır.

1. Kur'an-ı Kerim'in mahiyetine, onun Arapça oluşunun dahil olup olmadığı konusundaki görüşü,
2. Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı konusundaki görüşü.

Bu her iki meselede de onun olduğu söylenen görüşlerin ona nispeti çok kesin değildir.

Kur'an-ı Kerim'in Arapçalığı hakkında onun söylediği şey, sadece Farsça ile de namazın olabileceği görüşüdür. Bu konuyla ilgili olarak diğer söylenenler, onun kendi söyledikleri değil, onun bu görüşünün temellendirilmesinden ibarettir.

Meselenin esası şudur: Kur'an-ı Kerim'in Kur'an oluşuna onun hem lafzı hem de manası dahil midir? Yoksa o sadece manası ile mi Kur'an'dır? İşte Ebu Hanîfe açıkça söylemiş olmamakla beraber, onun söylediklerinden çıkan sonuç Kur'an-ı Kerim'in aslında sadece manadan ibaret olduğu sonucudur. Diğer bütün alimler ise Kur'an-ı Kerim'in Arapçalığının da onun mahiyetine dahil olduğu görüşündedirler.

Onun söylediği şey, namazda Kur'an-ı Kerim'in Farsça tercümesini okumakla ilgilidir. Bu sebeple meseleyi, onun adına konuşan öğrencileri gibi temellendirme imkanı yanında, konuyu sadece namazla sınırlı bir mesele olarak görme imkanı da vardır.

Ayrıca, konu ile ilgili olarak Sadece Farsça'nın sözkonusu edilmiş olması, diğer dillerin bu hükümde ondan farklı olduğu anlamına gelmez.

Ayrıca Ebu Hanîfe'nin görüşünün tarihsel bir görüş olduğunu da hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamız gerekir.

Halku'l-Kur'an Meselesine gelince; Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı görüşü Mutezile tarafından başlatılmış ve Hıristiyanların Hz. İsa için Kur'an'da da "Allah'ın bir kelimesi"⁹⁵ denmiş olmasından hareketle, onun yaratılmış olmadığını söylemelerine bir tepki olarak doğmuştur. Ya da Yahudilerin uzun yıllarda son şeklini alan Tevrat'ı ancak yaratılmış/tarihsel bir metin olarak görmelerini esas alarak ortaya çıkan bir görüştür. Sonraları bu görüş siyasal iktidarlar tarafından da sevilmiş ve benimsenmiştir, çünkü devleti istedikleri gibi yönetmek isteyenler kendilerine hareket serbestliği sağlayacak yeni fetvalara ihtiyaç duyuyorlardı.

Ebu Hanîfe, Kur'an-ı Kerim'in gayri mahluk, onun Arapçalığının ise mahluk olduğu kanaatindedir. Bunu onun Farsça ile de Kur'an okunabileceği görüşüyle birleştirirsek, ona göre lafzın tarihselliği, mananın ise ezeli ve ebediliği, yani bir bakıma evrenselliği sonucu karşımıza çıkar ki, bundan onun bu özel görüşünün, bu günlerde moda olan Kur'an-ı Kerim'in tarihselliği anlayışından farklı bir şey olduğu anlaşılmış olur.

⁹⁵ Âl-i İmran 3/45

Her şeye rağmen Ebu Hanîfe'nin arkasından, Kur'an-ı Kerim'in lafız mana beraberliğinden oluştuğu ve onun namazda orijinal Arapçası dışında bir dille, hatta Arapça tercümesi ile okunamayacağı konusunda icma oluşmuştur ki, bu durum ilginçtir.

Bu konudaki tartışmalar bize ayrıca gösteriyor ki:

1. Fıkhi, hatta bütünüyle İslamî yorumlarda mezhep bağılılığı çok güçlü bir belirleyicidir. Bu saikle bazı alimler benimsedikleri mezhep görüşüne, bazen kendi usullerine uymayan bir argümanla da destek arayabilirler. Bu sebeple fıkıh geleneğindeki görüşleri çok dikkatle ele almamız gerekir. Bu meselede olduğu gibi, çok kimse tarafından ve her yönüyle tartışıldığı için hakikatin ortaya çıktığı konular olabildiği gibi, bu denli tartışılmadığı için doğrunun mezhep taassubunda kaybolup, hakikatin boğulduğu meseleler de bulunabilir.

2. Kur'an-ı Kerim'in lafzının, onun mahiyetine dahil oluşu, güçlü karşı savunmalara rağmen istisnasız kabul edilmiş bir husustur. Ve İslam ümmetinin böyle bir ittifakı, sonradan ortaya çıkan meselelerde ancak çok nadir olarak gerçekleşmiştir. Binaenaleyh, bunun yanlış olması hemen hemen imkansızdır, çünkü aksine serdedilebilecek en güçlü delil ve savunmalar karşısında bile böyle bir ittifak hasıl olabilmıştır.

3. Ebu Hanîfe'nin bu görüşünü, en güçlü biçimde temellendirmeye çalışan ulema dahi bu görüşe katılmamaktadırlar. Bu da böyle bir görüşün, ona ait olsa dahi, isabetli olmadığının delillerindendir.

4. Ebu Hanîfe'nin kendi tarihsel şartlarında ve muhtemelen Hilafetin Arap kavmiyetçiliğine karşı verilmiş bir fetvayı, bugün tam tersinden yine kavmi düşünceler sebebiyle gündeme getirmek geri gitmek demektir. Oysa İslam, bölmek ve küçültmek için değil, tevhit etmek ve büyütme için vardır. Bugün en güçlü dünya devletleri dahi yeni bir takım birlikteliklerle ayakta durmaya çalışmaktadırlar.

5. Her şeye rağmen Kuran'ın yorum geleneği, özellikle de böyle tartışılan konularda, hakikatin bir göstergesi ve önemli bir bilgi kaynağıdır. Bu sebeple bizi zorunlu bilgiye olmasa dahi, itminan sağlayan bir bilgiye ulaştırmadaki yeri gözardı edilemez.

İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı

*İbrahim Kafi DÖNMEZ**

Abstract

Legal reasoning (ijtihad) constitutes the essence of the intellectual activities and axis of Islamic Jurisprudence. In Islamic tradition it is the requirement of belief that individual and communal life be shaped in accordance with the legal reasoning, which comes out from expert Jurists. Nonetheless, considering the discussions on the nature of legal reasoning, and closely related to this, on the issue of reaching to the correct or wrong judgement, there is no philosophical bases for preferring one reasoning over the other. Although this is the case, there is no obstacle to accept or follow the binding nature of one legal school. The stability of legal schools in Muslim societies depends on historical and philosophical analysis of this reality. For this reason, in order to make a better analysis, the nature of legal school must be determined correctly.

Key Words: legal reasoning, İjtihad, legal schools, Jurisprudence

Anahtar Kelimeler: ictihad, fıkıh mezhebi, hata-isabet, ictihadın bağlayıcılığı, fıkıh mezhebine bağlanma

İctihad, ilgili delilleri inceleyerek şer’î-amelî olayların hükmü hakkında bir kanaate ulaşma görevini üstlenen fıkıh ilmi kapsamındaki entelektüel faaliyetin özünü ve fıkıh düşüncesinin eksenini oluşturur. İslâmî gelenek içinde ister toplum isterse birey düzeyinde olsun, günlük hayata “ehlinden ve mahallinde sâdır olan” ictihadlara göre şekil vermek, dinî sorumluluğun gereğini yerine getirme inancını taşıyabilme ve bunun huzurunu yaşayabilmenin temel güvencesi olagelmıştır. İlginç bir nokta, bu telakkinin, bir yandan yeni bir ictihad ortaya koyan veya başkasının ictihadına uyan müctehidler diğer yandan da bu ehliyeti haiz olmadığı için müctehidlerin ictihadlarına bağlananlar tarafından paylaşılmış olmasıdır. İctihadın bu anlamdaki saygınlığının tahlili ayrı bir incelemenin konusu olabilirse de, bu makalede ictihadî görüşlerden birini diğerlerine tercih etmeyi haklı kılan bir sebebe binaen o ictihada göre amel etme zorunluluğunun bulu-

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nup bulunmadığı üzerinde durulacak, daha sonra ulaşılan sonuç ve mezhep olgusuyla ilgili bazı tesbitler ışığında fıkıh mezheplerine bağlanmanın anlamı hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

Bir icthadî diğerlerine üstün kılan felsefî bir temelin bulunup bulunmadığı hakkındaki araştırmada, icthadî meselelerde Allah katında muayyen bir hükmün bulunup bulunmadığı ve icthadî sonuç ile Allah katındaki doğrunun örtüşüp örtüşmemesi meselesinde ortaya konan görüşlerin incelenmesi özel bir önemi haiz olduğundan, önce bu konudaki görüşlerin gözden geçirilmesinde yarar vardır.

İctihatta Hata-İsabet Meselesinde Ortaya Konan Görüşlerin Özeti¹

İctihadî bir meselede, müctehid henüz icthad etmeden önce:

I) Allah katında muayyen bir hüküm yoktur ve doğru birden fazladır:

1) Bu farklı doğrular Allah katında eşittir (birinci görüş),

2) Bu farklı doğrulardan biri Allah katında doğruya daha yakın ve daha üstündür (ikinci görüş),

II) Allah katında muayyen bir hüküm vardır ve doğru tektir:

1) Bu hükme delalet eden bir delil yoktur (üçüncü görüş),

2) Bu hükme delalet eden bir delil vardır:

A) Bu delil kat'îdir:

a) Hata eden müctehid günahkar olur (dördüncü görüş),

b) Hata eden müctehid günahkar olmaz (beşinci görüş),

B) Bu delil zannîdir:

a) Müctehid bu zannî delile isabetle yükümlüdür (altıncı görüş),

¹ Allah katında muayyen hüküm bulunup bulunmadığı ve yine Allah katındaki doğrunun tek veya birden fazla olup olamayacağı tartışmalarında "hüküm" ve "hak" kavramlarının ayrt edilmesi; hata-isabet tartışmalarını yönlendiren (hüsün-kubuh anlayışı gibi) temel telakkiler, görüşlerin nisbet edildiği âlimler ve dayandırıldığı deliller üzerinde özel biçimde durulmayacaktır. Bu konuda bk. Pezdevî, *Usûl* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*'ın hâmişinde), İstanbul 1308, IV, 14-32; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, II, 357-382; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 14-32; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* içinde), Bulak 1316, III, 305-312; Muhammed Seyyid (Seyyid Bey), *Medhal*, İstanbul 1333, I, 184-228; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000, XXI,440-442.

b) Müctehid bu zannî delile isabetle yükümlü değildir (yedinci görüş).

Bunlardan birinci ve ikinci görüşün sahipleri “musavvibe”, diğer görüşlerin sahipleri “muhattie” olarak anılırlar.

Kelam âlimlerinin çoğunluğu, özellikle Eş‘ariye’nin büyük kısmı 1. görüşe, bir kısmı 2. görüşe sahiptir. Bu sebeple 1. ve 2. görüş cumhur-ı müte-kellimine nispet edilir. Bazı âlimler 1. ve 2. görüşü mutlak biçimde Mutezile’ye nispet ederlerse de 1. görüşü Mutezile’nin tamamına hatta ekseriyetine nispet etmek doğru olmaz; hüsün-kubuh konusundaki görüşleri dikkate alındığında Mutezile’ye 2. görüşün nispet edilmesi daha doğru olur. Dört mezhebe mensup fakihlerin çoğunluğuna yedinci görüş nisbet edilir ve bunlar “muhattie”den sayılır.

Dört mezhep imamından hem musavvibe hem muhattie fikrinde olduklarına delalet eden sözler nakledilmiş ve bunların kanaatleri layıkıyla anlaşılammıştır. Mesela Ebu Hanife’den nakledilen “*küllü müctehidin musîbün, ve’l-hakku vâhidün*” şeklindeki söz değişik şekillerde yorumlanmış, her kesim bunu kendine göre tevیل etmiştir.

Gazzâlî *Mustasfâ*’da 1. görüşte olduğunu ve 2. görüşte olanları hatalı bulduğunu kesin bir dille ifade eder.

Pezdevî ve onu takiben bazı usul bilginleri Hanefî fakihlerin hata eden müctehid hakkında: a) Hem ibtidâen (başlangıcı, delili itibariyle) hem intihâen (sonucu, hükmü itibariyle) hata ettiği, b) İbtidâen isabet, intihâen hata ettiği şeklinde ikiye ayrıldıklarını kaydederse de, İbn Hümâm bu görüşü eleştirir ve böyle bir ihtilâfın gerçekleşemeyeceğini, çünkü ictihada başlayan müctehidin emre uyup vazifesini yapmış olduğunu, dolayısıyla bunu hata olarak nitelemenin mümkün olamayacağını, ama maksat ictihadında bazı ictihad şartlarını ihlal ettiği ise, zaten bunda kimsenin farklı düşünmeyeceğini belirtir.

Bu görüşlerin ayrıntıları bir yana bırakılırsa konuyla ilgili üç temel tezin bulunduğu görülür:

1. Tez: İctihadî meselede ictihad öncesinde asla muayyen bir hüküm yoktur. Hüküm ancak müctehidin zannından ibarettir. Binaenaleyh ictihadî meselede farklı ictihad sayısınca doğru mevcuttur ve hepsi Allah katında eşit düzeydedir.

2. Tez: İctihadî meselede bilfiil muayyen bir hüküm bulunmamakla beraber işin gerçeğinde bir hükmün var olduğu söylenebilir. Bir başka anlamıyla “Şayet söz konusu ictihâdî meselede Şâri’ tarafından bir hüküm belirlenip vaz’ edilecek olsaydı mutlaka şu vaz’ edilirdi” denebilecek bir şey vardır ki bu Şâri’in maksadına en yakın (eşbeh) olan sonuçtur. Bu bakımdan, ictihadî meselede fakihlerin farklı görüşlerinin hepsi doğru olmakla beraber meziyet açısından eşit düzeyde olmayıp içlerinden hangisi o sonuca tekabül ediyorsa o görüş diğerlerinden daha doğru ve Şâri’in maksadına daha yakındır (eşbehtir).

3. Tez: İctihadî meselede muayyen bir şer’î hüküm vardır ve doğru tek-tir. Hüküm müctehidin zannından ibaret değildir ve ictihad sayısınca çok olamaz. Anılan hükme hangi müctehid isabet etmişse o doğrudur, diğerleri hatalıdır. Şu var ki Allah katında belirli olan o şer’î hüküm bizce yakinen bilinemediğinden, hangi müctehidin doğru hangisinin hatalı olduğu da kesin olarak söylenemez.

İctihatta Hata-İsabet Meselesinde Ortaya Konan Görüşler Işığında İctihadın Bağlayıcılığı Meselesinin Değerlendirilmesi

Bu konudaki görüşler dikkatle incelendiğinde görülür ki, bu fikir ayrılığını ortaya çıkaran esas amil, meseleye müctehidin görevi ve sorumluluğu açısından mı yoksa Allah katındaki doğrunun ne olduğu açısından mı bakılacağı hususunda bir ayırım yapılmaksızın konunun her iki yönünün birleştirilerek ele alınmasıdır.² Böyle olunca iki temel eğilim ortaya çıkmakta, sonra konunun iki yönünden birine ağırlık verip diğeri için çekinceler koyan üçüncü bir eğilim doğmaktadır. Şöyle ki:

Birinci Eğilim: Meseleye müctehidin görev ve sorumluluğunu belirleme açısından bakanlar, bunun -şartları dairesinde- “ictihad etmek”ten ibaret olduğunu ve bu çerçevede söz konusu faaliyetin içinde bulunan herkesin sorumluluktan berî hatta me’cûr olacağını vurgulayabilmek için bütün ictihadların doğru olduğunu ifade etmişler, ardından bunu destekleyen bir genelleme yapıp “ictihad öncesinde muayyen bir hüküm bulunmadığı” kuralına ulaşmışlar, sonra da ulaşılan bütün ictihadî sonuçların saygınlığı-

² Bu konunun hükmün âyâna veya mükelleflerin fiillerine ilişkin, kadim veya hâdis sayılması; en uygun olanın (aslah) vücûbu; güç yetirilemeyen veya büyük güçlük taşıyan yükte yükümlü tutma (et-teklîf bimâ lâ yutâk); iki ayrı topluma aynı anda iki ayrı peygamber gönderme; nesih gibi meselelerle irtibatı hakkında bk. Apaydın, *agm*, XXI, 441.

na bir destek daha sağlamak üzere ve muhtemelen mantıkî bütünlüğün ancak bu yolla korunabileceğini düşünerek “ictihadî meselelerde doğrunun tek olmadığı (müteaddit olduğu)” kuralını koymuşlardır. Böylece meseleye başta müctehid açısından bakılırken, sonunda Allah katındaki ilim açısı hakim kılınmıştır.

İkinci Eğilim: Meseleye Allah katındaki doğrunun ne olduğu açısından bakanlar, bunun birden fazla olabileceğini kabulün, gerek Allah Teâlâ’yı tenzihi zedeleme bakımından taşıdığı sakıncaları gerekse tutarlı bir mantık zinciri içinde izahtaki zorluklarını dikkate alarak önce doğrunun birden fazla olamayacağını vurgulamışlar, ardından bunu destekleyen bir genelleme yapıp “ictihad öncesinde muayyen bir hüküm bulunduğu” kuralına ulaşmışlar, sonra da muhtemelen mantıkî bütünlüğün ancak bu yolla korunabileceğini düşünerek ictihadî sonuçlardan sadece birisinin doğru olabileceği kuralını koymuşlardır. Ancak bu gruptaki bilginlerin (muhattie) bir kısmı daha da ileri giderek, bu fikri perçinlemek üzere ictihadî meselede kat’î delil bulunduğunu ve hata eden müctehidin günahkar olacağını, yine bir kısmı bu konuda zannî delil bulunmakla birlikte müctehidin bu zannî delili doğru tespit etmekle yükümlü olduğunu belirtmişlerdir. Böylece meseleye başta Allah katındaki doğru açısından bakılırken daha sonra müctehidin sorumluluğu mülâhazaları da devreye katılmıştır. Fakat bu eğilim (muhattie) içindeki bilginlerin çoğunluğu müctehidin isabet yükümlülüğünü kabul etmedikleri için, esasen bu açıdan (müctehidin görev ve sorumluluğu açısından) birinci eğilimdekilerle ikinci eğilimdekiler (kat’î delil bulunduğu ve hata eden müctehidin günahkar olacağını belirtenler ile zannî delil bulunduğunu ve müctehidin bu konuda isabetle yükümlü olduğunu ifade edenler hariç) birleşmiş olmaktadır.

Üçüncü Eğilim: Meseleye birinci eğilimdekiler gibi müctehidin görev ve sorumluluğu açısından bakmakla ve bu noktada onlarla aynı sonuca varmakla beraber, “ictihadî meselelerde doğrunun tek olmadığı” kuralını mutlak biçimde ifade etmekten rahatsızlık duyanlar Şâri’in maksadına en fazla uygunluk gösteren görüşün Allah katındaki üstünlüğünü vurgulamak üzere “Şayet ictihadî bir meselede Şâri’ tarafından bir hüküm tayin edilecek olsa idi, ictihadî sonuçlardan sadece biri ona en yakın olurdu” şeklinde bir farazî yaklaşımla birinci eğilimdekilerin görüşünü yumuşatma ihtiyacını duymuşlardır.

Buna göre, ictihadî çözümün -teorik olarak- bağlayıcılığı sonucunu beraberinde getiren iki görüş vardır:

a) İctihad öncesinde tek bir hüküm ve buna delalet eden kat'î bir delil bulunduğunu ve hata eden müctehidin günahkâr olacağını savunan görüş (dördüncü görüş),

b) İctihad öncesinde tek bir hüküm ve buna delalet eden zannî bir delil bulunduğunu ve müctehidin bu delile isabetle (o delilden o doğruyu bulmakla) yükümlü olduğunu savunan görüş (altıncı görüş).

Her ikisi “muhattie”den olan bu görüşlerin sahipleri müctehidi Allah katındaki doğruyu bulmakla yükümlü görmekte, dolayısıyla ictihadî sonucun bağlayıcı olacağını da ifade etmiş olmaktadır. Zira bu bakışa göre (Allah katında birden fazla doğru olamayacağı gibi) kullar nezdinde de birden fazla saygınlığı olan görüşün bulunabileceğini kabul etmek mümkün değildir. Fakat bu bakışın pratiğe yansıma şansı bulunmamaktadır, zira onlar sadece müctehidin yükümlülüğü açısından bu sonucu ifade edebilmekte ama realitede müctehidin hata edebileceğini dolayısıyla bir meselede birden fazla görüşün bulunabileceğini inkar etmemektedir. Bu durumda, hangi ictihadın onların bakışına göre “olması gereken” nitelikte bulunduğunu belirleyebilecek bir yöntem bilinmediğine göre bağlayıcılık vasfına sahip olduğu iddia edilebilecek somut bir ictihadî çözüm de gösterilemeyecektir.

Diğer görüşler ise ictihadın bağlayıcılığı fikriyle bağdaşmaz. Çünkü mutlak anlamdaki “musavvibe”ye göre (birinci görüş) her ictihad doğru kabul edilmelidir. Nisbî anlamdaki “musavvibe”ye yani “eşbehçi”lere göre (ikinci görüş) bu doğrulardan sadece birisi Allah katında daha doğru ve üstün ise de bunu belirleyecek bir yöntem bulunmadığı gibi müctehide bu çözümü bulma yükümlülüğü de getirilmiş değildir. “Muhattie”den ictihad öncesinde ictihadî meseleye dair bir delil bulunmadığını savunanlara göre (üçüncü görüş) zaten müctehidin hata etmesi ona vebal getirmemekte, kat'î delil bulunduğunu fakat hata eden müctehidin günahkar olmayacağını savunanlar (beşinci görüş) ile zannî delil bulunduğunu fakat müctehidin bunda isabetle yükümlü olmadığını ifade edenlere göre (yedinci görüş) tüm ictihadî görüşler -nazarî olarak bunlardan sadece biri Allah katındaki doğruyu temsil etse bile- pratikte aynı saygınlığa sahiptirler.

Sonuç olarak, çok az bilgin tarafından savunulan ve pratiğe yansıma şansı bulunmayan iki şâz görüş (dördüncü ve altıncı görüşler) bir yana bırakılırsa, İslâm alimlerinin büyük çoğunluğuna göre -ehlinden sâdir olan ve mahallinde yapılan- bütün ictihadlar (Allah katında bunlardan sadece birinin doğru veya doğruya en yakın olduğunu savunanlar bulunmakla birlikte) kullar açısından aynı saygınlığa sahiptirler. Naslardaki açıklamalar, Resûlullah'ın uygulama ve tavırları, ictihad faaliyetinin amacı ve karakteri de bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Buna göre, ictihadın dinî değerine ilişkin bakış açısından, bir ictihadı bağlayıcı yani onu diğerlerine üstün kılan bir gerekçe bulunmamaktadır.

Muayyen İctihada / İctihadlar Manzûmesine (Mezhep) Bağlanma İhtiyacı ve İctihadın Bağlayıcı Hale Getirilmesi

İctihadın mahiyeti ve hükmü³ hakkındaki tahliller ile bu konuyla yakından ilgili olan ictihadda hata-isabet meselesinin incelenmesi göstermektedir ki ictihadı bağlayıcı kılan yani gerek toplum gerekse birey düzeyinde bir ictihadın diğer ictihadlara nazaran daha üstün sayılmasını gerektiren felsefi bir temel bulunmamaktadır. İctihadın “bağlayıcılığı” açısından bakıldığında bu sonuca ulaşılmakla beraber, muayyen bir ictihada veya ictihadlar manzûmesine (mezhebe) “bağlanma ihtiyacı” açısından bakıldığında farklı sonuca varılabilir. Bu konuda sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için konunun toplum ve birey bakımından ayrı ayrı incelenmesi uygun olur.

Konu toplum düzeyinde ele alınırken, önce muayyen bir ictihada veya mezhebe bağlanmada, başka değil de o ictihad veya mezhebin seçilmesinde etkili olan sebepler ile tek görüşe bağlanma ihtiyacının nereden kaynaklandığı meselesini birbirinden ayırdetmek gerekir. Bunlardan ilki yani belli bir zamanda ve belli bir yerde hangi ictihad veya mezhebin ne gibi sebeplerle tercihe şayan görüldüğü yahut görüleceği meselesi konumuz dışındadır. Burada bizi ilgilendiren husus ise, nazarî açıdan bir ictihadı diğerlerine üstün kılan felsefi bir temel bulunmadığı halde “bağlanma” ihtiyacının nereden kaynaklandığıdır.

³ İslâm âlimleri ictihad faaliyetinin mahiyeti ve ictihadî sonucun epistemolojik değeri üzerinde geniş biçimde durmuşlar ve önemli tahliller ortaya koymuşlardır. Burada ayrıntılarına girilemeyecek olan bu konuda ele aldığımız mesele açısından önemli olan nokta ictihadî sonucun kesin bilgi değil zan ifade etme özelliğidir.

Öncelikle, fikhî konularda âlimlerin farklı sonuçlara ulaşmasını yani amelî hayatla ilgili dinî-hukukî hükümlerin çoğunda ictihad farklılıkları ile karşılaşılmasını intaç eden âmiller konusunda geniş izahlar yapılabilirse de son tahlilde bunun için doğasından kaynaklanan ve kaçınılmaz bir sonuç olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim baştan beri İslâm düşüncesinde, ehline ve yerinde yapılan ictihadların saygınlığı esası benimsenmiş ve Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk asır boyunca bireylerin dinî yaşantılarında ve kadıların yargısal kararlarında uygun gördükleri bir ictihada uymaları önemli bir rahatsızlık meydana getirmemiştir. Bu süreçte her bölgenin fikhî birikimi ve geleneği doğrultusunda kazaî teamüller oluşsa da, İslâm coğrafyasının genişlemesi ve sosyal yapıdaki değişmeler hukukî ihtilâfların nitelik ve niceliğinde büyük artış meydana getirdiğinden, aynı konuda bir şehir veya bölgede bile birbiriyle çelişen hükümler verilmesinin örnekleri gün geçtikçe artıyordu. Bu durumun önüne geçilmesi için Emevîler döneminde de bir adım atılmış olmakla beraber⁴, konunun ülkenin genel gidişatı ve devletin yönetimiyle ilgili yazılı bir raporda ele alınıp hukuk birliğini sağlayıcı önlem alınması için kodifikasyon benzeri bir girişimde bulunulması yönünde öneri sunulması Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanına rastlar. Devlet sekreteryasında görevli Abdullah İbnü'l-Mukaffa' halifeye sunduğu bir raporda, ülkenin değişik yerlerinde hatta aynı bölge veya şehirde birbiriyle çelişen hükümler verilmesinin toplumda meydana getirdiği rahatsızlığa ve bu durumun hukuk anarşisine yol açtığına dikkat çekiyor, halifenin aynı konudaki farklı hüküm ve uygulamaların Sünnet'ten ve kıyastan dayandığı delillerle birlikte derlenip bir kitap halinde kendisine sunulmasını emretmesini, sonra bunları inceleyip birleştirici ve kesin karakterde bir kitap yazmasını, kısacası bir tür kanunlaştırma yapmasını öneriyordu.⁵ Halife, bu konudaki rahatsızlığı gidermek ve hukuk birliğini sağlamak üzere daha kestirme ve pratik bir çözüm düşündü ve İmâm Mâlik'e *Muvatta*'ını kanunlaştırmayı önerdi. Fakat İmâm

⁴ Fikhî ihtilâfların çokluğu sebebiyle Halife Ömer b. Abdülaziz'e insanları tek hüküm üzerinde toplaması teklif edilmiş, o ise fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmamasını memnuniyetle karşılayacağı bir durum olarak göremeyeceğini ifade ederek ictihad hürriyetinin önemine dikkat çekmiş; bunun yanında her bölgeye (bölge yöneticilerine), kendi fakihlerinin üzerinde birleştiği çözümlere göre hüküm vermelerini talep eden yazılı talimat yollamıştı; bk. Dârimî, "Mukaddime", 52.

⁵ Bk. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü resâilil-'Arab fi 'usûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhira*, Beyrut ts. (el-Mektebetü'l-'ilmîyye), III, 39-40.

Mâlik, değişik bölgelere ulaşan farklı rivayetlere dayalı kabuller bulunduğunu ve bütün tarafların hakikati arama gayreti içinde olduğunu belirterek bu teklifi kabul etmedi ve bölgesel farklılıkların gerektirdiği çeşitliliğin önüne set çekilmemesini tavsiye etti.⁶ Böylece ülke genelinde veya bölgesel düzeyde bir kanunlaştırma (kodifikasyon) yapma ya da hukuk birliğini sağlayacak kanunlar koyma cihetine gidilmedi. Fakat hukuk birliğinin temelindeki hukuk güvenliğinin sağlanması ihtiyacı artarak devam ediyordu. İslâm toplumunda farklı eğilim, gelenek ve birikime sahip fıkıh çevrelerinin oluşması yeni bir gelişme değildi, bilakis kökleri Sahabe dönemine uzanıyordu. Hatta gerek “İrâkıyyûn ve Hicâziyyûn” şeklinde coğrafi veya “ehl-i re’y ve ehl-i hadis (ehl-i eser)” şeklinde soyut niteleme yapılarak anılan ana eğilimler anlamındaki, gerekse belirli fakihler etrafında kümelermeler anlamındaki ekolleşme, belli bölgelerin hem bireysel dinî yaşantısında hem de yargısal kararlarında istikrarı sağlama açısından önemli katkılar sağlayagelmişti; fakat bu anlamıyla mezhep bir kanun işlevi üstlenmiş değildi. Hukuk birliğini sağlama ihtiyacının had safhaya gelmesi olgusunun, fıkıh düşüncesindeki eğilimlerin belirli fakihler etrafındaki ilim halkaları sayesinde belirginleştiği ve mensubiyet çevresine sahip mezheplerin ortaya çıkmasına elverişli akademik şartların olgunlaştığı döneme rastlaması, bir başka anlatımla ihtiyaç ve imkânların örtüşmesi, spontane ve toplumun derinliklerine nüfuz ederek ilerleyen bir gelişmeye yol açtı: Fıkıh mezheplerinin toplumda yerleşmesi ve kanun işlevini görür hale gelmesi.⁷ Böylece artık belirli icthadların bağlayıcılığı kabul edilmiş oluyordu. Nitekim Mâverdi (v. 450/1058), yargıcın Şâfiî mezhebi dışındaki bir mezhebe göre hüküm veremeyeceğini ileri süren fakihlerin artık (“elyevm”: günümüzde) mezhep mensuplarının ve uyulan imamlarının net bir şekilde

⁶ İmâm Mâlik’ten aktarılan ifadeler onun bir yandan değişik bölgelerde farklı hadislerle dayanıldığı olgusuna, diğer yandan da herkesin belirli görüşlere uymaya mecbur tutulmasının icthad hürriyetini önleyeceğine dikkat çektiğini göstermektedir. Onun kitaplarının bütün uygulayıcılar için bağlayıcı hale getirilmesi teklifinin Halife Harun Reşid tarafından da tekrarlandığı anlaşılmaktadır; bu konuda bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfu’l-hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş, Beyrut 1351-1352, I, 67-68; Şah Veliyyullah Dehlvi, *el-İnsâf fi beyâni sebebi’l-ihtilâf risâlesi (Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması içinde)*, trc. Şükrü Özen, İstanbul ts. (Pınar Yayınları), s. 62-63; Subhi Mahmasânî, “İslâm Hukukunun Tedvini”, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, İstanbul 1985, s. 318-319.

⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Mezhep”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, III, 233.

ayrışmış ve mezheplerin “istikrar kazanmış” olduğu gerekçesine dayandıklarını aktarmaktadır.⁸ Bu toplumsal tercihin temelinde ise o ictihadların dinî değerlendirme anlamında bir üstünlüğe sahip olduğunun kabulü değil, pratik ihtiyaçların ve tutarlılık düşüncesinin şu veya bu ictihadın / ictihadlar manzûmesinin (mezhebin) esas alınmasını zaruri kılmayı yatmaktaydı.

Konu fertler düzeyinde ele alınırken de, bir ferdin muayyen bir ictihada veya mezhebe bağlanmasında, başka değil de o ictihad veya mezhebi seçmeye yönelen sebepleri ayrı mütalaa etmek gerekir. Zira burada inceleme konusu olan husus, tercihin o yönde olmasını etkileyen sebepler değil, tercihin temelindeki sebep yani sadece “bağlanma” ihtiyacının nereden kaynaklandığıdır. “Fertler düzeyinde” ifadesiyle de, başkalarının haklarına taalluk etmeyip sırf kişinin bireysel anlamda dinî sorumluluk dairesi içinde kalan ve yaptırımını sadece uhrevî olan hükümlerin kastedildiğine dikkat edilmelidir.

Öncelikle ictihad ehliyetini haiz olanla olmayanlar birbirinden ayrılmelidir. Şöyle ki: Her müslümanın “ictihad” edebilmesi halinde kendi ictihadına göre amel etmesi gerekir. Yine, ictihad edebilecek düzeyde olan müslümanın, delillerini inceledikten sonra aynı kanaate vardığı için başka bir müctehidin ictihadına uyması (“ittibâ”) tabiidir. Burada söz konusu olan mesele ise ictihad edebilecek düzeyde olmayan müslümanın durumudur. Böyle bir kimse için yapılabilecek şey, bir müctehidin ictihadına göre amel etmektir. Yukarıda açıklandığı üzere ictihadlardan birini diğerlerine üstün kılan felsefî bir temel (gerekçe) bulunmadığına göre, kişi her ictihadın saygın olduğu esasından hareketle herhangi bir ictihada göre amel edebilir. Fakat birey, hemen tüm yaşantısını kuşatan ibadet ve helal-haram konularında değişik ictihadları nasıl bilecek ve bunlar arasından seçimi nasıl yapacaktır? Bu konuda “hiçbir ölçü olmaksızın, ictihad ehliyetini haiz olmayan müslüman herhangi bir ictihada göre amel edebilir” demek hem uygulama kolaylığı hem de tutarlılık açısından konuyu çözümsüzlüğe bırakmak olur. Şöyle ki:

⁸ bk. Mâverdi, *Edebü'l-kâdi*, nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I, 185, 645; Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2001, s. 56-57.

a) Pratik açıdan: Meseleye uygulama kolaylığı açısından bakıldığında, sade bir müslüman için başta ibadetler olmak üzere dinî hayatını nasıl tanzim edeceği hususunda uygulamaya geçmeden önce nazarî bilgi⁹ ile donanmış olması kaçınılmazdır. Bunun gerçekleşebilmesi için “bir biçimde” icthadlar arasından seçim yapılması gerekir.

b) Tutarlılık açısından: Aynı toplumda benzer olaylara farklı icthadların uygulanmasının yargı alanında ortaya çıkardığı sakıncalar incelendiğinde, bunları giderme çabalarının -son tahlilde- güven ve tutarlılık arayışına dayalı olduğu görülür. Bir müslüman için dar anlamıyla dinî hayatında tutarlılık arayışı içinde olmak da, sırf dünyevî boyutla sınırlı hukuki ihtilâfların çözümünde tutarlılık arayışı içinde olmaktan daha az önemli değildir. Bir başka anlatımla, kişinin kendisini ikna eden haklılık gerekçeleri olmaksızın dinî yaşantısını ölçüden mahrum, çelişkili uygulamalara bırakması, hukuk birliğinin bulunmadığı bir ülkede hukuk anarşisi yaşanmasından duyulana nispetle daha çok rahatsız edicidir. Zira yargı kararlarının sonuçları dünyada olup biten bir hesaplaşmayla sınırlı iken, bireyin kendi dinî yaşantısı hakkında verdiği kararlar İslâmî terminolojiyle “en büyük mahkeme”ye (mahkeme-i kübrâ) uzanan bir sorumluluk sürecini ilgilendirir. Kaldı ki yargı kararlarının çelişkili olmasında -sırf kararın taraflarından biri olması hasebiyle- bireyin dahli, kudreti ve sorumluluğu yoktur; oysa dinî hayata ilişkin kararlar böyle değildir. Dolayısıyla, konuya bu açıdan bakıldığında da “bir biçimde” icthadlar arasından seçim yapılması gerekeceği açıktır.

Şu halde bu bireysel tercihin temelinde de, seçilen icthadın / icthadlar manzûmesinin (mezhep) dinî değerlendirme anlamında bir üstünlüğe sahip olduğunun kabulü değil, pratik ihtiyaçların ve tutarlılık düşüncesinin bir icthadın / icthadlar manzûmesinin (mezhebin) esas alınmasını zaruri kılması yatmaktadır. Farklı eğilim, gelenek ve birikime sahip fıkıh çevrelerinin oluşması belli bölgelerin bireysel dinî yaşantısında istikrar bakımından önemli katkılar sağlayagelmiş olsa da, hukuk birliğini temin ihtiyacının belirli bir noktaya gelmesine kadar mensubiyet çevresine sahip mezheplerin kesin hatlarıyla birbirinden ayrılmış olmadığına ve hukuk birliğine

⁹ Bu konuda davranışları yönlendiren bilgi kitabî olmasa ve başkalarının uygulaması esas alınarak (eğitim ve görenek yoluyla) kazanılsa da “nazarî bir bilgi”nin oluştuğunda kuşku yoktur.

duyulan ihtiyaç ile akademik ve sosyal şartların örtüşmesinin mezheplerin yerleşmesi sürecini hızlandırdığına yukarıda değinilmişti. İşte bireylerin dinî yaşantılarında uygulama kolaylığı ve tutarlılık arayışının da bu süreci besleyen ve pekiştiren önemli bir faktör olduğu göz ardı edilmemelidir.

Tek Mezhebe Bağlı Kalmanın Gerekli Olup Olmadığı

Tek mezhebe sıkı biçimde bağlı kalmanın gerekli olup olmadığı hususunda sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, konuyu, gerek hukuk alanında gerekse bireysel dinî hayatla ilgili meselelerde muayyen mezhebe bağlanma ihtiyacını ortaya çıkaran tarihî ve fikrî temelleri göz önünde bulundurarak ve yine toplumsal ve bireysel boyutu ayırt ederek ele almakta yarar vardır.

Konunun toplumsal boyutuyla ilgili değerlendirmelerin özünü, mezhebe sıkı biçimde bağlı kalmanın istikrar fikri ve hukuk güvenliği açısından sağladığı yararlar ile değişen sosyal ve akademik şartlar karşısında olan ve olması gereken mukayesesine kapıların kapatılmasının getireceği sakıncaların dengelenmesi oluşturur. Bu dengeyle ilgili tartışmalar ve bulunulan noktaya gelinmesini intaç eden âmillerin analizi bir yana, İslâm dünyasının yaklaşık on asırlık deneyimi sonunda ulaştığı çözüm, mezheplerin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini gözardı etmeksizin, her meselenin delillerinin ve o konudaki toplumsal ihtiyacın uzmanlarca değerlendirilerek ister başka mezheplerin görüşlerinden yararlanma isterse (icmâya aykırılık taşımayan) yeni görüş ihdas etme yoluyla, hukuk birliğini sağlayacak düzenlemelerin yapılması şeklinde olmuştur. Uzmanlarınca yürütülen bir faaliyet söz konusu olduğundan metodoloji farklılığı dolayısıyla yaşanabilecek tutarsızlık sorunu konunun bu boyutunda (toplumsal boyut) önemli bir kaygı noktası oluşturmaz. Osmanlı Hukuk-ı Aile kararnamesiyle başlayan bu süreç, fıkha dayalı yasal düzenlemeler yapma yolunu benimseyen bir çok İslâm ülkesinde devam etmektedir.

Mezhebe sıkı biçimde bağlı kalma konusu bireysel boyutuyla ele alındığı zaman da istikrar fikri önem taşımakla beraber, bu hususta geliştirilen argümanlar daha çok bireyin bilgi düzeyi ve ictihad ehliyetini haiz olmayan kimsenin belli bir ölçüden mahrum seçimlerle dinî hayatını yürütmesinin sakıncaları ile ilgilidir. Dolayısıyla, bu çerçevedeki tartışmaların ekseninde ictihadî görüşlerin delillerini değerlendirmeye ve seçtiği çözümün manevî sorumluluğunu üstlenmeye yetecek bilgi düzeyine sahip olmayanların yer

aldığı göz önünde tutulmalıdır.¹⁰ Bu düzeyde bilgi ve değerlendirme imkânına sahip olmayan bir müslüman için belirli bir mezhebin esas alınması, İslâm dünyasının büyük kesiminde, uygulama kolaylığı ve kendi içinde tutarlılık sağlaması yanında metodolojik çelişki ihtimalini de en aza indiren güvenli bir yol olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, değişen şartlar ışığında nasların yorumlanması ve maslahata ilişkin yeni değerlendirmelerin yapılması, hatta bazı hadislerin sıhhat derecelerinin gözden geçirilmesi suretiyle mevcut ictehadlar içinde hangisinin delillerinin daha güçlü ve zamanın şartlarına daha uygun olduğuna dair ehliyetli kişilerin veya heyetlerin yaptıkları tercihler, bazı konularda yaşanan tereddüt veya sıkıntıların aşılmasında büyük ölçüde metodolojik çelişki şüphesinden uzak güvenli bir yol olarak görünmektedir. Bu tür çalışmaların akademik düzeyde yoğun, düzenli ve uzmanlık anlayışına dayalı olarak yürütülmesi yanında söz konusu görüşleri dinî yaşantılarına tatbik edecek kimselerce de dikkatle izlenmesi hem genel fıkıh kültürünün gelişmesine ve toplumun bu konuda irtifa kazanmasına hem de bu tercihlerde rol almak isteyen yetkinlikten uzak kişi ve heyetlerin tabî bir ayıklamaya tâbi tutulmasına önemli katkılar sağlar. Öte yandan, Şîa muhiti bir yana bırakılacak olursa, her bir fıkıh mezhebinin bünyesinde o mezhebin usulünü esas alarak yeni meseleler hakkında çözümler üretme ve bu amaçla ulemâyı derecelendirme geleneği kaybolmaya yüz tuttuğu ve mezheplerin bu yöndeki gelişme süreci zaafa uğradığından, sözü edilen ehil kişi ve heyetlerin işinin önceki ictehadlar arasında bir tercih yapmakla sınırlı olmayıp yeni meseleler için fıkıhın genel prensipleri ve metodolojisi çerçevesinde yeni çözümler ortaya koymak olduğu dikkate alınırsa bu tür akademik faaliyetlerin ve toplumsal ilgi düzeyinin ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.

Sonuç

Aynı kaynaklara dayanan din ve hukuk bilginlerinin amelî konularda farklı sonuçlara ulaşabilmesi İslâm muhitine özgü bir durum olmayıp bütün dinler ve hukuk sistemleri için söz konusu olan ortak ve vazgeçilmez bir kültür görünümüdür. Konunun doğasından kaynaklanan bu duruma

¹⁰ Bir mezhebe bağlı kalmanın vâcib olduğunu ileri sürenler ile böyle bir mecburiyete dair hüccet bulunmayıp kişinin ehliyetine kani olduğu âlimlere sorarak dini hayatını serbestçe tanzim edebileceğini savunanlar arasındaki tartışmalar ve dayanılan deliller hakkında bk. Muhammed Seyyid (Seyyid Bey), *age*, I, 297-298, 305-311; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1985, s. 205-220.

ilaveten fikhî hükümlerin ikinci ana kaynağı olan Sünnet malzemesinin sınırlandırılmasında farklı bakışların bulunması (Sünnet'in tedvini öncesinde bir bilginin ulaşan hadisin başka bir bilginin ulaşmamış olması, keza ister tedvin öncesinde ister tedvin sonrasında bir bilginin sahih kabul ettiği bir hadisi diğerinin sahih saymaması) olgusu, bu alandaki görüş ayrılıklarını arttıran önemli bir sebeptir. Buna göre aynı meselede birbirine taban tabana zıt iki görüşü savunan fakihlerin bulunabilmesi ve zamanla bu konuda bir ekolleşme sürecinin yaşanması tabiidir. Gerek toplum gerekse birey bakımından ictihadî sonuçları “bağlayıcı” kılan ve dinî değerlendirme anlamında bir ictihadı diğerlerine üstün saymayı gerektiren felsefî bir temel bulunmamakla beraber, hukuk güvenliği açısından hukuk birliğine duyulan ihtiyaç ve çelişmezlik arayışı hukuk alanında belirli bir yerde ve zamanda muayyen ictihadlara “bağlanma”yı gerekli kıldığı gibi bir mezhebe bağlanmanın pratik açıdan kolaylık sağlaması ve tutarlı davranma hissi vermesi bireyleri de dinî hayatlarında muayyen ictihadlara “bağlanma”ya yöneltmiş, bu da mezheplerin toplumda yerleşik hale gelmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bağlanma ihtiyacını karşılayacak tercihin hangi ictihad veya mezhepler lehine gerçekleştiği olgusu zamanlara, mekanlara ve toplumlara göre değişik âmillerle izah edilebilir. Bir mezhebe bağlanmanın gerekli olup olmadığı konusunu sağlıklı bir değerlendirmeye tâbi tutabilmenin ve gereklilik sınırlarını doğru belirleyebilmenin¹¹ yolu ise mezheplerin varlık sebepleri ve yayılma âmillerinden ziyade mezheplerin İslâm toplumunda istikrar kazanması olgusunun tarihî ve fikrî temellerinin tahlilinden geçer. Bu tahlillerin sağlıklı olması açısından önem taşıyan bir husus da, “fıkıh mezhebi” kavramının şer’î-amelî meselelerde esas alınan ve belirli bir âlime / âlimler grubuna nispet edilen görüşlerin toplamı şeklinde dar ve indirgemeci bir yoruma tâbi tutulmayıp, fıkıh düşüncesine ilişkin belirli fikir odakları etrafında oluşup gelişen akademik ve toplumsal birikim şeklindeki geniş anlamına göre değerlendirilmesi ve bu mezheplerin gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın derinliklerine nüfuz etmiş etkilerinin gözden kaçırılmaması gereğidir.¹²

¹¹ Dar anlamıyla dinî yaşantıda birden fazla mezhepten yararlanma ve özellikle “tefflik” kavramı hakkında bk. Karaman, *age*, s. 220-229; Dönmez, *agm*, III, 236-238.

¹² Bu konuda önemli tesbit ve değerlendirmeler içeren bir çalışma için bk. Kaya, *age*, özellikle s. 19-56, 278-280.

Yazır ile Nursi'nin Müteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları

Suat YILDIRIM*

The Notions of Muhkam and Mutashabih (Clear and Ambiguous Verses) in the Exegesis of Yazır and Nursi

The notions of *muhkam* and *mutashabih* are very important part of Muslim Exegesis. The well treatment of them in the methodology of Exegesis paves way clearly to the interpretation of the Qur'an. This important potential (*muhkam* and *mutashabih*) is re-discovered by two late Ottoman scholars, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır and Bediuzzaman Said Nursi, and used in exegesis satisfactorily. In addition, they deal with the interpretation of these notions on philosophical and conceptual bases. According to them, *muhkam* and *mutashabih* are not static notions but they are very vivid tools in exegesis. They must accept that they will never consume all the meanings of the Qur'an and that, as long as they exist, they will continue to find new meanings. Apart from this, both exegetes' approach to these concepts (*muhkam* and *mutashabih*) completes each other's re-evaluation of them. This is especially very clear in their explanation of the definition of *muhkam* and *mutashabih*, their function in exegesis, their relation with the notion of the Qur'anic i'jaz etc. Finally, this article is also good way to show that there are still many original thinkers in Turkey who contribute to the Qur'anic studies greatly.

Key Words: Muhkam, Mutashabih (Clear and Ambiguous Verses), Yazır, Nursi

Anahtar Kelimeler: Muhkem, Müteşabih, Yazır, Nursi

Makalemizde muasır alimlerimizden Elmalılı M. Hamdi Yazır ile B. Said Nursi'nin müteşabih ayetleri nasıl ele aldıklarını incelemeye çalışarak Usul-i Tefsir ilminin önemli bir problematiğini teşkil eden bu konuya getirdikleri açılımı dikkatlere sunacağız. Aralarında tefsir ehlinde bazı kimselerin de bulunduğu geniş kitlenin müteşabihler hakkındaki telakkileri şöyle özetlenebilir: 1- Müteşabih, manası kapalı olup kesin maksadı anlaşılamayan ayetlerdir. 2- Buna binaen bu ayetlerin tefsir ve teviline girişmek doğru değildir. 3- Müteşabihler “yedullah”, “er-Rahmanu ale'l-arşi's-teva”, “men fi's-sema' ” gibi Allah Teala'ya mahluklarda bulunan bazı özellikler nisbet eden ve sayıları son derece az birkaç ayetten ibarettir.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özellikle bu ikinci yaklaşımın iyice irdelenmesi gerekir. a) Her şeyden önce müteşabih ayetlerin sayısı bu kadar az değil, yüzlercedir. Çünkü yaygın anlayıştaki müteşabihler, “*müteşabihu’s-sıfat*” denilen kısım olup bunlar, misalleri çok az olan küçük bir bölümünü teşkil eder. Oysa bunlar “*hakiki müteşabihler*” kısmının bir bölümüdür ve *huruf-i mukatta*’anın da içinde yer aldığı bu kısım, bir önceki bölüme göre biraz daha fazladır. Ama kevnî meselelerden, uhrevî hallerden ve başka bir kısım hakikatlerden bahseden “*izafî müteşabihler*” vardır ki bunların sayısı yüzleri geçer. b) Diğer taraftan, Allah Teala manası anlaşılamayacak tarzda muhataplarına hitab etmekten münezzehtir. İlim ve hikmet sahibi bir insanın bile yapmayacağı yersiz bir davranış, nasıl olur da O’nun hakkında düşünülebilir? c) Teşabüh problematiği, akli ve bütün kapasiteleri sınırlı olan insan yapısının ayrılmaz ontolojik bir gerçeğidir. İnsanın bu özelliği onun ifadesine de yansımış, lisanına yerleşmiştir. Beşer dilini kullanma durumunda olan Kur’an da, haliyle müteşabih ifadelerle dolu olmuştur. d) Hem iyi değerlendirilmesi halinde, insanlar için müteşabihlerin Kur’an’da bulunması büyük bir nimet, hatta mucizedir. Zira bu özelliğe sahip bir kitap, ancak ilmi her şeyi ihata eden Allah’tan gelebilir. Kur’an beşer sözü olsaydı, müteşabihler bulunmaz ve bilhassa müteşabihler konusunda insanların dikkatlerini çekip onları uyarmazdı.

Bu makalede düşüncelerini ele alacağımız iki müellif, konuyu sathî bir şekilde ele almakla yetinmeyip bu hususta zor olanı gerçekleştirmiş, meseleyi fikri ve felsefi yönden temellendirmişlerdir. Böylece müteşabihleri, neredeyse mühmel, meskut, gölgede kalma durumundan kurtararak, onların tefsir için büyük bir zenginlik kaynağı olduğunu göstermişlerdir. Makalemizde bunu göstereceğimizi umuyoruz. Her iki zatın da müteşabihin tarifi, kapsamı, Kur’an-ı Kerim’de bulunmasının sebep ve hikmetleri, neveleri ve râsih alimlerin bunların anlaşılması hususundaki rolleri konularında dikkate değer açıklamaları olup, onlardan istifade edilmesinin, Kur’an tefsirini hissedilir şekilde zenginleştireceğini söyleyebiliriz. Bu makalemizin, bir yandan son dönemde, öte yandan Türkiye’de orijinal müelliflerin pek bulunmadığı zannını gidermeye de katkı sağlayacağını ümit ediyorum.

A. ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN GÖRÜŞLERİ

Müfessirimiz müteşabihini açıklamaya başlarken önce şu önemli hususu vurgular: Esasında Mütakellim olan Cenab-ı Allah yönünden, keza işin gerçeği yönünden Kur'an'da hiçbir şüphe olmadığı halde, muhatabın anlaması yönünden duruma göre, çeşitli şekillerde kapalılık ve farklı ihtimaller bulunur. Bu ihtimaller, muhkem ayetlerin ışığında vuzuha kavuşturulur¹.

Onun vurguladığı diğer mühim husus şudur: Kur'an'da mühmel yoktur. Huruf-i mukkatta'alarda bile çeşitli anlayış vecihleri vardır. Mesele, mefhumların tahdit edilip muhkemleştirilmesi ile, kasd edilen mananın tayin edilmesindedir. Faide-i hitab ise bu tayine bağlı değildir. Saymaya gelmez derecede araştırma konuları sezdirmek, beşer ilminin değerini tayin ettirmek, insanların seviyelerine göre onlara değişik zevkler tattırmak, nihayet râşih alimleri sonsuz bir tefekkürle imtihan etmek gibi bir çok faide-i hitab vardır.² Bu kısa bilgi bizlere Yazır'ın müteşabihatı Kur'an tefsirinin dinamik bir parametresi olarak algıladığını göstermektedir. Ayrıca muhatap açısından müteşabihat ele alındığında farklı kültür, gelenek ve entelektüel birikime sahip kimselere Kur'an'ın her zaman hitap etme potansiyelinin olduğunu açığa çıkarmaktadır.

1. Müteşabih'in tarifıyla ilgili yaklaşımı

Yazır'ın yukarıdaki izahları çerçevesinde müteşabih tanımı da konumuz açısından oldukça önemlidir. Her şeyden önce merhum müellifimiz müteşabihata manasız ya da manası tam olarak bilinemeyen bir konu olarak bakmamaktadır. Ona göre müteşabihatı külli bir kapalılık (ibham) saymak en büyük hatadır. Yazır'ın ifadeleriyle müteşabihat 'Manasız ve mühmel değil, kesret-i meâniden dolayı muayyen bir murad tayini mümkün görünmeyen ve daha doğrusu ifade ettiği hakaik-i muhita, zihn-i beşerle kabil-i istiab olmadığından dolayı mübhem görünen bir ifadedir. Bu öyle bir beyandır ki hakikat-mecaz, sarih-kinaye, temsil-tahkik, zahir-hafi gibi vücuh-i beyanın mecmuunu havidir. Bunun için bâlâda buna "el-malumu'l-mechul" ifadesini arzetmiş idik. Zaten kelimada ibham, mevkiine göre en büyük vücuh-i belâğattan birini teşkil eder."³ Bu veciz ifadelerden

¹ Yazır, 2, 1036.

² A.g.e, 2,1047-1048.

³ A.g.e., 1, 159.

anlaşılacağı üzere Yazır'ın Kur'an tefsir-te'vil yaklaşımında müteşabihat merkezi bir konuma sahiptir. Şayet modern hermenötiğin verileriyle ifade edecek olursak müellifimiz müteşabihatın Kur'an'da varlığını, müminlerin Kelâm-ı İlâhî'yle olan kesintisiz varoluşsal ilişkisinin bir garantisi olarak görmektedir. Böylece Yazır 'bilinmeyen bilinen' tarifiyle müteşabihatı Kur'an'ın anlam haznesine yapılan daimi bir yolculuk olarak algılamaktadır. Bu yolculuk ise Yazır'ın tafsilatlı izahından anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'ın bütününe içine almaktadır. Başka bir ifadeyle Yazır'ın müteşabihat nosyonuyla ilgisi sadece Yüce Allah'ın (cc) Kur'an'da zikredilen sıfatları ya da 'el, yüz vb.' ifadelerle sınırlı değildir. Özetle müteşabihat Kur'an'daki ahkam ayetlerinden kıssalara kadar her şeyi içine alan geniş bir dairedir.

Müfessirimiz teşabühün daha sıhhatli anlaşılması için şibh kökünden türeyen diğer terimlerle olan ilişkisini de açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda o şunları söylemektedir: "İki şeyin birbirine mütekebilen alettesavi benzemelerine teşabüh ve bunların her birine müteşabih denilir ki yekdiğerinden seçilemez, zihin temyizlerinden aciz kalır. Teşbih ve müşabehette bir taraf fer' ve nakıs, diğer taraf asıl ve tam olur. Teşabühte ise tarafeyn, aynı kuvvette mütesavi olurlar. Teşabühleri tefavütlerini setr eder de iştibah-u iltibas hasıl olur: "İnne'l-bakara teşabehe aleyna"⁴, "teşabehet kulubuhüm"⁵, "ve ütu bihi müteşabihen"⁶ gibi. Demek ki teşabüh, seçilememeye sebeptir. Temyiz olunamamak bunun bir manay-ı lazımisidir. Bu münasebetle, insanın doğrudan doğruya temyizine yol bulamadığı bir şey'e dahi müteşabih itlak edilir ki *hafî*, *müşkil* demek gibidir. Bu itlak, var ile yok beyninde müsavi olması nokta-i nazarından da olabilir". Bu sözün devamında müteşabihin başka anlamına geçerek şöyle devam eder: "Bu suretle Kur'an'ın ve ayat-ı Kur'an'ın ihkam ve teşabühü; elfazı, tenasuku, hüsnü, maanisi, ahkamı gibi muhtelif vücuh ile mülhaza olunabilir. Ayetlerin fasılları, müvazenetleri ve sairesi gibi sanayi-i bediyyesi itibariyle teşabüh ve tenasuk, muhkemliğe mukabil değildir. Belki ayn-ı ihkamdır. Bu cihetle "*uhkimet ayatuhu*"⁷, "*kitabın*

⁴ Bakara suresi, 70.

⁵ Bakara suresi, 118.

⁶ Bakara suresi, 25.

⁷ Hud suresi,1.

*müteşabihen*⁸ mütekebil değil, yekdiğerinin izahıdır.⁹ Bu son derece ilginç tespitlerle müfessirimiz bir bütün olarak Kur'an'ın hem muhkem hem de müteşabih olduğunu söylemektedir. Fakat burada asıl belirleyici olan muhatabın muhkem-müteşabih meselesine nereden baktığı konusudur. Yazır'ın bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu ayetlerin (Hud, 1 ve Zümer, 23) birbirlerini tamamladığı görünmektedir. Şayet mesele ifadelerin delaleti açısından ele alınırsa bir mütekebiliyetin ortaya çıkacağını belirten Yazır konuyu şöyle özetlemektedir: 'Fakat nazmın delaleti itibariyle mülahaza edildiği zaman muhkem ile müteşabih, zıd ve mütekebidirler. Şüphe yok ki manasını kat'iyetle bildiren muhkem, bildirmeyen gayr-ı muhkemdir. Ali İmran suresinin 7. ayetinde geçen muhkem ile müteşabih mukabil olarak zikredilmektedir.' Hatta o ayetin sonunda yer alan te'vil kelimesinin de bu yorumu desteklediğini belirtmektedir.¹⁰

2. Müteşabihin kapsamını genişletmesi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Yazır müteşabihatı tefsir anlayışının merkezine yerleştirdiği için söz konusu ayetlerin de kapsamını genişletmektedir. Bu çerçevede dikkati çeken en önemli nokta onun meseleyi bir usûlü fıkıhçı gözüyle ortaya koymasıdır. Bu yaklaşımın en açık örneğini Yazır'ın şu izahlarında görmek mümkündür: "Zahir mukabilinde hafi, nass mukabilinde müşkil, müfesser mukabilinde mücmel, muhkem-i has mukabilinde manay-ı ehassıyla müteşabih vardır. Binaenaleyh kitab, külliyetiyle mülahaza olunduğu zaman, bu üslub-i hikmetle müteşabihatın muhkemata rücuu haysiyetiyle hepsi muhkemdir, "la raybe fih"¹¹, "kitabun uhkimet ayatuhu"¹² dur. Bilakis bu hikmete muhalif olarak müteşabihat ümmü'l- kitab farz edilir de muhkematın müteşabihat ile te'viline gidilirse o zaman da hepsi müteşabih olur. "Kitaben müteşabihen mesani tekşa'irru minhu cüludü'llezine yehşavne rabbehüm"¹³ hükmü tezahür eder"¹⁴ . Görüldüğü üzere burada hafi, müşkil ve mücmeli müteşabih kapsamına dahil ederek genişletme cihetine gitmiştir. Şu halde Kur'an'da hafi geldiğinde onu zahir

⁸ Zümer suresi, 23.

⁹ Yazır, 2, 1037

¹⁰ Yazır, 2,1037.

¹¹ Bakara suresi, 2.

¹² Hud suresi, 1.

¹³ Zümer suresi, 23.

¹⁴ A.g.e., 2,1036.

ışığında, müşkil geldiğinde onu nass ışığında, mücmel geldiğinde onu müfesser ışığında, manay-ı ehass ile müteşabih geldiğinde onu muhkem-i has ışığında anlamaya çalışmalıyız. Böyle yapmakla iştibah ve ihtimaller izale olunabilir.

Burada bir husus dikkat çekmektedir: Müteşabihatı esas alıp muhkematı ona göre anlamaya çalışmak, tenkid ve reddedilen bir iştir. Merhum müfessirimiz, nakl ettiğimiz mezkur ifadesinde, işi tersine çevirerek muhkemi müteşabihe irca edenler hakkında “*kitabın müteşabihi mesani*”¹⁵ ayetiyle istişhad etmesi tereddüde yol açmaktadır. Zira bildiğimiz kadarıyla bu ayette, ayetlerinin belağatta, hakikatları bildirmekte birbirine benzer olması itibarıyla Kur’an medh olunmaktadır. Yoksa burada muhkem mukabili olarak müteşabih söz konusu değildir. Dolayısıyla bu siyaka münasip olan ayet-i kerimenin, muhkemi bırakıp müteşabihleri fitne sebebi yapmak isteyenleri kınayan “*fe emme’llezine fi kulubihim zeyğun fe yettebiune ma teşabehe minhu...*”¹⁶ olduğunu düşünüyörüz.

3. Müteşabihin hikmet-i vücudu hakkındaki görüşleri

Müfessirimiz, ilahi kitaplarda müteşabihat bulunmamalı idi, gibi bir tevehhüme kapılmanın doğru olmayıp, bunların yer almasının bazı hikmetleri olduğunu bildirmektedir. Yazır’ın değerlendirmesine bakıldığında onun öncelikle meseleye olumsuzluk (müteşabihatın yokluğu faraziyesi)

¹⁵ Zümer suresi, 23.

¹⁶ Ali İmran suresi, 7; Bir başka yerde ise müellifimiz konuyu şu şekilde izah etmektedir: “Bir lafzın mücerret sığasına nazaran manay-ı muradı malum olursa ona *zahir* denilir ki enva-ı muhkemin edna derecesidir. Bunun te’vile veya tahsise veya neshe ihtimali bulunabilir. Fakat bunlar karineye muhtac olduğundan, karine olmadığı müddetçe zahirinde kat’i olur. Eğer bu mana kelimada masikaleh olmuş, mütekellim, sözü bunun için sevk etmiş ise nass olur. Bunda artık te’vil ihtimali kalmaz. Ancak tahsis veya nesih ihtimali bulunabilir. Nihayet nesih ihtimali de yoksa –ki ihbarat, te’vid edilmiş inşaıyyat bu kabildendir- bu da manay-ı hassıyla muhkem olur. Bunların hepsinin hükmu-ı icabı ilm-ü ameldir. İndettearuz akva tercih olunur.

Bunlara mukabil, bir lafzın manay-ı muradı sığasından değil, başka bir emr-i arız sebebiyle gizlenmiş bulunursa *hafî*, böyle değil de mananın değsinde ince, her nefsin nüfuz edemeyeceği, edenlerin de teemmülsüz kavrayamayacağı derecede gamız olması veya bir istiare-i bediye bulunması gibi bir sebepten naşi gizli, muhtac-ı teemmül bulunursa *müşkil*, sığa müteaddit manalara alesseviyye muhtemil olur ve hiç birinin tercihinine karine bulunmaz ve fakat bir beyan-ı tefsirin lühuku me’mul bulunursa *mücmel*, manay-ı muradı anlamak ümidi münkatı olursa *halis müteşabih* olur. Müteşabihat-ı Kur’an’dan bir çoğu böyle kesret-i meâniden dolayı bir şa’şey-ı beyan içinde bulunduğundan nazarları kamaştırır...” (Yazır, 2, 1037–1038)

cihetinden yaklaştığı görülmektedir. Buna göre söz konusu olumsuz yaklaşım Yüce Yaratıcı'nın bilgisini sınırlandırmak ve dondurmakla eşdeğer kabul edilmektedir. Müteşabihatın yokluğunun insan açısından büyük sorunlar doğuracağına dikkat çeken Yazır konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Zira böyle bir tasavvur, cereyan-ı vücudun inkıtamı veya suret-i vahide altında yeknesak ve camid bir tevalisini ve malumat-ı ilahiyyenin tenahisini farz etmek veya bütün namütenahiliği ile ve bütün hayatiyetiyle malumat-ı ilahiyyenin muhkem bir surette beşere talimi ve Allah Teala'ya bir şerik ve nazir ihdası mümkün olduğunu tevehhüm eylemek ve yahut Allah Teala'nın ilm-i beşeri sabit bir nokta-i tenahide tevkif edip **malumat-tan mechulata**¹⁷, noksandan kemale doğru ebedi bir hayata müteveccihen ilerlemesine mani olması lazım geleceğini iddia etmek, hasılı feyz-i ilahide buhl istemektir.”¹⁸ Yazır'ın bu enfes yaklaşımının arkasında Kur'an hakikatlerinin tarih üstü kabulü yatmaktadır. Ona göre Kur'an'ı her zaman ve zemine taşıma bizzat Allah'ın (cc) müteşabihatla gerçekleştirdiği önemli bir konudur. İlmi sınırsız Allah (cc) sınırlı varlıkları geçmişin birikimi ile yarınlaraya yönlendirmektedir. Bu Yazır'a göre dünyadan ahiret için istifadeyi bile kapsamaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse müteşabihatın Kur'an'da varlığı Yüce Yaratıcı'nın (cc) kullarını kıyamete kadar devam edecek olan terakki sürecinde istifade ettirmesi içindir. Bu nedenle müellif mütaleasının devamında her şeyi ispatlayıp vuzuha kavuşturduğunu iddia etmenin cehaletten başka bir şey olmadığını anlatır.

Yazır müteşabihatın farklı faydalarından da bahsetmektedir. Mesela o açık bir şekilde dillendirilmesi edeb, ahlak ve hikmete uygun olmayan bazı meselelerin üstü kapalı bir tarzda bildirilmesinin daha güzel ve etkili olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Yazır hayal sınırları içinde insanın ifade edemediği pek çok mana ve hakikatin olduğunu, fakat bunlar muhkem olmakla birlikte müteşabih misallerle sezdirildiğini bu nedenle bugün anlamayanların yarın anlayacaklarını belirtmektedir.¹⁹ Böylece müteşabih insanın terakkisinde her açıdan rol oynamaya devam etmektedir.

¹⁷ Metinde böyledir. Zannedersen burada br zühul bulunmakta olup siyaka göre: “meçhullattan malumata” olması gerekmektedir.

¹⁸ Yazır,2,1042-1043

¹⁹ A.g.e, 2, 1038-1039

Son olarak müellifimiz müteşabihat ile insandaki merak ve hayret hissi arasında ilişki kurmakta ve şunları söylemektedir:

“*Hükema derler ki: İlmin başı hayrettir. Bu itibar ile de Kur’an’ın başında irşad ve hidayetin bidayetinde böyle hayretengiz bir tebliğin beliğ bir kuvve-i teshiriyyesi vardır*”²⁰. Bunun manası şudur: İnsanın bir şeyi merak etmesi önemlidir. Merakla başlayıp, derken hayret derecesine ulaşan insanın, hayreti nispetinde konuya duyduğu ilgi artar, heyecan duyar. Mesele ile ilgili en ufak ayrıntıları bile kaçırmak istemez. Halbuki rasgele, sathi bir bakış atf etmekle konuyla sıkı bir irtibat kuramaz. İnsan ilgilendiği konuda, zihninin ihata edemediği tarafların kaldığını bildiği takdirde, onları öğrenmeye ihtiyacı artar. Bilimler böylelikle gelişip mükemmelleşir. Hayret uyandırılmazsa, genel bir bakışla, insan bazı ayrıntıları kaçırabilir.

4. Müteşabihlerin sınıflandırılması

Yazır müteşabihatı farklı kategorilerde işlemektedir. Yaptığı ilk tasnifte onun hukukçuluğunun ağır izlerini görmek mümkündür. “Birçoğu da bir manay-ı muhkem etrafında onunla kabil-i ictima ve meratib-i muhtelif üzere müterettib müteaddit işaret ve delalatı ihtiva ettiğinden dolayı icmal veya işkal ve hafa ile calib-i dikkat olur. Bu suretle muhkem zımında müteşabih, müteşabih maiyetinde muhkem de bulunur”²¹. Buna göre bir kısım müteşabihler, muhkem bir mana ile bir arada bulunabilirler. Bu muhkem manalar, çeşitli aşamalarda ve merdiven basamakları gibi sıralanan, birbiri üzerine bina edilecek tarzda birçok işaret ve delaletler ihtiva etmeleri sebebiyle mücmel veya müşkil veya hafi haline gelebilirler.

Müteşabihat olgusunu bu denli geniş bir çerçevede ele alan müfessirimiz bu tasnifteki hafi, müşkil ve mücmelin müteşabihatının araştırma, inceleme ve üzerinde yoğun tefekkürle muhkemata intikal edeceğini belirtmektedir: “Hasılı aksam-ı müteşabihten hafinin hükmü taleb-u taharri, müşkilin hükmü, bununla beraber teemmül, mücmelin hükmü bunlardan bir beyan-ı tefsire intizar ve taharri, asıl müteşabihin hükmü de tevakkuf ve Allah’a tefviz ile ilticadır”²².

²⁰ A.g.e., 1,159.

²¹ Yazır,2,1038.

²² A.g.e., 2,1039.

Müfessirimizin yaptığı ikinci tasnif ise daha önceki alimler tarafından da dile getirilmektedir. Fakat Yazır'ın meseleyi oldukça derli toplu sunduğunu müşahade etmekteyiz: 'Lafız cihetinden müteşabih, mana cihetinden müteşabih, her iki cihetten müteşabih. 1- Lafız cihetinden müteşabih ya elfaz-ı müfredede veya kelim-ı mürekkebedir. Elfaz-ı müfrededeki mesela "ebben", "yeziffun" gibi garabetten veya "yed" ve "ayn" gibi iştiraktan neş'et eder. Kelam-ı mürekkebedeki: a) ya ihtisardan b) veya basttan c) veya hususiyet-i nazımdan olmak üzere üç kısımdır. 2- Mana cihetiyle müteşabih evsaf-ı ilahiye ve evsaf-ı ahiret gibi hissi veya gayr-ı hissi bir suret-i misaliyyesine malik olamadığımızdan dolayı tasavvuruna yetişemeyeceğimiz maanidir. 3- Her iki cihetten müteşabih başlıca beştir: a) Umum veya husus gibi kemmiyyet cihetinden, b) vücub veya nedib gibi keyfiyyet cihetinden, c) nasih veya mensuh gibi zaman cihetinden, d) mekan cihetinden veya e) ayetin nazil olduğu adet cihetinden -ki "Leyse'l-birre bi en te'tu'l-büyute min zuhuriha"²³ gibi- fiilin sıhhat-u fesadındaki şurut cihetinden."²⁴

5. Müteşabihin işlevlerini bildirmeye katkısı

Müteşabih ayetlerin işlevleri konusunda müfessirimiz şu orijinal vurguyu yapar: 'Müteşabihlerin, muhkem bir hakikati ihtiva ettiklerini unutmamak gerekir.'²⁵ Açıkça görüldüğü üzere Yazır müteşabihati Kur'an'ın anlaşılmaz ya da manası kapalı bir parçası olarak görmez. Ayrıca o müteşabihin önemli bir işlevini ve insanlığın ayrılmaz bir parçasının olmasını şu rasyonel izahlarla ayrıntılı olarak bildirir:

"Meçhul meçhul ile şüphe şüphe ile hallolunmaz. Meçhulat, malumat ile ve o malumatın derece-i kuvveti ile mütenasib olarak hallolunur. Ta'lim-u irşad, malumat üzerine meçhulati sezdirmek ve o meçhulati malumata irca ettirmektir. Talibte malumat artıkça, muallim, kuvvetine göre meçhulati peyderpey sezdirir, ba'dehu hallettirir. Bu suretle meçhulü sezme de onu bilmenin bir şart-ı mütekaddimi olur. Cenab-ı Hak kullarına ilm-i hakkı böyle ihsan eder İbtida kendini ve gayri temyiz ettiren bir ilm-i muhkem bahş eder. Ba'dehu müteşabih bir halde meçhulati sezdirir. Bunları kademe kademe muhkemata irca ettirerek malumat-ı yakiniyyeye tahvil eder (...)²⁶.

Yazır'ın bu açıklamalarında onun ilim anlayışının da önemli bir yeri vardır. Bilinenlerden daha az bilinenleri tespit etme (istikra) yöntemini

²³ Bakara suresi, 189.

²⁴ A.g.e., 2,1039-1040.

²⁵ A.g.e., 2,1043.

²⁶ Yazır, 2, 1041.

müteşabihata uygulamaya çalışır. Burada dikkati çeken diğer bir husus ise onun yorum kuramında sezgiye ayrı bir önem atfetmesidir. Yazır için sezgi batınî-irfânî gelenekteki çabasız elde edilen bir bilgi değildir. Onun vurguladığı sezgi kişinin mütemadiyen Kur'an metniyle haşır neşir olması sonucu lutf-u ilâhi olarak gelen bir anlama melekesidir. Yazır'ın bu çerçevede nazarlara sunduğu bir başka nokta da niyettir: 'Kur'an müteşabihatına sadece anlama ve onu hayata tatbik etmek niyetiyle yaklaşma'. Özetle sınırsız bilginin sahibi Allah'ın (cc) sınırlı bilgi sahibi insana müteşabihat vasıtasıyla bilmediği kapıları açması söz konusudur. Bununla birlikte Yazır beşerin müteşabihattan kurtulmasını da imkansız değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle Allah insanlara mechulleri müteşabihatla sezdirmektedir fakat bu süreç hiç bitmemektedir. Bir müteşabihatın sezgisi (muhkem olması) bir başka müteşabihatla insanı karşı karşıya getirmektedir. İşte teşabühten kurtulamayan insan için Kur'an'ı anlama ve yorum çabaları hiç bitmeyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak Yazır müteşabihata basit bir tefsir aracı değil, bilakis insanın varoluşuyla ilgili bir düzeyde ele almaktadır. Bu konuyu onun şu sözlerinde açık bir şekilde görebiliriz:

“Muhkemattan sonra bile hakaik-i müteşabihenin mücerret mevcut olduğunu bilmek de ilm-i beşer için pek büyük bir kemal ve gaye-i beşer için pek mühim bir hayırdır.”²⁷

Bu pasajı dikkatle inceleyen bir muhatap, müteşabihatın nefis bir felsefesini ve müfessirimizin onu nasıl temellendirdiğini görerek hayran kalmaktan kendisini alamaz.

6. Müteşabihler konusunda rasih alimlerin rolü

Müellifimiz, cumhura uyararak “*Ve ma ya'lemu te'vilehu illallah ve'r-rasihune fi'l-ilmî*”²⁸ ayetinde lafz-ı celal üzerinde vakf etmeyi tercih eder. Fakat az sonra açıkça söylemeksizin, sanki vakf “*fi'l-ilmî*”de imiş gibi tefsire başlar. Rasih alimlerin üzerine düşen görevi vurgular. Bu tefsirin de, önceki gibi İbn Abbas (r.a)'dan nakledildiğini, mütekellimin ile müteahhir alimlerin birçoğunun bunu tercih ettiklerini belirtir. Daha sonra her iki görüşün sentezi halinde şöyle der: “Bu babda te'vil ve içtihad başkalarının değil, meratib-i muhkemat ile meratib-i müteşabihata seçer, te'vili caiz olup olmayanları temyiz eder, fitneden kendini ve herkesi iğfal etmekten sakınır,

²⁷ A.g.e.,2,1042.

²⁸ Ali İmran suresi, 7.

haddini bilir, ilm-i ilahiye tefviz edilmesi lazım gelenleri O'na tefviz eyler, imanı kamil, tarik-i ilimde kavi, temiz ve ince akıllı, doğru düşünmesini bilir ve sever, hasılı hikmete mazhar ulema-yı rasihinin hakk-u selahiyyetidir.”²⁹

B. BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN GÖRÜŞLERİ

Muasır alimlerimizden müteşabihat konusunda dikkate değer tesbitleri olan diğer bir zat B. Said Nursi'dir. Onun ağırlık verdiği müteşabihler, “izafi müteşabihler”dir³⁰. O bu adlandırmayı yapmasa da, yaptığı açıklamalardan böyle olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira o, Kur'anın kıyamete kadar gelecek bütün nesillere ve farklı seviyelere hitab eden bir kitap olup, müfessirlerin ilmi kapasitelerine göre, ayetlerin külli manalarının cüz'iyatlarını anlayabileceklerini, bütün o manaların ayetin hakiki veya mecazi manaları olduğunu belirtir³¹. Müellifimiz Kur'anın i'cazını anlatmaya ve onun aleyhinde ortaya atılan şüpheleri gidermeye özel önem veren biri olarak, müteşabihlere ihtimam göstermesi muhtemelen şu sebeplerden ileri gelmiştir: a) Kur'an'ın düşmanları bir tarafa, dostlarının bile bir kısmı müteşabihleri layıkıyla değerlendirememektedirler. b) Kur'an'ın i'cazını ispata vesile olan birçok müteşabih ayet vardır. c) Müteşabihler Kur'an'ın hitap dairesini genişleterek onun, bütün asırlara hitap etmesine vesile teşkil etmektedirler.

²⁹ Yazır, 2, 1045.

³⁰ Allah Tealanın, muhatapların anlayamayacakları şekilde onlara hitab etmesi akıldan uzak bir şeydir. Selefin ekserisinin, müteşabihlerin tevillerinin bilinemeyeceği fikrinde oldukları nakl edilir. Onların bundan maksatları şudur:”Müteşabihlerin ihata suretinde künhünü bilmek, ‘bundan murad-ı ilahi budur’ şeklinde kesin konuşmak doğru değildir.” Yoksa onlar, alimlerin o ayetleri tevil etmelerinin doğru olmadığını, o ayetlerden bir şey anlamamız mümkün olmadığını kask etmemişlerdir (Bu görüşte olanlar hk. Bkz. Subhi es-Salih, Mebahis, s.282). Zira bu kabil ayetler hakkında kendileri tarafından yapılmış teviller nakl edilmiştir. Müteşabihleri hakiki ve izafi müteşabih olarak ikiye ayırabiliriz. Hakikileri ihata suretinde, bütün yönleriyle anlamak hayli zordur. Hakiki müteşabihlerin en kapalı olan nev'i huruf-i mukatta'adır. Buna rağmen birçok müfessir onları bile teville teşebbüs etmişlerdir. Acizane kanaatimizce huruf-i mukatta'a dışındaki bütün müteşabihler “izafi müteşabihler”dir. Mahmud Şeltut da bu görüştedir (Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, Kahire, 1960, s.68-69). İzafi müteşabihler çok fazla olup müfessirler kendi ilimleri nisbetinde bu ayetleri farklı şekillerde tefsir ederler.

³¹ Nursi, Mektubat, s.502.

1. Müteşabihin tarifine yaptığı katkı

Bediüzzaman'ın müteşabihat konusuna yaklaşımını anlamada en temel rehberimiz onun yaptığı tanımdır. Ona göre müteşabihat: “Kur'an-ı Kerim'in *müteşabihat* denilen üslupları, hakikatlere geçmek için ve en derin incelikleri görmek için avam-ı nasın gözüne bir dürbün veya numaralı birer gözlüktür”. “Müteşabihat dahi, ince ve müşkil istiarelerin bir kısmıdır. Zira müteşabihat, ince hakikatlere suretlerdir”³². Onun bu nitelendirmesi pek yerinde ve konuyu geniş kitleye anlatma bakımından çok önemlidir. Zira meşhur tariflerinde müteşabihlerin bu işlevlerini görmek kolay değildir: Oysa müteşabihin dürbüne veya numaralı gözlüğe benzetilmesi, meseleyi hemen herkese kolayca anlatmaktadır. Bu açıklama ile geniş kitle müteşabihlerin ilk bakışta kapalı ve zor anlaşılır olduğunu, fakat vesilelerini elde etme halinde işin yerli yerine oturacağını anlarlar. Gözün idrak alanı sınırlı olduğundan uzağı göremez, bu ancak dürbün ve teleskop kabilinden özel aletlerle mümkün olur. Öte yandan müteşabih, numaralı gözlüğe benzer. Gözleri sağlam olanlar onda tuhafılık bulur, fakat özel durumu olanlar gerçeği ancak böyle bir alet vasıtasıyla görüp matlup olan faydayı temin edebilirler. Gözlüğe muhtaç olanlar istisna kabilinden az olmayıp, oldukça fazla bir yekûn teşkil ederler. Bu itibarla gözlük misali pek uygun düşmüştür. Diğer taraftan müteşabihin tarifinde “istiare” unsuruna yer vermesi dikkate değer. Zira bu terim, müphem gibi görünen bu tabirlerin, aslında pek derin belağat yönlerinin bulunduğunu vurgulamaktadır. Onların “ince hakikatlerin suretleri” olduğunu söylemekle de, böyle bir şeffaf perde arasından gerçekleri ortaya koyduklarını bildirmektedir.

2. Müteşabihlerin kapsamını genişletmesi

Müellifimize göre müteşabihler, Kur'an-ı Kerim'de birçoklarının zannettiklerinden daha fazla bir yekûn teşkil ederler. Kur'an ayetlerinin sarih manalarının altında, müteaddit mana tabakaları vardır. İşari ve remzi manalar da bu tabakalardandır. İşari mana da ayrı bir külli olup, onun da her asırda cüz'iyatı ve fertleri vardır. Bu cüz'iyat Kur'an'ın yüce mevkiine zarar vermek şöyle dursun, aksine onun i'caz ve belağatini daha iyi gösterirler.³³

³² Nursi, İşaratu'l-İcaz, s.1230.

³³ Nursi, Şualar, s.1152.

Mezkur manayı, bir başka yerde, bir misale uygulayarak tafsilatlı şekilde şöyle açıklar: “Kur’an-ı Hakim’in cümleleri birer manaya münhasır değil; belki nev-i beşerin umum tabakalarına hitab olduğu için her tabakaya karşı birer manayı tazammun eden bir külli hükmündedirler. Her bir müfessir, her bir arif, o külliden bir cüz’ü zikrediyor. Ya keşfine, ya deliline veyahut meşrebine istinad edip bir manayı tercih ediyor. Mesela ehl-i velayetin ehemmiyetli virdlerinde zikir ve tekrar ettikleri “*Mereca’l-bahreyni yeltekiyan*”³⁴ cümlesinde daire-i vücub ile daire-i imkandaki bahr-i rububiyet ve bahr-i ubudiyetten tut, ta dünya ve ahiret bahirlerine, ta alem-i ğayb ve alem-i şehadet bahirlerine, ta şark ve garb, şimal ve cenup-taki bahr-i muhitlerine, ta Bahr-i Rum ve Fars bahrine, ta Akdeniz ve Karadeniz ve boğazına, ta Akdeniz ve Bahr-i Ahmer’e ve Süveyş kanalına, ta tatlı ve tuzlu sular denizlerine, ta toprak tabakası altındaki tatlı ve müteferrik su denizleriyle üstündeki tuzlu ve muttasıl denizlere, ta Nil ve Dicle ve Fırat gibi büyük ırmaklar denilen küçük tatlı denizlerle onların karıştığı tuzlu büyük denizlere kadar manasındaki cüz’iyyatları var. Bunlar umumen murad ve maksud olabilir. Ve onun hakiki veya mecazi manalarıdır”³⁵. Müfessir Tahir İbn Aşur bu konuyu Tefsirinin mukaddimesinde ele alırken İbn Rüşd’ün *Faslu’l-Mekal*’inden şu sözünü nakl eder: “Müslümanlar ittifak etmişlerdir ki dinde olan bütün lafızların zahiri manalarına haml edilmeleri gerekmediği gibi, bütün lafızların da te’vil ile zahirlerinden uzaklaştırılmaları doğru olmaz”. O, müteakiben Kutbuddin Şirazi, Gazali, F. Razi, Ebu Bekr İbnu’l-Arabî gibi zatların tutumlarını aktarıp şu sonuca varır: “Mahlukların noksanlarından münezzehe olan Allah Teala’nın kelimelerinin manaları, hakikate tam tetabuk eder. Binaenaleyh hangi ilim dalı olursa olsun, gerçek olup ayetle münasebeti de kurulabiliyorsa, insanların anlayışlarının ulaştığı veya ileride ulaşacağı nisbette, o ilmi gerçeğin ayetten murad edildiği kesindir. Arapça’da mümkün olan mananın dışına çıkmamak, delile dayanmaksızın zahiri manadan uzaklaşmamak, asıl mananın dışına çıkıp aşırı zorlama yapmamak şartıyla, irtibat kurulan mana muteberdir.”³⁶ Buradan da anlaşıldığı üzere Nursi için müteşabihat Kur’an’ın anlam potansiyelini görmek konusunda bir sıçrama taşı vazifesi yapmaktadır.

³⁴ Rahman suresi,19-20. Meali: “Allah iki denizi salıverdi ki o denizler birbiriyle karşılaşsınlar. Aralarında ise bir engel vardır, birbirine karışmazlar”.

³⁵ Nursi, mektubat, s,502.

³⁶ İbn Aşur, Tefsiru’t-Tahrir ve’t-Tenvir, 1, 145.

3. Müteşabihlerin belağata aykırı olmayıp, onun gereği olduğunu bildirmesi

Bazıları müteşabih ifadeler kullanmanın Kur'an'ın belağatına gölge düşüreceğini zannederler. Onlara göre gerçeği söylemenin muayyen üslupları olmalıdır. Onlara kalsa hakikat yeknesak, tekdüzedir. Halbuki farklı makamlar, farklı muhataplar, farklı maksatlar değişik anlatım tarzlarını gerektirir. Esasen belagat, muktezay-ı hale, yani duruma göre en uygun olanı yapmaktır. Bir çocukla konuşan bir alim, maksadını ona anlatmak için kendisini çocuklaştırmaya çalışır. Bu, pek yerinde bir davranış sayılır. Hatta aksi, yani çocuğa konuşurken olgun yaştaki fikir adamlarına konferans veriyormuşçasına hitap etmesi yadırganır. Kur'an-ı Kerim bir kısım ince hakikatleri anlatırken, insanların zihinlerini o gerçeklerden ürkütmemek için, tenezzülât-ı ilahiye kabilinden geniş kitlenin fikir seviyelerine göre ifadeler kullanır. Mesela Allah Teala'nın kâinatı yönetmesini, kudretli bir Sultanın tahtında kurulup icraatta bulunmasına benzer tarzda anlatır. İnsanlardaki duruma benzeyen bu ifadelerden Allah'ın, kendisini insanlara benzetme kasd etmediği meydandadır. Zira birçok muhkem ayet, Allah'ın sıfatlarını kesin bir tarzda bildirmektedir. Gerçek şudur ki, Kur'an bu müteşabih üslupları insanlara derin incelikleri göstermek ve onları zahirden hakikate geçirmek için birer dürbün veya numaralı gözlük olarak vermektedir. Bu sıradandır ki edipler ince hakikatleri tasavvur, dağınık manaları tasvir ve ifade etmek için istiare ve teşbihlere müracaat ederler. Müteşabihler, ince hakikatlerin suretleridir, ince ve müşkil istiarelerin bir kısmıdır³⁷.

Yeri gelmişken şunu belirtelim ki teşbih, istiare, kinaye vb. edebi sanatları ediplerin lüksü saymak yaygın bir hatadır. Sıradan bir insanın, edebiyatla çok az ilgili sanılan tahsilsiz bir köylünün bile bir günlük konuşmaları içinde yaklaşık elli mecaz kullandığı görülür. Bir kimseyi cesaretlendirmek için: "Haydi arslanım, göreyim seni!", kötü sözler söyleyen birisi hakkında: "İçindekileri kustu", birini himaye eden hakkında: "Kol-kanat gerdi", birinin yaltaklanmasını anlatırken: "kuyruk sallıyor", soyu soppu devam eden kimse hakkında: "Ocağı tütüyor", aksini anlatmak için: "Kökü kurudu", tehlikeli iş yapan hakkında: "ateşle oynuyor", ağır bir hasta hakkında: "ölümle pençeleşiyor" vb. derken birçok edebi sanat kullanılmaktadır. Ve

³⁷ Nursi, İsharatu'l-İ'caz, s.1230.

bellidir ki bu ifadelerden kelimelerin hakiki anlamlarını kasd etmemektedir. Hasılı, müteşabihler insan yaratılışının, insan aklının ayrılmaz bir parçası olup beşerin lisanına da yansıdığından, Kur'an da bu dili kullanma durumunda olduğundan, onlara anlayacakları üslupla hitab etmek belâğatın ta kendisidir. Müellifimizin, yukarıdaki iktibaslardan bunu kasd ettiği anlaşılmaktadır.

4. Müteşabihleri i'cazı ispat etme vesilesi yapması

Müfessirimiz bazılarınca tenkit sebebi gösterilmek istenen müteşabihlerin, bilakis Kur'an'ın i'cazının delillerinden olduğunu güzelce açıklamaktadır. O bu hususlarda şöyle der:

a) Kur'an-ı Kerim umumi bir muallim ve mürşittir. Onun ders halkasında oturanlar, bütün bir insanlıktır. İnsanların ekserisi avamdır. Zira avama (geniş kitleye) yöneltilen hitabı, havas da pekala anlayıp yararlanır. Fakat durum tersine olursa, avam havassa ait ifadelerden istifade edemez. Halk alışkın oldukları hayal ve ifadenin dışına çıkarak mücerret gerçekleri ve sırf akli kategorileri temaşa edemezler. Ancak kendi hayallerindeki imajları dürbün tarzında kullanarak onların ötesindeki soyut gerçekleri temaşa edebilirler³⁸. Fakat nazarları hayallerin suretlerine hasr etmek, Allah Teala hakkında cisim ve cihet gibi kavramları çağrıştıracığından Kur'an, müteşabihleri doğru anlamının gereğini önemle vurgulamaktadır.

b) "Kur'anda müşkilat vardır" şeklindeki şüpheye şöyle cevap verir: "İşkal, yani müşkillik dedikleri şey, ya üslubun pek yüksek ve muhtasar olmasıyla mananın çok derin ve ince olmasından ileri gelir; Kur'an'ın müşkilatı bu kabildendir. Veya ibarede karışık ve düğümlü noktaların bulunmasından neş'et eder ki Kur'an-ı Kerim böylesi müşkilattan münezzehtir."³⁹

c) İleri sürülen şüphelerden biri de kâinatın çeşitli unsurlarından bahseden yüzlerce müteşabih ayetin, kâinatın maddi yapısına, yaratılışa dair meselelerde kapalı ifadeler kullanmış olmasıdır. Buna karşı müellifimiz şöyle cevap verir: "Oluşumu bir ağaca benzeyen bu kâinata mükemmele doğru bir meyil vardır. Yani tıpkı bir ağaçta olduğu gibi, kâinatın bütün cüzleri ve zerrelere kemale doğru yürümektedir. Bu ağacın bir parçası olan insanda da, terakki meyili dallanmıştır. Bu meyil çekirdek gibidir ki neşv-ü

³⁸ Nursi, İşaratu'l-İ'caz, Bakara, 23-24 tefsirinde, s.1230.

³⁹ Aynı yer.

neması birçok muamele ve tecrübe vasıtasıyla olur, çok fikirlerin birbirine eklenmesiyle gelişir. Böyle bir genişleme çok sayıda bilim dallarını doğurur... Bu bilimler de basamak basamak gelişir. Bir önceki olmadan, sonrakine çıkılamaz. Bir başka deyişle öncekinin, sonrakine bir mukaddime ve ulum-i mütearife hükmünde olması şarttır. Bu gerçeğe binaen ancak 20. asırda gelişmiş bir bilim dalını, bundan on asır önce yaşamış olan insanlara ders vermeye çalışmak, onların akıllarını şaşırtmaktan, onları gerçeklerden uzaklaştırmaktan başka bir şeye yaramazdı. Mesela Kur'an onlara: "Ey insanlar! Güneşin merkezde durup yerkürenin, hem kendisinin hem de güneşin etrafında uçaktan daha hızlı bir hızla dönmesine veya bir damla su içinde binlerce canlının, mikroorganizmanın bulunmasına dikkat edin de Allah'ın azametini anlayın" deseydi on yüzyıl boyunca yaşamış bütün insanları dini yalan saymaya sürüklemiş olurdu.

d) Müteşabih ayetlerle ilgili bir de şöylece formüle ettiği bir şüpheye cevap verir: "Kur'an'ın bu kabil ifadeleri kullanmasındaki hikmeti anladım. Fakat insanları tevhide irşad etme gayesi güderken kâinattaki gerçeklere de işaret etmesi gerekmez mi?" Buna karşı şöyle der: "Kur'an, ehl-i tahkiki ilgili konuya dair hakikate ulaştırmak için karineler ve emareler koymuştur⁴⁰. Hakikatlere imada bulunmaktan uzak kalmamıştır⁴¹. Kur'an, irşadını noksan bırakmamıştır. Bu zamanın fencilerini de istifadeden mahrum bırakmamak gayesiyle çeşitli emare ve karineler vaz ederek hakikatlere işaretlerde bulunmuştur. Mesela dünyanın döndüğünü açıkça bildirmemekle beraber "yükevviru'l-leyle ala'n-nehari ve yukevviru'n-nehare ale'l-leyl"⁴² ve daha başka ayetlerde dünyanın küre şeklinde olduğuna ve döndüğüne dair işaretler yerleştirmiştir.

5. Müteşabihlerin hikmet-i vücuduna temas etmesi

Müellifimiz müteşabihlerin hikmet-i vücuduna dair muayyen bir başlık altında olmasa da çeşitli vesilelerle değinmiştir. Bunlardan, diğer alimlerimizin de bildirdiği müşterek tesbitlere yer vermeye gerek duymuyoruz⁴³. Orijinal bulduğumuz tesbitleri şunlardır:

a) Zahiri duyuların algulamalarını gözetme:

⁴⁰ Nursi, İşaratu'l-İ'caz, s.1228.

⁴¹ Nursi, Muhakemat, s.2033.

⁴² Zümer suresi, 5.

⁴³ Bu hikmetler için bkz. Süyuti, el-İtkan, 2, 8; A. Zürkani, Menahilu'l-irfan,2,284-285.

Kur'an kevnî meselelerden bahsederken insanların duyu organlarıyla algıladıkları zahiri idrakleri gözetir. Çünkü insanların, gözleriyle gördükleri şeyler, onlarca bedahet (kesin gerçek) derecesinde olduğundan bunun hilafına bir şeyi kabul etmek onlarca muhaldir. Dolayısıyla, onları ürkütmemek ve dini hakikatleri inkar etmelerine yol açmamak için hissiyatlarına hürmet etmek gerekir. Bu meselelerde belagat, ibham ve itlakı iktiza eder ki onlara bir şaşırtma olmasın⁴⁴. Nitekim çağdaş dönemde insanlar Dünyanın ve Güneşin hareketlerini gerçek şekliyle bilmelerine rağmen, hala bütün dillerde ve bütün ülkelerde “Güneş doğdu” “Güneş battı” demeye devam ederek, zahiri duyularla algılamamanın insanları ne derece tesir altında bıraktığını ortaya koymaktadırlar.

b) Mananın derin olmasından ötürü zeki insanların araştırma şevklerini artırma:

“Anlaşılması zor bir kelamın müşkilliği ya lafız ve üslubun perişanlığından neş’et eder ki bu kısım, beyanı vazih olan Kur’an’a yanaşamamıştır. Veyahut mananın dakik, derin veyahut kıymetli veyahut sıradışı ve nadir olmasından dolayı, güya fikre karşı nazlanmak ve şevki artırmak için kendini göstermemek, kıymet ve ehemmiyet verdimen ister. Müşkilat-ı Kur’aniye bu kısımdandır.”⁴⁵

Burada işin can damarı durumunda olan bu “Fikre karşı nazlanma” ile “Kıymet ve ehemmiyet verdimen” üzerine dikkatleri çekmek isterim. Hadis-i şerifteki tavsifi ile bedi manaları tükenmeyen Kur’an, adeta bir tomurcuk gibi yavaş yavaş açılmakta, açıldıkça her safhada başka güzelliklerini göstermektedir.

c) Kur’an’ın, her asrın ihtiyacına cevap verme gayesine katkısı:

Kur’an-ı Kerim tazeliğini, her asrın ihtiyacına cevap vermesini muhkem hakikatlerinin yanında, aynı zamanda, izafi müteşabih denilen ayetlerle devam ettirir. Her şey çok yalın söylenseydi, diğer kitaplar gibi Kur’an da zamana karşı direnemez, aşınabilir, bazı insanlar artık içindeki her şeyin tüketilmiş olduğunu zannedebilirlerdi. “Binaenaleyh şu kadar uzun asırlar

⁴⁴ Nursi, İşaratu'l-İ'caz, s.1231.

⁴⁵ Nursi, Muhakemat, s.1997.

boyunca gençliğini, güzelliğini, tatlılığını, yeniliğini muhafaza eden Kur'an, elbette harikadır."⁴⁶

d) Müteşabihler, Kur'anın tercümesinin mümkün olmadığını ispatlar:

Kur'an-ı Kerim'de yüzlerce müteşabih ifade bulunur ki bunların tercüme edilmesi son derece güç, hatta bazen imkansızdır. Müellifimiz *Sözler* adlı kitabının geniş bir bölümünü teşkil eden ve müstakil kitap olarak da basılan 25. söz boyunca, Kur'an ayetlerinin mana ve lafızlarındaki muazam camiiyeti, son derece kapsamlı olma özelliğini göstermiştir. Mesela "*Ve'-ş-şemsu tecri li mustekarrin leha*"⁴⁷ ayetinin tefsirinde lam'ın hem kendi normal anlamını, hem fi anlamını, hem ila anlamını verebileceğini, müstekarr'ın ise hem ism-i zaman, hem ism-i mekan anlamını taşıyabileceğini, hülasa bu ayetin birkaç farklı tefsirinin mümkün olduğunu açıklar. "Zira elfaz-ı Kur'aniyye öyle bir tarzda vaz edilmiştir ki her bir kelamın, her bir kelimenin, her bir harfin ve hatta bazen bir sükunun çok vücuhu bulunuyor. Her bir muhatabına ayrı kapıdan hissesini verir" dedikten sonra "*Ve'l-cibale evtada*"⁴⁸ gibi müteşabih ayetleri misal verip onların ihtiva ve ifade ettikleri farklı irşadları ayrıntılı olarak bildirir.

Sonra muhatabın bu konuda yönelteceği önemli bir soruya cevap verir: "Eğer desen: "Geçmiş misallerdeki bütün manaları nasıl bileceğiz ki Kur'an onları irade etmiş ve işaret ediyor?" El-cevap: "Madem Kur'an bir hutbe-i ezeliyedir, hem muhtelif tabaka olarak asırlar üzerinde ve arkasında oturup dizilmiş bütün beni ademe hitab ediyor ve ders veriyor. Elbette o muhataplara göre müteaddit manaları derc edip ifade edecektir. Evet, İşaratu'l-İ'caz'da, şuradaki manalar misilli, kelimat-ı Kur'aniyyenin muhtelif manaları ilm-i sarf ve nahiv kaideleriyle ve ilm-i beyan ve fenn-i meaninin düsturlarıyla, fenn-i belâğatin kanunlarıyla ispat edilmiştir. Bununla beraber o manalar, ulum-i arabiyeye sahih ve Usulü'd-din ve ehl-i Usul-i fikhın icmaiyle ve ihtilaflarının şهادetiyle Kur'anın manalarındandırlar. Kur'an o manalara derecelerine göre birer emare vaz etmiştir: Bu emareler ya lafziyyedir, ya maneviyyedir. O maneviye ise ya siyak ve sibak-ı kelimadan veya başka ayetten birer emare o manaya işaret eder. Bir kısmı yirmi ve otuz ve kırk ve altmış hatta seksen cilt olarak muhakkikler tarafından

⁴⁶ Nursi, İşaratu'l-İ'caz, 1228.

⁴⁷ Yasin suresi, 36.

⁴⁸ Nebe suresi, 7.

yazılan yüzbinler tefsirler, Kur'an'ın camiiyyet ve harikiyyet-i lafziyyesine kat'î bir bürhan-ı bahirdir.”⁴⁹

NETİCE

Elmalılı M. Hamdi Yazır ile Bediüzzaman Said Nursi, müteşabihler hakkında izahlarını makalemizde naklettiğimiz aşağıdaki sonuçları ortaya koymuşlardır. Onların bu değerli mütalaalarının müteşabihler konusundaki anlayışı yerli yerine oturtmanın da ötesinde, Kur'an tefsir ve anlayışına da büyük bir zenginlik kattığı kanaatindeyiz. Onları rahmet ve minnetle anıp tespitlerini şöylece özetliyoruz.

1- Kur'an-ı Kerim'de mühmel, manasız yer yoktur. Huruf-i mukatta'anın bile muhtemel çeşitli manaları ve işlevleri vardır. Şu halde Allah Teala'nın, Kur'an'da insanların anlamayacakları tarzda hitab etmesi söz konusu değildir.

2- Müteşabihler, muhataplara, Kur'an'ın hadd-ü hesaba gelmez sayıda araştırma konuları sezdirirler.

3- *Hafi, müşkil, mücmel* gibi kavramlar, bir itibarla müteşabihlere dahil olup onların kapsamını çok genişletirler. Kur'an'ın müteşabihleri, manalarının çokluğundan ötürü, beyan parıltıları ile gözleri kamaştırır.

4- Müteşabihler, Feyyaz-ı Mutlak hazretlerinin cömertliğinin tecellisidir. Müteşabihler bulunmasaydı, ilahi ihsanda cimrilik bulunduğu zannedilebilirdi.

5- Bazı mana ve hakikatleri muhkem tarzda anlatmak mümkün olmakla beraber, müteşabihlerle merak ve müteakiben hayret uyandırmak suretiyle ilahi talim ve irşad gerçekleşir.

6- Bazı mana ve hakikatleri muhkem ayetlerle anlatmak mümkün olmakla beraber, müteşabih bir misal veya bir ima ile sezdirip, muhatapı tefekküre sevk etmek daha faydalı ve verimlidir. İlahi talim ve irşad metodu, müteşabihler vasıtasıyla insanda merak ve hayret uyandırmak suretiyle, murad ettiği eğitimi gerçekleştirir.

7- Hakiki müteşabihlerin künhünü bilmek Allah Teala'ya mahsus ise de, ilim ve amel yönünden, matlup şartları haiz olan rasih alimler, te'vil ve içtihadlarıyla, imkanları ölçüsünde onları yorumlamakla görevlidirler.

⁴⁹ Nursi, Sözlere, 25. söz, s.176.

8- Görmesi zayıf olanlar, gözlük veya dürbün kullanarak düzgün görebildikleri gibi, insanların bir çoğu da, duyularıyla ulaşamayacakları gerçekleri müteşabih ifadelerle anlama imkanı bulurlar.

9- Müteşabihleri kullanmak Kur'an'ın ifadelerini zayıflatmaz, belagati için nakisa teşkil etmez. Bilakis bu ifadeler belagatin gereğidir.

10- Kur'an-ı Kerim'in asıl maksadları açık olmakla beraber onun tali manaları ve işaretleri sayılamayacak derecede çoktur. Kur'an bu tali manaları müteşabih ifadelerle, yavaş yavaş açılan bir tomurcuk gibi zamana bağlı olarak ilham eder. Kur'an, hakikatlerinin kıymetini bildirmek, peşinden koşturmak için, beşer fikri karşısında, bir nevi nazlanır.

11- Kur'an'ın esas maksadı tevhide götüren nizam delilini ortaya koymaktır. Kevni hadiselerden tali olarak bahsederken, beşeri hissiyata hürmet ve insanları ürkütmemek için, zahiri duyuların algılamalarını gözetir. İrşad bunu gerektirir. Aksi halde, çıplak gerçeği bildirmek, insanların ekserisini dini yalan saymaya sevk ederdi. İşte Kur'an, duyuları okşamayı müteşabih ifadelerle yapar. Bununla beraber kevni gerçekleri, bazen sarih olarak bildirmese de, ihtisas ehlinin sezeceği şekilde onlara ima ve işaretle bulunur.

12- Kur'an'ın harfi harfine tercümesinin imkansızlığı ve tercümenin aslın yerini tutmayacağı, en geniş çapta müteşabih ifadelerin çevrilmesinin zorluğu veya imkansızlığı ile anlaşılır. V'allahu a'lem.

Hadis Kitaplarının Güvenilirliği –Sorunlar, Çözümler–

*Abdullah AYDINLI**

The Protection of Hadith Books: Problems and Solutions

One of the most important problems of Hadith history is to transmit hadith safely. The Quranic references to the phenomenon of the distortions and alterations of Holy books in the pre-Islamic period may bring about the fact that Muslim scholars take a serious precautions in order to protect the hadith books beside the Quran. This article is is going to study these precautions. These includes taking the hadith book according to the certain rules and making records, memorization, making comparison with the original one, sealing, reaching the oldest manuscript of the hadith book, keeping the hadith book safely, unending the book, using certain materials in writing the hadiths, eradicating and bequeathing the hadith book.

Key Words: History of the Hadith, Hadith books, protecting the Hadith, transmissions of Hadiths

Anahtar Kelimeler: Hadis tarihi, kitap, tahammul yolları, hadis öğrenimi, tahrif

İslam dini yazılı bir kültüre sahip olmayan bir toplumda ortaya çıktı. Kur'an "ümmî" olan Hz. Peygamber'in¹ "ümmîler"e gönderildiğini bildirir.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in okur-yazar olmadığını bildirir (Bkz. Ankebût sûresi, 48). Bunun için 'ümmî' kelimesini de 'okur yazar olmayan' şeklinde anlamak mümkündür. Hz. Peygamber'in bi'setten sonra az da olsa okuma-yazma öğrenip öğrenmediği hususu ise tartışmalıdır. Ancak Ebu'l-Velîd el-Bâcî Hz. Peygamber'in bir antlaşma metnini bizzat kendisinin yazmış olduğunu iddia ettiğinde maliki alimlerin onun katline fetva verdikleri; bir alimin, Hz. Peygamber'in yazıyı bir mucize olarak bildiğini söylemesi üzerine katilden vaz geçildiği nakledilmektedir (Bkz. ez-Zehebî, Siyeru A'lâm, 14/190). Bu olayı nakleden ez-Zehebî, Sahih-i Buhârî'deki bir habere istinaden Hz. Peygamber'in Hudeybiye antlaşması esnasında sadece ismini yazmış olmasının, onu ümmilikten çıkarmayacağını söyler; el-Keşmirî, Feyzu'l-Bari. 4/108-109). Gayr-ı Müslim araştırmacılar ise Hz. Peygamber'in, ticaretle uğraşmış olması sebebiyle okuma-yazmayı bir dereceye kadar bilmiş olabileceğini iddia ederler (Bkz. Fr. Buhl. 'Muhammed', İA, 8/455). Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilip bilmediği konusunda bkz. ez-Zehebî, a.g.e., 14/190-191; Subhî's-Salih, Ulumu'l-Hadis, Beyrut-1969, s.15 vd.; İbrahim Canan, Peygamberimizin Okuma Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti. s. 157 vd; es-Suyuti, el-Hasas, 2/235-236.

Ancak bunun, toplumun yazıdan ve yazılı malzemeden tamamen habersiz olduğu şeklinde anlaşılması gerekir. Tarihi verilerin yanında Kur'an'ın açıklamaları yazının en azından kıymet atfedilen konularda kullanıldığını, yazı bilmenin bir meziyet olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Örnek olarak seçkin şiiirlerin yazılarak Kabe'nin duvarına asılması, kamil insan olmanın şartlarından birinin yazı bilmek olarak algılanması² ve Kur'an'ı söylemenin kitap okuyup yazmakla mümkün olabileceğinin düşünülmesi³ zikredilebilir. Bunun için denebilir ki; "İslâmiyet'ten önce Araplar arasında yazı herhalde sanıldığından çok kullanılıyordu"⁴.

Müslümanlığın gelişiyle bu anlayışı geliştiren ve yaygınlaştıran açıklama ve uygulamalar yapıldı.

Her şeyden önce Kur'an'da yazıya doğrudan veya dolaylı atıf yapan birçok ayet vardır. Kalem, satır, kitab, sahîfe, sağ elle yazma, imla, imlal gibi kavramlarını geçtiği bu ayetler dikkatleri yazıya va yazılı malzemeye çekmektedir.

Hız. Peygamber'in söz ve uygulamaları da bu yönde olmuştur. Prof. Dr. İbrahim Canan Hız. Peygamber zamanında okuma-yazma öğretimini yaygınlaştırma tedbirlerini psikolojik plandaki tedbirler ile fiili ve tatbiki plandaki tedbirler şeklinde iki ana başlık altında ayrıntılarıyla ele almıştır⁵.

Böylece "İslâmiyet, hattı ve kitâbeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmişti. Yazı, İslâm'ın tesis ettiği bütün maddî mânevî cepheleriyle yeni içtimai nizamın en ehemmiyetli tesbit, tescil, temkin ve neşir vasıtası olarak işlendi ve hicreti takip eden yarım asır içerisinde, daha önce geçen üç asırlık hayatındakinden büyük bir tekâmüle mahzar oldu"⁶.

² Güzel yüzen, güzel ok atan ve yazı yazmayı bilen kimse kamil insan sayılıyordu. Bkz. İbn Sa'd, Tabakât, 3/613, 7/389-390.

³ Kur'an-ı Kerim'de buna şöyle işaret edilir: 'Sen ondan önce ne bir kitap okumuş, ne de onu kendi elinle yazmış değildin. Eğer öyle olsaydı batıla saplananlar mutlaka kuşkuya düşerlerdi' (el-Ankebut suresi. 48)

⁴ Nihad M. Çetin, "Arap", 3/276. Bkz. Subhi's-Salih, Ulumu'l-Hadis, Beyrut-1969, s.14 vd. Krş. Hasan Hanefi, İslâmi İlimlere Giriş, çev. Muharrem Tan, İst.-1994, s. 17.

⁵ İbrahim Canan, Peygamberimizin Okuma Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti. s. 75 vd;

⁶ Nihad M. Çetin, "Arap", 3/276.

Neticede bir zihniyet değişimi gerçekleşti⁷. Eski Arap geleneğinin ve Müslümanlığın iman kaynaklarının yazılı şeylere atfettiği değer yanında yazılı kültüre sahip toplulukların İslâm toplumuna katılması⁸ bu değişimi kolaylaştırmış olmalıdır⁹. Bunun için Kaytano'nun kırtasiyeciliği çağrıştıran uygulamaların bu bölgeden çıkamayacağı iddiası¹⁰ kısmen doğru kabul edilse de, zikredilen hususlar göz önüne alındığında yazının, İslâm'ın ilk yıllarında da, genellikle tasvir edilenden¹¹ daha fazla kullanıldığı tahmini yapılabilir.

Kendilerinde yazı konusundaki değişimin görüldüğü insanların kimlikleri de dikkat çekici olmalıdır. Genç sahabiler veya hicaz bölgesi dışından, yazılı bir kültüre sahip yerlerden gelmiş olanlar: Abdullah b. Amr, Ebû Şah el-Yemânî, Ebû Hureyre, Abdullah b. Abbâs, Ebu Rafi el-Kıbtî, Hemmam b. Munebbih...

Bu konuda bölgeler arasında da farklılıklar müşahede edilir: Mâlik Medîne ehlinin kitaplara sahip olmadığını, Medîne'li İbnu'l-Museyyeb (ö. 90'dan sonra) ve el-Kasım'ın (ö. 106) öldüklerinde geriye kitap bırakmadıklarını, yine Medîne'li İbn Şihâb'ın (ö. 124) yanında sadece kavminin nesebini ihtiva eden bir kitap bulunduğunu, Ebû Kılâbe el-Basrî'nin (ö. 104) ise öldüğünde geriye bir katır yükü kitap bıraktığını bildirmektedir¹²

Diğer taraftan Kur'an'da Kitap ve yazının lehine bulunan verilerin yanında bu konudaki bir tehlikeye de işaret vardır: Tahrif¹³. İlk Müslümanlar bu işaretin müşahhas yansımalarını çevrelerindeki Yahudi ve Hıristiyanlarda bulunan farklı dini metinlerde de görmüş veya duymuş olmalıydılar.

⁷ Daha hicri ilk asır sona ermeden İbrahîm en-Nehâi'nin (ö. 96), insanın elbisesinde ve dudaklarında mürekkebin bulunmasını mürüvvetten saydığı görülür. Bkz. İyâz, el-İlmâ', 173.

⁸ Bkz. Abdurresîd en-Nu'mânî, Mâ Temessu ileyhi'l-Hâce, Karaçi, s.32.

⁹ Hz.Peygamber'in sünnetinin sahifelere kaydının, kadim bedevi geleneğin atalardan nakledilen sözleri muhafaza etme usulünün bir devamı olduğu yönündeki bir değerlendirme için bkz. Delâilu't-Tevsik, 159.

¹⁰ Bkz. Kaitanu, İslam Tarihi, mütercimi: Hüseyin Cahid, 1/72.

¹¹ Bkz. İbn Sa'd, Tabakât, 3/613; Tirmizî, Sünen, 1/419 (Muhakkıkın dipnotu); Subhi's-Salih, Ulumu'l-Hadis, Beyrut-1969, s.14 vd.. Tirmizî de, geçmiş alimlerin ekserisinin yazmadığını, yazanlarının da "semâ"dan sonra yazdıklarını kaydeder ("İlel", 5/746). Bu kayıta "semâ"ya atıf yapılması, verilen bilginin,hadislerin bu yolla nakledilmiş olduklarına vurgu amacı taşıdığını düşündürmektedir.

¹² Kitâbu'l-Câmi', 148.

¹³ Bkz. el-Bakara suresi, 59, 75, en-Nisa suresi, 46, el-Maide suresi, 13, 41, el-A'raf suresi. 162.

Bu vakıa, yazıyla tesbit edilen dini metinlerde Müslümanların dikkatini çekmiş olmalıdır¹⁴. Herhalde bunun için rivayete, özellikle de yazılı metinlere güven meselesine ilk dönemlerden itibaren atıflar yapıldığı görülmektedir.

En çok hadis rivayet eden sahabiler arasında yer alan İbn Abbas'ın, Hz. Ali'nin verdiği fetvaları (*kadau Ali'yi*) içeren bir kitabın bir kısmının Hz. Ali'ye ait olmadığını söyleyerek imha ettiği nakledilir¹⁵. İmam Malik, kitaba gizlice ilaveler yapılabileceği endişesini dile getirir¹⁶

Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198), hakimlikle hadis rivayetinde hüsnüzanna dayanmanın doğru olmayacağı tesbitini yapar¹⁷.

Bu ve benzeri birçok haber, ilgili kişilerin bu meselenin farkında olduğunu göstermektedir. Zaman içinde, bilerek veya istek dışı ortaya çıkabilen tahriflere, yazım esnasında yazının gelişmişlik durumunun ortaya çıkarabildiği hatalar da eklenmiştir. Bu durumlar bazı önlemler alınmaya çalışılmıştır.

1. Belli Usullerle Alma

Güvenilir bir şekilde nakil için başvuru olan önlemlerin başında, kitapların yazarından veya rivayet hakkına sahip olan hocadan belli usullerle alınmasının şart koşulması gelir. Tahammül yolları denilen bu usullerin sekiz kadar farklı çeşidinden bahsedilmektedir. Denebilir ki, bütün bu usuller, ilgili tartışmalar ve uygulamalar incelendiğinde görüleceği üzere, tamamen hadislerin yazılı kaynaklardan güvenli bir şekilde nakli ile ilgilidir. Şu haberlerden bu çıkarılabilir: Görme özürülü ile ümmi kimseden semanın sahih olmamasının gerekçesi olarak, onların semaından olmayan şeylerin eklenme ihtimali gösterilmektedir¹⁸. Şu halde burada söz konusu olan husus yazılı bir şeyin sema edilmesidir. Aksi halde bir ilaveden bahsetme imkanı yoktur

¹⁴ İbn Hibban sened usulü olmasaydı, bu ümmette de diğer ümmetlerde görülen 'dini değiştirme: tebdilu'd-din' hareketlerinin ortaya çıkacağı tahminini yapar (Kitabu'l-Mecruhin. 1/25=

¹⁵ Bkz. Müslim, 'Mukaddime', 4(1/13-14).

¹⁶ Bkz. el-Hatib, el-Kifaye, s.337.

¹⁷ el-Hatib, el-Kifaye, 345.

¹⁸ el-Hatib, el-Kifaye, 339

Hadislerin /bilginin yazılması, başlangıçtaki farklı gerekçelerden hareketle ortaya çıkan tartışmalar bir tarafa, bilginin muhafazası açısından takdir edilen bir şeydi. Ancak yazılı malzeme başlıca iki tehlikeyle karşı karşıyaydı: Yanlış okuma¹⁹, değişiklik yapma²⁰. Bunların bertaraf edilmesi, söz konusu malzemeye sahip olanın güvenilirliğine bağlı olduğu için yazılı metin “tek başına” fazla bir değer ifade etmiyordu²¹. ez-Zehabî şöyle der: “İbn Cureyc icazet ve munavele yoluyla rivayetin caizliği görüşündeydi. Bunu da çok yapardı. ez-Zühri’den yaptığı rivayetlerindeki hatalar buradan kaynaklanmıştır. Çünkü ondan munavele yoluyla almıştı. Bu tür rivayet şekillerine, özellikle bu çağda tashif girebiliyordu. Çünkü yazıda ne hareke ne noktalama henüz ortaya çıkmamıştı”²².

¹⁹ Bazı rivayet ve belgelerde Hz. Peygamber zamanında bile yazıda noktalamanın bulunduğu görülüyorsa da (Bkz. Hamidullah, Hemmam’ın Sahifesi, çev. Talât Koçyigit, s. 20-21) genellikle Arap yazısında hareke ve noktalama işini Ebu’l-Esved ed-Düeli’nin (ö.69/688-689) başlattığı söylenir. Daha sonra bir çok alimin gayretleriyle gelişen harekeleme ve noktalama işinin uzun zaman yaygınlık kazanmadığı ve sadece ihtiyaç duyulan yerlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu konuda bkz. Nihad M. Çetin, “Arap”, DİA, İstanbul-1991, 3/278-279; Hucciyetu’s-Sunne, 403; Ahmet Yücel, Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi, s. 28 vd.

²⁰ Bu çağlarda, kitap sahibinin koruması olmadığında kolaylıkla kitaba ilave ve çıkarmalar şeklinde tahrifler yapılabiliyordu. Bu cümleden olarak Sufyân b. Vekî’in (ö. 247) kitaplarına varrakının ilaveler yaptığından bahsedilir (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dil, 4/231; İbn Hibbân, Kitâbu’l-Mecrûhîn, 1/359; el-Kifâye, 237. Bu yüzden Ebû Hâtim (ö. 275) ondan rivayeti terk etmişti). Kaydedilmelidir ki, burada söz konusu olan husus, bir ravinin kendi rivayetlerine bilerek veya bilmeyerek eklemeler yapması (Bkz. Heck, a.g.e., s.225. Yazar burada “ziyâdat” terimini yanlış kullanmıştır. Doğrusu “idrâc” olmalıdır) değil, başka birinin rivayetine eklemeler yapmasıdır. İlgili bazı meseleler için bkz. İbn Hibbân, a.g.e., 1/77; Hadis Tesbit Yöntemi, s.62-63.

²¹ Bkz. İbn Kuteybe, Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis, s. 77, 78; et-Tirmizî, “Zekât”, 15(3/33), “İlel”, 5/753; ez-Zehabî, Mizânü’l-İ’tidâl, 3/265, 266, 4/81; el-Muttakî, Kenzu’l-Ummâl, 3/889 (İbn Cerir’den naklen). Kitap aleyhine serdedilen görüşleri, “otoriteleri sadece sünnetin sözlü rivayetini tekelinde bulundurmaya dayanan hadiscilerin prestiji” ve “çıkar” kaybıyla ilişkilendirmek (Bkz. Paul L. Heck, Yazının İslâm Medeniyetindeki Epistemolojik Sorunu: Hatîb Bağdadî’nin (ö. 463/1071) Takyîdu’l-İlm’i”, çev. Nevzat Tartı, Din Bilimleri Dergisi. sayı:, s. 226, 233) dayanaksız bir iddiadır. Zira, ilgili diğer hususlar bir tarafa, bu konuda farklı görüşlere sahip olan bir çok hadisçi de vardı. Zaten yazar makalenin bir yerinde “Hadisçilerin yazılı rivayeti en azından teorik olarak *icâzet* aracılığıyla kontrol altında tutmalarını yönlendiren şey, vahyedilmiş şeri ahkâmın ayrıntılarının dayandığı epistemolojik temeli koruma kaygısıdır.” demekle (s.232, dn. 26) kısmen bu görüşüyle çelişkiye düşmüştür. Ayrıca makalede konuyla ilgili olarak dönemin yazı ve kitap vakasının göz önünde bulundurmaması, bazı hadis alimlerinin konuyu bu yönden değerlendirmelerine hiç temas edilmemesi manidardır.

²² Sıyeru A’lâm, 6/331. Son cümleyi herhalde, noktalama ve harekelemenin yaygın bir şekilde kullanılmadığı şeklinde anlamalıyız.. Nitekim İmam Şâfi’î’nin, günümüze aslı

Hadis kitaplarında, yazılı bir kaynaktan alındığı kesin olmakla beraber bu kaynağa değil de yazarına veya sahibine atıf yapılması usulü, bunun bir tezahürüdür²³. Bazı zatların yazılı malzemeye yönelik olumsuz açıklamalarını da bu şekilde değerlendirmek gerekir²⁴.

Bunun için zamanla söz konusu tahammül yolları geliştirilmiştir.

Kaynak hadis kitaplarının telif edildiği ilk üç asırda söz konusu usullerden kahir ekseriyetle semâ ve kıraat usullerinin kullanıldığı görülmektedir²⁵.

İlk dönemlerde hadis öğreniminde sema usulünde ısrar edenler de vardı. Halef b. Temîm, Hayve b. Şureyh'in kitabını kendisine munâvele suretiyle vermek istediğini, ancak kendisinin sema ile alma talebini Hayve kabul etmeyince onu almaktan vazgeçtiğini bildirmektedir²⁶. Bu konuda ilginç örnekler de vardır: Ali b. el-Hüseyn eş-Şakîkî? Kitabu's-Salât'ın tamamını sema ettiğini, ancak (sema esnasında bir ara) bir eşeğin anırdığı-

şekliyle ve tam olarak ulaşan en eski eser olduğu tahmin edilen er-Risâle'sinde bile noktalama ve harekelemenin tam kullanılmadığı görülmektedir. Bkz. a.g.e, s.17 (Muhakkıkın mukaddimesi) ve s. 92'den sonraki fotokopiler.

²³ Bu konuda bkz. el-Leknevi, Zaferu'l-Emani, 122. Bu usulün rivayet asrı boyunca ve hatta sonraki asırlarda bile devam ettiği görülmektedir. Mesela Kadı İyâz (479-544) bile hala kitaplara atıf yerine senedleriyle kitapların yazarlarına atıf yapar. Örnekler için bkz. el-İlmâ', s. 10, 11, 25 (Hâkim'den nakil.Sirasıyla krş. Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis, s. 27, 61, 2), 53 (Buhârî'den nakil. Krş. 'İlm', 50(1/41), 196 (Müslim'den nakil. Krş. 'İman', 301(1/167)).

²⁴ Bkz. er-Râmehurmuzi, el-Muhaddis, 435-436; el-Hatib, el-Kifâye, 253, 504.

²⁵ Tahammül yollarının kullanıma giriş tarihlerini kesin olarak belirlemek zor görünmektedir. Ancak bazılarının yaygın kullanılışlarının muahhar olduğu tahmin ve tesbiti yapılabilir. Bu cümleden olarak es-Senen müellifi "icâzet-i mutlaka"nın ancak, tasnifatın yaygınlaşması ve fihristlerin hazırlanması üzerine Buhârî'nin zamanından sonra ortaya çıktığı görüşünü ifade eder. O bu konuda İbn Şihâb'dan gelen nakillerin sahih olmadığını, onların muayyen icazet konusunda olduğunu kaydeder (es-Senenu'l-Ebyen, 81). Ebû Zur'a (ö. 264) da icazet ve mukatebe yolunu kullanan kimse görmediğini, böyle yapılırsa ilmin zayı olacağını, ilmi araştırmanın (talebin) manasının kalmayacağını ve bunun ilim adamlarının usulu olmadığını bildirir (el-Kifâye, 453). Burada kaydetmek gerekir ki, tahammül yollarının değeri ve kullanımı hakkında hem tek tek alimlerin hem de bazı bölge alimlerinin farklı görüşleri vardır. Mesela Mekkeli alimlerin icazeti makbûl, Iraklı alimlerin merdud saydıkları anlaşılmaktadır. Bkz. el-Kifâye,464.

²⁶ er-Râmehurmuzi, el-Muhaddis, 441. Başka bir örnek için bkz. a.g.e., s. 423-424. Bazı ifadelerden bütün makbul hadis öğrenim şekillerinin hakiketen veya hükmen semâ olduğu anlayışına dayandığı anlaşılmaktadır. Meselâ Mâlik ve talebesi İsmail b. Ebi Uveys; hocaya okuma "kırâat", hocanın okuması "semâ" ve hocanın kitabını verip bunu benden rivayet et demesi "munâvele" şeklinde üç "semâ"dan bahseder (el-Hatib, el-Kifâye, 473, 467)

nı bu sebeple bir hadisi veya bir hadisin bir kısmını duyamadığını, sonra bunun hangi hadis olduğunu unuttuğunu, bunun için kitabın tamamını rivayet etmeyi bıraktığını anlatır²⁷

Bu iki usul, semada hoca, kıraatte talebe okumakla beraber netice itibarıyla “duymaya” dayanmaktadır. Söz konusu kitabı / kitaptaki hadisleri hem hoca (yeniden) hem de talebe (söz konusu hocadan ilk olarak) duymuş olmaktadır. Böylece hem yazının gelişmemişliğinden kaynaklanan problemler, hem de kitapta değişiklik yapma ihtimalleri bertaraf edilmeye çalışılıyordu. Müslim de sema ve kıraatle hadis alanın tashif ve benzeri fahiş hatalar yapmayacağını kaydetmektedir²⁸. Dolayısıyla yazıyı sema/duyma ile birleştirmek en makbul yol kabul edilmiş ve uygulanmaya çalışılmıştır²⁹. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak bu iki sakınca söz konusu olmadığında diğer usullerle tahammül ve edâ yollarına da gidilmiştir³⁰. Bütün bunlarda önemle üzerinde durulan husus güvenli bir naklin sağlanmasıdır:

el-Hasan el-Basrî³¹ (ö.110) ile ez-Zühri³² (ö. 124) hocaya kıraat edilen kitabı hoca onaylayınca talebenin haddesenî fulân diyerek rivayet edebileceğini söylerler. ez-Zührî kendisine getirilen kitaplarının nüshalarını da inceledikten sonra rivayete izin verirdi³³.

Mâlik b. Enes, Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin (ö. 144) kendisinden taleb ettiği 100 Zührî hadisini yazıp ona ulaştırdığını, bunları kendisinden sema edip etmediği sorulunca; “O (yani Yahya), bundan/böyle bir muameleye muhatap olmaktan daha anlayışlıdır/ Huve efkah min zalik” karşılığı

²⁷ el-Hatîb, el-Kifâye, 347.

²⁸ Kitabu't-Temyiz, s.188. Krş. Tehzîbu'l-Kemâl, 12/520.

²⁹ Birkaç örnek için bkz. Ahmed b. Hanbel, Musned, 3/297; el-Kâdî İyâd, el-İlmâ', 225; el-Mizzî Tehzîbu'l-Kemâl, 2/519. Hadis öğrencilerinin bu yöndeki gayretleri tenkid konusu da oluyordu. Saîd b. el-Haccâc şöyle der: Gece yazıyor, gündüz semâ ediyorlar. Peki ne zaman amel edecekler?” (el-Beyhekî, Şu'ab, 2/304).

³⁰ Semâ dışındaki yolların ilk çıkışlarında tabii olarak yadırgandıkları görülmektedir. Mesela Sufyân b. Uyeyne (ö. 198) ile Yahya b. Saîd (ö. 198), İbn Cureyc'in (ö. 150) İbn Şihâb ile Ebân b. Ebî Ayyaş'a (ö. 140 civarı) kitap verip onlardan rivayet izni istemesini –bu usule sonraları *arzu'l-munâvele* denilecektir- hayretle karşıladıkları bildirilmektedir (el-Kifâye, 457, 459). Buradan hareketle bu usulün bu sıralarda yeni yayılmaya başladığı tahmin edilebilir.

³¹ er-Râmehurmuzî, el-Muhaddis, 427.

³² er-Râmehurmuzî, el-Muhaddis, 428.

³³ el-Hatîb, el-Kifâye, 456 (Bu usule *arzu'l-munâvele* denir).

vermişti³⁴. İbn Abdilberr de, icazet verilen kitabın muayyen, malum, mah-fuz ve mazbut, icazet verilen kimsenin bu işi bilen biri olmaması halinde aslında olmayan şeylerin eklenmesi veya bazı eksiltmelerin yapılması ihtimaline işaret etmekle bu güvenlik meselesine işaret etmiş olmaktadır³⁵.

Söz konusu sekiz usulün üstünlük sıralaması da, güvenli nakille ilgilidir. Mâlik'in kıraati tercih etme gerekçesinde bu görülmektedir. Ona; "İnsanın sana arzetmesi, senin ona rivayet etmenden daha mı sevimlidir?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermişti: "Kıraatinde titizlik gösterdiğinde arz etmesi tercih edilir. Çünkü rivayet eden bazen hata yapar veya unuttur!"³⁶

İcazetli kitabette yapılması gerekenleri anlatan el-Hatîb, sonunda; "Bütün bunlar işi sağlam tutma kabilinden şeylerdir" der³⁷

el-Hatîb, mutearız iki haberden sema ile alınmış olanın kitabetle alınmış olana tercih edileceğini, çünkü kitabetle alınanda tahrif ve hata yapılmış olabileceğini kaydetmektedir³⁸.

Bu noktada asılsız nisbetler üzerinde durulabilir. Şüphesiz bu durum, sadece bu yollarla tahammül ve edayla değil, belki onlardan ziyade genel kitap güvenliğiyle ilgilidir.

Kur'an'ın bildirdiği gibi insanoglu kendi eliyle yazdığı şeyleri zaman zaman Yüce Allah'a bile nisbet etmeye cüret edebilmiştir.³⁹

Bu vakia karşısında aynı şeyin insanlar hakkında da yapılması her zaman imkân dahilinde olmuştur. Tarihte bunun pek çok örneği de bulunmaktadır.

³⁴ el-Hâkim, Ma'rife, 259; el-Kayravânî, el-Câmi', 152; er-Râmehurmuzî, el-Muhaddis, 438; el-Hatîb, el-Kifâye, 494; İyâz, el-İlmâ', 80. Konuyla ilgili olarak Paul L. Heck'in "kıraat" kelimesini "ezbere okumak" şeklinde karşılaması (Bkz. a.g.e., s.229) isabetli değildir. "Kıraat" kelimesi hem kitaptan hem ezbere okuma manasında kullanılmıştır. Burada kaydedelim ki, yazar diğer bazı kavram ve terimleri de yanlış değerlendirmiştir. Mesela bkz. a.g.e., s. 228 (*sahifetu'r-resulü* "Paygamberin kutsal olmayan yazıları" şeklinde karşılaması), 233 (icâzeti isnâd'ın karşıtı görmesi), 238 ("hadîs sahihu'l-isnâd"ı "sahih bir hadîs" şeklinde karşılaması), s. 240 ("es-Sahife" kelimesini "yani *kitâb* olmayan yazılmış haldeki vahiy" şeklinde açıklaması), 241 (*icâzeti isnâdın* alternatif formu olarak görmesi), 243 ("zayı etti, yerinde kullanmadı, değerini bilmedi, kötü kullandı" gibi bir manada kullanılan "edâ'a" kelimesini "kaybetti" şeklinde karşılaması).

³⁵ Câmiu Beyânî'l-İlm, 480.

³⁶ Câmiu Beyânî'l-İlm, 477-478.

³⁷ el-Hatîb, el-Kifâye, 482..

³⁸ el-Hatîb, el-Kifâye, 609.

³⁹ Bkz. el-Bakara suresi, 79.

Denebilir ki, hadis naklinde belli öğrenim usulleri ve ilgili şahısların güvenilirlikleri üzerinde durmakla bu asılsız nisbet ihtimalleri de asgariye indirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca hadisi/kitabı birlikte dinlediği kimselerden meşhur birini kaydetme, hocaya onay kaydı (*sah*) yazdırma, raviye yemin ettirme⁴⁰ yahut sema ve icazet kayıtları tutma gibi çarelere başvurulmuştur. Bunların içinden üzerinde en çok durulanları semâ ve icâzet kayıtlarıdır⁴¹.

Muneccid ilk dört asırda ilim tahsilinin sözlü rivayet yoluyla olduğunu, bunu, hocanın veya öğrencinin yazdığı bir icazetle yazılı olarak tesbit etme yoluna başvurmadıklarını, 3. ve 4. asırdan incelediği yazmalarda sema icazeti görmediğini, sadece 4. asırda bir kıraat icazeti gördüğünü ifade eder⁴².

Ancak bazı haberler sema ve icazet kayıtlarının çok daha önce tutulmaya başlandığını göstermektedir. Ebû Zur'a er-Râzi şöyle der: Kûfe'de bir adam bir adamın kendi semâna mani olduğunu iddia etmiş ve şehrin kadısı Hafs b. Ğıyâs en-Neha'nin (ö. 195)⁴³ hakemliğine başvurmuşlar. Hafs kitap sahibine; “Bize kitabını çıkar göster. Bu adamın senin el yazınla olan semainda seni zorlarız. Kendi yazısıyla olanında ise seni muaf tutarız!”⁴⁴.

el-Hatîb de Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) elyazısıyla yazılmış olan ve kendisinden oğlunun sema etmiş olduğu bir kitabın bir yaprağının kenarında “Abdullah(‘in semai buraya kadar) ulaştı” kaydını gördüğünü bildirir⁴⁵.

İlgili eserlerde Ebu'l-Eş'as Ahmed b. el-Mikdâm el-Iclî'nin (156-253) verdiği bir yazılı icazet⁴⁶, Muhammed b. Yahya ez-Zühli'nin (ö. 258) yazıp verdikleri birer icâzet⁴⁷ ile, Kadı İsmail b. İshak'ın (199-282?) Ahmed b.

⁴⁰ es-Sehâvî, Feth, 3/116-118. Müellif bazı hocaların tashih ve tahlifden hoşlanmadıklarıyla ilgili örnekler zikreder.

⁴¹ Bu kayıtlar hakkında bkz. İbnü's-Salah, Ulumu'l-Hadis, s. 182 vd.; es-Sehavi, Fethu'l-Muğis, 3/114 vd.; Salâhuddin el-Muneccid, 'İcâzâtü's-Semâ' fi'l-Mahtûtâtî'l-Kadîme', Mecelletu'l-Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, c. 1, cüz 2, Kasım 1955, s. 232,251.

⁴² Bkz. İcâzât, s.232-233.

⁴³ es-Sehâvî Hafs'ın ölüm tarihini 159 olarak verir (Fethu'l-Muğis, 3/119). Ancak bunda bir yanlışlık olmalıdır.

⁴⁴ er-Râmehurmuzi, el-Muhaddis, 589; el-Hatîb, el-Câmi', 1/241; İyâz, el-İlmâ', 223.

⁴⁵ el-Hatîb, el-Câmi', 1/269.

⁴⁶ el-Kadı İyâd, el-İlmâ', s. 96.

⁴⁷ el-Hatîb, el-Kifâye, 468-469.

İshâk İbn Behlûl'e (231-318) yazıp verdiği bir icâzet⁴⁸ ve Ebû Bekr b. Ebî Hayseme'nin (207-298) 276 yılında kendi el yazısıyla yazıp verdiği bir icazet⁴⁹ görülmektedir.

İmam Şafî'nin, günümüze ulaşan kitaplardan tarihi sabit en eski kitap olduğu bildirilen er-Risâle'sinin sonunda katibi er-Rebî'in (ö. 270) 265 tarihli bir "istinsah izni" kaydı bulunmaktadır⁵⁰.

Bununla beraber bu yöntemin hocadan sözlü olarak rivayet izni almakla başladığı ve uzun bir süre böyle devam ettiği anlaşılmaktadır⁵¹. Çünkü günün şartlarında belirleyici olan ravinin kendisidir. Zamanla bu durum yazıyla tesbit lehine gelişecektir. Bununla beraber 5. asır alimlerinden Ebu Ahmed el-Farazi (ö.406) bile, kendisinden sema kaydı isteyen bir öğrencisine şöyle demiştir: 'Yavrum, Sen doğru sözlü olmaya bak! Çünkü sen bu şekilde tanındığında hiç kimse seni yalanlayamaz ve söylediklerin, naklettiklerin tasdik edilir. Böyle olmadığında ise; 'Bu Ebu Ahmed el-Farazi'nin yazısı değil!' denilirse bunu diyenlere ne diyeceksin?'⁵²

Beşîr b. Nehîk; "Ebû Hureyre'den (ö. 58) bir kitap yazdığını ve, 'Bunu senden rivayet edebilir miyim?' dediğini, onun da: "Evet!" karşılığını verdiğini bildirmektedir⁵³.

2. Ezberleme

Hadislerin, yazılmış olsalar da ezberlenmesi baş vurulan önlemlerden biri idi. Bunun için ezber kabiliyeti, hadis rivayetinde önem arzeden hususlardan biriydi⁵⁴.

⁴⁸ el-Hatîb, el-Kifâye, 487. Akpınar buna "akademik icazet" adını vermektedir ("İcâzet", DİA, 21/394). Bu isimlendirme, muhtemelen, söz konusu icazetnamede, Kadı İsmail'in rivayet hakkına sahip olduğu birkaç kitabın ve yazarlarının isimleriyle birlikte zikredilmesi olmasından dolayı yapılmıştır.

⁴⁹ el-Kadı İyâd, el-İlmâ', s. 104.

⁵⁰ Bkz. eş-Şafî, er-Risâle, s.25-27, 30, 33 (Muhakkıkın mukaddimesi), 601. İşaret etmek gerekir ki, "istinsah izni" kaydı, rivayet izni kaydından farklı bir şeydir. Rebî'in, kitaba atfettiği önem sebebiyle (Bkz. a.g.e., s. 17) istinsahına bile kolay kolay müsaade etmediği nakledilir. Bu kitapta bulunan semâ kayıtlarının en eskisi ise 394 tarihini taşımaktadır.

⁵¹ Bunun pek çok örneği vardır. Mesela bkz. el-Hatîb, el-Kifâye, 562.

⁵² İbnu's-Salah, Ulumu'l-Hadis, s.183.

⁵³ et-Tirmizî, "İlel", 5/753.

⁵⁴ Muhaddislerin alimler ve halk arasındaki itibarlarının, ezbere bildikleri hadis sayısına bağlı olduğu, bunun için, kitaplarını, içindekileri ezbere bilmedikleri zannedilmesin diye halktan sakladıkları nakledilir. Bkz. Hz. Muhammed aleyhisselam Hakkında Konferanslar, S.S. Nedvî, çev. O. Keskiöglü, Ankara, s.57. İlk dönemlerdeki hafıza gücü ve buna

Ebû Hanîfe'nin ancak ezberlenmiş olan hadislerin rivayet edilebileceği kanaatinde olduğu nakledilmektedir⁵⁵.

Huşeym (ö.183) şöyle demiştir: Hadisi ezberlemeyen hadisçilerden sayılmaz. Şu insanlardan bazısı bir kitap getirip (okuyor). Sanki o mektup yazıcısı!"⁵⁶

Hişâm b. Yûsuf, Ma'mer'in yanlarında 20 yıl kaldığını, bu süre içinde hiçbir kitabını görmediklerini, yani onlara ezberinden hadis rivayet ettiğini bildirir⁵⁷.

İmam Mâlik'in de; sema etmiş olduğu kitaptaki hadisleri ezberlemeyen kimseden hadis alınmayacağı görüşünde olduğu, çünkü geceleyin kitaplarına ilave yapılmasından endişe ettiği bildirilmektedir⁵⁸.

İsmâil b. Uleyye (110-193) de, kitabından hadis rivayet eden Yezîd b. Ebî Yezîde d-Dubaî er-Rişk'den (ö.130) onları ezberlememiş olduğuna bakarak rivayeti terk etmişti⁵⁹. Benzeri bir durum Muâz b. Muâz el-Anberî (ö. 196) hakkında da anlatılır. O da el-Mesûdî'yi (ö. 160) kitap mütalaa ederken görmüş, hafızasının zayıfladığının işareti olan bu durumdan dolayı ondan hadis rivayetini terk etmişti⁶⁰.

İbnu'l-Medîni (ö. 234), bir hadisi, ravisinin asıl nüshasında bulunduğu halde, ezberlememiş olduğunu söyleyerek kabul etmemiştir⁶¹.

Ebû Zur'a er-Râzî (ö.264) de ashab-ı hadisten birine ödünç verdiği bir kitabını altı ay sonra geri aldığıda yedi yerde değişiklik yapıldığını gördüğünü, bunları kitabı ödünç alan şahsa bildirdiğini, bu değişiklikleri de, kitaptakileri ezberlemiş olduğu için fark ettiğini anlatır⁶². Bu sebeple hadislerini ezberleyen titiz bir ravi, titiz olmayan birinin "asl"ından üstün sayıl-

atfedilen önem hakkında bkz. İbn Abdilberr, Câmîu Beyâni'l-İlm, s. 88; el-Hatîb, Târihu Bağdâd, 6/352, 354. el-Fadl b. Sehl (ö. 255) insanın mutluluk sebeplerinden birinin yazısının kötü olması olduğunu, çünkü (güzel) yazmaya harcaacağı zamanın onu ezberleme ve incelemeyen mahrum bıracağı söyler (Edebu'd-Dünya ve'd-Din, s.69).

⁵⁵ el-Hatîb, el-Kifâye, 342.

⁵⁶ el-Hatîb, el-Kifâye, 338.

⁵⁷ Siyeru A'lâm, 7/8.

⁵⁸ el-Kayravânî, Kitâbu'l-Câmi', 147.; el-Hatîb, el-Kifâye, 337. 339.

⁵⁹ el-Hatîb, el-Kifâye, 340.

⁶⁰ eş-Şâfiî, es-Sünenü'l-Me'sûre, s.20 (Muhakkıkın "Mukaddime"sinde)

⁶¹ el-Hatîb, el-Kifâye, 356.

⁶² el-Cerh ve't-Ta'dîl, 1/333. Ebû Zur'a, İbn Ebî Hâtîm'in isteğine rağmen söz konusu hadisçinin ismini vermeyi kabul etmemiştir.

miştir⁶³. Kadı İyâz da, hadisçinin ancak ezberlediği veya yazıp da, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde koruduğu hadisleri rivayet edebileceğini bildirir⁶⁴.

Bununla beraber ezberlenmiş olsalar da hadislerin kitaptan nakli daha güvenilir bir yol olmuştur. Birçok meşhur hadisçinin böyle yaptığı nakledilmektedir⁶⁵.

İmam Ahmed, “hâfız” olarak nitelediği Abdullah b. el-Mübârek’in kitaptan rivayet ettiğini bildirir⁶⁶. Ahmed b. Hanbel’in kendisi de, hafızasının kuvvetliliğine rağmen, oğlunun bildirdiğine göre, on kadar hadis hariç, hep kitaptan rivayet ederdi⁶⁷.

Buna mukabil, yazılı olan hadislerini, kitabı yanında bulunmadığı veya kitabı bir şekilde zayi olduğu için hafızasından nakleden ravilerin hatalarına sıkça işaret edildiği görülür. Bu cümleden olarak Nesâî’nin (214-303) Abde b. Abdirrahîm’den (ö. 244) yaptığı bir rivayetteki hatanın Abde’den kaynaklanmış olabileceği çünkü Merv’li olan bu hadisçinin Mısır’da rivayette bulunurken yanında kitab bulunmadığı söylenir⁶⁸. Nesâî’nin kendisi de, mevkûf iken yanlışlıkla merfû’ olarak rivayet edilen bir hadisin kitapla birlikte okunmadığına işaret eder⁶⁹.

3. Karşılaştırma

Yazılan metni aslıyla karşılaştırma (*arz/muaraza/mukabele*) erken dönemden itibaren başvurulan bir tesebbüt yöntemi idi. el-Hatîb, öğrencinin uyması gereken adabdan birisi olarak da zikredilen⁷⁰ bu işin vâcib olduğunu kaydeder. Kadı İyâz ve İbnu’s-Salâh da aynı hususa işaret ederler⁷¹. Karşılaştırmanın, tahammül yollarının hepsinde vacib olduğunu belirten

⁶³ el-Hatîb, el-Kifâye, 356.

⁶⁴ İyâz, el-İlmâ’, 135.

⁶⁵ Bkz. el-Hatib, el-Cami, 2/10 vd.

⁶⁶ İbn Hacer, Tehzib, 5/384.

⁶⁷ el-Kâdî İyâz, el-İlmâ’, s. 225. Krş. es-San’ânî, Tavzihu’l-Efkâr, 2/395.

⁶⁸ es-Suyûtî, Zehru’r-Rubâ, 3/135-136.

⁶⁹ Nesâî, “İftitâh”, 31(2/142).

⁷⁰ Bkz. İbnu’s-Salâh, Ulûmu’l-Hadîs, 168.

⁷¹ Bkz. el-Hatîb, el-Câmi’, 1/275, 2/133, a.mlf., el-Kifâye, s. 350; el-Kadî İyâd, el-İlmâ’, s.158-159; İbnu’s-Salâh, Ulûmu’l-Hadîs, s.221.

Kadı İyâz⁷², bu yapıldığında kıraatte ortaya çıkan bazı kusurların zarar vermeyeceğini de ifade eder⁷³.

Bu usulün Hz.Peygamber'in vahiy katiplerine yazdırdıklarını onlara okutması ve gerekirse düzeltmeler yapmasına⁷⁴ dayandığı söylenir⁷⁵.

Beşir b. Nehik, Ebu Hureyre'den yazdığı kitapları ona okuyarak karşılaştırma yaptığından bahseder⁷⁶

Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94) oğlu Hişâm'a (ö. 146), yazmış olduğu şeyi aslıyla karşılaştırmadığında yazmış sayılmayacağını söylemiştir⁷⁷. Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 132) konunun önemini bir benzetmeyle anlatır: "Yazıp da karşılaştırmayan, helâya girip de istinca yapmayan kimse gibidir!"⁷⁸.

Karşılaştırma yapılmadığında rivayet esnasında bunun açıklanması gerektiğini söyleyenler vardır⁷⁹.

Bu husus, sema ve kıraat dışındaki tahammül yollarında daha bir önem kazanır.

İcâzette, icazet verilecek fer' nüshanın aslıyla mukabelesinin yapılmış olması gerekirdi⁸⁰

Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157) kitaplarının fer' nüshalarının rivayetine, onları inceleyip tashih ettikten sonra izin verirdi⁸¹.

Arzu'l-munâvlede hocanın arz edilen kitabı incelemesi, tashih edilecek yerler varsa tashih etmesi veya asıl nüshayla karşılaştırılmasının yapılması gerekir. Bu usulde incelemeden rivayet izni verilmesi doğru bulunmamıştır⁸². Şüphesiz burada da hocanın, söz konusu nüshayı önceden görmüş

⁷² el-Kadı İyâd, el-İlmâ', s. 95.

⁷³ el-Kadı İyâd, el-İlmâ', s. 141.

⁷⁴ Bkz. el-Hatîb, el-Câmi', 2/133; el-Heysemî, Mecmeu'z-Zevâid, 1/152, 8/257 (Heysemî, ilgili rivayetlerden birinin vicâde yoluyla alındığını, diğerinin ravilerinin sika olduğunu kaydeder)

⁷⁵ es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs, 3/75.

⁷⁶ el-Hatîb, el-Cami, 2/134.

⁷⁷ İbn Abdilberr, Câmiu Beyân, 100, el-Hatîb, el-Kifâye, s. 350; İyâz, el-İlmâ', 160 Ramehurmuzî'den!

⁷⁸ İbn Abdilberr, Câmiu Beyân, 100; İyâz, el-İlmâ', 161. Benzeri bir söz el-Evzâî'den de nakledilir.

⁷⁹ el-Hatîb, el-Kifâye, 352; İbnu's-Salâh, Ulûmu'l-Hadîs, 185; es-Sehâvî, Feth, 3/123.

⁸⁰ İmam Malik'le ilgili örnekler için bkz. el-Hatîb, el-Kifâye, 455. Kırş. es-Senenu'l-Ebyen, 75-76

⁸¹ el-Hatîb, el-Kifâye, 461.

⁸² Bkz. el-Hatîb, el-Kifâye, 468, 469, 474, 476.

olması veya arz eden öğrenciyi tanınması gibi hususlar da etkili olmaktadır. ez-Züherî'nin, kendisine arz edilen bazı hadis nüshalarının rivayetine, görünüşte incelemeden izin vermesinin⁸³ böyle bir durumdan kaynaklandığı söylenir⁸⁴.

Bu uygulamanın zamanla kurumsallaştığı anlaşılmaktadır: Endülüs Emevi halifesi el-Hakem el-Mustansır Billah'ın (ö. 366/976) kitaplarıyla ilgili bir haberde "Beytu'l-Mukâbele ve'n-Nesh" diye bir kurumdan bahsedilir⁸⁵.

4. Mühürleme

Yazılıp başka yerdeki birine gönderilen kitabın, içinde bir değişiklik yapılmaması için, bağlanması ve mühürlenmesi gereği üzerinde durulmuştur. el-Hatîb seleften bir çok alimin böyle yaptığını bildirmektedir. Bu cümleden olarak İbn Cureyc'in (ö. 150) İbn Ebî Sebre'ye (ö.162) bazı hadisler yazmış ve bunları mühürlemiştir⁸⁶. Şu'be (ö. 160), Bakıyye'de bulunan bir kitabı yazıp mühürleyerek kendisine göndermesini istemiştir⁸⁷ el-Leys b. Sa'd'a (ö. 175) da Abdullah b. Ömer el-Ömerî'den (ö. 171) mühürlü olarak gelen bir kitaptan bahsedilmektedir⁸⁸. Kuteybe b. Saîd (ö. 240) de Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'e (ö. 290) yazmış olduğu hadisi mühürleyip göndermiştir⁸⁹.

5. Âlî ve sahîh isnad elde etme

Bu, en eski nüshaya veya raviye ulaşmayı, böylece hata ihtimalini asgariye indirmeyi amaçlayan bir faaliyetti. Ne kadar güvenilir olurlarsa olsunlar, hata yapma ihtimali olan insanların birbirlerine nakliyle sonraki dönemlere ulaşan hadislerde hata ihtimali araya giren insanların (*ravilerin*) sayısına nisbetle değişiklik arzeder. Bu sebeple ravi sayısı ne kadar azsa hata ihtimali de o kadar az demektir⁹⁰. Bu durum hadislerin, kaynağına daha az ravi ile ulaşan (*âlî*) senedlerle elde edilmesine gayret etmeye yol açmıştır.

⁸³ Bkz. er-Râmehurmuzi, el-Muhaddis, 435.

⁸⁴ el-Hatîb, el-Kifâye, s. 458, 470; İbn Abdilberr, Câmiu Beyân, s. 478.

⁸⁵ el-Kâdî, İyâd, el-İlmâ', 165. Mukabele hk. ayrıca bkz. es-Suyûtî, Tedrîb, 2/77 vd., 94; es-San'ânî, Tavzîh, 1/151, 153, 2/357; Aliyyu'l-Kârî, Şerhu Nuhbeti'l-Fiker, s.264.

⁸⁶ el-Hatîb, el-Kifâye, 486.

⁸⁷ el-Hakim, Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis. s. 261.

⁸⁸ el-Hatîb, el-Kifâye, 490-491.

⁸⁹ el-Hatîb, el-Kifâye, 486.

⁹⁰ Bkz. es-Sehâvî, Fethu'l-Muğis, 3/338.

Hadis araştırmacıları sahabeden itibaren her dönemde bu tür senedlere sahip olan yani bilgilerini imkân ölçüsünde en eski bir hocadan alma imkanı bulmuş , dolayısıyla daha yaşı olan kimselerin bulunduğu yerlere yolculuklar yapmışlardır⁹¹. Ahmed b. Hanbel şöyle der: “Âli senedin peşine düşmek, öncekilerden gelen bir sünnettir. Çünkü Abdullah’ın talebe-arkadaşları Kûfe’den Medîne’ye gidip Hz. Ömer’den (ilim) öğrenir, (hadis) işitirlerdi”⁹². Ebû Bekr b. Ayyâş (99-193) da Yahya b. Yahya’ya yazdığı bir mektupta şöyle der: “(Sana yazdırıp gönderdiğim bu hadisleri) benden rivayet et. Doğrusu anladım ki, sen bunu arzu etmişsin. Halbuki, bunları benden işitmiş olan birinden işitmen sana yeterdi. Ama gönül, senin arzu ettiğın şeyi ister!”⁹³.

Şüphesiz bu hususta ravi azlığı yanında ravilerin ilmi ve güvenilirlik durumları da önem arz ediyordu⁹⁴. Mâlik b. Enes şöyle der: Medîne’de yetmiş-seksen yaşlarında şeyhler gördüm, onlardan ilim alınmıyordu. Halbuki, yaşça onlardan aşağıda olan İbn Şihâb gelince halk izdiham yapardı⁹⁵

Âli senede atfedilen önem, hem kitap tasnifinde belli senedlerin kullanılmasında, hem de, bunun tabii bir sonucu olarak herhangi bir hadisin veya hadis kitabının ravilerinin sayısında etkili olmuş görünmektedir.

Buhârî’nin, Mâlik’in hadislerini Şafî yoluyla tahrir etmemesinin sebebi olarak bu yolla Mâlik’e ancak iki ravi vasıtası ile ulaşabilmesi gösterilmektedir. Çünkü o, Mâlik’in talebe-arkadaşlarından ulaşmış olduğu bazıları vasıtasıyla Mâlik’e bir raviyle ulaşma imkânı bulmuştu. O’nun, ez-Zührî’nin hadislerinin çoğunda Şu’ayb’ın rivayetlerine itimat etmesinin sebebinin de böyle bir durum olduğu bildirilmektedir⁹⁶. Öyle anlaşılıyor ki, hadis kitaplarının yaygınlaşmasından sonra kitap sahibinin zati niteliklerinin yanında, belki ondan ziyade kitabın güvenli bir şekilde muhafaza edilmiş olması öne çıkmış ve zati itibarıyla daha iyi durumda olan raviler varken böyle olmayan ama daha âli bir senede sahip bulunan ravilerin

⁹¹ Bkz. el-Hâkim, Ma’rife, s.6 vd.;el-Hatîb, el-Câmi, 1/116, 2/92, 233; İyâz, el-İlmâ’, 205, 208.

⁹² el-Hatîb, el-Câmi’, 1/123; es-Sehâvî, Fethu’l-Muğis, 3/333, 336.

⁹³ el-Hatîb, el-Kifâye, 485-486; es-Sehâvî, Fethu’l-Muğis, 3/4.

⁹⁴ Bunun için birçok alim ravi sayısı fazla (*nâzil*) olan ama güvenilir veya fakih ravilerden oluşan bir senedin böyle olmayan âli senede tercih edilmesi gerektiği üzerinde durur. Bkz. el-Hatîb, el-Câmi’, 1/124, 2/101; es-Sehâvî, Fethu’l-Muğis, 3/339 vd.

⁹⁵ el-Hatîb, el-Kifâye, 248.

⁹⁶ Bu konuda bkz. es-Sehâvî, Fethu’l-Muğis, 3/338 vd.

rivayetleri tercih edilmiştir. Şu haberde böyle bir durum görülmektedir: Müslim'e; "Sahîh'de Suveyd'den⁹⁷ hadis rivayet etmeyi nasıl caiz gördün?" denilmiş de o şöyle cevap vermiş: "Peki ben Hafs b. Meysere'nin (ö. 181) (hadis) nüshasını nereden getirecektim?"⁹⁸.

Bu anlayışla en âli senede ulaşılmaya çalışılınca tabii olarak bir hocanın veya bir kitabın ravilerinden en uzun ömürlü olanın rivayeti rağbet görecek, diğerleri ihmal edilecektir. İbn Ukde Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kûfi (250-332) şöyle der: "İslâm'da iki adamdan yani Ali b. el-Ca'd (134-230) ile Luveyn'den (ö. 245)⁹⁹ daha (iyi/âli) senedli kimse yoktur. Çünkü bunlar âli (senedlere sahip) şehirlerin hocalarının eserlerini topladılar ve uzun bir ömür sürdüler!"¹⁰⁰.

Bu sonuca ulaşmak için yapılan uygulamalardan biri de çocukların küçük yaşlarda hadis meclislerine götürülmeleri idi. *İhzâr* denen bu uygulamayla, çocuk, söz konusu kitabı hocadan almış oluyordu. Çocuk ileri yaşlarında söz konusu kitabı rivayet ettiğinde, bu kitabı çocukluklarında almamış olan yaşlılarına oranla daha kısa bir senedle rivayet etmiş oluyordu. Bu sebeple dönemin hadis öğrencileri de, kitabı daha kısa bir yolla almak için onun rivayetini tercih ediyorlardı¹⁰¹. Bu uygulamanın, vaktiyle de tenkit edilmiş olmakla beraber, kitabın güvenli rivayetini sağlamaktan

⁹⁷ Suveyd b. Saïd Ebû Muhammed el-Herevî (ö. 240), bazı alimler tarafından tenkide uğramış olmakla beraber "sahîhu'l-kitâb" olduğu söylenen bir ravidir. Yüz yaşında iken öldüğü nakledilir.

⁹⁸ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, 2/250.

⁹⁹ Muhammed b. Süleyman el-Kûfi, Luveyn lakabı ile bilinir. Öldüğünde yaşı yüzü geçmişti.

¹⁰⁰ er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, 621.

¹⁰¹ Hadis öğrenimi için yapılan yolculukların en önemli sebebinin, bir hadisi/ bir kitabı âli senedle elde etmek olduğu anlaşılıyor. Tarih boyunca hadis öğrencilerinin âli sened sahibi hocaların bulunduğu yerlere yolculuklar yaptıkları görülmektedir. Mesela âli sened sahibi olduğu bildirilen Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb'ın (ö.520) zamanında öğrencilerin onun yanına rihleler yaptıkları nakledilmektedir. Bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 19/514-515. Rical kitaplarında âli senede sahip ravilerin bu durumlarına özellikle işaret edildiği görülür. Mesela bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, 13/524 (Ebu'l-Kasım Hibetullah eş-Şeybani, 'hadis ilminden nasibi olmadığı halde' ali senede sahip olması hasebiyle pek çok kimse Musned'i ondan rivayet etmiş); 16/481. Bu imkana sahip raviler 'esnedu ehli zamanih', 'musnidu'l-İrak', 'inteha ileyhi uluvvu'l-isnad' gibi ifadelerle anılırlar.

ziyade bir geleneğin devamını sağlamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır¹⁰². Dolayısıyla buna bakıp kitapların güvenliğini tartışmanın bir manası yoktur. Zira söz konusu kitabın, ele alınan dönemde daha pek çok kimse tarafından rivayet edildiği de görülmektedir. Burada Sahîh-i Buhârî'nin rivayetleri örnek verilebilir. Bu kitabı müellifinden 90 bin kişinin dinlemiş olduğu nakledilir. Bu sayı, muhtemelen açık ve kapalı alanlarda yapılan hadis meclislerinde bulunan tahmini dinleyici ve öğrenci sayıları esas alınarak belirlenmiştir. Bunların bininin kitabın "râvî"si olduğu kabul edilir. Bunlardan, Sahîh'i rivayet iznine sahip 5 râvînin Sahîh nüshaları meşhur olmuştu. Bu nüsha sahipleri şu zatlardır: el-Firebrî (ö. 320), en-Nesefî (ö. 294), en-Nesevî (ö. 290), el-Bezdevî (ö. 329), el-Mehâmilî (ö. 330)¹⁰³. Bunlardan ilk ikisi diğerlerini çok erkenden unutturmuştur. Buhârî üzerine yapılan ilk çalışmalarda en-Nesefî nüshası esas alınmıştı. Meselâ el-Hattâbî (ö. 396) Buhârî şerhinde, el-Humeydî (ö.488) el-Cem' Beyne's-Sahîhayn'da, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430) el-Mustahrac ale's-Sahîhayn'da en-Nesefî nüshasını esas almışlardı. Daha sonra bu nüsha, sonu Buhârî'den *semâ'* yoluyla alınmadığı için rağbetten düşmüş ve el-Firebrî nüshası meşhur olmuştur. el-Firebrî Sahîh'i, Buhârî'den, biri 248'de Firebr'de, diğeri 252'de Buhâra'da olmak üzere iki defa *semâ'* yoluyla almıştı. 6. asırdan sonra Sahîh üzerine yapılan bütün çalışmalarda el-Firebrî nüshası esas alınmıştır¹⁰⁴. Bu gelişmede, kitabı tahammül yolunun yanında âli senedi elde etme anlayışı da etkili olmalıdır. Görüldüğü gibi bu raviler Buhârî'den sonra 34 ila 74 yıl daha yaşamışlardır. Firebrî, Buhârî'den sonra 64 yıl daha yaşamıştır. Herhalde, kitabı iki defa da sema yoluyla almış olduğu için nüshası tercih edilmişti¹⁰⁵. Bu tercih sebepleri sonraki ravilerde

¹⁰² Bir vakıa olarak, isnadın fonksiyonunu büyük ölçüde yitirdiği sonraki dönemlerde isnadda, sırf geleneğin devamı için hoşgörülü davranılıyordu. Bkz. İbnu's-Salah, Ulu-mu'l-Hadis, s. 108; el-Leknevi, Zaferu'l-Emani, s.501..

¹⁰³ İbn Hacer, el-Mehâmilî'nin Sahîh'in rivayet hakkına sahip olmadığını, Sahîh'i onun senediyle rivayet edenin büyük hata yaptığını kaydeder (Fethu'l-Bârî, 1/20. Krş. Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, 174. Sahîh'i Buhârî'den rivayet edenler arasında Hammâd b. Şâkir en-Nesefî (ö. 311) (Siyer, 12/398, 15/5), İbrâhîm b. Ma'kul en-Nesefî (Siyer, 12/398) ve Tâhir b. Muhammed b. Mahled en-Nesefî'nin (Siyer, 12/398) isimleri de geçmektedir.

¹⁰⁴ Bu konuda bkz. Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, 167 vd.

¹⁰⁵ el-Firebri, herhalde ömrünün sonlarına doğru, Sahih'i kendisinden başka rivayet eden kimsenin kalmadığını söylemişti (ez-Zehebî, Siyeru A'lam, 12/398). Bu açıklamayı 'kend-i bilgisine göre' kaydıyla anlamak gerekir. Zira, bildiği kadarıyla Sahih'i Buhari'den

de gözetilince kitabın bir çok kimseye aynı senedle ulaşmış olması vakıası ortaya çıkmıştır. Meselâ pek çok meşhur alimin Buhârî senedinde görülen Kerîme bint Ahmed el-Merveziyye¹⁰⁶, semâı kaydedemeyecek kadar küçük bir yaşta babası tarafından el-Küşmeyhenî'nin hadis meclisinde hazır bulundurulmuştu¹⁰⁷. Bu sebeple onunu bulunduğu sened âlî bir sened olmuş ve tercih edilmesini sağlamıştı. Zamanındaki hadis taliblerinin/araştırmacılarının da onun bulunduğu yere gidip Sahîh'i ondan aldıkları görülmektedir¹⁰⁸.

Aynı etkiyi diğer bazı meşhur hadis kitaplarının senedlerinde görülen ravi azlığında da görmek mümkündür.

İmam Ahmed b. Hanbel'in meşhur Musned'inin bilindiği kadarıyla bütün senedlerinde oğlu Abdullah b. Ahmed < Ebû Bekr el-Katî ... isimleri görülmektedir. Halbuki bu eseri müellifinden ve sonraki ravilerinden başkalarının da tahammül ettiğini gösteren ifade ve haberler vardır. Meselâ el-Mervezî şöyle demektedir: Ebû Abdillâh yani Ahmed b. Hanbel; "Sana kitabımı verip, "Onu benden rivayet et. O, benim rivayetlerimdir." dediğimde artık onu sema edip etmediğine aldırılmazsın!" dedi ve **bize** el-Musned'i verdi¹⁰⁹. Nitekim bu eserin bazı senedlerindeki eda sigaları onun hocadan tek başına alınmadığını göstermektedir:

Musned'in bir senedinin ilgili kısmı da şöyledir: ...haddesenâ Ebû Bekr el-Katî haddesenâ Abdullah ibnu'l-İmâm **haddesenâ** ebî el-İmâm Ahmed...¹¹⁰.

Abdullah b. Ahmed'den ise "bir topluluk: cemâatun" rivayet etmiştir¹¹¹. Bunun için, meselâ, Muhammed b. Yâsîn el-Fâdânî el-Mekkî'nin senedinin baş tarafı şöyledir: ...an Ebî Bekr Ahmed b. Ca'fer el-Katî **ahberenâ** Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ahberenâ Ebî Ebû Abdillâh Ahmed...¹¹². Abdul-

rivayet edenlerin sonuncusu Ebu Talha Mansur el-Bezdevî'dir (Bkz. ez-Zehabi. Siyeru A'lâm, 12/398).

¹⁰⁶ Mesela bkz. İyâz, el-İlmâ', 53; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 1/23.

¹⁰⁷ Bu sebeple Ebû Zerr el-Herevî'nin onun semâmı tenkid edip zayıf saydığı nakledilmektedir. Bkz. İyâz, el-İlmâ', 144-145.

¹⁰⁸ Örnek için bkz. İyâz, el-İlmâ', 52 (muhakkikin dipnotu)

¹⁰⁹ el-Hatîb, el-Kifâye, 468. ez-Zehabi de Ahmed b. Hanbel'in, Musned'i 'başkası'na okumasından önce oğlu Abdullah'a okuduğunu kaydeder (Siyeru A'lâm, 13/523).

¹¹⁰ Muhammed b. Ali b. Tûlûn ed-Dimeşkî ve ğayruh, Nevâdir'l-İcâzât ve's-Semâât, thk. Dr. Mutî' el-Hâfız, Dimeşk, Dâru'l-Fikr, s.88.

¹¹¹ Bkz. ez-Zehabî, Siyeru A'lâm, 13/524.

¹¹² Alemuddîn Muhammed Yâsîn el-Fâdânî el-Mekkî, İthâfu'l-Mustefid bi-Ğureri'l-Esânîd, Dimeşk, 1403/1983, s.10.

lah'dan rivayet edenler arasında Ebû Ali b. es-Savvâf'ın ismi de zikredilmektedir¹¹³. Musned'i el-Katî'den de bir çok kimse rivayet etmiştir. Bunlar arasından, "sahib-i hadis" bir ravi olmadığı halde "semâ"na ihtiyaç duyduğu için¹¹⁴ Musned kendisinden rivayet edilmiş olan İbnu'l-Muzhib (355-444)¹¹⁵, Ebû Bekr en-Neccâd¹¹⁶, el-Hüseyn el-Felâkî¹¹⁷, Ebû Muhammed el-Cevherî¹¹⁸ ve Mansûr b. Muhammed el-Kattân¹¹⁹ zikredilebilir.

Burada kaydedilmelidir ki, meşhur hadis kitaplarının senedlerindeki bu sınırlılık, onların güvenilirliği lehine olan bir durumdur. Çünkü bu, meşhurluklarına rağmen onları gelişi güzel her isteyenin rivayet edemediğini, rivayetlerinde bazı esaslara riayet edildiğini gösterir. Ayrıca sonraki dönemlere ulaşan âli senedli nushaların yanında aynı dönemde nazil senedli pek çok nüshanın bulunduğu vakıası da göz ardı edilmemelidir.

Hadislerin bize, çoğu Hz.Peygamber'den sonra uzun süre yaşamış olan genç sahabeler yoluyla ulaşmasında, çok kimse tarafından nakledilmeleri umulan bazı hadislerin bize belirli sayıda kimseler tarafından nakledilmiş olmalarında bu yaklaşım etkili olmuş görünmektedir.

6. Kitabını Koruma

Ravide aranan niteliklerden olan zabt sıfatı kapsamında aranan hususlardan birisi, ravinin kitabını dış müdahalelerden korumasıdır. Bu husus, bilhassa, hafızadan değil de kitaptan rivayette önem kazanır. Bu sebeple ravilerin bu özelliğine özel olarak vurgu yapıldığı görülür:

Eyyûb b. Utbe (ö. 160) "sahîhu'l-kitâb" bir ravi idi. Ancak hafızasından rivayet ettiğinde hata yapardı¹²⁰.

Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198) de kitaptan rivayetin şartı olarak sema ile birlikte kitabın mutkan/ titizlikle yazılıp korunmuş olmasını zikreder¹²¹.

Mervân b. Muhammed ed-Dımeşkî (ö. 210) ise şöyle der: Sahib-i hadis üç şeyden; doğru sözlülükten, ezberlemeden ve kitap sahihliğinden müs-

¹¹³ ez-Zehebî, Siyeru A'lâm, 13/524.

¹¹⁴ a.g.e.

¹¹⁵ el-Hatîb, Târîhu Bağdâd, 7/390; ez-Zehebî, a.g.e., 17/641; a.mlf., Mîzânu'l-İ'tidâl, 1/510.

¹¹⁶ ez-Zehebî, Siyeru A'lâm, 18/154.

¹¹⁷ a.g.e., 19/236, 276.

¹¹⁸ a.g.e., 13/524.

¹¹⁹ et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn, 4/117.

¹²⁰ ez-Zehebî, Mîzân, 1/290.

¹²¹ el-Kifâye, s.344.

tağni kalamaz. Bunlardan ikisi bulunur biri bulunmazsa bu ona zarar vermez. Doğru sözlülük ve kitap sahihliği olur da ezberlemezse, sahih kitaplarına başvurursa bu ona zarar vermez!”¹²².

İbn Hacer de; sema ettiklerini yazan ve bunları muhafaza edip elinden çıkarmayan, rivayetlerini de bunlardan yapan ravilerin daha az hata yaptıkları tesbitini yapar¹²³.

Kitaplarını koruyamayan ravilerin rivayetlerine bazı eklemeler yapıldığı, bu suretle aslen sıkı olan bu ravilerin cerhe maruz kaldıkları da görülmektedir. Bunlardan birisi Hammâd b. Seleme'dir (ö. 167). Bu zatın, Sâbit el-Bunânî (ö. 120 küsur) dışındaki ravilerden yaptığı rivayetlerinde asıl rivayetleriyle eklenen rivayetleri ayıramaz hale geldiği bildirilmektedir¹²⁴

7. Ödünç Vermeme

Tahrif edilme endişesine karşı başvuru olan önlemlerden biri de kitapları ödünç vermekte gösterilen isteksizliktir.

Kitapların ödünç verilmesi esas itibariyle teşvik edilen bir husustur¹²⁵. Ödünç vermeme, kınanan bir davranış olan “ilmin saklanması” gibi değerlendirilmiştir¹²⁶. Bununla beraber kitabın, ehli olmayana ödünç verilmemesi de tavsiye edilirdi¹²⁷. Abdurrahman b. el-Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî'den kitabını (ödünç?) isteyince; “Çocuk! Ben kitabımı sana vereyim, (öyle mi?)” diyerek vermemiş, bir aracının ricası üzerine gelip oturmuş, Abdurrahman b. el-Mübârek kitabı istinsah ettikten sonra geri almıştı¹²⁸.

¹²² er-Râmehurmuzî, el-Muhaddis, 405-406; el-Hatîb, el-Kifâye, 340; İbn Ebî Hâtîm, el-Cerh ve't-Ta'dîl; 2/36 (Burada söz konusu nitelikler “ilim sahibi” için gerekli görülmektedir. Bu dönemde, en azından bazı çevrelerde “ilim” denince “hadis” kastediliyordu.).

¹²³ en-Nuket, 1/269.

¹²⁴ Bkz. el-Beyhekî, el-Esma ve's-Sifât, Kevserî'nin Mukaddimesi, s. 5. Söz konusu karıştırmaların, üvey oğlu Abdulkerim tarafından yapıldığına dair bkz. Tehzîb, 3/16; Mizân, 1/593.

¹²⁵ el-Hatîb, el-Câmi', 1/240 vd.; İbnü's-Salâh, Ulûmu'l-Hadîs, 224; es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs, 3/294; es-Suyûtî, Tedrîb, 2/90-91; es-San'ânî, Tavzîh, 2/363 (Muhakkıkın dipnotu)

¹²⁶ es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs, 3/294.

¹²⁷ Bkz. el-Hatîb, Takyîd, 146. Kitap iaresi için, ödünç isteyenini onu doğru bir şekilde okuyabilecek ilim ehlinde, dindar, kitabın kadrini bilen biri olması gibi hususlara işaret edilir. a.g.e., 146-147; es-Sehâvî, Fethu'l-Muğîs, 3/294.

¹²⁸ el-Hatîb, el-Kifâye, 347.

Yahya b. Saîd el-Ensârî ise, istinsah edilmek üzere ödünç verdiği kitabının geç iade edilmesi üzerine ondan vazgeçmişti¹²⁹.

8. Belirli Malzeme Kullanma

Bilginin güvenli nakli için başvurulmuş dikkat çekici bir çare de belirli bir yazı malzemesinin kullanılması şeklinde görülür. Reşîd (halifeliği: 170-193) halife olduğunda kâğıt “varak” malzemesi ve kullanımını yaygınlaştığı için halkın sadece kâğıt kullanması yönünde bir emir çıkarmıştı. Sebep de şuydu: Deri ve benzeri şeyler, (yazılanı) silmeye ve tekrar yazmaya, dolayısıyla tezvire müsaittir. Kâğıt ise böyle değildir. O silindiğinde bozulur, kazındığında ise kazı belli olur¹³⁰.

9. İmha veya Vasiyet Etme

Hadis eserlerini hatasız bir şekilde iletme arzusunun en üzücü tezahürlerinden birisi onların imha edilmesidir¹³¹. Hadiste tesebbütün ilk örneğini veren zat olan Hz. Ebû Bekr’in aynı zamanda, yazmış olduğu bazı hadisleri bu endişeyle yakmış olması¹³² manidardır. Daha sonraları da birçok alim, kitaplarının tahrif edilebileceği endişesiyle imha yoluna gitmişlerdir.

Urve 63/682 yılında vuku bulan Harre savaşında fıkıhla ilgili kitaplarını yakmıştı¹³³.

Abide es-Selmânî (ö. 72) ölümü esnasında kitaplarını istetip imha etmiş ve sebep olarak da; “Onların, bir topluluğun eline geçip de onları asıl yerlerinde kullanmayacaklarından endişe ediyorum!” demişti¹³⁴

¹²⁹ el-Hatîb, el-Kifâye, 348.

¹³⁰ Subhu'l-A'şâ, thk. M. Hüseyin Şemsuddin, Beyrut-1407/1987, 2/515-516.

¹³¹ Tarihte kitap imhasının başka gerekçeleri de görülmüştür. Bunlar arasında bazı zatların hadislerin yazılmasını hoş görmemeleri ile bazı sûfilerin, kitaplarını kendileri için artık gereksiz görmeleri zikredilebilir. Bazı örnekler için bkz. Hilyetu'l-Evliyâ', 6/240, 7/336, 8/227; 10/6-7, 10; Târihu Bağdâd, 7/71; Takyîdu'l-İlm, 63; Câmiu Beyânî'l-İlm, s.81-83; Telbîsu İblîs, 347-348; Mîzânu'l-İ'tidâl, 4/462; Nefehâtu'l-Üns, s. 151 Tehzîbu't-Tehzîb, 3/203. Ölürken, kendisine ait bütün ilmin kendisiyle birlikte gömülmesini emreden Cüneyd-i Bağdâdî'nin gerekçesi ise çok farklı olmuştur: “Resûlullah'ın –sallallahu aleyhi ve sellem- ilmi aralarında mevcut iken bana ait bir şey geride bırakmış olarak Allah'a gitmek istemedim” (Cüneyd..., Süleyman Ateş, s. 63).

¹³² Bkz. ez-Zehabî, Tezkiretu'l-Huffâz, 1/5.

¹³³ Abdurrezzâk, Musannaf, 11/425; Tehzîb, 7/183.

¹³⁴ İbn Sa'd, et-Tabakât. 6/94; ed-Dârimî, “Mukaddime”, 42; el-Hatîb, Takyîdu'l-İlm, 61; İbn Abdilberr, Câmiu Beyânî'l-İlm, 84.

Ebû Kılâbe (ö. 104) kitaplarının sağ ise Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131) verilmesini, aksi halde yakılmasını vasiyet etmişti¹³⁵.

Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160) öldüğünde kitaplarının “yıkıp/ su ile silinip” gömülmesini vasiyet etmiş ve vasiyeti yerine getirilmiştir¹³⁶.

Sufyân b. Saîd es-Sevrî'nin de kitaplarını imha ettirdiği nakledilmektedir¹³⁷.

el-Hâkim, İshâk b. Râhûye (ö. 238), İbnu'l-Mübârek (ö. 181) ve Muhammed b. Yahya'nın kitaplarını gömdüklerini nakleder¹³⁸. Bunun sebebinin, onların, hata yapmaya veya tahrif etmeye müsaid olduğu için vicâdeyle rivayeti caiz görmemeleri olduğu söylenmektedir¹³⁹.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî de “selefin sünnetiyle istişhad ederek” kitaplarını imha etmişti¹⁴⁰.

Sonuç olarak beşeri imkanlar ölçüsünde düşünülmesi gereken ‘hadis kitaplarının güvenilirliği’ sorunu, tarih boyunca söz konusu olan kitapların güvenilirliği sorununun bir parçasıdır. Hadis alimleri bu sorunu çok erken dönemden itibaren fark edip üzerinde durmuş ve çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu çözümleri, tabii olarak, dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Bunların bir kısmının çok sınırlı uygulama alanı bulmasına mukabil diğer bir kısmı yaygın bir şekilde uygulanmaya çalışılmıştır. Hadis alimlerinin gerçekten takdire şayan olan bu çalışmaları, şüphesiz sorunu tamamen halletmiştir, denilemez. Ama bu tür konularda zaten sorunların tamamen halli diye bir şey de yoktur.

¹³⁵ İbn Sa'd, et-Tabakât, 7/185, 251; er-Râmehurmuzî, el-Muhaddisu'l-Fâsil, 460, el-Hatîb, el-Kifâye, 503 (Eyyûb, bir deve yükü olan bu kitapları aldırıldığını ve on kûsür dirhem nakliye ücreti ödediğini ifade eder).

¹³⁶ el-Hatîb, Takyîd, 62.

¹³⁷ İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 218; İbn Ebi Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 1/110, 116; Ebû Nu'aym, Hilyetu'l-Evliyâ', 7/38, 64.

¹³⁸ ez-Zehabî, Târihu'l-İslâm, Havâdis ve Vefeyât 231-240, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 1993/1414, s.90.

¹³⁹ Bkz. ez-Zehabî, Siyeru A'lâm, 11/377.

¹⁴⁰ Delâilu't-Tevsik, 241. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmet Yücel, Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İtanbul, 1996, s. 37-38.

Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış

Mahmut Erol KILIÇ*

Methodology Of A Method: Sufism as a Method; An Introduction.

Every religion interpreted in daily human practice and those interpretations gave birth of different religious schools of thoughts. Sufism with it's peculiarities is one of those school of interpretation of Islam and has special methods for fulfilling it's goal. The author looks at Sufism primarily as a methodology of religion and try to analyze it's consequences comparatively in Islam.

Key Words: Sufi Methodology of Islam, Levels of Understanding of Islam, Tasawwuf.

Anahtar Kelimeler: Sufi Metodu, Anlama, Tasavvuf, İslam

I. Konuya Mukayeseli Bir Genel Giriş

Bir düşünce eğer hüküm koyucu nihai haline ulaşmışsa hiç şüphesiz izlediği bir *metod*, tercih ve takip ettiği bir *yöntem* neticesinde bu noktaya varmıştır. Hem geleneksel ve hem de modern dünyayı kuran düşüncelerin felsefi arkaplanında o kurucu düşüncelerin istintâc edilmesini sağlayan yine bir “metod” bulunduğu gözden kaçmaz. Kelime mânası ile “*method*” Grekçe kökene sahip bir kelime olup buradan Batı dillerine ve oradan da dilimize geçmiştir. Lügat manası “*takip etme, izleme*” anlamını taşıırken istilâh manası “*bir gayeyi elde etme cehdi*” olarak yorumlanır. Binanaleyh kavram hem “*belirlenmiş bir hedefe doğru yürüme faaliyeti*”ni hem de bizzat o “*yol*”u bize bildirmektedir. Zaten kelimenin aslı “beraber olmak” anlamına gelen “*méta*” ile “*yol*” anlamına gelen “*odos*” kelimelerinin bir araya gelmesinden oluştuğu için bu anlam kelimenin içerisinde mündemictir. Yani bunu geniş anlamıyla “*yolda olmak, bir yol izlemek*” şeklinde de anlamamız mümkündür. Nitekim asrın başında söz konusu kelime dilimize geçerken de beraberinde bu doğrultuda çok önemli tartışmalar doğurmuştu. Bu kelimeye karşılık olarak “*esaslar*” anlamındaki “*usûl*” kelimesini seçmenin

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yanlış olacağını düşünen Babanzade Ahmed Naim, Ferid Kam, Rıza Tevfik v.b. gibi aydınlar uzun münakaşalar sonunda “yol” anlamındaki “*tarîk*” kelimesini semantik olarak daha yakın bulmuşlar ve kendi çalışmalarında bunu kullanmayı tercih etmişlerdir.¹ Bu noktada *metod* karşılığında tercih edilen “*tarîk*” kelimesiyle tasavvuf disiplininin hususî alakasını da göz önünde bulundurulduğunda bu yazının anafikri daha iyi anlaşılabilir. Zira “tasavvufu” tarif edenlerin onun hep bir yol, bir yolculuk ve bir “method” olduğunu vurguladıklarını görürüz.

“Metodun İlmi” anlamına gelen “*metodoloji*” nazariyeleri tarihine baktığımızda ise her düşünürün belirli bir Tanrı tasavvuruna, belirli bir âlem tasavvuruna ve belirli bir bilgi nazariyesine sahip olmaya yine “muayyen bir metodu izleyerek” varmış olduklarını anlarız. Bu açıdan bütün düşünce tarihi bir bakıma metodolojiler tarihidir de denilebilir. Şahıslar düzeyine indiğimizde ise her müstakil düşünürün kendi sistemini açıklamak üzere geliştirdiği husûsî bir metodolojisi bulunduğuna şahit oluruz. Mesela “Metodoloji” kavramı Platon’da aynı zamanda “doktrin” anlamını da ihtiva ederek kullanılırken Aristoteles’te sahası doktrinden soyutlanarak daha ziyade “araştırma usûlü” anlamına indirgenecektir ki bu anlam daralması bilahere modern düşüncenin oluşmasına etki eden âmillerin başında yer alacaktır. Modern zihniyet kalıplarının yerleşmesinde kilit bir rol oynayan Descartes akli doğru biçimde kullanmak ve bilimlerdeki hakikati aramak için yeni bir *yöntem* keşfettiği iddiasıyla yazdığı **Akılın İdaresi İçin Kurallar** kitabını bu çizgiden aldığı ilhamla yazmıştı. Söz konusu bu kitabda o daha çok zihnin dizgesel (*lineer*) bilgiye ulaşmasını araştırıyordu. Fakat onun bu eserinin Porkekizli filozof ve tabib Francisco Sanches’in 1581’de yayınladığı eserinden mülhem olduğu nedense gözardı edildi. Sanches bilginin imkanlarını incelerken doğru bilişin *önce* “*her nasılsa sahip olunmuş bilgileri şüpheye tabi tutmak*” ve bu tasfiyenin ardından da “*kendi özüne çekilmek*” gibi iki merhaleli yolla gerçekleşebileceğini ileri sürmüştü. Descartes onun bu iki aşamalı yönteminin sadece birincisi üzerinde yani “her şeyden şüphe etmek” merhalesi üzerinde yoğunlaşarak kendi tezini geliştirdi. Tabii ki Descartes’in bu indirgemeci uslubu pek çok düşünür

¹ Bu dönemde “metod” kelimesi etrafında cereyan eden tartışmalar için bkz. İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul 2001, s.296-298.

tarafından eleştirildi. Pascal **Düşünceler** isimli kitabında Kartezyen yöntemin aklı tek merhaleye hapsedmesi noktasında ona ciddi eleştiriler yöneltti. Çünkü Pascal'a göre tek tip bir insan zihni yoktu ve matematiğin izafi başarısı bize aynı zamanda bilgeliğe, hikmete ve irfana açılma imkanı verecek değildi. Ona göre insan kalbi evrensel ve değişmez hakikatlerin sezgisinin yeridir fakat bedenî arzularla örtük vaziyette olduğu için çalışmaz olmuştur. Yani ortada bir matematiksel ve bir de sezgisel akıl diye en azından iki akıl vardır. İnsan salt mantığın asla anlayamayacağı muammalar taşıyan bir varlıktır. William Barret **İrrasyonel İnsan** isimli kitabında başta Bergson olmak üzere Heidegger'e kadar uzanan baştanbaşa bir Batı düşüncesi çizgisinin aslında Descartes'in değil Pascal'in yanında yer aldığını ileri sürse de modern dünyada revaç bulan Descartes'in görüşleri oldu. 19. Yüzyıla gelindiğinde başta Dilthey olmak üzere bazı düşünürler doğa ilimleri ve bunların işleyiş kurallarının yanısıra bir de bundan farklı olarak "mânevî ilimler" (*spiritüel sciences*) ve bunların işleyiş kuralları bulunduğunu ileri sürdüler. Referansları daha çok Platon ve Pithagoras'a olan Dilthey'in mânevî ilimleri tabiat ilimlerinden ayrı ve bağımsız değerlendirilmesi gereken farklı metodlar olarak tanımlaması kartezyen metoda önemli bir darbe daha vurdu. 1914 yılında Windelband ise göreceliliği öne alarak metodolojide, bütün özel ilim dalları için aynı şekilde geçerli olan evrensel bir metod düşünmenin modasının geçtiğini zira bunun tamamıyla bir hayal olduğunu ileri sürdü. Ona göre artık çeşitli ilmî konuların birbirlerinden farklı çalışma şekilleri olduğu inkarı mümkün olmayan bir gerçektir.² Bu düşünürler mânevî ilimlerin metodlarının kişinin sübjektif yapısıyla irtibatlı olduğunu ileri sürerlerken metod kavramına Aristoteles'ten ziyade Platoncu veya Yeni-Platoncu bir anlam yüklerler. Yani izlenen metod ile doktrin arasında ve de süje arasında çok sıkı bir üçlü irtibat vardır. Bununla birlikte Dilthey gibi düşünürlerin mânevî ilimlerden kasedtiklerinin tam manasıyla bizim konumuz olan tasavvufi ilimler, inisyatik ilimler olmadığını da söylememiz gerekir. Her ne kadar o bununla daha çok kültürel değerleri kasedmişse de kültürel olguların arkasında da mânevî değerlerin yatıyor olmasından dolayı biz kökende bir birlik görmekteyiz.

² Kâmiran Birand, Dilthey ve Rickert'te Manevî ilimlerin Temellendirilmesi, Ankara 1954, s.4.

Kavramın bugün ülkemiz akademik zihniyetinde almış olduğu şekli ise daha çok kökeni Aristoteles'e dayanıp Descartes tarafından geliştirilen ve "bir tür mantık tatbikatını" tarif eden anlamıdır. Aslında "metod"u mutlak manada zihni bir süreç olarak görüp, metodolojinin anlamını da sırf mantığın analogik ve analitik çıkarsamalarıyla sınırlamak da yine izlenen belirli bir tür metodun sonucudur. Sonraları kavrama dayatılan bu hakim anlam aslında doğum yeri olan Batı'da gerek dîni literatürde ve gerekse felsefi literatürde çokca tartışılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi sonuçta bütün ilimleri kuşatacak bir ortak metodolojinin olamayacağı anlaşılmıştır. Bilim felsefesi tarihinde izafiyet teorisinin de yardımlarıyla fizik ilimlerinde kullanılacak bir yöntemin biyolojide aynı başarıyı gösteremeyeceği, matematiğin metodunun sosyolojide doğru bir karara varmayı sağlayamayacağı konuşulur olmuştur. Zira bir teori ve onun metodu artık "yanlışlanıncaya" (Popper) kadar geçerli sayılmaktadır. Ancak yanlışlama ile o metodun geçirliliği iptal edilebilmektedir. Yıllarca, maddedeki deterministik davranışları gözlemleyerek bazı evrensel kurallar ortaya koymak isteyen bilim adamları fizikte, özellikle parçacık fiziğindeki yeni gelişmelerle maddenin en temel yapı taşları olan atomların bölünme davranışlarında zaman zaman düzenli olmayan ve önceden belirlenemeyen kaotik davranışlar tesbit edilmesi karşısında nasıl davranacakları hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Doğa bilimcileri yaptıkları gözlem ve deneylerde her sebebin her yerde aynı sonucu doğurmadığını, sebepleri aynı olan süreçlerin sonuçlarının birbirlerinden farklı olabildiklerine şahit olmuşlardır. 2004 yılına kadar Stephen Hawking karadeliklere düşen bir maddenin bir daha geri kazanılamayacağını ve yok olacağını ileri sürerken bu yılda yine kendisi bu görüşünü çürütmüş ve bunun aksi görüşleri benimsediğini bilim kamuoyuna ilan etmiştir. Matematik yasanın $2 + 2 = 4$ eder işlemi, doğada, piskolojide, toplumbilimlerinde 4'den fazla çıkınca matematiksel kesinlik konusu tartışmaya açıldı. Çünkü matematikçilerin hesaba katmadıkları şey, daha önce bilkuvve bulunan fakat ancak iki unsurun bir diğer iki unsurla birleşmesinde açığa çıkan bir artı değer yarattığı sinerjinin toplamın değerini değiştirmesi vâkıasıydı. Bunun üzerine toplum teorileri üzerine çalışan mesela F. Z. Fındıkoğlu ve benzeri sosyologlar şu gerçeği itiraf ettiler: *"Sosyal hayat ilhamların, sezîşlerin, arzuların, gelişi güzellerin, rastgele hareketlerin, ferdî iyiniyetlerin, ferdî iyi davranışların, zekâ hamlelerinin, aksiyon adamlarının keskin görüşleriyle ileriye atılmalarının dünyası-*

dır..İçtimâî hâdiseler dünyası ilmî ve tecrübî îzâhlara imkan vermiyen bir anti-determinizm âlemidir. Binanaleyh bu âleme âit hâdiselerin müsbet ilimlerin metodolojisi ile hiç bir sûrette alâkası yoktur”.³ Çağımızın önemli İngiliz mantıkçı filozofu Bertrand Russell **Misticizm ve Mantık** isimli kitabında şüphenin ötesinde yakın ifâde eden bir içsezgisel biliş tarzının da mümkün olabileceğini –kendisi katılmasa da- kabul etti. Ona göre misticizm şahsîdir, bilim ise gayrı şahsîdir. Şahsî olmayan şey ise soyuttur ve kişinin tecrübesi ile bir alakası yoktur. Şahsî olan ise tamamiyle bireye özgüdür ve o kişinin kendi yaşantısı olmadan bir anlam taşımaz. Bilim demek sistematizasyon ve kategorizasyon demektir. Mistik bilgi için ise bu işlemler kayıtlama getirir ve sonuçta bilginin yapısını bozar. Zira mantık ötesi bilgiler düzensizdirler ve orijinallikleri de buradadır.⁴

Modern dünyanın düşünüş şeklini oluşturan mesela, siyah siyahtır, beyaz da beyazdır gibi kategorik ifadelere dayanan Aristotelesçi mantık bazı yazarlarca artık günümüz ayrımcı ve parçalayıcı düşüncelerini doğuran birinci etken olarak görülmekte bunun yerine “Fuzzy Logic” yani “Kırçıl Mantık”ın daha açıklayıcı olduğunu ileri sürülmektedir. Yani siyah ve beyazın yanında ne siyah ve ne de beyaz olan gri gerçeklik alanları da vardır. Bu bize mutasavvıf bir hukukçu olarak mahkemedeki herkesi dinleyen Nasreddin Hoca’nın o meşhur: “*Sen haklısın-Sen de haklısın-Ben de haklıyım*” sözlerindeki o “çok katlı” mantığı hatırlatmaktadır.

Çağdaş dil felsefesinin gramatik dilin sınırlı ve dar yapısı içerisinde hakikatin ne kadar ifade edilebileceği tartışmalarında vardığı sonuçlar hakikatin dil-üstü (*meta-lengüist*) mahiyette olduğunu söyleyen geleneksel bilgelelerin görüşlerini yeniden keşfetmemizi sağladı. Dilimizin düşüncelerimizin sınırlarını da belirlediği görüşü insanın bir bakıma dilinin mahkumu olduğunu gösterdi. Sınırsız olan hakikat sınırlı dil içerisine nasıl birebir taşınabilirdi? Bunun üzerine dil-ötesi ifade biçimlerinin de önemi vurgulanmaya başlandı. Beden dili, simgesel dil, sözsüz aktarım, sessizliğin sesi,

³ Fındıkoğlu Z. Fahri, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, İstanbul 1950, s.8.

⁴ Bazı mutasavvıf müfessirlerin “*Şüphesiz bu Kur’an gizli bir kitabın içerisinde ve ona temiz olmayanlar dokunamaz*” [Vâkıa, 79] (*lâ yemessuhû illelmutahharûn*) âyetini bu ilâhî vahye mantığın eli değmemiştir diye tefsir etmeleri bu noktada hatıra gelir. Henri Corbin bu yönüyle İbn Arabî gibi bazı muhakkik sûfilerin yazılarının, filozofların tuttuğu Aristocu mantıkî teselsül yolunu izleyen bir üslûbtan çok Stoacıların üslûblarını andırıldığını söyler. Bkz. Henry Corbin, **Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi**, trc. Ralph Manheim, Princeton 1969, s.74.

semiotik, semantik, yapıbozum v.b. gibi dil felsefesi yöntemleri hep gramatik dilin sınırlarını aşma çabalarıydı. Bu noktada özellikle hermönetiğin yeniden önem kazanması teknik anlamda özellikle tasavvufu çok yakından ilgilendiren bir husus oldu. Bir metnin ilk okuma ile elde edilen anlamı o metni tüketmek, yani son noktasını koymak demek değil, belki de hiç değildir. Bir metnin anlam katmanları vardır, okuyucu bu metnin labirentinde ilerlemek suretiyle içine nüfûz eder. Objektif ilk okumanın daha ilerisinde bir de sübjektif alanlar vardır ki metnin gizli özelliklerinin bulunduğu alan burasıdır. Kimi uzmanlara göre esas metin budur, yazıda gözüken ise bunun bir yansımasıdır. Modern düşüncenin özellikle dil ve edebiyat felsefesinin vardığı bu noktalar ile tasavvufun din üzerinde tatbik etmek istediği yöntemler arasındas büyük paralellikler hemen göze çarpacaktır. Nitekim son yıllarda gerek yerli gerek yabancı şâir, romancı ve hikayecilerin eserleri ve bu edebi eserler üzerine yapılan eleştiri ve yorumlarda sıkça tasavvufî konulara da temas edildiğinin gözlemlenmesi tesadüfi olmasa gerektir.

Öte yandan daha çok matematiksel korelasyonlar ve çıkarımları bulma derecesinin ölçülmesiyle öne çıkan IQ zeka testleri artık ciddi olarak sorgulanır olmuştur. IQ'su çok yüksek çıkan bazı insanların aynı zamanda, uyumsuz, geçimsiz, egoist, sadist, cani ve aşktan, edebiyattan, şiirden anlamaz kimseler olabildikleri görülmüştür. Bunun üzerine kişinin bu yönlerini de hesaplamaya katan EQ yani “Duygusal Zeka” kavramı önem kazanmıştır. Artık 1 değil 7 tür zeka olduğu bilim adamları tarafından ileri sürülmektedir. En mükemmel insanın ise bu 7 mertebenin her birini kendinde tahakkuk ettiren kişi olduğunu söylemektedirler. Bu literatüre baktığımızda “kalb” kavramının, kimilerinin zannettiği gibi sadece romantik karşılığı olan bir mazmun değil, bundan çok daha önemlisi “bilen”, “bilme-yi gerçekleştiren bir meleke” olarak görüldüğünü anlamaktayız. Bu da bize hem bizatihi “...akledecek kalbleri olurdu...” (Hac, 46) âyetinin ve hem de bu ayet üzerine sufi müfessirlerin yapmış oldukları yorumların ne kadar evrensel doğrular olduklarını hatırlatmaktadır.

İnsan bedenindeki sağlık ve hastalığın nedenleri ve tedavileri ile ilgilenen tıp yavaş yavaş deterministik tıp anlayışından ve “her hastalık her kişide aynıdır binanaleh tedavisi de, ilacı da aynıdır” anlayışından geleneksel tıp anlayışına doğru yeniden dönmeye başlamıştır. Yani her ne kadar

ortada kategorik olarak tanımlanacak muayyen bir hastalık türü varsa da söz konusu bu hastalık her bedende aynı şekilde gelişmeyebildiği ve aynı septomları göstermeyebildiği için de aynı yöntem ve ilaçlarla tedavi edilmemeleri gerekecektir. Her bünyenin kendine göre tepkisi farklıdır. Binanaleyh tabibin, tıbbın genel esaslarını bilmesinin yanısıra tek tek insan bedenini ve onun kendi hususi ruhsal bağlantısını da bilmesi olmazsa olmaz bir şarttır. Bir çok hastalığın aslında bir dışavurum olduğu, esas sebeplerin altta ve derinde yattığı bugün artık bütüncül (*holistic*) tıbbın en önemli itiraflarındandır. Bu açıdan günümüzün en meşhur sağlık uzmanları gazete ve dergilerde tefrika edilen ve bazıları da sonradan kitaplaşan yazılarında sağlıklı bir insanı tarif ederlerken hep ruhsal detoks uygulamalarını ve ruhsal egzersizleri de reçetelerine ilâve etmektedirler. Bireyi mânevî olgunluğa erdirmeye çalışmalarının anksiyete, fobia, panik atak v.b. gibi psikolojik temelli rahatsızlıkların en önemli ilacı olduğunu söyleyen bu uzmanlar böyle bir olgunluğa ermiş kişilik yapılarının aynı zamanda, yüksek tansiyon, yüksek şeker v.b. gibi biyokimyasal alanları da etkilediğini deneylerle ispatlamışlardır. Ruhsal hastalıkları tedavide reçeteye sadece “Zirax” yazarak hastayı baştan sağmak ciddî psikiyatristler tarafından şiddetle tenkid edilmektedir. Artık biyoenerji, rei-ki, trans-personal psikoloji, orgon terapi, enegram terapisi, oto-telkin v.b. gibi tedavi yöntemleri günümüzde hayli revaçta olan ve doktrin olarak da tasavvufi ilimlerle yer yer kesişmeler içerisine giren dallardır. Bir çok bilimsel toplantıda psikiyatristler ile tasavvufçular arasında verimli diyaloglar kurulmaya başlandığı görülmekte ve söz konusu iki disiplinin kendi tecrübelerinden katkılarla harmanladıkları güzel sentezler oluşturdukları literatürden takip edilebilmektedir. Artık “Sûfî Psikolojisi” tâbiri literatürdeki yerini almış gözükmemektedir. Bu açıdan bir dînî ilimler metodolojisi olarak tasavvufun dînî ilimler dışı bilim dallarıyla da en fazla irtibatı olan disiplin olması onun evrensel yönünü göstermektedir. Şu kadar ki Fen fakültesinden fizikçilerle beraber maddenin aslının enerji olduğu ve enerjinin aslının da ışık olduğu görüşünü sûfî muhakkiklerin “*Allâhu nûru’s-semâvâti ve’l-ard*”a getirdikleri yorumlar muvâcehesinde nûrun letâfetten kesâfete geçerek maddî âlemi nasıl oluşturduğu görüşleriyle yan yana koyarak anlamaya çalışmak bir kimsenin “tasavvuf şirkidir” sözüne cevap vermeye çalışmaktan çok daha fazla heyecan verici olabilmektedir. Diğer taraftan insan bilincinin derinlikleri üzerinde fikir alışverişinde bulunurken mutasavvıfların

insanın yedi katlı (*septenaire*) yapısı üzerinden açılımlar getirmek psikologlara da çok keyifli anlar yaşatabilmektedir.

İş dünyasında ise bir çok şirket kurum içi eğitimlerinde kişisel gelişim dersleri vermek suretiyle maksimum performansı hedeflemektedirler. Maneviyat gurusu veya spiritüel koç (*spritüel coach*) denilen insanların verdiği bu derslerde daha çok meditasyon, konsantrasyon, visualizasyon ve mantra tekrarı gibi bireysel tekniklerin yanısıra psiko-drama, belirli bir dans uygulaması gibi toplu yapılan yöntemler ile kişisel gelişim sağlanmaya çalışılmaktadır. İster yerli ister yabancı eğitimcilerin yüksek katılım ücretleri karşılığında verdikleri bu derslerde okutulan “textlere”, “manüellere” ulaşım da inceleme imkanı olursa öğretilen doktrinin İbn Arabi, Mevlana, Yunus v.b. gibi sûfîlerin eserlerinden, bazen isimleri de verilerek alınmış olduklarını görürsünüz. “Kendini Tanıma” adı verilen bir çok psikolojik ve felsefî içerikli bu tür özel kurslarda, - maalesef ilahiyatçılar hala sadece senedini tesbitle uğraşıp bir türlü manası üzerinde tefekkür etmeye yanaşmasalar da- sûfîlerin çok sevdikleri o meşhur “*Men arefe nefsehû...*”[Kendini bilen Rabbini bilir] kavlinin şerhinin yapıldığını görürsünüz. Yine iş dünyasında, uzak doğu şirketlerinin başarısını araştıran Amerikalı uzmanlar bu yapıların adeta bir *tarikât* gibi hiyerarşik olarak yapıldığını, bilginin yukarıdan aşağıya doğru ehil elden ehil ele indiğini, şirket içerisinde liyakat esaslı bir derece yükselmesinin bulunduğunu ve personelin şirketine sırf ekonomik bağ ile değil duygusal bağ ile de bağlı olduğunu tespit etmişlerdir. Bu doğrultuda cemaat bazlı şirket mantığını bizdeki fütüvvet teşkilatındaki loncavârî yapılanmalara benzeten ekonomi yazarları görülmektedir.

Batı düşüncesinde “Dönüm Noktası” olarak adlandırılan bu gelişmeler seyrini “Unutulan Hakikat”in yeniden keşfedilmesine doğru götürdü. Artık Batı üniversitelerinde uzun yıllar bilimsel olmadıkları iddiasıyla karşı çıkılan bir Aküpunktür, bir Rei-ki, bir Bio-Enerji’nin kürsüleri resmen kurulmaya ve bu dallarda diplomalar verilmeye başlandı. Bazı ülkelerde insanları tedâvî etme hakkını tıp doktorlarının tekelden çıkararak madde-lere imzâ atıldı. Şöyleki maharetini ispatlamış bir filozof, bir psikolog, bir teolog da belirli imtihanlardan geçmek sûretiyle kendi alanlarıyla ilgili konularda insanları tedâvî edebileceklerdi. Astroloji’nin belli başlı üniversitelerde artık kürsüleri bulunmaktadır. En son pozitivistimin kalesi olarak

anılan Fransa’da, Sorbon Üniversitesine bağlı olarak Prof. Dr. Antoine Faivre başkanlığında “Ezoterik Araştırmalar Merkezi” kurulduğunu öğreniyoruz. Burada Gnostisizm’den tutunuz Masonluğa, Rozenkrauculuk’tan tutunuz Kabbalizme, Hermetisizmden Simyaya kadar bir çok kadim öğretiler bilimsel anlamda incelenmektedir. Batı kültürünün derinini oluşturan en önemli akımlar olduğu kabulünden yola çıkılarak bu gelenekler üzerinde değişik araştırmalar yapılmakta ve hatta Batı insanının gerek politik gerek filozofik bazı sorunlarına buralardan çözüm önerileri getirilmektedir. Bu merkezlerde yapılan ilimler tasnifinin “ezoterik ilimler tasnifinden” alınmış olduğunun görülmesi çok manidardır.⁵

Modernitenin katı rasyonalist, materyalist ve anti-tradisyonel yapısı artık ciddi eleştiriler almaktadır. Modernlik sonrası insan artık anlam arayışına girmiş, kaybettiği geleneği yeniden aramaya başlamıştır. Düşüncede, inançta, eylemde, hayatta, kısacası bütün beşerî planlarda hep bir “anlam” arayışı, bir derine inme arayışının öne çıktığı gözlenmektedir. Modern insan için “Nasıl?” sorusu daha önemli iken post-modern insan için “Neden?” sorusu daha önem kazanmıştır. Her gün medyada “derin devlet”, “derin ekonomi”, “derin siyaset” v.b. gibi sözlere rastlanması “hiç bir şeyin görüldüğü gibi olmadığını” söyleyen vahdet-i vücudun büyük üstadlarını bize hatırlatmaktadır. Siyaset ve ticaret gibi beşeri alanlarda böylesi ezoterik yorumlar rahatlıkla ve hatta tercihli bir şekilde kullanılırken dini ilimlere gelince buna tepki gösterilmesi ilginçtir. Hz. Peygamberin “*Rabbim bana eşyânın hakikatini göster*” [Rabbî! Erini’l-eşyâye kemâ-hiye] sözünün senedini tesbit İslamî ilimler çatısı altında değerlendirilirken bu sözün anlamı üzerinde yoğunlaşma işi ise kendisine bu çatı altında aynı rahatlıkla yer bulamamaktadır. Yüzyılın başından itibaren Batı’dan gelen bu tesirlerle bazı ilahiyatçılar da pozitivist, rasyonalist ve maddeci temayüllere sahip oldular. Bu nevzuhur ve geleneği olmayan pozitivist ve maddeci ilahiyatçı tipinin malesef çağın insanının mânevî ve fikrî sorunlarına bir çözüm teklif etmesi düşünülemezdi. Öte taraftan pozitivismi, rasyonalizmi ve modernizmi ilk elden tecrübe eden bazı Batılı düşünürlerin hiç de onlar gibi düşünmediklerini görmekteyiz. Mesela yüzyılın başında başta René Guénon ve Frithjof Schoun gibi düşünürler pozitivist metodolojilerin relativist olduklarını, mutlak olarak bütün ilimleri açıklamayacaklarını ve

⁵ Bkz. Antoine Faivre, *Access to Western Esoterism*, New York 1994, s.36.

hele ezoterik ilimleri tasnif etmede ve onları anlamada tamamen iflas ettiklerini ilan ettiler ve onların dini düşünce kaynaklı bu karşı çıkışları büyük yankı uyandırdı. Zira onlara göre dikey (*vertical*) ilimlerin metodolojileri yatay (*horizontal*) ilimlerin metodolojilerinden farklıydı. Pozitivist indirgemeci metodolojilerin bir asırdır süren saltanatını sarsmaya başlayan düşünürler hiç şüphesiz bu iki isimle sınırlı değildi. Çok değişik zâviyelerden ve çok değişik düşünürlerden bu yaklaşım tenkidler aldı fakat bizim burada bu iki ismi özellikle zikretmemizin gayesi bu isimlerin modern zihniyete yaptıkları tenkidlerin arka-planında tasavvufun açık bir şekilde bulunmasından dolayıdır. Malumumuz olduğu üzere bu iki düşünür de kendi şahsî metafizik tecrübeleri için son tercihlerinde sûfilik yolunu seçmiş, ilki inisyatik isim olarak Abdülvâhid Yahya ikincisi ise İsa Nureddin adını almış ve birer sûfi üstadı olarak vefat etmişlerdi.

II. Bir Metodoloji Olarak Tasavvufa Genel Giriş

Dînî ilimlerin bazı dalları tarihi süreç içerisinde doktrinin tesbit ve nakline kendilerini hasrederlerken bazıları da bu doktrinin yorumlanması, açıklanması ve yeniden üretilmesi işiyle daha fazla uğraşır olmuşlardır. Mesela İslam dini özelinde Tasavvuf, Kelam ve Felsefe ikinci guruba giren yani doktrini yorumlaya çalışan ekoller olmuşlardır. Bu guruptakiler metinlerin tesbitinden ziyade bunların yorumlanmasıyla birinci elden ilgilenmişlerdir. Bu gurubun içerisinde yer alan Tasavvuf ise getirmiş olduğu nev'i şahsına münhasır açılımlar ile özel bir konumda yer almıştır. İlimleri, gövdesiyle dallarıyla bir ağaç gibi tasavvur eden klasik ilimler hiyerarşisi şeması göz önünde bulundurulacak olursa hiç şüphesiz ki tasavvuf "Dînî ilimler" ana gövdesinin bir alt dalı olmaktadır. Bu yazımızda Gazzâlî, Râzî, İcî, Taftazânî, Devvânî v.b. gibi bazı İslâm âlimlerinin bilinen ilimler tasnifi (*tasnifu'l-ulûm*) teşebbüslerini tekrarlayacak değiliz.⁶ Fakat şu da unutulmamalıdır ki her tasnif çıkarma teşebbüsü söz konusu ilim adamının o anki dünya görüşünden ve o an için bağlı bulunduğu fikrî paradigmadan bağımsız olmamıştır. Hatta entellektüel tekâmülü içerisinde, muayyen bir ilim adamının ilk önce çıkardığı ilim tasnifinin omurgasının daha sonraki yıllarda kendinde değişen önem sıralamasıyla beraber değişebildiği de görülmüştür. İbn Sînâ ve Gazzâlî bu işaret ettiğimiz hususun iki tipik

⁶ Bu konuda bkz., İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.18 (2000), s.79-99.

örneğidir. Kimi âlimler; “*teorik bilimler - pratik bilimler*” diye bir ayrımla tasnife başlarlarken kimi âlimler ise “*aklî ilimler - naklî ilimler*”, kimileri “*ulûmu’l-müteşerria - ulûmu’l-hikemiyye*”, kimileri de “*âlî ilimler - ednâ ilimler*” diye bir ayrımı tercih etmişlerdir. İlimler tasnifi çıkarılmasıyla alakalı konularda dikkati çeken bir konu da bu teşebbüslerde daha çok filozoflukları ve kelamcılıkları öne çıkan alimlerin görüşlerinin meşhur olmasıdır. Oysa bu meşhur ilim tasnîfi çalışmalarının yanısıra bazı sûfi müelliflerin de ya müstakil risâleler kaleme aldıkları veyahut da diğer eserlerinde bilvesile bu konuyu işledikleri görülür. Bunların ilk iki guruptakiler kadar kitlesel olarak meşhur olmamalarının sebebi bu iki guruptan yer yer ayrılan görüşlerinin olmamasındandır. Halbuki, mesela bir Kuşeyrî’nin, bir Hakîm et-Tirmizî’nin, son döneminde Gazzalî’nin⁷, bir Azîzüddîn Nesefî’nin, bir Abdülkerim el-Cîlî’nin, bir Abdurrahmân el-Bistâmî’nin, bir Eşrefoğlu Rûmî’nin, bir İsmail Hakkı Bursevî’nin, bir Erzurumlu İbrâhim Hakkı, v.b. gibi mutasavvıf düşünürlerin eserleri dikkatlice tarandığında çok rahatlıkla bu kişilerin de ilimler tasnifi yaptıkları görülecektir. Yine Muhyiddin İbn Arabî’nin, başta **el-Fütûhâtü’l-mekkiyye** ve **Merâtibu ulûmî’l-vehb** isimli eserleri olmak üzere bir çok eserini göz önünde bulundurduğumuz zaman onun hep ilimler tasnifiyle meşgul olduğunu görürüz. Binanaleyh mutasavvıfların çıkardığı böylesi ilim tasniflerinin -yer yer diğerleriyle olan farklılıklarını da göstererek- bir veya bir kaç akademik teze mevzu olabileceğini ve hatta olması gerektiğini de hatırlatmak isterim. “Zühd ilimleri”, “Keşf ilimleri”, “Vehb ilimleri”, “Aşk ilimleri”, “Kur’an mertebeleri ilimleri”, “Ahval ilimleri”, “Makâmât ilimleri”, “Velâyet ilimleri”, “Tecellî ilimleri”, “Zat ilimler”, “Sıfat ilimleri”, “Fiiller ilimleri” v.b. gibi bir çok metafizik ilimler tasnifleriyle bence muhakkik sûfîlerin hiç başka yerlerde görülmeyen orijinal “bilgi” görüşleri bulunmaktadır. Zaten Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Nev’î Efendi, Gelenbevî v.b. gibi Osmanlı ilim geleneğimizin temsilcileri ilimler tasnifi çalışmalarını işaret etmeye çalıştığımız irfânî bakış açısıyla yapmış olduklarından bizim önerdiğimiz bu akademik çalışmalar kimilerininin dudak bükerek bakacağı türden nev-zuhur faraziyeler olmayacak bilakis geleneğin ihmal edilen bir damarının yeniden gün yüzüne çıkarılması olacaktır.

⁷ Özellikle onun **İhya, İlmu’l-İedün** ve **Mişkâtü’l-envâr** isimli eserleri bu konuda zengin malumata sahip eserlerdir.

Hâsılı, tek tek ayrıntısına girmeden bütün bu ilim tasniflerine kuş bakışı bir bakışla baktığımız zaman bilgiye ulaşmanın yolları açısından başlıca şu iki ayrımın yapıldığını görüyoruz. Mantık ve istidlâllerle bilgiye ulaşanlar (*tarîku ehli'n-nazar ve'l-istidlâl*) ve riyâzet ve nefisle mücâhede tecrübesini yaşamak sûretiyle ulaşanlar (*tarîku ehli'riyâze ve'l-mücâhede*); nazar yoluyla bilgiye ulaşanlar (*tarîku'n-nazar*) ve arınma yoluyla bilgiye ulaşanlar (*tarîku't-tasfiye*). Elde edilmiş şekilleriyle farklılaşan bilginin tabiatıyla kendisi de bu tasniflerde aynı şekilde ikiye ayrılarak anlatılmaktadır. Yani; vehb yoluyla alınan bilgiler (*ulûmu'l-vehb*) ve okumak sûretiyle alınan bilgiler (*ulûmu'l-kesb*); ancak ve ancak ontolojik anlamda orada bulunmak ve bilgiyle özdeşleşmek suretiyle sahip olunacak bilgiler (*ilmu'l-hudûri*) ve orada bulunmadan sırf okumak suretiyle alınacak bilgiler (*ilmu'l-husûli*); mânevî ilimler (*ilmu'l-ma'nâ*) ve maddî ilimler (*ilmu'l-maddî*); bâtnî ilimler (*ilmu'l-bâtın*) ve zâhirî ilimler (*ilmu'z-zâhir*).

Bu ikili ayrımların pratiğe yansımalarının en bâriz örneğini biz İbn Rüşd'ün İbn Arabî'yle karşılaşmasında ona sorduğu şu soruda görmekteyiz; "*Keşf ve feyz-i ilâhî'de bulduğun şey bize mantığın (nazar) verdiği şey midir?*". Bu soruya İbn Arabî'nin verdiği o meşhur paradoksal cevabta aslında kendi din felsefelerinde dikey metodolojiyi ve tündengelimini esas, yatay metodolojiyi ve mantıksal çıkarımları ise ilkiyle irtibatlı ama tâlî olarak kullanmakta olan sûfî metafizikçiler ile bunlardan yalnız başına ikincisini izleyen meşşâî (peripatetik) düşünürler arasındaki en temel farkı görmekteyiz. Genç bir sûfî olarak İbn Arabî'nin bu soruya bir yönüyle "Evet" ve bir yönüyle de "Hayır" olarak cevap vermesi sûfî metafizikçilerin sanılanın aksine ve diğerlerinin hilâfına her iki metodolojiyi de **kendi yerlerinde** kullanmaya bir itirazlarının olmadığını göstermektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün de itiraf ettiği gibi; "*Sûfîlerin nazar hakkındaki görüşlerinde izledikleri yol nazarî bir yol (tarîk) değildir. Yâni öncüllerden (mukeddemat) ve kıyastan mürekkep değildir. Sûfîler gerek Allah bilgisinin (mârifetullah) ve gerekse mevcûdâtın bilgisinin şehvânî ârizalardan tecridi esnâsında nefste açığa çıkan bir şey olduğunu, tıpkı bir fikrin taleb edilen yere gelmesi gibi bir şey olduğunu ileri sürerler. Buna dinden bir çok zâhirî deliller getirirler. Meselâ; 'Allah'tan korkun ki Allah da size öğretsin'; 'Bizim için gayret sarfedeni biz yolumuza ulaştırırız'; 'Eğer Allah'tan korkarsanız O da size iyiyi kötüden ayırdedecek bir anlayış verir' v.b. gibi kasdettikleri mânâda olduğu-*

nu zannettikleri bir çok âyeti delil olarak getirirler. Biz de deriz ki varlığını kabul etsek bile bu yol avâmın yolu değildir. Avâmın ihtiyâcı olan bu değildir. Eğer insanlar için seçilen yol bu olsaydı o zaman nazar tarîkinin bâtil olması icâb ederdi”.⁸ İbn Rüşd’ün bu ifadelerinden onun bu yolu prensib olarak kabul ettiğini fakat avâma açık olmaması gibi pratik bazı nedenlerden dolayı tenkid ettiğini anlamaktayız.

Halbuki sûfî müellifler **Kur'an**’da hem enfûsî ve hem de âfâkî iki tarzın da bulunduğunu fakat Hakk’ı bilebilecek olan aklın dikey olanı (*akl-ı meâd*) olduğunu ileri sürerler. Yâni sûfîler yüksek metafizik bilgisini keşf ve tecellî ile elde ederlerken tarlalarını akıl ve mantıkla sürerler. Hatta İbn Arabî metafizik konularda nazar ve burhanın her ne kadar nihâi araçlar olmasalar da doğru kullanılmaları hâlinde bâzen doğru araçları bulmaya götürebilir olduklarını da teslim eder. Yani kimilerinin zan ettikleri gibi sûfî muhakkiklerde akıl ve mantığın külliye red edilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Ne var ki mesele Tanrı’yı bilme olduğunda onlar bu organların yetersiz olduğunu ileri sürerler. Mevlânâ’nın tâbiriyle: “Aklın adını kötüye çıkararak akl-ı cüz’îdir” (*Akl-ı cüz’î akl râ bednâm kerd*) yoksa onlar Akl’ın bütününe karşı, küllî akla karşı asla değildirler. Sadece, Tanrı’yı bulmayı akl-ı cüz’î’ye havâle etmeye karşı çıkarlar ve bunun boşuna bir uğraş ve vakit kaybı olacağını ileri sürerler. Çünkü onlara göre Hak aklî değil şuhûdîdir, aklî olan ise halktır. Diğer taraftan onlar da nazarı, mantığı, istidlâlî günlük işlerinde kullanırlar. Âlem-i emr’e âit nesnelere bilinmesi için bu bilişsel araçlara başvururlar. Bu yüzden, sûfî muhakkikler ehl-i nazara nisbetle iki yöntemi de yerinde kullandıkları, yâni biri yatay (*âfâkî*) diğeri dikey (*enfûsî*) iki türlü biliş melekelerini de kabul ettikleri için “iki kanatlı” (*zü’l-cenâheyn*) olarak tanımlanırlar. Hatta ilginçtir ki tasavvufî yoldaki riyâzet ve inzivâlar sonunda ilk elde edilen keşfin adı “**keşf-i nazârî**” veya “**keşf-i aklî**” olarak isimlendirilmektedir. Tabi bilâhare bu keşiflerin ardından sırasıyla “*keşf-i nefsânî*”, “*keşf-i rûhânî*” ve sonunda da “*keşf-i rabbânî*” mertebeleri gelecektir.⁹ Zaten İbn Arabî’nin dediği gibi sonuçta; “**Nazarında isâbetli olanlar keşf ehline muvâfakat, fakat nazarında isâbetli olmayanlar ise muhâlefet ederler**”.¹⁰ Yine İbn Arabî’nin dînî ilimler meto-

⁸ İbn Rüşd, a.g.e,149

⁹ İbnu’l-Arabî, **İnşâu’d-devâir**, s. 35.

¹⁰ İbnu’l-Arabî, **el-Fütûhât**, c.II, s.754.

dolojisine dair kendine has tesbitlerde bulunduğunu görürüz. Mesela der ki: "*Hakk'ta (fîhi) sefer edenler iki kısımdır:*

a- *O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer edenler ki bunlar sonunda yolu şaşırıdılar çünkü kendilerine rehber olarak sâdece kendi 'fikirlerini' aldılar. Bunlar feylesoflar ve onlara tâbî olanlardır.*

b- *İkinci gurup ise O'nda yine O'nun tarafından sefer yaptırılan resûller, nebîler, ve seçkin velîler yâni Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebi Yezîd el-Bestâmî, Ferkad es-Sebhî, Cüneyd el-Bağdâdî, Hasan el-Basrî v.b. gibi zamânımıza gelinceye kadar bu yolda meşhûr olmuş muhakkik sûfilerdir.*¹¹ Çünkü ona göre Tanrı bilgisi ne rasyonel felsefenin çabalarıyla ve ne de bu felsefenin "Dogma içerisinde yarattığı Tanrı" (İlâhun mu'tekad) düşüncesiyle elde edilebilir. İsbât-ı vâcib yöntemiyle Tanrı'nın isbatlanması diye bir şey onlara ters gelmektedir. Muhakkik sûfilere göre ilâhiyat bilgisi veya teolojinin yöntemi ancak tûmdengelimdir ve ancak Tanrı'nın yine kendisini bildirmesiyle olur. Aslında bu konu "bilginin" mahiyeti etrafında dönen epistemolojik tartışmalarla da irtibatlı bir konudur. "Bilgi" alınır bir şey, kazanılır bir şey mi yoksa verilen bir şey midir? Mistikler ile rasyonalistleri bilginin mâhiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli fark burada yatmaktadır. Öncekilere göre esas bilgi varlık bilgisidir, yani ilâhî bilgidir. İnsan da yaratılışı itibariyle tanrısal emânetlere sahip bir varlık olduğu için bilgi onda mümdemiçtir. Bu bilgi, zaten süjesinden ayrı olmadığı için bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. Bilgi insanda zaten verilmiş konumdadır fakat kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılmasını beklemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi muhakkik sûfiler kazanılan (kesbî) bilgiyi inkar etmezler fakat onu "bilgi"ye giden yolda hazırlık çalışmaları olarak görürler. Bunlar ancak vehbî bilgiye götürdükleri oranında faydalıydılar yoksa kişinin yolunu saptırmaktan başka işe yaramayacaklardır. Işık olmaları gerekirken onu örten perdelerden bir perde de kendileri olurlar. Rasyonalistlere göre ise tam tersine bilgi tartışarak, denenerek elde edilecek bir şeydir. Fakat sûfilere göre hakikat, mantıksal çıkarımlar, diyalektik tartışmalar boyunca cerayan edecek tez - antitez - sentez sürecinin sonucunda açığa çıkacak bir şey değildir. Zaten bu tür kısır döngülü tartışmalara gerçek sûfiler katılmazlar. Çünkü İbn Arabî'nin tabiriyle: "Muhakkikler sû-i edeb bir konuşmaya

¹¹ İbnu'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr*, s.8-9.

katılmazlar. Zaten onlar susunca bereket de kalktı... **Keşf ve şühûd yolu, münâzara, mücâdele ve her ne olursa olsun karşı tarafın delillerini çürütmeye çabalama gibi tarzları kaldırmaz.** Çünkü bu tarz sonunda sâhibine geri döner. Sâhib-i vücûd olan muhakkik ise elde ettiği şeyle zâten mutlu ve mesuttur".¹² Kişiye düşen bu sonuçsuz tartışmalarda vakit kaybetmek yerine, bu biliş tarzı için gerekli olan şartları yerine getirmeye çabalamasıdır. Hak ancak "keşf ilimleri"yle münkeşif olacak, bilinecek¹³ olduğundan ortada tartışılacak bir şey yok, bilakis "tattıracak" bir şey vardır. Çünkü sûfilere göre "hikmet" delâlet-i nebevî ile elde edilen bir ilm-i huzûrî olduğundan onu elde etmek için ilk atılacak adım tıpkı bütün nebilerin yaptığı gibi riyâzet ve halvetler netîcesinde o hâzır-oluşu gerçekleştirmektir. Zira "Kime Hikmet **verilmişse...**" (II/269) âyetinde de belirtildiği üzere "Hikmet" in bu **verilen** ve tündengelen yapısının muhâtabı olmak ancak sûfî şâirin "Pâdişah konmaz saraya hâne mâmûr olmadan" deyişinin işaret ettiği temizliği yapmakla gerçekleşecektir. Sûfiler bunu **Kur'an**'da geçen "...men tezekkâ" (Şüphesiz temizlenen kimse kurtuluşa ermiştir [el-A'lâ, 14] ibâresinden istidlâl ederler. Yânî onlara göre kirli nefisler pâk olanı bulamazlar. Kir ve Pâk bir arada bulunamaz iki kategoridir. Kir varsa pâk olmaz, pâk varsa kir olmaz. Mamafih sûfî muhakkikler ibâdet, riyâzet ve halvet amellerinin kendilerinin bilgi alıcısı olmadığını buna aracılık ettiklerini ileri sürerler. Yani bu amellerin sonunda kişide bir **nûr** oluştuğunu ve ancak o nûr ile Hakk'ı tanıyabildiklerini söylerler. Yoksa bu amellerin tek başına yeterli olduğunu hiç bir sûfî söylememiştir. Niyâzî'nin;

"Savm ü salât ü hâc ile sanma biter zâhid için
İnsân-ı kâmil olmaya lâzım olan irfân imiş"

beyti tam bu mânâyâ işaret etmektedir. Onlar bu yönleriyle Hâricîlerin, Selefilerin ve bazı ehl-i hadîsin zühd anlayışlarından uzaklaşırlar. Bunlarda mutlak manada ibadetler esas iken sûfilerde bu ibadetlerin kişide hasil edeceği hal ve makam önemlidir. Yoksa kul ile Rabbi arasındaki perdelerden bir perde de o ibadetler olabilmektedir. Hemen hemen bütün dînî pratiklerde yer aldığını gördüğümüz ve sûfilere göre Tanrı bilgisini elde

¹² İbnu'l-Arabî, Kitâbu'l-fenâ fi'l-müşâhede, s. 8.

¹³ İbnu'l-Arabî, **el-Fütûhât**, c. I, s.60, 110.

etme yolunda atılacak ilk pratik adım olan “halvet” ve “inzivâ”¹⁴ uygulamasının aslında düşünce tarihinde de önemli bir yeri bulunduğu maalesef modernler tarafından unutulmuştur. Kadim ve ezoterik felsefe okullarında öğrencinin metafizik konulara olan temerküzünün sağlanmasında başvuru yollardan en önemlisi budur. Pithagoras’ta, Platon’da karşılığı olan bir uygulamadır. Mesela İslam filozoflarından İbn Miskeveyh felsefe ile meşgûl olmak isteyenlere önce “*kalblerin temizlenmesi*” işiyle uğraşmalarını tavsiye eder zira ona göre “*hikmet ilâhî vergilerin en büyüğü ve Allah’ın kendi dostlarına ikrâm ettiği en faziletli yüceliktir*”.¹⁵ Bunun ardından halveti tavsiye eder. Der ki; “*Derin bir konu üzerinde düşündüğümüz zaman çevredeki şeylerin bizim nefsânî faaliyetimize mânî olmaması için onlara göz kapatırız. Eğer nefis (bil-kuvve akıl] zâtı itibâriyle maddî olsaydı onun aktivasyonu, maddî dünyadan ilgisini kesmek zorunda kalmazdı*”.¹⁶

Sûfî muhakkikler bu tür uygulamalara niçin diğerlerinden fazla önem vermektedirler? Çünkü onlara göre Tanrı bilgisi dışarıda (taşrada) aranacak bir şey değildir. Allah bütün isimlerini yalnızca en şerefli mahluk olarak yarattığı “insana” talim ettiğini söyler. Yine bu O, “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye iştihak duydum ve bunun üzerine yarattım*” derken ilk yarattığı şey “insan” olmaktadır. Yine kutsal metinlerde yer alan; “*Onun hamurunu kendi elleriyle kardı*” ve “*onu kendi sûreti üzere yarattı*” (imago dei) ve sonra “*ona kendi rûhundan üfledi*” ve bu yüzden “*ben size şahdamarınızdan daha yakınım*” gibi sözleri bir araya getirildiği zaman hep bir “yakınlık”, yani kurbiyyet teolojisinin yapıldığını görmekteyiz. Âlemde gördüğümüz bütün diğer varlıklar ise hep bu asıl nüshadan (*nüsha-yi kübrâ*), bu prototipten (*prima materia*) kopya edilecektir. Her şey o insân-ı hakikî’nin açılımından ibaret olacaktır. Binanaleyh insan ister farkında olsun ister olmasın kendinde meknûz, içinde gizlenmiş bu tanrısal kâbiliyetlerle mücehhezdir.

Muhakkiklere göre “görülürler âlemi” (*âlem-i şehâdet*) adını alan şu içerisinde bulunduğumuz maddî varlık planı bir özün, bir mânânın bir biçime, bir sûrete büründüğü, enfüsün âfâk ile, için dış ile, dikeyin yatay ile

¹⁴ Bkz. Juan Manuel Lozano, “Retreat”, *The Encyclopedia of Religion*, (Editör: Mircea Eliade), New York 1987, c.VII s.350-355.

¹⁵ Ali Zakherî, *İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 25.

¹⁶ Ali Zakherî, a.g.e., s.68,

buluştuğu yer olarak tasavvur edilmektedir. Yine “Zuhûr âlemi”, “tezâhür âlemi”, “imkân âlemi” v.b. gibi muhtelif adlarla da anılan bu muayyen yerde bâtın zâhir ile âşikâr olurken rûh da içine üflendiği beden ile elle tutulur, gözle görülür olmaktadır. Az önce naklettiğimiz “Ben insana kendi rûhumdan üfledim” âyetini bu bağlama yerleştirirsek bu tezâhür mertebesinde insanın hakikatinin ne olduğunu gayet iyi anlarız.

Hasılı tasavvufun bağlı bulunduğu din ilimleri her şeyden evvel fizik-ötesi ilimlerdir, mânevî ilimlerdir. Birinci derecede mevzûsu **Tanrı**: zâtı, sıfatları, fiilleri; **Mebde'**: insanın yaratılışı, âlemin yaratılışı; **Varlık**: hayatın hakikati ve gâyesi, yaratılmış varlıkların mertebeleri, nübüvvet ve risâlet; **Meâd**: ric'at, ölüm, kabir hayatı, berzâh âlemi, sırat, kıyamet, mizan, mükâfât ve ceza, cennet ve mertebeleri, cehennem ve mertebeleri v.b. gibi konulardır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi dînin bu en temel doktrini üzerine yorum getiren okullar başlıca Tasavvuf, Felsefe ve Kelam ekolleridirler. Şüphesiz din, bu yukarıda saydığımız konulardan başka, ikincil olarak dünya hayatının hem beşerî ve hem de içtimâî anlamda tanzimine dair de bilgiler getirmektedir ki dinin sırf bu yönüyle ilgilenen ayrı branşlar vardır. Ama hiç şüphesiz ilimlerin en üstünü Tanrı ilmidir, mârifetullah'tır. Babası Taşköprülüzâde'nin tanzimi olan **Mevzuatü'l-Ulûm** kitabını Türkçeye çeviren Kemaleddin Efendi'nin (ö.1032) kendi yazdığı mukaddimede sarf ettiği şu cümleler tastamam buna işaret etmektedir: “*Bu ilim, yâni Allahü Teâlâ'yı tanıma ilmi, ilimlerin en şerefli olduğu herkesin ma'lûmudur. Bir ilmi elde etmek ve ona vâkıf olmak, bir çok ilimleri elde etmeğe bağlı olduğundan, din âlimleri, müctehid din imamları ve diğer nebi ve resullerin, yani peygamberlerin vârisleri olan ilmi ile amel eden âlimler ve olgun üstadlar kalb ve kalıb mücâdeleri, ruh ve beden riyâzetleri ile ince ve garip ilimler çıkarmış ve o derecede güzel kitaplar yazmışlardır ki insanların akılları bunları anlamaktan âcizdir. İlimlerin şerefi, bildirdiklerine göre olunca ve hepsinin isteği marifetullah olunca, ona vesîle olan ilimlerin de şerefi buna göre anlaşılmalıdır. O ilimlerin meydana gelmesine ve devamına çalışan büyük âlimler ve yüksek mutasavvıfların şeref ve izzetleri de zihin sahifelerinde yazılmış olur.. Merhûm babam, anlaşılmayan [işte o] ince bilgilere vâkıf, tarikat ehlinin hallerine ve hakîkate vâsıl ve ârif bir kimse idi..”¹⁷*

¹⁷ Taşköprülüzâde, **Mevzuatü'l-ulûm**, çev. Mümin Çevik, İstanbul 1975, c.I, s.17-18.

Birincil ve ikincil mevzûlarını yukarıda saydığımız Din ana sahasının muktezâsını en üst ilmeklerinden çözmeye çalışan bir mekteb olan Tasavvuf'un şerefi bu yüzden mevzûundan gelmektedir. *Eşrefu'l-ulûm* tâbiri her ne kadar branşlar arasında tatlı bir rekabete yol açmışsa da daha çok tasavvuf için kullanılmıştır. Bu yönüyle o tabir caizse bir tür din felsefesidir. Dinin derinliklerinde yatmakta olanı bulup çıkarmaya çalışan bir tür din arkeolojisidir. Dinin sırlarını çözmeye çalışan bir şifre-çözücüdür (*decoder*). İşte bu açıdan tasavvuf bir ilim değil bizatihi bir "metottur" da denilebilir. Çünkü ilim, o metodu izlemenin sonunda hâsıl olacaktır. Tasavvuf bir yoldur (*tarîk*) sözü aynı mânâyadır.¹⁸ Yanlış metod yanlış sonuçlara götürecektir. Din ilimlerinde bu durum farksızdır. Yunus'un meşhûr "*Çıktım erik dalına*" dizeleri metafizik ilimlerde izlenecek yanlış bir metodun doğuracağı yanlış sonuçlara işaret eden nefis sözlerdir. Yani üzüm yemek isteyen kimsenin erik ağacına çıkması daha baştan yaptığı büyük bir metodik hatadır. Üstelik erik ağacı diye çıktığı da erik ağacı değil ceviz ağacı olunca tam bir yanlışlıklar zinciri durumu yaşanacaktır. Bu tam bir koaos ve belirsizlik durumudur. Onun bu sözleri Tanrı'yı yanlış yollarda aramanın ve orada bulduğunu zannetmenin şiir diliyle mücmelen ifadesidir Yüzlerce sayfalık bir felsefe metninin izah etmek istediğini remz diliyle söyleyiştir. Sanki Yunus, Ebu'l-Hasan-ı Nûrî'nin; "*Vusûlsüzlüğümüz, usûlsüzlüğümüz-dendir*" sözünü bilmeceleştirmek istemiştir bu şiirinde. Yine bir diğer önemli sûfi Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin de bir çok beyitinde sık sık bu tür mantık yanlışlarına kinayede bulunduğunu hem de bir Mantık anabilimdalı uzmanının çalışmasından öğrenmekteyiz.¹⁹

Binanaleyh İslâmî ilimler disiplinleri içerisinde "Tasavvuf"un müstakil olarak çok hassas bir yeri vardır. İlim geleneğimizde bütün bu disiplinler arasında kesişim noktasının hep tasavvuf üzerinden kurulduğu görülmüştür. Mutasavvıf bir fakih, mutasavvıf bir muhaddis, mutasavvıf bir müfessir, mutasavvıf bir şâir, mutasavvıf bir vezir, mutasavvıf bir paşa, mutasavvıf bir hükümdar..v.s. Bunların hepsini birbiriyle buluşturan sırf soyut bir İslam anlayışı değildir. Yani işlenmemiş, yorumlanmamış âfâkî bir İslam değil bilakis ârifler tarafından yorumlanmak sûretiyle işlemekten geçmiş bir

¹⁸ Bu noktada Uzak Doğu dinlerinden Taoçulukta da "Tao yol demektir" sözüne bilvesile dikkat çekmek isterim.

¹⁹ Bkz. Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, *Mevlana'da Mantık Yanlışları*, İstanbul 2000.

İslam'dır bunun adı. Çünkü birlik "öz"dedir, cevherdedir. Formda ise ayrılık vardır. İslâmî ilimlerin birbirleri arasında bir köprü olarak tasavvufu seçmek Gazzâlî'nin **İhyâu ulûmiddîn** projesinde gerçekleştirmeyi hedeflediği bir ülküdür ve her zaman için geçerlidir. Tasavvufun bu birleştirici bir üst şemsiye olma modeli bugün için de aynı imkanlara sahiptir. Hatta mezhepler arasında yakınlaşmalarda tasavvuf kilit rolü oynamaktadır. Bir dönem Şia ve Sünnî âlimleri daha çok fıkıh ağırlıklı bir "*dârü't-takrib*" denemesi, yani mezhepleri yakınlaştırma denemesi yaptılar ama bu proje çok etkili olamadı. Bize göre gerek İmâmiyye Şiâsını ve gerekse Alevîliği Sünnilikle yakınlaştırabileceğiniz tek bir alan vardır ki bunun adı tasavvufur. Zaten Alevîliğin -târîhî ve siyâsî tesirler bir tarafa- tamamıyla bir tasavvuf problemi olduğunu söyleyen yaklaşımlar ağır basmaktadır.

Netice olarak, bir din felsefesi olan tasavvufun metodolojisinin diğer ilimler arasındaki durduğu yeri genel olarak tesbit etmeye yönelik bu mukayeseli giriş denemesini hususi olarak Cüneyd, Zünnun, Kuşeyrî, Hucvîrî, Gülâbâdî, İbn Arabî, Cîlî, Bosnevî, Eşrefoğlu, Erzurumî, Gümüşhânevî v.b. gibi mutasavvıf düşünürlerin eserlerinde tasavvufun iç yönteminin nasıl açıklandığının münhasıran tesbit ve tafsili izleyecektir ki bu müteakip bir çalışmanın konusu olacaktır.

Büyü ve Din

–İslamî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme–

Cağfer KARADAŞ*

The Magic and The Religion

The term *magic* is often used in various other contexts that may be confused with magic in the context of religion. Closely related to magic is religious ritual, such as prayer. The major difference between magic and ritual is that magic does not always work, even when it is carried out properly. On the other hand, the proper performance of a ritual increases at least the likelihood of a desired result coming to pass. Also closely related to magic is religious supplication. Supplication can be considered a particular, specialized form of prayer. This article deals with differences between religion and magic and between prophet and magician/soothsayer; in addition argues angel is not the source of the magic and witchcraft.

Key Words: Religion, Magic, Prophet, Harut-Marut, Angel

Anahtar Kelimeler: Din, Büyü, Peygamber, Büyücü, Kâhin, Melek, Hârut-Mârut

Giriş

Türkçe ‘büğü’, ‘bügi’ kelimelerinden türemiş olan ‘büyü’, gizli metotlar uygulayarak olağan üstü güçlerden yararlandığını iddia eden kişilerin kullandığı tekniklerin genel adı olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda ‘cadılık’ ve ‘göz boyayıcılık’ da büyü kategorisinde sayılmaktadır. Öte yandan insanı etki altına alması yönüyle şiir ve güzel sözler de büyü kapsamına sokulabilmektedir. Günümüzde bir nevi gösteri sanatlarından sayılan illüzyon gösterileri halk tarafından büyü olarak değerlendirilmektedir.¹ ‘Büyü’ karşılığında Arapça’da ‘döndürmek/çevirmek’ anlamına gelen ‘sihir’ kelimesine, “sebebi gizli latif bir şey, gerçek dışı algılama, göz boyama, aldatma, hile” anlamları yüklenerek kullanılmaktadır. Çünkü büyücü (sâhir) bir takım araç ve gereçlerle gerçekte olanı, başka bir hale çevirmek-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1268, “sihr” md.; Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî*, İstanbul 1317, “sihr” md; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 1992, “büyü” md.

tedir.² Ünlü düşünür İbn Haldun, herhangi bir dış destek almaksızın yapılan büyü türüne ‘sahir’ derken, dış destek yardımıyla ortaya konulan büyü türüne ‘tılsım’ demekte ve büyüünün üç şeklinden söz etmektedir: a. Dışardan destek almaksızın ve bir alet kullanmaksızın gerçekleştirilen sihir. b. Gizli güç olarak iddia olunan bir takım unsurlardan destek almak suretiyle yapılan tılsım. c. O dönemde ‘şa’vede’ ve ‘şa’beze diye adlandırılan, kişilerin tasavvur ve hayal güçlerini etkileyerek gerçeği, başka türlü gösterme ameliyesi. Ona göre birinci ve ikinci tür sihrin gerçekliğinden söz etmek mümkün iken, son şıkta yer alan sihrin hiçbir şekilde gerçekliği bulunmamaktadır. Bu noktada sihrin varolup-olmadığı tartışmasına değinen İbn Haldun yok olduğunu söyleyenlerin üçüncü şıkta yer alan sihri; var olduğu yönünde tavır alanların ise ilk iki şıktaki sihri dikkate aldıklarını belirtir.³

On sekizinci asır okültistlerinden (ilm-i gayb mesleğine mensup/gizlibilimci) Hugues de Saint-Victor’a göre büyü beş kısma ayrılmaktadır: a) Ölülerle haberleşme, cinler veya periler vasıtasıyla gaipten haber alma gibi kehânet, b) Bağırsak falı ve kuş falı gibi matematik, c) Bir şahsı etki altına almak anlamına gelen efsun/teshîr, d) Doğanın alışılmış akışına karşı bir etkide bulunmak ve ileride olacak büyük olaylar hakkında bilgi vermek anlamında mucize/garîbe, e) Gizli doğa güçlerini kullanarak insanlar üzerinde istenmedik bir tesir meydana getirmek şeklindeki kötü etki (malefice).⁴ Burada en kayda değer husus, semavî dinlerde önemli bir inanç unsuru olan ‘mucize’nin sihir kapsamına dahil edilmiş olmasıdır.

Tarihi çok eski olan büyü, söz gelimi İran’da din adamları tarafından yapılan bilgelik araştırmalarının metodu olarak geçmektedir. Nitekim ‘maj’ (mage/magi) kelimesi İran’da Zerdüşht rahiplerinin unvanı olarak kullanılmaktaydı. Öte yandan İran’ın eski dinlerinden sayılan ‘Mecusi’ kelimesinin de buradan türediği dikkate alınır, bölgede o dönemde din ile büyü arasındaki ilişkinin boyutunu görmek mümkün hale gelir.⁵ Nitekim XIX.

² Mütercim Asım Efendi, a.g.e., “sahr” md.; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 510; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatı Açısından Hissî Mucizeler* (MÜSBE Yayınlanmamış Doktora tezi), İstanbul 2001, s. 59; İlyas Çelebi, “Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, yıl 2002, sy. 9, s. 199-200.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut ts. Daru’l-Cil, s. 549-551.

⁴ Ergun Arıkdal, *Metapisişik Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1989, “büyü” md.

⁵ Gherardo Gnoli, “Magi”, *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, IX, 79-81; Irving King, “Magic”, *A Dictionary of Religion and Ethics*, USA 1921, s. 268; Ergun Arıkdal, *Metapisişik Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1989, “büyü” md.

Yüzyılın sonlarına doğru din üzerine çalışma yapan araştırmacıların çoğu, dinin kaynağının animizm, naturalizm veya totemizme dayandığını iddia ediyorlardı. Bu iddiaya göre din, evrim yoluyla muhtelif safhalardan geçmiştir; en son safha tanruların içinden en üstününün seçildiği monoteist dinlerdir.⁶ “Büyü bu aşamaların neresinde yer almaktadır?” sorusuna evrimci düşünürlerden The Golden Bough (Altın Dal) adlı eserin yazarı Frazer, “insanlık tarihinde büyü çağının din çağından önce geldiği”⁷ iddiasıyla cevap verir. Zira evrimci düşünceye göre büyüye inanmanın temelinde, ruhî dünyanın gerçekliğine ve ruhlarla temas halindeki herhangi bir kimse tarafından kontrol edilebilen tabiat üstü bir güce inanç yer alır. Böylece büyü ile din arasında doğrudan ve mantıklı bir ilişki kurulmuş olmaktadır.⁸ Zaten bu yaklaşım büyüü, ilk çağların veya ilkel insanların sahip oldukları dinin, dinî bir fenomeni yani dinî inanç ve uygulamalarının bir parçası olarak değerlendirmektedir. Daha da ötesi, bu düşüncede ilkel dinlerin kaynağını, büyücülüğün teşkil ettiği ve büyücünün bir nevi din koyucu konumunda olduğu fikri ön plana çıkmaktadır.⁹ Bu yüzden de antropologlar, ilkel halklar arasındaki büyücülük uygulamaları üzerinde giderek daha fazla yoğunlaşmaktadırlar. Bu tür anlayışta olanların dayandıkları bir nokta da özellikle Batı’da monoteist dinî inancın zayıfladığı dönemlerde büyücülüğün yükselen bir değer haline gelmiş olmasıdır.¹⁰ Sonuç olarak evrimci anlayışa göre monoteist din, büyücülüğün ibadet boyutunu oluşturduğu ilkel dinlerin gelişmiş şeklidir. Bu düşünce doğrultusunda insan-

⁶ Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul 1985, s. 13-16.

⁷ Zaten bu eserin alt başlığı “A Study in Magic and Religion” (Büyü ve Din Hakkında Bir Araştırma) şeklinde olması bakış açısını da yansıtmaktadır. bk. *The Golden Bough*, Hong Kong 1987 (Papermac). Kitabın Türkçe baskısına alt başlık “Dinin ve Folklorun Kökenleri” şeklinde konulmuştur. bk. Frazer, *Altın Dal* (trc. Mehmet D. Doğan), I-II, İstanbul 1991 (Payel Yayınları).

⁸ Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram* (trc. Ahmet Güç), Bursa 2000, s. 9.

⁹ Giovanni Scognamillo, *Medeniyetler Çatışmasında Batının İnanç Temelleri*, İstanbul 2003, s. 21.

¹⁰ Eric J. Sharpe, a.g.e., s. 10. (Dinî değerlerin zayıflaması sonucu ortaya çıkan büyücülüğe karşı kiliseler hemen tepki vermiş ve XVI. ve XVII. yüzyıllarda meşhur ve meşum ‘cadı avı’ başlatılmıştır. Bunun amacı teologlara göre Hıristiyan inancının doğrudan temellerini tehdit eden şeytanî ve canî bir tapımın yok edilmesini hedefliyordu. Ancak Mircea Eliade, aslında bu ‘cadı avı’ uygulamasının sağlam dayanaklara yaslanmadığını da ifade eder. bk. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (trc. Ali Berktaş), İstanbul 2003, I, 258-265).

daki tanrı fikrinin gelişimini ve dinin oluşumunu en açık biçimde Frazer'in aşağıdaki kurgusunda bulabiliriz:

“İnsanlardan tamamen farklı ve ona üstün, insanın sahip olduğu güçlerle ne derece ne de tür bakımından karşılaştırılmayacak güçler kullanan doğaüstü varlıklar olarak tanrı kavramı, tarihin akışı içerisinde çok yavaş gelişmiştir. Başlangıçta, doğaüstü şeylere, insandan o kadar üstün gözüyle bakılmıyordu; çünkü bunlar insan tarafından korkutulabiliyordu ve istediğini yapmaya zorlanabiliyordu. Düşüncenin bu aşamasında dünya büyük bir demokrasi olarak görülmektedir. Dünyadaki doğal ve doğaüstü bütün varlıkların, oldukça eşit bir dengede buldukları varsayılmaktadır. Fakat insan, bilgisinin artmasıyla birlikte doğanın uçsuz bucaksız olduğunu, onun yanında kendisinin ne kadar küçük ve zayıf olduğunu açıkça görür. Bununla birlikte kendi umarsızlığını tanıması, hayalinde bütün evreni dolduran bu doğaüstü varlıkların da güçsüz oldukları gibi bir inancı beraberinde getirmez. Tersine, onların güçlülüğü düşüncesini daha da artırır. Çünkü sabit ve değişmez yasalara uygun hareket eden bir kişiliksiz güçler sistemi olarak dünya fikri henüz tam olarak sezilenmemiş ya da belirmemiştir kafasında... Böylece kafasında tanrılarla o eski eşitlik duygusu yavaş yavaş yok olurken, doğanın işleyişini başka bir şeyin yardımı olmadan kendi kaynaklarıyla, yani büyüyle yönlendirme umudunu da yitirir ve giderek tanrılara bir zamanlar kendileriyle paylaştığını ileri sürdüğü o doğaüstü güçlerin tek kaynağı olarak bakar. Bu nedenle, bilginin ilk gelişmesiyle birlikte, dua ve kurban, dinsel törenlerde önde gelen yerlerini alır; bir zamanlar yasal bir eşit olarak onlar arasında sıraya giren büyü ise, yavaş yavaş arka sıraya itilir ve kötü ruhları çağırma derekesine iner. Şimdi ona tanrıların alanına, aynı zamanda boş ve saygısızca saldırı gözüyle bakılmaktadır...”¹¹

Bu teori karşısında Batı'da Andrew Lang ve Willhelm Schmidt'in başlattığı “dinin başlangıcında bir yüce Tanrı inancı bulunduğu” iddiası yer almıştır. Özellikle Willhelm Schmidt, bir yüce tanrıya olan ilkel inanç hipotezini hazırlamış ve bundan hareketle ‘ilkel monoteizm’ teorisini kurmuştur. Ona göre başlangıçta insan, yaratıcı ve güçlü bir tek Tanrı'ya inanıyordu; daha sonra tarihî şartlar neticesinde bu tek tanrıyı ihmal etmiş ve unutmuştur. Böylece insan kendisini, sayısız tanrılara, tanrıçalara, ruhlarla ve mitolojik atalara dayanan gittikçe karmaşık hale gelen inançlara terk etmiştir.¹²

Anılan bu son teori özellikle teist ve monoteist dinlerin öngördüğü inanç manzumesi ile büyük ölçüde örtüşüyor görünmektedir. Söz gelimi İslam ve diğer monoteist dinlere göre, dinlerde evrim değil dejenerasyon (bozulma) söz konusudur. Aslında ‘ilkel’ diye nitelenen dinlerdeki büyü

¹¹ Frazer, *Altın Dal*, s. 33-34 (*The Golden Bough*, s. 91-92).

¹² Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (trc. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 50-51.

seremonileri, ilk dinî model olan monoteist dinlerdeki bir takım ritüellerin bozulmuş şekli veya insanlar tarafından üretilmiş alternatif ritüeller olarak değerlendirmek mümkündür.¹³ Nitekim, Kur'an'da (el-Bakara 2/102) büyü ile uğraşan şeytanların büyülerini bir peygamber olan Hz. Süleyman'a dayandırma çabaları şiddetle reddedilmiş ve bu yüzden yaptıkları büyü ve onu peygambere nispet etmeleri sebebiyle 'kafir' oldukları açıklanmıştır. Öte yandan aynı ayette 'şeytan' diye nitelenen kimselerin hem Hz. Süleyman'dan hem de Hârût ve Mârût adlı melekten öğrendiklerini 'büyü' şeklinde kullandıklarına işaret vardır. Bu takdirde ayetin bütününden büyü'nün, peygamber tarafından getirilen mesajın tahrifi/bozulmasıyla elde edilmiş bir olgu olduğunu çıkarmak da mümkündür.

A. Din ve Büyü Arasındaki Temel Farklılıklar

Sosyoloji, antropoloji ve dinler tarihi çalışmalarında din ile büyü arasında, biçimsel benzerlikten hareketle ya türdeşlik, ya iç içelik ya da birbirinin kapsamında olmak şeklinde bir ilişki kurulmakta; bundan dolayı da aynı kategori içerisinde ele alınmaktadır.¹⁴ Bunu desteklemek için de canlıların üreme ve gelişmesinde öne sürülen 'evrim' görüşünden hareketle, dinin büyücülüğün gelişmiş ve kurumsallaşmış bir şekli olduğu iddiası dillendirilmektedir.¹⁵ Söz gelimi büyü için M. Zeki Pakalın'ın *Larousse* ansiklopedisinden naklettiği "Garip bir takım tavır ve hareketlerle tabiat kanunlarına aykırı fiiller meydana getirmektir"¹⁶ şeklindeki tarif içerisinde dinî bir öğe olan 'mucize' ve 'ibadetler' de pekala girebilir ve bu öğelerden yola çıkarak din ile büyü arasında biçimsel bir benzerlik kurulabilir. Nitekim din ile büyüü eşitlemeye veya birbirinin aynı veya alternatifi göstermeye çalışanların, kesin delillere dayanmak yerine, anılan türden benzerliklerden yola çıktıkları görülmektedir. Halbuki din ile büyü'nün işlevsel farklılıklarının yanı sıra esasa tekabül eden farklılıkları da bulunmaktadır. Öte yandan

¹³ Kürşat Demirci, a.g.e., s. 15.

¹⁴ Örneğin Mircea Eliade'nin *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* adlı kitabının "Başlangıçta... Paleantropiyenlerin Büyüsel ve Dinsel Davranışları" adlı I. Bölümün başlığında ve bölümün sonunda ortaya koyduğu "Dilin büyüsel-dinsel değeri de belirleyici bir rol oynar". "Dil mükemmelleştikçe, büyüsel-dinsel olanaklarını da artırıyor". "Sözün büyüsel-dinsel bir güç olarak çöştürücü deneyimi, zaman zaman ritüel hareketlerle elde edilen sonuçların dille de sağlanabileceği kanısına yol açmıştır". ifadelerinde din ile büyüü birlikte kullandığı görülmektedir. (I, 17-40).

¹⁵ Eric J. Sharpe, a.g.e., s. 7-8; Hikmet Tanyu, "Büyü", *DİA*, İstanbul 1996, VI, 501.

¹⁶ Pakalın, a.g.e., I, 250.

dinin, büyüünün çok ötesinde toplumsal hayatı etkilemesi ve kültürün belirleyici unsuru olması göz ardı edilmektedir. Söz gelimi ünlü İngiliz şair ve düşünürü Thomas Stearns Eliot'a (1888-1965) göre,

"Ferdin kültürü, içinde bulunduğu sınıfın ve toplum kültüründen soyutlanamaz."¹⁷ "Kültür ve dini bize iki ayrı kurum olarak aldirtan şey, Yunan ve Roma kültürlerinin Hıristiyanlığın etkisi altında kalarak yeni bir sentez oluşturmalarıdır. Bu karşılıklı etki öyle büyük olmuştur ki, hem etkilenen kültür hem de Hıristiyanlığın kendisi düşünce ve uygulamada çok değişmişlerdir."¹⁸ "Daha ileri gidip kültür dediğimiz şeyin ve dinin aynı şeyin farklı yönleri olup olmadıklarını da sorabiliriz"¹⁹ "Kültür ve dini aynı şeyin değişik yönleri olarak tanımlamak oldukça tehlikeli bir yaklaşımdır. Çünkü her iki kelimenin beraber kullanıldıkları zaman sahip oldukları anlam, tek başına kullanıldıkları zaman îma edebilecekleri anlamlara kayabilir."²⁰ "Kültür, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş bir şeklidir"²¹

Bu durumda din ile büyü arasında, görünüşün ötesindeki temel farklılıkların tespiti önem kazanmaktadır. Büyünün bir çok özelliğini sıralamak mümkün ise de 'güç istemi', 'güvence temini' ve 'bireysel merakların tatmini' şeklindeki üç işlevsel özelliğinin temel ve belirleyici olduğu söylenebilir. Bu özelliği ile de büyü, dinden ayrılmaktadır. Şimdi bu üç işlevsel özelliği izah etmeye çalışalım:

1. Güç istemi: Büyücü ve büyüye başvuran insan başkalarını etki altına almak, yenmek ve yok etmek suretiyle rakipsiz kalmak amacındadır. Bir kişiyi evliliğe zorlama, toplum içinde küçük düşürme, hayatını zorlaştırma ve öldürme gibi insan hayatını kontrol etmeye veya yok etmeye dayalı güç oyunları bunlar arasında sayılabilir. Yapılan araştırmalar ve tarih içerisindeki izlenim, büyücülerin, başkalarının hayatını ya da varlığını hiçe sayan, şahsi çıkar ve güç peşinde koşan bencil yapıda kişilikler olduklarını ortaya koymaktadır.²² Bunu Firavn ve Babil büyücülerinde görmek mümkündür. Buna karşın Kur'an "Attığında sen atmadın ancak Allah attı"²³ diye peygamberin kendisine güç nispet edip bununla büyükleme yoluna gitmesini, kendisini insanlardan farklı görmesini istememiştir. Öte yandan a'mâ (kör)

¹⁷ Thomas Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu) Ankara 1987, s. 11.

¹⁸ a.e., s. 20.

¹⁹ a.y.

²⁰ a.e., s. 23.

²¹ a.e., s. 20.

²² Tanyu, a.g.m., VI, 501.

²³ el-Enfâl 8/17.

olan Ümmü Mektum'a yönelik tavrı dolayısıyla uyarılan²⁴ Hz. Peygamber'e, bedenî durumu ve toplumsal konumunu gözetmeksizin herkese "şefkat kanatlarını germesi/indirmesi"²⁵ emredilmiştir. Bütün bu sayılanlar, Hz. Peygamber hakkında kullanılan "alemlere gönderilen bir rahmet"²⁶ şeklindeki küllî niteliğinin içerisinde ifade edilmiştir. İslam bir insanı yok etmeyi değil, onu doğruya yönlendirmeyi ve kazanmayı amaçlar. Hz. Peygamber'in, amcası Hamza'nın katili siyahi köle Vahşi'yi affetmesi, intikam ve gözü karalığın, hem Kur'an hem de sünnette yer almadığının uygulamadaki bir örneğidir.

2. Güvence temini: Büyü yapan veya yaptıran insan kendisini görünen ve görünmeyen düşmanlarına karşı korumak amacını güder. Polinezya köylülerinin korkulu sulara balık avına çıkmadan önce karmaşık büyü törenleri yapmalarına karşılık, suların durgun olduğu iç göllere çıkarken buna ihtiyaç duymamaları buna örnek olarak verilebilir. Kumarbazlar, uçak pilotları, gemi kaptanları ve aktörler gibi şansa bağlı ya da güvencesi olmayan işlerde çalışan kişilerin pek çok boş inanca sahip olmalarını da bununla açıklamak mümkündür.²⁷ Denilebilir ki, insanlar korkuya kapıldıklarında inanacakları ya da dayanacakları bir güç arayışı içerisine girerler.

Buna karşılık din insanlara böyle bir güvence sunar mı? Dikkat edilecek olursa örneklerdeki hususlar tamamen bu dünya ile ilgili hususlardır. Kur'an'da öngörüldüğü şekliyle din insanlara bu dünya hayatında 'garanti' anlamına gelecek güvence sunmaz. Çünkü Allah insanları "en güzel biçimde"²⁸ yaratmış, ona meleklerle bile vermediği "bütün isimleri öğretmiş"²⁹ ve "halifesi"³⁰ ilan etmiştir. Dolayısıyla insan, bu dünyadaki sorunlarla baş edebilecek bir donanıma yaratılıştan sahiptir. Başına bir iş geldiğinde dışardan bir güce dayanmak yerine kendi kabiliyet ve becerilerini harekete geçirmesi ve hemcinslerine dayanarak sorunun üstesinden gelmesi gerekir. Zor durumda kalan insana "sabır ve dua ile Allah'tan yardım istemesi"³¹ tavsiye edilmiştir. Peki Allah'ın yardımı nasıl gerçekleşecektir? Allah Teala

²⁴ Abese 80/1-10.

²⁵ el-Hicr 15/88; eş-Şuarâ 26/215.

²⁶ el-Enbiyâ 21/107.

²⁷ Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası* (trc. Bozkurt Güvenç), İstanbul 1984, s. 133-134.

²⁸ et-Tin 95/4.

²⁹ el-Bakara 2/31.

³⁰ el-Bakara 2/30.

³¹ el-Bakara 2/153.

bu dünyada bir kısım insanlara diğerinin aleyhine olacak biçimde yardım ederse, taraflar arasındaki dengeler bozulup ‘imtihan’ eşitliğine ve alemin kurulu düzenine zarar gelmez mi? Yukarıdaki ayeti takip eden ayette “Allah yolunda öldürülenlerin ölümleri sayılmaması gerektiği, onların diri oldukları”³² açıklanmak suretiyle hayatın bu dünya ile sınırlı olmadığı belirtilmekte; bir sonraki ayette ise “insanın korku, açlık, malında ve bedeninde olabilecek eksilme ve arızalarla imtihan edileceği”³³ vurgulanmaktadır. İlk zikredilen ayetin sonunda “Allah sabredenlerle beraberdir” sonraki ayetin sonunda ise “Sabredenleri müjdele” diye ifadeler yer almaktadır. Verilmek istenen mesaj, insanın dünyada eşit koşullar altında yani Allah’ın koyduğu ilahi kanunlar (sünnetullah/adetullah/tabiat kanunları) çerçevesinde “imtihan” a tabi tutulacağıdır. Bu imtihanda insandan, zorluklara katlanıp (sabır) Allah’ın yardımına (manevi/moral desteğine) başvurması istenmekte; Allah’ın böyle kimselerle beraber olduğu yani onların durumlarını bildiği ve öte dünyada kendilerine büyük nimetler hazırladığı müjdelenmektedir. Öte yandan eşit şartlar altında ‘imtihan’ yapılması, ilahi adaletin bir gereğidir. Cevdet Said’in de işaret ettiği gibi Allah, inanana ayrı inanmayana ayrı kanun ve nizam koymuş değildir. Tabiatı işleyen kanunlar ve bahşedilen şahsî donanım bakımından bütün insanlar eşittir.³⁴ Eğer böyle olmasaydı ortak fizik, kimya, biyoloji, zooloji, botanik gibi tabiat bilimleri ve tıp, biyoloji, psikoloji gibi insana ait bilimlerin meydana gelmesi mümkün olmazdı. Ancak peygambere ve salih kullara verilen somut destekler anlamındaki ‘mucize’ ve ‘keramet’, “tabiatı cari olan kanuna aykırılıkları (harikun li’l-ade)” geçici bir süre tabiatı işleyişin durdurulması şeklinde istisnâ bir durum olarak görülmelidir. Bunların genel çerçeveyi tamamen bozması veya yeni bir çerçeve oluşturması söz konusu değildir. Zaten ‘mucize’ peygambere özel olduğu için dar kapsamlıdır, ancak daha geniş kapsamlı olan ‘keramet’ genel çerçeve içerisinde Allah’ın mü’min kullarına bir ‘ikram’ı olarak değerlendirilmelidir. Kaldı ki, ‘istidrac’ şeklinde denge oluşturacak imkanların inanmayan kesime de verildiği bilinmektedir.³⁵

³² el-Bakar 2/154.

³³ el-Bakara 2/155.

³⁴ Cevdet Said, *Hatta Yugayyiru mâ bi enfusihim*, Dımaşk 1404/1984, s. 18, 21, 31.

³⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul 1987, s. 149.

Hız. Peygamber'in hayatına baktığımızda istisnâî olan mucizeler dışında, O'na yönelik maddî ve somut ilahî bir yardımdan söz edilemez. Sadece O'na moral destek diyebileceğimiz 'teselli' mahiyetinde yardımlar söz konusu olmuş, sorunların çözümü için daha çok 'istişare yolu'³⁶ kendisine önerilmiştir. Taif dönüşü, psikolojik ve biyolojik zarar vermeye yönelik bir saldırı uğraması ve Uhud harbinde yaralanıp savaşı kaybetmesi maddî bir yardımın söz konusu olmadığı somut kanıtlardır.

Daha önce verilen bilgilerde de görüldüğü gibi insanlar ya bir korku ya acil bir yardım ya da bir problemin çözümü için büyüye baş vurmaktadırlar. Problemi bulunmayan, korkusu ve derdi olmayanların hayatlarında büyüye ve büyücüye yer yoktur. Buna karşılık peygamberler tarafından tebliğ olunan din hayatın bütününe kuşatmaktadır. Nitekim, Allah korkular karşısında duyulduğu gibi kısmî zaman dilimlerinde Allah'ı hatırlama ihtiyacı hissedilmesini hoş görmez. Söz gelimi Kur'an'da "Denizde bir sıkıntı (boğulma korkusu) dokunduğu zaman Allah'tan başka bütün yalvardıklarınız kaybolur. Fakat O sizi kurtarıp karaya çıkarınca yüz çevirirsiniz. Gerçekten insan nankördür."³⁷ denilerek bu tür bir davranış kınanmaktadır. Buna karşılık Kur'an "Beni hatırlayın ki, ben de sizi hatırlayayım, bana şükredin ve asla nankörlük etmeyin"³⁸ buyurmakta ve "Ey iman edenler Allah'a ve Rasûlüne, Rasûlüne indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz"³⁹ mealindeki ayette iman eden kişiye ikinci bir iman etmesi emredilmektedir ki, bundan maksat, iman şuurunu sürekli diri tutmaktır.

3. Bireysel merakların tatmini: İnsanlar her dönemde dünyanın yaratılışını, kendi yaratılışını, alemin ana maddesini, zamanı, mekanı, varlığı, yokluğu merak etmiştir. Bu meraklarını kimi zaman bilimsel yollar olan gözlem ve deneyler ile gidermeye çalıştığı gibi kimi zaman da büyücülerin verdiği bilgilerle tatmin etme yolları aramıştır. Hatta bu yönüyle büyüü, bilimin gelişmesine yardım eden faktörlerden biri olarak değerlendirenler olmuştur. Simyanın kimyayı, astrolojinin ise astronomiyi hazırladığı ve insanın tabiata hükmetme arzusunu tetiklemede ve bugünkü teknolojinin

³⁶ Âl-i İmrân 3/159; eş-Şura 42/38.

³⁷ el-İsrâ 17/67.

³⁸ el-Bakara 2/152.

³⁹ en-Nisâ 4/136.

meydana gelmesinde büyüünün büyük rolünün olduğu savunulmuş ve savunulmaktadır. Bununla birlikte yukarıda da değindiğimiz gibi metot, yaklaşım ve amaç yönünden aralarında esaslı farklılıklar söz konusudur. Bilim gözlem, deney ve aklî muhakeme yöntemine dayanırken büyü daha çok doğa üstü güçlerden yardım aldığı iddiasındadır. Büyüde amaç, ya kontrol etmek ya da korkuları yenmek suretiyle kişisel çıkar elde etmek iken bilimin amacı, bütün insanların yararlanacağı bulguları ve araçları ortaya koymaktır. Bilimin ortaya koyduğu sonuçların herkes tarafından kavranması ve uygulanması imkanı olmasına karşın büyücünün yaptıklarının kavranılamaması ve mahiyetinin gizliliği onun temel özelliğidir.⁴⁰ Her ne kadar din yukarıda geçen sorulara cevap veriyor ise de dinin amacı hem büyüden hem de bilimden farklıdır. Din, insanlara geçmiş ve gelecek, bu dünya ve sonrası hakkında inanılması gereken bilgileri verir ve bunlardan ibret alınmasını ister. “Göklerin ve yerin yaratılışında gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akli selim sahipleri için ibret verici deliller vardır.”⁴¹ “Bakmıyorlar mı, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayılıp döşendiğine! Ey Muhammed sen öğüt ver, çünkü sen sadece öğüt verensin, onların üzerine zorlayıcı değilsin”.⁴² Öte yandan din, temel amaç itibariyle insanları Rablerine kulluk yapmaya ve hoşnutluğunu kazanmaya çağırır. “Biz insanları ve cinleri ancak bize kulluk yapsınlar diye yarattık”⁴³, “Biz ona (insana) yolu gösterdik o ya şükredici veya nankör olur.”⁴⁴, “Kitap ehlinde ve müşriklerden inanmayanlar, cehennem ateşinde ebedî kalacaklardır. Onlar halkın en şerlileridir. İnanan ve iyi işler yapanlar da halkın en hayırlılarıdır. Rableri katında onlara verilecek karşılık, alt taraflarından ırmaklar akan Adn cennetleridir. Orada ebedi olarak kalacaklardır. Allah onlardan hoşnut olmuş onlar da Allah’tan hoşnut olmuşlardır. Bu ödül Rablerine saygı gösterenlere mahsustur.”⁴⁵

Buraya kadar anlatılanlardan, daha çok bir şahsî çıkar sağlama aracı olan büyüünün ve din ile karşılaştırıldığında kutsallık tarafının bulunmadığı

⁴⁰ Tanyu, a.g.m. VI, 502.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/190.

⁴² el-Gâşiye 88/17-22.

⁴³ ez-Zâriyât 51/56

⁴⁴ el-İnsân 76/3.

⁴⁵ el-Beyyine 98/6-8.

anlaşılmalıdır. Zaten büyüünün en temel özelliği kutsalla ilişkisinin bulunmaması ve ahlakî amaç taşımamasıdır.⁴⁶ “Dindışı dualar ve hareketlerle ruha etki etmek”⁴⁷ şeklindeki büyü tarifi de bunu ifade etmektedir. Evrim taraftarı bir antropolog olan ve din ile büyüü aynı kategoride ele alan Calvin Wells, konunun uzmanı olan pek çok kişinin din ile büyü arasında kesin bir ayrım gözettiğini nakleder:

“...Ya ruhlar ya da tanrılar aracılığı ile yaşantımıza giren ve sonuçları bu doğaüstü güçlerin iyi niyetlerine bağımlı olan din, toplumun onayladığı, çoğu zaman tapınma dışında bir amacı olmayan dua ve benzeri davranışları içeren, ayrıca da, herkes tarafından ortaklaşa paylaşılan etkinlikleri kapsamaktadır. Buna karşılık büyü, her zaman için belirli amaçların elde edilmesine yönelik, gerekli dua ya da tılsımlı sözleri bilen herkes için dolaysız ve gecikmesiz sonuç vereceğine inanılan, tanrıların yardımından bağımsız, genelde kişiye özel ve gizli, çoğu zaman da, kötü amaçlı ve toplumun çıkarlarına ters düşen bir inanç ve etkinlik alanıdır.”⁴⁸

Aralarındaki yadsınması imkansız bu kesin ayrımlardan dolayı da F.W. Schmith gibi bir çok araştırmacı tek tanrıya tapınmanın dinin başlangıcı olduğunu, bu inancın zamanla bozulması üzerine büyüsel davranışlar ve çok tanrıcılığın ortaya çıktığını savunmuştur.⁴⁹

İlkel dinlerin büyücülük üzerine kurulduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu tür toplumlarda büyücüler bir nevi rahiplerin işlevini yerine getirirler. Ancak tek başlarına toplumdaki uzak ve münzevî bir hayat yaşadıkları için kendilerinde genellikle anormal davranışlar görülür. Söz gelimi Şamanizm’in rahipleri konumunda olan “şamanlar”ın yaptıkları, el çabukluğuna dayalı oyunlar ve kandırmacalardır. Ancak onlar, yaptıklarının kendi güçlerinin ve kendileri aracılığıyla ruhların etkisinin bir sonucu olduğuna inanmaktadırlar. Bu tür iş için çoğunlukla akıl dengesi ya tam yerinde olmayan ya da şizofreni (ruh hastası) ve kişilik bozuklukları gösteren kimseler seçilir. Ekonomik gücü yerinde olan büyük toplumlarda ise bireysel rahipliğin yerini örgütlü rahipler topluluğu alır. Putperest Roma toplumu ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi bu rahipler toplu halde yaşadıkları ve örgütlü hareket ettiklerinden büyücülerde görülen normal dışı hal ve tavırlar görülmez. Ancak bunlar tanrı ile insan arasında araçlardır.⁵⁰ Bu

⁴⁶ Tanyu, a.g.m., VI, 501.

⁴⁷ Pakalın, a.g.e, I,

Wells, a.g.e., s. 132.

⁴⁹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 51; Tanyu, a.g.m., VI, 501.

⁵⁰ Wells, a.g.e., s. 138-140.

yapı dolayısıyla her ne kadar Katolikler büyücülerle şiddetli mücadele etmişlerse de “örneğin ‘Süleyman’ın Anahtarları’ndaki⁵¹ ritüellerden bir çoğunun mutlaka papazlar tarafından hıristiyanlaştırılmış” olduğu da araştırmacılar tarafından belirtilmektedir.⁵² Çünkü bu tür örgütlü yapılarda bir takım büyü ayinlerinin ve geleneklerinin meşrulaştırılması tehlikesi her zaman vardır. İslam söz konusu olduğunda, dinî anlamda böyle bir örgütlü yapının bulunmadığı açıklıkla görülebilir. Dinî görev ve sorumluluk bakımından âlim ile sıradan insan arasında fark yoktur. Bu yönüyle İslam kültür ve toplumları örgütlü meşrulaştırma tehlikesinden uzak kalabilmişlerdir.

B. Peygamberi Kâhinden Ayıran Özellikler

Önceki kısımda din ile büyü arasındaki farklılığa değinildi. Bu, aynı zamanda büyücü ile peygamber arasındaki farklılığı ifade ettiğinden, bu konuya ayrıca değinmeyi gereksiz kılmaktadır. Ancak büyücüler içerisinde değerlendirilen kâhin ile peygamber arasında bazı benzerlikler nedeniyle kategorik bir birliktelik kurulmaktadır. Burada bu iki ‘figür’ arasındaki farklılığa dikkat çekme hedeflenmektedir. Nitekim tekrar etmek gerekirse ‘kehânet’ büyüünün bir çeşididir ve kâhin de bu anlamda bir büyücüdür. ‘Gaybdan haber verdiğine’ inanılması dolayısıyla da peygamber ile aralarında görünüşte bir benzerlik kurulmasına imkan vermektedir. Çünkü ‘kehânet’ dinler tarihi kaynaklarında “insana ait olmayan vasıtalar yoluyla gelecekteki olayların cereyan edişi hakkında bilgi elde etme teşebbüsü”⁵³ şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı şekilde, İslamî literatürde de kehânetin ‘gaybdan haber vermek’⁵⁴ anlamı öne çıkmaktadır. Bu işi yapan kişiye ise ‘gelecektekenden veya gaybdan haber veren’⁵⁵ anlamında ‘kâhin’ denilmektedir. Falcı ve bakıcı denilen kişiler de bu anlamda kâhindir.⁵⁶ Yine Araplar arasında yaygın olarak bulunan ‘arraflar’ı da kâhin kategorisinde değeren-

⁵¹ ‘Süleyman’ın Anahtarları’ için bk. M. Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, Kahire 1373, I, 398-399; İdris Şah, *Doğu Büyüsü* (trc. Osman Yener), İstanbul 1987, s. 46-48; Süleyman Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, İstanbul ts. Kuba Yayınları, XIX, 189.

⁵² İdris Şah, a.g.e., s. 23-25.

⁵³ Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram* (trc. Ahmet Güç), Bursa 2000, s. 40.

⁵⁴ Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1272, III, 697 (k-h-n md.).

⁵⁵ Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 773; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, II, 138.

⁵⁶ Asım Efendi, a.g.e., III, 697.

dirmek mümkündür.⁵⁷ Kâhinin din açısından durumu söz konusu olduğuna göre üzerinde durulması gereken husus, onun ‘gaybdan haber verme’ yönüdür. Bu yönünden dolayı da büyü ve kehanet özellikle dinî önderler ve mensupları tarafından yadırganmış, tepki görmüş ve reddedilmiştir.⁵⁸ Çünkü ‘gaybdan haber verme’ özelliği ile kâhin, adeta semavî dinlerdeki peygamber konumuna eş bir konumu işgal ediyormuş görüntüsü vermektedir.

Açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla kâhinin temel özelliği peygamberlerde olduğu gibi ‘gaybdan haber verme’ iddiasıdır. Araplar arasında kâhinlik yaygın ve kültürün bir parçası olduğuna göre gaybdan haber veren bir kâhin olarak gördükleri Hz. Peygamber’e niçin karşı çıkmışlardır? Çağdaş araştırmacı ve düşünürlerden Nasır Hamid Ebu Zeyd bu konuda şu tespiti yapar:

“Araplar, şairlerin şiirlerinin ve kâhinlerin kehanetlerinin gökten cinler tarafından ilham edildiğine inandıklarından Hz. Peygamber’in gökten gelen bir melekten haber getirmesini yadırganamamışlar; buna yönelik bir itirazları da söz konusu olmamıştır. Onların itirazları vahyin kendisine değil içeriğine ve vahyi getiren şahsa yönelik olmuştur.”⁵⁹

Zira onlar şimdiye kadar duymadıkları muhtevada ve beklemedikleri bir şahıs tarafından getirilen bir ‘kehanet’le karşılaştıkları için şaşkınlığa düşmüşler ve Hz. Peygamber’e “cin çarpmış (mecnun)” nitelemesinde bulunmuşlardır. Diğer bir ifade ile onlar Hz. Peygamberin gaybdan haber getirmesine değil haberin içeriğine ve getiren şahsa yönelik bir tavır içerisine girmişlerdir. Vahiy geldiğinde Varaka b. Nevfel’in şaşırمامış olması Yahudi-Hiristiyan vahiy geleneğini biliyor olmasındandır. Bu durumda Arapları itiraza götüren temel neden kültürlerinin bir parçası olan kâhin ile peygamber olduğunu iddia eden şahıs arasında gerçek manada benzerlik olmadığını görmeleridir. O gün müşriklerin ne gibi farklar gördüklerini tespit, Kur’an ve Sünnete başvurmakla mümkün olur. Zaten amaç da Kur’an’dan hareketle bir bakış açısı ortaya koymak olduğuna göre temel dayanak noktası Kur’an’da çizilen ‘peygamber modeli’ olmalıdır. Çünkü bu model yardımı ile iki figür arasındaki farkın daha açık ortaya konması mümkün hale gelir. Diğer bir ifade ile Kur’an’daki ‘peygamber modeli’nin şekil ve muhteva açısından tespiti yapılabilirse, kâhinin/büyücünün pey-

⁵⁷ Ahmet Saim Kılavuz, “Arraf”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 393-394.

⁵⁸ Eric J. Sharpe, a.g.e., s. 42.

⁵⁹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhûmu’n-nas*, Beyrut 1990, s.34.

gamberden farkı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Genel hatlarıyla incelendiğinde hem peygamber hem de kâhinin iki yönünün bulunduğu görülmektedir: a. Gaybdan bilgi alma iddiaları, b. Muhatapları olan insanlarla ilişkileri ve bunun sonucunda toplum içinde oluşan durum ve konumları.

Bilgi alma yöntemleri yani gaybla ilişki kurma açısından peygamberle kâhin arasında biçimsel bir benzerlik bulunduğu göze çarpar. Her ne kadar kâhinin cinden peygamberin ise melekten bilgi aldığı söyleniyorsa da, insanların kendilerine kapalı bir âlemde bulunan melek ile cini birbirinden ayırmaları mümkün değildir. Diğer bir deyişle ne kâhinin cinden haber getirdiğini ne de peygamberin melek ile görüştüğünü somut olarak tespit etme imkanı vardır. Çünkü normal bir insanın kâhinin ya da peygamberin gaybla ilişki kurmak suretiyle haber alma eylemlerini kontrol etme ve gözlemlemesi söz konusu değildir. Diğer bir deyişle peygamberin ve kâhinin gaybdan haber verme işini doğrulama ya da yanlışlama imkanı bulunmamaktadır. Adından da anlaşılacağı gibi kontrol ve gözlem dışı olan gayb (bize kapalı) alanından haber aldığını iddia eden kâhini, peygamberden ayırıp onun bilgisinin geçersiz olduğunu iddia etmenin ‘somut dayanak’tan yoksun olacağı açıktır. Gaybdan bilgi alırken kâhinin kendini kaybedip trans haline geçmesi⁶⁰, hadislerde geçen Hz. Peygamber’in vahiy esnasında ağırlaşan durumuna pekâlâ benzetilerek aralarında somut anlamda bir benzerlik de kurulabilir.⁶¹ Bu durumda ikinci yönleri olan toplum içindeki görüntü ve durumlarından hareket etmekle yani onların görünen taraflarını ve getirdikleri haberin veya bilginin içeriğini incelemekle, kelimâ tabirle görünenden hareketle görünmeyen hakkında tespitte bulunmak (kıyasü'l-gâib ale's-şâhid) yöntemi ile aralarındaki temel ayrımı ortaya koymak daha bir mümkün görünmektedir. Muhatapları ile ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda peygamber ile kâhin arasındaki farkları şu şekilde ortaya koyabiliriz:

1. Peygamber Kur'an'da insanları kötülöklere karşı uyaran (nezîr) ve iyilik yapmalarının karşılığında mükafatlandırılacaklarını müjdeleyen (beşîr) bir kimse olarak takdim edilir. Diğer bir ifade ile bu dünyanın son yaşam alanı olmadığını, yapılan her eylemin değerlendirileceği bir günün (kıya-

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986, I, 245; Ömer Faruk Harman, “Kâhin”, *DİA*, İstanbul 2002, XXIV, 170.

⁶¹ Buharî, “Bedü'l-vahy”, 2; Nesai, “İftitâh”, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 176.

met) ve sonucunda bir ‘karşılık’ın (mükafaat veya ceza) verileceği başka bir alemin (ahiret) bulunduğunu hatırlatan peygamber, bu gerçeğe göre davranmalarını insanlara öğütlemektedir. Nitekim “(Ey Muhammed) sen hatırlat (öğüt ver). Rabbinin nimeti sayesinde sen ne kâhinsin ne de mecnûn”⁶² mealindeki ayet-i kerimede peygamberin insanlara gerçek ve doğruyu hatırlatması ve öğütte bulunması özelliğine vurgu yapılmakta ve bu özelliği ile kâhinden ayrıldığı belirtilmektedir. Buna karşılık Arap kültüründe bu dünya vurgusu daha ağır basmakta ve öte dünya fikri neredeyse bulunmamaktadır. Putlara karşı yaptıkları tapınma ve saygının amacı, sağlık ve afiyet içinde olmak, servet elde etmek ve zafere ulaşmak gibi dünyevî menfaatlerdir.⁶³ Bu durum şu ayette açıkça ifade edilir: “Dediler ki, hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi zamandan başkası helak etmiyor.”⁶⁴ Bundan dolayı da yapıp-ettiklerinin tekrar önlerine geleceği fikri neredeyse bulunmamaktadır. Bu kültürün baş aktörleri kâhinler olduğuna göre bu bilgi ve anlayışın onlardan gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

2. Mesleğini bir geçim kaynağı olarak gören kâhin, getirdiği haber ve bilgi karşılığında bir ‘ücret’ beklentisi içerisinde iken peygamber, yaptığı iş bir ‘meslek’ olmadığından, hiçbir beklenti içerisinde olmaksızın insanlara sürekli bilgi getirmekte, öğüt vermekte ve yol göstermektedir. Yasin Suresinde Allah’ın gönderdiği elçileri kabul etmeyen ve onları uğursuz olmakla suçlayan kavme Şehrin uzak bir bölgesinden gelen bir adamın ‘Ey kavmim elçilere uyun!’ ‘Sizden bir *ücret* talep etmeyen bu insanlara tabi olun, onlar doğru yoldadırlar’ dediği hatırlatılmaktadır.⁶⁵ Ayet-i kerimede, ‘gelen kimsé’, normal insanın müşahedesine açık olmadığı için elçilerin gaybden haber getirmelerinden ve bundan dolayı onlara inanılması gerekliliğinden bahsedilmemekte, aksine normal insanın müşahedesine açık olan “ücret beklentisi içerisinde olmamaları”nı onların Allah’ın elçileri olduklarına delil olarak ileri sürmektedir. Çünkü bu, insanlar arasında cari olan adete

⁶² et-Tûr 52/29. Ayetteki “zekkir” kelimesi “va’z et/öğüt ver” anlamındadır. (bk. Nesefi, *Tefsîru’n-Nesefî*, İstanbul 1984, IV, 192.)

⁶³ İbrahim Sarıçam, “Hz. Muhammed (sav)’in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam”, *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı)*, Ankara 2000, s. 31.

⁶⁴ el-Câsiye 45/24, el-Mu’minûn (23/37) ayetinde ise “Sadece bu dünya hayatımız vardır. Ölürüz ve yaşarız. Öldükten sonra tekrar diriltilecek değiliz.” şeklinde geçmektedir.

⁶⁵ Yâsin 36/20-21.

aykırı bir durumdur. İnsanlar bir iş yaptıklarında veya danışmanlık hizmeti verdiklerinde maddî olmasa bile itibar ve hürmet gibi manevî bir karşılık beklentisi içerisinde olurlar. Nitekim kâhinlerin yaptıkları işe karşılık adına 'hulvân' denilen bir ücret aldıkları bilinmektedir.⁶⁶ Arapların Hz. Peygamber'e sürekli para, makam, kadın gibi maddî ve "bir yıl biz senin dinine bir yıl sen bizim dinimize uy"⁶⁷ gibi manevî itibar ve hürmet ifade eden tekliflerde bulunmaları bölgedeki kâhinlerin maddî veya manevî bir karşılık beklentisi içerisinde danışmanlık hizmeti veren kimseler olduğunu gösterir. Üstelik bu hasbîlik sadece Hz. Peygamber'le ilgili değildir, bütün peygamberler için geçerlidir.⁶⁸

3. Toplum içerisindeki konumu ve duruşu itibariyle de peygamber ile kâhin arasında farklılık söz konusudur. Kendisinden yüz kızartıcı ve şahsiyeti zedeleyici bir davranışın sadır olmaması yani masumiyeti, özellikle 'emîn' (güvenilir) lakabı ile anılması, söylediği ile yaşantısının çelişkisiz oluşu, şahsî bir talep ve beklenti içerisinde bulunmayışı peygamberi toplum içerisinde kâhinden farklı bir konuma yerleştirmektedir.

4. İbn Haldun ise peygamberlik görevinin verilmesi ve kâhinliğe başlama arasındaki farka dikkat çekerek şöyle der: "...peygamberlik başkaları tarafından teşyi, yani yol gösterilmeden ve diğer herhangi bir yabancınn yardımına başvurulmadan peygamberin zatının manevî ve ruhanî alemlerle münasebet tesis etmesi demektir. Kâhinlik eden kimse ise aciz olduğu için yabancı vasıta ve tasavvurlara baş vurur. Haber verdikleri şeyler karışık olur ve içine yalan karışır..."⁶⁹

Buraya kadar anlattıklarımızla, peygamber ile kâhinin dünya hayatı itibariyle temel noktalarda farklılıklarının bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bilgilerden hareketle gaybden haber alma noktasında da farklı oldukları sonucuna kolaylıkla varılabilir. Görünen alemde ortaya çıkan bu kadar farklılığın görünmeyen (gayb) alemde bir karşılığının bulunmaması imkansızdır. Her ne kadar yeni dini kabule yanaşmasalar da Kureyş'in aklı başında adamları peygamber ile kâhin arasındaki farkı görmüşlerdir. Söz gelimi,

⁶⁶ İlyas Çelebi, "Kâhin", *DİA*, İstanbul 2002, XXIV, 171.

⁶⁷ el-Kâfirûn 109/1-6; İbn Hişam, a.g.e., II, 16.

⁶⁸ bk. Yunus 10/72; Hûd, 11/29, 51; Sebe 34/47; el-Furkân 25/57; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180.

⁶⁹ İbn Haldûn, a.g.e., I, 247.

Kureyş önderlerinin toplanıp Hz. Peygamberi toplum içinde küçük düşürücü ve onurunu zedeleyici propaganda tespit toplantılarının birinde “Kureyş’in şeytanlarından biri” olarak nitelendirilen Nadr b. Hâris itiraf mahiyetinde şu konuşmayı yapmıştır: Ey Kureyş topluluğu! Allah’a yemin olsun ki, henüz çaresini bulamadığınız bir iş başınıza geldi. Muhammed sizin hoşnut olduğunuz yeni yetme bir çocuktur. En doğru sözlünüz ve emanete en çok riayet edeninizdi. Şakaklarında kırılıklar belirlediğinde ve size bir şey getirdiğinde siz ona ‘sâhir=sihirbaz’ dediniz. Kesinlikle sihirbaz değildir, zira biz sihirbazların, üflemelerini ve düğümlerini biliriz. ‘Kâhin’ dediniz. Kesinlikle kâhin de değildir, çünkü biz onların hallerini gördük ve secilerini dinledik. ‘Şair’ dediniz. Kesinlikle şair de değildir, çünkü biz hezec ve recez gibi şiiri bütün türleriyle biliriz. Sonra ‘mecnûn’ dediniz. Kesinlikle mecnûn değildir, zira biz cünûn gördük onda ne boğulmuşluk ne vesvese ne de karıştırma vardır. Ey Kureyş topluluğu! Başınızın çaresine bakın! Bilesiniz ki, Allah sizin başınıza büyük bir bela (!) sarmıştır.”⁷⁰

C. Melek Büyünün Kaynağı mıdır?

Eliot’un “kültür, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş bir şeklidir” ifadesiyle tanımladığı kültür bağlamında düşündüğümüzde, dinin toplum hayatı ve kültürü konusunda son derece belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda din, toplumun bütününe kucaklayan, ona dinî ve dünyevî her konuda şekil veren bir konumdadır. Böylesi bir perspektiften bakıldığında, dinin temsilcileri olan peygamberler hakkında, insanlara sadece dinî görev ve sorumluluklarını bildiren değil, dünyevî işlerinde de yol gösteren, problemlerini halleden ve yaşamaları için gerekli olan bütün bilgi ve hüneri aktaran kişiler şeklinde bir tasavvurun oluşması kaçınılmazdır. Ancak son peygamber Hz. Muhammed’in dünyevî bir takım uygulamalarda etrafındaki insanları (sahabe) dikkate aldığı, onların görüşlerinden istifade ettiği ve istişare yoluyla kararlarına onları da ortak ettiği şeklindeki gerçek dikkate alındığında, söz konusu tasavvurun abartılı olduğu açıktır. Öte yandan, tarihi süreç içerisindeki seyri dikkate alındığında dinin zamana ve mekana bağlı olarak şekillenmesinde peygamberlerin yanında diğer insanların belli oranda bir katkısının olduğu da bir gerçektir.

⁷⁰ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk* (nşr. Muhammed Hamidullah), Konya 1404/1981, s. 181-182; İbn Hişam, *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (nşr. Ömer Abdusselam Tedmürî), Beyrut 1408/1987, I, 327-328.

Bu şekillenme/değişim, dinin özellikle dünyaya ve insana bakan yönünün dinamikliğinden kaynaklanır. Diğer bir ifade ile bu değişim, aslında dinin zamana ve mekana verdiği bir cevaptır. Tabi ki bu cevabı dinin kendisinin vermesi beklenmez. Cevap verecek olan dinin müntesibi olanlar, özellikle de uzmanlar kadrosu yani âlimlerdir. Ancak dindeki bu tür değişimi, ‘bozulma’ şeklinde anlayan ve peygamber dönemindeki dinin şeklini olduğu gibi korumayı düşünen muhafazakar kesim, peygamberi dinin şekillenmesinde yegane otorite olarak görmekte ve dolayısıyla her problemin çözümünü ona havale etmek gerektiğini düşünmektedirler. Bu anlayış, aynı zamanda kişiyi, ‘her yenilik ancak peygamberler tarafından ortaya konulur/konulabilir’ noktasına götürmektedir. Bu anlayışın zaman içinde “her hüner ve meslek ilahî kaynaktan peygamber vasıtasıyla öğretilmiştir” şeklinde toplumda tezahür etmesi kaçınılmazdır. Söz gelimi, Osmanlı toplumunda, her mesleğin kendisine ‘pîr’ olarak bir peygamberi seçtiği ve peygambere nispet edilmeyen hüner ve sanatlara hoş gözle bakılmadığı görülmektedir.⁷¹ Âdiyattan sayılan mesleklerde durum böyle olunca, özellikle ‘büyü’nün (sihir), normal insanı ‘aciz’ bırakan yönünün de etkisiyle, insan-üstü bir kaynaktan geldiği inancının bir çok toplumda ve dinde hâkim bir inanç haline geldiği de bir gerçektir.⁷²

Bakara suresi 102. ayetinin “Süleyman’ın hükümranlığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere uydular. Süleyman büyü yaparak kafir olmadı. Fakat o şeytanlar küfre gitti: Onlar insanlara büyü ve Babil’de Harut ve Marut adlı iki meleğe indirilene öğretiyorlardı. Halbuki o iki melek ‘Biz, bir fitneyiz; bu bilginin kötüye kullanılıp kullanılmayacağını denemesi için gönderildik, sakın bunu kötüye kullanıp büyü yaparak kafir olmayın’ demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı. İşte insanlar karı-kocanın arasını açacak büyüü o meleklerden öğrendiler...” şeklindeki

⁷¹ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1974, s. 180; Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler*, Ankara 1998, s. 61.

⁷² bk. Kürşat Demirci, “Hârût ve Mârût”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 262-264. (Nitekim yasak olmasına rağmen Yahudilerin büyüye meraklı oldukları, fırsat bulduklarında hemen ona yöneldikleri Tevrat’ta şöyle dile getirilmektedir: “Ve Allahları Rabbin bütün emirlerini bıraktılar, ve kendilerine dökme putlar, iki buzağı yaptılar, ve bir Aşere yaptılar, ve göklerin bütün ordusuna tapındılar, ve Baala kulluk ettiler. Ve oğulları ile kızlarını ateşten geçirdiler, ve falcılık ettiler, ve sihirbazlık ettiler, ve Rabbin gözünde kötü olanı yapmak için onu öfkelenirmek için kendilerini sattılar. Ve İsrail karşı Rab çok öfkeli.” Tevrat, II. Krallar, Bab 17, ayet 16-18, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1985).

yorumu, İslam toplumunda büyü'nün insanüstü bir kaynaktan geldiği inancının oluşmasında ve yaygınlaşmasında dayanak olmuştur. Böylelikle Müslümanlar arasında büyü'nün Allah'ın gönderdiği melekler tarafından öğretildiği inancı yerleşik hale gelmiştir. Nitekim Bir çok tefsirde ve Türkçe Kur'an meallerinde, Bakara Suresi 102. ayetinde Harut ile Marut⁷³ adlı iki meleğin insanlara büyü öğrettikleri kabul edilmekte ve bundan hareketle büyü'nün ilahî kaynaklı olduğu görüşü benimsenmektedir.⁷⁴ Bu yorum ve yaklaşımda itikadî açıdan iki sakınca bulunmaktadır:

a. Allah'ın iki meleğini görevlendirerek insanlara neredeyse bütün toplumlar tarafından “şer” kabul edilen büyüyü öğretmesi.

b. Meleklerin kötülüklerden korunmuş (masum) olma inancının zedelenmesi.

Anılan yorum ve yaklaşımın isabetli olup olmadığının açıklığa kavuşturulması ve ayet metninin farklı yorumlara imkan verip vermediğinin görülmesi için öncelikle tartışmanın merkezinde yer alan Bakara suresi 102. ayetinin çeşitli yönleriyle incelenmesi gerekir. Ayeti bir bütün olarak ele aldığımızda anlamı itibariyle sekiz kısma ayırmak mümkündür:

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

1. *وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ* = Süleyman'ın hükümlerine tabi oldular.

2. *وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ* = Halbuki Süleyman kafir olmadı aksine insanlara sihir öğreten şeytanlar kafir oldular.

⁷³ Hârût ve Mârût adlı meleklerle ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Bedir, H. Hüseyin Tunçbilek, “Harut ve Marut İki Melek mi?” *HÜİF Der. sy. IV*, Urfa 2002, s. 1-28.

⁷⁴ Örnek: “Yukarıdaki ayet (Bakara 102), Yahudilerin Hz. Süleyman'ı, bir peygamber değil de, sihirbaz olarak göstermeleri üzerine inmiştir. Hârut ve Mârut iki melektir. Onlar insanların nefislerine aldışları ile alay ediyorlardı. Yüce Allah onları sınamak için cinsel vb. bir günah işlemek emriyle yeryüzüne indirdi. Yeryüzünde güzel bir kadın onları yoldan çıkardı. Ceza olsun diye bunlar, Babil'de bir kuyuya kapatıldılar. Orada kendilerinden istekte bulunan kimselere sihri (büyü) öğretiyorlar, fakat bunu kötü amaçlı kullanmamaları konusunda da insanları uyarıyorlardı.” (Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim*, İstanbul 2003, I, 32).

3. وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ = Harut ve Marut adında Babil'de iki meleğe indirilen

4. وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ = O iki melek “biz bir fitneyiz sakın küfre girmeyin” demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı.

5. فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ = O iki melekten karı ile kocanın arasını açacak bilgiler öğreniyorlardı.

6. وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ = Halbuki onlar Allah'ın izni olmaksızın kimseye zarar veremezlerdi.

7. وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ = Onlar kendilerine zarar vereni öğreniyorlar, fayda vereni öğrenmiyorlardı.

8. وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ = Onu (sihri) satanın (sihir karşılığında menfaat elde edenin) ahirette bir nasibi olmadığını gayet iyi biliyorlardı. Karşılığında şahsiyetlerini sattıkları şey ne kötüdür. Keşke bilselerdi!

Hintli çağdaş müfessir Emin Ahsen İslahî'nin işaret ettiği gibi⁷⁵ ayetteki ikinci kısmı ara cümle (cümle-i mu'tarıza) olarak değerlendirip üçüncü kısmı “mülki Süleyman” üzerine atfettiğimizde⁷⁶ şöyle bir mana ortaya çıkar: “Süleyman'ın hükümranlılığı ve Babil'de Hârut ve Mârut adlı iki meleğe indirilen hususunda şeytanların uydurduklarına tabi oldular. Halbuki Süleyman kafir olmadı, aksine sihir öğreten şeytanlar kafir oldu. O iki melek “biz fitneyi...”

Bu durumda ayetin yorumu ve çıkarılacak sonuçlar sadedinde şunlar söylenebilir:

⁷⁵ Emin Ahsen İslahî, *Tedebbür-i Kur'an*, Lahor, 1993, I, 282-288. (İslahî'nin tefsirinin Urduca nüshasından gerekli yerleri tercüme ederek kullanımına sunan Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi sayın Abdulhamit Birışık'a şükranlarımı sunarım.) Kur'an'daki secavend işaretleri dikkate alındığında İslahî'nin ara cümle kabul ettiği kısmın başında (ـ) harfi, sonunda ise (ـ) harfi bulunmaktadır. Bu da bir nevi bu kısmın ara cümle kabul edildiği anlamına gelir.

Ebu'l-Ferec el-Cevzi, üçüncü kısmın iki atf yeri olduğunu birinci olarak ayetteki birinci “mâ” üzerine, diğerinin ise “sihr” üzerine yapılabileceği görüşünü ileri sürmüştür.

⁷⁶ Emin Ahsen İslahî, ‘üçüncü kısmı’ atfını مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ üzerine yapmıştır. Ancak bu kısmın atfını مَلِكِ سُلَيْمَانَ üzerine yapmak da Arap dil kuralları bakımından mümkün görünmektedir. Üstalık bu şekildeki bir atf, yukarıda işaret edilen endişeleri giderici bir rol oynamakta ve ayetin manasını matluba muvafık hale getirmektedir.

a. Meleklerin öğrettikleri sihir değil ayetin yedinci kısmı dikkate alındığında hem zararı hem faydası olan bir vahiydir. Bu durumda melekler nötr durumda bir bilgi öğretmişlerdir. Kaldı ki, zararlı tarafı hususunda da “fitne” kelimesi ile öğrenenleri uyarılmışlardır.

b. Bir bilgiye, öğretenin yüklediği anlam ve amaç ile öğrenenin yüklediği anlam ve amaç farklı olabilir. Burada melekler bilgiyi zararlı olsun diye değil, insanların faydasına olsun diye öğretmişlerdir. Bu yedinci kısımda belirtilmektedir. Beşinci kısma dikkat edildiğinde öğrenenler onu kötü amaçları için öğrenmektedirler. Diğer bir ifade ile melekler bu bilgiyi onlara karı-kocanın arasını açın diye vermemiş, öğrenenler bu amacı kendileri üretmiştir.

c. Al-i İmran suresinin yedinci ayetinde Kur’an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak ikiye ayrıldığı belirtildikten sonra “kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve te’vil için müteşabih ayetlerin ardına düşerler.” kısmında bu ayette olduğu gibi hem “enzele”, hem “yettebiu” hem de “fitne” kelimeleri geçmektedir. Ayete üstünkörü bakıldığında ‘müteşabih ayetler’in fitne sebebi olduğunu çıkarmak mümkündür. Yani bu ayetler olmasaydı insanlar arasında fitne çıkmayacak diye bir anlam çıkarılabilir. Ancak Allah’ın insanların hidayeti için göndermiş olduğu ayetleri ‘fitne’ sebebi olarak görmek mümkün değildir. Fitne ayetlerin kendilerinden değil, kullanım maksadından ortaya çıkmaktadır. Denilebilir ki, nötr bir bilgidен insanlar fitne üretebilirler, hatta dini bir bilgiyi bile fitne aracı olarak kullanabilirler. Meleklerle ilgili ayette de meleklerin öğrettiği bilgi değil, bilgiyi öğrenen kimselerin maksadı fitne sebebidir.

d. Elmalılı Hamdi Yazır’ın ortaya koyduğu görüşler yukarıdaki değerlendirmeleri destekler mahiyettedir:

“Malumdur ki, meleklerin insanlara talimi ya vahiy ya da ilham demektir...” “...O halde bu iki meleğe inzal kılınan ve Babil halkına ilham tarikiyle ta’lim olunan bu şeyler haddi zatında sihir değil idi. Lakin sihir halinde kullanılabilir ve böyle kullanılması mahz-ı küfür olurdu. Bunun için ayette bulunan hadd-i zatında sihir olduğu ifade edilmiştir. Filvaki her ilim böyledir. Hadd-i zatında ilmin hepsi muhteremdir...” “...Zatında şer’an haram olan hiçbir ilim yoktur...” “...melek sihir talim etmez, lakin meleklerin hayır için ta’lim ettikleri hakikatler ehl-i küfür ve şeytanlar elinde şerde isti’mal edilmek için sihirde de kullanılabilir...”⁷⁷

⁷⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul ts. Eser Yayınları, I, 446-447.

e. Mevdudî ise bu ayetteki meleklerin, Lut'a (as) gönderilen melekler gibi düşünülebileceğini ifade eder.⁷⁸ Allah Teala o melekleri homoseksüel kavmin içine yakışıklı oğlanlar şeklinde göndermiştir.⁷⁹ Allah'ın buradaki amacı insanların azgınlıklarını artırmak değil, o milletin azgınlık derecesini göstermek ve helak olmadan önce son bir kez daha uyarmak içindir. Burada da zaten büyücü olan bir kavme büyü öğretmek amaç olamayacağına göre, onların büyü konusundaki azgınlıklarını göstermek ve onlara son bir uyarı olsun diye meleklerin gönderilmiş olma ihtimali daha yüksektir. Zira Allah "Helak olan açık delille helak olsun, yaşayan da açık delille yaşasın. Çünkü Allah iştir ve bilendir."⁸⁰ buyurarak bir anlamda helak olan bu toplulukların hesap günü niçin helak olduklarının belgesi ellerine tutuşturulacaktır. Böylelikle helak olan kavimler başlarına gelenlerin kendi yapıp ettiklerinden kaynaklandığını apaçık göreceklerdir. Nitekim Mevdudî, ayetteki meleklerin işlerini, polis "suçüstü" operasyonlarına benzetmektedir. Polis bazen "suçüstü" yapabilmek için suç sayılan bir şeyi satan veya alan kılığına girebilmektedir. Ayetteki uygulamayı da bu türden bir "suçüstü" operasyonu gibi görmek mümkündür.⁸¹

Büyünün melekler tarafından öğretildiği iddiasına mesnet alınan ayet ile ilgili, görüşümüzü destekleyen bir başka yorum ise ünlü sufi Muhyiddîn İbn Arabî'den gelmektedir. Ona göre Hz. Süleyman zamanında bir takım 'şeytanlar' sihri derleyip iki meleğe indirilen hakikat ile karıştırmak suretiyle halkı kandırıyorlardı. Ne Hz. Süleyman ne Hârut ve Mârut adındaki iki melek sihir öğretmiştir. Bazı insanlar meleklerle indirilen bilgiyi öğrenmek maksadıyla geldiklerinde melekler onları "bizim öğrettiklerimizi şeytanlar sihir ile karıştırdıklarından sizin için bunun küfre götüren bir 'fitne' olması söz konusudur" diye uyarılmışlardır. Nitekim halk bu iki ilimden⁸² sadece sihri öğrenmiş ve edindikleri bu bilgiyi son derece tehlikeli ve çirkin bir

⁷⁸ Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (trc. Muhammed Han Keyanî v.dğr.), İstanbul 1996, I, 101.

⁷⁹ Hûd 11/77-81.

⁸⁰ el-Enfâl 8/42.

⁸¹ Mevdudî, a.g.e., I, 101.

⁸² *فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا* İbaredeki *هُمَا* zamirini İbn Arabî 'iki melek' olarak değilde 'iki ilim' olarak almaktadır. Ancak Fütûhat'ta iki muallim şeklinde aldığı görülür. (V, 576) Bu durumda *هُمَا* zamiri iki muallim ya iki melektir ya da iki taraf yani melek ve şeytan taraflarıdır. Şu kadar var ki, İbn Arabî'nin ayete getirdiği yorum *مِنْهُمَا* daki zamirin iki ilim şeklinde anlaşılmasına daha uygun gelmektedir. Zaten tefsirinde de 'iki ilim' şeklinde yorumlamıştır.

davranış olan karı-koca arasını açmada kullanmıştır. Çünkü şeytanlar onları “işte bu bizim öğrettiğimiz ‘sihir’ Hz. Süleyman zamanında Babil’de iki meleğe indirilen bilgidir diye kandırıyorlardı”. Halbuki Allah’ın melekere indirdiği ‘hak’ idi, zira Allah kesinlikle kendi katından küfür ve dalâleti indirmez. Nitekim Allah Teala “Allah’ın izni olmadıkça onlar kesinlikle hiç kimseye zarar veremezler” diye uyarılmaktadır. Buna rağmen onlar “kendilerine yarar saylayacak olanı değil de zarar veren sihri öğreniyorlardı”.⁸³

İbn Arabî’yi bu görüşe götüren onun sihri, Türkçe’de ‘seher’ dediğimiz, sabahın ilk vakti olan henüz karanlık ile aydınlığın birbirinden tam ayrışmadığı bir zamanı ifade eden Arapça سحر köküyle ilişkilendirmesidir. Bu anlamdan hareketle sihri, hakkı temsil eden ışık الضوء ile batılı temsil eden karanlığın الظلمة karışımı olduğu görüşünü ortaya koyar. Çünkü ona göre sihrin muhatabın gözüne hak şeklinde görülen zâhir tarafının yanı sıra gerçek anlamda (nefsül-emir) görünenin tamamen hilafına bâtın yönü bulunmaktadır. Bu takdirde Kur’an’da şeytanlar diye ifade edilen grup meleklerden aldıkları hak bilgisini kendi kötü emellerine alet ederek (karıştırarak) sihir şeklinde halka takdim etmişlerdir.⁸⁴ Meseleyi bu çerçeveden ele aldığımızda melekleri sihrin kaynağı gibi göstermek Kur’an’da “emirlerle isyan etmeyen, ne emredilirlerse onu yapan”⁸⁵ şeklinde tanımlanan varlıkları, batıl olan sihir ile ilişkilendirmek olur ki, bu da İbn Arabî’nin ifadesi ile “meleklerle uygun olmayan” bir ifadenin ötesinde yukarıdaki ayeti dikkate aldığımızda “Allah’ı yalanlamak” gibi vahim bir hatanın içine düşme tehlikesini doğurur.⁸⁶

⁸³ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Beyrut ts. Daru Sadr, II, 576, IV, 161; Muhyiddîn İbn Arabî, *İcâzü’l-beyân fi’t-tercümeti âyi’l-Kur’ân* (a.mlf. *Rahmetün mine’r-Rahmân fi tefsiri ve işârâtü’l-Kur’ân* (der: Mahmûd el-Gurâb’ın hâmişinde), Dımaşk 1410/1989, I, 167-168.

İbn Arabî’nin bu yorumuna göre ayetin anlamı şöyle olabilir: “Süleyman sihir ya da göz boyayıcılık (şa’beze) öğretmek suretiyle kafir olmadı. Aksine şeytanlar sihri derleyip (tedvin) Babil’de Harut ve Marut adındaki iki meleğe indirilen hak ile karıştırıp halka öğretmek suretiyle kafir oldular. Bu iki melek ise kendilerine öğrenmek için gelenlere bu bir fitnedir zira şeytanlar bize indirilen ile sihri karıştırmaktadırlar, bu yüzden küfre düşmeyin diye uyarıyorlardı. Nitekim onlar bu iki ilimden (sihir ve meleklerle indirilen ilim) karı ile kocanın arasına açacak sihri öğreniyorlardı. Halbuki Allah’ın izni olmadıkça onlar hiç kimseye zarar veremezler. Ama onlar kendilerine yarar sağlayanı değil de zarar vereni öğrenmeye devam ediyorlardı...”

⁸⁴ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Beyrut ts., Daru Sadr, IV, 576.

⁸⁵ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁶ Muhyiddîn İbn Arabî, *Rahmetün mine’r-Rahmân fi tefsiri ve işârâtü’l-Kur’ân*, I, 165-166.

Sonuç

Dinler tarihçisi Mircae Eliade'nin ifadesiyle XIX. yüzyılda Batı'nın bütün tarih kitaplarının 'menşe arama' saplantısına düşmesi sebebiyle, evrimci teorilerin her alanda etkili olduğu ve adeta bir fırtına etkisi yaptığı görülmektedir. Bu fırtınanın dinleri veya dinin menşei konusunu atlaması beklenemezdi. Aslında menşe aramanın temelinde bizzat dinin kendisi bulunmaktadır. Nitekim bu dönem pozitivistleri Hristiyanlığın kendilerini tatmin etmediğini ve hatta bu yüzden dinlerini terk edenlerin bile olduğunu açıkça dile getirmekteydiler. Bu anlayışın, dönemin hakim zihniyeti haline gelmesi, dinden bağımsız olarak insanın ve sahip olduğu inanç ve değerlerin menşeinin araştırılmasını gündeme getirmesi kaçınılmazdır. Böylelikle onlar bakımından dinin belirleyiciliğinin ortadan kalkması mümkün görünmektedir. Özellikle evrimci zihniyete sahip araştırmacıların vardığı sonuç, tarihin başlangıcında basit inançların bulunduğu mitolojik unsurların ve büyüsel ayinlerin yer aldığı şekliydi. Onlara göre monoteist dinler evrimleşme neticesinde tarihin sonunda ortaya çıkmış karmaşık inanç manzumesidir. Ancak bunların karşısında yer alan anti-evrimci hareket, dinin, tarihin sonunda değil, başında olduğu iddiasını bir takım bilimsel verilerle ortaya koymaya çalıştıysa da evrimci hareketin rüzgarını yakalayamadı.⁸⁷

Bu gelişmeler karşısında dinler ve müntesipleri nasıl bir tavır ortaya koydular? "Zaman, en iyi çözümdür" ilke ve inancının bu hususta adeta doğrulandığı görülen bir gerçektir. Zira evrim teorileri, ispat edilemediği için 'senaryo' olmaktan öteye geçemedi, adeta kendi kendini tüketti. Dünyada gelişen sosyal ve siyasal olaylar da, dinlere olan ilgiyi azaltmak yerine artırıcı rol oynadı. Böylelikle dinlerin savunduğu 'yaratılış inancı' daha da kuvvetlenmiş oldu. Son araştırmaların XIX. yüzyıl pozitivist zihniyetini çürütecek boyutta olması, dinlerin lehine olan bu gelişmeyi biraz daha pekiştirdiği gözlenmektedir.

Gelinen noktada bu kararlı duruşun, dinî ve tarihî zeminin kuvvetlendirilmesine şiddetle ihtiyaç vardır. Bunun için tarihî verileri de göz önünden bulundurarak din ve önderi konumunda olan peygamber tasavvurunun yeniden gözden geçirilmesi ve buna bağlı inanç ilkelerinin çağın anlam

⁸⁷ Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, s. 48-49.

dünyasına uygun yeni bir tasavvur kalıbına dökülmesi zarureti açıktır. Eski tasavvurların tekrarı ve tekrarın üzerinden yapılan açıklamalar, kimi zaman anlaşılmayı engellemekte kimi zaman da yeni karışıklıkların doğmasına neden olmaktadır. Bu takdirde dinin yeniden inşası veya icadı değil yeniden tasavvuru gündeme alınmalıdır. Din ve büyü arasındaki farkın yeni bilimsel bulgular ve bilgiler kullanılarak inanç dayanaklarımızı sağlama alacak şekilde ortaya konması ve bunun dinin önderi olan peygamber tasavvuruyla desteklenmesi, dinin imajını kuvvetlendirici bir etki yapacaktır. Büyünün melek vasıtasıyla gelen ilahî bir bilgi olduğu şeklinde tarihî verilere dayalı inancın, dinin bu gücünü zayıflatıcı bir işlev gördüğü açıktır. Bunun düzeltilmesi için tarihi verilerin yeniden gözden geçirilmesi ve nasların yukarıda zikredilen din ve peygamber tasavvuru ile uyumlu bir yoruma kavuşturulması da diğer bir zarurettir. Bu, dinin sahlılığını garanti altına almanın yanı sıra tarihi çelişkilerin ortadan kaldırılması imkanını da beraberinde getirecektir. Çünkü peygamberin kâhin ve büyücü olmadığı anlayışı ile peygambere vahiy getiren meleğin, büyüü öğrettiği anlayışı arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Bu çelişkilerden kurtulmanın yolu, tarihî verileri ve onlar ışığında yorumlanan nasları yeniden ele almaktan geçmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, sahlil ve çelişkisiz bir din, peygamber ve melek tasavvuruna ulaşmak, bu kaygı, çaba ve anlayış çerçevesinde mümkün olacaktır.

Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)*

Tâhâ Cabir el-ALVÂNÎ*, Çev. H. Mehmet GÜNAY*

Kavramsal Çerçeve

Fıkıh: “Fıkıh” kelimesi İslam’ın ilk yıllarında bu günkü terim anlamında yaygın bir kullanıma sahip değildi. O zaman Araplar daha çok “fehm” kelimesini kullanıyorlardı. Şu var ki, ele alınan meselenin hassas ve derin bir incelemeyi gerektirdiğini görürlerse, muhtemelen o zaman bunu “fehm” yerine “fıkıh” kelimesiyle ifade ediyorlardı. İbn Haldun *Mukaddime*’sinde bu duruma şu sözleriyle işaret eder: “Fıkıh, Allah Teâlâ’nın mü-kelleflerin fiillerine ilişkin vücub, yasaklama, nedb, kerâhe ve ibâha şeklinde koyduğu hükümlerin bilinmesidir. Bu hükümler Kitap, Sünnet ve Şâri’in onların bilinmesi için vazettiği diğer delillerden elde edilir. Hükümler bu delillerden çıkarıldığı zaman onlara “fıkıh” adı verilir.”¹

Benzer şekilde “fukahâ” deyiimi de o devirde yaygın değildi. Hüküm istinbatıyla uğraşan sahabe, okuma yazma bilmeyen ümmî Araplardan ayırt edilmek üzere “kurrâ” ismi ile anılıyordu. Bu konuda da İbn Haldun şöyle demektedir: (... *Sonra İslam şehirleri genişledi, kitapla haşır neşir olmaya başlayan Araplardan ümmilik vasfı kalktı, istinbat melekesi yerleşti, fıkıh gelişip bir sanat ve ilim haline geldi. Bu gelişmeler sonucunda “kurrâ” isminin yerini de “fukahâ” ve “ulemâ” isimleri aldı.*)²

Azınlık: “Azınlık (Ekalliyât)” kelimesi de uluslararası terminolojide kullanılan siyasi bir terimdir. Bu kavram, herhangi bir devletin vatandaşı olup, o devletin hakim çoğunluğundan farklı din, dil veya ırk özelliklerine sahip bir grubu veya topluluğu ifade eder.

* “Medhal ilâ fıkhi’l-ekalliyât (Nazarât te’sisiyye)”, *İslâmiyyetü’l-Ma’rife*, yıl. 5, sy. 19, Kıs 1420/1999.

* Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi ve Virjinya İslamî ve Sosyal İlimler Akademisi.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, s. 445.

² Aynı eser, s. 446.

Genellikle azınlıklar medeni ve siyasi haklarda hakim çoğunlukla eşit haklara sahip olmayı, inanç ve değerler alanında ise farklı ve ayrıcalıklı kabul edilmeyi talep ederler.

Çoğu zaman azınlığa önderlik eden birtakım oluşumlar meydana gelir ve bunlar azınlık üyeleri adına aşağıdaki hususları dile getirmeye çalışırlar.

1. Azınlığına bir açıklama getirmek: Tarihi kökeni, temayüz ettiği özellikleri, varlığının dayanakları v.s. Bu açıklamalar, azınlığın kendi kendine açıkça sorduğu “biz kimiz” ve üstü örtülü bir şekilde sorduğu “ne istiyoruz?” sorularına cevap bulmaya yardım edecektir.

2. Azınlığı oluşturan temel unsurları bir araya getirip aralarında gerekli irtibatları kurmak.

3. Azınlığın ayırt edici özelliklerini gösteren kültürel semboller edinmek.

4. Yahudilerde olduğu gibi azınlık için bir yaşam güvencesi ve sosyal dayanışma gerçekleştirilmek.

Azınlık Fıkhı (Fıkhü'l-ekalliyât)³

Azınlık fıkhından söz etmek yöntemle ilgili bir dizi soruyu gündeme getirmektedir. Bir kısmı şunlardır:

-Bu fıkhın hangi şer'î veya naklî ilimle irtibatlandırılacaktır?

-Bu ilmin hangi sosyal ilimlerle ilişkisi kurulabilir; bu ilişkinin boyutu nedir?

-Bu ilim dalına niçin “Azınlık Fıkhı” denilmektedir; bu kavramlaştırma ne kadar dakiktir?

-Müslümanların kendi coğrafi ve tarihî havzalarının dışında yoğun olarak bulunmasının ortaya çıkardığı sorunlarla nasıl baş edebiliriz?

³ Klasik fıkıh literatüründe yer almayan bu kavram son zamanlarda Batıda ve Arap ilim çevrelerinde fıkhın yeni bir alt disiplinini ifade etmek üzere yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram Arapça'da “Fıkhü'l-ekalliyât” ve “Fıkhü'l-câliyât”, İngilizce'de ise “Fikh on minorities”, “Fikh for minorities” gibi deyimlerle ifade edilmektedir. Her iki dilde de “azınlık” kavramı genellikle çoğul olarak kullanılmaktadır. Ancak biz Türkçe'de bu kavramı karşılayan yerleşik bir deyme rastlayamadığımızdan ve Arapça ve İngilizce'deki söyleyişlerin harfi karşığı olan “Azınlıklar” deyimimin de dile ağır geldiğini mülahaza ederek bunu tekil olarak “azınlık” şeklinde tercüme etmeyi uygun gördük. Takdir ilim ehlinindir...

Bu ve benzeri sorulara cevap vermek için biz diyoruz ki: “Azınlık Fıkı”nı, günümüzdeki anlamıyla, yani fūrûu fıkıh anlamında “Fıkıh” ilminin kapsamına sokmak mümkün değildir. Bunun yerine bu ilmi, itikat ve amel olarak dinin bütün yönlerini kuşatan ve Hz. Peygamber’in (s.a.) “Allah kim için hayır isterse onu dinde fakih kılar”⁴ sözüyle kastettiği genel anlamda “Fıkıh”, ya da İmam Ebû Hanife’nin isimlendirdiği şekliyle “Fıkıh-ı Ekber” çerçevesinde mütalaa etmek daha doğrudur. Bu yüzden biz de fer’î olanı küllî çerçeve içine koymak ve hukukî ve fikhî boşluğu aşmak için bu ilmin “Fıkıh-ı Ekber”le irtibatlandırılmasının zorunlu olduğunu düşünüyoruz.

“Azınlık fıkı”, şer’î hükmün, cemaatin koşulları ve yaşadığı mekan ile irtibatını göz önünde bulunduran özel bir fıkıh türüdür. Bu fıkıh, özel koşulları olan ve başkaları için uygun olmayan hükmün kendisi için uygun olacağı sınırlı bir cemaatin fıkıdır. Dolayısıyla bu ilmi ele alacak kişinin, bazı sosyal ilimlerde genel malumat, sosyoloji, iktisat, siyasal bilimler ve uluslararası ilişkiler gibi alanlarda da özel birikim sahibi olması gerekir.

Sorunun Analizi

Bir kişi veya cemaat tarafından azınlık fıkı ile irtibatı olan bir mesele gündeme getirildiği zaman, buna muhatap olan çağdaş bir müftünün, bu meseleyi soru soranla cevap veren arasında olup biten bir konu olarak görmekten, yani soruyu soranı olayın şer’î yönünü öğrenmeye ihtiyacı olan biri, cevap vereni ise herhangi bir soruya cevap verenden ibaret görmek gibi sığ bir anlayıştan kurtulması gerekir Çünkü böyle bir anlayış, bize taklit dönemlerinden miras kalan ve taklidi kolay görüp rahatça kabullenen avam zihniyetinin yerleştirdiği gayri ilmi bir tavidir.

Bu durumda çağdaş müftüden beklenen ilmi bir tavır almasıdır. Önce soru ve soru sahibinin arka planı ile soruyu doğuran ve problemi ortaya çıkaran amilleri araştırmalı, ortaya atılan sorunun doğru formüle edilmediğini incelemeli, gerekirse soruyu bu haliyle geri çevirip fıkı bir problematik biçiminde yeniden formüle etmelidir. Daha sonra da meseleyi şer’î küllî kaidelere ve sabit Kur’anî prensiplere uygun olarak ve İslam’ın uzak mesafelere yayılma ve yerleşme konusundaki gayelerini gözeterek kapsamlı bir bakış açısıyla çözmeye çalışmalıdır.

⁴ Buharî, *İlim*, no. 69; Müslim, *Zekât*, no: 1719

Bu açıdan bakıldığında Kur'an-ı Kerim'in niçin bazı soruların sorulmasını yasakladığını daha iyi anlayabiliyoruz. Çünkü bu soruların gündeme getirilmesi ve bunlara cevap verilmesi ciddi sosyal problemler doğurabilir. Zira bu sorular olumsuz olgular tarafından formüle edilmiştir ve mevcut bağlamı içinde cevaplandırılmaları halinde bu olgular sağlam ve kalıcı hale gelebilirler. Hz. Peygamber'in (s.a.) "dedikodu"yu ve "çok soru sorma"yı niçin yasakladığı da bu bakış ışığında daha net anlaşılmaktadır.

Bir kişi sözgelimi, bir Müslüman azınlığın, haklarını koruyabilmek, diğer ülkelerdeki Müslümanlara yardım yapabilmek, İslamî kültür ve değerlerini rahatça sergileyebilmek adına ikamet ettiği ülkede siyasi hayata katılması caiz midir, şeklinde bir soru yöneltse, İslam'ın evrenselliğinin ve onun ümmetinin insanlığa şahit olduğunun bilincinde olan ve çağdaş uluslararası hayata katılmanın ne demek olduğunu bilen bir fakihin, bu soruyu bu şekliyle asla kabul etmemesi, aksine dinin küllî ilkeleri ile ümmetin ve risaletin temel özellikleri ile uyumlu olmasını sağlamak için bu sorunun olumsuz ve ruhsattan yararlanma mantığını değiştirip olumlu ve vacip kılıcı bir mantıkla onu yeniden formüle etmesi gerekir.

İctihadın Zorunlu Oluşu

Kuşkusuz İslam dini, son onlu yıllarda tarihi havzası dışında pek çok ülkede yerleşmiş ve bu ülkelerdeki varlığı giderek artmıştır. Buna bağlı olarak Müslümanlar, örneğin mubah yiyecek, helal et, hilalin sübutu, gayrimüslim kadınla evlenme gibi kişisel yönü ağır basan geleneksel birtakım problemlerin ötesinde, İslamî kimlik, Müslüman kişinin yeni vatanındaki misyonu ve onun halihazır sınırlarının dışında İslam ümmeti ve İslam'ın geleceği ile ilişkisi gibi anlamı çok daha büyük, etkisi çok daha derin bir yığın problemi beraberinde getiren yeni bir durumla karşı karşıya gelmişlerdir.

Kimi zaman bir kısım ulema, bu tür sorulara "zaruretler" ve "nevâzil" (münferit yeni hadiseler) mantığı ile cevap vermeye çalışmakta, bu mantığın böyle ciddi meseleler karşısında cılız ve dayanıksız kaldığı gerçeğini unutmaktadır. Kimi zaman Müslümanlar farklı fetvalar karşısında kaos yaşamaktadır. Bir fakihin helal dediğine öbürü haram demekte, bir üçüncüsü, "bu darü'l-harpte caiz, darü'l-İslam'da caiz değil" şeklinde cevap vermekte, bir dördüncüsü de halihazırdaki bir olayı, bir toplum ile diğeri, bir tarih dilimi ile diğeri arasındaki büyük temel farklılıkları, hatta cüzi bir

olayın cüzî bir olaya kıyas edilmeyeceğini öngören usul kurallarını dikkate almadan, mazinin derinliklerinde kalmış bir meseleye kıyas etmektedir.

Elbette bu hatalı yöntemi esas almanın mantıksal sonucu, Müslümanların sıkıntıya düşürülüp kaosa sürüklenmeleri, ileriye dönük rollerinin engellenmesi, içe kapanma ve yabancılaşmaya mahkum edilmeleri, İslamî bir yaşantıdan alıkonulmaları, üzerlerine geri kalmışlık damgasının vurulması ve içinde bulunduğumuz çağın medeniyet ve uygarlığının cevap bekleyen sorunlarıyla yüzleşmekten İslam'ı aciz bir konumda göstermek olacaktır.

Gerçek şu ki, Müslüman azınlıkların problemleri yeni bir içtihat yöntemi geliştirmeden çözüme kavuşturulamaz. Bu yöntem, esas itibariyle Kur'an'ı Kerim'in küllî kaidelerinden, ana gayelerinden, yüce değerlerinden, temel maksatlarından ve sağlam metodundan yola çıkmalı ve Kur'an-ı Kerim'i, onun üstün değerlerini ve küllî esaslarını tatbik niteliğindeki Hz. Peygamber'in sahih sünneti ve sîretinden ışık almalıdır.

Geleneksel Fıkı Aşmak

Müslümanların "öteki" ile ilişkisini düzenleyen geleneksel fıkı kurallarının büyük çoğunluğu, -bütün verimliliği, çeşitliliği, zenginliği ve çok yönlülüğüne rağmen- tarihin bir parçası olmuştur. Bunun metodolojik, aynı zamanda "tahkik-i menat"la ilgili bir takım sebepleri vardır.

Metodolojik Sebepler

Metodolojiyle ilgili sebeplerin en önemlileri şunlardır:

1. Eski fakihlerimizden bir kısmı teşrî kaynaklarını iyi bir hüküm çıkarma imkanı sağlayacak ve Kur'an'ı asılların aslı, hükümlerin membaı, aynı zamanda diğer delillerin üzerinde ve tearuz halinde onların önünde olması gereken kurucu ana bir kaynak olarak, nebevî sünneti de Kur'an'ı tamamlayan, açımlayan ve izleyen açıklayıcı ve bağlayıcı bir kaynak olarak kabul edecek tarzda doğru olarak tertip etmemişlerdir.

2. Fakihlerin çoğu, Müslümanların "öteki" ile ilişkisini düzenlerken İslam'ın evrenselliğini nazarı itibara almamışlar, aksine son peygamberliğin ve insanlığa şahit bir ümmetin özellikleri ile bağdaşmayacak şekilde kendi içine kapanmayı öngören bir İslam modeli ortaya koymuşlardır.

3. Fakihler uluslararası bağlamda dünyayı bölümlere ayırırken kendi dönemlerinin hakim tarihsel alışkanlığından çok fazla etkilenmişler, bu yüzden konuya dar bir açıdan bakarak Kur'an'ın coğrafya algılamasından uzaklaşmışlardır.

Tahkîk-i Menâtila İlgili Sebepler

Bunlar içinde en önemlileri de şunlardır:

1. Risalet döneminden sonra Müslümanlar, kaybettikleri bir hakkı aramak veya maruz kaldıkları bir zulümden kaçmak üzere gayri İslamî bir ülkeye sığınmayı düşünmemişlerdi. Aksine İslam ülkeleri genellikle başkalarına göre üstün ve kuvvetli yerler olmuştu. Onların arasında karşılıklı geçişleri engelleyecek siyasi sınırlar olmamıştı. Dolayısıyla herhangi bir Müslüman'a bir yer dar gelir veya orada bir şekilde yoluna taş koyulursa, asla gurbet hissi taşımadan veya herhangi bir zillete maruz kalmadan geniş İslam imparatorluğunun bir başka köşesine yönelebilirdi.

2. Eski fakihlerimizin yaşadığı dünyada bugün anladığımız manada bir vatandaşlık fikri olmamıştı. Bunun yerine bir tür belirli bir medeniyete kültürel aidiyet ya da belirli bir imparatorluğa din eksenli siyasi mensubiyet söz konusu olmuştu. Farklı dinden olanlara karşı da bir tür korunma refleksiyle hareket edilmiştir. Bu konuda İspanya sorgulama mahkemelelerinden İslam zimmîlik müessesesine varan farklı hoşgörü dereceleri mevcut olmuştu.

3. Aslî vatanın dışında bir ülkede ikamet etmek, doğum, ikamet süresi, evlenme gibi belirli ölçülere dayalı olarak vatandaşlık hakkı kazandırmıyordu. Aksine, gittiği ülkenin halkı ile inanç ve kültür açısından ortaklığı bulunuyorsa gelişigüzel bir şekilde oranın vatandaşı oluyor, böyle bir ortaklığı bulunmuyorsa -orada ikameti ne kadar uzun sürerse sürsün- bir gurbetçi olarak kalmaya mahkum oluyordu.

4. Eski dünya, uluslararası hukuk veya diplomatik ilişkiler adını taşıyan ve her devlete, kendi topraklarında yaşayan yabancı uyruklu vatandaşları koruma ve vatandaşlık hukukunun ayrıcalıklı olmasını gerektirdiği bazı özel durumlar dışında, onlara kendi vatandaşları gibi muamele etme görevi yükleyen bir mevzuattan haberdar değildi.

5. Müslüman imparatorluklar da dahil olmak üzere eski imparatorluklar arasındaki ilişkilerde ağırlıklı rolü kuvvet faktörü oynuyordu. Her devlet

öbürünün topraklarını “darü'l-harp” kabul ediyor ve onunla savaşıp toprağının tümünü veya bir kısmını kendi ülkesine katmayı mubah sayıyordu. Sınır tanımamak imparatorluğun doğal özelliklerindendi; ordusu nereye kadar ulaşabiliyorsa İmparatorluğun sınırı orası oluyordu.

6. Fakihlerimiz bu gün şahit olduğumuz türden, kültürlerin birbiri içine girdiği ve birçok toplumun tek bir mekanda yaşadığı küreselleşme olgusunu yaşamamışlardır. Zira onlar, aralarında her hangi bir sosyal ilişki ve diyalogun söz konusu olmadığı birbirinden kopuk adalardan oluşan bir dünyada yaşıyorlardı. Dönemin gereği olarak “savaş fikhı” baskın durumdaydı. Ama hem nicelik hem de yapı olarak farklı bir durumda olduğumuz bu gün ihtiyaç duyduğumuz şey “birlikte yaşama fikhı”dır.

7. Erken veya geç dönem fakihlerinden bir kısmı, fetvalarıyla, bugün yaşadığımız gerçeklikten farklı özel bir gerçekliğe bir tür mukavemet ve tepki ortaya koymuşlardır. Nitekim İbn Teymiye'nin “*İktidâu's-sırâtı'l-müstakîm muhâlefetü ehli'l-cahîm*” adlı eserini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu yüzyılın başında Cezayir ulemasının Fransız vatandaşlığına geçmenin haram olduğu yönünde verdiği fetva da böyledir. Bu kitaplar ve fetvalar, Müslüman azınlıkların bugün artık ihtiyaç duymadığı çatışma kültürünün bir parçasını teşkil etmektedir.

Bir Azınlık Fikhı Usulüne Doğru

Yukarıda söz konusu edilen gerçekler ışığında ben, ilim erbabına, “azınlık fikhının” özel niteliğini ve her ilmin bir usule ihtiyacı olduğunu dikkate alarak, “azınlık fikhı” çerçevesinde fetva verme durumunda olan müftünün dayanacağı bir dizi metodolojik prensip veya “usul” önermek istiyorum.

1. Kur'an'ın yapısal bütünlüğü keşfedilmeli ve o, varlık ve varlığın hareketine paralel bir şekilde okunmalıdır. Hz. Peygamber'den (s.a.) bize intikal eden Sünnet-i Nebeviye'ye de Kur'anî değerlerin tatbiki ve bu değerlerin belirli olaylarda somutlaşması olarak bakılmalıdır. Ayrıca sünnetin hem kendi içinde bir bütün olduğu hem de Kur'an-ı Kerim'le bütünlük arz ettiği; bununla birlikte onun Kur'an'ın açıklayıcısı ve Kur'anî değerlerin göreceli ve sınırlı olaylara tatbikinden ibaret olduğu göz önünde tutulmalıdır.

2. Kur'an-ı Kerim'in üstünlük ve önceliğinin, hadis ve haberler de dahil diğer bütün delillerin üzerinde olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dolay-

sıyla Kur'an-ı Kerim -örneğin Müslümanların başkalarıyla ilişkisi bağlamında "iyilik ve adalet" gibi -genel bir prensip getirir, buna mukabil örneğin, gayrimüslimleri yolda sıkıştırmak, verdikleri selama aynen veya daha güzeliyle cevap vermemek gibi zahiren bu prensiple çelişen birtakım hadis ve haberler de rivayet edilmiş olursa, bu takdirde Kitap'ta yer alan prensip esas kabul edilmeli, hadis ve haberler ise tevili mümkünse tevil edilmeli, değilse reddedilmelidir.

3. Kur'an-ı Kerim'in, kimi zaman önceki peygamberlerden kalan mirasa yönelip onu eleştirdiğini ve ona bulaşan her türlü tahrifi temizleyip şaibelerden arınmış bir şekilde onu insanlığa yeniden sunduğunu unutmamak gerekir. Bu, insanlık için kaynak birliğini sağlamak amacıyla yapılmıştır. İşte Kur'an'ın bütün nebevî mirası tasdik ve kontrol etmesinin anlamı budur.

4. Kur'an'daki nedensellik ilişkilerinin iyi düşünülmesi gerekir. Çünkü bu yaklaşım, görülen insanî olguları görülmeyene (gayb alemine) bağlamakta, abesle iştiğal ve tesadüf düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. Bu, gayb alemi ile şahadet alemi ve mutlak nas ile -ki o Kur'an'dır- insanî olgular arasındaki ilişkileri anlama ve yorumlamaya imkan vermekte ve bir bakıma insanın insanlığı ile kişiselliği arasındaki ince farkı ortaya çıkarmaktadır. Buna göre insan fert olarak göreceli bir yaratık, insan olarak ise mutlak evrensel bir yaratıktır.

5. İnsanın var oluş sürecindeki zamansal ve mekansal boyutların önemine dikkat edilmelidir. Zamansal açıdan, Kur'an-ı Kerim bu boyutu, ayları on iki olarak belirleyip "nesî"⁵ fikrini yasakladıktan sonra vurgulamış ve bunları dosdoğru dinin bir parçası saymıştır. Mekansal açıdan da bize mahsus olmak üzere haram olan, mukaddes olan ve bu özellikleri taşımayan yerler tayin etmiştir. Bu çerçevede içinde biz insanın, Hz. Adem ve Havva'nın yaratılışından başlayıp cennete veya -Allah korusun- cehenneme kadar uzanan bir var oluş serüvenine sahip olduğu düşüncesini fark edebi-

⁵ Nesî, savaşmanın yasak edildiği haram ayı, başka bir aya ertelemektir. Araplar haram ayda savaş yapmayı istedikleri zaman o ayı helal yapar, başka bir ayı onun yerine haram sayarlardı. Bu durum hicretin 10. yılına kadar devam etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bu uygulama ile ilgili olarak şöyle denilmektedir: "Nesî' (Haram ayları ertelemek), sadece kafirlikte daha ileri gitmektir. İnkâr edenler onunla saptırılır.." (et-Tevbe 9/37) (Çev.)

liz. İşte bu serüven Kur'an'ın var oluşu ile insanlığın var oluşunu birbirine bağlamaktadır.

6. Unutmamak gerekir ki, Kur'an'ın bir mantığı vardır ve bunun ilkeleri Kitab'ın satır aralarına dağılmış vaziyettedir. Allah'ın yardımı ile insan bu mantığın ilkelerini keşfetme imkanına sahiptir. Bu ilkeler, kişisel olarak aklını istikamet üzere tutmada ve hareketlerini doğru yola yönlendirmede ona yardımcı olur. Ayrıca bizzat bu ilkelerin, objektif aklı anormallikten, başıboşluktan, hata ve sapmadan koruyan kuralları meydana getirmesi mümkündür. Bu Kur'an mantığı, insanlar arasında ortak bir düşünce modeli tesis etmeyi mümkün hale getirebilir ki, bu model insanlara, atalarını ve onların mirasını taklit etme ön kabulleri ve buna bağlı diğer ön kabuller üzerine dayanan kişisel aklın hakimiyet çemberinden çıkmalarında yardım edebilir. Kur'an mantığı onları bütün bu kabullerden kurtarıp istidlâlî veya burhanî mantığa götürebilir.

7. Kur'an'ın coğrafya algılamasına bağlı kalmak gerekir. Şöyle ki, yeryüzü Allah'ın, İslam da O'nun dinidir. Bütün ülkeler halihazırda fiilen veya gelecekte potansiyel olarak "darul-İslam"dır. İnsanlık da bütünüyle "İslam ümmeti"dir. Bu dine boyun eğmişse "din ümmeti", inanmamışsa "davet ümmeti"dir ki, bu dine girmeleri için onlarla ilgilenmek bizim üzerimize borçtur.

8. Kur'an hitabının evrenselliğini dikkate almak gerekir. Kur'an hitabı geçmiş peygamberlerin, seçme bir ümmete veya beldeye yönelmiş olan dar çerçeveli hitaplarından farklıdır. Kur'an hitabı insanlara kademe kademe yönelmiştir. Önce Hz. Peygamber'in en yakınlarına, sonra Mekke ve çevresine, sonra ümmî milletlerin tamamına, sonra da tüm dünyaya. Bu sayede o, içinde bulunduğumuz küresel gerçeklik ile yüzleşebilen yegane kitap olmuştur. Zira günümüz dünyasına yönelen bir hitabın mutlaka ortak ilkelere ve ortak değerlere dayanması ve metodolojik bir niteliğe sahip olması, yani objektif akıl yürütme için sabit kurallar üzerine dayanan bir hitap olması kaçınılmazdır. Yer yüzünde Kur'an'ı Kerim dışında bu şartları taşıyan başka bir kitap yoktur.

9. Fikhî soru ve problemi formüle etmede kaynak mesabesinde olan yaşanan gerçeklik, muhtelif bileşenleriyle birlikte iyi bir tahlile tabi tutulmalı, yani eskilerin deyimiyle "tenkîhu'l-menât" yapılmalıdır. Çünkü bu gerçeklik bütün bileşenleriyle iyi anlaşılmadığı takdirde, çözümünü araş-

tırmak için fikhî problemin Kur'an-ı Kerim'in engin sahasına götürülmeye müsait bir forma kavuşturulması mümkün değildir. Hz. Peygamber döneminde fikhî soruyu/problemi, yaşanan gerçeklik formüle ediyor, cevap vahiyle bildiriliyordu. Çağımızda ise vahiy artık elimizin altında bulunmaktadır. Bu durumda bizim yapmamız gereken, Kur'an'a götürüp cevabını almak üzere problem ve sorularımızı sağlam bir şekilde formüle etmek ve Hz. Peygamber'in sünnetinden vahyin kavranış biçimini ve nitelik ve nicelik olarak mutlak nas ile göreceli ve değişken gerçeklik arasında bağ kurmanın metodunu öğrenmektir.

10. Çağdaş azınlık fikhının temel prensiplerini formüle edip netleştirmede yararlanmak için dinin temel gayelerini de içine alan usul kurallarını bütün tafsilatıyla tetkik etmek gerekir. Bunu yaparken, çalışmanın dinin temel gayeleri ile uyumlu hale getirilmesi, hakim yüksek değerlerle bağlantısının kurulması ve Şâri' ile mükellefin gayeleri arasındaki nüansların dikkate alınması kaçınılmazdır.

11. Geleneksel fikhımızın bu gibi meselelerde fetva ya da hüküm kaynağı olamayacağını, onların daha önce verilmiş fetvalardan ibaret olduğunu kabul etmek gerekir. Hüküm verirken bunlardan yararlanmak, metodolojik karakterini ortaya çıkarıp uygun olanlara hüküm bina etmek mümkündür. Öncekilerin görüşleri arasında halihazır duruma uygun ve dinin esprisine yakın bir hüküm bulunursa, ümmetin nesilleri arasındaki bağlantıyı ve sürekliliği pekiştirmek için ondan yararlanılır. Ancak bu, şer'î nas düzeyine çıkarılmamalı veya araştırılan güncel meselede fetva kabul edilmemelidir. Zira selefimizin, yaşamadıkları problemler ve akıllarına gelmeyen hadiseler için bir cevaba sahip olmamalarında şaşılacak bir şey yoktur.

Teorik fikhın pratik olaylarla test edilmesi gerekir. Çünkü her bir fikhî hükmün olay üzerinde bir etkisi vardır. Bu etki, ilgili fetva sağlam metodolojik kurallara uygun olarak ortaya konulduğu takdirde müspet olur. Bazen de, herhangi bir düzeyde çatlaklar meydana gelir ve olay hakkında verilen fetva veya hükmün etkisi olumsuz olur. Bu durumda emin olmak ve gerekli düzeltmeleri yapmak için meseleyi yeniden ele almak gerekir. Bu şekilde hüküm çıkarma ve fetva verme işi fikh ve vakıa arasında sürekli bir tartışmadan ibaret olacaktır. Dolayısıyla vakıa bize fetvanın uygun olup olmadığını gösterebilecek bir laboratuvar niteliğindedir.

Büyük Sorular

“Azınlık fıkhı” konusunu ele alan bir fakihin, “tenkîhu'l-menât” işlemini düzgün yapması ve Allah'ın hükmünü tespitite mümkün olduğunca isabet kaydetmesi için konuyla ilgili büyük meseleler üzerinde fikir yürütmeye ihtiyacı vardır. Bu meselelerden bazıları şunlardır:

1. Azınlık statüsünde yaşayanlar, kendi özel değerleri ve başkaları ile paylaştıkları ortak değerleri yansıtacak bir duyarlılıkla şu iki soruyu nasıl cevaplayacaklardır: Biz kimiz? Ne istiyoruz?

2. Azınlığın, gölgesinde yaşadığı siyasi sistem nedir? Demokrasi mi, krallık mı, yoksa askeri dikta mı?

3. Azınlığın, aralarında yaşadığı hakim çoğunluğun niteliği nedir? Bu, kendi değerlerini dayatan ve başkalarına hayat hakkı tanımayan baskıcı bir çoğunluk mu; yoksa azınlıkların haklarını garanti eden temel ilkelerin hakim olduğu sürekli gelişmekte olan bir dengeyi gerçekleştirmeye çalışan bir çoğunluk mudur? Bu garantilerin boyutu ve mekanizmaları nedir?

4. İnsanı, kültürel, ekonomik ve politik gibi farklı düzeylerde fıkhî düzenlemeye tabi tutulmak istenen azınlığın çapı nedir?

5. Azınlığın, içinde yaşadığı toplumun çeşitli alanlarına sosyal katılımı ne ölçüdedir: Azınlık hakim çoğunlukla birlikte toplumun gelir kaynaklarına, zanaat ve mesleklerine ve diğer işlerine ((haklara ve yükümlülüklerle) katılabiliyor mu, yoksa orada, bu açılardan devletin çeşitli unsurları arasında farklılıklar yaratmaya çalışan politikalar ve bunun sonucunda oluşan bir ayrımcılık mı söz konusu?

6. Azınlığın yerleştiği coğrafyanın özelliği nedir? Bu coğrafya dünyaya açık bir bölge mi, yoksa tabii veya suni engellerle bir izolasyona mı maruz? Orada azınlığa veya çoğunluğa ait tabi kaynaklar var mı; ya da bu kaynaklar üzerinde bir ortaklık söz konusu mu?

7. Azınlık, -uzun vadede de olsa- kültürel hakimiyet kurmaya yetecek bir medeniyet derinliğine ve kültürel kimliğe sahip mi ve bunun hakim çoğunluk nezdinde etkisi nedir?

8. Azınlığın ortak vatanın dışında bir uzantısı var mı, yoksa o başka uzantısı olmayan mutlak bir azınlık mı? Her iki durumda bu ne gibi sonuçlar doğurmaktadır?

9. Azınlığın farklılıklarını yansıtmak istediği sosyal etkinlik ve aktiviteleri var mı? Bu etkinlikler nelerdir?

Bu aktiviteleri rasgele ve spontane bir şekilde gerçekleştirebiliyor mu, yoksa bunları düzenlemeye yardım edecek birtakım yönetici ve müesseselere ihtiyaç mı duyulur?

10. Bu müesseselerin, kuruluşların ve yönetimlerin azınlığın hayatındaki rolü nedir, bunlar azınlığın kültürel kimliği üzerinde ilave bir baskı ve odaklanma mı meydana getirmektedir.

11. Bu müesseseler azınlığın kendine has özellikleri üzerinde yoğunlaşmayı ve onu kültürel özellikleri sayesinde bir azınlık olarak kabul edildiğine ikna etmeyi sağlayacak bir menfaat ağı oluşturmaya vesile olabiliyor mu?

12. Bu müesseseler -farkında olmadan- azınlık mensuplarını, azınlığın kendine has bu özelliklerinin değeri ve öneminin boyutu etrafında, niçin bunları aşip da hem kendimizi hem de başkalarını rahat ettirmeyelim veya niçin bu konuda hakim çoğunluğu iknaa çalışmayalım yollu tehlikeli sorular sormaya itebilecek nitelikte midir?

13. Değişik tarihî ve ırkî köklere sahip bir mozaik temsil eden bir azınlık, çoğunluğunu teşkil eden unsurların diğerleri içinde erimesi tehlikesine veya içe kapanma riskine maruz kalmadan kültürel kimliğinin alameti farikasını nasıl belirleyecektir.

14. Azınlık bireyleri, hakim çoğunluk tarafından kendilerine karşı oluşabilecek tepkileri göğüsleyebilecek ve bu tepkilerin doğurduğu olumsuz durumları, olumlu olanlara zarar vermeden sindirebilecek bir bilinç düzeyine ulaştırılabilir mi?

15. Azınlık ve çoğunluk arasında ortak birtakım sosyal faaliyetler nasıl geliştirilebilir? Ortak aktivite alanları konusunda dikkate alınması gereken düzeyler nelerdir?

16. Azınlığın özel kültürel kimliğini koruma ile müşterek kimliği koruma arasında bir denge sağlamak mümkün müdür?

17. Kendine has kültürel özelliklerinden ortak kültüre dönüşmesi mümkün olan unsurları belirlemek için azınlığın ne yapması gerekir? Aynı şekilde hakim çoğunluğun kültürel unsurlarından kendi kültürüne neler katabilir? Çoğunluğun bu konudaki rolü nedir?

Yöntemle, tahkiku'l-menâtla ve ortaya atılan meselelerin boyutuyla ilgili bu açıklamalara dayanarak şunu vurgulamak mümkündür: İmparatorluklar döneminde geliştirilen kadîm fıkıh içtihatlarının büyük bir kısmının - kendilerine saygı duymakla ve bir kısmının belirli bir zaman ve mekan sınırları içinde faydalı olduğunu kabul etmekle birlikte- çağdaş bir azınlık fıkıhı oluşturmada bize pek de yardımcı olabilecek nitelikte olmadığı ortadadır. Bu konuda yapmamız gereken, İslam'ın ruhunu dile getiren ve kendilerini tarihin bağlarından başkalarından daha fazla kurtarmış bulunan bazı müçtehitlerin görüşlerinden yararlanmakla birlikte, onların görüşlerini şer'î hükümlerin kaynağı kabul etmeden doğrudan vahye ve ilk İslamî tecrübeye müracaat etmektir.

Müslümanların “Öteki” ile İlişkisinde Temel Kural

Kur'an-ı Kerim'in iki ayeti Müslümanların başkaları ile olan ilişkisine dair altın bir kural ihtiva etmektedir. Bu iki ayet şunlardır:

“Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adalet yapanları sever. Allah sizi ancak din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmazınıza yardım eden kimselerle dost olmaktan men eder. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.”⁶

İbnü'l-Cevzî şöyle der: “Bu ayet, her ne kadar dostluk yasak olsa da Müslümanlarla savaş halinde olmayanlarla ilişki kurulabileceği ve onlara iyilik yapılabilmesine izin vermektedir.”⁷

Kurtubî de şöyle der: “Bu ayet, Müminlere düşmanlık beslemeyen ve onlarla savaşmayan kimselerle ilişki kurulabileceği hususunda Allah'ın verdiği bir ruhsattır. Nitekim “... onlara iyilik etmekten menetmez”, yani “sizinle savaşmayanlara iyilik etmekten Allah sizi menetmez” sözü bu anlamı vermektedir.”⁸

İbn Cerîr ise bu ayetin bütün din, millet ve mezhepten gayrimüslimleri içine aldığını vurgulayarak şöyle der: “Bu konuda doğruya en yakın olanı şu görüştür: Allah Teâlâ “Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan... menetmez” ayeti ile bütün din ve milletlere iyilik yapılacağını, adaletli davranılacağını ve onlarla ilişki kurulabileceğini kastetmektedir. Çünkü

⁶ Mümtehine 60/8-9.

⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-me'âd*, VIII, 39.

⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 43.

Allah Teâlâ bu ayeti anılan nitelikleri taşıyan herkes için umumi söylemiş, şu veya bu din şeklinde bir sınırlama yapmamıştır.”⁹

Müfessirlerin ekseriyeti bu ayette geçen “el-kıst” kelimesini “adalet” olarak tefsir etmişlerdir. Ancak Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bu kelimeye farklı bir anlam vermiştir. Ona göre Müslümanın zaten dost olsun düşman olsun herkese karşı adaletli davranma yükümlülüğü vardır. Çünkü “... *Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletten saptırmasın*”¹⁰ ayeti bunu gerektirmektedir. Bu ayetteki “kıst” ise ona göre “mal ile iyilik yapma” anlamına gelmektedir. Ayette geçen “*ve tuksitû ileyhim*” sözü de “onlara mallarınızdan karşılıksız olarak bir pay verin” anlamında olup, “onlara adaletli davranın” anlamında değildir. Çünkü Müslümanlarda savaşanlara da savaşmayanlara da adaletli davranmak vaciptir.¹¹

Bu iki ayet Müslümanların gayrimüslimlere nasıl davranması gerektiğine ilişkin ahlakî ve hukukî prensibi belirlemektedir ki, o da kendilerine düşmanlıkta bulunmayanlara iyilik ve adaletle muamele etmektir. Her yeni hadise ve gelişme bu prensibe göre değerlendirilmelidir. Müslümanların birbirleriyle ve başkalarıyla ilişkisinde belirleyici ilke, Allah’ın uğrunda kitap indirip peygamberler gönderdiği genel çerçevenin ve yüce gayenin dışına çıkmamaktır. O da insanlara adaletle muamele etmektir: “*Andolsun biz elçilerimizi açık kanıtlarla gönderdik ve onlarla beraber Kitap ve ölçüyü indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler.*”¹² Bu itibarla “adaleti yerine getirme” prensibi tutarlı bir prensip olup bu hem gayrimüslimlere haklarını verme noktasında hem de Müslümanların onlardan haklarını alma noktasında geçerlidir.

İnsanlığa Gönderilmiş Ümmet

Kur’an-ı Kerim’den bir ayet “tevhit ümmet”inin iki temel özelliğini açıklamaktadır. Bu özellikler “hayırlı olmak” ve “insanlar için gönderilmiş bulunmak”tır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz.*”¹³ Bu ayet şunu göstermektedir: Bu ümmetin hayırlı olması, Allah Teâlâ’nın onları, kendilerini karanlıktan

⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 43.

¹⁰ el-Mâide 5/8.

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 43

¹² el-Hadîd, 57/25.

¹³ Âl-i İmrân 3/110.

kurtarıp aydınlığa çıkarmak üzere insanlara gönderilmiş olmasında ifadesini bulmaktadır. Bu nedenle o “çıkarılmış bir ümmet” olup onun hayırlı oluşu, tıpkı Rab’î b. Âmir’in (r.a.) Kisrâ’nın huzurunda veciz bir şekilde özetlediği gibi, “insanları kullara ibadet etmekten kurtarıp Allah’a ibadet etme noktasına getirme” şeklinde ifadesini bulan bu dünyadaki risalet rolünden bağımsız değildir.

Eski ve yeni birçok müfessir “hayırlılık” özelliği ile “çıkarılmış olma” arasındaki irtibatı ortak bir anlayışla açıklamışlardır. Nitekim İkrime’nin bu ayetin tefsiri ile ilgili şöyle dediği rivayet edilmiştir: “İnsanlar için en hayırlı insan; sizden önce falanca kişi filancanın ülkesinde, filanca kişi de falancanın ülkesinde güvende olmazdı. Siz nerede olursanız olun, aranızdaki kızıl veya siyah insan güvendedir. Bu yüzden siz insanlar için en hayırlı ümmetsiniz.”¹⁴ İbn Cevzî de şöyle der: “Siz insanlar için en hayırlı insanlar oldunuz”¹⁵ İbn Kesîr de şöyle söyler: “Bu ayetin anlamı, siz ümmetlerin en hayırlısı ve insanlara en faydalı olanıdır.”¹⁶ Nehhâs da şöyle söyler: “Bu ayetin takdiri şu şekildedir: Siz insanlar için en hayırlı ümmet oldunuz.”¹⁷ Bağavî de bu ayetle ilgili şunu söyler: “Yani siz insanlar için en hayırlı ümmetsiniz”¹⁸. Ebûssuûd ise durumu açıklamak üzere şu ilaveyi yapar: “Yani siz insanlar için en hayırlı insanlar oldunuz, bu açıkça “hayırlılığın” insanlara faydalı olma anlamına geldiğini ifade eder. “İnsanlar için çıkarılmış olma” deyiminden de aynı mana anlaşılmaktadır. Yani “insanların yararı ve maslahatı için çıkarılmış.”¹⁹ el-Hatîb’in esinlendiği mana da budur. O şöyle der: “Hayrı yalnız kendisine hasretmemek ve eline geçtiğinde tekeline almamak, aksine bütün insanlığa ondan bir pay ayırmak bu ümmetin risalet özelliklerindedir.”²⁰

Bu iki özelliği taşıyan bir ümmetin belirli bir yerle sınırlı kalması, belirli bir mekana mahsus olması mümkün değildir, aksine onun bütün insanlara gitmesi, Allah’ın mesajını bütün dünyaya tebliğ etmesi gerekir. Bundan sonra coğrafi anlamlarıyla “dârü’l-İslâm” - “dârü’l-küfr” veya “dârü’l-

¹⁴ *Tefsîrî İbn Ebî Hâtim*, I, 472. Muhakkik bu rivayetin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir.

¹⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 355.

¹⁶ Sabûnî, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesîr*, I, 308.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, IV, 171.

¹⁸ Bağavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, I, 266.

¹⁹ Ebûssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kur’âni’l-azîm*, II, 70.

²⁰ Abdülkerîm el-Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’âni*, IV, 548.

İslâm” - dârü'l-harp” söylemleri bir çeşit zorlama ve risalet ufkunu daraltmadan ibaret kalmaktadır.

Dahası, dinimize göre “ümme” kavramının nüfus yoğunluğu veya coğrafi bölge ile hiçbir alakası yoktur. Aksine bu kavram, İslami ilkelerle irtibatlıdır. Bu ilke tek kişinin şahsında bile temsil edilebilir. Nitekim Allah’a çokça ibadet etmesi ve nimetlerine şükretmesi sebebiyle Hz. İbrahim Kur’an-ı Kerim’de tek başına ümme olma vasfını hak etmiştir: “*İbrahim Allah’ı birleyerek O’na itaat eden bir ümme idi, ortak koşanlardan değildi. Onun nimetlerine şükredici idi. (Allah) onu seçmiş ve doğru yola iletti.*”²¹

Önceki alimlerimizden bir kısmı burada kastettiğimiz manayı kavramışlar ve bu tür sınırlamaları sadece İslam’ı yaymak ve Müslümanların güvenliğini sağlamakla ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla İslam’ın coğrafi sınırları yoktur. Dârü'l-İslam da Müslümanın dini konusunda güvende olduğu her yerdir; bu gayrimüslim çoğunluk içinde yaşasa bile böyledir. Dârü'l-küfr ise Müminin dini konusunda güvende olmadığı her yerdir; bu yerde yaşayanların tümü İslam akidesine ve medeniyetine mensup olsa bile durum değişmez.

Kasanî şöyle der: “Dârü'l-küfrün, orada İslamî hükümlerin hakim olması ile dârü'l-İslam’a dönüşeceği konusunda ashabımız (Hanefiler) arasında bir görüş ayrılığı yoktur²². Dârü'l-İslam ise kadı Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan’a göre orada gayri İslam ahkâmının hakim olmasıyla dârü'l-küfre dönüşür.”²³ İbn Hacer, Maverdî’den bundan daha ileri bir görüş rivayet eder. Şöyle ki, Maverdî, bir Müslümanın dinini açıkça yaşayabileceği bir dârü'l-küfrde ikamet etmesini dârü'l-İslam’da ikamet etmesinden yeğ tutmaktadır. Çünkü bu sadece yakın temas ve sosyal ilişkiyle bile olsa insanları Allah’ın dinine çekme ve onlara Allah’ın dinini güzel tanıtmaya imkanı vermektedir. Maverdî şöyle der: “(Müslüman) herhangi bir gayrimüslim ülkede dinini açıktan yaşama imkanı bulsa, bununla o ülke dârü'l-İslam olur. Böyle bir yerde ikamet etmek oradan göç etmekten daha faziletlidir. Çünkü bu sayede başkalarının İslam’a girmesi umudu doğar.”²⁴

²¹ en-Nahl 16/120-121.

²² Kasanî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, VII, 131.

²³ Kasanî, *a.g.e.*, aynı yer.

²⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VII, 230

Üstün Gelme Azmi ve Pozitiflik

Hayat ve olaylara karşı pozitif bir duruş sergileme ve haklarını korumada, bozgunculuk ve zulmü ortadan kaldırmada, zillete rıza göstermemede daima üstün bir konumda olma, Allah Teâlâ'nın mümin kullarını övdüğü temel özelliklerdendir O şöyle buyurur: "... Ancak inananlar, iyi işler yapanlar... ve kendilerine zulmedildikten sonra (rakiplerine) üstün gelenler böyle değildir..."²⁵ "Bir zulüm ve saldırıya uğradıkları zaman üstün gelmeye çalışırlar."²⁶

İbnü'l-Cevzî bu son ayetle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Kendisini zillete düşürmesi bir mümine yakışmaz."²⁷ İbn Teymiyye ise şöyle der: "Üstün gelmenin zıddı acizliktir, sabrın zıddı ise kaygı duymaktır. Ne sabretmede ne de kaygı duymada hayır vardır. Tıpkı insanların bir çoğunun, hatta bir kısım dindarların içine düştüğü durum gibi ki, bunlar bir zulme uğradıklarında veya bir kötülük gördüklerinde ne üstün gelmeye çalışırlar ne de sabrederler. Aksine acziyet içine düşerler ve korkarlar."²⁸

Şu halde Müslümanların bir milimle de olsa aşağı bir konumda veya geri planda kalmaya razı olmaları, herhangi bir şekilde yaşadıkları ortamla pozitif bir ilişki kurmaktan ayrılıp negatif bir tavır içine girmeleri, pozitiflik ve üstünlüğe çağırın bu iki ayetin manasıyla çelişecektir.

Tavizlere Katlanmak

Şayet topluma pozitif katılım, inancın özüne ve dinin esaslarına taalluk etmeyen bazı göz yummalara katlanmayı gerektirirse, inşaallah bu, bağışlanabilir bir durum olacaktır. Çünkü bu olmadan umut edilen büyük hayrın gerçekleşmesi mümkün değildir. Aslında bu durum İslam fıkhı için yeni bir şey de değildir. Aksine raşid halifeler döneminin sona erip saltanatın başlamasından itibaren İslam alimlerinin kabul ettiği bir vakıadır. Nitekim o dönemin yeni şartları hayır ehlini iki şey arasında seçim yapmakla karşı karşıya getirmiştir; ya üstün durumdaki zulüm olgusunun empoze ettiği tavizleri vermeyi kabul ederek pozitif bir katılımı benimsemek, ya da negatif duruşla bir kenara çekilip ümmeti zalimlerin elinde bırakmak. Onlar İslam'ın pozitif yanını ve hükümlerinin esnekliğini kavrayarak birinci

²⁵ eş-Şuarâ 26/227.

²⁶ eş-Şûrâ 42/39.

²⁷ Ebnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VII, 122.

²⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsîrü'l-kebir*, VI, 59.

seçeneği tercih etmişlerdir. Nitekim İbn Teymiyye bu durumu şu ifadelerle bir temele oturtmaktadır: “Müslümanın bu konuda kendi kapasitesine göre içtihatla bulunması gerekir. Böyle bir ortamda bir kişi, Allah’a itaat etmek ve mümkün mertebe Allah’ın dinini ve Müslümanların maslahatını gerçekleştirmek niyetiyle bir görev üstlenir ve bu görevde imkanı nispetinde haramların terk edilmesini sağlayacak birtakım işler yaparsa, yapamadıklarından dolayı sorumlu tutulmaz. Çünkü iyi insanların işbaşında olması, günahkarların işbaşında olmasından evladır.²⁹ Yine o şöyle der: “Bazı Müslümanlardan, Müslüman yöneticilerden ve Müslüman halktan, birtakım zulüm ve kötülüklerin meydana gelmiş olması, Allah’ın emirleri doğrultusunda yaptıkları işlerde onlarla ortak hareket etmeye engel teşkil etmez.³⁰

Bu yüzden şayet İbn Teymiyye -Allah rahmet eylesin- bu gün yaşıyor olsaydı, benimsemiş olduğumuz şer’î denge mantığından hareket ederek ve zamanın değiştiğini göz önünde tutarak bu söze “... bazı gayrimüslimlerden, yöneticilerinden ve halkından...” ifadesini de eklerdi.

Aynı mantıkla uyumlu bir şekilde İbn Hacer de Sünnet tarafından yasaklanmış olmasına rağmen, Müslümanların hak ve maslahatlarının yok olması söz konusu ise yöneticilik görevine talip olmayı ve bunun için çaba harcamayı caiz görmüştür. O şöyle der: Hakların zayı olması söz konusu olduğu bir durumda yöneticilik görevini üstlenen kişi, bu göreve kendisi talip olmamış gibi değerlendirilir. Çünkü genellikle bu nitelikteki kişiler ihtiras sahibi değildirler. Kendisine vacip hale gelmesi sebebiyle bir görevi üstlenen kişi için de bu kadarlık hırs bağışlanabilir.”³¹

Habeşistan’a Hicretten Ders Çıkarmak

İlk İslami tecrübede Müslümanların dinlerini korumak için gayrimüslim ülkelere sığınmasına bir örnek bulunmaktadır. O da Habeşistan’a hicrettir. Bu örneğin özel bir önemi vardır. Çünkü bu olay hem Müslümanların bugünkü durumuna benzer bir horlanma sırasında, hem de kendisinden çıkarılacak ders ve ibretlerden genel usul ilkeleri de elde edilen teşri döneminde meydana gelmiştir.

²⁹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, s. 167.

³⁰ İbn Teymiyye, *Miftâhu’s-sünne*, IV, 113.

³¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 126.

Nitekim bu hicret esnasında, Müslüman Muhacirlerin dinlerini korumak, maslahatlarını gözetmek, başkasının sevgisini kazanmak ve onu İslam'a kazandırmak için ne yapabilecekleri hususunda yol gösterici büyük anlamı olan bir olay meydana gelmiştir.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde muhtelif yerlerde ve değişik ifadelerle bu uzun kıssayı rivayet eder ³² ki, özeti şu şekildedir: Kureyş Habeşistan'da hicret eden muhacirleri sıkıştırmak ister. Bunun için Amr b. el-Âs ve Abdullah b. Ebî Rabî'a'yı, yanlarında Necaşî için birtakım hediyeler, etrafındaki patrikleri için de, vicdanlarını satın alıp kendilerine sığınan Müslümanları teslim etmelerini sağlamak için bazı rüşvetlerle Habeşistan'a gönderirler.

Amr ve Abdullah Necaşî'nin huzuruna varınca şöyle derler: "Ey Kral, içimizden kavminin dinini terk edip sizin dininizi de kabul etmeyen, ne bizim ne de sizin bilmediğiniz yeni bir din getiren bazı beyinsiz gençler sizin ülkenize sığınmışlar. Babalarından, amcalarından ve kabilelerinden ileri gelenler onları geri vermeniz için bizi sana gönderdiler. Onlar bu gençlerden daha ileri görüşlü, onların ayıplayıp kınadıkları şeyler hususunda daha bilgilidirler." Necaşî'nin patrikleri de, "Ey Kral, adamlar doğru söylüyor. Gençleri onlara teslim et, ülkelerine ve kavimlerine geri götürsünler" dediler. Ama Necaşî adil bir adamdı, delilini dinlemediği kişi aleyhinde gıyabi hüküm vermeyi kabul edemezdi. Müslümanları huzuruna çağırıldı. Haberci gelince Müslümanlar bir araya toplanıp Necaşî'ye ne söyleyeceklerini istişare ettiler ve bize Allah'ın öğrettiği ve Peygamberimizin emrettiği şey ne ise onu olduğu gibi söyleyelim, diye karar verdiler. Huzura geldiklerinde Necaşî ileri gelen alimlerini çağırıldı. Gerektiğinde müracaat etmek üzere kutsal kitaplarını açıp onun etrafında yerlerini aldılar. Necaşî: "Uğrunda kavminizi terk edip benim dinime veya mevcut diğer dinlerden herhangi birine de girmediğiniz bu dinin mahiyeti nedir?" diye sordu.

(Hadisi rivayet eden Ümmü Seleme) Dedi ki: Müslümanlar adına konuşan kişi Cafer b. Ebî Talib idi. O şu cevabı verdi: "Ey Kral, biz cahil bir kavimdik, putlara tapar murdar hayvanların etini yerdik. Kötülüğün her çeşidini yapardık. Akrabalık bağlarını keser, komşularımıza zarar verirdik.

³² Bkz. *el-Müsned*, no: 1649, 14039, 17109, 21460.

Aramızda kuvvetli olan zayıf olanı ezerdi. Nihayet Allah bize, içimizden soyunu sopunu bildiğimiz, doğruluğuna, emanetine ve iffetine güvendiğimiz bir peygamber gönderdi. Bizi, Allah'ın birliğini tanımaya, ona kulluk etmeye, daha önce Allah'ı bırakıp tapmakta olduğumuz taş ve putlardan uzak durmaya çağırdı. Bize doğru sözlü, güvenilir olmayı, hıslım ve akrabayı görüp gözetmeyi, komşularla iyi geçinmeyi, haramlardan kaçınmayı emretti. Fuhşiyatı, yalan söylemeyi, yetim malı yemeyi ve kadınlara iftira atmayı yasakladı. Allah'a ibadet etmemizi ve ona hiçbir şeyi ortak koşmamamızı, namaz kılmamızı, zekat vermemizi, oruç tutmamızı emretti. -ravi Ümmü Seleme, ona İslam'ın emir ve yasaklarını bir bir saydı, dedi.- Sonra şöyle dedi: Biz de onu tasdik edip iman ettik. Getirdiği şeylere tabi olduk. Fakat kavmimiz bizi rahat bırakmadı, dinimizden döndürüp yeniden putlara taptırmak ve eskiden mubah gördüğümüz çirkinlikleri yeniden mubah saydırmak için birçok işkence yaptılar. Sonunda baskılarına, zulümlerine, eziyetlerine ve bizimle dinimiz arasına girmelerine dayanamayıp ülkenize geldik. Sizi başkalarına tercih ettik ve yakınınızda bulunmayı arzuladık, yanınızda zulüm görmeyeceğimizi umduk Ey Kral.”

Bir başka rivayet şu açıklamayı yapmaktadır: Cafer, Necaşî'nin huzuruna girdiğinde Kral huzurunda secde yapılmasını öngören yaygın adete uymayarak yalnız selam vermiş secde etmemişti. Kendisine niçin Kral'a secde etmedin, denildiğinde de “Biz sadece Allah'a (c.c.) secde ederiz” şeklinde cevap vermişti.

Sonunda münazara Müslümanların üstün gelmesi ve davalarının haklılığı konusunda Necaşî'nin ikna olması ile sonuçlandı. Kureyş elçileri de Necaşî'nin yanından fena bir halde ayrılıp geri döndüler, Müminlerin annesi Ümmü Seleme'nin tabiriyle “Onun yanından aşağılanmış ve talepleri geri çevrilmiş/hediyeleri reddedilmiş bir şekilde ayrıldılar.”

Daha sonra Müslümanlarla bu Hıristiyan Kral arasında ilişkiler güçlendi. O derece ki, Müslümanlar, kendisiyle iktidar mücadelesine girenlere karşı üstünlük sağlaması için Necaşî'ye dua etmeye koyulmuşlardır. Ümmü Seleme şöyle der: Biz Necaşî'nin düşmanlarına galip gelmesi ve ülkesinde iktidarını güçlendirmesi için Allah Teâlâ'ya dua ettik.”

Bu sağlam ilişkinin mantıki sonucu Necaşî'nin işin sonunda İslam'a boyun eğmesi olmuştur.

Sonuç

Vahyî ölçüler, tevhit ümmetinin özellikleri, bağlayıcı usul ilkeleri ve ilk Müslümanların Habeşistan tecrübesinden yola çıkarak özetle şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür:

Herhangi bir ülkedeki Müslüman varlığının, İslam dünyasındaki siyasî ve ekonomik şartların zorlamasıyla meydana gelen geçici bir varlık ve süreli bir ikamet olarak değil, devamlı ve kalıcı bir varlık olarak tasarlanması gerekir. Muhacirlerin Habeşistan'dan geri dönmüş olmaları bu konuda aksi bir delil olamaz. Çünkü davet asrının başlarında yeni toplumun özelliği gereği hicret vacipti. Ama sonra "Fetih"le birlikte bu vücbiyet düştü. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.) "Fetihten sonra hicret yoktur, bilakis cihad ve niyet vardır."³³ buyurmuştur. Ayrıca onların dönüşü yeni bir hicrete götürmüştür. Çünkü onların asıl vatanları Mekke'dir.

Azınlık olarak yaşayan Müslümanların, vahiy döneminde mevcut olmayan "dârü'l-İslâm", "dârü'l-küfr" gibi tarihsel fikhî terimlere bağlı kalmamaları gerekir. Onların "Yeryüzü Allah'ındır, onu kullarından dilediğine verir. Sonuç, muttakilerindir."³⁴ ve "Andolsun Tevrat'tan sonra Zebûr'da da: Yeryüzüne mutlaka iyi kullarım varis olacak diye yazmıştı"³⁵ ayetlerinin perspektifinden bakarak hareket etmeleri gerekir.

Kendi haklarını korumak, nerede olurlarsa olsunlar din kardeşlerine destek olmak, İslam'ın prensiplerini tebliğ etmek ve onun evrenselliğini gerçekleştirmek için siyasi ve sosyal hayata olumlu ve aktif olarak katılmak Müslümanlar üzerine düşen bir görevdir. Bunun bir "görev" olduğunu söyledik, zira biz bunu yalnızca vazgeçilmesi mümkün bir "hak" veya alınıp alınmaması caiz bir "ruhsat" olarak görmüyoruz.

Müslümanların yaşadıkları ülkelerde kendi gayretleriyle elde ettikleri her türlü makam ve yetki veya orada yaşayan makam ve yetki sahibi diğer insanlar üzerinde sahip oldukları etkileme gücü onlar için bir kazanım sayılır. Çünkü bütün bunlar, orada kendi durumlarını iyileştirmek, varlıklarının özünü ilgilendiren, özellikle de İslam'ın ahlak felsefesiyle bağdaşmayan kanun ve düzenlemeleri düzeltmek, ayrıca diğer İslam milletlerini

³³ Buharî, *Cihâd*, no. 2575; Müslim, *İmâre*, no. 3468.

³⁴ el-A'râf 7/128.

³⁵ el-Enbiyâ 21/105.

yakından ilgilendiren birtakım siyasi kararlar üzerinde etkili olmak için büyük önem taşırlar.

Bu üstün amaçları gerçekleştirmeye yarayacak her türlü şer'î araç, söz konusu amaçlarla aynı hükmü taşır. Müslümanın bazı siyasi makamlar elde etmesi de buna dahildir. Müslümanlara daha faydalı olacaksa ya da onlara daha az zarar verecekse gayrimüslim bir adayı tutup finansal açıdan onu desteklemek de bu kabildendir. Zira Allah Teâlâ onlara karşılıksız olarak iyilik yapmayı mubah kıldığına göre, karşılığında Müslümanlar için açık bir menfaat ve kesin bir maslahat meydana gelmesi durumunda bu nasıl mubah olmasın. Bu konuda İbn Arabî'nin "kıst" lafzına getirdiği yorumdan istifade edilebilir.

Müslümanların azınlığı temsil ettikleri bir ülkede haklarına kavuşmaları ve yerli halkla olumlu bir ilişki içine girmeleri, kendi aralarında temel konularda istişare, dayanışma ve birlik içinde olmalarını, tâlî ve ihtilafî konularda da hoşgörü ve anlayış içinde bulunmalarını gerektirir. Bu konuda Habeşistan'a hicret eden seleflerimizde bizim için güzel bir örnek vardır. Nitekim onlar bir araya gelip içinde buldukları sıkıntılı durumu bertaraf etmek için en uygun konuşmayı nasıl yapmaları gerektiği hususunda aralarında istişare etmişlerdir.

Müslüman azınlıkların, Allah'a olan imanlarını kuvvetlendirmesi, İslam'a olan güvenlerini sağlamlaştırması gerekir ki, başkalarıyla girdikleri sosyal ilişkiler onları, yaşadıkları ülkede hüküm süren adetlere ve kuvvetli akımlara kapılıp da dinin esasını ilgilendiren şeylerden taviz vermeye götürmesin. Hasımlarının yapması ve geçerli örfün gerekli kılmasına rağmen Cafer'in (r.a.) Necaşî'ye secde etmeyi kabul etmemesi bu konuda güzel bir örnektir.

Cafer'in (r.a.), temel İslamî faziletleri özetlediği ve bunlarla cahiliye hayatı arasındaki farkı açıkladığı o belîğ konuşmasında yaptığı gibi, Müslüman azınlıkların da evrensel İslam hakikatlerini ve yüce insani değerler sistemini en güzel şekilde ifade etmesi gerekir. Bu sayede Müslümanlar sadece insanların sempatisini kazanmakla kalmaz, ayrıca tevhit kafilesine katılmalarını sağlayarak insanların bizzat kendilerini de kazanmış olurlar.

Kuşkusuz ikna sanatı ve insani ilişkiler ilminin dikkate alınması gereken önemli rolleri vardır. Nitekim Cafer'in (r.a.) konuşmasını tamamlarken sarf

ettiği şu sözler bu niteliktedir: “... Sizin ülkenize geldik. Sizi başkalarına tercih ettik ve yakınıınızda olmayı arzuladık, yanınızda zulüm görmeyeceğimizi umduk Ey Kral.”

Bu sözlerle konuyla ilgili değerlendirmelerimize son veriyoruz ve umuyoruz ki, gerçeğın peşinde olanlar, yapılan değerlendirmelerde konuyla ilgili şer’i hükmü en güzel şekilde tasavvur etmeye yarayacak bir şeyler bulabilir. Ayrıca Müslüman azınlıklar da bu değerlendirmelerde sıkıntılarını giderecek, İslam’a hizmet ve onu bütün dünyaya taşıma yolunda onları daha olumlu ve özverili hale getirecek bir şeyler bulabilir.

Tevfik Allah Teâlâ’dandır. En doğru yolu gösterecek olan O’dur.

İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*

Hans DAIBER, Çev. Muammer İSKENDEROĞLU**

26 Mart 1789'da Alman şair ve filozof Friedrich Schiller onursal bir görev olan Jena Üniversitesi Tarih Kürsüsü'ne atanmasını kutlamak amacıyla bir açılış konuşması yaptı. Parçalarla tatmin olmayan 'felsefi bir zihin' tarafından bilgi arayışına ateşli ve oldukça takdir gören bir çağrı olduğunu ispatlayan 'Evrensel tarihin anlamı ve evrensel tarihi çalışmamızın amacı nedir?'¹ başlıklı konuşma tarihin anlamını soruşturuyordu. Diğer taraftan 'kiralık araştırmacının tek amacı ise bütün gayretiyle makamının gerektirdiği şartları yerine getirmektir.'²

Çağdaş felsefeden, özellikle de Kant'tan etkilenen Friedrich Schiller tarihsel çalışmanın evrensel epistemolojik değerine atıf yapıyordu. Burada biz İslam felsefesi³ tarihine ilgimizi yöneltmek ve 'tecrübi felsefeden' bah-

* Bu yazı *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden: Brill, 1999, c. I, s. xi-xxxiii'den tercüme edilmiştir. Bu yazının biraz farklı bir şekli *IASH.P*, 7, no 5, Jerusalem, 1998, s. 177-199'da yayımlandı. Bu versiyondaki biyografik ek (s. 193-199) 17. yy.'dan günümüze İslam Felsefesi ile ilgili yayınları kronolojik sırayla ihtiva etmektedir.

** Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ *Schillers Werke*, Nationalausgabe, c. 17 (Historische Schriften), 1. bölüm, ed. Karl-Heinz Hahn, Weimar, 1970, s. 359-376.

² *Schillers Werke*, c. 17, s. 360.

³ Biz 'İslam felsefesi' terimini kullanıyoruz. Bu terim modern felsefe tarihçileri tarafından genel olarak benimsendi ve Batı'lı araştırmacılar tarafından sıkça kullanılan 'Arap felsefesi' teriminin yerini aldı; krş. M. Vollmer, *Philosophie, arabische*, *HWP* III, 1989, col. 882-886; Gerhard Endress, *Die arabisch-islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht*, *ZGAIW*, 5, 1989, (s. 1-47) s. 1 vd. ve referanslar; Emilio Panella, *Eiste una "filosofia araba"*, *Mdom*, 6, 1975, s. 380-397.

Bunlara ilave olarak krş. 'Yahudi Felsefesi' teriminin tartışılması: G. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985, s. 1 vd.; H. Simon-M. Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, München, 1984, s. 9 vd.; Bruno Chiesa, *Simon's Gesichte der Jüdischen Philosophie*, *JQR*, 78, 1987, s. 120-121.

Açıkçası 'Yahudi' ve 'İslam' felsefesi terimleri her bir durumda farklı bir yorum gerektirip bir birlik oluşturmazlar. Krş. Parviz Morewedge, *Contemporary Scholarship on Near*

sedan Wilhelm Dilthey'in⁴ izinden giderek İslam felsefesi tarihinin felsefi düşüncenin evrensel tarihi gelişimindeki rolünü düşünmek için iyi bir neden buluruz.

Geçmişte İslam felsefesinin neden ilgi çektiğini ve günümüzde İslam çalışmalarında İslam felsefesi çalışmalarına bizi yönlendiren nedenin ne olabileceğini düşünmek ilginç olabilir.

İlk olarak, 9. asırdan itibaren Müslümanların ve İslam bilginlerinin İslam ortodoksisinin daimi direnişine rağmen⁵ niçin Yunan felsefesine aşırı ilgi gösterdikleri; 9. asrın sonlarında, hatta Kindî (y. 185-252/801-866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (370-428/980-1037), Gazzâlî (450-505/1058-1111) ve İbn Rüşd (520-95/1126-1198) gibi büyük filozoflardan önce

Eastern Philosophy, *Philosophical Forum*, 2/1, Boston, 1970, s. 122-140. Morewedge haklı olarak şu sonuca ulaşıyor: 'Yakınoğu felsefesi İslam teolojisi ve Yunan klasik felsefesinin yansımasından daha öte bir şeydir.' (s. 137 vd.). Buna ilave olarak İslam felsefesi İbn Rüşd'e kadar olan klasik dönemle de sınırlanmaz. (s. 130 vd.)

⁴ Krş. Dilthey (1833-1911), *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, ed. Hans-George Gadamer, Frankfurt/M, 1949, s. 12; Dilthey üzerine bkz. Esther Seidel, *Jüdische Philosophie in nichtjüdischer und jüdischer Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M, Bern, New York, 1984 (= EHS, R. XX, c. 116), s. 55.

Dilthey'in eserinin 131-134. sayfaları kısa bir bölüm içermekte: 'Die auf den Griechen, besonders den Aristotelismus gegründete arabische Vernunftwissenschaft'; yine krş. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, Leipzig u. Berlin, 1883, (= *Gesammelte Schriften*, I, 1914/1923), s. 293 vd.

Temelde İslam felsefi düşüncesi Yunan düşüncesinin devamı gibi görünüyor ('selbständige Fortschritte' sadece kimya ve matematikte mevcuttur: s. 294 vd.); yine krş. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, II/2, 2. Halfte (*Philosophie des Mittelalters*), Leipzig, 1915, s. 392-423; s. 402: 'Eklektische Mischphilosophie'; 'Aristotelismus', 'in vielfacher Durchtrankung mit neuplatonischen Elementen'; ilave olarak Karl Vorlander, *Geschichte der Philosophie*, bkz. 17. ed., Leipzig, 1927 (1. ed. 1903), s. 264-269; Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie* (15. ed., Stuttgart, 1968), s. 145-147; ve Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (Stuttgart, 1950, daha sonra bunu birçok edisyon takip etti), bkz. 205 vd. (Von Aster ve Erdmann tarafından etkilendi)

⁵ Krş. Ignaz Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, V, Hildesheim, 1970, s. 357-400, (İngilizce tr., *Studies in Islam*, ed. M. L. Swartz, Oxford, 1981).

F. E. Peters'in görüşü bana abartılı ve kısmen yanıltıcı geliyor. Bkz. *Hellenism in Islam, Paths from Ancient Greece*, ed. C. G. Thomas, Leiden, 1988, S. 77-91, s. 90: '... fakat kendi toplumlarında filozoflar, Platon ve Aristo'nun Müslüman mirasçıları, küçük ve dışlanmış bir zümreydiler. 'Yabancı ilimler' İslami müfredat programında hiç bir yer bulamadığı için, hiç bir okul bulamayan ve hiç bir öğrenci yetiştiremeyen, kendi kendine eğitilmiş veya özel olarak eğitilmiş filozoflar çağdaşları tarafından taciz ve itham edilmişler ve genellikle Arap literatürünün ana gövdesinde yer bulamamışlardır.'

‘Mu‘tezile Okulu’ neden Kur’anî yaratma teolojisi bağlamında dahiyane bir ilahi sıfatlar doktrini ve tabii-bilimsel bir kozmoloji biçiminde İslam inancının akli bir izahını yapmayı amaçladıkları; bu arayışlarında onlar niçin patristik teolojinin izini takip ederek Yunan felsefesi ve mantığına yönel-dikleri sorularına cevap aramak faydalı olur.

Yunan metafiziği, mantığı ve tabiat felsefesi İslam inancına akli bir temel sunuyor ve İslamî olmayan, özellikle de Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Maniheizm’deki hareketlerde ortaya çıkan yeni güce karşı koruma sağlar görünüyordu. Dolayısıyla 10. asrın başlangıcında İsmaili çevrelerde felsefi hikmetin evrenselliği ve onun nebevi ilham verici kaynağına dair bir anlayışın gelişmesi, bunun vasıtasıyla da İslam vahyinin katiksiz ilahi hakikati sunmasından dolayı diğerlerinden daha üstün kabul edilmesi bir rastlantı değildir.⁶

İslam’da ortaya çıkan felsefi düşünce kendini önceki düşünürlerin fikirlerine yakın kabul etti. Bu fikirlerde bilginler kendi alem anlayışlarını tasarlayıp inşa etmelerine yardımcı olan kabul edilebilir yansımalar ve destekler buldular. Genellikle eleştirel olsalar da onlar oldukça farklı antik felsefi doktrinlerden, aynı zamanda antik filozofları ve önceki filozofların doksografik çalışmalarını tercüme ederek bunlardan faydalandılar.⁷

Benzer nedenlerden dolayı 12. asırdan itibaren Ortaçağ’ın ‘Toledo okulu’ da dahil Arapça-Latince mütercimleri Aristo’nun ve onun Fârâbî ve daha önemlileri olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman yorumcuların eserlerini daha ulaşılabilir bir şekilde sunmaya başladılar.⁸ Mantık ve ontoloji, epistemoloji ve tabiat felsefesi öncelik verilen alanlardı. Bunlar Aris-

⁶ Krş. Daiber, Abū Hâtim ar-Râzî (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions, *Dialogue and Syncretism, An Interdisciplinary Approach*, ed. Jerald Gort, Grand Rapids-Amsterdam, 1989, s. 87-104; a. mlf., *Die Autonomie der Philosophie im Islam, Knowledge and Science in Medieval Philosophy*, Proceedings of the eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki, 24-29 August, 1987, I, ed. M. Asztalos, J. E. Murdoch, I. Niniuoto (=Acta Philosophica Fennica, 48), s. 228-249, özellikle s. 235 vd.

⁷ Krş. Daiber, Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit, *ANRW II*, 36, 7, Berlin, New York, 1994, s. 4974-4992.

⁸ Krş. Daiber, Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung, *Rencontres de cultures dans la philosophie medievale*. Traductions et traducteurs de l’antiquite tardive au XIV^e siecle. Louvain-la-Neuve, Cassino, 1990, s. 203-250.

to'nun ve onun Yeni Eflatuncu Arap yorumcularının etkisiyle Ortaçağ Hıristiyan alem tasarımı üzerinde yeni ve ayırmedici bir etki yaptılar.⁹

İbn Sînâ'nın faal aklın birliği doktrini İbn Rüşd'ün fail ve münfail aklın ölümsüzlüğü öğretisi ve İbn Rüşd felsefesinden türetilen çifte hakikat doktrini (teolojik ve felsefi) ile birlikte benimsendi.¹⁰ Dolayısıyla Müslüman filozoflar sadece Ortaçağ'ın felsefe hocaları olmakla kalmayıp aynı zamanda Yunan felsefesinin aktarımcısı da oldular,¹¹ diğer bir deyişle Fernand van Steenberghen'in (bkz. 9. dipnot) 'heterodoks' veya 'radikal' olarak tasvir ettiği Aristoculuğun aktarımcısı oldular.

Daha önce İslam'da olduğu gibi, felsefe artan bir oranda teolojiye uygulandı ve İskenderiye ilhamlı¹² Aristocu-Arap bilim teorisi destekli teolojik alem tasavvuru oluşturmak için¹³ metafizik tabiat felsefesiyle irtibatlandırıldı.¹⁴ Aynı zamanda en yüksek noktaya 10 Aralık 1270 ve daha açık bir şekilde 7 Mart 1277'de heterodoks Aristoculuğun kınanmasıyla ulaşan felsefeye karşı husumet de güç kazanmaya başladı.¹⁵ Bununla birlikte bu kınama Ortaçağ bilginlerini Arapça-Latince tercümelelerdeki düşünce ve ifadelerle ilgi duymalarını ve seçici olarak onları kendi teolojik ve felsefi doktrinlerine dahil etmelerini engelleyemedi.¹⁶ Bunun sonucu değişik gelişmelerin bir araya gelmesi ve neticede bunların uzun süre etkili olması oldu; araştırmacıların o zamandan beri 'Aristocu' ve 'İbn Sînâcı

⁹ Krş. Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, tr. Leonard Johnston, Louvain, 1955; a. mlf. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Munich, 1977; Jean Jolivet, *The Arabic Heritage, A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge, 1988 (S. 113-150), s. 117 vd.

¹⁰ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (önceki dipnottaki kaynak) s. 343.vd.

¹¹ 18. ve 19. asırlarda felsefe tarihçileri farklı görüşler savundular: Krş. M. Le Chanoine Forget, *Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progres de la philosophie scholastique ?*, *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques tenu a Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894*, I. Section, Bruxelles, 1895, s. 233-268.

¹² Krş. Daiber, *Qostā Ibn Lūqā* (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften. *ZGAIW*, 6, 1990 (1991), s. 94-129.

¹³ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (9. dipnottaki kaynak) s. 490.vd.

¹⁴ Burad Dominicus Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* (1140'tan sonra yazıldı) adlı eseri çok etkili idi. Krş. Edisyon ve analiz Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Münster, 1903 (=BGPhMA IV/2-3).

¹⁵ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (9. dipnottaki kaynak) s. 442.vd.; L. Bianchi: *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990. = Quodlibet, 6.

¹⁶ Krş. (9. dipnotta zikredilen) Joviet'in bilgilendirici değerlendirmesi.

Augustincilik' veya 'Latin İbn Rüşdçülüğü' olarak isimlendirdikleri akımlar ortaya çıktı.¹⁷

Augustinci aydınlanma teorisi gibi ilgili düşüncenin geliştirilmesi İbn Sînâ'cı düşünce ve ifadelerin Ortaçağ düşüncesine dahil edilmesine izin verdi. Arap Aristoculuğu ve onun Arap yorumcuları ilgi çekici hale geldiler. Fakat, bu Ernest Renan'ın *Averroes et l'Averroisme*¹⁸ adlı klasik eserinin 1853'de yayımlanmasından beri Ortaçağ Skolastisizmi çalışmalarında genelde yapıldığı gibi, bir Ortaçağ bilgininin mutlaka 'İbn Sînâcı' veya 'İbn Rüşdçü' diye sınıflandırılması gerektiği anlamına gelmez. Buna ilave olarak, skolastik filozoflar ilham kaynaklarını eleştirmekten de çekinmediler; bu tür eleştiriler 15. asır boyunca İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazzâlî ve Fârâbî'nin eserlerinin Latince tercümelerinin Venice'de yayımlanmasıyla¹⁹ İslam felsefesinin popülerleştiği Rönesans'ın²⁰ felsefi gayretinde de açıkça görülür. Burada İslam filozoflarına ve onların Aristo'ya yaklaşımlarına ilgi gösterilmesinin nedeni sadece Aristo'ya olan ilgi değildi.

Tercümeleri teşvik eden bu güç Türklerden kaçan Bizanslı bilginlerin Yunanca nüshaları Batı'ya getirerek antik eserleri Arapça-Latince tercümelerinden ziyade Yunanca asıllarından çalışmayı mümkün kılmaları nedeniyle kaybolmaya başladı. Hümanist kaynağa dönüş (*ad fontes*) çağrısı giderek yükseldi ve antik dönemden ilham alan Müslüman bilginlere ve onları çalışan Arabistlere karşı artan bir düşmanlığı tekrar gündeme getirdi.²¹

Aynı sebeple kaynağa müracaatı teşvik eden hümanist ifade, *ad fontes*, 16. asrın ikinci yarısından itibaren Arabistlere de İslam kültürü resmini doğrudan Arapça kaynaklardan çıkarmak çabasıyla kendi filolojik eylemle-

¹⁷ Krş. Fernand van Steenberghe, *Philosophie*, (9. dipnottaki kaynak) s. 24 vd.

¹⁸ 3. gözden geçirilmiş edisyonu, Paris, 1867.=*Oeuvres completes* III, ed. Heriette Psichari, Paris, 1949, s. 9-365 ; 1153-1238 (index). 3. edisyonun yeni baskısı 1985'de Frankfurt'ta yayımlandı (ed. Fuat Sezgin,=*Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften*, Reihe B : Nachdrucke, Abt. Philosophie, Bd. 1). Diğer dillere tercüme ve tanıtım için bkz. Ph. W. Rosemann, *BphM*, 30, 1988, s. 204 vd.

¹⁹ Krş. Daiber, *Latinische Übersetzungen* (8. dipnottaki kaynak)

²⁰ Krş. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Carles B. Schmitt (a.o.), Cambridge, 1988, index bkz. n. Averroisme, Avicennan tradition.

²¹ Krş. Felix Klein-Franke, *Die Klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt, 1980 (=EdF 136), s. 18 vd.

rini²² artırmayı ilham etti.²³ İsviçreli Reformcu teolog Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) Zürih'de 1652'de yayımlanan *Analecta historico-theologica* adlı eserine 'teoloji, tıp, hukuk, felsefe ve filolojide Arapça'nın faydası' ile ilgili bir bölüm ilave etti.²⁴ Fakat onun Arapça bibliyografyalarda verilen ayrıntılara, özellikle de İbn Ebî Usaybi'a'nın (ö. 668/1270) *Tabakātu'l-Etibbâ* ve İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *Kitâbu'l-Fihrist*, ve Leo Africanus'un 1527'de yazılan *De viris quibusdam illustribus apud Arabes*'e dayanmak zorunda olduğu doğrudur.

Daha ileri bir adım atan ilk kişi İngiliz Arabist Pocock(e) idi. O Doğu'dan bir çok el yazması topladı ve 1663'de Oxford'da önemli bir İslam tarihi kaynağı olan Barhebraeus'un *Muhtasar fi'd-Düvel* adlı eseri Latince tercümesiyle yayımladı. Pocock daha önce 1650'de bu eserin bir bölümünü ayrıntılı bir yorumla *Specimen historiae Arabum* başlığıyla yayımlamıştı. Bu eserde Pocock diğer Arapça el yazmalarına dayanarak İslam felsefesi tarihi ile ilgili geniş bilgi derledi. Kabul etmek gerekir ki Pocock henüz bu malzemeyi eleştirel olarak değerlendirecek konumda değildi, dolayısıyla buradaki tek tek ayrıntıların gözden geçirilme ihtiyacı vardır. Bununla beraber bu kitap İslam felsefesi ile ilgili tarih yazımsal malzemeyi derleyen ilk örnektir ve 19. asrın başına kadar bir çok tarihçiye İslam felsefesi ile ilgili araştırmalarda kaynaklık etmiştir.²⁵ 1671'de Pocock oğlu ile birlikte İbn Tufeyl'in felsefi romanı olan *Hayy b. Yakzân*'ın Arapça aslını Latince tercümesiyle birlikte yayımladı. Bu eser 17. ve 18. asırlarda İngilizce, Hollandaca ve Almanca'ya çevirilmişir.

Pocock'un bu neşri 19. asra kadar Avrupa'da asıl haliyle bilinen tek felsefi metin olarak kaldı.²⁶ Asıl metinlerden İslam felsefesinin sistematik çalışılması hemen yaygın bir uygulama halini almadı. Dolayısıyla, yukarıda zikredildiği gibi, Pocock'un İslam felsefesi tarihine katkısı yeni bir malzeme ilave edilmeksizin 19. asra kadar çoğaltıldı. Bu dönemde zikredilmeye değer eserler şunlardır:

²² Krş. Felix Klein-Franke (önceki dipnottaki kaynak), s. 48 vd.

²³ Ayrıntılar için Krş. Daiber, The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th century: the Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, ed. Ch. E. Butterworth ve B. A. Kessel, Leiden, 1994 (=STGMA XXXIX), s. 65-82.

²⁴ S. 233-316.

²⁵ Bkz. Aşağıdaki 27. dipnot vd. ve 42. dipnot.

²⁶ Krş. Daiber, The Reception (23. dipnottaki kaynak), bölüm III.

George Horn, *Historiae Philosophiae libri VII quibus de origine, successionem, sectis, et vita philosophorum*, Leiden, 1655;²⁷

Henr. Balthas. Seelmann, *Historia rationalis philosophiae apud Turcas, Halae*, 1691;²⁸

Johann Gottfried Lakemacher, *Dissertatio inauguralis historico-litteraria de fatibus studiorum apud Arabes*, Helmstadii, 1719;

G. P. Capasso, *Historiae philosophiae synopsis sive de origine et progressu philosophiae*, Napoli, 1728 ;²⁹

Andre-François Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, London, 1737; Amsterdam, 1756;³⁰

Christophorus Carolus Fabricius, *Specimen academicum de studio philosophiae graecae inter Arabes*, Altorfii, 1745,³¹ ve hepsinden önemli

Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, 5 cilt, Lipsiae, 1742-1744.³²

²⁷ S. 283-294 (Kısmen Yahudi felsefesi üzerine ilave bilgilerle). Krş. Siedel (4. dipnottaki kaynak), s. 20 vd.

²⁸ Gerçekte temelde Pocock'un eseri ve onun Barhebraeus tercümesine dayanan Araplar arasında felsefenin tasviri. İlave olarak Hottinger'in (yukarıda 24. dipnot zikredilen) eseri de kullanılmış. Yeni edisyonu Christ Ernst von Windheim tarafından yayımlandı. *Fragmenta historiae philosophiae, sive commentarii philosophorum vitas et dogmata illustrantes*, Erlangen, 1753.

²⁹ S. 291-294: Philosophi Arabes: Avicenna, Averrhoes; reliqui Arabes.- Capasso ile ilgili bir sonraki nota bakınız.

³⁰ Krş. Gregorio Piaia, Diderot e la trasfigurazione ideologica e letteraria della filosofia araba, *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*. A cura di G. Bellingeri e G. Vercellin, Venezia, 1988 (=Eurasistica 5), S. 87-101.

Boureau-Deslandes ile Capasso'nun (insan düşüncesinin gelişim tarihi olarak felsefe tarihi) aşağıda (32. dipnot) zikredilen felsefe tarihi ile, Brucker (felsefe tarihi insan zihninin tarihi, hakikatin tarihidir) karşılaştırılması için bkz. Walter E. Ehrhardt, *Philosophiegeschichte und Geshichte des Skeptizismus*, Bern ve München, 1967, s. 43; Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1973, s. 144 vd. (=biraz kısaltılmış Almanca tercümesi, Fr. Wimmer, *Geshichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt, 1990, s. 155 vd.)

³¹ Yeni yayımlandı, Ch. E. von Windheim (Hrsg.), *Fragmenta* (28. dipnottaki kaynak)

³² Bilimsel felsefe tarihçiliğinin kurucusu olan Brucker ile ilgili bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak), s. 119 vd. (Almanca tercüme, s. 131 vd.); Seidel (4. dipnottaki kaynak), s. 27 vd.; Ehrhardt (30. dipnottaki kaynak), s. 43; J. Ree: Ree, M. Ayers, A Westoby, *Philosophy and its Past*, Sussex, 1978, s. 3 vd.; J. Ree, *The End of Metaphysics: Philosophy's Supreme Fiction?*, *Philosophy, its History and Historiography*, ed. A. J. Holland, Dordrecht/Boston/Lancaster/ Tokyo, 1985 (=Royal Institute of Philosophy Conferences, c. 1983) (s.-3-26), s. 12 vd. ve aşağıdaki dipnot.

Bu tarihçilerin İslam felsefesi ile ilgili vardıkları sonuçlar reddedilten hayranlık duymaya kadar uzanıyor; felsefi tarih yazıcılığının amacı ile ilgili değişik yorumlar hemen hemen kesin olarak bu farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.³³ Brucker bazı İslam filozoflarının iyi metafizikçi ve Aristo takipçisi kabul edilebileceği; fakat bunun İslam felsefesini yüceltmek için yeterli neden olmadığı görüşünü savunur.³⁴

Brucker'in temelde olumsuz tavrı bir süre etkisini sürdürdü;³⁵ bu görüş Kantçı yorumcu Dieterich Tiedemann tarafından altı ciltlik eseri olan *Geist der spekulativen Philosophie*'de³⁶ eleştirildi. Raymundus Lullus'tan önceki Arapları incelediği dördüncü bölümde (1795) Tiedemann Brucker'in İslam felsefesini dışlamasına, İslam felsefesi de 'akıl alanını düzeltip genişlettiğinden teşekkür edilmeyi' hak eder diye yazarak karşı çıkar. Tiedemann şöyle devam eder: "İbn Sînâ'nın terminolojisinde büyük bir açıklık ve kesinlik vardır; onun vardığı sonuçlarda büyük derinlik, düşüncelerinde muazzam bir düzen ve sıkı bir ilişki vardır. O gerçek anlamda bir bağımsız filozoftu..."³⁷ Bu eserinde Tiedemann İbn Sînâ'nın Venice'de 1493'te yayımlanan *Kitābu'ş-Şifā* metafiziğinin Latince tercümesine atıf yapar; bu esere ancak büyük zorluklarla ulaşabildiğini iddia eder. Diğer temel felsefi kaynakları İbn Rüşd³⁸ ve İbn Tufeyl'in³⁹ yayımlanmış Latince tercümeleridir; yine Maimonides'in *More Nevukim*'inin⁴⁰ Latince tercümesine dayanan doksografik detaylar da vardır.

³³ Krş. Harold R. Smart, *Philosophy and its History*, La Salle, Illinois, 1962, s. 3 vd. ve orada 29. dipnotta verilen atıflar.

³⁴ S. 153. Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 107 vd.

³⁵ Örnek olarak krş. J. Gurlitt, *Abriß der Geshichte der Philosophie*, Leipzig, 1786, s. 180-188 ve aşağıda 44. dipnotta verilen atıflar.

³⁶ Marburg, 1791-1797. Tiedemann hakkında bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak) s. 184 vd.; Seidel (4. dipnottaki kaynak), s. 37-39.

³⁷ S. 111. İlave olarak krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 110-112.

³⁸ Krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen* (8. dipnottaki kaynak), s. 236 vd.

³⁹ Bkz. Daiber, *Reception* (23. dipnottaki kaynak), bölüm III.

⁴⁰ Basel, 1629'da yayımlandı. Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1956, P. 250, s. 432'de Latince tercümenin 1520'de Aug. Justinian tarafından yayımlandığını zikreder. Bunun 13. asırda mevcut tercümeyle aynı olup olmadığı açık değildir (krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen*, s. 234, dipnot 161.).

18. asırda ne Johann Gottlieb Buhle'nin *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*'i⁴¹ ne de Wilhelm Gottlieb Tennemann'ın *Geshichte der Philosophie*'si⁴² gerçek anlamda bir ilerleme sağladı. Bu iki eser Tiedemann'ın eseriyle birlikte 19. asırdaki felsefe tarihçilerinin temel başvuru kaynağı oldular.⁴³ Dolayısıyla Tiedemann'dan sonra İslam felsefesi çalışmalarında özgün metinlerden yana henüz bir devrim olmadığı, bundan dolayı da bir değerlendirmenin olmadığı sonucuna varılabilir.⁴⁴

Değişim 19. asra kadar gelmedi.⁴⁵ Antikitenin İslam'da devamına dair araştırmalar için Arapça malzeme sistematik olarak Johann Georg Wenrich (1787-1847), Gustav Flügel (1802-1870), Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), ve son olarak Moritz Steinschneider (1816-1907) gibi oryantalistler tarafından kaydedildi⁴⁶ ve ilk kez tenkitli neşir faaliyetleri ivme kazandı. Bu faaliyetler Yahudi ve Yahudi-Arap felsefesini de kapsadı. Leipzig'de 1841'de yayımlanan *Anektota zur Geshichte der mittelaterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen* adlı eserinde daha çok kelim ile ilgili zengin malzeme

⁴¹ 8 cilt. Göttingen, 1796-1804. c. 5, s. 3-109 İslam felsefesi ile ilgilidir (bibliyografya s. 5-10). Buhle ile ilgili bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak), s. 250 vd. (Almanca tercüme, s. 266 vd.)

⁴² 11 cilt. Leipzig, 1798-1819. Tennemann ile ilgili bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak), s. 240 vd. (Almanca tercüme, s. 254 vd.). c. 8, s. 362-448 Arapların felsefesi ile ilgilidir. Genel olarak Tiedemann ve Buhle'nin zikredilen eserlerindeki hemen hemen aynı kaynaklar kullanılmıştır.

⁴³ Örnek olarak krş. Friedrich Ast, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Landshut, 1801; 2. ve genişletilmiş edisyonu 1825. (s. 196-203).

⁴⁴ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 112 vd. Aşağıdaki yazarları da ilave ediniz: Jacob Friedrich Fries, *Die Geschichte der Philosophie* 2, Halle, 1840 (=Fries, *Schriften zur Geschichte der Philosophie* II, 2=Samtliche Schriften, vol. 19= 4. kısımın 2. cildi, ed. Gert König and Lutz Geldsetzer, Aalen, 1969), s. 212 vd., özellikle s. 213: 'Doch liegt ihrer einfacheren positiven Lehre kein Philosophem zu Grunde...' Fries tasvirinde Josef Maria Gerando'yu takip eder (Degerando, 1772-1842), *Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie* (tr. W. G. Tennemann), I, Marburg, 1806, s. 162 vd. -Gerardo ile ilgili bkz. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 115.

Son olarak burada *Vorlesungengen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. V. D. Karl Ludwig Michelet III= Werke. Vollständige Ausgabe (Berlin, 1836) s. 121-131'de "Arap felsefesini" tartışan Georg Wilhelm Hegel'i zikretmemiz gerekiyor. Hegel özellikle olumsuz tavrını aldığı Bruckner'i kullanır.

Hegel'in felsefe tarihçiliği anlayışı ile ilgili olarak bkz. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1983 (=EdF 206)

⁴⁵ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 119 vd.

⁴⁶ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 120 vd.; 127.

sunan Franz Delitzsh;⁴⁷ yine August Schmölders (1809-1880), William Cureton (1808-1864), Salomon Munk (1803-1867),⁴⁸ Marcus Joseph Müller (1809-1874) ve Friedrich Dieterici (1821-1903) burada zikredilmeye değer isimlerdir.⁴⁹

August Schmölders İslam felsefesini özgün bulmadı;⁵⁰ bu görüşünden dolayı felsefe tarihçisi Heinrich Ritter tarafından 1844'de Göttingen Akademi'sinde Arap felsefesi ve Ortodoks Arap doğmatistleri üzerine verdiği *Über unsere Kenntniss der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker* başlıklı konuşmasında eleştirildi. Gerçek anlamda ilk İslam felsefesi savunucusu 1853'te Paris'te yayımlanan *Averroes et l'Averroisme* adlı eseriyle Ernest Renan'dı (1823-1892).⁵¹ Renan her ne kadar İslam, diğer bir ifadeyle İslam'ın teolojisi ona karşı olsa da 'Arap felsefesinin' özellikle de 11. ve 12. asırlarda özgün olduğunu vurguladı.⁵² Renan İslam ile ilgili anlayışını Sorbonne'de 29 Mart 1883'te 'İslam ve Bilimler' başlığıyla yaptığı bir konuşmada geliştirdi. Bu konuşma çağdaşı Cemaleddin Afgani'nin doğrudan eleştirisine sebep oldu. Afgani 'Hellenik-Sasani bilimlerinin' benimsenip geliştirilmesinde Araplar'ın önemine vurgu yaptı ve insanlığın 'daha yüksek bir medeniyete' doğru eğitilmesinde katkı sağlamaları için sadece aklı değil aynı zamanda İslam dinini de eleştirdi.⁵³ Bununla birlikte son tahlilde Cemaleddin Afgani

⁴⁷ Klein-Franke'de (21. dipnottaki kaynak) zikredilmemiş. Krş. Daiber, Reception (23. dipnottaki kaynak), s. 74, 75. dipnot.

⁴⁸ Onun *Melanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1857; yeni basım 1955 ; 1979) ilk kez Avicebron'u (İbn Ceribol) tesbit etti. Munk'un İbranice ve Arapça kaynaklara başvurusu fazla takipçi bulmadı.

⁴⁹ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 121 vd.

⁵⁰ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 121 vd. Schmölders'in fikirleri Johann Eduard Erdmann'ı etkilemiş görünüyor. *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Bd. I, 2. gözden geçirilmiş ed. Berlin, 1869); Erdmann'ın bölümü Schmölders ve Munk'a dayanır.

⁵¹ Bkz. Yukarıdaki 18. dipnot.

⁵² Aynı şekilde Gustave Dugat, *Histoire des philosophes et des theologiens musulmans de 632 a 1258* (Pairus, 1878; yeni basım 1973) Renan'ı takip ederek ve Munk'a dayanarak İslam felsefesinin özgünlüğünü savunur. Fakat Renan'ın görüşü doğru olarak inşa edilmemiştir. Burada Renan'ın formülasyonunda her zaman açık olmadığı gerçeğini zikretmeliyiz. Krş. J. Jolivet, *Emergences de la philosophia au moyen age*, *Revue de Synthèse*, 108, 4. seri. Paris, 1987 (s. 381-416), s. 413 vd.

⁵³ Krş. Renan, *Der Islam und die Wissenschaften*, Basel, 1883 ve Cemaleddin Afgani'nin cevabı, s. 38 vd.; İlave olarak, Muhsin Mahdi, *Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought*, *Abh*, 20/4, 1967, s. 1-17 ; Daiber, *Science and Technology versus Islam*.

de din ile felsefe ya da bilim arasındaki uyuşmayı gerçekleştiremedi. Bununla birlikte G. E. Lessing'in 'insanlığın eğitimi', *Erziehung des Menschenfeschlechtes*, adlı eserini anımsatan onun insanlığı akıl ve İslam dini temelinde eğitime tezi İslam dininin müsbet değerlendirilmesini varsayıyor. Bu tezin kaynağı Yahudilik uzmanı Samuel Modlinger'in Lemberg'de 1867'de yayımlanan ve Salomon Munk'a ithaf edilen vefeyatta bulunabilir. *Reminiszenz an Munk oder über den Werth des Orientalismus für die Kulturgeschichte* başlıklı vefeyat 'Munk'un izindeki oryantalizmin doğru ve devamlı olacağını' ve bunun 'bütün bilimlerin en eski temelini' oluşturduğunu ve kendisiyle 'dünya tarihinin yeniden değerlendirilmesinin zorunlu olacağı' 'ahlaki geleneklerimizin' kaynağı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Bununla birlikte bu tür müspet değerlendirmeler çok az ve kenarda kalmıştır. Bu değerlendirmeler ancak Munk ve Renan'ın etkisinden sonra felsefe tarihi kitaplarında, özellikle de Fransızca olanlarda, yer bulmaya başladılar. Burada isimleri zikredilmeye değer olanlar şunlardır:

Victor Cousin, *Histoire generale de la philosophie depuis les plus anciens jusqu'au XIX' siecle*, 1867;⁵⁵

B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 1880;⁵⁶

P. Vallet, *Historire de la philosophie*, 3. ve gözden geçirilmiş edisyonu, 1886;⁵⁷

François Picavet, *Esquisse d'une histoire generale et comparee des philosophes medievaes*, 1905.⁵⁸

Oryantalistler İslam felsefesini yargılamada genelde suskundurlar. Onlar kendilerini tenkitli neşir, konu çalışmaları ve belli filozoflarla ilgili monografilerle sınırlandırdılar. Bir Arabist tarafından yazılan ve özgün kaynaklardan oldukça bilgi içeren ilk İslam felsefesi tarihi T. J. Boer'in 1901'de Stuttgart'ta yayımlanan *Geshichte der Philosophie im Islam* adlı eseridir.⁵⁹ Yazar

A Controversy from Renan and Afghani to Nasr and Needham and its historical background, *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 8, Tokyo, 1993, s. 169-187.

⁵⁴ Moldlinger, s. 12.

⁵⁵ 8. ed. Paris, 1867; krş. S. 229 vd.

⁵⁶ 2. kısım, c. I, Paris (yeni basım, Frankfurt/M. 1966), s. 15 vd.

⁵⁷ Paris, s. 201 vd.; Krş. Olumsuz tavırlar s. 201 vd.

⁵⁸ 2. ed. Paris, 1907 (yeni basım Frankfurt/M. 1968)

⁵⁹ İngilizce tercüme 1093'te Londra'da yayımlandı (yeni basım 1967). Notlar ilaveli Arapça tercümesi (*Târihu'l-Felsefe fi'l İslam*) M. A. Ebu Ride tarafından Kahire'de 1938'de

bu çalışmasının ikinci edisyonunu daha geniş Hollandaca okuyucusunu düşünerek 1921'de Haarlem'de *De wijsbegeerte in den Islam* adıyla yayımladı.⁶⁰ De Boer 'Müslüman felsefesi'ni Yunan felsefesinin seçmeci bir asimilasyonunun ürünü olarak görür; ona göre bu felsefe genel entellektüel gelişime önemli bir katkı sağlamamıştır. Onun iddiasına göre, buna rağmen bu felsefe bizim tarihsel ilgimizi hakeder; Yunan perdeleri altında kendi organlarının şekli görülebilir ve belki de genel olarak felsefenin hangi şartlarda ortaya çıktığına dair bir ipucu da sunabilir.⁶¹ İslam felsefesini tasvir ederken De Boer sadece Aristocu etkiye temas etmez, aynı zamanda seleflerinden çok daha fazla Platonik mirasa vurgu yapar; fakat bunu yaparken, Farabi'nin filozofların kralı ile "Muhammed'in peygamber hırkasındaki Platon" örneğinde olduğu gibi, gündeme getirdiği değişik karşılaştırmalardaki farklılıkları yeterince vurgulayamıyor.⁶² Burada zikredilmesi gereken bir diğer eksiklik de kelim ile ilgili bir bölümün olmaması, ve bununla irtibatlı olarak da İslami felsefe yapmanın dini bağlamı ve bunun İslami doğmanın gelişmesine katkıları konusunda suskun kalmasıdır. Bu eksiklikleri düzeltmeye yönelik bir adım Ignaz Goldziher tarafından İslam ve Yahudi felsefesine dair 1909'da yayımlanan, kısa olmasına rağmen o dönem için oldukça bilgilendirici olan *Die islamische und die jüdische Philosophie* adlı eserde atıldı.⁶³

Alman Oryantalist Max Horten (1874-1945) Münih'te 1924'te⁶⁴ *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*⁶⁵ adıyla yayımlanan tarihsel çalışmasında bu fikirleri takip etmeyi başaramadı. İslam mistisizmine

yayımlandı (2. ed. Beyrut, 1981). – Krş. tanıtımlar: I. Goldziher, DLZ, 22, 1901, col. 1676-1680, L. Gauthier, JA, 1901, s. 393-397.

⁶⁰ = Volksuniversiteitsbibliotheek 11.

⁶¹ Krş. De Boer, *History*, s. 29 vd. Bu arada benzer görüşler Hint ve Çin felsefesi uzmanı Moritz von Straszewski tarafından da savunuldu. *Über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im Allgemeinen*, Wien and Leipzig, 1895.

⁶² S. 123. Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 128.

⁶³ *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin u. Leipzig (=Die Kultur der Gegenwart T. 1. Abt. V), s. 45-70.

⁶⁴ Yeni basım 1973'te yayımlandı. J. Hager tarafından İngilizce kısmı tercüme, *Islamic Studies*, s. 11 vd. (1972 vd.)

⁶⁵ İlave olarak krş. Horten, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn, 1914; a. mlf. *Die Philosophie im Islam*, Friedrich Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, II. ed. Bernhard Geyer, Darmstadt, 1967 (11. ed. yeni basım 1927), s. 289-325.

önceki çalışmalardan daha fazla önem veren bu eserinde Horten, İslam düşüncesi üzerindeki Hint etkisine de aşırı vurgu yapıyor.⁶⁶ Skolastisizm ve bunun da ötesinde çağdaş felsefeye eğilimli ilgisiz terminoloji kullanarak Horten sıkça yanlış, kapalı ve yanıltıcı bir İslam düşüncesi resmi çiziyor. Metinsel deliller ve İslami bağlam ihmal edilmiştir. Horten, kendi ifadesiyle ‘mutlakiyetçi bir zemine sağlamca yerleşip kök salmış’ ve ‘Yunan görüşünü sadece kendi görüşünü inşa etmek için’ kullanan Doğulu bir ‘alem görüşü’ varsaymakta.⁶⁷ O ‘içinde dünyanın bütün bilinen medeni ülkelerinin etkilerinin bulunduğu’ İslam felsefesinde ‘Semitik dünya görüşü ile güreşen görünüşte sezgisel Farslı’ görmektedir. Horten’in açıklamaları şu iddialı tezle noktalanmaktadır: ‘İslam felsefesi Farslılar tarafından tasarlanmıştır. O bize Aryan ırkının güney güneşinin ve Doğu ve Batı’nın çok renkli etkisi altında geliştirebileceği düşüncelerden bir demet göstermektedir.’⁶⁸

Horten’in eseri bir çok basmakalıp ifadeyle doludur: o İslam mistisizminin⁶⁹ ayrılmaz parçası olarak ‘Brahman evrim teorisi unsurları’⁷⁰ ve ‘ahlaki kahramanlık’ gibi ifadelerden bahsetmekte, ‘bütün hakikatin temeli’, ‘ilk varlığın, ilk ruhun tadilatı’, Tanrı’nın öz-bilgisinin formu’,⁷¹ ‘bütün dünyevi şeylerin varlığının başlangıç noktası’⁷² olarak ‘ideal insan’ kavramından vb. bahsetmekte. 1915’te *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*⁷³ adıyla yayımlanan eserinde Horten ‘hiç bir sınır tanımayan İslami aklın genişliğine’ (s. 27) atıf yapar.

⁶⁶ Krş. tanıtımlar: H. H. Schaefer, *OLZ*, 30, 1927, col. 834-848 ve J. Schacht, *DLZ*, 17, 1927, col. 795-799; ilave olarak bkz. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 128.

⁶⁷ Horten, Überweg, *Grundriß*(65. dipnottaki kaynak), s. 289. İlave olarak krş. Horten’in popüler eseri *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*, Bonn, 1915, özellikle s. 17 ve 27.

⁶⁸ Horten, *Die Philosophie des Islam* (1924) s. 12.

Bu ithamın yansımaları hala Kurt Schilling’in *Weltgeschichte der Philosophie* (Berlin, 1964) adlı eserinde bulunabilir. s. 313. Schilling, Horten’in ‘İslam felsefesi ile ilgili derin bilgisinin’ olduğunu ‘fakat hiç kimseye faydası olmayacak kadar karmaşık bir tasvir sunduğunu’ iddia eder. (s. 315).

⁶⁹ Horten, *Die Philosophie des Islam*, s. 15.

⁷⁰ Horten, s. 12.

⁷¹ Horten, s. 161.

⁷² Horten, s. 162.

⁷³ 67. dipnotta zikredildi.

19. asrın sonlarının felsefi eğilimlerinin yankıları kazara bile duyulmaz. Nietzsche'nin Avrupalılarda⁷⁴ gördüğü 'süpermen', 'hakim insan'⁷⁵ tarafından mağlup edilecek şey olarak insanın 'ilk tecrübesi' akla gelmektedir. Yine İslam felsefesinin Farslı unsurlarına fazla vurgu yaparak, diğer bir deyişle 'Aryan insan türüne' fazla vurgu yaparak Horten bize Ernest Renan'ın⁷⁶ hatırlatan bir etnik temelli bir düşünme biçimi gösterir. Fakat Horten'in etnosentrizmi dışsal etkilerle 'İslam'da gelişme potansiyeli' üzerine düşünceleriyle sınırlanmış görünüyor.

Bununla birlikte Horten'in 'modern fenomenalizm' 'skolastisizmden dahi'⁷⁷ daha üstün 'bir ideoloji ve kavram açıklığı üretti' iddiası da çağdaş felsefede farklı bir eğilime, yani Edmund Husserl's'in (1859-1938) fenomenalizmine işaret etmektedir. Fakat Nietzsche'ye imalar, fenomenalizmin Horten'in İslam felsefesini yorum ve tasvirini etkileyen tek motif olmadığını göstermektedir. Buna ilave olarak 'ilk tecrübe', 'ilk ruh', 'ilk varlık', 'ilk hakikat', 'ilk varoluş', 'ilk gerçeklik' vb.⁷⁸ sayılamayacak kadar terim ve Horten'in 'ilk hakikat ile düşünce' arasında kurduğu karşılaştırmalar⁷⁹ 'ilk tecrübeler' olarak belirlenmiş ilk gerçeklerden bahseden Kantçı Robert Reininger'in (1869-1955) aşkın idealizmini hatırlatır.⁸⁰

Horten'in sunumu çağdaş felsefenin terim ve kategorilerini kullanarak İslam felsefesini yorumlamanın inanılması güç bir girişim olduğunu ispatlıyor. Bunun sonucu olarak İslami metinlerin gerçekleri örtülmüş ve yanlış yorumlanmıştır.

⁷⁴ Bununla ilgili olarak krş. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 9. ed. Hamburg, 1986, s. 282 vd.

⁷⁵ Bununla ilgili örnek olarak krş. Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie* (3. ed. Berlin, 1969), s. 139; 178 vd.

⁷⁶ Irkçı bir tarzda Renan bilim ve felsefeyi 'Hellenistik-Sasanili' (krş. yukarıdaki 53. dipnot) ve Aryanların bir katkısı olarak düşünür (bkz. Albert Hourani, *Europe and the Middle Ages*, London, 1980, s. 61 vd.)

⁷⁷ Horten, s. 19 vd.

⁷⁸ Bkz. Horten, index, s. 384.

⁷⁹ S. 166.

⁸⁰ Örnek olarak krş. Reininger, *Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie*. Auf Grund des nashgelassenen Manuskripts hrsg. V. Karl Nawratil, Wien, 1978, s. 113; Nawratil, Reininger'e girişinde, *Philosophie des Erlebens*, Wien, 1976, s. 7 vd. Ve Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4. ed. Stuttgart, 1969, s. 288, 300 vd.

Horten'den beri bizim İslam felsefesi bilginiz geniş çapta Arapça neşredilmiş metinler, İranlı filozofları da dahil eden ve kendilerini İslam felsefesinin İbn Rüşd ile sona erdiğini savunan⁸¹ geleneksel görüşten de ayıran ferdi çalışmalar ve genel tarih eserleriyle genişledi. Artık İslam felsefesi üzerine Avrupalı ve Arap-İslam ikincil eserler izlenemeyecek kadar arttı. İlk kaynaklara (ya aslına ya da tercümesine) dayanılarak Avrupa dillerinde yazılan monografik tarihsel eserler kronolojik sırayla şunları içermektedir:

G. Kadri (1939);⁸²

Ali Mehdi Han (1947);⁸³

Hilmi Ziya Ülken (1953);⁸⁴

Miguel Cruz Hernandez (1957;⁸⁵ 1981;⁸⁶ 1985);⁸⁷

W. Montgomery Watt (1962; 1985);⁸⁸

M. Said Şeyh (1962);⁸⁹

M. M. Şerif'in *A History of Muslim Philosophy* adlı derlemesi (1963; 1966);⁹⁰

Henri Corbin (1964;⁹¹ 1974;⁹² 1981;⁹³ 1986);⁹⁴

⁸¹ Krş. Morewedge'nin raporu, Contemporary Scholarship (3. dipnottaki kaynak)

⁸² *La filosofia degli arabi nel suo fiori*. I-II. Firenze, 1939. Fransızca tercümesi 1947'de Paris'te yayımlandı: *La philosophie arabe dans l'Europe medievale des origines a Averroes*. Bu tasvir temelde felsefi eserlerin Ortaçağ Latin tercümelerine dayanır.

⁸³ *The Elements of Islamic Philosophy, based on original texts*, Lahore, yeni basım 1973. Bu kitapçık (147 s.) kaynak vermez; Avrupa'ya dahi yol gösteren İslam felsefi düşüncesinin evrenselliğine vurgu yapıyor: 'İslam felsefesi Avrupa düşüncesinin arka planını ve bağlamını oluşturur' (s. 3). Bu unsurlar İslam kültürünün aşırı önemsenmesi anlamına gelir ve farklı kültürlerle ait fikirlerin tahrif edilmesi tehlikesini tahrir eder.

⁸⁴ *La pensee de l'Islam*, tr. Gauthier Dubois, Max Bilen ve yazar. İstanbul.

⁸⁵ *Historia de la filosofia espanola: Filosofia hispano-musulmana*. I-II, Madrid. Kısmi olarak 1963'de Madrid'de yayımlandı. *La filosofia arabe*; krş. tanıtım: J. Van Ess, *Erasmus*, 20, 1968, col. 321 vd.; Salvador Gomez Nogales, *ROc*, 5, 1964, s. 374-381; James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, 1970 (= *Medieval Iberian Peninsula. Text and Studies*, 3), s. 231.

⁸⁶ *Historia del pensamiento en el mundo islamico*. I-II, Madrid. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni edisyon 3 cilt halinde 1996'da Madrid'te yayımlandı.

⁸⁷ *Historia del pensamiento en el-Andalus*. I-II, Madrid.

⁸⁸ *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962. Oldukça gözden geçirilmiş yeni edisyonu ('An Extended Survey') 1985'te yayımlandı.

⁸⁹ *Islamic Philosophy*, Lahore, 1962. Yeni basım, London, 1982.

⁹⁰ I-II. Wiesbaden. Krş. tanıtım: (1. cilt) H. Gatje, *OLZ*, 62, Leipzig, 1967, col. 380-382.

⁹¹ *Histoire de la philosophie islamique des origines jusqu'a la mort de Averroes*, Paris (avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya); Krş. tanıtım: Georges Vajda,

- Macid Fahri (1970; 1983);⁹⁵
 Abdurrahman Bedevi (1972);⁹⁶
 Michael Marmura (1985);⁹⁷
 Raffael Ramon Guerrero (1985);⁹⁸
 Tavfik İbrahim ve Arthur Sagadeev (1990);⁹⁹
 Muhammad Şerif Han ve M. Anver Salim (1994);¹⁰⁰
 Carmela Baffioni (1996);¹⁰¹

Journal Asiatique, 252, Paris, 1964, s. 273-278. –Bu tasvir *Histoire de la Philosophie*, ed. F. Chatelet, I, Paris, 1969, s. 1048-1197 ve Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, s. 21-348’de kısmen gözden geçirilmiş olarak bulunabilir. (Sühreverdi ile ilgili bir bölümle biten) Arapça tercümesi Beyrut’ta 1983’te yayımlandı (*Târihu’l-felsefeti’l-islâmiyye*)

- ⁹² La philosophie islamique depuis la mort d’Averroes jusqu’a nos jours, *Histoire de la philosophie*, ed. F. Chatelet, III, Paris, 1974, s. 1067-1188 ; Bazı eklemelerle tekrar yayımlandı: Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (wie.vor. Anm.), s. 349-522. İspanyol tercümesi 1981’de Madrid’te yayımlandı: *Historia de la filosofia II : La filosofia en oriente*. Tr. Francisco Torres Oliver.
- ⁹³ *La philosophie iranienne islamique au XVII’ et XVIII’ siecles*, Paris. Bu eser İranlı İslam filozofları ile ilgili çok az kitaptan biridir. Bildiğim kadarıyla 19. asra kadar [Şebzevârî] (genellikle Arapça yazar) İranlı filozofları içeren kapsamlı bir çalışma şudur: Ali Asğar Halebi, *Târih-i falâsifa-i irânî az âghâz-i islâm tâ imruz*, Tahran, 1972.
- ⁹⁴ *Histoire de la philosophie islamique*, Paris. 1964 ve 1974’te yayımlanan kitapların (90. ve 91. dipnotlar) tek cilt halinde yeniden yayımı. İngilizce tercüme (*History of Islamic Philosophy*) 1993’te Londra’da (gözden geçirilmiş bibliyografya ile) yayımlandı.
- ⁹⁵ *A History of Islamic Philosophy*, Londra. 2. ve gözden geçirilmiş edisyonu (1983) karton cilt olarak 1987’de yayımlandı. Krş. 1. edisyon’un tanıtımı: P. Morewedge (A Major Contribution to the Islamic Philosophy), *MW*, 62, s. 148-157 ve G. C. Anawati, *BiOr*, 33, 1966, s. 65-69. – 1970’teki edisyonun Muhtasar Arapça versiyonu 1981’de Beyrut’ta yayımlandı (*Muhtasar Târihu’l-felsefeti’l-Arabiyye*)
- ⁹⁶ *Histoire de la philosophie en Islam*, I-II, Paris. Birinci kısım ilk defa Arapça olarak 1971’de Beyrut’ta yayımlandı: *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn: el-Mu’tezile ve’l-Eş’ariyye* (2. ed. 1979). İsmaililer, Karmatiler, Nusayriiler ve Dürzilerle ilgili II. kısım (Fransızcaya tercüme edilmemiştir) 1973’te yayımlandı. Fransızca versiyonun 2. kısmı Kindî’den İbn Rüşd’e kadar İslam filozofları ile ilgilidir. Krş. Bedevi’nin katkıları: *El-felsefe ve’l-felâsife fi’l-hadârati’l-‘arabiyye, Mevsû’âtu’l-hadârati’l-‘arabiyyeti’l-islâmiyye*, I, Beyrut, 1986 (Kindî, Fârâbi, İbn Sinâ, İbn Bacce, İbn Rüşd ile ilgili maddeler)
- ⁹⁷ Die islamische Philosophie des Mittelalters, W. M. Watt/Marmura, *Der Islam*, II, Stuttgart (=Die Religionen der Menschheit 25, 2) s. 320-392.
- ⁹⁸ *El pensamiento filosofica arabe*, Prologo de Salvador Gomez Nogales; Madrid.
- ⁹⁹ *Classical Islamic Philosophy*, Moscow. İlk kaynaklara dayalı bir tasvir, ikincil kaynaklar zikredilmemiş.
- ¹⁰⁰ *Muslim Philosophy and Philosophers*, Delhi.
- ¹⁰¹ I Grandi pensatori dell’Islam, Roma.

Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed. 1996);¹⁰²

İlgisiz yazarların notlarıyla modern terminolojiye veya Henri Corbin'in¹⁰³ eserlerinde olduğu gibi mistisizm ve Şii irfanı ve de Zerdüştlüğü etkisi gibi belli yönlere aşırı vurgu gibi kişisel yorumlardaki zayıflıklar geçici olarak bir tarafa bırakılırsa, felsefe ve teolojiyi birbirine bağımlı addeden ve ele alınan felsefelerin İslami bağlamına büyük önem veren bir eğilimin gittikçe daha belirginleştiği görülüyor.

Bu durum, her ne kadar yukarıda zikredilen Avrupa dillerindeki eserlerin bir kısmında olduğu gibi, tarihsel eleştirel ve analitik olmaktan çok tasviri olmaya eğilimli iseler de, Müslüman yazarların tarihsel çalışmaları için özellikle doğrudur. Tarihsel gelişimi anlayıp yorumlamada önemli olan Yunanlı öncülerıyla karşılaştırma çoğunlukla ihmal edilmiştir; İslam felsefesinin özgünlüğü üzerine aşırı vurgu yapılmıştır. Bu eğilim kısmen Avrupalı tarih yazıcılarının felsefeye karşı geçmişte takındıkları olumsuz tavra tepki gibi gözüküyor (yukarıya bakınız). Bununla birlikte bu durum günümüz İslam dünyasındaki felsefeyi de içine alan İslamlaştırma eğilimleriyle de pekiştirildi. Bu eğilim içinde Müslüman tarihçiler, dini otoriteler (Gazzâlî, İbn Teymiyye) veya akılcılar (İbn Rüşd)¹⁰⁴ gibi İslam'ın önde gelen figürlerine atıf yaparak İslam düşüncesinin özgünlüğü ve bağımsızlığına vurgu yapıyorlar.¹⁰⁵ Aşağıda Müslüman (ve bazı Hıristiyan) yazarların İslam felsefesiyle ilgili genellikle¹⁰⁶ Arapça olan monografik eserlerinin kronolojik bir listesi mevcuttur:

¹⁰² *History of Islamic Philosophy*, I-II, London and New York. =Routledge History of World Philosophies I. 50 yazarın makalelerinin toplamı.

¹⁰³ Krş. Corbin'in eserleri (91-94. dipnotlar) ve E. Meyer, *Tendenzen der Schiaforschung-Corbin's Auffassung von der Schia*, ZDMG, Suppl. III/1, 1977, s. 551-558; Daryush Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam Iranien*, Paris, 1990 ; a. Mlf. art., *Eir*. IV, 1990, s. 269-271; J. L. Vieillard-Baron, art. Corbin, *Dictionnaire des philosophes* (ed. D. Huisman), V, Paris, 1984, s. 615-617.

¹⁰⁴ Krş. Anke von Kügelsen, *Averroes und die arabische Moderne- Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden, 1994. =IPTS 19.

¹⁰⁵ Krş. Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin, 1991 (=IKU 137), s. 104 vd. (Muahammed Abid Cabiri ile ilgili onun Et-Türas ve'l-Hadāra, Beyrut, 1991, s. 63 vd.), s. 133 vd., 152 vd.; Sempozyum metinleri: *El-Felsefetü fî'l-vatani'l-arabiyyi'l-mu'asir*. Buhûsu'l-mu'temeri'l-felsefiyyi'l-arabiyyi'l-evveli'llezî nazzamehâ el-câmi'atü'l-ürdüniyye, Beyrut, 1985.

¹⁰⁶ İstisnalar İsmail Hakkı İzmirli tarafından Türkçe ve diğer Müslüman yazarlar tarafından İngilizce ve Fransızca yazılan eserlerdir (bkz. 82. ve takip eden dipnotlar)

- Muhammed Lütü Cum'â (1927);¹⁰⁷
 İsmail Hakkı (1929-33);¹⁰⁸
 Kemal el-Yazıcı ve Antun Ğattas Kerem (1957);¹⁰⁹
 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Curr (1958);¹¹⁰
 Tayyib Tizini (1971);¹¹¹
 Ömer Ferruh (1972);¹¹²
 Muhammed Ali Ebu Reyyan (1976);¹¹³
 İbrahim Mezkur (1976;¹¹⁴ 1984¹¹⁵);
 Muhammad Abdurrahman Merhaba (1981);¹¹⁶
 Cemil Saliba (1981).¹¹⁷

İslam felsefesinin kendi başına bir araştırma konusu olarak kurulduğu, sadece İslam felsefesinin genel konularıyla ilgili çok sayıda monografla

¹⁰⁷ *Tarihu felâsifâtu'l-İslam*, Kahire, 1927 (yeni basım, Beyrut, 1980). Cum'â ile ilgili olarak krş. von Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 97 vd.

¹⁰⁸ İslamda felsefe cereyanları. *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12, İstanbul, 1929, s. 21-40; 13, 1929, s. 33; 14, 1930, s. 28-45; 15, 1930, s. 22-44; 16, 1930, s. 20-45; 17, 1930, s. 9-24; 18, 1931, s. 68-80; 19, 1931, s. 17-32; 20, 1931, s. 43-56; 21, 1931, s. 17-35; 22, 1932, s. 27-50; 23, 1932, s. 24-38; 24, 1932, s. 1-17; 25, 1933, s. 56-64.

¹⁰⁹ *Alemu'l-felsefeti'l-Arabiyye, Dirasât mufassala ve nusûs mubavvaba meşrûha*, Beyrut.

¹¹⁰ *Tarihu felsefetu'l-Arabiyye*, I-II, Beyrut. (yeni basım 1982). Farsça tercümesi 1975-76'da Tahran'da yayımlandı. -Kerem ile ilgili olarak krş. von Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 146-148.

¹¹¹ Meşrû ru'ya cedide li'l-fikri'l-Arabî fi'l-asri'l-vasit, Damaskus. Bu eser onun Einführung in den Materiebegriff bei den islamisch-arabischen Philosophen des Mittelalter (1968) adlı tezinin kısaltılmış şekli olan ve 1972'de Berlin'de yayımlanan Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalter adlı kitapçığının genişletilmiş edisyonudur.

Tizini İslam felsefesini 'materyalistik' felsefe gelişiminin safhaları olarak düşünür ve *En-Naza'ātu'l-Maddiyye fi'l felsefeti'l-arabiyyeti'l-islamiyye* (Beyrut, 1979) adlı eserin yazarı Hüseyin Maruva gibi Marksist-Leninist tarih anlayışını savunur. Benzer bir anlayış derleme eser *Geschichte der Philosophie* (ed. The Akademie der Wissenschaften der UdSSR... unter der Redaktion v. M. A. Dynnik (a.o.), 2. gözden geçirilmiş baskısı, Berlin, 1969), s. 195-213'te de bulunabilir. Tizini ile ilgili olarak krş. Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 237 vd.

¹¹² *Tarihu'l-fikri'l-arabi ilâ eyyâmi İbn Haldun*, Beyrut (4.ed. 1983)

¹¹³ *Tarihu'l-fikri'l-felsefi fi'l İslam*, Beyrut.

¹¹⁴ *Fî'l felsefeti'l-İslamiyye*, I-II, Kahire (4. A.). Krş. Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 149-151.

¹¹⁵ *Fî'l fikri'l-İslamî*, y.y. (Kahire?)

¹¹⁶ *Minel-felsefeti'l-Yunaniyye ilâ'l-felsefeti'l-İslamiyye*, Beyrut-Paris (2.A)

¹¹⁷ *Tarihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut.

değil, aynı zamanda Ortaçağ ile ilgili modern çalışmalarda¹¹⁸ ve ansiklopedilerdeki¹¹⁹ İslam felsefesine dair bölümlerle ve de yeni neşirler ve çalışmalarla da açıkça görülmektedir.¹²⁰ Artık İslam felsefesi sadece 'ilk olarak antik Yunanda başlayan... hakikat ve hikmet arayışının devamı'¹²¹ anlamında Yunan felsefesinin devamı kabul edilmektedir. Hakikat araştırmasına katılmayı arzu edenler araştırmanın kayıtlarını çalışmak zorundadırlar.

¹¹⁸ Krş. Frederick Coplestone, *A History of Philosophy II* (Medieval Philosophy, Part I), New York, 1950 (bunu bir çok edisyon takip etti), s. 211-226; İslam ve (Yahudi) felsefesinin geniş bir tasviri Copleston'un şu eserinde bulunabilir: *A History of Medieval Philosophy*, London, 1972, bölüm 8 (ve Kp. 9) =a. mlf., *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München, 1976, bölüm 8 (a. 9).

Gordon Leff, *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*. Harmondsworth, 1958, s. 141-167;

Ignatius Brady, *A History of Ancient Philosophy*; Milwaukee, 1959, s. 193-217 (Oriental Scholasticism, section 1: Arabian philosophers)

Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto, 1962; ilave, düzeltme ve bibliyografik eklemelerle ikinci edisyon (1982), s. 93-104;

Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964, s. 92-139;

Jose Ignacio Saranyana, *Historia de la filosofia medieval*, Pamplona, 1985, s. 151-171 (La filosofia arabe);

Michael Haren, *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the 13th Century*, Houndmills (etc) and London, 1985, s. 118-132 ('Arabic Thought');

Johnmarenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London and New York, 1987, s. 50-65 ('Philosophy: the ancient, the Arabs and the Jews')

Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart, 1987, s. 262-290 ('Die islamische Herausforderung'); a. mlf. *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1987, s. 94-133;

Georg Scherer, *Philosophie des Mittelalter*; Stuttgart, Weimar, 1993, s. 88-98;

Alain de Libera, *La philosophie medievale*, Paris, 1993 (2. ed. 1995), s. 53-185.

¹¹⁹ Örnek olarak, E. Islam, 2. ed. (Leiden); E. Iranica, London; E. Judaica, Jerusalem; E. of Religion, New York; Dictionary of Scientific Dictionary; New York; Dictionary of Middle Ages, vb.

¹²⁰ Krş. G. Endress (3. dipnottaki kaynak); Charles E. Butterworth, *The Study of Arabic Philosophy Today, Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*. Ed. Therese-Anne Druart. Washington, 1988, s. 55-140; Th. A. Druart/M. E. Marmura, *Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographic Guide (1986-89)*, *BphM*, 32, 1990, s. 106-135.

İslam felsefesinin modern felsefe tarihçileri için önemi İslam felsefesi eserlerinin geniş halk kitlelerine yönelik eserlere dahil edilmesi gerçeğiyle tasdik edilmiş oldu. Örnek olarak, *Lexikon der philosophischen Werke* (ed. Franco Volpi a. Julian Nida-Rümelin, Stuttgart, 1988.

¹²¹ Marmura (96. dipnottaki kaynak), s. 320. Krş. Morewedge (3. dipnottaki kaynak), özellikle s. 121 vd. – 'son tahlilde tarihi değil felsefi hakikate katkı sağlayan' felsefe tarihçilerinin gayretleri ile ilgili olarak krş. Wolfgang Kluxen; *Leitideen und Zielsetzungen philosophieschichtlicher Mittelalterforschung, Spache und Erkenntnis im Mittelalter*, I, Berlin-New York, 1981 (= MM, 31/1) s. 1-16.

Bu açıdan İslam felsefesi ile ilgili yayımlanmamış veya ihmal edilmiş malzemeleri tahkik etmeye hala ihtiyaç vardır. Bu çalışma Yunanca-Arapça tercüme eserleri,¹²² İslam filozoflarının Yunan düşünürler üzerine yaptıkları yorumları ve de belirli düşünürlerin veya düşüncelerin İslami çevresini içermesi gerekir.¹²³ Kaynakların karşılaştırılması ve İslam felsefesinin tarihsel etkisinin çalışılması hakikate yönelik bir hermönetik yolu temsil edecektir.¹²⁴

Yine İslam düşüncesinin sıkça ihmal edilen çeşitliliği ve inceliğine geçmiş ve günümüz (Müslüman ve Müslüman olmayan) filozoflarını karşılaştırarak ve İslami ve İslami olmayan dönemleri karşılaştırarak dikkat çekmek uygun görünüyor. Bunu yaparken de bu güne kadar yeterince önemsenmeyen Ortaçağ Yahudi ve skolastik düşüncenin rolüne vurgu yapılmalıdır; Yunanca-Süryanice-Arapça tercüme ve felsefi metinlerin çalışılması ve de Latince ve İbraniceye¹²⁵ tercüme edilen Arapça eserler İslam düşüncesini bütün çeşitliliği ile inşa edip 'anlamak' için faydalı vasıtalarıdır.

Hala kapsamlı bir bibliyografyası dahi olmayan İslam felsefesinin son derece geniş modern yorumları sadece tamamlanmamış bir resim sunabilir. Buna rağmen bunların dahi İslam felsefesi çalışmalarında ihmal edilmemesi gerekir. Fakat beklentilerin çok büyük olmaması gerekir, çünkü onlar çoğunlukla sadece belli uzmanlık alanlarını konu edinir veya metinsel delillerden oldukça uzaklaşmışlardır.

Hümanist kaynağa dönme çağrısı gücünden hiç bir şey kaybetmedi. Benzer şekilde girişte zikredilen İslam felsefesinin evrensel-tarihsel öne-

¹²² Bu şimdi şu eserde bulunabilir: *Dictionnaire de philosophes antiques*, ed. Richard Goulet (c. I, Paris, 1989). Yunan felsefi eserlerinin Arapça-Latince tercüme ve de dahil edilmiştir.

¹²³ Bu *Aristoteles Semitico-Latinus* (project of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam; founded by J. H. Drossaart Lulofs; ed. H. Daiber a. R. Kruk) ve *Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies* (Leiden, 1984 vd.; ed. H. Daiber a. D. Pingree) serilerinin amacıdır.

¹²⁴ Krş. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammad Ibn 'Abbad as-Sulamî* (gest. 830 n. Chr.) Beirut-Wiesbaden, 1975 (= BTS 19), s. 19 vd.

¹²⁵ Krş. Daiber, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung*, *ZDMG*, 136, 1986, s. 292-313; Latince tercüme ile ilgili krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen* (8. dipnottaki kaynak)

mi¹²⁶ de kendini ispatladı. Yine imanın genel dini ve felsefi bilgi arayışıyla bağlantılı bir görünüm arzettiği temelde metafiziksel-teolojik ve tabii-felsefi alem anlayışıyla İslami bağlamın önemi de açıkça ortaya çıktı.¹²⁷

Dolayısıyla bilgi arayışı gelişen İslami bilimlerin¹²⁸ ve onların İslam dini ve felsefesiyle irtibatlarının temel dayanağını oluşturur. İslam felsefesi insan düşüncesinin problemleri ve kavrayışı ile meşguliyetin tarihsel bir örneği olduğunu ispatlıyor. İslam felsefesinin felsefe ile bilimler ve felsefe ile metafizik veya İslam teolojisi arasındaki karşılıklı ilişkiyi gösteren evrensel-tarihsel önemi ve onun Antikçağ ile Ortaçağ¹²⁹ arasında aracı rolü açıklığa kavuşur.

Bu sonuç bir çok açıdan önemlidir: Oryantalist Martin Plessner'in 1931'de Frankfurt'ta yayımlanan *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaften*¹³⁰ adlı açış konuşmasında ifade ettiği gibi, modern İslam çalışmalarının görevi artık sadece İslam'da bilim tarihini çalışmak değildir; başlangıçtan günümüze kadar İslam'da felsefe tarihi de artık İslam çalışmalarının sorumluluğu arasında yer alır.

Bu sadece genel felsefe ve bilim tarihine önemli katkı yapmayı taahhüt etmiyor, aynı zamanda İslam'ın maneviyat dünyasını ve onun akılcılık ile

¹²⁶ İlave olarak krş. Osman Amin, *The Originality and the Message of Moslem Philosophy, Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia 12-18 settembre 1958)*, 10, Firenze, 1960 (s. 1-8), bölüm VIII.

¹²⁷ Bununla ilgili olarak krş. Daiber, *Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam, Saeculum*, 29, Freiburg/München, 1978, s. 356-366 =a. mlf., *The Qur'an as Stimulus of Science in Early Islam, Islamic Thought and Scientific Creativity 2/2*, Islamabad, 1991, s. 29-42.

Din ve felsefe arasındaki uzlaşım Müslüman İslam felsefesi uzmanı tarafından doğru bir şekilde İslam düşüncesinin ayırıcı özelliği olarak zikredilir. Bkz. Ahmet Fuat el-Ehvanî, *Fadl el-Arab alâ felsefati'l-Yunân, Mecelletü'l-Ezher*, 24, Kahire, 1952/3, s. 62-67, özellikle 63 vd.; Yine krş. Roger Arnaldez, *Comment s'est ancolysee la pensee philosophique dans l'Islam? -Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957, s. 247-259.

¹²⁸ Yine krş. Daiber, *Die Technik im Islam, Technik und Religion*, ed. Ansgar Stöcklein a. Mohammed Rassem, Düsseldorf, 1990 (= *Technik und Kultur*. Bd. 2), s. 102-116.

¹²⁹ Krş. Richard Walzer, *The Achievement of the falasifa and their eventual failure, Colloque sur la sociologie musulmane, 11-14 septembre 1961, Bruxelles, 1962* (= *Correspondence d'Orient* 5), s. 1-13 ve Wolfgang Kluxen (117. dipnottaki kaynak), özellikle s. 13 vd.

¹³⁰ =*Philosophie und Geschichte* (Tübingen), 31. Plessner aynı konuyu *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islam* (Tübingen, 1966 = PhG 82) adlı eserinde yine tartışır.

dinin ortak yaşamına ilişkin görüşünü daha iyi anlamının da habercisi oluyor.

İslam felsefesi, *hikmet*, kavramındaki bu ortak yaşam S. H. Nasr tarafından *The Meaning and Role of "Philosophy" in Islam* (Studia Islamica, 37, 1973, s. 57-80) adlı makalede vurgulanır. Corbin gibi (bkz. 90-93. dipnotlar.) Nasr da felsefeyi 'aydınlanma ve marifete, mantığın katılığı ve manevi birliğin vecd hali arasında bir köprü kuran hizmetçi' olarak düşünür (s. 79). Fakat, Nasr'ın görüşünde İslam felsefesi öncelikli olarak mistik olarak şekillenmiş 'nebevi felsefe', her şeyi bir birine bağlayan bir hakikat görüşüdür; o İslami olmayan modern felsefe ve bilime karşı duruşun 'entellektüel' aletidir.¹³¹ Burada Nasr'ın felsefe anlayışında, entellektüel sezgi akılcılığın yerini alır; sembolik yorumlarla (*te'vil*) bilimsel bilgiden metafizik farkındalığa yükselmek mümkündür.¹³²

Son olarak bizim bilimsel bilincimiz burada İslam felsefesinin de dahil olduğu felsefe tarihinin önemini bir teyidini bulur.¹³³ İslam felsefesi tarihi ve genel olarak felsefe tarihi insan düşüncesinin yanlısının salt bir tasviri olmadığını göstermiştir.¹³⁴ Yine İslam felsefesiyle meşgul olmak sadece 18. ve 19. asırlardaki Alman Romantiklerinde yaygın bir olgu ve 20. asrın başlarına kadar kısmen oryantalistleri harekete geçiren güç olan 'Doğ

¹³¹ Nasr, *The Pertinence of Studying Islamic Philosophy Today*, *Islamic Life and Thought*, Albany, 1981, s. 145-157, krş. A. mlf. *Islamic Philosophy –Reorientation or Re-Understanding*, a.g.e., s. 153-157; a.mlf. *Conditions for Meaningful Comparative Philosophy*, *PEW*, 22, 1972, s. 53-61.

¹³² Krş. Kamila Hromova, *The Critical Analysis of Seyyed Hossein Nasr, a Modern Iranian Philosopher* [Rusça], tez. Institute of Philosophy, USSR, Academy of Sciences, Moscow, 1993; bkz. tanıtım: M. T. Stepanians, *Sufi Wisdom*, Albany, 1994, 103-109. Nasr ile ilgili olarak bkz. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 3, New York, Oxford, 1995, s. 230 vd. (J. I. Smith).

¹³³ Krş. Lorenz Krüger, *Why do we study the history of philosophy? – Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge, 1984 (yeni basım 1985), s. 77-101. Bu makale felsefe tarihi için bilim tarihinin önemine, felsefenin 'bilimsel-teknolojik alemin uzmanlaştırılmış bilinci gibi, ümit ederiz ki vicdani' (s. 99) işlevi için de felsefe tarihinin önemine işaret eder.

¹³⁴ Krş. J. Ree, *The End of Metaphysics* (32. dipnottaki kaynak) ve aynı ciltte Antony Manser ve J. Ree'nin yorumları, s. 41-46; 47 vd.

bilgeliğine' duyulan Romantik heves tarafından da harekete geçirilmemiştir.¹³⁵

Tam tersine İslam felsefesi zihni çalıştırıp onu zamanın akışıyla ortaya çıkan yapı ve metodları kavraması için eğitir. Onun kavrayışı insanın anlama güçlerine ve yaratıcı gücüne, yani hayal gücüne karşı daimi bir meydan okuyuşu temsil eder.¹³⁶ İslam bilginleri,¹³⁷ oryantalistler¹³⁸ ve felsefe tarihçileri tarafından çokça tartışılan İslam düşüncesinin özgünlüğü ve bağımsızlığı problemi ise burada arka planda kalır.

¹³⁵ Krş. Muhsin Mahdi, Orientalism and the Study of Islamic Philosophy, *Journal of Islamic Studies* 1, 1990, s. 73-98.

¹³⁶ Bunun tam tersine Mahdi (önceki dipnottaki kaynakta) s. 97'de Alman romantik hareketi yönelişinden etkilenerek 'felsefe ile şiir' arasında eski sözde çatışmayı gündeme getirir ki, bana göre bu çatışmaya aşırı vurgu yapılmıştır.

¹³⁷ Bkz. Yukarıdaki 100. dipnot vd. ve Rudolph (101. dipnottaki kaynak)

¹³⁸ Bkz. 50. dipnot vd. ve krş. Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959.

Makâsıd Nazariyesine Üç Yeni Katkı

Ahmet YAMAN*

I. Mustafa b. Kerâmetullah Mahdûm, *Kavâidü'l-vesâil fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye: Dirâse usûliyye fi dav'i'l-makâsidi'ş-şerîa*, Riyad 1999, ISBN 9960-727-69-6

Medine-i Münevvere'deki el-Câmi'atü'l-İslâmiyye'de hazırlanan bir doktora tezi olan eserin *birinci bölümü*, makâsıd-vesâil ayırımının incelikleri ile tevâbi' ve mütemmimât kavramlarının tahliline dair bir kavramsal çerçeve sunmaktadır (s. 23-67).

Önceki usûlcü ve fakihlerin vesâil ile ilgili yaklaşımları ve bu alanda yaptıkları çalışmaları sergilemekle başlayan *ikinci bölüm*, vesâilin makâsıdla olan ilişkisine, derecelerine, bilinme yollarına ve vesâilden sayılan hükümlerin birbirine tercih edilme usûllerine ilişkin ayrıntılı bilgiler vermektedir. Yazar burada, vesâilin teâruz etmesi halinde takınılacak metodik tavrın ne olması gerektiğine özel bir önem atfetmektedir (s. 69-166).

Çalışmanın *üçüncü bölümü* değişik açılardan vesâilin sınıflandırılmasına ayrılmıştır. Bu cümleden olarak vesâil; kanun koyucunun bizzat nassının itibar edip etmemesi, teklîfi hükümlerle olan irtibatı, ittifak veya ihtilafa konu olması, ibadet veya âdâta dair olmaları ve kendilerine duyulan ihtiyaç bakımından değişik tasniflemelere tabi tutulmuştur. (s. 167-186)

Vesâilin hükümlerine ayrılan *dördüncü bölüm*, hukuk düzenlerinin vesâil alanında niçin farklı tavırlar aldığını, dolayısıyla bu alandaki ihtilafın sebeplerini sorgulamakta; fikhin vesâil algısı ve onu beyan yollarını açıklamaktadır. Makâsıd hükümleriyle vesâil hükümlerinin uyumu, tevâbi'in devreye girmesi veya çıkması ile vesile-niyet ilişkisi, yine bu bölümde (s. 187-360) ele alınan ana konular arasında bulunmaktadır.

Çalışmanın, vesâil ile ilgili metodolojik araçları ve fıkıh kaidelerini yakın plana alan son bölümü, bu çerçevede, vacibin tamamlanması, sedd-i zerîa,

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

istislah, ihtiyat, hiyel, bid'at ve sebep gibi konuların vesâil ile olan irtibatını kurmaktadır.

II. Abdurrahman b. Muammer es-Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât ve murâ'âtü netâici't-tasarrafât: Dirâse mukârane fî usûli'l-fıkh ve makâsıd'ş-şerîa*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm/Riyad 2003

Makâsıd merkezli ictihadın önemli araçlarından biri olan *sonuçları dikkate alma* ilkesini inceleyen eserin ilk bölümü, i'tibâru'l-meâl kavramının çerçevesini (s. 15-25); kat'îlik-zannîlik açısından tahakkuk derecesini (s. 25-33); reel, sosyal, gâî ve ahlakî açılardan meâlâtın ilkelerini ve objektif gerekçelerini (s. 49-63); kötü niyet, hakkın kötüye kullanımı, fiilin hikmetli bir amaç taşımaması veya başlangıçtaki amacın meşruiyetini kaybetmesi gibi sebeplerle meşru sonuçların doğmaması konularını (s. 63-100) ele almaktadır.

Sonuçları hesaba katmanın İslam hukukundaki yerini inceleyen ikinci bölüm (s. 119-239), konunun Kur'an'daki ipuçlarını, sünnetteki örneklerini ve sahabe tatbikatındaki yansımalarını (s. 123-169) özetledikten sonra teorik temellerini ele almakta; bu bağlamda makâsıd nazariyesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Makâsıdın kendileri aracılığıyla gün yüzüne çıkma alanı bulunduğu üç kavram olan ta'lîl, adalet ve maslahat burada (s. 172-192) yakın plana alınmaktadır. İkinci bölümün bir diğer ana başlığı, i'tibâru'l-meâl ilkesine hayat veren temellere ilişkindir. Bu çerçevede bâis nazariyesi, zarar giderilir ilkesi, el-iktidâü'l-mukaddemî, yani tamamlayanın da aslın hükmünü alması ve sebebin de sonuç gibi değerlendirilmesi ya da şart-meşrût beraberliği kuralı tahlil edilmektedir.

Çalışmanın son bölümü mezkur ilkenin temellendirilmesi ve detaylandırılmasına ayrılmıştır. Sedd-i zerîa, hiyel, istihsan ve murâ'âtü'l-hılâf gibi metodik unsurlar, sonuçları dikkate alma ictihadının yöntemleri olarak sunulmuş; bunun yanında, vuku ihtimalinin rüchaniyeti, makâsıd-ı şerîaya uygunluk ve beklenen durumun munzabıt olması gibi hususlar bu ictihat türünün ilkeleri olarak belirlenmiştir.

Sonunda hayli kapsamlı ayet, hadis, eser, a'lâm, ıstılah, kaide, mesele, şiiir ve yer indeksine sahip olan çalışma, bu yönüyle, kendisinden edilecek istifadeyi de artırmaktadır.

III. Müslim b. Muhammed b. Mâcid Dûserî, *Umûmü'l-belvâ: Dirâse nazariyye tatbikiyye*, Riyad 2000, ISBN 9960-01-119-4

Riyad Şeriat Fakültesi'nde hazırlanmış aynı isimli bir yüksek lisans tezi-ne dayalı olan eser, bu önemli kavramı değişik açılıyla dört bölümde incelemektedir.

Umûmü'l-belvâ'nın mahiyet ve sebeplerini ele aldığı ilk bölümde yazar, klasik kaynaklarda konunun yeterince tahlil edilmediğini, dolayısıyla etraflı tanımlarının yapılmadığını söylemektedir (s. 41-42). Eski usûlcülerin “haberü'l-vâhid fimâ te'ummu bihi'l-belvâ” konusundayken kavramı kısmen ele aldıklarını; fakihlerin ise “necasetin ne kadarından sakınılabılır; dolayısıyla ne kadarı bağışlanabilir” meselesini incelerken kurala uygulama boyutu kattıklarını ifadeden sonra yazar, umûmü'l-belvâ kavramı için şöyle bir tanım yapmaktadır: “Teklife konu olan hadisenin, mükelleflerin kaçınamayacakları ve müstağni kalamayacakları ölçüde veya ancak hafifletmeyi gerektirecek ilave bir meşakkatle kaçınabilecekleri ölçüde genelleşmesidir ki, muhatapların tümü veya çoğu, sıkça başa geldiği için o konuda hükmün ne olduğunu merak edip dururlar.” (s.61)

Bu bölümün ikinci ana başlığı, umûmü'l-belvâ'nın genel sebeplerine değinmektedir. Olayın sürekliliği, yaygınlığı, kendisinden kaçınılma güçlüğü, kolaylığı ve basitliği ile zaruret (s.65-137) bu genel sebeplerin başlıcalarıdır. Bunun yanında, gerek mükellef, gerek dış şartlar ve gerekse fülle ilgili bazı özel sebepler de vardır: Yaşlılık ile hastalık birincisine; yağmur, kar, çamur ikincisine; kendisine duyulan ihtiyaç da sonuncusuna örnek olarak verilebilir (s. 139-173).

Umûmü'l-belvâ'nın sünnet, icma, kıyas, istihsan ve sedd-i zerâi gibi fıkıh usûlü konularıyla ilgisini kuran ikinci bölümü (s. 175-320), “meşakkat teysîri celbeder”, “zarar ve mukabele bizzarar yoktur”, “âdet muhakkemdir” gibi fıkıh kaideleriyle ilişkilendiren üçüncü bölüm (s. 321-416) takip etmektedir.

Çalışmanın son bölümü, bu kavram-ilkenin bazı yeni olaylar üzerindeki uygulamasına ayrılmıştır (s. 417-511). Bu cümleden olarak namaz vakitlerini tayin için takvimin kullanılması, bayanların oruç ve hac ibadetlerini ifa ederken, âdet kanamalarını erteleyecek ilaç kullanmaları, mahrem olmayan kadın hizmetçilerin sürekli istihdamı, selem yoluyla otomobil satımı, mo-

dern iletişim araçlarıyla akit yapma, yapay döllenme, kürtaj, organ nakli, imza ve mühür karinesiyle hüküm verme vs. gibi konular incelenmekte ve bir sonuca varılmaktadır.

İslam Ahlâk Teorileri,

Macid Fahri, (Çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan),

Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, 330 s.,

ISBN 975-6329-01-7

*İbrahim ÇAPAK**

İslam ahlâkı ile ilgili Türkçe yazılan veya Türkçe'ye kazandırılan bazı eserler olmakla beraber bunların yeterli olduğu söylemez. Yeni bir takım çalışmaların yapılması veya başka dillerde yapılan önemli çalışmaların Türkçe'ye aktarılması hem literatürün genişlemesine hem de alanın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bu bağlamda Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan tarafından Türkçe'ye kazandırılan Macid Fahri'nin *İslam Ahlâk Teorileri* adlı çalışmasının büyük bir boşluğu dolduracağını düşünüyoruz. İlgili olan herkesin istifade edeceğine inandığımız, Macid Fahri'nin bu eserini kısaca tanıtmak istiyoruz. Yazar, söz konusu çalışmasına Kur'an ve hadislerin İslam ahlâk prensiplerinin temel esaslarını içerdiği, fakat tam anlamıyla bir ahlâk teorisi sunmadığı önermesi ile başlamakta; iddiasını desteklemek için de temelde dini ve felsefi ahlâk üzerinde durarak, bu alanda uzmanlaşmış bilginlerin görüşlerini değerlendirmektedir.

Eser giriş, dört bölüm ve dört ekten oluşmaktadır.

Eserin girişinde ahlâk teorilerinin ahlâkî olarak övgü ve yergiye değer olduğu iddiasını temellendiren prensiplerin aklî bir sunumu yapılmakta; ahlâkî inceleme için ahlâkî kavramların tanımına, ahlâkî hükümlerin değerine, ayrıca da doğru ve yanlış fiil ayırımına vurgu yapılması gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Eserde, Müslüman'ın ahlâkî, dini ve sosyal hayatının merkezinde yer alan Kur'an'ın,-her ne kadar İslami prensiplerin tümünü içeriyorsa da - tam anlamıyla bir ahlâk teorisi sunmadığı ifade edilmekte ve Kur'anî ahlâk

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dr.

teorinin ortaya çıkarılmasının İslam ahlâk araştırıcılarının görevi olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca eserde müfessir ve fakihlerin geleneksel, gramatik, edebi ve linguistik kullanımlara dayanarak Kur'an metnine en yakın ve en sadık yorumu ortaya koydukları zikredilerek, diğer yazarlar için aynı şeyin söylenemeyeceği ifade edilmektedir. Yine eserde başlangıç noktalarını Kur'an metninden almalarına rağmen kelimcilerin, metnin anlamını bulmada farklı derecelerde de olsa Yunan mantığı, Hristiyan teolojisi ve fitri aklın tabiî ışığı gibi metin dışı delillere de ihtiyaç duydukları belirtilmekte; Farabi (öl. 950), İbn Rüşd (öl. 1198) ve Razi (öl. 925) gibi filozofların ise Kur'an'ın bağlayıcılığını ihmal etmeyip bilinçli olarak reddetmeseler de, kendileri için temelde bağlayıcı olan şeyin Yunan felsefesinden miras aldıkları felsefi deliller olduğu zikredilmektedir. Filozoflar, ahlâk tartışmalarını bazen Kur'anî alıntılarla süsleseler de, onların tartışmalarının sonucunu, temelde dedüktif (tümdengelimli) akıl yürütmenin verileri belirler. Yani kelimciler ve özellikle de fakihler için hakikatin nihai belirleyicisi kutsal metin iken, filozoflar için bu belirleyici olan şey akıldır.

Eserde ahlâk teorileri dört ana bölüm halinde ele alınmaktadır:

Birinci bölümde, Kur'an ve hadislerden ortaya çıkan "nassi ahlâk"ın ne olduğu incelenmektedir. Yazar, "Nassi ahlâk" terimini açıklamak amacıyla, mümkün olduğu kadar kendisini naslarda kullanılan terimlerin delalet ettiği anlamlarla sınırlandırarak, İslami hakikatin iki temel kaynağı olan Kur'an ve hadislerdeki temel ahlâkî kavramları analitik olarak incelemeye çalıştığını ifade etmektedir. Ona göre tefsirci, hadisçi ve fıkhıçlar Kur'an ve hadislerin ahlâkî prensiplerini izah edip temellendirmeye teşebbüs ettikleri oranda ahlâkî alana dalmış ve "nassi ahlâkın" ne olduğunu ortaya koymuş olurlar. Ayrıca yazar, bu bölümde "Kur'anî ahlâk prensipleri" ifadesinin çok muğlak ve analizinin zor olduğunu zikrederek, bir takım değerlendirmeler yapmaktadır. Yine bu bölümde ilahi adaletle ilgili farklı yorumlara da dikkat çekmektedir.

İkinci bölüm'de, nihai olarak Kur'an ve hadislere dayanmakla beraber ağrılıklı olarak akli metod ve kategorilere dayanan kelimî ahlâk teorileri incelenmekte; özellikle 8. ve 10. asırlarda akılcı İslam ahlâk sistemini oluşturan Mu'tezile ve Eş'ariliğin etkinliğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bu bölümde ahlâkî akılcılık ve ahlâkî iradecilik anlayışları tahlil edilmektedir.

Üçüncü bölümde, Eflatun ve Aristoteles'in ahlâk eserlerinden kaynaklanan felsefi teoriler ele alınmaktadır. Arapça kaynaklarda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i üzerine oniki bölümlük şerh yazmasıyla bilinen Tyre'li Porfirius (öl. 304) bu süreçte en önemli şahsiyetlerden biridir. Bu bölümde, Felsefi Ahlâk'ın Yunanca Kaynakları, Sokratesçi ve Stoacı Başlangıçlar, Aristocu ve Yeni Eflatuncu Eğilimler, Yeni Pisagorcu ve Faydacı Öğeler başlıklarına yer verilmekte ve ayrıca Yahya b. Adî (öl. 974), Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh (öl. 1030), Nasıruddin Tusi (öl. 1274), Celaleddin Devvani (öl. 1501) gibi filozofların ahlâk hakkındaki görüşleri yer almaktadır.

Dördüncü Bölümde ise, Kur'an'da insan ve onun alemdeki yeri düşüncesine dayanan "dini ahlâk" incelenmektedir. Yazara göre dini teoriler nassi olarak isimlendirilen teorilerden farklıdır. Çünkü dini teori önderleri, Yunan felsefesi ve İslam kelamının etkisi altında kalmışlar, bunun sonucunda 9. asırda Şam, Bağdat ve Yakın Doğu'nun diğer öğretim merkezlerinde, Yunan felsefesi ve Hıristiyan teolojisiyle karşılaşma ve çatışma sonucunda ortaya çıkmış diyalektik akıma ayak uydurma kaygısı taşımışlardır. Dini ahlâkın temel unsurları; Kur'anî dünya görüşü, kelimî kavramlar, felsefi kategoriler ve bazı durumlarda tasavvuttur. Bu nedenle yazar dini ahlâk sistemini hem en karmaşık, hem de en tipik İslami sistem olarak nitelendirmektedir. Bu bölümde ayrıca Dini Ahlâk ve Zühd İdeali başlığı ile Ebu'l-Hasan el-Maverdi (öl. 1058), İbn Hazm (öl. 1064), Ragıb el-İsfahani (1108) Fahreddin Razi (öl. 1209) ve Gazzali (öl. 1111)'nin ahlâk sistemlerine yer verilmektedir. Yazara göre anlayışı felsefi, kelimî ve sufi ahlâkının karışımı olan Gazali (öl. 1111), dini olarak isimlendirilen ahlâk türünün en iyi temsilcisidir.

Eserde söz konusu dört bölüm incelendikten sonra dört de ek'e yer verilmektedir.

Ek I, "İslam Felsefesinde Düşünsel İdeal: Aristo ve İbn Sina", ek II ise "İbn Sina'nın Risale fi'n-Nefs adlı risalesinden İttisale Dair Bir Alıntı" başlıklarını taşımaktadır. Bu iki ekte Aristoteles ve İbn Sina tarafından tartışılan iki rakip "felsefi" ideal sunulmaktadır. Yazarın birinci ekteki hedefi, bir yandan Aristoteles'in ahlâkî entellektüelizmini ve onun oluşturduğu bazı problemleri, diğer yandan da İbn Sina'nın temsil ettiği Arap Meşşai filozofların bu problemleri çözmedeki tarzını vurgulamaktır.

Ek III, İbn Sina'nın *Kitabu'n-necat ve Kitabu'ş-Şifa* (ilahiyat) adlı eserlerinde yer alan "İnayet ve Kötülüğün İlahi Takdire Nasıl Girdiğine Dair" bölümünün tercümesi sunulurken, ek-IV ise Gazzali'nin yazdığı ve Sufi ahlâkın gelişiminin zirve noktasını gösteren *Mizanü'l-amel*'den önemli bir parçanın tercümesi yer almaktadır.

Sonuç olarak, eser ahlâk teorileri ile ilgili birbirlerinden oldukça farklı yorumlara yer vermektedir. Bu bakımdan bu eserin ülkemizde yapılan ahlâkla ilgi çalışmaların yanında önemli bir açığı dolduracağı kanaatindeyiz. Macid Fahri'nin felsefe ve ahlak alandaki uzmanlığı ve birer felsefe uzmanı olan mütercimlerin çok sade ve anlaşılır tercümeleri, eserin önemini bir kat daha artırmaktadır. Bu eser gerek dini gerekse felsefi ahlâkla ilgilenenlerin istifade edebileceği çok önemli bir kaynaktır.

Şerhu Hâfızuddîn en-Neseîi
li-Kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb
li-Muhammed b. Muhammed b. Omer el-Ahsîketî
(Nşr. Salim Öğüt)

H. Mehmet GÜNAY*

Bu eser, İslamî ilimlere vukufu olanlarca çok yakından tanınan Hanefî fakîhi Ebu'l-Berakât Hafızuddîn en-Neseîî'nin (ö. 710 h.), yine bir Hanefî alimi olan Ahsîketî'ye (ö. 644 h.) ait *el-Müntehab fî usûli'l-Mezheb* adlı fıkîh usulü eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. Eserin bu haliyle tenkitli neşri Salim Öğüt tarafından Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Takdim edildiğinden bir hayli sonra basıldığı anlaşılan bu kıymetli eser için bir baskı yeri ve tarihi belirtilmemiştir¹.

Müellifi Ahsîketî'nin lakabı Hısamuddîn olduğu için şerhi yapılan metnin daha çok *el-Müntehabu'l-Hısamî* adıyla tanındığı ve ilim çevrelerinde muteber bir muhtasar olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Üzerinde, nâşir tarafından tespit edilen sekiz ayrı şerhin yazılması da onun değeri hakkında açık bir fikir vermektedir. Neseîî'nin tenkitli neşri yapılan bu eseri de anılan şerhlerden birisidir.

Bu önemli eserin, gömülü olduğu kütüphane mahzenlerinden günyüzüne çıkması ve ilim ehlinin istifadesine arz edilmesi elbette heyecan verici bir ilmi gelişmedir. Bu çalışmanın Türkiyeli bir meslektaşımız tarafından gerçekleştirilmesi ise bizim için ayrı bir övünç kaynağı olmuştur.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Nâşir tahkike esas aldığı dört farklı el yazması nüshanın ferağ kaydıyla ilgili bilgi verirken, dördüncü nüshanın ferağ tarihini okuyamadığını, yaklaşık bir yazılış tarihi tespit etmek için müstensihin hayatını araştırdığını, ama bununla ilgili de bir bilgiye ulaşamadığını kaydetmektedir (Bkz. s. 901). Biz de onun sünnetine uyarak kitabın baskı yeri ve tarihi ile ilgili bir araştırma yaptık ve nâşire ulaşan sahih/sanal bir senetle eserin 2003'de İstanbul'da yayımlandığını öğrendik.

Yaklaşık 1000 sayfalık tek cilt halinde basılan eser esas itibarıyla iki kısımdan oluşmaktadır. İlk yüz sayfayı teşkil eden ve “dirâse (araştırma) başlığını taşıyan birinci kısımda, nâşir Salim Ögüt’ün söz konusu eserler ve müelliflerle ilgili araştırmalarını havî özel çalışması yer almaktadır. İkinci kısımda ise Nesefî’ye ait eserin tahkikli metni sunulmaktadır. Kitabın şerh kısmının muhteva tahlili müstakil bir çalışmayı gerektirecek boyutta olduğu için, bu konu tanıtım amaçlı bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Burada daha ziyade nâşirin ilgili eserler üzerindeki tetkikatını içeren “dirâse” bölümüyle ilgili kısa bilgi verilecek ve dikkat çeken bazı noktalara işaret edilecektir.

Bu kısımda nâşir, önce kısa olarak şerhe konu olan *el-Müntehab* ve müellifini tanıtmakta ve *el-Müntehab* üzerine yazılan diğer şerhlerden bahsetmektedir. Bundan sonra da şârih Nesefî’nin hayatı ve ilmî kişiliğini nispeten geniş bir şekilde ele almaktadır. Konunun girişinde şârihin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî atmosferi hakkında bilgi vermekte ve aynı dönemde yaşamış İslam alimlerinden önde gelenlerine de ismen işaret etmektedir. Bu bölümde ayrıca Ögüt, tahkiki yapılan “Şerh”le ilgili, kitabın ismi, Nesefî’ye nisbeti, muhtevası, önemi, telif sebebi, üslubu, kaynakları gibi başlıklar altında tanıtıcı bilgiler sunmakta, ayrıca kitabın müsbet ve menfi yönlerine kısaca temas etmektedir.

Ele alınan konulardan bir kısmının oldukça doyurucu bilgiler ihtiva etmesine karşılık bazı kısımlarının beklenen düzeyde olmaması “dirâse bölümünün ilk dikkat çeken yönlerinden birisini oluşturmaktadır. Örneğin araştırma sahibinin, Nesefî döneminin siyasî ve ilmî atmosferini tasvir çerçevesinde, çoğunluğunu ikinci el kaynaklara dayanarak verdiği bilgiler bu nitelikteki bir çalışma için nispeten genel ve yüzeysel kalmaktadır. Bizce, şârihin yaşadığı dönemde genel olarak tüm İslam dünyasının siyasî panoramasını sunmak yerine veya buna ilaveten özellikle şârihin yaşadığı bölgenin siyasî ve ilmi konjonktürü merkeze alınıp bu konjonktürün şârihin ilmî kişiliği üzerindeki doğrudan etkileri üzerinde durulseydi çalışma daha doyurucu bir nitelik kazanabilirdi.

Öte yandan yazar, şârihin yaşadığı dönemin ilmi durumunu ele alırken, ilk defa M. Hudarî Bey tarafından benimsenen ve ondan sonra fıkıh tarihi alanında yazan birçok müellif tarafından tekrarlanan meşhur fıkıh tarihi tasnifini esas almaktadır. Buna göre, Nesefî’nin yaşadığı dönem fıkıh tari-

hinde münazara ve cedelin ortaya çıktığı ve mezhep taassubunun giderek yaygınlaştığı “taklid devri”ne tekabül etmektedir. Ancak son dönemde fıkıh tarihi ve müesseseleri üzerine yapılan nitelikli araştırmalar, fıkıh tarihinin tasnifi, fikhî faaliyetlerin geçirdiği değişimler ve bu faaliyetler ekseninde teşekkül eden müesseseler hakkındaki bu genelleyici anlayış ve ifadelerin muğlaklıklar ile dolu olduğunu ve özellikle mezhep kavramının bu muğlaklığın en yoğun bulunduğu kavramlar arasında yer aldığını göstermektedir.²

Nâşirin, Neseî döneminde yaşayan diğer ünlü İslam alimlerini zikretmesi çok yerinde olmuştur. Fakat bir önceki mülahazamızın devamı olarak, söz konusu ulema ile Neseî arasındaki ilişkiler araştırılıp, mümkünse bunların Neseî'nin ilmi kişiliği üzerindeki yansımaları tespit edilseydi eserin değeri bir kat daha artardı diye düşünüyoruz.

Neseî'nin ilmi seviyesi başlığı altında getirilen birkaç alıntı da oldukça yetersiz kaldığı gibi, nâşirin Neseî'nin ilmi seviyesini belirlemede temel aldığı İbn Kemal Paşa'nın ünlü fakihler tasnifinin de ne kadar tartışmaya açık olduğu bilinmektedir³.

“Dirâse” kısmında, tahkiki yapılan şerhin bir muhteva tahlilinin yapılmaması da böyle bir çalışmada mutlaka yer alması beklenen önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Kitabın tenkidine ayrılan bölüm ne yazık ki bu ihtiyacı karşılamaktan uzaktır. Burada eserde ele alınan tartışmalı bazı konular hem Neseî'nin diğer usul eserleri hem de temel Hanefî usulleri ile karşılaştırmalı olarak incelenebilirdi. Çünkü nâşirin de haklı olarak vurguladığı üzere Neseî Hanefî fıkıh geleneğinde merkezi öneme sahip bir kişilik olup bu şerhten başka fıkıh usulü alanında *Menâr* ve onun üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* gibi başka eserleri de bulunmaktadır. Bu eserler arasında konu ve metot açısından yapılacak karşılaştırmalı bir tetkik, hem müellif ile tevarüs ettiği usul geleneği arasındaki, hem de kendisine ait diğer usul eserleri arasındaki tarihi ve teorik bağın tespiti gibi akademik anlamda çok verimli sonuçların elde edilmesine vesile olabilirdi.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001), s. 5-6.

³ İbn Kemal Paşa'nın bu tasnifine yöneltilen eleştiriler için bkz., M. Zahid Kevserî, *Husnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire 1948, s. 85; Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 497-503; Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usulü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), s. 14-15.

Sözgelimi “örf meselesi” bu bağlamda bir tahlil için tipik bir örnek teşkil edebilir. Zira son dönemlerde bu konuda yapılan araştırmalar örf ve adet kelimelerinin mezheplerin teşekkülü dönemlerinden itibaren kullanılmalara karşılık bu kelimelerin bir kavram olarak bilinen ilk tarifinin Neseî’ye ait olduğu tespitini yapmaktadırlar. Fakat ilginç olanı, Neseî’nin bu tanımı kendisine ait birden fazla usul eserinde değil, Ebu Hafs Ömer en-Neseî’nin (ö. 537 h.) bir hilâf kitabı olan *Manzûme*’si üzerine yazdığı *el-Mustasfa* adlı fûrû fıkıh eserinde yapmasıdır. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından İslam hukukunda usul ve fûru arasında ortaya çıkan bir ikilik olarak yorumlanmakta⁴, örfün, istihsan ve istishab gibi talî kaynakların kaynaklar hiyerarşisinde elde ettiği konumu hiçbir zaman elde edemediği⁵, örfün kullanımının hukukî uygulamada giderek artmasına rağmen onun hukuk usulünde formel bir yere asla sahip olamadığı⁶ yolunda değerlendirmeler yapılmaktadır. Gerçekten de Neseî’nin tanıtımını yaptığımız bu şerhinde araştırdığımız kadarıyla örf ve adet hiç gündeme getirilmemektedir. Hatta istihsan bağlamında bile nas, icma ve zaruretten söz edilmesine rağmen örf’e hiç değinilmemesi dikkat çekmektedir.

Ayrıca şerhte ele alınan mevzuların diğer Hanefî usulleri ile mukayeseli olarak incelenmesi Hanefî alimleri arasında tartışmalı temel konularda şarihin nasıl bir mevzi edindiğine dair bir fikir vermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Gerçi bu tür konulardan bir kısmına ilişkin tahkik bölümünde dipnotlarda önemli açıklamalar yapılmış olduğu için nâşire bu açıdan haksızlık etmemek gerekir. Örneğin illetin tahsisi ve istihsanın ilettin tahsisi sayılıp sayılmayacağına ilişkin tartışma bağlamında nâşirin, olumlu ve olumsuz tavır alanları kaydettikten sonra Neseî’nin genellikle bu konuda olumsuz bir tutum sergileyen usulcüler tarafında yer aldığını açıklaması sözünü ettiğimiz muhteva tahlilinin çok değerli örneklerinden birisidir. Tahkik boyunca dipnotlarda nâşire ait bunun gibi birçok tespit ve değerlendirme mevcuttur. Ayrıca Neseî’nin hangi bilgileri hangi kaynak-

⁴ İ. Kafi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1981), s. 207.

⁵ Wael b. Hallaq, *Authority, continuity, and change in Islamic Law*, Cambridge 2001, s. 215’den aktaran Ö. Faruk Ocakoğlu, *Hanefî Mezhebinin Mezhebiçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Abidin’in “Örf Risâlesi” Örneği* (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı 2004), s. 56.

⁶ Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 56.

lardan almış olabileceği ve buna karşı itirazlara da dipnotlarda yer yer temas edilmiştir. Bu bağlamda Nesefî'nin diğer usul eseri *Keşfu'l-esrâr*'a da zaman zaman atıflar yapılmıştır. Bazı konularda diğer Hanefî usul eserlerinden farklı veya tamamlayıcı bilgilerin nakledildiği dipnotlara da sıkça rastlamak mümkündür. Bizim eksik saydığımız yön ise "dirâse" bölümünde müstakil bir fasıl açılarak birçok örneğin mukayeseli olarak bir arada ele alınıp bunların toplamından çıkarılacak sonuçlara dayanılarak eser ve müellif hakkında küllî bir projeksiyon sunulmamış olmasıdır.

Gerçi nâşir farklı açılardan eserin önemini açıklamaktadır, ama bu değerlendirmeler esas itibariyle eserin muhtevasına dayalı olarak değil, şerhe esas metnin değeri, şarih'in özellikleri, ilim ehlinin şerhe olan teveccühü gibi haricî unsurlardan hareketle yapılmaktadır. Şu kadar ki, eserin değerinin, şârihinin temel fıkıh ve usul kaynaklarına dayanması ile gerekçelendirilmesi ise nispeten muhteva ile ilişkilendirilebilir. Nitekim araştırmacı, titiz bir araştırmayla şerhte atıfta bulunulan kaynakları tek tek tespit etmiş ve oldukça uzun bir referans listesi olarak müstakil bir başlık altında sıralamıştır. Bu bölümün, Hanefî literatürü ve fakihlerini ölüm tarihleri ile birlikte bir arada bulmak isteyenler için pratik bir faydasının da olacağında şüphe yoktur. Ayrıca şerhin telif metodu hakkında verilen bilgiler de esere değer katan önemli tespitler içermektedir.

Bu noktada hemen belirtelim ki, eserin kemaline yönelik bu mülahazalar nâşirin eser üzerindeki gerçekten takdire şayan mesaisini gölgede bırakmamalıdır. Çünkü eserin tahkik kısmı, sarfedilen emeğin ne kadar fazla olduğunun açık şahididir. Eser üzerinde yapılan çalışmalara kısaca işaret etmek gerekirse;

1. Eserin dört ayrı yazma nüshası karşılaştırılıp eksikler tamamlanarak mümkün merteye düzgün ve sahih bir metin ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2. Eserde zikredilen görüşler tahkik edilmiş, alıntılarının kaynakları gösterilmiş, ilaveten mevzu ile alakalı başka kaynaklara da dipnotlarda atıflar yapılmıştır. Kitapta çok zengin bir literatürün kullanıldığı hemen göze çarpmaktadır.

3. Ayetlerin sureleri tespit edilmiş, hadislerin, beyitlerin ve mesellerin tahriçleri yapılmıştır.

4. Eserde zikri geçen alimler, şehir ve beldeler, fırka ve mezheple ilgili tanıtıcı bilgiler verilmiştir.

5. Gerekli görülen yerlerde bazı usul ve fıkıh terimleri açıklanmıştır.

6. Bazı usul ve fıkıh meseleleri hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiş, bu meselelere ilişkin farklı görüş ve rivayetler de kaynaklarıyla birlikte zikredilmiştir. Bu bilgiler Fıkıh usulünün herhangi bir meselesini inceleme konusu edinen bir araştırmacının ilgili kaynaklara ulaşması için kayda değer bir kolaylık sağlayabilir.

7. Eserin sonuna, on ayrı indeks (ayet, hadis, eser, şiir, kitap, ulema, mezhep, yer, kaynak, konu) eklenmiştir ki, bunlar kitaptan istifadeyi fevkalade kolay hale getirmektedir. Bununla birlikte bunlara bir de “terim” indeksi eklenseydi, kitabın kullanımı çok daha kolay hale gelebilirdi.

Bu noktada kitabın “tahkik” kısmında da hangi konuların ele alındığına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Eserde genel olarak Hanefi usullerinde ele alınan konuların işlendiği görülmektedir. Diğer eserlerde olduğu gibi burada da ağırlıklı yeri şer’î deliller konusu işgal etmektedir. Bunlar Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas’dır. Müellife göre Kitap her açıdan asıl olup diğerlerine göre önceliği vardır. Çünkü Sünnet ve İcma da Kitap’la sabit olmaktadır. Kıyas ise bu üç asıldan istinbat edilmiş dördüncü bir delil olup bir açıdan asıl, bir açıdan asıl değildir. İstihsan da kıyasın iki çeşidinden birisi olarak ele alınmaktadır. Bizden öncekilerin şeriatı ve Sahabe kavli de Sünnetin bir uzantısı olarak görülmektedir.

“Şer’î deliller”in açıklanmasına Kitab’ın tarifiyle başlanmakta ve onun “nazım ve mana”dan oluştuğu belirtilmektedir. Burada “nazım” kelimesi odak kavram olup klasik usulün “lafzî mebhaslar” kapsamına giren hemen bütün konuları bu kelime bağlamında ele alınmaktadır. Sünnet babında ise sünnetin çeşitleri ve teâruzu ile beyân ve nesh konuları işlenmektedir. İcmanın tanımı, şartları, çeşitleri ve mertebelerinin açıklandığı kısa bir bölümden sonra kıyas, özellikle de “ta’lîl” konusu oldukça detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Son kısımda ise “ehliyet ve arızaları” ile “hurûfü’l-meânî” konuları açıklanmaktadır.

Nesefî’nin bu eseri ile yine kendisine ait *el-Menâr* metni ve özellikle onun üzerine yazdığı *Keşfü’l-esrâr* isimli şerhi arasında kuşbakışı bir karşılaştırma yapıldığında, iki eserin hem üslup ve metot, hem de içerik açısından

dan büyük benzerlikler taşıdığı farkedilmektedir. Nitekim her iki eserde de hemen hemen aynı konuların benzer bir sıra takip edilerek işlendiği, hatta bazı konularda yer yer aynı ibarelerin kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak kısaca ifade etmek gerekirse, bu eser ilim dünyası için önemli bir kazanım olmuştur. Bize düşen, emek sahibini yürekten kutlamak, hazır hale gelmiş eserden yararlanmak ve benzer çalışmalar için hayırlı dilekte bulunmaktır.

*Before and After Avicenna:
Proceedings of the First Conference of the Avicenna
Study Group*, David C. Reisman (ed.),
Leiden, Brill, 2003, xix+302 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

Bu eser İbn Sina Çalışma Grubu tarafından Mart 2001'de Yale Üniversitesi'nde İbn Sina üzerine düzenlenen Birinci Lisans Üstü Öğrenci Konferansı'na sunulan on tebliğ metni ve bu konferansta müzakereci olarak bulunan ilim adamlarının eser için kaleme aldıkları üç ilave makalesinden oluşmaktadır. Bu çalışmalar konu ve tarihsel açıdan üç temel bölüm altına yerleştirilmiştir: İbn Sina öncesi, İbn Sina çağı ve İbn Sina sonrası.

Birinci bölümdeki yazılar İbn Sina ile Yunan felsefi geleneği arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Bu bölüme katkıda bulunanlara göre her ne kadar İbn Sina'nın Aristo ve Yunan şarihlere minnet borcu olsa da o, bu gelenek içinde önemli değişiklikler gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda "Avicenna's Treatment of Aristotelian Modals" adlı tebliğinde Asad Ahmed, Aristo'nun kıyas teorisinin problematik yönlerine İbn Sina'nın yorumlarıyla yaptığı katkıyı göstermeye çalışıyor. İkinci tebliğde Amos Bertolacci İbn Sina'dan seçtiği bazı parçaları Aristo'nun *Metafizik*'i ve onun Ustat tarafından yapılmış Arapça tecümesi ile karşılaştırmak suretiyle, İbn Sina'nın Aristo'dan doğrudan alıntılar yanında isim zikretmeksizin de alıntılar yaptığını göstererek İbn Sina'nın *Kitab eş-Şifa*'sının *İlahiyat* bölümünün Aristocu arka planını ortaya koymaya çalışıyor. "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes" adlı tebliğinde Robert Wisnowvsky içkin ve aşkın neden ayrımının İbn Sina'ya özgü bir şey olmadığını, bunun Yeni Eflatuncu gelenekte uzun bir süreç içinde ortaya çıktığını iddia ederken bu bölümüm son tebliğinde Rahim Acar İbn Sina'nın faal akıl kavramıyla Plotinus'un kozmik akıl

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

kavramını karşılaştırıyor ve İbn Sina'nın insan nefsinin varlığı ve insanın potansiyel aklının bil-fil hale gelmesi konusunda Plotinus'tan etkilenmemesine rağmen akli bilginin kaynağı konusunda ondan etkilendiğini iddia ediyor. Acar Plotinus'un kozmik akli ile İbn Sina'nın faal akli arasındaki bağın Herbert Davidson'un iddia ettiği kadar kuvvetli olmadığını da ekliyor.

Kitabın ikinci bölümüne katkıda bulunanlar İbn Sina'nın yaşadığı çağın değişik yönlerini gündeme getiriyorlar. "Stealing Avicenna's Books" adlı tebliğinde David Reisman İbn Sina'nın eserlerinin Gazneviler tarafından müsadere edilmesi örneğinden hareketle sonraki dönem tarihçilerinin İbn Sina'nın hayatıyla ilgili kendisinin ve öğrencisinin verdiği bilgilerden başka bir şey bilmemelerine rağmen, efsanevi sunumlarla onun hayatıyla ilgili bu bilgi eksikliğini tamamlamaktan çekinmediklerini, bu durumun İbn Sina'nın eserlerinin kabul edilmiş kronolojisini de etkilediğini iddia ediyor. İkinci tebliğde Alnoor Dhanani Mu'tezile kelamcısı Kadı Abdülcebbar ile İbn Sina'nın karşılaşma ihtimalini tartışıyor ve bu iki düşünürün büyük ihtimalle karşılaştıklarını, fakat bundan daha önemlisi İbn Sina'nın bir çok kelami meseleyi anlamada Kadı Abdülcebbar'a minnettar olduğunu iddia ediyor. "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna" adlı makalesinde ise Dimitri Gutas İbn Sina'nın tıpta teori ile metod arasındaki ilişki anlayışını inceliyor ve İbn Sina'nın tıbbi bilimler sınıflamasında nereye yerleştirmeye çalıştığını tartışıyor. Bu bölümün son tebliğinde Tariq Jaffer *Risale el-Adhaviyye* adlı risalesinde İbn Sina'nın kişisel ve gayri maddi dirilişi ispatlamak için nefsin durumu ile ilgili değişik teorileri nasıl reddettiğini göstermeye çalışıyor.

Son bölüme katkıda bulunanlar İbn Sina'nın kendisinden sonraki düşünce hayatına etkilerini ortaya koymaya çalışıyorlar. Bu bağlamda Jules Janssens Behmenyar'ın İbn Sina'nın sadık bir talebesi olup olmadığını sorgulayıp, İbn Sina tarafından yerilen Kirmani'nin etkisinde kalan Behmenyar'ın İbn Sina'nın fikirlerinden uzaklaştığını öne sürüyor. İkinci tebliğde Toby Mayer ilk olarak İbn Sina'nın *İşarat*'ta Allah'ın birliği ile ilgili delilini, sonra Fahreddin Razi'nin bu delili eleştirisini ve Tusi'nin İbn Sina'yı savunmasını sunuyor. Mayer Razi'nin eleştirisinin onun Eş'arici arka planı bağlamında izah edilebileceğini ifade ediyor. "The Twelver-Shi'i Reception of Avicenna in the Mongol Period" adlı tebliğinde Ahmed H. al-

Rahim İbn Sina'nın 12. ve 14. asır Şii yazarlar üzerindeki etkisini inceleyip bu bağlamda özellikle de Tusi ve Hilli üzerinde yoğunlaşıyor. Sajjad Rizvi ise Molla Sadra'nın *teşvik el-vücut* teorisini inceleyip bu teoriyi İbn Sina'nın öz temelli metafiziği ile karşılaştırıyor. Bu bölümün son tebliğinde ise Hidemi Takahashi, İbn el-İbri'nin (Gregory Barhebraus) eserlerine atıfla Süryani yazarların İbn Sina'dan nasıl etkilendiklerini göstermeye çalışıyor.

Bu eserde sunulan tebliğler genelde katkıda bulunanların yeni akademik çalışmalarının bir kısmından oluşmaktadır. Bu nedenle de bu tebliğler İbn Sina'nın hayatı, düşüncesi ve sonraki dönemlere etkisi ile ilgili taze bulgular ve yeni bakış açıları sunuyor. Bu arada İbn Sina Çalışma Grubu'nun ikinci konferansını 2002'de Mainz Üniversitesi'nde gerçekleştirdiğini ve burada sunulan tebliğlerin bir kısmının da okuyucuyla buluştuğunu da burada zikretmekte fayda var. İbn Rüşd ve İbn Sina'dan sonra diğer önemli müslüman düşünürler ile ilgili de bu tür çalışma gruplarının oluşturulması ve daha çok ortak çalışmanın ilim alemine kazandırılması en büyük temennimizdir.

Mistisizm ve Felsefe,
Walter T. Stace, (Çev. A. Tüzer)
İnsan Yayınları, İstanbul 2004, 352 s.
*Muammer İSKENDEROĞLU**

Mistik diye tanımlanan deneyimin felsefenin temel problemleriyle nasıl bir ilişkisi vardır? Son dönemin deneyci filozoflarından biri olan Walter Stace eserinde bu ilişkiyi kapsamlı bir şekilde incelemeye çalışıyor. Eser sekiz temel bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde yazar araştırmanın ön kabullerini sunuyor. Bu bağlamda *Mistisizm ve Mantık* yazarı Russell'ın 'Filozof olan en gözde kişiler hem bilimin hem de mistisizmin gerekliliğini duymuşlardır.' sözü ile başlayan Stace, büyük filozoflar arasında bilim ve mistisizm birlikteliğini sağlayan bir çok isimden bahsedebileceğini ifade ediyor. Russell'ın da işaret ettiği gibi felsefenin yerine getirmesi gereken görevlerden birinin, mistisizmin filozofların düşünceleri üzerinde mantıksal olarak ne kadar etkide bulunma hakkına sahip olduğunu incelemek olduğunu vurgulayan yazar, eserinde bu soruya cevap bulmaya çalışıyor. Mistisizm'in evren hakkında bilim ve mantık yoluyla elde edilen doğrular dışında doğrular veremeyeceğini savunan Russell'a katılmayan yazar, onun mistisizmi yalnızca bir duygu olarak tanımlamasını da kabul edilemez buluyor. Duyu deneyimlerinin yanlış yorumlanabileceği gibi mistik deneyimlerin de yanlış yorumlanabileceğini vurgulayan yazar, bu nedenle mistiğin inançlarının da eleştirel bir gözle incelenmesi gerektiğini ifade ediyor. Yazar mistiklerin tecrübelerini ifade ederken felsefe yaptıklarını, dolayısıyla eleştiriye de açık hale geldiklerini iddia ediyor. Ona göre mistik deneyim ile bu deneyim üzerine giydirilen yorum arasında bir ayırım yapmak mümkündür ve bu ayırım önemlidir. Mistik deneyimin dünyanın her yerinde aynı olup olmadığı, dolayısıyla mistik tecrübenin nesnel olup olmadığı sorusu tartışmalıdır. Bütün bu

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

problemler incelenirken varılacak sonuçların mümkün olduğunca fazla delile dayandırılması gerektiği yazarın vurguladığı bir diğer ön kabüldür. Yazara göre mistisizmin özünde dinsel olduğu varsayımı bir anlamda doğrudur, fakat dinden bağımsız mistik deneyimler de dikkate alınmalıdır.

Yukarıda zikredilen mistik deneyimin nesnelliği sorunu bizi yazarın ikinci bölümde tartıştığı evrensel öz sorununa götürüyor. Eğer mistik deneyim nesnelse bu deneyim ne tür bir varlığı açığa çıkarıyor? Stace evrensel bir özün varlığını savunanların bu iddialarını empirik olarak doğrulamada, hatta bu özün temel niteliklerinin ne olduğunu ifade etmede yeterli girişimde bulunmadıklarını vurguluyor. Mistik deneyimin nesnelliğinden önce çözülmesi gereken bir sorun hangi deneyimlerin mistik sayılacağıdır. Yazara göre popüler düşüncenin mistik saydığı deneyimler mistik deneyimler sınıfından çıkarılmalıdır. Yine mistik yaşamla ilişkili olup onun zorunlu bir unsurunu oluşturmayan haller de mistik deneyim sınıfı dışında değerlendirilmelidir. Bu ayırmadan sonra mistik deneyimleri ele aldığımızda, mistiklerin bir yandan deneyimlerinin aktarılamaz ve tanımlanamaz olduğunu belirtip bunun ardından deneyimlerini ayrıntılı bir şekilde tanımlamaya çalışmalarından kaynaklanan ikilem karşısında nasıl bir tavır takınmamız gerektiğini düşünmeliyiz. Yazar mistik deneyimle ilgili değerlendirmelerde iki tür mistik deneyim türünün değişik isimlerle de olsa birinden ayırıldığını belirtir; dışa dönük deneyimde mistik dış duyularını kullanarak Bir'in veya Birlik'in dış dünyadaki nesnel çokluğunu algılamak için içe dönük deneyimde mistik, duyum ve düşünce çokluğunu bilincinden kaldırarak benliğinin derinliğine dalmaya çalışarak Bir'i olduğu gibi algılar ve onunla birleştiğini iddia eder. Yazar'a göre içe dönük mistik tecrübe dışa dönük tecrübeden daha önemlidir. Bu deneyimleri detaylı incelemeye girişen yazar, değişik kültürlerle ait dışa dönük mistik deneyimlerden örnekler verdikten sonra bu deneyimlerin ortak özelliklerinin listesini sunuyor. Dışa dönük deneyimlerin bir kısım özelliklerini taşıyan durumların da olduğunu belirten yazar bunlara mistik deneyim denilip denilmeyeceğinin tartışmalı olduğunu belirtiyor. İçe dönük deneyim türünü de değişik kültürlerden aldığı örneklerle inceleyen yazar bu tür deneyimlerin ortak özelliklerinin listesini verdikten sonra bir önceki listeyle bu liste arasındaki farklılığın yüzeysel olduğunu ifade ediyor. Yazar mistik deneyimle ilgili örnekleme yaparken İslam ve Budist gelenekle ilgili örnek-

ler bulmada yetersiz kaldığını da açıkça ifade ediyor ve bu eksikliğin bu geleneklere mensup araştırmacılar tarafından tamamlanması gerektiğini vurguluyor.

Her ne kadar mistik, deneyiminin nesnel olduğunu ispatlama girişiminde bulunma gereği duymasa da mistik olmayan kişi ancak bu deneyimle ilgili lehte ve aleyhte argümanları değerlendirdikten sonra bu konu ile ilgili bir görüş benimseyebilir. Stace üçüncü bölümde bu argümanları incelemektedir. Bu bağlamda lehte ve aleyhte argümanları inceleyen yazar, mistik deneyimin ne nesnel, ne de öznel olduğu sonucuna varıyor. Dolayısıyla Evrensel Ben'in ne var olduğu, ne de var olmadığı, onunla ilgili yargıların da ne doğru ne de yanlış olduğu söylenebilir. Mistik deneyimin özne ötesi olduğuna dair argümanlar öne süren yazar mistisizm alanında kesin argümandan bahsetmenin imkansız olduğunu da vurguluyor.

Yazar bir sonraki bölümde ilk olarak Tanrı'nın alemle ne tür bir ilişkisinin olduğunu tartışmaktadır. Tanrı ve alem özdeş midir? Yoksa bu ikisi bir birinden tamamen farklı mıdır? Bu iki alternatiften başka bir ihtimal mümkün müdür? Bu bağlamda yazar ilk olarak panteist öğretide Tanrı-alem ilişkisini ele alıyor. Ona göre panteizm argümana dayanan bir görüş olmayıp özünde mistik bir düşünce olmasına rağmen, zamanla onun mistik kökü unutulmuştur. Panteizmin ardından ikicilik ve tekçilik ele alınıyor. Yazar'ın tanımına göre ikicilik Tanrı ile alem arasındaki ilişkinin salt başkalık veya özdeşlik içermeyen farklılık olduğu; tekçilik bu ilişkinin farklılık içermeyen salt özdeşlik olduğu; panteizm ise bu ilişkinin farklılıkta özdeşlik olduğu görüşüdür. İkiciliğin Batılı dinlerin mistik yorumu yaptıkları tipik yorum olduğunu ifade eden yazar Hristiyan, Müslüman veya Yahudi yorumuyla ikiciliğin savunulabilir bir yorum olmadığını ifade ediyor. Tekçiliğin yorumunun da saçmalıkla bittiğini ifade eden yazar bu durumun kişiyi panteizme yöneltebileceğini ifade ediyor. Bu bağlamda yazar Batı dinlerinde panteizmden neden korkulduğu ve bu öğretinin neden sapkınlık olarak değerlendirildiği üzerinde duruyor.

Beşinci bölümde Stace, Mistisizm ve Mantık ilişkisini inceliyor. Mistik deneyimin aklın üstünde olduğu sıkça vurgulanır. Aklın üstünde olan şey de bir anlamda aklın dışındadır. Mistiklerin sözleriyle ilgili araştırmalar bir çok paradoks ortaya çıkarmıştır. Yazar bu paradoksların çözümü ile ilgili olarak retoriksel paradoks kuramı, yanlış betimleme kuramı, çift yer kura-

mı ve çift anlam veya belirsizlik kuramı denilebilecek dört kuram tartışılmaktadır. Bu bağlamda yazar mistisizmin çelişkilerle dolu olmasına rağmen onu mantıksal olarak ele almanın imkanı ve anlamlılığını tartışıyor. Yazara göre mantık kurallarının mistik deneyimde uygulaması yoktur, çünkü mistik deneyim içinde çokluğun olmadığı Bir'dir, çokluğun olmadığı bir deneyimde mantığa yer yoktur.

Mistiklerin deneyimlerini aktarmada genellikle dili yetersiz hatta yarasız gördükleri bilinen bir gerçektir. Altıncı bölümde Stace Mistisizm ve Dil ilişkisini inceliyor. Bu bağlamda mistiklerin dilin kullanılışıyla ilgili duydukları zorluğun ne olduğu, mistiğin neden kendini sözcüklerle anlatamadığı, mistik deneyim tasvir edilemiyorsa hala neden bu deneyimin yazılıyor ve konuşuluyor olduğu tartışılmaktadır. Yine içe dönük ve dışa dönük deneyimler dışında bazan mistikler bilimsel önermelerin doğruluğunu da mistik deneyimle edindiklerini iddia ederler. Bu tür iddialar yanlış gibi görünüyor. Mistik dilin tabiatını izaha yönelik kuramları inceleyen yazar bütün bu kuramların çözüm sunmadığını iddia ederek yeni bir kuram teklif ediyor.

Mistisizm ve ölümsüzlük ilişkisi eserin bir sonraki bölümünün konusunu oluşturuyor. Yazar mistisizmin ruhun ölümsüzlüğü konusuna açıklık getirmediğini iddia ediyor. Ölüm sonrası hayatın devamı varsayılsa bile, mistisizmin bu hayatın mahiyetine ışık tuttuğu söylenemez. Yazar Batı'nın ölümsüzlüğü bireyselliğin devamı şeklinde algıırken Doğu'nun bireyselliğin kaybolduğu anlayışını benimsediğini ifade ediyor. Bu farklı anlayışların siyaset kuramlarıyla da ilişkisine işaret eden yazar, Batı'da bireyin değeri ve demokrasinin gelişmesinin, buna karşılık Doğu'da Batı'dan ithal edilmeden önce bu anlayışın gelişmemesinin Batı'nın kişisel ölümsüzlük anlayışıyla paralellik arz ettiğini ifade ediyor.

Yazar son bölümde Mistisizm'in ahlak ve din ile ilişkisini inceliyor. Bu bağlamda tartışılan temel sorunlardan ilki, ahlaksal hakların ve ödevlerin kaynağı nedir? sorusu, ikincisi ise, iyi yaşam sürmede mistisizmin sahip olabileceği veya sahip olduğu etki nedir? sorusudur. Mistisizm'in dinsel bir fenomen olduğu genel kanısına katılmayan yazar bunun zorunlu olmadığını ifade ediyor. Mistik bilincin her hangi bir dinden yana olduğu da söylenemez. Yazara göre mistisizmin dinsel olup olmadığı sorusu yerine bütün dinlerin temelde mistik olup olmadığı sorulabilir. Bu bağlamda mistisizmin

Hint dinlerinde temel bir unsur olduğu, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da ise ancak küçük bir kol olduğu söylenebilir.

Walter Stace bu eserinde belkide her bir bölümü müstakil bir inceleme-ye konu olabilecek problemleri mümkün olduğunca açıklıkla incelemeye çalışıyor. Bu incelemesini yaparken de bir mistik olarak değil bir felsefeci olarak yaptığını ifade ediyor. Eser akıcı bir üslupla dilimize aktarılmış olmakla birlikte terimlerin seçiminde genel kabul görmüş kullanımlardan yana tercihte bulunulmuş olsaydı üsluba daha da bir güzellik katmış olacaktı.

Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu

*Faruk BEŞER**

Bursa’da kâin Kur’an Araştırmaları Vakfı 02-03 Ekim 2004 tarihinde önemli bir sempozyum daha gerçekleştirdi: “**Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri**” başlıklı bu sempozyum hem formatı, hem de konusu bakımından önemli idi.

Formatı bakımından önemli idi çünkü, Mudanya Montania Hotel gibi dinlendirici bir mekanın seçilmiş olmasının ötesinde, sempozyum sınırlı dakikalara sığdırılmaya çalışılan pek çok bildiriye boğulmadı. İki günde, isabetle seçilmiş, ilgili dört konuda dört bildiri sunuldu. Böylece her yarım güne bir bildiri denk düşürüldü. Bildirilerin sunulmasına müdahale edilmedi ve zaman tahsisi yapılmadı. Her bildirinin sunulmasından sonra da tartışılmasına geçildi. Müzakereci olarak katılan ilim adamları, söylemeyi düşündükleri her şeyi söyleyebildiler. İstifade ve ifade ettiler. Tartışmaların bitiminde varılan ortak sonuçlar derli toplu bir bildiri haline getirilerek sempozyumun faydası yaygınlaştırıldı.

Konusu bakımından önemli idi, çünkü zekât İslam’ın önemli bir kurumudur ve zekâtın günümüz için anlaşılması gereken yüzlerce alt meselesi vardır. Bunlar içerisinde de, gerek zekât ve fitre nisabının, gerekse zenginlik nisabının belirlenmesi ayrıca öneme sahiptir. Çünkü zekât konusunda söylenecek pek çok şey, bunların üzerine bina edilecektir. Ve sempozyumda iyice anlaşılmalı oldu ki bunlar zahirî anlayışın hilafına, statik durumlar değildir. Oysa zekâtın ibadet olma yönü, çoğunlukla bizleri, zekâtla ilgili olan her şeyin tartışılmaz birer sabite olduğu yanlışlığına götürebilmektedir. Böyle bir anlayış eskiden olduğu gibi günümüzde de vardır. Şafiiler zekâtın mali yönünü öne çıkarırlarken, Hanefiler onun ibadet olma yönünü öncelikli görürler.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sempozyuma sunulan tebliğler ve sahiplerine gelince:

Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU, “**Nisâb, para ve gelir dağılımı**” başlıklı bir tebliğ sundu. Zekâtın ve nisabın anlaşılmasına önemli bir alt yapı olmak üzere paranın serancamını anlattı ve Zekât nisabının neden değişmesi gerektiğine işaret etmiş oldu. Çünkü paranın fonksiyonları ve tarih boyunca başına gelenler bilinmeden, ona bağlı hesaplar da bilinemez. Tabakoğlu ayrıca, Hz. Peygamber döneminde belirlenen nisab miktarlarının değerlerinin birbirlerine eşit olduğunu savundu. Bu eşitlik iddiası da aslında konunun nirengi noktalarından birisini oluşturur ve tam ispatlanması halinde, meselenin anlaşılmasını büyük ölçüde kolaylaştırır. “İslam ekonomisi tasarrufa değil infaka dayanır” teziyle de Tabakoğlu tartışmalara farklı bir boyut kattı.

Bu değerli çalışma sonunda zihinlerde beliren en önemli soru şu oldu: Hz. Peygamber’in (sa) zamanında ve Asrı Saadette zenginlik ve zekât ölçüsü olarak gösterilen malların, belirlenen miktarlarının, değerinde birbirlerine eşit ya da yakın olduğunu varsayalım. Bunun anlamı, kırk koyunu olan insanın, ailesinin yıllık geçimini sağladıktan sonra, zekât verecek zenginlik düzeyine de ulaşmış olması demektir. Yani bu miktarda hem yıllık asgari ihtiyaçların karşılığı hem de zekât verecek düzeyde zenginlik vardır. İşte günümüz için bunun muadilini bulmak önemlidir. Bu gün için de kırk koyunun ederini asgari ihtiyaçlar ve zenginlik ölçüsü olarak düşünebilir miyiz? Yoksa o zaman belirlenen mallardan bir başkasını mı bu gün ölçü almamız? Veya hepsinin ortalamasını mı çıkarmamız?

Prof. Dr. Hamza Aktan, “**Hz. Peygamber Dönemi Gıda Fiyatları Ölçeğinde Fıtır Sadakasının Günümüz Şartlarındaki Kıymeti Üzerine Bir Etüt**” başlıklı tebliğini sundu. Doğrusu Dr. Aktan’ın çalışması, kendisinden beklendiği gibi çok teknik ve metodik bir çalışma idi. Aktan, tarihsel bir okuma ile Hz. Peygamber’in zamanına gidip, o zamanda yaşanan bazı olaylardan hareketle asgari ihtiyaçları ve buna bağlı olarak da fitre miktarlarını tespit çalıştı. O günün alışverişlerinden yakaladığı örneklerle bir koyunun ederini, normal bir yevmiyenin miktarını, zekât mallarının birbirlerine göre değerlerini tespit etmeyi denedi. Ve Aktan da Tabakoğlu gibi, Hz. Peygamber zamanında zekât ölçüsü olarak belirlenen malların değerlerinin birbirlerine çok yakın olduğunu ortaya koymaya çalıştı. Bizce, Sayın Aktan’ın vardığı sonuçtan çok kullandığı bu tarihselci metot önemli idi ve

bunun geliştirilmesi halinde dikkate değer bulgulara ulaşılabileceğini anlamış olduk. Ama yine de zihinlerde şöyle bir soru oluştu: Zenginlik için belirlenen temel maddelerin değeri o gün için birbirine yakın idiyse neden birden çok madde belirleme lüzumu hissedilmişti? Bu sorunun cevabı netleşmedi ama biz Sayın Aktan'ın bildirisinden şunları da öğrendik: Fitre için ilk belirlenen miktarlara bağlı kalmak taabudî bir durum değildir. Bu ilk miktarlarla hedeflenen hususlardan birisi, takriben bir günlük nafakadır. Ancak bu bir günlük oluşun, bir kişi için mi yoksa bir aile için mi olduğu tartışılabilir. Fitreyi verenin aile başına değil de kişi başına verdiğini düşündüğümüzde, alanların da kişi başına almış olmaları gerekir.

Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın tebliği, **“Zekât Nisabının, Amacı Dikkate Alınarak, Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi”** başlığını taşıyordu. Modern ve serbest bir dil kullanmayı tercih eden Erdoğan, fitre ve zekât nisabı için, Asgari ücret tespit komisyonundan, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Yoksulluk Ve Yoksulluk Araştırmaları'na, oradan United Nations Development Programme (UNDP)'a, kadar modern kurum ve ölçütlerden yararlanılmasını teklif etti. Böyle olunca da bildiri elbette, bu düşünölmeye değer tekliflerinin yanında İslamî bir meseleye İslam fıkhnının terimlerinden başka terimlerle açıklama getirilmesinin olumsuzluğunu da yaşıyordu. Oysa İslam'ın kendi kurum ve terimleri bu konuların açıklanmasına yeterli olduğu gibi, zekât ve fitre için bidayette belirlenen temel malların bu gün için ölçü alınması da tamamen anlamsızlaşmış değildir.

Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz'un tebliği ise: “Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi” konusunu işliyordu. Tebliğ fikhî deliller bakımından zengin bir içeriğe sahipti. Çünkü Türkiye'de zekâtla ilgili olarak ilk akademik çalışma yapanlardan biri olan Dr. Yavuz, birikimini kullanmıştı. Tebliğde fitrenin miktarını belirleme konusundaki üç farklı görüş ele alındı ve mukayeseleri yapıldı. Klasik ölçütlerin terk edilmemesini savunurken tam bir muhafazakârlık örneği veren tebliğ sahibi, fitre nisabını belirleme konusunda: “Bunun için de bir ülkede yaygın olarak kullanılan bütün yiyecek maddeleri tespit edilerek hepsinden bir ölçeğin (3,328 gr.) fiyatı hesap edildikten sonra bunlar toplanarak ortalamaları alınmak suretiyle birbirine denk duruma

getirilmelidir.” gibi cazip olduğu kadar heyecan verici ama modern teklifler de sundu.

İki günlük bilgi yoğun tartışmanın sonucunda sempozyumun bizde bıraktığı izler ve sorular şunlardı:

Zekâtın nisabı konusunda en önemli meselelerden birisi, zenginlik sınırının ve temel ihtiyaçların belirlenmesidir. Mükellef, hangi maldan ne kadarına sahip olursa zengin sayılacaktır? Hz. Peygamber zamanında ölçü olarak koyun, sığır, deve, altın ve gümüşten sözedilmiş olması, bunların zenginlik sınırı olduğunu gösteriyor. Ama bunların her biri aynı zamanda temel ihtiyaçların da sınırı sayılabilir mi? Yoksa temel ihtiyaçlar zamana ve zemine göre değişebilir ve bu değerleri aşabilir mi?

Sempozyumdaki tartışmalardan anlaşıldığına göre, bidayette altın ve gümüş, birer maden olarak değil de para olarak zikredilmişlerdir ve onların bir nisabı yoktur. Diğer sayılan malların zikredilen miktarlarına denk düşen değerdeki 20 dinar (20 altın para) ve 200 dirhem (200 gümüş para), paradaki zenginliğin nisabı sayılmıştır. Yani bu ağırlıklar altın ve gümüşteki zenginlik nisabı değildir. Diğer bir ifade ile; 20 dinar, 20 miskal ağırlıkta olduğu için değil, kırk koyunun ya da otuz sığırın bedeli olduğu için nisaptır. Bu takdirde günümüzdeki para cinsinden servetin ya da ticaret mallarının zenginlik nisabı ne olacaktır? Altın ve gümüş birer nisab olmadıklarına göre, günümüzdeki paranın ve ticaret mallarının nisabı, sayılan diğer mallardan birine göre mi, yoksa hepsinin ortalamasına göre mi belirlenecektir? Sanayi mallarının ve değerli evrakın zekâtlandırılmaları da buna bağlı olarak önem kazanmaktadır.

Fitre için Hz. Peygamber kendi zamanında beş temel maddeyi esas alınmıştır ve bunların her biri için belirlenen miktar, takriben bir kişinin bir günlük yiyeceğidir. Zekât için belirlenen nisabın da bir ailenin bir yıllık geçimi olduğu söylenebilir.

Anlaşılan o ki, zekât konusu, sanıldığından çok daha geniş ve çok daha önemli bir konudur. Adeta İslam'ın bir yarısıdır ve bu konuda daha çok sempozyumlar yapmaya değer. KURAV'a gelince, bu faaliyetliyle o teşekkürden fazlasını hak etmiştir.

Uluslararası “Klasîgi Yeniden Düşünmek” Sempozyumunun Ardından

*Mehmet ÖZŞENEL**

8-10 Ekim 2004 tarihlerinde İstanbul’da Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi tarafından “Klasîgi Yeniden Düşünmek” başlığı ile uluslararası bir sempozyum gerçekleştirildi. “Klasik nedir? Bir eseri klasik kılan unsurlar nelerdir? Klasik, toplumlar üstü bir hüviyete sahip midir? Klasikler, toplumlar arasında ne ölçüde aktarılabilir? Klasiklerin etkisi ve medeniyet tarihi açısından önemi nedir?” gibi sorulardan hareketle düzenlenen sempozyuma yurt içinden ve yurt dışından 121 ilim adamı katılarak klasîge dair görüşlerini takdim edip tartışmaya açtılar. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Eminönü Belediyesi ve Klasik Yayınları’nın katkılarıyla gerçekleştirilen ve üç gün boyunca geniş katılımıyla adeta kongre havasında geçen sempozyumda muhtelif ilim dallarında klasîge dair konular enine boyuna tartışıldı, yoğun bir ilmî ve fikrî mesai yaşandı.

Sempozyumun açılış oturumu 8 Ekim Cuma günü öğleden sonra Taksim’deki Cemal Reşit Rey Konser Salonu’nda gerçekleştirildi. İkrâm ve protokol konuşmalarının ardından Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın’ın başkanlığındaki açılış oturumunda sırasıyla Notre Dame Üniversitesi’nden (İndiana-ABD) Prof. Dr. Fred Dallmayr, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Bekir Karlığa, Kaliforniya Üniversitesi Global ve Uluslararası Tetkikler Bölümü’nden (Santa Barbara-ABD) Prof. Dr. Richard Falk, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Selçuk Mülâyim ve Beykent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi’nden Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu tebliğlerini sundular.

Açılış oturumunun ilk tebliği olan “Niçin Bugün Klasik? Gadamer’den Dersler” başlıklı tebliğinde Fred Dallmayr herşeyin çok çabuk tüketildiği ve demode olduğu günümüzde insanların işaret taşlarına ihtiyaç duyduğunu,

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bu işaret taşlarının “klasikler” olduğunu belirtti. Tebliğinde temel aldığı ünlü düşünür Gadamer’e göre klasiklerin insan hayatı için her zaman ve mekana münasip düşen kavrayış ve açıklamalar sunduğunu belirten konuşmacı günümüz için klasiklerin taşıdığı hayati önemi vurguladı. Bekir Karlığa ise geçmişten günümüze hem Batı’da hem de İslam dünyasında klasik eserlerin her dönemde ilgi odağı olduğunu, ancak klasik eserlerden istifade etmek için bunların güncelleştirilmesi gerektiğini dile getirdi. Richard Falk da tebliğinde Batılı anlamda modern uluslararası ilişkilerin klasik kurumlarının iki temel eğilime dayandığını, bunların yeniden okunmasının yeni açılımlar sağlayabileceğini ifade etti. Selçuk Mülayim “Antik’ten Bugüne Klasik Anlayışları” başlıklı tebliğinde klasik kavramının bir panoramasını çizerek tarih boyunca geçirdiği aşamaları; edebiyattan heykelciliğe, müzikten felsefeye kazandığı boyutları dile getirerek klasiğin tek bir tanımla açıklanmasının zorluğunun altını çizdi. Açılış oturumunun son konuşmacısı olan Ahmet Davutoğlu da “Medeniyetlerarası Etkileşim ve Klasikler” başlıklı tebliğinde küreselleşme ile birlikte büyük bir ivme kazanan medeniyetlerarası ilişki ve etkileşim sürecinde, klasiklerin anlaşılması, tasnifi ve yeniden yorumlanmasının hayati bir önem kazandığına dikkat çekti. Klasikleri konjonktürü aşan, ama aynı zamanda konjonktüre hitab eden yaygınlık ve derinlik sahibi eserler olarak açıklayan Davutoğlu, mahiyetleri ve fonksiyonları itibariyle de klasikleri üç kısma ayırdı: 1-Kurucu Klasikler 2-Sentez Klasikleri 3-Yeniden Üretici Klasikler. Kurucu klasikleri zihniyet kuran klasikler olarak tanımlayan konuşmacı buna örnek olarak Ebu Hanife’nin *Fıkh-ı Ekber*’ini, Kindi’nin *Felsefe-i Ülâ*’sını verdi. Sentez klasiklerine İslam dünyasından Gazali, İbn Rüşd, Fahreddin Razi gibi düşünürlerin eserleri, Batı’dan Hegel ve Kant’ın çalışmaları örnek gösterildi. Yeniden üretici klasiklerin, mevcut eserlerin ya da ekollerin yeniden yorumlanmasıyla oluştuğuna işaret eden konuşmacı bunlara örnek olarak da İslam dünyasındaki şerh-haşiye geleneğine, Batı’da da Yeni Hegelcilik, Yeni Kantçılık gibi akımlara işaret etti. Son olarak büyük bir kriz yaşayan İslam dünyasının bu krizden, teslimiyetçi veya korumacı bir zihniyetle değil, eleştirel bir yaklaşımla klasikleri yeniden okuyup yorumlamakla çıkabileceğini ifade eden Davutoğlu bu konuda ümitvar olduğunu da sözlerine ekledi.

Sempozyumun 9 ve 10 Ekim günlerindeki oturumlarına Bilim ve Sanat Vakfı'nın Vefa'daki genel merkez binasında devam edildi. Katılımın yoğunluğu sebebiyle vakıf merkez binasının muhtelif salonlarında aynı anda dört oturum birden yapılarak sürdürülen sempozyumda bu çerçevede iki gün boyunca 91 tebliğ (açılış oturumu ile birlikte 96 tebliğ) sunulmuş oldu. Bizim de bir tebliğle katıldığımız sempozyumun bütün oturumlarını takip etme imkanı olmadığından burada kısaca açılış oturumunu özetlemeyi yeterli gördük. Yabancı dille sunulan tebliğlerin, açılış oturumunda olduğu gibi simultane tercüme ile dinleyicilere aktarılmamasının ve aynı anda farklı oturumlar bulunmasının yolaçtığı olumsuzluk, tebliğlerin Türkçe ve İngilizce özetlerinin yer aldığı bir kitapçığın katılımcılara verilmesiyle bir ölçüde telafi edilmiş oldu. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bir sempozyum öncesinde tebliğ özetlerinin titiz bir çalışmayla iki dilde yüz seksen sayfalık bir kitapçıkta neşredilerek katılımcılara takdim edilmesi Türkiye'de nadiren görülen (belki de hiç görülmeyen) bir durumdur. Tertib heyetini bu öncü çabasından dolayı ayrıca tebrik etmek gerekir. Bununla birlikte tebliğlerin tamamından istifade etmek için yayınlanmasını beklememiz gerekmektedir.

Geniş katılımdan da anlaşılacağı üzere sempozyumda sunulan tebliğler çok farklı alanları kapsamaktadır. Tebliğlerin başlıca şu alanlarla ilgili olduğu görülmektedir: İslam Düşüncesi, Felsefe, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Tarih, Tarih Metodolojisi, İslam Tarihi, Osmanlı Tarihi, Tefsir, Hadis, Plastik Sanatlar, Siyaset Felsefesi, İslam Hukuku, Ansiklopediler, Ahlak, Bilim, Müzik, Batı Dini ve Siyasi Düşüncesi, Mimari, Edebiyat, İslam Siyasi Düşüncesi, Sosyoloji, Batı Edebiyatı, Doğa Bilimleri, İktisat, Yunan Klasikleri, Tasavvuf, Kelam ve Mezhepler Tarihi. Burada şu kadarını söyleyebiliriz ki sunulan tebliğlerde sözkonusu alanlara ait muhtelif konular ve problemler katılımcıların ilmi birikimleriyle çeşitli açılardan ele alınarak gündeme getirildi. Yurt içindeki muhtelif üniversite ve kurumların yanı sıra, İngiltere, A.B.D., Bulgaristan, Japonya, İsveç, Belçika, Avustralya ve Azerbaycan'daki çeşitli üniversite ve kuruluşlardan katılan konuşmacıların tebliğleri dinleyiciler tarafından dikkat ve ilgiyle izlendi. Sunuşların ardından dinleyicilerin soruları yazılı olarak alınarak tebliğ sahiplerinin cevaplamasına imkan verildi.

Sempozyum, oturumların ardından Vakıf merkez binasının Vefa salonunda Sazende Faslı Topluluğu'nun "10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türk Saz Musikisi" temasıyla sunduğu müzik ziyafetiyle sona erdi. Sempozyum tertib heyeti tarafından katılımcılar için Daruzziyafe'de verilen öğle yemekleri dışında, 9 Ekim Cumartesi akşamı düzenlenen Piyerloti'de akşam yemeği ve ardından Haliç'te Miniatürk gezisi programa ayrı bir renk ve mana kattı. Üç gün boyunca en ince ayrıntılara kadar düşünülmüş başarılı bir organizasyon gerçekleştiren başta Bilim ve Sanat Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Dr. Mustafa Özel ve Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nden Dr. Sami Erdem olmak üzere tertib heyetinin değerli üyelerine ve emeği geçen herkese tebrik ve teşekkürlerimizi sunarız.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi hakemli 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 değerlendirilmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen telif çalışmalar **üç** nüsha halinde, tercüme ise orijinal metinleri ile birlikte **iki** nüsha halinde yayın kuruluna ulaştırılmalıdır. Ayrı bir sayfada yazarın adı, akademik ünvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler üç, tercüme ise iki hakeme gönderilir. 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 başlığı, 100-150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 anahtar kelimesi İngilizce ve Türkçe olarak makaleye eklenmelidir.
- * Dergide makalesi yayımlanan yazara telif ücreti ödenir ve 20 adet ayrı basım gönderilir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları tavsiye edilir. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlar 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 olmalı.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmeli:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, 330 s., ISBN 975-6329-01-7

TEMSİLCİLER

ADANA

Memduh KAYIKLIK
Çukurova Ünv. İlahiyat Fak. ADANA
+90 (322) 232 4853, +90 (505) 416 5763

ANKARA

Yrd.Doç.Dr. Mehmet Akif KOÇ
Ankara Ünv. İlahiyat Fak. ANKARA
Mehmet.A.Koc@divinity.ankara.edu.tr
+90 (537) 871 6341

BURSA

Arş. Gör. Muhammed TARAKÇI
Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA
+90 (224) 243 1337 × 318
muhammettarakci@hotmail.com

ÇANAKKALE

Doç. Dr. Hamit ER
Onsekiz Mart Ünv. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE
her3367@hotmail.com

ÇORUM

Yrd.Doç.Dr. Kâşif Hamdi OKUR
Gazi Ünv. İlahiyat Fak. ÇORUM
+90 (364) 234 6358
hamdi@gazi.edu.tr

DİYARBAKIR

Mehmet BİLEN
Dicle Ünv. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR
bilenmehmet@hotmail.com
+90 (412) 248 8023 × 3813

ERZURUM

Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Atatürk Ünv. İlahiyat Fak. ERZURUM
selcoskun2002@hotmail.com

ISPARTA

Dr. Bilal GÖKKİR
Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fak. ISPARTA
bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr

İSTANBUL

Dr. Muhammed ABAY
Marmara Ünv. İlahiyat Fak. İSTANBUL
+90 (216) 651 4375 × 512
abay@allame.com

İSTANBUL

Bekir KUZUDİŞLİ
İstanbul Ünv. İlahiyat Fak. İSTANBUL
+90 (212) 551 88 28
kuzudislibekir@yahoo.com

İZMİR

Arş.Gör.Hadi SOFUOĞLU
Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR
hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
+90 (232) 2852932 × 405

KAYSERİ

Arş. Gör. Davut İLTAŞ
Erciyes Ünv. İlahiyat Fak. KAYSERİ
diltas@erciyes.edu.tr
+90 (505) 291 1032, +90 (352) 437 4901 × 31085

KONYA**Necmeddin GÜNEY**

Yeni Aziziye Cad. Bab-1 Aksaray Mah. Ayan Bey
Sk. No: 11 Selçuklu/KONYA

necm@hotmail.com

+90 (555) 388 4964, +90 (332) 350 3684

MALATYA**Doç. Dr. Saffet SANCAKLI**

İnönü Ün. İlahiyat Fak., Kampüs/MALATYA

ssancakli@inonu.edu.tr

RİZE**Yrd. Doç. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR**

Karadeniz Teknik Ün. İlahiyat Fak. RİZE

haozdemir@hotmail.com

SAMSUN**Arş. Gör. Hasan ATSIZ**

Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. SAMSUN

hasanatsz@hotmail.com

SİVAS**Yrd. Doç. Dr. Ömer ASLAN**

Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. SİVAS

aslanomer_64@hotmail.com

+90 (346) 219 1010 × 1836

ŞANLIURFA**Yrd. Doç Dr. İbrahim Hakkı İNAL**

Harran Ün. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA

ibrahimhakiinal@hotmail.com