

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 25



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**HAKEMLİ DERGİ**

**CİLT: XI**

**SAYI: 5** OCAK - HAZİRAN 2003 ŞANLIURFA

**Editör:**

Doç.Dr. Abdurrahman ELMALI

**Editör Yardımcıları**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN

**Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Ziya Kazıcı (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sait Şimşek (Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)

**Yayın Kurulu**

Yrd.Doç.Dr. Abdullah Yıldız

Yrd.Doç.Dr. Hikmet Akdemir

Yrd.Doç.Dr. Cüneyt Gökçe

Yrd.Doç.Dr. Salih Aydemir

Yrd.Doç.Dr. Mahmut Polat

Yrd.Doç.Dr. Ö. Faruk Altıparmak

**Bu Sayının Hakemleri**

Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Uludağ.Ü. İ.F)

Prof. Dr. İdris Şengül (Ank. Ü.İ.F)

Prof. Dr. Yusuf Işıcık (Selçuk Ü. İ.F)

Prof. Dr. Hasan Şahin (Erciyes Ü. İ.F)

Prof. Dr. Zuhâl Karahan Kara (Harran Ü. Fen. Ed. Fak.)

Prof. Dr. Yümnî Sezen (Marmara. Ü. İ.F)

Prof. Dr. Ünver Günay (Erciyes Ü. İ.F)

Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Ü. İ.F)

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Ü. İ.F)

Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Ü. İ.F)

Prof. Dr. Faruk Toprak (Ank. Ü. D.T.C.F)

Prof. Dr. Tacettin Uzun (Selçuk Ü. İ.F)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer (Selçuk Ü. İ.F)

Prof. Dr. Orhan Çeker (Selçuk Ü. İ.F)

Prof. Dr. Osman Eskicioğlu (Dokuz Eylül Ü. İ.F)

Prof. Dr. Mehmet Şener (Dokuz Eylül Ü. İ.F)

Doç. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü. İ.F)

**Dizgi & Tasarım**

Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin

Adres: Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

Tel: 0 414 344 0020

Faks: 0 414 344 00 37

ISSN: 1303-2054

## İÇİNDEKİLER

Sünnetin Kaynak Değeri.....	1-27
Ali Bakkal	
Toplam Kalitenin Yükseltilmesinde Din Faktörü.....	28-56
Ali Akdoğan	
Metafiziğin Tarihsel Evrimi.....	57-69
Cevher ŞULUL	
Klasik Tefsirlerde Yer Alan Bir İsrailiyat Örneği.....	70-85
Hikmet AKDEMİR	
Hikmet Ve Felsefe İlişkisi.....	86-118
Ö. Faruk ALTIPARMAK	
Hâricîler'de Hitâbet Sanatı Ve Meşhur İki Hatip.....	119-134
Yasin KAHYAOĞLU	
Batalyevsi'ye Göre Hadislerde Ortaya Çıkan İhtilafların Sebepleri. ..	135-154
Yavuz KÖKTAŞ	
Arap Dilinde Meseller (Atasözleri) .....	155-169
Tacettin Uzun	

### **Yayın İlkeleri:**

- Bu dergi Yüksek Öğretim Kurulu'nun Hakemli Dergi Esasları'na uygun olarak yayınlanmaktadır.
- Dergide yer alan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.
- Yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı ile ilgili son kararı yayın kurulu verir.
- Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

## SÜNNET'İN KAYNAK DEĞERİ

Ali BAKKAL<sup>1</sup>

### Giriş

**K**ur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i, İslâm tarihi boyunca bütün mezhepler tarafından İslâm dininin iki temel kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte birçok sefer tarih içinde isimleri dahi verilmeyen bazı kişiler, Allah'ın bize sadece Kur'an'ı gönderdiğini, Kur'an'da Hz. Peygamber'e iman ve itaat etme gibi kavramların dahi Kur'an'la kayıtlı bulunduğunu, Sünnet'in bağlayıcı bir nitelik taşımadığı ileri sürmekten geri kalmamışlardır. Zamanımızda da benzerî düşünceler yer yer dillendirilmekte ve bazı çevrelerde az da olsa itibar görmektedir. Bu düşüncelerin kaynağı ne olursa olsun, bilimsel anlamda bu görüşlerin tartışılması ve deliller istikametinde doğrunun ortaya konması bir zarurettir.

Şüphesiz Sünnet'in en önemli yanı, teşrî bir değer ifade etmesi ve bu anlamda bağlayıcı olmasıdır. Sünnet konusunda öncelikli olarak bu hususun tartışılması ve bir sonuca varılması gerekir. Biz bu makalemizde, doğrudan doğruya herhangi bir mezhebi ve görüşü iltizam etmeksizin, konuyu ana hatlarıyla incelemeyip objektif olarak bir sonuca varmaya çalışacağız.

### I. Sünnet'in Vahiy Mahsulü Olması

Sünnet'in vahiy mahsulü olması, hem Sünnet'in mahiyeti hem de delil oluş keyfiyetiyle ilgili bir konudur. Sünnet'in vahiy mahsulü olması, O'nun da Kur'an gibi bağlayıcı nitelikte olmasını gerektirir.

Sünnet'in vahiy mahsulü olup olmadığı konusunda başlıca üç görüş bulunmaktadır:

#### A. Sünnet'in Tamamı Vahiy Mahsulüdür.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Şanlıurfa

Bu görüşün en eski temsilcisi İmam Şâfiî'dir. O'na göre vahiy iki türdür:

a.el-Vahyü'l-metluv (okunan vahiy) (Kur'an),

b.Risâlet ve ilham kabilinden olan vahiy.<sup>2</sup> Sonradan bu ikinci kısım, "el-vahyü'l-gayru'l-metluv (okunmayan vahiy) deyimiyile anılacaktır. Esasen İmam Şâfiî'nin ifadeleri, O'nun, Sünnet'ten neyi anladığını da ortaya koymaktadır. Buna göre O, sadece Hz. Peygamber'in risâlet kabilinden olan söz ve davranışlarını Sünnet kapsamında görmekte; tabîi ve beşeri davranışlarını Sünnet kavramının dışında mütalaa etmektedir. Risâlet kabilinden olan Sünnet'in tamamı vahiy mahsulüdür.

Başta Şâfiî (ö.204/819) olmak üzere, Sünnet'in tamamının vahiy muhsülü olduğunu savunanlar, aşağıdaki delillere dayanmışlardır:

1-"O hevâsına (arzusuna) göre konuşmaz; O (hüve) (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir"<sup>3</sup> âyetleri, Hz. Peygamber'in bütün konuşmalarının vahiy mahsulü olduğunu göstermektedir. Sünnet'in delil oluşu hususunda bazı usûlcülerin en çok kullandıkları delil de, bu âyetlerdir.<sup>4</sup>

Doğrusu bu görüş, âyetlerin siyak-sibak ilişkisine bakılmadan, lafzın âmm oluşuna dayanılarak ileri sürülen bir iddiadan ibarettir. Bu âyetleri takip eden âyetler okunduğu zaman, "hüve" zamiriyle kastedilen manânın<sup>5</sup> Hz. Peygamber'in ağzından çıkan sözler değil, Kur'an'ın kendisi olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.<sup>6</sup> Nitekim bazı müfessirler, âyetin bu anlama geldiğini vurgulamışlardır.<sup>7</sup>

2- "Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam"<sup>8</sup> âyetine dayanılarak Hz. Peygamber'in işlediği bütün fiillerin vahiy mahsulü olduğu ileri sürülmüştür.

Yine bu âyeti de siyak-sibak alakasına bakarak anlamaya çalıştığımız zaman, Hz. Peygamber'in "uyma" fiilini mutlak anlamda değil, "kendisine vahyolunana uyma" (yani Kur'an'a uyma) manâsında özel anlamda kullandığı açıktır. Hz. Peygamber'in "uyma" konusunda müşriklerle ihtilaf

<sup>2</sup> Şâfiî, *el-Umm*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Beyrut, ts., V.127-128.

<sup>3</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>4</sup> İbn Hazm, *el-lhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, Beyrut, 1983, I, 96-97.

<sup>5</sup> "Hüve" zamirinin anlamıyla ilgili geniş bir yorum için bkz: Mehmet Azimli, "53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine", *İslâmiyât Dergisi*, c.VI, sayı,1 (Ocak-Mart 2003), s. 165-168.

<sup>6</sup> en-Necm 53/5. âyetin meâli şöyledir: "Çünkü O'nu güçlü-kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti." Burada öğretilen "O şey"den maksat Kur'an'dır.

<sup>7</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi-l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1988, XXVII, 42; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, Matbaatü'l-meymene, Mısır, ts., II, 281.

<sup>8</sup> el-En'âm 6/50; Yunus 10/15.

noktası da, O'nun Allah'ın emirlerine uyup uymaması ve kendisini gelen vahyi (Kur'an'ı) değiştirip değiştirememeselelidir.<sup>9</sup>

3-Cenab-ı Allah, "insanlara, kendilerine indirilene açıklaman için sana bu zikri indirdik"<sup>10</sup> buyurmaktadır. İbn Hazm (ö.456/1062) yukarıdaki âyetlerle birlikte bu âyeti de dikkate alarak, "Hz.Peygamber'in dinle ilgili bütün sözlerinin vahiy olup, Allah'tan geldiği hususunda hiçbir şüphe bulunmadığını"<sup>11</sup> ileri sürmektedir.

Yukarıdaki âyetlerde olduğu gibi bu âyette de "zikr"den maksat, Kur'an'dır. Bunda kimsenin şüphesi olamaz.

Bir delilin delil için mutlaka vahiy mahsulü olması gerekmez; vahiy tarafından desteklenmiş olması yeterlidir. Cenab-ı Allah'ın gerek Peygamberlere, gerekse için ehli olan kişilere, sahalariyla ilgili bazı yetkiler verdiği unutulmamalıdır.<sup>12</sup> Yetki sahibinin açıkladığı her şey, yetki verenin kendi ifadesi sayılmaz. Dolayısıyla Sünnet'in vahiy tarafından desteklenmiş olması onun vahiy olmasını gerektirmez.

4-İmam Şâfiî'ye (ö.204/819) göre Hz. Peygamber'e "Kitâb" yanında "Hikmet" in de indirilmiş olduğunu ifade eden âyetlerdeki<sup>13</sup> "Kitâb" lafzı Kur'an'ı, "Hikmet" lafzı ise Sünnet'i ifade etmektedir.<sup>14</sup> Şâfiî, Hikmet'in, Sünnet anlamına geldiğini ifade ederken, Hz. Peygamber'e bazı şeylerin gösterildiğini ifade eden âyetlerle,<sup>15</sup> yine kendisine sorulan bazı sorular karşısında vahiy beklediğini gösteren rivayetlere de dayanmaktadır.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Yunus 10/15. Âyetin tamamı şöyledir: "Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler:Ya bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir! Dediler.De ki: O'nu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam. Çünkü Rabbime isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım."

<sup>10</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *Ihkâm*, I, 97.

<sup>12</sup> Bkz. Nahl 16/43; Nisâ 4/59, 83.

<sup>13</sup> Kitâb ve Hikmet kavramlarının birlikte zikredildiği âyetlerde, el-Bakara 2/129'da yu'allimu (öğretiyor) fiili bir peygamber (Hz. Peygamber), 151'de yu'allimu (okuyor) fiili Hz. Peygamber, 231'de enzele (indirdi) fiili Hz. Peygamber; Âli- İmrân 3/48'de yu'allimu (Kitâb'ı, Hikmet'i, Tevrat'ı, İncil'i öğretti) fiili Hz. İsa, 81'de âteytü (verdim) fiili Peygamberler, 164'te yu'allimu (öğretiyor) fiili Hz. Peygamber; en-Nisâ 4/54'te âteynâ (verdik) fiili Hz. İbrahim'in soyu, 113'te enzele (indirdi) fiili Hz. Peygamber; el-Mâide 5/110'da 'allemtü (Kitâb'ı, Hikmet'i, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettim) fiili Hz. İsa; el-Cum'a 62/2'de yu'allimu (öğretiyor) fiili Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmiştir. Ancak Bakara 129 ve 151, Âli- İmrân 164 ve Cum'a 2. âyetlerinde geçen yu'allimu fiilinin fâili Hz. Peygamber, diğer fiillerin fâili Cenâb-ı Allah'tır.

<sup>14</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır, 1358/1940, s.92-93.

<sup>15</sup> el- İsrâ 17/60.

<sup>16</sup> Şâfiî, *el-Umm*, V,17.

Şâfiî'nin başkalarından alıp benimsediği bu yorum, ileriki asırlarda yaygınlık kazanmış olup günümüzde dahi hararetle savunulur olmuştur. Netikim *Hucciyetü's-Sünne* adlı eserin müellifi Abdulganî Abdulhâlik bu görüştedir.<sup>17</sup>

Arapça'da atıf harflerinden vav, mugayeret/farklılık içindir. Buna göre ma'tûf (atfedilen) ile ma'tufun aleyhin farklı şeyler olması gerekir. Bu da bir açıdan İmam Şâfiî'ye hak verdirecek bir durumdur. Bununla beraber Kur'an'da Kitâb kavramıyla zikredilen her Hikmet kavramını Sünnet anlamında ele almak da mümkün değildir. Zira bazı âyetlerde sadece Hz. Peygamber'e değil, bütün peygamberlere<sup>18</sup>, diğer bazılarında ise İbrahim soyuna<sup>19</sup> ve Hz. İsâ'ya<sup>20</sup> da Hikmet'in verildiğinden veya öğretildiğinden bahsedilmektedir. Burada Hz. İsâ ve diğer Peygamber'lerin Sünnetlerinin kendi ümmetleri için bir kaynak teşkil ettiği söylenebilir. Ancak bu durumun Hz. Peygamber'in Sünnet'yle bir alakası yoktur.

Özellikleri itibariyle farklı şeyler olsalar bile, Kitâb ve Hikmet kavramlarının aynı fiille ilişkilendirilmeleri, fiil açısından bunların aynı mahiyette olduğunu gösterir. Buna göre Kitâb ve Hikmet, Allah tarafından indirilen, öğretilen ve verilen şeylerdir. Fiil itibariyle aynı, özellikleri itibariyle farklı şeyler sayılmaları, İmâm Şâfiî'nin, onları fiil bakımından vahiy mahsulü, özellikleri itibariyle de birinin Kur'an, diğerinin Sünnet gibi farklı şeyler olduklarını ileri sürmesine sebebiyet vermiştir.

Bu iki kavram arasında fiil bakımından birliği görmezlikten gelmek mümkün değildir. Bu durum hem Kitâb hem de Hikmet'in vahiy mahsulü olmasını gerektirir. Ancak vav atıf harfinin getirdiği farklılık, her zaman iki şeyin öz itibariyle farklı olmalarını gerektirmez. Bazen aynı şeyin farklı yönlerine dikkat çekilmek suretiyle vav atıf harfiyle atıf yapılır. Burada da durum öyledir. Âyetlerin tümü dikkate alındığında Kitâb kavramı peygamberlere indirilen *yazılı vahyi*, Hikmet kavramı da bu vahyin *anlamsal içeriğini* ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'e verilen Kitâb Kur'an'dır, Hikmet ise Kur'an'ın anlam olarak içeriğidir. Kitâb, Kur'an'ın lâfız yönü, Hikmet ise manâ cihetidir.

Celâleyn Tefsiri'nde Kitâb ile "Kur'an"ın, Hikmet ile "Kur'an'da bulunan hükümler" in<sup>21</sup> kastedildiği ifade edilmiştir. Birçok yerde Kitâb kavramıyla birlikte Hikmet kavramı zikredilirken, sadece bir âyette Hikmet

<sup>17</sup> Bkz. Abdulganî Abdulhâlik, *Hucciyetü's-Sünne* (Sünnet'in Delil Oluşu), çev. Dilaver Selvi, Şûle Yayınları, yy., 1996, s. 74-76.

<sup>18</sup> Âl-i İmrân 3/81.

<sup>19</sup> Nisâ 4/54.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/48; Mâide 5/110.

<sup>21</sup> Celâ İüddin el-Mahallî-Celâ İüddin es-Suyûtî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1986, s.23.



yerine Hüküm kelimesi zikredilmiştir.<sup>22</sup> Bu kelime de Hikmet'in Kur'an hükümleri anlamına geldiğine işaret etmektedir.

Esasen Kur'an'da zikri geçen Hikmet kavramı, çok daha geniş bir anlama gelmektedir. En geniş anlamıyla Hikmet, bütün iyi ve güzel şeyleri içine alacak genişlikte olan bir kavramdır. Buna göre Hikmet, Sünnet kavramıyla dahi sınırlandırılmayacak ölçüde geniş bir kavramdır.

M. H. Kırbasoğlu'na göre, Kur'an'da zikri geçen "Hikmet" kelimesi ile "Sünnet" in kastedildiği görüşü aslında tamamen yanlış değildir. Yanlış olan "Hikmet" in "Sünnet" ile sınırlandırılmasıdır.<sup>23</sup>

Bize göre Hz. Peygamber'e verilen "Hikmet" "Kur'an" ile eş anlamlı olduğu için, bu kelimenin geçtiği âyetler, doğrudan doğruya Sünnet'in ne delil ve ne de vahiy muhsulü olduğuna delâlet etmezler. Ancak işaret yoluyla bu âyetlerde Sünnet'in alınması gerektiğine dair bir delil bulmak mümkündür. Zira Kitâb ve Hikmet ile Kur'an'ın kastedildi kabul edilse bile, bu âyetlere göre Hz. Peygamber'in görevinin sadece Kur'an'ı nakil-tebliğ ile sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunu, Kitap ve Hikmet'in "öğretilmesi" tabirinden çıkarıyoruz. Bir metni öğretmek, sadece onu nakletmek veya ezberletmek demek değildir. "Öğretme", "okuyarak tebliğ etme"den farklı bir şeydir. Öğretmenin iki aşaması vardır: Anlama, uygulama.<sup>24</sup>

Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğunu ifade eden delilleri giderek zayıflayan bir yorum kabiliyeti içinde çoğaltmak mümkündür. Ancak bütün bu deliller, Sünnet'in tamamının vahiy ürünü olduğunu ispat etmeye yeterli değildir.

Sünnet'in vahiy mahsulü olması, O'nun da teşri konusunda Kur'an gibi olmasını sağlayacak ve teşriî hadisler bağlayıcı sayılacaktır. Konunun üzerinde önemle durulmasının sebebi budur. Ancak bize göre Sünnet'in tamamının vahiy olduğunu gösteren ikna edici bir delil mevcut değildir.

### **B. Sünnet'in Bir Kısmı Vahiy Mahsulüdür, Diğer Kısmı Hz. Peygamber'in İctihadları Ve Beşerî Davranışları Kabilindedir.**

Sünnet'in bütünüyle değil de bazı cüzleriyle ilgili vahiy mahsulü olan ve olmayan Sünnet'in varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Belli konularla ilgili

<sup>22</sup> el-En'âm 6/89.

<sup>23</sup> Mehmed Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s.225.

<sup>24</sup> Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 180.

olan bu hususlar dikkate alındığında Sünnet'in bir kısmını vahiy mahsulü, bir kısmının da vahiy mahsulü olmadığını kabul etmek durumundayız.

### 1. Sünnet'in Bir Kısmının Vahiy Mahsulü Olduğunu Gösteren Deliller

a-Kur'an'a göre Cenab-ı Allah, insanları sınamak maksadıyla Hz. Peygamber'e bazı şeyleri göstermiştir.<sup>25</sup> Halbuki bunların ayrıntıları Kur'an'da yer almamaktadır. Hz. Peygamber, bunlar hakkında zaman zaman bilgi vermiştir. Bu bilgilerin vahye dayandığı hususunda şüphe yoktur.

b-Kur'an'a göre bazı şeyler Hz. Peygamber'e rüya halinde vahyediliyor, Hz. Peygamber de bunun gereğini yerine getiriyordu. Bunun en açık örneği, Hz. Peygamber'in Medine'de iken rüyasında Mekke'ye girip Kâbe'yi tavaf ettiğini görmesi üzerine, ashabından 1400 kişiyle beraber umre yapmak maksadıyla Mekke'ye doğru yola çıkma hadisesidir. Ancak kendisi Hudeybiye mevkiinde durdurulmuş ve orada malûm anlaşmayı imzalamıştır. Hz. Ömer gibi bazı kişilerin bu anlaşmadan hoşlanmayıp bazı tenkitlerde bulunmaları üzerine, Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber'e kendisinin anlattığı rüyanın gösterildiğini, bir gün fethin müyesser olacağını ve Mekke'ye korkusuzca gireceklerini ifade eden ayeti indirmiştir.<sup>26</sup> Şu halde Hz. Peygamber'in bazı fiilleri, Kur'an'ın dışında var olan vahye dayanmaktadır.

c-Kur'an'da bazı insanların yaptıkları gizli konuşmaların Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirildiği açıklanmaktadır. Nitekim bir âyette, Hz. Peygamber'in hanımlarından birine söylediği gizli bir sözün, bu hanımı tarafından diğer hanımlara da anlatılması üzerine Cenâb-ı Allah bu durumu Hz. Peygamber'e haber vermiştir.<sup>27</sup>

d-Cenâb-ı Allah Kur'an'da bazı âyetlerin nüzülünden önce gerçekleşen bazı vaatlerden bahsetmektedir. Mesela Bedir savaşından sonra, savaş ganimetlerinin dağıtılmaya başlamadan hemen önce nazil olan Enfal suresinde Cenâb-ı Allah, iki düşmandan birini müminlere va'dettiğini beyan buyurmaktadır.<sup>28</sup> Halbuki bu âyetten önce böyle bir va'dden bahseden başka

<sup>25</sup> el-İsrâ 17/60 "Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştik. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkuturuz da, bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz." Müfessirlerin ekserisine göre, âyetin, "görüntüler" şeklinde tecüme edilen "rü'yâ" kelimesi, Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesindeki müşahedeleridir. "Kur'an'da lânetlenen ağaç" ise, cehennemdeki "zakkum ağacı"dır.

<sup>26</sup> el-Feth 48/27.

<sup>27</sup> et-Tahrîm 66/3.

<sup>28</sup> el-Enfâl 8/7.

bir âyet bulunmamaktadır. Bedir savaşında "bin melek ile yardım"<sup>29</sup> meselesinde da aynı durum söz konusudur. Yardım va'dini ifade eden âyet, yardımın gerçekleşmesinden sonra nazil olduğu halde, yardım va'di savaştan önce olmuştur. Hiç şüphesiz bu va'd, Kur'an'da yer almayan bir vahiy ile Hz. Peygamber'e önceden bildirilmiştir.

e-Kur'an'da bazı olaylardan kısaca bahsedilmekte, fakat hiçbir ayrıntı verilmemektedir. Hz. Peygamber'in bu olaylarla ilgili olarak verdiği ayrıntılı bilgiler mutlaka vahiy mahsulü olmalıdır. İsrâ olayı esnasında meydana gelen ayrıntılı bilgiler gibi.

f-Bazı olaylar var ki, Kur'an'da bunların mukaddimesinden bahsedilmekte, fakat kendisinden hiç bahsedilmemektedir. Ancak Hz. Peygamber, bu olaylardan açıkça bahsetmiş ve bu olaylar tarihî olarak inkarı mümkün olmayan bazı başka olayların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Meselâ Kur'an'da İsrâ'dan bahsedilir, ancak Mi'râc olayından hiç bahsedilmez. Hz. Peygamber ise ayrıntılı olarak Mi'râc olayından bahsetmektedir. Mi'râc'la haberlerin vahye dayandığında şüphe yoktur.

g-Yukarıdaki durumun zıddına olarak, Kur'an'da bazı olayların ikincisinden bahsedilirken, olayın vukuunu gerektiren birinci durumdan bahsedilmez. Meselâ Kur'an'da kiblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi Kur'an'da yer alan bir vahiy<sup>30</sup> gerçekleştiği halde, ilk defa Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kılmakla ilgili vahiy Kur'an'da yoktur. Arapların mukaddes tanıdığı Kâbe varken, Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e kendi re'yiyle yönelmiş olması düşünülemez. İhtimal olarak böyle bir şeyden bahsetmek mümkün olmakla beraber, sosyolojik olarak böyle bir ihtimalden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Medîne'de Beytü'l-Makdis'e yönelmesi vahye dayanmaktadır. Nitekim müfessirler bu hususu Kur'an'ın Kur'an'la neshi çerçevesinde düşünmektedirler.

h-Kur'an'da namaz, zekat, oruç ve hacc gibi ibadetlerin birer farz olarak yerine getirilmesi emredildiği halde, bunların nasıl ifa edileceği hakkında herhangi bir kayıt yoktur. Bu ibadetlerin şekli Hz. Peygamber tarafından müslümanlara öğretilmiştir. Ancak O, daha önce bunlardan bazılarının ayrıntılarını bilmiyordu. Cahiliye devrinde de bu ibadetler ya hiç bilinmiyor, ya da İslâm'daki şekliyle bilinmiyordu. Bu ibadetlerin şekillerine ait bilgiler önemli ölçüde vahiy ürünüdür.

i-Kudsî hadislerin varlığı, Kur'an'ın dışında Hz. Peygamber'in vahiy aldığını gösterir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in kendisine ait sözleri

<sup>29</sup> el-Enfâl 8/9.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/142-145.

Cenâb-ı Allah'a isnad etmesinin hiçbir manası olamaz. Eğer Hz. Peygamber, bazı sözlerin Cenâb-ı Allah tarafından söylendiğini ifade ediyorsa, bu doğrudur. Bu konuda açık sözün gereğini bırakıp bazı ihtimallere dayanmanın doğru olmayacağını kabul ediyorum.

M.H. Kırbaşoğlu bazı örnekler verdikten sonra şunları söylüyor:

“Görüldüğü gibi birtakım Kudsi Hadislerle, bazı âyetler arasında yakın bir anlam benzerliği bulunmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber'in Kur'an'dan aldığı ilhamla bu âyetleri, farklı bir şekilde, kendi ifadeleriyle sunmuş olabileceği -en azından bir ihtimal olarak- düşünülebilir.”<sup>31</sup> Evet, sadece bir ihtimal olarak düşünülebilir. Fakat biz, kudsi hadislerin vahiy mahsulü olduğu kanaatindeyiz.

Aynı araştırmacı kudsi hadisler hakkında başka bir ihtimalden daha söz etmektedir:

“O da, bazı Kudsi Hadislerin aslında, geçmiş kutsal kitaplardan alınmış olabileceği ihtimalidir. Zira bilinen bir gerçektir ki, başta Yahudi ve Hıristiyan kültürü olmak üzere, birçok kültüre ait unsunlar, çeşitli sebeplerle İslâm kültürüne sızmış ve zaman zaman “Hadis” olarak ortaya çıkmıştır...İşte birer hadis olarak İslâm kültürüne sızmış olan bu İslâm dışı kültür unsurlarının bazılarının “Kudsi Hadis” şekline girmiş olması da bizce ihtimal dahilinde görülmektedir. Ancak bunun göz ardı edilemeyecek kadar ciddi bir ihtimal olduğunu da hemen ilave etmek gerekir. Zira bu ihtimalin ciddiyetini gösteren birtakım örnekler söz konusudur.”<sup>32</sup> Müellif daha sonra bu ihtimali bazı örneklerle delillendirmeye çalışır. Bize göre böyle bir durum, kudsi hadislerin vahiy ürünü olmadıklarını değil, bilakis vahiy ürünü olduklarını gösterir. Ve bu durum kudsi hadislerin sıhhatini desteklemenin yanı sıra, mukaddes kitaplardaki bu tür bilgilerin de sahih olabileceği ihtimalini kuvvetlendirir. Elbette bugünkü mukaddes kitaplarda tahrif edilmesine rağmen vahiy mahsulü olan bazı doğru bilgiler kalmış olmalıdır. Geçmiş peygamberlere indirilen bazı vahiylerin Hz. Peygamler'e de bildirilmiş olmasında hiçbir sakınca yoktur. Dolayısıyla kudsi hadislerle ifade edilen sözlerin aynıyla mukaddes kitaplarda bulunmaları gayet normaldir ve bu durum her iki tarafı da güçlendirmektedir. Bununla beraber bu durum, bazı hadislerin Kitab-ı Mukaddes'ten nakledilerek kudsi hadis şeklinde rivayet edilme ihtimalini tamamen ortadan kaldırmaz.

j-Bazı rivayetlere göre Hz. Cebrail, sahabeden Dihye isimli zatın kılığına girerek Hz. Peygamber'e gelir, O'na bazı şeyler sorar, Hz. Peygamber de sahabenin huzurunda bu soruları cevaplandırır, sonra da Cebrail aniden kaybolup gider. Meşhur “ihsan hadisi” bu tür olayların en canlı örneğidir.

<sup>31</sup> Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 288.

<sup>32</sup> Kırbaşoğlu, *age.*, s. 291-292.

Herhalde Cebrail kendi kendine Hz. Peygamber'le sohbet etmeye gelmiyor. Kendisini gönderen Cenâb-ı Allah'tır ve bu arada bazı vahiyler de getirmektedir.

k<sup>2</sup>H.z.Peygamber, vahiyle kendisine bildirilen bazı bilgileri ashabın tamamına bildirmez, sadece sırdaşı olanlara söylerdi. Meselâ Hz.Huzeyfe, Hz. Peygamber'in sırdaşı idi ve kendisine münafıkların kimler olduğunu söylemişti. Hatta Hz. Ömer herhangi bir münafığın cenaze namazını kılmamak için birçok sefer Hz. Huzeyfe'yi takib eder, O'nun cenaze namazını kılmadığı kişilerin cenaze namazlarını kılmazdı. Nifak kalbî bir durumdur ve gerçek manada insanlar kimin münafık olduğunu bilemezler. Elbette Cenâb-ı Allah kimin münafık olduğunu Hz. Peygamber'e bildirmiş, O da Hz. Huzeyfe'ye bunları söylemiştir. Bu da Kur'an'ın dışında vahiy bulunduğunu gösteren açık bir delildir.

## 2. Sünnet'in Bir Kısımının Vahiy Mahsulü Olmadığını Gösteren Deliller

a-Hz. Peygamber çeşitli konularda hata etmiş ve bu hatalar Cenâb-ı Allah tarafından düzeltilmiştir. Eğer O'nun bütün söz ve fiilleri vahye dayanmış olsaydı hata yapması mümkün olmazdı.

b-Birçok Kur'an âyetinde Hz. Peygamber bir beşer olarak nitelendirilmiştir. Eğer O'nun her sözü ve her davranışı vahye dayansaydı, bize beşer olarak sunulmasının bir anlamı olmazdı. O'nun beşer olması, davranışlarının birçoğunu kendi iradesi doğrultusunda ortaya koyduğunu gösterir.

c-Hz. Peygamber insanlara "üsve-i hasene" olarak gönderilmiştir. Bu vasfa sahip olan bir insanın vahiyle teyit olursa bile, birçok davranışlarını kendi iradesiyle yapmış olması gerekmektedir. Güzel örnek olmak ancak bu şekilde mümkün olur.

d-Usûl-i Fıkıh bilginlerine göre Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiilleri vahye dayanmamakta; vahye dayananların yanısıra vahye dayanmayan söz ve davranışları da bulunmaktadır. Bu bakımdan "İctihâdü'r-Rasûl" konusu, müstakil eserler meydana getirilecek düzeyde geniş bir araştırma sahası olmuştur.

e-Hz. Peygamber bazı konularda ashabıyla müşavere eder, çoğunluğun görüşü ne ise, ona uygun olarak hareket ederdi. Böylesi durumlarda vahiyden söz etmek mümkün değildir.

f-Hz. Peygamber bazı konularda vahiyle değil, kendi re'yiyle hareket

ettiğini beyan etmiştir. Bedir savaşı hazırlıkları yapılırken ilk önce karargah kurmak istediği yerin vahiyle değil, kendi re'yi ile seçildiğini kendisi açıklamıştır. Ashabın daha uygun bir yer teklif etmesi üzerine de bu yeri karargâh olarak kullanmaktan vazgeçmiştir. Eğer bu tespit vahiyle olsaydı, bu durumun değiştirilmesi mümkün olmazdı.

g-Hz. Peygamber Medîne'ye hicret ettiği zaman hurma ağaçların aşılması konusuna müdahalede bulunmuş, ancak hurmalar iyi olmayınca, onların dünya işlerini daha iyi bildiklerini söyleyerek aşılama işine devam edebileceklerini ifade etmiştir. Bütün bunlar birçok yerde Hz. Peygamber'in kendi re'yi ve görüşüne göre hareket ettiğini göstermektedir. Kısaca burada ortaya çıkan netice şöyledir:

Sünnetin tamamı vahiy ürünü değildir. Ancak Hz. Peygamber, birçok konuda Kur'an'ın dışında Cenab-ı Allah'tan vahiy almıştır.

### C. Sünnet'te Vahiy Mahsulü Olan Hiçbir Şey Yoktur.

Sünnet'te vahiy mahsulü bir şey olmadığı görüşü, esasen Sünnet'in delil olamayacağını iddiasına dayanmaktadır. Sünnet delil olmayınca, tabii olarak O'nun vahiy olmasının bir anlamı olmayacaktır.

Bize göre Sünnet'in vahiy mahsulü olması dahi tek başına Sünnet'in bir teşri kaynağı olmasını gerektirmez. Sünnet'in vahiy mahsulü olması, Sünnet'te inşâî hükümlerin bulunmasına halinde O'nun teşriî bir değer ifade etmesini gerektirir. O zaman da Sünnet'te teşriî hükümlerin olup olmamasına bakılır. Eğer teşriî hüküm ifade eden hadîsler varsa –ki vardır– Sünnet'in vahiy mahsulü olması, O'nun teşriî bir değer ifade ettiğini de gösterir. Eğer bu durum kabul edilmezse, teşriî hüküm ifade eden hadîslerin söylenmesinde hiçbir fayda olmaz. Vahiy abesle iştigal etmez.

## II. Sünnet'in Teşri Kaynağı Olması

Sünnet Kur'an gibi bir teşri kaynağı mıdır? sorusunun cevabı genel olarak İslam bilginleri tarafından müsbet olmuştur. Fakat zamanımızda en azından Sünnet'in bir kısmının teşri kaynağı olarak kullanılmasının doğru olmayacağını ileri süren insanlar vardır. Bu gelişmeleri de nazara aldığımızda Sünnet'in teşri kaynağı olması noktasında iki görüşün ortaya çıktığını görüyoruz:

a- Sünnet, Kur'an gibi bir teşri kaynağıdır.

b- Sadece Kur'an teşri kaynağıdır; Sünnet teşri kaynağı değildir.

### **A-Sünnet'in Teşri Kaynağı Olduğunu Kabul Edenler**

Sünnet'in Kur'an gibi bir teşri kaynağı olduğunu savunanların delillerini şöyle sıralayabiliriz:

#### **1- Sünnet'in Doğrudan Doğruya Veya Dolaylı Olarak Vahye Dayanması**

Sünnet'in tamamı değil, bir kısmı vahiy mahsulüdür. Ancak Hz. Peygamber hata yaptığında Cenâb-ı Allah tarafından ikaz edildiği için, bütün söz ve davranışları vahyin kontrolü altında olduğundan, dolaylı olarak Sünnet'in tamamı vahiy hükmündedir. Vahiy ürünü olan Sünnet'in bir kısmı Hz. Peygamber'in zatıyla ilgili olmakla beraber, diğer kısmı ümmetiyle ilgilidir. Kur'an hükümleri İslâm ümmeti hakkında bağlayıcı nitelikte olduğu gibi, Sünnet de bir teşri kaynağı olarak bağlayıcı bir özelliğe sahip olmak durumundadır.

Sünnet'in teşri kaynağı olabilmesi için mutlaka vahiy mahsulü olması gerekmemektedir. Hz. Peygamber döneminde her iki kısmıyla Sünnet, bir teşri kaynağı olarak kullanılmıştır. Burada önemli olan, Hz. Peygamber hata yaptığı zaman, Cenâb-ı Allah tarafından hatasının düzeltilmiş olmasıdır. Vahye dayanan Sünnet mahiyeti itibariyle hatadan masumdur. Vahye dayanmayan Sünnet de Allah tarafından bir ikaz vaki olmadıkça hatadan masun sayılır. Bundan sonra önemli olan hangi Sünnet'in vahiy olduğu değil, hangi Sünnet'in teşri kaynağı olarak kullanılabileceği hususudur.

#### **2- Hz. Peygamber'e İmanın Farz Olduğunu İfade Eden Ayetler**

Allah'a ve Rasûl'üne inanmanın lüzumu hakkında pek çok âyet vardır.<sup>33</sup> Hz. Peygamber'e iman, sadece Kur'an olarak getirdiğini tasdik etmek manasında olmayıp, daha geniş bir anlamı ifade eder. Kur'an, sadece Kur'an'la gelen hususlarda değil, diğer hususlarda da Hz. Peygamber'e uyulmasını gerekli kılar. İman da, itaati gerektirir. Buna göre imanın boyutu, itaat edilmesi gerekli olan hususların şümûlü nisbetinde genişlemiş olur. Hz. Peygamber'i iman sadece Kur'an'ın getirdikleriyle sınırlı kalmaz.

#### **3- Hz. Peygamber'in "Örnek İnsan" Olması**

<sup>33</sup> Bkz.en-Nisâ 4/136; et-Tevbe 9/91; Nûr 24/62; el-Feth 48/8-9/13;el-Hucurât 49/15; et-Tegâbün 64/8.

Bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “Andolsun, Allah’ın Rasûl’ünde sizin için -Allah’ı ve ahiret gününü arzu eden ve Allah’ı çok anan kimseler için- (uyulacak) en güzel bir örnek vardır.”<sup>34</sup> Burada Hz. Peygamber’in örnek oluş keyfiyeti mutlak olarak ifade edilmiş bulunmaktadır. Yani O, hem ibadet, hem ahlak, hem de hukuk ve diğer hususlarda insanlar için bir örnektir. O’nun örnek oluş keyfiyetini sadece ibadet ve ahlakla, ya da Kur’an’ın getirdikleriyle sınırlamanın hiçbir dayanağı yoktur. Kaldı ki İslâm’da ahlak ile hukuk arasında çok net bir çizgi de yoktur. Hukuken kötü bir şeyin yasaklanmış olması, ahlaken de o şeyin kötü olduğunu gerektirir. Bu bakımdan konuyu ahlakla sınırlamaya kalkmak dahi, hukukî konuları tamamen dışarıda bırakmaz.

#### 4-Hz. Peygamber’e İtaati Emreden Âyetler

Hiz. Peygamber’e iman etmeyi emreden ve O’nun en güzel örnek olarak gönderildiğini ifade eden âyetlerin yanında daha net bir şekilde Hiz. Peygamber’e itaat etmeyi öngören âyetler vardır. Bu husus Kur’an’da değişik şekillerde ifade edilmiştir:

a-Doğrudan doğruya Allah’a itaatin yanısıra, Hiz. Peygamber’e itaat emredilmiştir:

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûl’e ve sizden olan emir (yetki) sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz - Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- meseleyi Allah’a ve Rasûl’üne götürün. Böyle yapmak en iyisi ve sonuç bakımından da en güzelidir.”<sup>35</sup> Bu âyet anlaşmazlıkların ve ihtilafların çözümü için Allah’a ve Rasûl’üne müracaat edilmesini emretmekte, dolayısıyla Hiz. Peygamber’in Sünnet’i bir teşri kaynağı olmaktadır.

Müsteşrik Margoliouth’a göre, Kur’an’ın neresinde Hiz. Peygamber Allah’ha birlikte zikredilmişse, bunun sadece bizzat Kur’an’ın içeriği ile ilgili olduğunu iddia etmektedir. O’na göre, Allah’ın ve ilâhî vahyin beşerî vasıtası olan Hiz. Peygamber’in otoritesi birbirinden ayrılamaz; her ikisi de bir ve aynı şeydir; sadece Kur’an’ın kendi muhtevasını ilgilendirmektedir. Buna göre, Hiz. Muhammed’in Kur’an’ın dışına çıkan ve herhangi bir hadîste rivayet edilen bir sünneti yoktur.<sup>36</sup>

Bu görüş Kur’an’a aykırıdır:

Meselâ yukarıdaki âyette Allah’a itaatle birlikte Hiz. Peygamber’e ve

<sup>34</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>36</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 61.



“emir sahiplerine” de itaatın gerekli görülmesi, bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu gösterir. Emir sahiplerine itaat, kendi yetkileri dahilinde olan hususlarla sınırlıdır; ama hiçbir zaman sadece Kur'an'da açıkça zikri geçen hususlarla sınırlı değildir. Hz. Peygamber'e itaat de, esasen gerek nübüvvet ve gerekse idare ve kazâ gibi hususların tümünü içine almaktadır. Söz konusu itaatın atıf harflerinden mugayeret için kullanılan vav harfiyle yapılmış olması da bunu gerektirmektedir.

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in otoritesinden söz ettiği birçok durumlarda, bu otoritenin genel anlamda - Margoliouth'un iddia ettiği gibi- bizzat Kur'an'ın emirlerine ait olduğu şeklinde yorumlanması mümkündür; ancak bunun her zaman böyle olmadığını gösteren durumlar da vardır. Mesela Kur'an ganimetlerle ilgili olarak “Peygamber ne verirse onu alın, sizi neden menederse ondan geri durun”<sup>37</sup> buyurmakta, başka bir âyette ise aralarındaki çekişmelerde Hz. Peygamber'i hakem tutmaları<sup>38</sup> istenmektedir. Bu âyetlerden zarurî olarak anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber hüküm verirken, ahlakî ve hukukî emirlerde bulunurken, Kur'an dışında rakipsiz bir otoriteye sahip olmuş, hattâ normal olarak böyle bir otoriteyi uygulamıştır.<sup>39</sup>

Kırbaçoğlu Hz. Peygamber'e itaatın Kur'an'a itaat demek olduğu iddiasında olanların öncelikle şu soruları cevaplamaları gerekir: Bu ayetten yola çıkılarak, inananların Rasûl'e ve yetki sahiplerine sadece Kur'an'daki hususlarda itaat etmesinin zorunlu olduğu, bunun dışında itaat etmelerinin zorunlu olmadığı söylenebilir mi? İddia sahipleri görüşlerinde samimi ise, bu soruya olumlu cevap vermek mecburiyetindedirler. Tutarlılık bunu gerektirir. Bu durumda Medine Toplumu'nun devlet başkanı konumunda olan Hz. Peygamber'in ve onun idarî ve askerî yönetim kadrosunun, yönetim tekniği açısından hareket alanları sonra derece daraltılmış olmayacak mıdır? Kur'an bir kanun kitabı veya bir ansiklopedi olmadığına göre, Kur'an'ın temas etmediği konularda toplumda düzen nasıl sağlanacak, güvenlik nasıl temin edilecek, ekonomi, eğitim adâlet gibi sosyal konularda kim düzenleyici kararlar alıp uygulacaktır? Böyle bir düşünce ile bugün hangi toplum yönetilebilir, hangi toplumsal mesele çözülebilir? Bu mantığa göre, Kur'an'ın dışında bağlayıcı başka bir şey olamayacağından, toplumların yönetimi için yapılan kanun, tüzük, yönetmelik vs.nin de hiçbir bağlayıcılığının olamayacağını kabullenmek zorunda kalınacaktır.<sup>40</sup>

Hz. Peygamber (sav) sadece Kur'an'ı nakleden bir nâkil-i kelâm veya

<sup>37</sup> Haşr 59/7.

<sup>38</sup> Nisâ 4/64.

<sup>39</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 62.

<sup>40</sup> Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 175-176.

postacı değildir. Göreve sadece nakil ve tebliği değil aynı zamanda tebliğ ettiğini öğretmek ve uygulamalarıyla örneklik etmektir.

b-Peygamber'e itaat Allah'a itaat olarak kabul edilmiştir: "Kim Peygamber'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur."<sup>41</sup> Şu halde Kur'an teşrî bir kaynak olduğu gibi Sünnet de teşrî bir kaynaktır.

c-Allah'ı sevmek, Peygamber'e itaati gerekli kılmaktadır: "De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok merhametli ve bağışlayıcıdır". De ki: "Allah'a ve Peygamber'e itaat edin!" Eğer dönerlerse, muhakkak ki Allah, kâfirleri sevmez."<sup>42</sup>

d-Peygamberlerinin gönderiliş gayesi, kendisine itaat olarak ifade edilmiştir: "Biz hiçbir peygamberi, Allah'ın izniyle itaat edilmekten başka bir amaçla göndermedik."<sup>43</sup>

Bütün bu âyetlerdeki itaat manasını "Rasûl'e itaat, Kur'an'a (Allah'a) itaattir" şeklinde anlamak doğru bir anlayış değildir. Eğer itaati böyle anlamak doğru olsaydı, bazı âyetlerde bunun ifadesi "Peygamber'e itaat, Allah'a itaattir" şeklinde ifade edilmezdi.

## 5-Hz. Peygamber'e Karşı Gelmeyi Yasaklayan Âyetler

Cenâb-ı Allah Kur'an'da Hz.Peygaber'e itaati emrettiği gibi, bir nevi bunun gereği olan itaatsizliği ve karşı gelmeyi de yasaklamıştır. Konuyla ilgili bazı âyet mealleri şöyledir:

"Kim, Allah'a ve O'nun Rasûl'üne karşı gelir ve O'nun sınırlarını aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı ateşe sokar. Onun için aldatıcı bir azap vardır."<sup>44</sup>

"Kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra Peygamber'e karşı gelir ve mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası."<sup>45</sup>

"Bu böyledir. Çünkü onlar, Allah ve Rasûl'üne karşı çıktılar. Allah ve Rasûl'üne de kim karşı çıkarsa, muhakkak ki, Allah'ın cezası çetin olur."<sup>46</sup>

Hiz. Peygamber'e karşı gelmeyi yasaklayan bu âyetler, O'na itaatin isteğe

<sup>41</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>42</sup> Âl-i İmrân 3/31-32.

<sup>43</sup> en-Nisâ 4/64.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/14.

<sup>45</sup> en-Nisâ 4/114.

<sup>46</sup> el-Enfâl 8/13 Bu konuda diğer âyetler için bkz. Âl-i İmrân 3/132, 172; en-Nisâ 4/13, 59, 61, 65, 69; el-Mâide 5/92; el-A'râf 7/157, 158; el-Enfâl 8/1, 20, 24, 46; et-Tevbe 9/62, 71, 91; en-Nûr 24/51-54, 56; el-Ahzâb 33/33, 36, 37, 64-66, 71; Muhammed 47/33; el-Feth 48/17-18; el-Hucurât 49/14; el-Mücâdele 58/13; et-Tegâbün 64/12.

bağlı değil, zorunlu olduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır. Bu da O'na inanmanın ve O'nu örnek bir insan olarak kabul etmenin tabii bir sonucudur.

Peygamber'e karşı gelmeyi sadece Kur'an'daki emirlere has kılmanın da bir delili yoktur. Her ne kadar "Rasûl" kelimesinden yola çıkarak, bunun "elçi" manasına geldiğini, elçinin de vekil olmadığını, dolayısıyla "nâkil-i kelâm bir emir kulu" manasına geldiğini ileri sürmek mümkünse de, Kur'an'dan anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber'in görevi bir nevi bu "postacı"lık görevinden çok daha geniştir. Çünkü O'na Kur'an'ı nakletme görevinin ötesinde, O'nu beyan etme, uygulama, insanlara örnek ve önder olma görevi de verilmiştir. Hz. Peygamber'in ilk ve temel görevi nâkil-i Kur'an manasında elçilik görevi olmakla beraber, O'nun yegane görevi bundan ibaret değildir. Hz. Peygamber'i bütün bu vasıflarıyla beraber düşündüğümüz zaman, "O'na itaat etme ve karşı gelme" sadece Kur'an'da bahsi geçen konularla ilgili olmayıp daha genel bir anlam taşımaktadır.

## 6-Hz. Peygamber'in Verdiği Hükümlere Boyun Eğmeyi Emreden Âyetler

Konuyla ilgili bazı âyet mealleri şöyledir:

"Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Rasûl'üne çağrıldıklarında mü'minlerin cevabı "işittik ve itaat ettik" sözünden başka bir şey olamaz."<sup>47</sup>

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûl'e ve sizden olan emir (yetki) sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz - Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- meseleyi Allah'a ve Rasûl'üne götürün. Böyle yapmak en iyisi ve sonuç bakımından da en güzelidir."<sup>48</sup>

"Allah ve Rasûl'ü bir konuda hüküm verdiği zaman, artık mü'min bir erkeğin veya kadının bir seçme yapmaya hakkı yoktur. Zira kim Allah'a ve Rasûl'üne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur."<sup>49</sup>

"Aslâ! Rabbinin hakkı için, onlar aralarındaki ihtilafı konularda seni hakem yapıp, sonra da, içlerinden bir hoşnutsuzluk duymadan senin verdiği hükme boyun eğip, tam anlamıyla teslim olmadıkça, iman etmiş olmazlar."<sup>50</sup>

Bütün bu ayetlerden açıkça anlaşıldığına göre, mü'minler Hz. Peygamber'in hükümlerine, ihtilafı konularda verdiği kararlara boyun

<sup>47</sup> en-Nûr 24/51.

<sup>48</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>49</sup> el-Ahzab 33/36.

<sup>50</sup> en-Nisa 4/ 65..

eğmek zorundadırlar. Bu âyetlerde kastedilen hükümler ne sadece Kur'an'da açıkça yazılı bulunan hükümlerdir ve ne de bu hükümlere boyun eğmesi gerekenler sadece Hz. Peygamber'in muhatabı olan sahabedir. Bu ayetlerin nüzul sebeplerinin hususî oluşuna bakarak, hukmün de hususî olduğunu iddia etmek umum müfessirlerin kabul ettikleri şu prensibe aykırıdır: "itibar sebebin hususî oluşuna değil, hükmün umumî oluşunadır." Elbette ki Hz. Peygamber'in verdiği hükümler sadece özel nüzul sebebine mahsus olmadığı gibi, sahabeye de mahsus değildir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrenselliğinden bahsetmek mümkün olmaz. Hz. Peygamber karşısında Sahabe'nin mevkii ne ise, bütün mü'minlerin de mevkii odur. Yine Hz. Peygamber'in vermiş olduğu hükümler sadece Kur'an'da mevcut olan hükümlerden ibaret olsa, namazdan hacca, nikahtan talaka, bazı miras hükümlerinden cezâ hükümlere varıncaya kadar birçok konuda Kur'an'ın bizden istediği emirleri yerine getiremezdik.

## 7- Hz. Peygamber'in Haram-Helal Kılma Yetkisi Olduğunu İfade Eden Âyetler

Hz. Peygamber'in bu yetkiye sahip olduğunu ifade eden âyetler şunlardır:

"Kendilerin kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasûl'ünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, ezilip büzülerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."<sup>51</sup>

"Onlar ki, ellerindeki Tevrat ve İncil'de yazılı bulunan o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyarlar. O (peygamber) ki, kendilerine iyiliği emreder, onları kötülükten meneder; onlara temiz ve hoş şeyleri helal, pis ve çirkin şeyleri haram kılar; üzerlerindeki ağır yükleri ve kendilerini bağlayan bağları kaldırır. O peygambere iman edip, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura tabi olanlar, işte kurtuluşa erenler onlardır."<sup>52</sup> Bu ayetlerden çıkan neticeyi şöyle özetleyebiliriz:

a. Haram ve helal kılma yetkisi önce Allah'a, sonra Hz. Peygamber'e aittir.

b. Hz. Peygamber haram ve helal kılma yetkisini gelişigüzel değil, belli bir usul dahilinde kullanır; temiz ve hoş şeyleri helal kılar, pis ve çirkin şeyleri haram kılar. Bu yönüyle de Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisi sınırlıdır.

c. Hz. Peygamber'in haram ve helal kılması, Allah'ın sarîh haram ve

<sup>51</sup> et-Tevbe 9/29.

<sup>52</sup> el-A'râf 7/157.

helal kıldıklarına aykırı olamaz. Buna göre Hz. Peygamber Allah'ın sarîh olarak haram ve helal kıldığını, tersine hüküm vererek helal ve haram kılamaz. Ancak Allah'ın hakkında hüküm vermediği konularla, tahsis, takyid, şartlarını belirleme gibi hususlar Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisi dahilindedir.

d. Allah'ın küllî iradesine uygun gelmeyen haram ve helal kılma durumunda Cenâb-ı Allah ikazda bulunabilir. Eğer böyle bir ikaz vaki olmamışsa, Hz. Peygamber'in helal ve haram kılması küllî iradeye uygundur.

e. Hz. Peygamber'in helal ve haram kıldığı şeyler, Allah'ın haram ve helal kıldığı şeylerden başkadır. Yani Hz. Peygamber sadece Kur'an'daki haram ve helalleri nakletmemekte, bunlardan başka helal ve haram kıldığı şeyler de vardır.

### 8-Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Açıklamakla Yükümlü Olduğunu İfade Eden Âyetler

Hz. Peygamber'in bu görevini ifade eden bazı âyet mealleri şöyledir:

“Biz her peygamberi mutlaka kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (kendilerine indirileni) açıklasın.”<sup>53</sup>

“Sana bu Zikri (Kur'an'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın ve taki onlar düşünüp öğüt alsınlar.”<sup>54</sup>

“Biz sana Kitab'ı indirdik ki, hakkında ayrılığa düştükleri şeyi onlara açıklayasın ve inanan bir kavim için, (o Kitap) yol gösterici ve rahmet olsun.”<sup>55</sup>

Hiç şüphesiz “açıklamak”, “tebliğ etmek”ten başka bir şeydir. “Beyyene” fiilinin ifade ettiği manâ ile, “bellega” fiilinin ifade ettiği manâ ile aynı değildir. Beyan, tebliğ+tebliğ edilenin izahı demektir. Bu bakımdan Kur'an'ı açıklamak, sadece O'nu tebliğ etmekten ibaret değildir. Manâya delaleti açık olmayan (mücmel) lafızlardan ne kastedildiğinin izahı, âmm'in tahsîsi, mutlak'ın takyidi, şartları beyan edilmemiş bir konunun şartlarının tespiti gibi hususlar beyan sınırları içinde mütalaa edilir. Hz. Peygamber'e beyan yetkisinin verilmiş olması, O'na teşrî yetkisinin verilmiş olması demektir. Eğer Hz. Peygamber'e bu yetki verilmemiş olsaydı, Kur'an'daki birçok emir ve nehyin gereğini yerine getirmek mümkün olmazdı. Çünkü

<sup>53</sup> İbrahim 14/4.

<sup>54</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>55</sup> en-Nahl 16/64.

Kur'an'daki emir ve nehiylerin birçoğu umumi ifadeler ve mücerred kaideler biçiminde varid olmuştur. Bunların tatbiki büyük ölçüde beyana ihtiyaç gösterir. Konuyla ilgili olarak kaynaklarda şöyle bir habere rastlıyoruz:

İmrân b. El-Husayn (ö.52/672)'in bulunduğu bir mecliste adamın biri: "Kur'an'da olandan başkasından bahsetmeyin" deyince, ona şöyle dedi: "Sen akılsız bir adamsın! Öğle namazının (farzanın) dört rekât olduğunu, onda kıraatın açıktan olamayacağını Allah'ın Kitab'ında gördün mü?" Sonra zekatı ve benzeri hükümleri sıraladı ve şöyle ilave etti: "Bütün bunları Allah'ın Kitab'ında açıklanmış olarak buluyor musun? Kitâbullah bunları mübhem bırakmıştır; Sünnet de açıklamıştır."<sup>56</sup> Sünnet büyük ölçüde Kur'an'ın beyanı kabilinden olduğu içindir ki, "Sünnet'in Kitab'a ihtiyacı yok, fakat Kitab'ın Sünnet'e ihtiyacı vardır" sözü meşhur olmuştur.

### 9- Hz. Peygamber'in, Sünnet'i Bir Teşri Kaynağı Olacak Şekilde Sunup Muhafaza ve Tatbikini İstemiş Olması

Hz. Peygamber, Kur'an ile birlikte benzerinin kendisine verildiğini ve Kur'an'la beraber sünnetle da amel edilmesi gerektiğini birçok hadislerinde vurgulamış, Kur'an nassının bulunmadığı yerde yeni hükümler vermiş ve sahabe de bu konuda kendisine tabi olmuştur. Konuyla ilgili bazı rivayetler şöyledir:

Mikdâm b. Ma'dikerib'den rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Dikkatinizi çekerim! Bana Kur'an'la birlikte O'nun benzeri de verildi. Dikkat ediniz! Yakında rahat koltuğuna kurulmuş karnı tok saygısız bir adam şöyle der: Size bu Kur'an yeter; O'nda neyi helal bulursanız helak kabul ediniz; neyi de haram bulursanız haram kabul ediniz."<sup>57</sup> "Şüphesiz Rasülullah'ın haram kıldıkları da haram kıldıkları gibidir."<sup>58</sup> Bu hadise göre Sünnet'le amel etme gereği vardır.

Hassân b. Atıyye (ö.120/738) "Cibril, Rasül-i Ekrem'e Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indiriyordu" demiştir.<sup>59</sup> Bu hadis, sadece vahiy olan Sünnet'ten bahsetmektedir. Yukarıda geçen başka delillerle de sabittir ki, Sünnet'in tamamı vahiy değildir.

Hz. Peygamber'in Sünnet'ine uyma konusunda şu emri önemlidir: "Sizin üzerinize gerekli olan benim Sünnet'ime ve doğru yolda olan raşid

<sup>56</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Mısır ts., IV, 19.

<sup>57</sup> Dârimî, *Mukaddime* 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 130-131; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 6; Tirmizî, *İlim*, 10; İbn Mâce, *Mukaddime* 2.

<sup>58</sup> Dârimî, *Mukaddime*, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 132; Tirmizî, *İlim*, 10; İbn Mâce, *Mukaddime* 2.

<sup>59</sup> Dârimî, *Mukaddime*, 49.

cevap vermiştir.<sup>69</sup> Bundan sonra konuyla ilk tartışma Şâfiî'nin *el-Ümm* 'ünde bulunmaktadır. Şâfiî, bu eserin *Cimâu'l-İlm* adlı bölümünde hadîsleri reddeden biriyle yaptığı tartışmaya yer vermiş, ancak bu kişinin Basralı olduğunu açıklamış, fakat hangi guruba mensup olduğunu zikretmemiştir.<sup>70</sup> Hudarî (ö.1345/1927), o zaman Basra'da Mu'tezile' ekolü mensuplarının bulunduğu ve bunların hadîsçilerle mücadelesi meşhur olduğundan, bu kişinin de Mu'tezilî olabileceğini üzerinde durmuştur.<sup>71</sup> Abdulganî Abdulhalik bu konu üzerine ciddiyetle eğilerek, bu kişinin Mu'tezilî değil, eğer gerçekten Sünnet'i inkâr eden biri idiye Rafizilerden biri olabileceği kanaatine varmıştır.<sup>72</sup> A. Abdulhalık'a göre bu kişinin Şâfiî ile münakaşaya girmesi, Sünnet'in delil oluşunu inkâr ettiği için değil, özellikle Sünnet'in hüccet oluşu konusunda delil olarak getirilen âyetlerin, Sünnet'in delil oluşuna delâlet edip etmediğini anlamak içindir. Zira Şâfiî, ilim ehlinde hiç kimsenin Allah ve Rasûlü'nün farz kıldığını muhalefet eden birini işitmediğini yazmaktadır.<sup>73</sup>

Zamanımızda sadece Kur'anla yetinilmesi gerektiğine dair görüşler birçok İslam ülkesinde zaman zaman dillendirilmektedir. Bunların görüşlerini aşağıdaki delillerle ispatlamaya çalışmaktadırlar:

### A. Kur'an'ın Her Şeyi Açıklayan Eksiksiz Bir Kitap Olması

Kur'an, dine taalluk eden her şeyi tafsilatıyla açıklayan ve dinî hükümlerin tamamını ihtiva eden bir kitaptır. Bu durumda başka bir şeyin dinî hükümlere kaynaklık etmesine ihtiyaç yoktur. Bunun aksini savunmak, Kitab'ın din konusunda yetersiz kaldığını ve her şeyin bir açıklaması olmadığını söylemek olur.<sup>74</sup>

Şu âyetler, Kur'an'ın her şeyi açıklayan eksiksiz bir Kitap olduğunu açıkça ifade etmektedir:

“Biz, Kitab'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”<sup>75</sup>

“Bu Kitâb'ı sana, herşeyin bir açıklaması olarak indirdik.”<sup>76</sup>

Her şeyden önce âyetleri siyak-sibak ilişkisine göre anlamak gerekir.

<sup>69</sup> Şâtibi, *el-Muvâfakât*, IV, 19.

<sup>70</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 202 (272)

<sup>71</sup> Hudarî, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 202-203.

<sup>72</sup> Bkz. A. Abdulhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, s. 44 – 52.

<sup>73</sup> A. Abdulhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, s. 42.

<sup>74</sup> A. Abdulhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, s. 180.

<sup>75</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>76</sup> en-Nahl 16/89.

Birinci âyetten önce Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor: “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve iki kanadı ile uçan kuşlardan (ne varısı) hepsi sizin gibi bir ümmettir. (Onlar da sizin benzeriniz bir topluluktur.)”<sup>77</sup> Açıkça görüldüğü üzere burada Kitâb’dan maksat, Levh-i Mahfaz’dur. Bütün her şeyi büyüğü, küçüğü, geçmişi ve geleceği ile bütün ayrıntılarına varıncaya kadar ihtiva eden O’dur.<sup>78</sup>

İkinci âyetteki Kitâb kavramıyla Kur’an kastedilmiştir. Ancak Kur’an’ın, dünyevî meseleleri en ince ayrıntılarına kadar açıklamadığı da bir gerçektir. Aynı şekilde dinî hükümlerde yalnızca Kur’an’la yetinmenin ne kadar güç bir olduğu da ortadadır. Şu halde âyetlerin zâhirlerine değil, kastedilen manâsına uygun teviline yönelmek gerekmektedir.<sup>79</sup> Esasen burada âyetin zâhirî manası öne çıkarılsa dahi, âyeten anlamı, ana hatlarıyla ve temel ilkeleriyle Kur’an’ın her şeyi açıklamış olduğudur. Anlam geneldir.

## B. Sadece Kur’an’ın Muhafaza Edilmiş Olması Delil Olma Keyfiyetinin Kur’an’a Mahsus Olduğunu Gösterir

Allah Teâla “Kur’an’ı biz indirdik; O’nu muhafaza edecek olan da biziz”<sup>80</sup> buyurmaktadır. Cenâb-ı Allah’ın sadece Kur’an’ın muhafazasını üstlenmesi, Sünnet’in Kur’an gibi hüccet olmadığını gösterir. Eğer O da hüccet olsaydı, Yüce Allah Sünnet’in korunmasını da üstüne alırdı.<sup>81</sup>

Bu düşünce birkaç cihetten tenkid edilebilir:

a-Âyetin siyak ve sibakına bakıldığı zaman, burada söz konusu olan hususun Kur’an’ın gerçekliği olduğu görülecektir. Burada Sünnet’le ilgili herhangi bir konudan bahsedilmemektedir. Bir şey hakkında bir hüküm verildiği zaman bu hüküm sadece onu bağlar, fakat bu durum, aynı hükmün başka şeylerde olamayacağı anlamına gelmez. Mesela “İstanbullular nazik ve medenî insanlardır” denildiğinde, bu hüküm, başka şehir halklarının nazik ve medenî olmadıkları anlamını taşımaz. Sadece İstanbulluların bi özelliğini ortaya koymuş olur. Nitekim Kur’an’da Hz. Peygamber’in korunması ile ilgili âyetler de vardır.<sup>82</sup> Tahsis-i bi’z-zikr, başkalarından aynı hükmü nefyetmez. Dolayısıyla burada Kur’an’ın muhafaza edilmiş olması Sünnet’in muhafaza edilmemiş olması anlamına gelmez. Sünnetin muhafaza edilmemesi vakıya dayanan bir bilgidir. Bununla birlikte ümmet için

<sup>77</sup> el-En’âm 6/38.

<sup>78</sup> A. Abdulhâlık, *Hücciyetü’s-Sünne*, s. 180.

<sup>79</sup> A. Abdulhâlık, *Hücciyetü’s-Sünne*, s. 181.

<sup>80</sup> el-Hıcr 15/32.

<sup>81</sup> A. Abdulhâlık, *Hücciyetü’s-Sünne*, s. 186.

<sup>82</sup> el-Mâide 5/67.



gerekli olan Sünnet'in muhafaza ediliş edilmediği tartışmalı bir konudur. Meselâ Fazlur Rahman ve M.H. Kırbaşoğlu'na göre "Yaşayan Sünnet" in, bize ulaşması bakımından Kur'an metni ile birtakım mütevatir Sünnetler'in arasında fazlaca bir fark olduğu söylenemez.<sup>83</sup> Bize göre de *Sünnet, temel fonksiyonlarını ifade edecek ölçüde muhafaza edilmiştir*. Bununla birlikte Yüce Allah Sünnet'in muhafaza edileceğini taahhüt etmemiştir.

b-"Eğer delil olsaydı, Kur'an gibi O da muhafaza edilirdi" düşüncesi, İslâm'da Sünnet'in temel fonksiyonlarını anlamamış olmanın bir tezahürüdür. Genel anlamda Sünnet, Hz. Peygamber'in "*yaşam tarzı*"ndan ibarettir. Ahkâmıla ilgili Sünnet, Sünnet'in tamamı içinde az bir yer işgal eder.

Sünnet'i yaşam tarzı anlamında ele aldığımız zaman, O'nun tam olarak tespiti mümkün olmadığı gibi, buna gerek de yoktur.

Sünnet'in en temel fonksiyonu, hüccet olması değil, Hz. Peygamber'in bizim için örnek olan hayatını göstermiş olmasıdır. Niteliği ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in (sav) bütün hareketleri müslümanlar için bir örnek teşkil etmektedir. İnanç, ibadet, hukuk ve hattâ adâb-ı muâşeretle ilgi olmayan konularda dahi bizim için O'nda örnekler vardır. Meselâ bir orduyu teşekkül ettirmek ve yönetmek tamamen dünyevî ve o zamana mahsus bir olay olmakla birlikte, bu hususta dahi müslümanların ilke bazında Hz. Peygamber'den öğrenecekleri çok şeyler vardır. Sünnet'i bu anlamda mütalaa ettiğimiz zaman, esasen Sünnet'in tamamını muhafaza etmek mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Delil konusunda gerektiği kadarıyla Sünnet'in muhafaza edilmiş olması, yeterli bir muhafaza sayılır.

c-Kur'an'ın muhafazası ile, O'na dayanılarak verilen hükümler arasında doğrudan bir münasebet yoktur. Öncelikle Kur'an'ın muhafaza edilmesi, Kur'ânî hükümlerin de muhafazası anlamına gelmez. Ayrıca Kur'an'a dayanarak verilen hükümlerin hepsini açık ve net olarak tespit etmek de mümkün değildir. Delâletindeki zannîlik sebebiyle Kur'an'a dayanarak verilen hükümlerin birçoğu zan ifade ederler. Dolayısıyla Kur'an'ın muhafaza edilmesi, O'nun hükümlerinin de muhafaza edilmesi anlamını taşımaz. Konuya bu açıdan bakıldığında muhafaza, hükmün kat'iliği için yeterli bir sebep değildir. Âhad yolla gelen Sünnet'le sabit olan hükümler de zan ifade eder. Dolayısıyla delâletinde zannîlik olan Kur'an ayetleriyle sabit olan hükümleri ihmal etmek mümkün olmadığı gibi, âhad yolla bize gelen Sünnet'le sabit olan hükümleri de bir tarafa atmak gerekmez. Muhafaza, ne hükmün kat'iliğini ve ne de hükümler arasındaki ihtilafı önleyen yegâne unsur değildir.

<sup>83</sup> Kırbaşoğlu, *age.*, s. 153.

c- Cenab-ı Allah insanlara ait temel yükümlülükleri Kur'an'da beyan etmiştir. Sünnet'in Kur'anla ilişkisi bakımından birinci fonksiyonu, Kur'an'daki temel hükümlerin ayrıntılarını ve teknik özelliklerini ortaya koymaktır. Elimizde mevcut olan Sünnet külliyatı da bu iş için yeterlidir.

Ayrıca Cenab-ı Allah her şeyin sorulmasını istememiştir.<sup>84</sup> Eğer bazı Sünnet'le gelen bazı yükümlülükler ve ayrıntılar insanlara ulaşmamışsa, insanlar bunlardan sorumlu değildir.

## B. Kur'an âyetleriyle dinin kemâle ermiş olması Sünnet'e ihtiyaç olmadığını gösterir

Kur'an'da en son indirildiği kabul edilen ayete göre, Allah İslâm dinini kemâle erdirmiştir.<sup>85</sup>

Yine Kur'an "her şeyi açıklayan ve müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak"<sup>86</sup> indirilmiştir. "Yaş-kuru ne varsa hepsi onda mevcuttur."<sup>87</sup> "Hiçbir şey geri bırakılmamıştır."<sup>88</sup>

Yüce Allah'ın konuyla ilgili bir beyanı da şöyledir: "Rabbinin sözü doğruluk ve adaletle tamamlandı. Onun sözlerini değiştirebilecek yoktur. O işitir ve bilir."<sup>89</sup>

Kur'an'la din tamamlandığına göre, artık Sünnet'e ihtiyaç kalmamıştır. Dolayısıyla O'nun hüccet olmasının bir anlamı da yoktur.

Dinin tamamlandığını ifade eden sözler, İslam'da haram kılınan belli başlı hususlar ve kâfirlerin kafirlerin İslam dinini yok etmelerinden ümitlerini kesmiş oldukları belirtildikten sonra gelir. Daha sonra bazı helaller ve mükellefiyetler zikredilir. Âyetin siyak ve sibakına bakıldığında burada dinin tamamlanmasıyla ilgili hususun, dinin temel hükümleri olduğu anlaşılır. Cenâb-ı Allah, nimetlerine şükür babında<sup>90</sup> bu surenin başında bazı temel hükümlerden bahsetmiştir. Ancak Kur'an'da başka yerlerde zikredilen bütün mükellefiyetler bu âyetlerde bildirilmiş değildir. Dolayısıyla dinî hükümler sadece burada zikredilenlerden ibaret olmadığı gibi, sadece Kur'an'da zikredilenler de değildir. Buna göre dinin tamamlanmasından maksat, genel ilkeler ve temel esaslar bakımından Kur'an'ın eksiksiz olduğudur. Bu âyetlerden yola çıkarak Sünnet'in delil olamayacağını ileri

<sup>84</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>85</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>86</sup> en-Nahl 6/89.

<sup>87</sup> el-En'âm 6/59.

<sup>88</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>89</sup> el-En'âm 6/115.

<sup>90</sup> el-Mâide 5/7.

sürmek mümkün değildir. İşaret yoluyla dahi olsa konunun Sünnet'le bir alâkası yoktur.

### C. Hükümün Allah'a ait olması Sünnet'e ihtiyaç bırakmaz

"...Hüküm ancak Allah'ındır..."<sup>91</sup> âyetine bakılarak, hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a mahsus olduğu, O'nun dışında kimsenin dinde hüküm verme yetkisinin olmadığı, binaenaleyh Hz. Peygamber'in de Kur'an dışında hüküm koyamayacağı öne sürülmekte ve buradan Sünnet'in bir kaynak ve delil olamayacağı sonucuna varılmaktadır.<sup>92</sup>

Üç ayrı yerde geçen âyetin birincisi müşriklerin, Hz. Peygamber'i susturabilmek için ortaya attıkları "kendilerine azabın gelmesi" isteğinin gerçekleştirilmesinin Hz. Peygamber'in değil, Allah'an elinde olmasıyla ilgilidir. İkincisi, Hz. Yusuf tarafından, zindandaki arkadaşlarını şirkten kurtarmak amacıyla söylenmiş sözlerin ibarettir. Üçüncüsü ise, Hz. Ya'kûb'un oğullarına yaptığı birtakım nasihatlarla ilgilidir.<sup>93</sup> Üç âyetten hiçbirisinin konusu genel anlamda yasama yetkisiyle ilgili olmadığı gibi, özel anlamda da Sünnet'in otoritesiyle ilgili değildir.

### D. Hz. Peygamber'in Sünnet'in yazılmasını yasaklamış olması

Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber (sav) kendisinden Kur'an dışında bir şey yazılmasını yasaklamıştı.<sup>94</sup> Bu vakıadan hareketle Sünnet'in hüccet oluşunu inkâr edenler, "Sünnet hüccet olsaydı, hem Hz. Peygamber (sav) O'nun yazılmasını emreder, hem de sahâbe ve tâbiîn O'nun cem' ve tedvini için gerekli girişimlerde bulunurdu"<sup>95</sup> demektedirler.

Sünnet'in yazılmasının yasaklanmasından hareketle, böyle bir sonuca gitmek mümkün değildir. Esasın yazma işi Kur'an'ın muhafazasıyla ilgili bir konudur. Yukarıda izah ettiğimiz gibi Kur'an'ın muhafazasıyla, Sünnet'in hüccet oluş keyfiyeti arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Öncelikle Sünnet'in yazılmasının yasaklanmış olması, bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in "Allah'ın Kitab'ını herşeyden tecrid edin, ona bir şey

<sup>91</sup> el-En'âm-5/57; Yusuf 12/40, 67.

<sup>92</sup> Kırbasoğlu, *age.*, s. 156.

<sup>93</sup> Kırbasoğlu, *age.*, s. 156-158.

<sup>94</sup> Bkz. Buhârî, *Enbiyâ* 50; Müslim, *Zühd* 72; Tirmizî, *Fiten* 70, İlim, 8, 13; Ebû Davud, *İlim* 3; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 39, 46, 47, 83; V, 182.

<sup>95</sup> A. Abdulhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, s. 189.

karıştırmayın”<sup>96</sup> sözüyle gerekçelendirilmiştir. Konunun Sünnet olup olmamasıyla bir alakası yoktur. Öte yandan aynı hadislerde Hz. Peygamber’in (sav) kendisinden rivayet edilmesine müsaade etmiş olduğu da kaydedilmektedir. Herhalde hadisler boş birer malzeme olsunlar diye rivayet edilmeyeceklerdir. Zira Kur’an’da hem lüzumsuz yere soru sorulmasını,<sup>97</sup> ve “Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme; zira kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur”<sup>98</sup> buyurularak gereksiz şeylerin peşine düşülmesini yasaklamıştır. Şâtıbî’nin el-Muvâfakât’ın başına yazdığı on üç mukaddimeden beşincisi “Amelî bir neticesi bulunmayan nazari bahislerle uğraşmak şer’an iyi karşılanmamaktadır” şeklindedir. Hz. Peygamber’in Sünnet’in rivayetine izin vermesi gereğiyle amel edilmek içindir.

Diğer taraftan Sünnet Hz. Peygamber’in bütün söz, fiil ve takrirlerini içine alacak kadar geniş bir kavramdır. Bu muhtevasıyla bütün Sünnet’in yazılması da mümkün değildir. Eğer Sünnet’in yazılması emredilmiş olsaydı, teklîf-i mâ-lâyutâk gerekirdi. Böyle bir teklifle Allah’ın yükümlülük yüklemeyeceğinde bütün ulemânın ittifakı vardır.

Esasen Sünnet’in hüccet olması için yazılması da gerekli değildir. Beyan kabilinden bir miktar Sünnet’in rivayet edilmesi yeterlidir. Bu da gerçekleşmiştir.

## S o n u ç

Sünnet’in tamamı vahiy mahsulü olmamakla birlikte, bir kısmının vahiy mahsulü olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber’in hayatı vahyin kontrolü altında bulunuyordu. Yüce Allah, ilâhî iradesine uygun gelmeyen hususlarda Hz. Peygamber’i ikaz ediyordu. Bu da netice itibarıyla Sünnet’in vahiyle tekit edilmesi anlamına geliyordu.

Kur’an’da Hz. Peygamber’in Sünnet’iyle amel etmeyi gerektiren pek çok âyet vardır. Hz. Peygamber’e itaati, O’na isyan etmemeyi, verdiği hükümlere boyun eğmeyi, O’nu örnek almayı emreden âyetler bu kabildendir. Bütün bu âyetler topluca nazara alındığında, sadece Kur’an’la sınırlı olan hususlarda değil, imandan ibadete, ahlaktan hukuka kadar çok geniş bir sahada Hz. Peygamber’e tabi olmayı gerekli kılmaktadır. Kur’an’da kendisini uyulması bakımından ibadet, ahlak ve hukuk hükümleri arasında bir ayırım yapılmamıştır. Eğer ibadet ve ahlak hükümlerinde Sünnet’i bağlayıcı kabul

<sup>96</sup> Buharî, *Enbiyâ* 50; Müslim, *Zühd* 72; Tirmizî, *Fiten* 70; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 39, 46, 47, 83.

<sup>97</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>98</sup> el-İsrâ 17/36.

ediyorsak, hukuk alanında da bağlayıcı kabul etmek durumundayız. Hukuk hükümleri de mahiyetleri icabı bağlayıcıdır.

Her sünnet (hadîs) mutlak mânâda teşrîî bir değer ifade etmez. Hadîslerin mutlaka sened ve metin tenkitlerinin yapılması, usûl-i fıkıh açısından da kendileriyle amel edilmesi gereken hadîslerden olup olmadıklarının tespit edilmesi gerekir.

Sünnet'i kaynak olarak kullanmadan, İslâm dinini doğru anlamak ve İslâmî ilimleri, Kur'an'ın ruhuna ve zamanın şartlarına uygun olarak geliştirmek mümkün değildir.

Netice itibariyle Kur'an teşrîî bir kaynak olduğu gibi Sünnet de teşrîî bir kaynaktır. Ancak konusu itibariyle bağlayıcı olmayan hususlarda Hz. Peygamber'e ait söz ve fiilleri, teşrîî sünnet dışında tutmak gerekir.

## TOPLAM KALİTENİN YÜKSELTİLMESİNDE DİN FAKTÖRÜ

*Ali Akdoğan\**

### Giriş

**H**ayatin hemen her alanında en iyisine ulaşma insanlar için genel bir hedeftir. Zaten insanların tüm çabaları da bu hedefe ulaşmaya yöneliktir. Dolayısıyla insanlar mevcut şartlar içerisinde en iyi imkanlardan yararlanmayı arzu etmektedirler. Bu bağlamda kalite her çağda geçerli ve arzulanan sosyal bir olgudur. Burada kaliteyle kast edilen, yaşanan çağda gerek maddi gerekse manevi alanda en ideal hizmet ya da ürünün elde edilmesi ve insanın hizmetine sunulmasıdır. Bu olgu her zaman ve mekanda insani ve sosyal bir sorun olarak belirmektedir.

Biz bu çalışmamızda kalite ve toplam kalite kavramlarının ne anlama geldiğini, toplam kaliteyi artırıcı faktörlerin neler olabileceği ve toplam kalite ile İslami değerler arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği ve toplam kalitenin yükseltilmesinde İslami değerlerin nasıl bir fonksiyon görebileceğini teorik çerçevede incelemeye çalışacağız.

### A. Kalite ve Toplam Kalite Kavramları

Kalite sözcüğü, hayatın hemen her alanında çokça kullanılan bir kavramdır. İnsanlar maddi ya da manevi herhangi bir şeyin iyilik-kötülük, faydalılık-zararlılık, kullanışlılık-kullanışsızlık, sağlamlık-zayıflık gibi özelliklerini çoğunlukla bu kavramla ifade etmektedirler. İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana kullanılmakta olan kalite kavramının özellikle son on yıllarda daha yaygın bir şekilde gündeme geldiğini görmekteyiz. Öyle ki insanlar artık hem hizmet alımlarında hem de maddi unsurlarda öncelikli tercih olarak kalite üzerinde durmaktadırlar.<sup>1</sup>

Kalite, J. M. Juran'a göre, kullanıma uygunluktur. P. B. Crosby'e göre,

\* Yrd. Doç. Dr. KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi.  
e-mail: aliakdogan@hotmail.com

<sup>1</sup> Mustafa Özel, *İslam Geleneğinden Çağdaş Dünyaya Etkici Yönetici*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 149.

ihtiyaçlara uygunluktur. TS 9005-ISO 8402 tanımına göre de, "bir ürünün ifade edilen veya beklenen ihtiyaçları karşılama kabiliyetini oluşturan özelliklerin toplamıdır."<sup>2</sup> Yine kalite, "müşteri memnuniyeti, bir hayat felsefesi, bir yaşam tarzı" olarak da anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca kalitenin "nitelik", kalitenin de, "nitelik yönünden üstünlüğü olan" anlamlarına geldiğini görüyoruz.<sup>4</sup> Bunlara ilaveten kalite kavramı dilimizde, "değişim, gelişim, iyileşme, yenileşme, reform, yeniden yapılanma vb. kavramlar ile ilgili olarak kullanılmaktadır."<sup>5</sup> Dolayısıyla kalite, yapılan işin, verilen şartlara uygun olarak, ilk defasında doğru bir şekilde zamanında tamamlanmasını ifade etmektedir.

Kalite kavramının insanla ilgili olarak da kullanıldığını görmekteyiz. Bu anlamda kalite, "insana değer verme, sürekli geliştirme ve yenilenmedir."<sup>6</sup> Aslında kalite kavramının düşündüklerinin tümü, insan ve onunla ilgili olanlarda en iyi ve faydalı yönleri hayata geçirme anlamını çağrıştırmaktadır. Bunun için de insanın keşfedilmesi ve onun en ideal boyutunun hayata geçirilmesi bir sorun olarak belirmektedir. Bu bağlamda "insana yapabileceğiniz en büyük iyilik, ona kendi sahip olduklarınızı göstermek değil, onun sahip olduğu şeyleri keşfetmesini ve açığa çıkarmasını sağlamaktır."<sup>7</sup> Zira evrende temel konumda insan bulunmaktadır. Dolayısıyla insan faktöründe kaliteye ulaşmadan hayatın diğer alanlarında kaliteye ulaşma mümkün gözükmemektedir. Eğer kalite maddi ve manevi tüm alanlarda en iyisinin yapılması ise, bunları hayata geçirecek olan insandır. O nedenle kalitenin yükseltilmesine insan unsurundan başlamak bir zorunluluk olarak gözükmemektedir.

Sanayileşme sürecinde daha çok üretim sanayiinde kullanılmakta olan kalite kavramı son dönemlerde, yukarıda da değindiğimiz üzere, hayatın hemen hemen her alanında kullanılır olmuştur. Öyle ki gelinen bu süreç *toplam kalite* kavramıyla formüle edilmektedir. Yani daha öncelerden sadece bir ürünün niteliği üzerine kullanılan bu kavram yeni dönemde bir bütün olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla toplam kalite, "bir organizasyondaki değişik grupların kalite geliştirme, kaliteyi koruma ve kalite iyileştirme

<sup>2</sup> C. İşsever, Y. S. Serfiçeli, T. Doğan vd., *Toplam Kalite Yönetimi*, c. I, Konya Endüstri Meslek Lisesi Matbaası, 2001, s. 20.

<sup>3</sup> C. İşsever, Y. S. Serfiçeli, T. Doğan vd., *a.g.e.*, s. 20.

<sup>4</sup> K. Demiray, H. Eren vd., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1982, s. 440.

<sup>5</sup> Ömer Peker, "Toplam Kalite Yönetiminin Eğitime Uyarlanması", *Uluslararası "Eğitimde Kalite" Kongresi*, (10 – 12 Mayıs 1996), Konya, s. 97.

<sup>6</sup> Peker, *a.g.m.*, s. 98.

<sup>7</sup> Mümin Sekman, *Ya Bir Yol Bul Ya Bir Yol Aç Ya Da Yoldan Çekil*, Timaş Yay., İstanbul 1997, s. 23.

çabalarını müşteri tatminini de göz önünde tutarak üretim ve hizmeti en ekonomik düzeyde gerçekleştirebilmek için birleştiren etkili bir sistemdir.”<sup>8</sup> Toplam kalite kavramı bir sistemi, bütünlüğü, işbirliğini ifade etmektedir. Bu anlamda bir ürünün veya hizmetin kalitesi, söz konusu hizmet veya ürünle ilgili tüm faktörlerin bileşkesiyle doğru orantılıdır. Yani o hizmet veya ürünün ortaya çıkmasında ilgili tüm unsurların emeği bulunmaktadır. Bu anlamda, toplam kalite, “bir kuruluş içinde kaliteyi odak alan, kuruluşun bütün üyelerinin katılımına dayanan, müşteri memnuniyeti yoluyla uzun vadeli başarıyı amaçlayan ve kuruluşun bütün üyelerine ve topluma yarar sağlayan”<sup>9</sup> bir düşünceyi ifade etmektedir. Toplam kalite, mevcut şartlar içerisinde en mükemmel olanı hayata geçirme, ya da “mükemmelliğe sistemli bir yaklaşım” olarak anlaşılabilir. “Kelimleri tek tek ele alırsak, *toplama*, o ürün veya hizmetle ilgili her birimi, her fonksiyonu ve her süreci kapsar. *Kalite* kelimesi, ölçülebilen yönetim değerleri demektir.”<sup>10</sup>

Toplam kalite, müşterilere sunulan mal ve hizmetin kalitesini ve verimliliğini geliştirmeye çalışan bir çalışma sistemidir. Bu sistemde, sistemle ilgili olan tüm birimler fonksiyonel bir şekilde hizmet görmektedirler. Zaten bu düşüncenin temel hedefi, herhangi bir kurum ya da kuruluşta, hizmet ve mal üretiminde, var olan imkanları en üst düzeyde harekete geçirerek verimli bir şekilde kullanıma sunmaktır. Bu anlamda, “bir şirkette verimlilik, kalite, insan ilişkileri ve eğitim rekabetle başedebilmek için mücadele edilmesi gereken en önemli unsurlar, stratejide olmazsa olmaz hususlardır. Bir şirketin verimliliğinin, kalitesinin, insan ilişkilerinin istenen düzeyde tutulup, geliştirilmesine katkısı olanlar; yöneticiler, çalışanlar ve paydaşlardır, yani herkes. Herkes verimlilik, kalite ve insan ilişkileriyle ilgili sorumluluğu paylaşmalı ve de katkıda bulunmalıdır.”<sup>11</sup> Toplam kalite, en üst düzey hizmet ve mal üretimini ifade ettiğinden, gerek insan kaynaklarının gerekse diğer kaynakların en iyi şekilde değerlendirilmesini öngörmektedir. Sistemin herhangi bir yerinde meydana gelecek aksama ya da gecikme sistemin tümü üzerinde olumsuz bir etki meydana getirecektir. Söz konusu bu olumsuzluk, mal ve hizmet üretimine de yansıtacağından, eksik ve yetersiz bir sonuç doğuracaktır. Halbuki bir kuruluşta tüm unsurların katkılarıyla ortaya çıkan bir sonuç daha verimli ve kullanışlı olmaktadır. Zira hayatın bir bütün olması gibi herhangi bir sistem de bütünlük oluşturmaktadır. Yani her bir unsur belli bir işlevi görmekte ve bütünlüğü tamamlamaktadır. Bütünden koparılabilecek herhangi bir parça, sistemin

<sup>8</sup> Kalite Tanımı ve Kavramları, <http://www.sitetky.com/frameset/kg/kgmak.html> (31.01.2003).

<sup>9</sup> C. İşsever, Y. S. Serfiçeli, T. Doğan vd., *a.g.e.*, s. 25.

<sup>10</sup> C. İşsever, Y. S. Serfiçeli, T. Doğan vd., *a.g.e.*, s.25.

<sup>11</sup> Canan Çetin, “Takımdaşlık”, <http://www.sitetky.com/frameset/ky/kykmak.html> (28.01.2003).



durmasına ya da eksik çalışmasına neden olacaktır. Bir sistemin mükemmelliği, onu tamamlayan unsurların mükemmelliği ile doğru orantılı olmaktadır.

Toplam kalite, ürün ya da hizmet anlamında, herhangi bir şeyin en iyisi, en kullanışlı olduğu göre, insanlar da her şeyin en güzelini elde etmek istemektedirler. Hangi alan olursa olsun insan onun nitelikli ve vasıflı olmasını arzulamaktadır. Zaten insan yaradılışı icabı en iyisini elde etmek ister. Bir ürün ya da hizmetin kalitesi de bulunduğu zaman, mekan ve imkanlara göre farklılıklar göstermektedir. O halde yaşanan çağda en iyisini elde etme süreci toplam kalite arayışının bir göstergesidir.

Bu anlamda her insan doğal olarak yediğinden giydiğine, oturduğu evden yaşadığı bölgeye hemen tüm sahalarda daha iyi imkanlar içerisinde bulunmak ister. Bu nedenledir ki, kalitenin yakalanabilmesinde tek faktörün mükemmel olması yeter sebep değildir. Hatta tek bir ürünün ya da hizmetin kaliteli olmasında bile birden fazla faktör söz konusudur. Dolayısıyla tek bir malın üretiminde sistem içerisindeki tüm faktörlerin kaliteli bir şekilde çalışıyor olması gerekmektedir. Bunların bir sonucu olarak kaliteli mal üretilebilir. Ya da başarılı ve verimli bir hizmet sunulabilir. Bu bağlamda kalite bir sonuç olarak görünmektedir. Hayatın bütünlüğü bağlamında tüm yaşamın bu felsefe üzerine kurulması toplam kalitenin değerini artırmaktadır.

Kalite, toplam kalitenin bir sonucu olarak belirlemektedir. Örneğin bir fabrika otomobil üretmektedir. Bu otomobilin üretilmesinde pek çok ünite ve pek çok insanın çalışması söz konusudur. Üretilmiş otomobil tüm birim ve ilgili çalışanların emeğinin bir sonucudur. Bu otomobilin kalitesi, kullanılan hammadde ve teknolojiye, insanların emeğine varıncaya kadar her birinin kalitesini yansıtmaktadır. Toplam kalitede gaye, mal ve hizmetin en ekonomik, en hızlı ve en verimli bir şekilde sağlanmasıdır. Diğer bir ifadeyle mevcut şartlarda en ideal hizmet ve mal üretimini gerçekleştirmektir.

Toplam kalite önceleri iktisat, teknik ve fen gibi üretime yönelik alanlarda söz konusu oluyorken, şimdilerde hayatın bütün yönlerinde kullanılmaktadır. Üretimle ilgili alanlarda daha az maliyetle daha kaliteli mal üretimi bir hedef olarak görülmektedir. Bu esri bugün hizmet sektöründe kullanılmaya çalışılmaktadır. Örneğin daha az personelle daha verimli hizmet üretme gibi. Bu süreç fazla insandan ziyade üretken ve uzman insan modelini de zorunlu kılmaktadır. Zira geleneksel ortamlarda pek çok insanın ilgi, bilgi ve yeteneği aynı paralele iken, modern zamanlarda insanların eğitim-öğretim yoluyla uzmanlaşma sürecine girdikleri görülmektedir. Dünya insanlık ailesi artık kaliteli ve kullanışlı ürün ve hizmet arayışındadır.

Ürün ya da mal üretimi anlamında kalite, sağlamlık, kullanışlılık ve

müşteri ihtiyacına cevap verme anlamlarını ifade etmektedir. Dolayısıyla insanlar aldıkları bir ürünün sağlam hammaddelerden iyi bir işçilikle yapılmasını ve uzun süre hizmet görmesini beklemektedirler. Bunun için de herhangi bir ürünü alırken kaliteli olup olmadığını araştırmaktadırlar. Bilinçli ve kaliteye önem veren toplumlarda kalite bir hedef olarak alışverişlerde daima göz önünde bulundurulmaktadır. Hatta bu realiteyi ifade anlamında toplumumuzda, “Ucuz etin yahnisi yenmez”, “Ekmeği ekmekçiden al, bir tane de noksan al”, “Ben ucuz mal alacak kadar zengin değilim”, “Al malın iyisini çekme kaygusunu”, gibi ifadeler kaliteli ürünün anlam ve önemini ortaya koymaktadır. Bir ürünün değeri onun insanlar yanında taşıdığı anlamla doğru orantılı olarak tespit edilmektedir. Bugün pek çok önde gelen dünyaca ünlü fabrika ve firmalar toplam kaliteyi yakalamak için çaba sarf etmektedirler. Hatta kendilerine bazı hedefler de tespit etmişlerdir. Sözelimi American Express, “kahramanlara yaraşır müşteri hizmeti, dünya çapında servis güvenilirliği, ferdi inisiyatifin teşviki”, Motorola, “kesintisiz kendini yenileme; üstün kalite, adil fiyat; İşin her veçhesinde dürüstlük ve ahlak”, Sony, “halka yararlı teknolojik ilerlemeden gelen neşeyi tatmak, Japon kültürünü ve millet statüsünü yükseltmek, Öncü olmak: İmkansız gerçekleştirip, başkasının kuyruğuna takılmamak, her bireyin kabiliyet ve yaratıcılığına saygı göstermek”<sup>12</sup> gibi ilkeler belirlemişlerdir. Görüldüğü üzere firmalar toplam kaliteyi esas almaktadırlar. Bunun anlamı ise firmaların hem daha fazla bölgelere yayılabilmek hem de uzun süre hayatta kalabilmek olarak anlaşılabilir. Zira büyük firmalar defolu ürünle pazarda rekabet edilemeyeceğinin farkındadırlar.<sup>13</sup>

Mal ve ürün üretiminde olduğu üzere, hizmet üretiminde de toplam kalite önem taşımaktadır. Bugün hizmet sektöründe de toplam kalite yönünde çalışmaların olduğu bilinmektedir. Öyle ki hizmet sektöründeki kalite arayışı her zaman aranan bir durumdur. İnsanlar gerek resmi, gerekse sivil kurumlarda bu olguyu daima yaşamış ve değerlendirmişlerdir. Sözelimi iyi hizmet veren bir kuruluş insanlar tarafından beğenilmekte ve övgüyle nitelendirilmekte, ihtiyaçlara yeterince hızlı ve çözümleyici cevap üretemeyenler kötülenmekte ve başarısızlıkla değerlendirilmektedirler. Bu süreç bugün insanların daha yoğun bir şekilde gündemlerinde yer almaktadır. Dolayısıyla insanlar eğitimden sağlığa hizmet alanıyla ilgili tüm birimlerde bir arayış ve sorgulama içerisine girmektedirler. Buna bağlı olarak da iyi hizmet veren kurum ve kuruluşlar tercih edilmektedir. Bu süreç aynı zamanda bir rekabeti de beraberinde getirmektedir. Kaliteli olan ve müşteri ihtiyaçlarına cevap veren kuruluş gelişerek ya da yükselerek ayakta kalırken, bu yarışa ayak uyduramayanlar müşterisizlikten yok olma

<sup>12</sup> Bkz: Özel, *a.g.e.*, s. 128-129.

<sup>13</sup> Peker, *a.g.m.*, s. 102.

tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadırlar.

### B. Toplam Kaliteyi Artırıcı Faktörler

O halde mal ve hizmet üretiminde toplam kaliteye nasıl ulaşılabilir? Ya da toplam kaliteye ulaşma imkanı var mıdır? Bir başka şekliyle toplam kalite nasıl artırılabilir? Toplam kalite en iyi olanı hayata geçirme arayışı olarak belirdiğine göre, her şeyden önce insanlığın böyle bir problemi kendisine sorun olarak görmesi gerekmektedir. Eğer insan kaliteye ulaşmak ve daha iyi olanı gerçekleştirmek gibi bir sorunu kendisine yöneltirse, ilk aşama gerçekleştirilmiş olmaktadır. Yani toplam kalite sorunu bir insan ve onun hayatıyla yakından ilintili bir sorundur. Dolayısıyla insanın bu düşünceyi zihninde canlandırması ve böyle bir bilince ulaşması gerekli görülmektedir. Zira araç gereç, teknoloji, zaman, beceri ve el emeği satın alınabilir. Ama hiçbir zaman, şevk, sadakat, gönül verme ve ruh satın alınmaz. Toplam kalite sorunu, aslında tek bir kişinin sorunu da değildir. Bu tüm toplum bireylerinin ortaklaşa bir sorunu olarak belirmektedir. Çünkü hayat bütün insanların ortaklaşa kullandıkları bir boyuta sahiptir. Bu yüzden toplumda yaşayan insanların ortak gayeler doğrultusunda hareket etmeleri hem insani hem de toplumsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Toplam kalite düzeyinin yükseltilmesi açısından da buna ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Toplam kalitenin yükseltilmesinde en önemli faktörlerden birisi, belki de en önemlisi, insan faktörüdür. İnsan faktörü düzeltilip, geliştirilmeden diğer faktörlerin iyileştirilmesi fazla bir anlam taşımamaktadır. Zira, "insan boyutunu içermeyen hiçbir yenileşme ya da iyileştirmenin mümkün olmadığını unutmamak"<sup>15</sup> gerekmektedir. İnsan faktörünün geliştirilmesi doğal olarak toplam kaliteyi artırmaktadır. Çünkü bilinçli birey hem kendi varlığı hem de diğer toplum bireylerinin varlığı konusunda duyarlı bir bilince sahip olarak hareket etmektedir. Bu bilinç, insanın daha düzgün iş yapmasını sağlamakta ve diğer insanların problemlerini en hızlı ve sağlam şekilde çözme duygusu vermektedir. Bu duygu ve zihni düşüncenin olmadığı bireylerden sağlıklı ve kaliteli çabalar beklemek doğru olmayacaktır. Aslında insan özü itibariyle, paylaşmaya, yardımlaşmaya, kendini bir toplumun üyesi olarak görmeye büyük ihtiyaç duyan sosyal bir varlıktır.<sup>16</sup> Toplam kalitenin artırılması bağlamında da insanın söz konusu bu insani boyutunun harekete

<sup>14</sup> Dale Carnegie, *İşten ve Yaşamdan Zevk Almanın Yolları*, çev., Gülşen Şensoy, Epsilon Yay., İstanbul 2000, s. 75.

<sup>15</sup> Hoşcan Ensari, *21 Yüzyıl Okulları İçin Toplam Kalite Yönetimi*, Sistem Yay., 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 37.

<sup>16</sup> Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev., Y. Salman – Z. Tanrısever, Payel Yay., 2. Basım, İstanbul 1990, s. 154.

geçirilmesi ve işini en güzel şekilde yaparak hem kendisi hem de diğer insanların hizmetine sunması gerekmektedir. Kendisi için sunması gerekir. Çünkü varlığının devamlılığı açısından buna ihtiyaç vardır. Hem en iyi koşullarda yaşamak hem de başkalarına muhtaç olmamak için bu gerekmektedir. Diğer insanlar açısından da, insanın toplumsal bir varlık olduğunu, kendi varlığının onların varlığıyla anlam kazandığını bilmesi, sosyal hayatın işleyişine olumlu anlamda yansiyacaktır. Bir başka anlatımla insan bir iş yerinde çalışır, hem oradan varlığının devamlılığı açısından gerekli imkanları kazanır, aynı zamanda da o işi en güzel şekilde yerine getirerek diğer insanlara yardımcı olur.

Evrenin merkezinde insan bulunmaktadır. İnsan, hayatın genel akışı içerisinde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, “sosyal alanın şekillenmesinin ilk amili, aktörü, insandır. İnsan dışındaki şartların biçimlenmeye tesirleri olsa da, insanın bu şartlara müdahalesi mümkün olduğu için, insan karşısında edilgen yapıdadırlar. Her şey insan kaynağına dayanır.”<sup>17</sup> İnsan, evrende temel bir unsur olduğuna göre, diğer unsurların şekillenmesi onun tavrına göre olmaktadır. Bu bağlamda insan evrene olumlu müdahale ederse şekillenmiş de olumlu bir görünüm sunacaktır. Burada olumlu müdahaleden kastımız, insanın kendisi ile evren arasında var olan ontolojik yapıyı dejenere etmeden, bir başka anlatımla insan-evren arasında var olan doğal akışa uygun bir tavır sergileme durumudur. Bu aynı zamanda insanın kendini tanıması ve evrendeki yerini tespit etmesi anlamına da gelmektedir. Kim olduğunun, evrende nasıl bir konumda bulunduğunun, diğer insanlarla ne tür ilişkilerinin söz konusu olduğunun bilincinde olmayan bireylerin insan, evren ve diğer insanlarla anlamlı ilişkiler kurması kolay olmayacaktır. Bunun için insan, “kendi çıkarlarını ancak topluma katkıda bulunarak gözetebilir. İnsan kendi eğiliminin öbür insanların eğilimleriyle birleştiğinde, artan bir coşkuya dönüştüğünün bilincine varmalıdır.”<sup>18</sup> Bu bilinç insana, evrenin sadece bir parçası olduğunu, sınırlı imkanları bulunduğunu, hayatın anlamının diğer insanlarla dayanışma ve kardeşlik ortamında yaşamaktan geçtiğini hatırlatabilir. Onun için insanların öğrenmek durumunda oldukları en önemli şey, öteki insanlarla geçinebilmektir.<sup>19</sup> Aslında sorunların merkezinde de insan bulunmaktadır. Toplam kalite ve diğer alanlardaki problemlerde temel sorun insanın düşüncesi ve tavrında odaklanmaktadır.

Toplam kaliteye ulaşmada fertlerin zihniyeti, düşünüş tarzı ve davranışları büyük önem taşımaktadır.<sup>20</sup> Çünkü maddeye ve olaylara yön

<sup>17</sup> Niyazi Usta, *Ekonomi Ahlakı Ve İnsan Kaynağı*, Aktif yay., İstanbul 2001, s.55.

<sup>18</sup> Fromm, *Sağlıklı Toplum*, s. 347.

<sup>19</sup> Fromm, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>20</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994, s. 220.

veren temel saik insanların düşünce ve zihniyetleridir. İnsan ve toplum açısından sosyal değişim zihniyette başlamaktadır. Zihniyette değişim olmadan madde ve olaylarda değişim fazla bir anlam taşımamaktadır. Max Weber, bu gerçeğe dini tecrübenin objektifleşme sürecini anlatırken değinmekte ve zihniyet ile ahlakın ne derece önemli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>21</sup> Gerçekten de insanın zihniyeti onun bütün yaşamı üzerinde etkili olmakta, insanın insanlarla ve diğer varlıklarla olan ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Hatta bu olgunun sosyal yaşamımızda insanlar arasında, olumsuz durumları ifadeye “adamın zihniyeti bozuk” şeklinde kullanıldığını görmekteyiz. Rasyonel ve objektif ilkelerin oluşmadığı toplumlarda söz konusu kalite daha düşük düzeydedir. Çünkü sosyal yaşamda şeffaf ve herkese eşit, adil ilkeler uygulanmamaktadır. Objektif kriterlerin geçerli olduğu toplumlarda, nesnel kurallar söz konusu olduğundan, iltimas ve adam kayırmalar, haksız kazançlar söz konusu olamayacak, en azından en düşük düzeyde kalacaktır. Toplam kalitenin yükseltilmesi açısından da nesnellik, objektiflik, rasyonellik anlamlı değerler olarak belirlemektedir. Ancak I. Kant’ın da belirttiği üzere bunlar da yeterli değildir. Kant bu konuda, “vazife ahlakı”ndan söz etmektedir. Öyle ki, kişi bir davranışı yerine getirirken, ödevden dolayı veya doğrudan doğruya bir eğilimden dolayı görevini yerine getirmeli, yoksa salt bireysel menfaatten dolayı öyle davranmamalıdır.<sup>22</sup> Yine bu konuda Kant, “hareketin insanıyet için bir vasıta değil, fakat bir gaye olabilsin”<sup>23</sup> demektedir.

Toplam kalite konusunda kişinin kendi işine yoğunlaşmasının yanında, diğer insanlara yaklaşımı da önemli bir husustur. Tüm insanların inanç, düşünce, tavır ve davranışları birebir aynı özellikler taşımamaktadır. Her insanın düşünce ve davranışları farklı farklıdır. Öyle ki aynı kültür ortamında yetişmiş, ortak değerlere sahip insanlar arasında bile çoğu kez farklılıklar görülmektedir. İnsanın yaşamı da diğer insanlarla beraber sosyal bir ortamda gerçekleştiğinden, tüm bu farklı algılayışlar ya da bakış açıları aynı toplumsal yapıda varlıklarını devam ettirmek durumundadırlar. Böyle bir ortamda kargaşa ve çatışmaların yaşanmaması için insanların birbirlerine sevgi ve saygıyla yaklaşmaları toplam kalitenin yükselmesi açısından bir ihtiyaçtır. Bu farklılıklar aynı toplum içerisinde olabileceği gibi farklı toplumlar arasında daha fazla oranda görülebilir. Zira, “günümüzün globalleşen dünyasında, kültürler arası ilişkiler esnasında kolaylıkla yanlış anlamalar olabilmektedir. Empati bu noktada panzehir konumundadır.”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 217.

<sup>22</sup> Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1998, s. 64.

<sup>23</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, M. Sadık Kağıtçı Matbaası, İstanbul 1946, s. 9.

<sup>24</sup> Murat Yılmaz, “Duygusal Zeka”, <http://www.sitetky.com/frameset/ky/tkymak.htm>

İnsani ilişkilerde diğer insanların bizim gibi inanmalarını, bizim gibi davranmalarını beklemek yerine onların görüş ve düşüncelerine saygı duyarak davranmak ve onları olduğu gibi kabul etmek sosyal yaşamda problemlerin azalıp, kalitenin yükseltilmesinde önemli etkenlerdir. Eğer siz, “açık olur ve karşınızdakine güvenip, değer verirsiniz, karşınızdaki de size açık olur, güven duyar ve değer verir.”<sup>25</sup> İnsanların bir arada buldukları sosyal ortamlarda karşılıklı anlayış ve yaklaşım, sorunların aşılması ve işlerin yürütmesinde son derece önemli bir boyuttur. Çünkü bir insan karşısındaki insana hangi düşünce ve tavırla yaklaşırsa o ölçüde bir karşılıkla cevap bulmaktadır. Eğer karşısındaki kişiye insanî değerler çerçevesinde yaklaşırsa, alacağı karşılık olumlu ve çözümleyici olmaktadır. Bu tür bir yaklaşım, sosyal hayatta ve insani ilişkilerde toplam kalitenin yükselmesine olumlu etki etmektedir. Çünkü, “insanlar makine gibi bir kaynak olarak düşünülmeğe hoşlanmıyorlar. Sorunlarının çözümünde sadece akılcı mekanistik yollardan yararlanılması yetmiyor. Çalışanlar insan yerine konmak istiyorlar.”<sup>26</sup> Gerçekten de toplumsal yaşamda görülen sorunların temelinde insan problemi bulunmaktadır. Bu sorunlar kalitenin düşmesine neden olmaktadır. Sorunların aşılması ve kalitenin yükseltilebilmesi açısından insan ve onun tutkularının anlaşılması gerekmektedir. Charles Fourier, “toplumun tümüyle anlaşılmasında insan ve onun tutkularını temel alır; sağlıklı bir toplumun amacının maddi zenginliği artırmaktan çok, temel tutkularımızın, kardeş sevgisinin gerçekleştirilmesi olduğuna inanır.”<sup>27</sup> Bireysel ve toplumsal yaşam açısından insanın, diğer insanları kendisi gibi algılaması, ilişkilerin sağlam temellere oturmasını beraberinde getirecektir. Yani diğer insanların da insan olarak yaşama, imkanlardan faydalanma, insan onuru ve vakarı çerçevesinde yaşamlarını sürdürme haklarının bulunduğunu kabul etme ve o şekilde davranmak gerektiğini bilmektir. Robert Owen, toplumsal yaşam koşulları doyurucu olduğunda, bireylerin kimlik ve kişiliklerini geliştirebileceklerini ve aralarında gerçek ve içten bağların oluşacağını, bunun da sağlıklı bir toplumsal yapı meydana getireceğini belirtmektedir.<sup>28</sup>

Hangi alanda olursa olsun öncelikli yatırımın insana yapılması gerekmektedir. Uğraş verdiğimiz alanda kaliteyi yakalamayı düşünüyorsak, önce insana yatırım yaparak başlamak durumundayız.<sup>29</sup> Ancak insan çok yönlü bir varlıktır. Dolayısıyla onun tüm boyutlarını göz önünde

(30.01.2003).

<sup>25</sup> Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, 15. Basım, İstanbul 1999, s. 165.

<sup>26</sup> Cüceloğlu, *İçimizdeki Biz*, Sistem Yay., 20. Baskı, İstanbul 1998, s. 159.

<sup>27</sup> Charles Fourier, *The Passing of the Human Soul*, İngilizceye çev., J. R. Morrel, H. Bailliere, Londra 1851'den naklen, Fromm, a.g.e., s.272.

<sup>28</sup> Fromm, a.g.e., s.272 - 273.

<sup>29</sup> Ensari, a.g.e., s. 22

bulundurarak onu hayata hazırlamak gerekmektedir. Yani insanın öncelikli olarak bireysel ihtiyaçlarının en ideal anlamda doyurulması gerekmektedir ki, verimli ve üretken olabilsin. Onun herhangi bir alanında meydana gelecek eksiklik tüm düşünce ve davranışlarına yansıtacağından kalitenin düşmesine neden olabilir. Kaliteye ulaşma yetişmiş insan faktörüyle sağlanabilir. Yetişmiş insan her şeyden önce kendisine ve diğer insanlara saygı duyar. Bu saygı aynı zamanda onun kendine olan saygısından kaynaklanmaktadır. MÖ VI. Yüzyılda da Lao Tzu, "insanlara saygı göstermeksizin onlardan saygı göremezsiniz"<sup>30</sup> diyerek bu gerçekliğe işaret etmiştir. Bugünkü sosyal hayatta da insana değer önemli bir ihtiyaçtır. Hatta saygılı davranış ilişkilerde belli bir düzeyi de beraberinde getirmekte ve kaliteyi yükseltmektedir. Çünkü kendisine değer verilen insan, bu duygularla kendisinin kıymetli olduğunu, insan yerine konulduğunu düşünerek görevini daha iyi yapmak ve diğer insanlara da aynı şekilde davranmak isteyecektir.<sup>31</sup>

Toplam kalite, hem bireyin demokratik olarak bulunduğu kurum ya da kuruluşla maddi anlamda bütünleşmesini, hem de ruhsal anlamda kendini oranın bir elemanı olarak görmesini gerekli kılmaktadır. Bu sağlandığında birey, çalıştığı iş kolunda daha üretken ve verimli bir fonksiyon görmektedir. Dolayısıyla kişi korku, endişe, baskı gibi nedenlerden dolayı işini iyi yapma durumunda kalmadan, iç arzularının bir gereği olarak kendini işine vermektedir. Bu başarılabilir ve birey bu bilince ulaştırılabilirse söz konusu kaliteyi yakalama imkanı artmaktadır.<sup>32</sup> Bunun sağlanabilmesi için biri kişiye yönelik yani kişinin kendisiyle, diğeri de dış faktörlerle ilgili olmak üzere iki alan söz konusudur. Birincisi bireyin bilgi, kültür ve ahlak bakımından işine odaklanması ve işinin gereklerini en iyi şekilde yerine getirme çabasıdır. Zira, "asaletin, yüceliğin ve kalitenin gıdası bilgidir. Bir toplumun şerefi, bilgi ve onun hayata geçirilmesine bağlıdır."<sup>33</sup> Bunun sağlanabilmesi için de kişinin söz konusu donanımlara sahip olması gerekir. Bunlardan birisinin yeterli olmayışı toplam kaliteyi de olumsuz yönde etkileyecektir. Sözelimi kişi alanında uzman birisidir. Ancak bu birikimini işine en üst düzeyde yansıtmıyorsa bir başka ifadeyle işini ciddiye almıyor ve onun gereklerini yapmıyorsa yeterince verimli olamıyor demektir. Yani ruh olarak da kendisini işine vermesi, onunla bütünleşmesi toplam kalite açısından bir ihtiyaçtır.

<sup>30</sup> Chris Roebuck, *Etkili İletişim*, çev., Ali Cevat Akkoyunlu, Hürriyet İnsan Kaynakları, Doğan Kitap, İstanbul 1998, s. 95.

<sup>31</sup> Sang H. Kim, *Kendinizi ve Başkalarını Motive Etmenin 1001 Yolu*, çev., Hüseyin Aydın, Timaş Yay., İstanbul 1997, s. 66 - 69.

<sup>32</sup> Fromm, *a.g.e.*, s. 358.

<sup>33</sup> Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim Ve Kalite Kavramları*, İFAV Yay., İstanbul 1999, s. 218.

Diğer faktör ise bireyin dışında olan unsurlardır. Öyle ki herhangi bir iş kolunda çalışanların üretim ve hizmetlerinin artırılmasında ortam önemli bir faktördür. Bu anlamda çalışma koşulları üretim ve hizmetin en üst düzeyde yerine getirilmesine imkan vermelidir. Sosyal ortam çalışana teşvik edici ve üretimi artırıcı bir düzeyde olduğunda, toplam kalite de doğal olarak artacaktır. Verimliliğin artırılmasında hem yönetim mekanizmaları yani sosyal şartlar hem de maddi unsurlar önemli bir yere sahiptirler. Bu çerçevede, “yönetenden yönetilene, yönetilenden yönetene bilgi götüren ‘dikey’ kanalların açık olması gerektiği kadar, yönetilenlerin kendi aralarında iletişim kurabilmeleri için ‘yatay’ iletişim kanallarının bulunması da gereklidir.”<sup>34</sup> Bir kuruluşta karşılıklı işbirliği ve dayanışma, toplam kalitenin artırılmasında önemli bir boyuttur. Bu işbirliği aynı zamanda insani temeller üzerine oturtulmalıdır. Hayatın diğer alanları insancılaştırılmaksızın çalışma şartları ilginç kılınsa bile, hiçbir gerçek değişiklik yapılmış olmayacaktır. Aslında, iş de ilginç olmayacaktır. Günümüz şartlarının asıl handikapı, hayatın çeşitli alanlarının birbirinden ayrılmasından ve kopmasından gelmektedir. Sağlığa giden yol, bu ayrılığı ortadan kaldırmaktan ve toplum içinde olsun, bireyin kendi içinde olsun, yepyeni bir birlik ve bütünlüğe kurmaktan geçmektedir.<sup>35</sup> Kendi içerisinde birlik ve beraberlik ortamı oluşturamayan organizasyonların uzun süre ayakta kalmaları ve başarılı olmaları zayıf görülmektedir. Zira bunun imkanı, iyi örgütlenmiş bir sistemde bütün bileşenlerin birbirine destek olacak şekilde beraber çalışmalarında yatmaktadır.<sup>36</sup>

Toplumda hizmet gören ya da mal üreten her kuruluş kendi çapında bir sistemdir ve bu sistemin kendine ait bir işleyişi bulunmaktadır. Burada kalitenin yakalanmasında sistemi oluşturan maddi ve manevi öğelerin karşılıklı işbirliği ve organizeli çalışması kaçınılmazdır. Sadece teknik unsurların sistematik yerleştirilmesi kaliteye ulaşmada yeterli olmamaktadır. Aynı şekilde hatta daha sistemli bir şekilde sosyal ortamın da organizeli olması gerekmektedir. Bunun için de disiplin, uzmanlık, sosyal, kültürel ve manevi motivasyon kaçınılmazdır. Toplam kalite tüm bu faktörlerin adeta bir bileşkesidir. Zira, istekli, sadık ve coşkulu bir kadro en ilkel teknolojiye bile verimli olmaya ve yüksek kaliteli sonuç almaya özen göstererek başarılı olabilir. Bu noktada önemli bir boyut da yönetimdir. Çünkü yönetim, bir sistemin işleyişinde son derece önem arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki, “iyi yönlendirilen ve yönetilen bir sistemde, herkes kazanır. Şayet kötü bir yönetim marifetiyle, bileşenler rekabetçi hâle gelirse, sistem yıkılır. Herkes

<sup>34</sup> Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, s. 232.

<sup>35</sup> Fromm, *a.g.e.*, s. 355 - 356.

<sup>36</sup> Özel, “Şirketleşmede Gelenek ve Kalite”, *Uluslararası “Eğitimde Kalite” Kongresi*, (10 - 12 Mayıs 1996), Konya, s. 106.



kaybeder. Maliyetler tırmanır, kalite düşer, piyasa çöker.”<sup>37</sup> Kalitenin yükseltilmesi ve verimliliğin artırılması için, insanların çalıştıkları ya da buldukları ortamlarda kendilerini rahat hissetmeleri ve oranın bir üyesi oldukları bilincini taşımaları gerekmektedir. Eğer, “insanlar işlerinde kendilerini, kendi-kendini yöneten bir işçiler topluluğunun üyesi olarak görmüyorlarsa, içinde yaşadıkları siyasal dizge ne olursa olsun, temelde kölelik içinde kalmışlar demektir.”<sup>38</sup> Böyle bir duygu ve zihin ortamında da toplam kaliteye ulaşma imkanı sanıldığı kadar kolay olamayacaktır.

Toplam kalite, tüm ünitelerin karşılıklı işbirliği ve dayanışmasının bir sonucu olduğuna göre, bunun toplum yaşamına kazandırılması “biz” bilinci çerçevesinde gerçekleşebilir. Bu duygu ve bilinç tek tek kuruluşlar açısından da geçerli olsa gerek. Zira, biz bilincinin gerçekten farkına varılarak ve mevcut tüm imkanlar kullanılarak “biz”i sağlayacak bir ortam oluşturulabilirse, üretim, kalite ve kârlılık büyük bir gelişme gösterebilir. Bu bağlamda, “önemli olan, BİZ bilinci içinde düşünmek, duymak ve davranmaktır. Çünkü sonuç getiren, işleyen düşünce, duygu ve davranış, BİZ bilinci temeline oturmuş olmalıdır. Bu da doğru olanı yapmaktır. Doğru olan, iş gören, etkili olan, sonuç getiren, insanların yaşamının anlamlı, sağlıklı, doyumlu ve dengeli olmasını sağlayan herşeydir.”<sup>39</sup> Bu bilinç, insanlara takımdaşlık içerisinde hareket etme duygusu verir. Takımdaşlık, bir şirkette veya başka bir kuruluşta kişi hangi iş kolunda olursa olsun herkesi kapsamaktadır. Bu düşünce bir birimde çalışan herkesin böyle bir zihniyet taşımalarını ve onun gereklerini yerine getirmesini öngörmektedir. Takımdaşlık yani birlikte biz şuuru içerisinde hareket etme aynı zamanda bir kültür işidir. Öyle ki insanların her şeyden önce bu kültüre sahip olmaları gerekmektedir. Bu kültüre sahip olanlar düşünce, tavır ve davranışlarında sorumluluk, bağlılık ve inisiyatif sahibidirler. Zira bu duygulara sahip olanlar kurumlarının varlığı ile kendi varlıklarını bir ve bütün olarak görmektedirler. Kendi çaba ve gayretlerinin kurumun ayakta kalması ve devamlılığı için olmazsa olmaz şart olduğunu düşünmektedirler. Zaten “takımdaşlıkta amaç, tüm şirket çalışan, yönetici ve paydaşların enerjisinin şirketinin geleceğini güvence altına almak için devreye sokmaktır. Takımdaşlık kültürü ise; her bir çalışanın hem kendisinin hem de takımının kazanması için oynamasıdır.”<sup>40</sup>

Biz duygusu çerçevesinde hareket eden insan, kendi varlığını ve

<sup>37</sup> Özel, a.g.m., s. 106.

<sup>38</sup> G. D. H. Cole ve W. Mellor, *The Meaning of Industrial Freedom*, Geo. Allen and Unwin, Londra 1918, s. 3 -4’den nakleden; Fromm, a.g.e., s.310.

<sup>39</sup> Cüceloğlu, *İçimizdeki Biz*, s. 78.

<sup>40</sup> Çetin, “Takımdaşlık”, s. 3.

geleceğini düşündüğü gibi en az onun kadar da diğer insanların varlığını düşünmektedir. Çünkü bu duygu öyle bir vicdan oluşturmaktadır ki, kişi adeta toplumun yoksa ben yokum, ben yoksam toplumum da yoktur kanaatine ulaşmaktadır. İşte bu duygudur ki sosyal bütünleşmeyi ve kaynaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu duyguları taşıyan toplum bireyleri sorumluluk bilinciyle işlerini yerine getirmektedirler. Bu bilinçte olan birey, düzeltmeye önce kendisinden başlayarak toplumun ve kurumların düzeleceğini bilir. Eğer bir düzensizlik söz konusuysa bunu sorgulamaya kendinden başlar. Çünkü o, toplumda olan bir düzensizliğin başlangıcının tek tek fertlerin düzeltilmesinden geçeceğini bilmektedir. “O halde önce kendimizi, kişilik yapımızı, daha sonra aile yapımızı düzene koymalıyız. Sağlıklı bireylerden sağlıklı aileler, sağlıklı ailelerden sağlıklı kurumlar, iş yerleri oluşur. Sağlıklı insanlar örneğin; vergisini verir, onun kaybedilmemiş, erozyona, korozyona uğramamış değerleri vardır. Hep bana hep bana yapmaz, bunun bir bedeli olduğunu bilir. Bedel ödemeye de hazırdır. O kurumun, işyerinin vatandaşları, kurumdaşları; kurumun, iş yerinin, ülkenin, vb. sizler için neler yapabileceğini değil, sizin o işyerinizin, ülkenizin, vb. için neler yapabileceğini sorgular.”<sup>41</sup> Sorumluluk duygusu, aynı zamanda, insanların daha dikkatli ve düzenli iş yapmalarını beraberinde getirmektedir. Bu dikkat ve düzen de toplumsal yapıda kalite, verimlilik ve başarıyı artırmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk bilincinin artması oranında toplam kalitenin de yükselmesi söz konusudur.<sup>42</sup>

Toplam kalitenin yükseltilmesinde, insanların birbirlerinin bilgi, kültür ve birikimlerinden yararlanmaları da önemli bir imkandır. Böylece karşılıklı hem bir dayanışma hem de bilgi ve kültür alışverişi söz konusudur. Warren Bennis'in deyimiyile, “hiç birimiz hepimiz kadar akıllı/becerikli değiliz.”<sup>43</sup> İnsanlar karşılıklı fikir ve düşünce alışverişleriyle kültürlenme sürecine gireler. Bu sürece bağlı olarak insanların dünya görüşleri, bakış açıları gelişir ve zenginleşir. Bu süreç ancak karşılıklı bilgi alış-verişiyle mümkün olmaktadır. Aksi takdirde insanlar en doğru bilgi ve uygulama benim yaptığımdır gibi bir açmaz içerisine düşebilirler. Ufuk, vizyon açısından genişlemesine ve derinliğine bir kültürlenme süreci olmaksızın büyük medeniyetler kurma imkanı zayıf gözükmektedir. Frederick Harbison'un ifadesiyle, “bir ulusun ilerlemesi her şeyden önce o ulusun bireylerinin gelişmesine bağlıdır. Bireylerinin potansiyelini geliştirmeyen ve onların şevkini kamçılamayan bir ulus ekonomik, siyasal ya da kültürel hiçbir yönde

<sup>41</sup> Çetin, “Sorumluluk ve Kriz”, <http://www.sitetky.com/frameset/tky/tkymain16.html>, (28.01.2003).

<sup>42</sup> Çetin, a.g.m.

<sup>43</sup> Warren Bennis, *Organizing Genius: The Secrets of Creative Collaboration*, London: Nicholas Brealey, 1987'den naklen; Özel, *Etikili Yönetici*, s. 13.

kalkınmayı gerçekleştiremez. Gelişmemiş ülkelerin çoğunun temel sorunu doğal kaynaklarının kıtlığı değil, insan kaynaklarının kıtlığıdır. Bu yüzden gelişmek isteyen uluslar önce insan kaynaklarını geliştirmeye ve değerlendirmeye yönelmelidirler. Bir başka deyişle önce eğitim düzeylerini geliştirmeli ve bireylerine kalkınmada yararlı beceriler verebilmelidirler. Bir ulusun üyelerinin umutlu oluşu, ruhsal ve bedensel yönden sağlıklı oluşu, toplumsal kalkınmanın önde gelen koşullarındandır.”<sup>44</sup>

Toplam kalitede amaç, “yaşama evet”<sup>45</sup>, diyen insanların çoğalmasını sağlamaktır. Bu düşüncede olan insanlar, “ya kazan ya da kaybet”<sup>46</sup> tutumunu yerine “kaybeden yok”<sup>47</sup> felsefesinden hareketle yaşamlarını düzenlemeye çalışmaktadırlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu bir yaşam felsefesidir. Yani hem maddi hem de sosyal unsurlarda kalite bir değerdir. Onun yeri kullanıldığında ve yaşandığında fark edilir.

İnsanlık ailesinin dün olduğu gibi bugün de kaliteye her zamankinden daha fazla ihtiyacı bulunmaktadır. Hemen her alanda çok ciddi gelişmelerin olmasına rağmen insanlığın arzu edilen düzeyde mutlu olduğundan bahsedebilmek çok kolay olmasa gerektir. E. Fromm, bu gerçekliği, “ondokuzuncu yüzyılda sorun, *Tanrı'nın ölmüş olması*'ydi; yirminci yüzyıldaysa sorun, *insanın ölmüş olması*'dir. Ondokuzuncu yüzyılda insanlıkdışı olmak, zulüm demektir; yirminci yüzyıldaysa bu şizoid bir kendine yabancılaşma demektir”<sup>48</sup> şeklinde betimlemektedir. Gerçekten de bugünkü insanlığın geldiği düzeye bakıldığında, “günlük iletişimde görülen sayısal artış, kişiler arası ilişkilerdeki derinliği yüzeyselleştirmiş, sıcaklığı soğutmuş ve sürekliliği geçici yapmıştır. Çoğunlukla sanayileşmiş toplumlarda gözlenen alkolizm ve intihar yüzdelерinin artması, sanıyorum rastlantı değildir.”<sup>49</sup> O halde insanlık, tüm farklılıklara rağmen, birlikte, beraberce, kardeşlik duyguları içerisinde yaşamının yollarını arayarak bulmak ve hayatı en güzel şekilde düzenleyerek paylaşmak sorunuyla karşı karşıya bulunmaktadır.

### C. Toplam Kalitenin Yükseltmesinde İslamî Değerler

Kalite, istenen özelliklere uygun bir düşünce, davranış ya da ürünü ortaya

<sup>44</sup> Wilbur Schrumm, *Mass Media and National Development*, Stanford, California, Stanford University Press,

1964, s. 27-32'den naklen; Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, s. 230.

<sup>45</sup> Fromm, *a.g.e.*, s. 342.

<sup>46</sup> Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, s. 216.

<sup>47</sup> Cüceloğlu, *a.g.e.*, s. 216.

<sup>48</sup> Fromm, *a.g.e.*, s. 392.

<sup>49</sup> Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, s. 233

koyamak olduğuna göre bunu hayata geçirilmesi insanla olmaktadır.<sup>50</sup> İnsan ise maddi boyutunun yanında manevi bir yapıya da sahiptir. Dolayısıyla onun ortaya koyacağı davranışlarda bu yapının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Hatta manevi boyut insanın hayatında son derece önem arz etmektedir. Burada sözünü ettiğimiz manevi boyut, insanın sosyal, kültürel, irkî vb. alanlardaki tüm özelliklerini içermektedir. İnsanın düşünce ve davranışlarının oluşması ve hayata geçirilmesinde sözünü ettiğimiz tüm bu faktörler etkilidirler. Bu etkinlik olaylara ve kişinin sahip olduğu değerlere göre kişiden kişiye de farklılık göstermektedir. İşte insan ve onun davranışlarını etkileyen faktörlerden bir tanesi belki de en önemlisi din ve ahlak yani inanç faktörüdür.

Hayat devamlı akmakta ve zamandan zamana farklılaşmaktadır. Buna bağlı olarak da ihtiyaçlar ve yaşam koşulları değişmektedir. Değişen ve farklılaşan şartlara uygun yaşayışı ise insan gerçekleştirmektedir.<sup>51</sup> İnsanın bunu da en iyi şekilde yapması bir zorunluluk olarak belirlemektedir. Zamandan zamana, mekandan mekana şartlar değişse bile insanların zihnî ve ahlakî tutumları en genel anlamda aynı kalmaktadır. O da yapılan işi, insani değerlere bağlı kalmak kaydıyla, en güzel şekilde yerine getirmektir. Zaten toplam kalite yönetiminde gaye tüm çalışanların potansiyel güçlerini en verimli bir şekilde üretime ve hizmete dönüştürmektir. Bir diğer anlatımla, elden gelenin en iyisini yapma gayretidir. Bunun gerçekleşmesi için de insanların zihnî ve kültürel olarak o bilinçte olmaları gerekmektedir.<sup>52</sup> İnsanlara bu bilincin verilmesinde İslam dininin anlamlı öğretileri bulunmaktadır. Söz konusu öğretiler, insanlığa hak, adalet, doğruluk, insana insanca muamele yapılması gibi insanî ve evrensel değerler içermektedir.<sup>53</sup>

### 1. Kur'an Çerçevesinde Toplam Kalite

Öncelikli olarak Kur'an, insanlara faydalı ve yararlı iş yapmalarını öğütlemektedir. Bu öğüt her şeyden önce inançla başlamaktadır. Allah, insanlardan inanç konusunda tek, yüce, her şeye gücü yeten bir varlık olarak kendine inanmalarını istemektedir. En doğru olan inancın da bu olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında inanılan varlıkların noksan ve aciz olduklarını haber vermektedir. Zira Kur'an, "Mekkî ayetler başta olmak üzere çok yoğun bir biçimde, başından sonuna kadar Tevhid'i kökleştirmeye

<sup>50</sup> Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'an'ı Gençlerimize Nasıl Anlatalım?", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 318-319.

<sup>51</sup> Niyazi Usta, "Aklın Kullanımı Hoşgörü Ve Toplumsal Barış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2001, s. 99.

<sup>52</sup> Bkz: İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 202.

<sup>53</sup> Bkz: Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı*, Nesil Yay., 3. Baskı, İstanbul 1982.

çalışmıştır.”<sup>54</sup> Bu konuda Kur’an’ı Kerim’de, “O, doğunun ve batının Rabbidir; O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse O’nu vekil tut!”<sup>55</sup> buyurulmaktadır. Bu çerçevede Kur’an’da pek çok ayet bulunmaktadır.<sup>56</sup> Görüldüğü üzere Allah, öncelikli olarak insanın sağlam bir inanca sahip olmasını istemektedir. Diğer tüm öğretiler bu inançtan sonra gelmektedir. Böylelikle insan sağlam bir inanca sahip olarak düşünce ve davranışlarını bu inanç üzerinde şekillendirme durumundadır. Çünkü bu inanç ve iman ona belli bir donanım ve davranış bilinci aşılamaktadır.

Toplam kaliteye ulaşmada temel sorun, daha önce de belirttiğimiz üzere, insan sorunudur.<sup>57</sup> Kur’an ve Hz. Peygamber’in öğretilerine de bakıldığında insanın eğitilmesi ve onun hem kendine hem de diğer insanlara faydalı olması hedeflenmektedir. Böyle bir insan doğal olarak adaletli ve doğru iş yapacak, toplumun menfaati doğrultusunda davranışlarda bulunacaktır. Bu bağlamda Kur’an’ı Kerim’e bakıldığında şu ayet dikkatimizi çekmektedir: “Allah, adaletle davranmayı, iyilik yapmayı ve akrabaya bakmayı emreder. Çirkin işleri, kötülüğü ve azgınlığı yasaklar. Düşünürsünüz diye Allah size öğüt veriyor.”<sup>58</sup> Yine bir başka ayette, “Biz insanı en güzel şekilde yarattık. Sonra onu aşağıların en aşağısına yuvarladık. Yalnız, inanıp yararlı iş işleyenler bunun dışındadır. Onlara kesintisiz ecir vardır.”<sup>59</sup> Görüldüğü gibi Kur’an’ın temel gayesi insanın yararlı iş yapması, faydalı olması doğrultusundadır. Çünkü evrende toplumsal hayatın işleyişinde insan aktör konumundadır. Bu konumunu, diğer insanların zararına olarak devam ettirirse, toplumsal düzensizlikler ortaya çıkmaktadır. Diğer insanların da aynı şekilde davranmaları sosyal huzursuzlukları ve tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu da kalitesiz bir yaşam demektir. Yüce Allah bu gerçekliği Kur’an’ı Kerim’de şöyle ortaya koymuştur: “İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde bozgun çıkar; Allah da, belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını kendilerine tattırır.”<sup>60</sup>

Kalitenin yükseltilmesi bağlamında Kur’an’ın öğütleri motive edici bir özellik taşımaktadır. Bu konuda Kur’an’da şöyle buyurulmaktadır: “İnananları ve yararlı iş işleyenleri Rahman sevgili kılacaktır.”<sup>61</sup> Diğer bir ayette, “Kim güzel bir iş işlerse onun güzelliğini artırırız. Allah çok

<sup>54</sup> Ö. Özsoy, İ. Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yay., Ankara 1999, s. 181.

<sup>55</sup> Müzzemmil, 73/9.

<sup>56</sup> Bkz: İhlâs, 112/1; Sâd, 38/65; Fâtır, 35/3; Neml, 27/59-60.

<sup>57</sup> Usta, “*Aklın Kullanımı Hoşgörü ve Toplumsal Barış*”, s. 99.

<sup>58</sup> Nahl, 16/90.

<sup>59</sup> Tîn, 95/6.

<sup>60</sup> Rum, 30/41.

<sup>61</sup> Müzzemmil, 73/8.

bağışlayan ve iyilikleri görendir.”<sup>62</sup> Ayetlerde vurgulanan ana tema güzel iş, yararlı iş yapma kavramlarıdır. Allah yararlı ve güzel iş yapanları sevmekte ve övmektedir. O halde güzellik ve faydalılık kavramlarından ne anlaşılmaktadır. Bunların doğru anlaşılması gerekmektedir. Yapılan bir işin de güzel veya çirkin olduğu toplumun genel menfaati açısından bellidir. Öyle ki, “Kur’an, ahlaki kavramların (iyilikler-kötülükler) bilgisel tanımlarını yapmamaktadır. Bunları ayırt etme yeteneği, yaratılıştan insanın fıtratına yerleştirilmiştir. İnsanlık, müşterek tecrübesiyle ve gerektiğinde peygamberlerin yardımıyla bunların içeriğine dair bilgiyi biriktirmiştir. Kur’an’ın çabası, insanların bildikleri/tanıdıkları ahlakî erdemleri pratiğe geçirmeleri için muhataplarını ikna ve teşvik etmeye yöneliktir.”<sup>63</sup> Dolayısıyla insanın bu güzelliği yakalaması ve hayata geçirmesi, hem İslam hem de insanlık açısından bir erdem olarak belirmektedir. Toplam kalite yönetiminde de hedeflenen, çalışanların işlerini en güzel şekilde yapmaları ve onu hizmet ve ürün olarak insanlara sunmalarıdır. Hz. Peygamber de bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Biriniz işini sağlam ve itinalı yaptığı zaman, Yüce Allah buna memnun olur.”<sup>64</sup> Bu öğretiler, insana işini en güzel şekilde yapma duygusu vererek, başarılı olmasını ve toplam kalitenin yükseltilmesini sağlamaktadır. Aksi takdirde amirinden veya patronundan korkarak ya da çekinerek işini yapan insanlar söz konusu endişe ortadan kalktıktan sonra işi savsaklayacak ve verimi düşüreceklerdir. Zira toplam kalite anlayışında, herhangi bir birimde çalışan insanların her birinin görevlerini en verimli şekilde yapmaları beklenmektedir. Bu gerçekleştirildiğinde kalite kendiliğinden yükselmektedir. Ancak bunun için maddi şartların oluşturulmasının yanında insanları güdüleyerek motive edecek kültürel yapının da harekete geçirilmesi zorunlu görülmektedir.

Hayatın güzelleşmesi ve yaşanabilir olması için, her şeyden önce insanların davranışlarının güzelleşmesi gerekmektedir. İnsanların davranışları güzelleşmeden hayatın güzelleşip, kalitesinin yükseleceğini beklemek pek sağlıklı bir yol olarak gözükmemektedir. Bu anlamda Kuran’ı öğretiler önemli bilgiler sunmaktadır. Örneğin ayette, “De ki: Kötü şeylerin çokluğu seni cebzetse de, kötü ile iyi bir değildir. Ey akıl sahipleri! Allah’a saygılı olun ki, kurtulasınız.”<sup>65</sup> Burada görüldüğü üzere vurgulanan, insanın hoşuna gitse bile kötü ve zararlı olanı tercih etmeyip, az olsa dahi temiz ve güzel olanı tercih etmesidir.<sup>66</sup> Yine bu çerçevede herhangi bir şeyin azlık ya

<sup>62</sup> Şûrâ, 42/23.

<sup>63</sup> Ö. Özsoy, İ. Güler, *a.g.e.*, s. 423.

<sup>64</sup> Beyhaki, Şuabu'l-İman, IV/334-335 (H.5312-5314); Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I/491 (H. 901).

<sup>65</sup> Mâide, 5/100.

<sup>66</sup> Bkz: Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, c. 3, İstanbul 1989, s. 68.

da çokluğundan ziyade kaliteli ve işe yarıyor olması önem taşımaktadır.<sup>67</sup> Zira kalitede de hizmet veya ürünün çokluğuna değil, faydalılık ve zararlılığına bakılmakta ve ona göre değerlendirilmektedir. Hatta kaliteli olan ürün ve hizmetler kalitesiz olanlara oranla hayli pahalı ve değerlidirler. Kur'an da bu olguya işaret ederek insanların kaliteyi yakalamaları için onları uyarmakta ve bilgilendirmektedir.

Kur'an, genel olarak, iyilik ve kötülüğü, güzellik ve çirkinliği ortaya koyarak, güzel olanın yapılmasını tavsiye etmektedir. Bu güzellik davranışlarda olduğu gibi yapılan işlerde de yani hayatın maddi boyutu için de söz konusudur. Zaten Kur'an hayatı bir bütün olarak görmekte maddi ve manevi olarak ayırmayarak, tümünü kuşatmaktadır. Bu bağlamda şu ayet düşündürücüdür: "Onlar, çirkin bir şey yaptıkları zaman, 'Babalarımızı böyle yapar bulduk; Allah da bize bunu emretti, derler.' De ki; Allah çirkin şeyler emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"<sup>68</sup> Kur'an'ın tümüne bakıldığında da, belirtilen ayetlerin insanlığın fayda ve yararına olduğu açıkça görülmektedir. Yani Kur'an, insanları körü körüne bir şeye bağlanmaya da davet etmemekte, onlara hayatın gerçeklerini belirterek, onlar üzerinde düşünmelerini istemektedir. Örneğin bir ayette şöyle buyurulmaktadır: "Körle gören, inanıp yararlı iş işleyenlerle kötülük yapanlar bir değildir. Ne kadar az düşünüyorsunuz?"<sup>69</sup> İnsanların bu duyguları taşıyor olmaları, onların çalıştıkları alanlarda doğru iş yapmalarını ve faydalı olmalarını beraberinde getirecektir. Çünkü, "iman, sabır, cesaret, istişare ve doğruluk, insana kaliteli iş üretme inisiyatifini verir. Şahsi teşebbüscü olma, farklı şeyler üretme imkanını tanır. Bunları hayatına geçiren toplumlar, üstün olmaya hak kazanmışlar demektir. Toplumların kültürünü bu değerlere göre şekillendiren ve onlarla yoğuranlar, dünyayı idare etme erkini elinde bulundurma bahtiyarlığına ererler."<sup>70</sup>

Kur'an, iyi şeyler yapanlarla kötü şeyler yapanları da ayırmakta ve bunların aynı değere sahip olmadıklarını belirtmektedir. Örneğin ayette, "Yoksa kötülük işleyenler, yaşamlarında ve ölümlerinde kendilerini, inanan ve yararlı iş işleyenlerle bir tutacağımızı mı sanırlar? Ne kötü hüküm veriyorlar?"<sup>71</sup> şeklinde belirtilmektedir. Bu düşünce hem bireyin hem de toplumun hayatına anlam katmakta ve onu doğru davranışlara yönlendirmektedir. Toplumsal yaşamda toplam kalitenin yükseltilmesi,

<sup>67</sup> Bkz: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler; İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel, Feza Gazetecilik, c. 3, İstanbul ts., s. 345.

<sup>68</sup> A'raf, 7/28.

<sup>69</sup> Mümin, 40/58.

<sup>70</sup> Bayraklı, a.g.e., s. 187-188.

<sup>71</sup> Câsiye, 45/21.

insanların davranışlarını ve işlerini doğru yapmalarıyla sağlanacaktır. Eğer insanlar işlerini doğru yapmazlarsa toplam kalite düşük olacaktır. Söz konusu bu kalite insani ilişkilerden eğitime, ekonomik hayattan sınai hayata hayatın tümü açısından düşünülebilir. Bu bağlamda bir insan hangi iş kolunda çalışırsa çalışsın önemli olan onun çalıştığı kurumun ve toplumun genelinin toplam kalitesine faydalı olmasıdır. Çünkü toplumun herhangi bir kurumunda meydana gelecek bir olumsuzluk tüm toplumu bir şekilde etkileyecek ve toplum ondan rahatsız olacaktır. Aynı şekilde bir kurumda bir birimin veya bir kişinin işini eksik yapması o kurumun başarısını düşüreceklerdir. Bu çerçevede en mükemmel olmak değil, mükemmeli yakalama arayışında olmak söz konusudur. Hatalara meydan vermemek, yanlışlıkları derhal düzelterek, mevcut imkanları en güzel şekilde fonksiyonel kılmaktır. Bunun yolu da hem maddi şartların hazırlanması hem de insanların o doğrultuda motive edilmeleri ile gerçekleşebilir. Bu bağlamda motive edici faktörlerden birisi de dini inanç ve duygulardır.<sup>72</sup>

Dini inanç ve değerler, eğer gerçek boyutlarıyla algılanabilirlerse, insanların manevi hayatları üzerinde olumlu ve yapıcı etkiye sahip olmaktadır. Manevi hayat da kişinin tüm hayatı üzerinde etkili olduğundan, dini ve ahlaki değerler bu hayatın daha anlamlı olmasına yardımcı olmaktadır. Çünkü, “manevi yaşamı olan insanla olmayan insan arasında dünyaya ve kendi yaşamına bakış yönünden büyük farklar vardır... Manevi yaşam, kişinin kendisiyle, diğer insanlarla, doğa, evren ve evren ötesiyle ilişkisini düzenleyen bir inanç ve duygu düzenidir.”<sup>73</sup> Zaten dinin temel söylemi de kişinin ruh dünyasına hitap etmek ve onun ahlaki ve insani erdemlerle donanmasını sağlamaktır. Bu konuda Kur'an'ı Kerim'de pek çok ayet bulunmaktadır. Örneğin bir ayette, “De ki: Allah'ın izniyle Kur'an'ı, kendinden öncekini doğrulayıcı ve inananlara yol gösterici ve müjdeciler olarak senin kalbine indirdiği için, kim Cebrâil'e düşman olursa”<sup>74</sup> şeklinde buyurulmaktadır. Ayette de belirtildiği üzere değişim ve dönüşüm öncelikle kalpte meydana gelmektedir. Zira, “kalben başlamayan değişim, kalıcı olmadığı gibi, kaliteyi de yakalayamayacak ve bir kültür de oluşturamayacaktır.”<sup>75</sup> Bu noktada dinin doğru öğretimi sorunu gündeme gelmektedir. Eğer din, “aslındaki amacına ve anlamına uygun bir öğretide içinde çocuğa verildiği ve dinin derin anlamı yaşamın değişik yönlerinde duygu, düşünce ve davranışlarda bir örnek, model olarak gösterildiği zaman, manevi yaşamın gelişmesine yol açar. Bu durumda din ve manevi yaşamın

<sup>72</sup> Bkz: Bayraklı, a.g.e., s. 186-189.

<sup>73</sup> Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, 23. Basım, İstanbul 1999, s. 235.

<sup>74</sup> Bakara, 2/97.

<sup>75</sup> Bayraklı, a.g.e., s. 190.



özellikleri birbirine benzerler.”<sup>76</sup> Bu noktada akla gelen soru, “o halde Kur’an öğretiminde ‘kalite’ nasıl sağlanabilir?”<sup>77</sup> sorusudur. Bunun için de, bilimsel ve objektif yaklaşımla sistemi geliştirmeye dönük bir yönetim anlayışı ve kalitenin bütün faaliyetlere uygulanması, kalitenin herkesin işi, yani bütün çalışanların sorumluluğu olduğu bilinci ile, kalite faaliyetinin birkaç basit düzenleme veya organizasyonla gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını bilmekle sağlanabilir.<sup>78</sup>

Kur’an’î öğretiler salt bilgi yığını olmaktan öte inananlarına sorumluluklar yükleyen bir anlama sahiptir. Bu bağlamda müslüman, hayatını bu öğretiler çerçevesinde sürdürmeye çalışır. Kur’an öğretileri müslümana hem işini en güzel şekilde yapma hem de yüksek motivasyon ve başarı azmi vermektedir. Zaten Kur’an, insanı çalışmaya, kazanmaya ve başarılı olmaya teşvik etmektedir. Bunu gerçekleştirirken de adalet ve insan haklarına uyulmasını, kimseye haksızlık yapılmamasını öğütlemektedir. Bu konuda şu ayet düşündürücüdür: “Allah sözün en güzelini, birbirine benzeyen ve yer yer tekrar eden Kitab’ı indirmiştir. Rablerinden korkanların, bu Kitab’dan derileri ürperir, sonra hem derileri ve hem de gönülleri Allah’ı anmaya yatıştır. İşte bu (Kitap), Allah’ın doğruluk rehberidir, onunla dilediğini doğru yola kor. Allah kimi de saptırsa artık ona yol gösteren bulunmaz.”<sup>79</sup> Bu öğretilere kalben inanan bir kişi tüm davranışlarını doğru yapma sorumluluğu hissedecektir. Çünkü söz konusu sorumluluk bilinci insana kendi kalp dünyasından gelmekte ve onu yönlendirmektedir. Şu da bir hakikattir ki, kişinin dışarıdan, bir başkası tarafından istenilen bir davranışı yerine getirmesi ile, kendi arzusu ile yapması arasında fark bulunmaktadır. Kişi dış dünyadan geleni yaparken çok farklı faktörlerin etkisi altında yapmaktadır. Özellikle istemediği halde yapmak zorunda kaldıkları konusunda, zorunluluk oranında ona önem vermektedir. Halbuki benimsediği ve önemli gördüğü konularda ise onu samimi ve içten bir duyguyla yerine getirme arzusundadır. İşte bu noktada dinin öğretileri kişiye manevi bir sorumluluk yüklemekte ve kişi kendi arzuları doğrultusunda davranışlarda bulunmaktadır. Burada dinin bir dayatma ve bağlayıcılığı olduğu düşünülebilir. Ancak ayetler bir bütün halinde düşünüldüğünde tavsiye edilen tüm öğretiler, insanlığın ahlaki ve insani değerlerini yansıtmaktadır. Sözgelimi şu ayet adalet konusunda önemli bir fikir vermektedir: “Ey inananlar! Allah için adaleti ayakta tutan gözcüler olun. Bir topluluğa olan kızgınlığınız size adaletsizlik suçunu işletmesin. Adaletli

<sup>76</sup> Cüceloğlu, a.g.e., s. 239.

<sup>77</sup> Serinsu, “Kur’an’ı Gençlerimize Nasıl Anlatalım”, s. 319.

<sup>78</sup> Serinsu, a.g.m., s. 319.

<sup>79</sup> Zümer, 39/23.

olun; bu Allah'tan sakınmaya daha yakındır.”<sup>80</sup> Görüldüğü üzere Allah, insana adaletli olmayı, doğru olmayı öğütüyor. Toplam kalitede de insanların doğru olmaları, dürüst davranışlarda bulunmaları gerekmektedir. Zira toplam kalite, “insan merkezlidir: İnsana fitri kabiliyetlerini/özünü keşfettirmek ister. Kemal’e ulaşmayı hedefler: Mevcut durumu yeterli kabul etmeyip, insanın kemal’e yürüyüşünde sürekli gelişme imkanı veren tekniklerle onu donatmak ister.”<sup>81</sup> Din ise, “insan hayatına anlam kazandıran, insanın insanca yaşamasına yardımcı olan, insanların birbirlerini anlayabilmeleri için gerekli temel iletişim kodlarını bünyesinde taşıyan ve Tanrı-insan ilişkisini düzenleyen bir araçtır.”<sup>82</sup> Bu bağlamda eğer toplam kalite yönetimi, sürekli gelişme-değişme-iyileşme ise, dinin insanlara tavsiye ettiği de bu çerçevede algılanabilir.<sup>83</sup> Dolayısıyla bir paralellik söz konusudur. Bir başka anlatımla din, toplam kalite yönetimi konusunda motive edici, geliştirici ve hızlandırıcı bir boyuta sahiptir diyebiliriz.

## 2. Hadisler Çerçevesinde Toplam Kalite

Dini açıdan toplam kalitenin yükseltilmesinde hadislerle bakıldığında, yapılan her türlü ibadet ya da işin en güzel şekilde yapılması istenmekte ve bunun hem dünya hem de ahiret açısından önemli olduğu vurgulanmaktadır.<sup>84</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Hz. Peygamber, “biriniz işini sağlam ve itinalı yaptığı zaman Yüce Allah buna memnun olur”<sup>85</sup> buyurmaktadırlar. Demek ki bir müslümanın işini gereği üzere güzel yapması hem insanların menfaatine maddi bir güzelliği ortaya koymakta hem de Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya bir vesile olmaktadır. Bu inanç, insana güzel iş yapma bilinci vererek kalitenin yükselmesine sebep olmaktadır.

Hız. Peygamber, insanlara hem uygulamaları hem de sözleriyle örnek olarak insanca yaşamanın ve insanlığa yararlı olmanın yollarını göstermiştir. Bugün onun hayatı gerçek anlamda incelendiğinde bizler için kalitenin yükseltilmesi anlamında, güzel önemli örnekler vardır. Çünkü Hz. Peygamber, insanlığı, karanlıktan aydınlığa, zulümden huzura kavuşturmak amacıyla gönderilmiştir. O'nun amacı, ne mal kazanmak, ne statü elde etmek

<sup>80</sup> Mâide, 5/8.

<sup>81</sup> Serinsu, “Diyaret İşleri Başkanlığının Toplumda Sunduğu Hizmetlerde Toplam Kalite Yönetimini Neden ve Nasıl Kullanalım”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (3-7 Mayıs 2000), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 162.

<sup>82</sup> Serinsu, *a.g.m.*, s. 163.

<sup>83</sup> Serinsu, *a.g.m.*, s. 162.

<sup>84</sup> Buharî, 77/Libas 1; 4/Vudu 1; Müslim, 1/İman 207 (131); Nesâî, 35/İman 10 (4965); Ayrıca bkz: Yunus Macit, *Hız. Peygamber'in Sünneti'nde Çevre*, Trabzon 2000, s. 172.

<sup>85</sup> Beyhakî, Şuabu'l-İman, IV/334-335 (H.5312-5314); Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I/491 (H. 901).

ne de dünyevî bir imkana kavuşmak olmuştur. Sadece insanların yaratılış gayelerine uygun bir hayatı, ki o hayat kimsenin kimseye zulmetmediği, hakkını yemediği, insana insan olarak davrandığı bir zihniyeti öngörmektedir, yaşamaları bağlamında rehber olarak gönderilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in, "Allah'a inandım de, sonra dosdoğru ol!"<sup>86</sup> ifadesi, sosyal hayatın düzenliliği açısından kayda değerdir. Öyle ki Allah'a inanmak ve onun gereği olarak hayatın tüm alanlarında dosdoğru olmak demek, haksızlık yapmamak, kimseye zarar vermemek, insanca bir hayat yaşama anlamlarına gelmektedir. Bu bilinç, sosyal hayatta tüm insanların aynı duygu ve düşünceleri paylaşmasını da beraberinde getireceğinden, sosyal barışın sağlanması açısından da önemli gözükmektedir. Yine Hz. Peygamber'in, "hiç kimse el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir"<sup>87</sup> sözü, O'na inanan herkesin zihninde başkalarına yük olmadan, onların haklarını gasp etmeden, alın teriyle çalışarak yaşaması düşüncesini vermektedir. Yine bu bağlamda Hz. Peygamber'in, "kusurlu bir malı, ayıbını söylemeden satmanın bir müslümana helal olmayacağını belirtmesi", ayrıca, "Bizi aldatan bizden değildir"<sup>88</sup> ifadeleri ticarî hayatta kalitenin yükseltilmesi, insanların aldatmadan, rasyonel alışveriş yapmaları açısından önemli düşüncelerdir. Tüm bunlar insanlığın sosyal hayatına olumlu katkı sağlayan faktörlerdir.

Hz. Peygamber, Allah'ın her şeyde ihsanı farz kıldığını belirtmektedir.<sup>89</sup> İhsan ise, bir şeyi en güzel şekilde yapmak anlamına gelmektedir.<sup>90</sup> Toplam kalite yönetimi de, "sıfır hatayı amaçlar: Problem/sorun çözme yöntemlerini her aşamada yaygın biçimde kullanarak, olması muhtemel hataları önlemek ister."<sup>91</sup> Bilinmektedir ki her işin bir kuralı, sistemi ve uzmanı vardır. Yapılmakta olan bir şeyin de mevcut şartlar çerçevesinde en güzel olabilmesi sözünü ettiğimiz şartlara bağlıdır. Ancak söz konusu şartları oluşturacak ve hayata geçirecek insan faktörüdür. Dinin bu bağlamda söylediği en önemli şey, insanın düşünce olarak yaptığı şeyi en güzel şekilde yapmaya odaklanmasıdır. Din, kişiyi işini güzel yapmaya teşvik etmektedir. Her şeyden önce onu motive etmektedir. Toplum hayatında insanların her alanda önem verdikleri şey kalitedir. Burada kaliteyle kast edilen, ilgili şeyin mümkün olan en iyisinin elde edilmesidir. Eğer bu bir ürünse, hammaddesi,

<sup>86</sup> Müslim, İmân, 62.

<sup>87</sup> Buhârî, Buyû, 15.

<sup>88</sup> Müslim, İmân, 164; İbn Mâce, Ticârât, 45.

<sup>89</sup> Müslim, 34/ Sayd 57 (1955); Tirmizî, 14/ Diyat (1409); Ebu Davud, 16/ Edahi II (2815).

<sup>90</sup> Muhammed b. Şeyh İbrahim Azîzî, *es-Sıracu'l-Münir Şerhu Camiu's-Sağır*, Mısır 1312, I/ 387.

<sup>91</sup> Serçinsu, "Diyanet İşleri Başkanlığının Topluma Sunduğu Hizmetlerde Toplam Kalite Yönetimini Neden Ve Nasıl Kullanalım", s. 163.

yapılışı, kullanışı vb. faktörler söz konusudur. Eğer bir hizmetse o zaman da, niteliği, hızlılığı, masrafının uygun olması vb. faktörler akla gelmektedir. Aslında hizmet ya da üründe kalite açısından söz konusu olan az masraf ve çabayla en iyi sonucu elde etmektir. Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına bakıldığında, gerek ibadette gerekse diğer işlerde en uygun ve güzel olanı yapmak öngörülmektedir.

Yapılan işlerin güzel ve nitelikli olması Hz. Peygamberin de önem verdiği bir husustur. O'nun şu yaklaşımı bunun en güzel kanıtıdır: Bir cenazenin defni esnasında mezarın içerisinde hafif bir kazılış hatası görmüş ve bunun düzeltilmesini istemiştir. Bunun ölüye bir rahatsızlık verip vermeyeceğinin sorulması üzerine şöyle cevap vermiştir: "Aslında böyle şeyler ölüyü ne sıkar, ne de ona rahatsızlık verir, fakat bu, sağ olanların gözlerine güzel görünmesi içindir."<sup>92</sup> Yine Hz. Peygamber'in bina yapımı konusunda ashaptan Kays b. Talk el-Hanefi'nin taş ustalığını takdir ettiğini biliyoruz.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in gerek insani davranışlar gerekse diğer dünyevî işler konusundaki tutumu, bugün çağdaş insan açısından da bir anlam ifade ediyor olsa gerek. Bir başka anlatımla O'nun yaşadığı dönemde söyledikleri ve uyguladıkları bugünkü insanlığın sorunlarının çözümünde ve kalitenin yakalanmasında önemli fikirler vermektedir. Toplam kalite yönetimi konusunda da beliren ya da hedeflenen gaye, "kaliteli insan ve kaliteli iş" olarak açıklanabilir. Bunun için de insanların her şeyden önce bu zihniyete sahip olmaları gerekmektedir. İşte bu bağlamda Hz. Peygamber'in öğretileri bir düşüncenin, zihniyetin oluşmasına kaynaklık etmektedir. Zira, O'nun "ömrü uzun, işleri de güzel olan kimseler insanların en hayırlılarıdır"<sup>94</sup> sözü, söz konusu zihniyetin oluşmasında ve hayata yansımada önemli bir düşünce vermektedir.

Toplam kalite yönetimi, bir birimde ya da sosyal ortamda tüm insanların katılımını hatta en ideal anlamda katılımını öngörmektedir. Öyle ki bu düşünceye göre, işin farklı kademelerinde görev yapanlar, görevlerinden dolayı kendilerinde bir üstünlük ve farklılık görmemektedirler. Bu farklılığın ya da üstünlüğün görüldüğü ortamlarda toplam kaliteyi en üst düzeye çıkarmak zor gözükmektedir. Bunun için bir sistemde var olan tüm insanların toplam kalite yönetimine katılımlarının sağlanması gerekmektedir. Söz konusu katılımı herkesin kendi işi, alanı vb. faktörler açısından olmaktadır. Hz. Peygamber'in Hacerü'l-Esved'i (Kara Taş) yerleştirirken, yere bir bez serip, üzerine Hacerü'l-Esved'i koyması ve her kabileden bir temsilcinin bezin bir ucundan tutarak Kabe'nin yanına kadar getirmeleri ve

<sup>92</sup> Heysemî, *Mecmeu'z-Zevaid*, IV/101; IX/165.

<sup>93</sup> Huzai, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Muhtasar Tahricu'd-Delâlati's-Semyye*, hazırlayan, Ahmed Mubarek el-Bağdadi, s. 342.

<sup>94</sup> Tirmizî, 34/ Zühd 21 (2329), 22 (2330).

Hız. Peygamber'in taşı alarak yerine koyması, toplam kalite yönetimi açısından bir örnek olarak değerlendirilebilir.<sup>95</sup> Bu uygulama, sosyal hayatta toplumsal problemlerin çözümünde, insan ya da grubun topluma aktif katılımını sağlamada önemli bir örnektir. Zira tarih boyunca yaşanan sorunların temel sebeplerinden birisi de, insanların kendi düşünce ve inançlarını hayata geçirme arzularıdır. Bu süreç de insanların tartışmalı bir hayat yaşamalarına ve toplam enerjilerinin kaybolmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in kabilelerin tam savaş sınırına geldikleri bir noktada böyle bir çözüm önermesi, her bir kabile tarafından olumlu karşılanmış ve uygulamaya konulmuştur. Bu da gösteriyor ki en kritik durumlarda bile potansiyel enerjinin parçalanmadan toplam kaliteye dönüştürülme imkanı vardır. Ancak onu görüp, hayata geçirecek düşünce ve ufkun olması gerekmektedir. Söz konusu örnekte Hız. Peygamber ileriye görerek bir çıkış açmış, ufuk vermiş ve bunu da hayata geçirmiştir. Çünkü başarılı ve üstün yetenekli bir insan, "sonuçları değil, başlangıçları/ilk sebepleri değiştirerek süreçleri kontrol etmek ister."<sup>96</sup> Toplam kalite yönetiminde, sonuçlardan hareketle kaliteyi artırma değil, başlangıçtan hareketle kaliteyi artırmak gerekmektedir. Zira sonuçlar yeni hedeflerin belirlenmesi ve yapılan aksamaların giderilmesi bağlamında önemli görülmektedir.

### 3. İslam Kültürü Çerçevesinde Toplam Kalite

Kalite, bilgi ve onun hayata geçirilmesiyle gerçekleşebilir. İslam'da da doğru bilgiye ve onun hayata geçirilmesine büyük değer verilmiştir. Tarih boyunca İslam toplumlarının üstün oldukları çağda bilgi düzeylerinin de yüksek olduğunu, dolayısıyla ahlaki ve dini yapılarının da güçlü olduğunu görüyoruz. Bilgi ve ahlak düzeyinde meydana gelen eksiklikler sosyal hayatın da düzeyini doğal olarak düşürmüştür. O nedenle bir medeniyetin oluşumunda bilgi ve ahlak değerlerinin birlikte geliştirilmesi önemli bir ihtiyaç olarak belirlemektedir. Bunlardan bilgi boyutu maddi unsurların işletilmesi ve geliştirilerek hayatın kolaylaştırılmasına hizmet ederken, diğeri insanların düşünce, tavır ve davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Zira, "uygarlığın gerçekleştirilmesi için yapılması gereken şeyler konusunda ahlaksal ruhun sağlam bir temel oluşturması durumunda, doğru dürüst bir evren kuramına ve bu kuramın doğru olarak yaratacağı inançlara dönersek, belki o zaman uygarlığı geri getirebiliriz."<sup>97</sup> İslam konusunda da, sağlıklı

<sup>95</sup> Bkz: Serinsu, "Kur'an'ı Gençlerimize Nasıl Anlatalım?", s. 318.

<sup>96</sup> Serinsu, "Diyanet İşleri Başkanlığının Topluma Sunduğu Hizmetlerde Toplam Kalite Yönetimini Neden ve Nasıl Kullanalım", s. 163.

<sup>97</sup> Albert Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, The Macmillan Company, New

dini bilgilerin öğrenilerek hayata geçirilmesi ile dinin insanların farklı anlayışlarına bağlı olarak hayata geçirilmesi arasında belirgin farklılıklar görülmektedir. Bu konuda dinin temel öğretilerine dönüşmesi ve onların objektif bir şekilde anlaşılacak şekilde hayata geçirilmesi, kalitenin yükseltilmesi açısından son derece önem taşımaktadır. Çünkü insanların din adına kendi değerlerini sosyal hayata uygulamaya çalışmaları çok farklı din anlayışlarını ortaya çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak da dini hayatta bir dejenerasyon ve yozlaşma görülmektedir.<sup>98</sup>

Bir toplumun gelişmesi, bir medeniyet oluşturması, maddi ve manevi tüm unsurların en fonksiyonel bir şekilde işliyor olmasına bağlıdır. Maddi alanda meydana gelen yenilik ve gelişmeleri sosyal, kültürel ve diğer alanların da takip etmesi karşılıklı bir işbirliği ve dayanışma halinde olması toplam kalite yönetiminin de gereğidir. Din de insan ve toplum hayatında belirli bir yere sahip olduğundan, toplam kalitenin yükseltilmesinde onun da fonksiyonel olması, toplumun gelişme ve yenileşmesine motive edici bir güç vermesi gerekmektedir. Eğer din ve din adına insanların ortaya koyduğu düşünce ve davranışlar bu gelişmeyi olumsuz yönde etkilerse, bu durum toplam kalitenin azalmasına sebep olacaktır. Bu bağlamda, yukarıda da değinmeye çalıştığımız üzere, dinin doğru anlaşılması sorunu belirlemektedir. Özellikle İslam gibi evrensel bir söyleme sahip bir dinin insanlar tarafından daraltılması ve belli kurallara hapsedilmesi İslam'ın da engin ve zengin boyutunu görememek demek olacaktır. Örneğin tasavvuf konusunda, "gerçekte tasavvuf, İslam dinini kuru bir şekil altında anlama ve yaşama eğilimlerine karşı, kendi ölçüsünde manevi bir derinlik ve ahlaki bir genişlik ve yücelik boyutunu içermekte, bir züht ve takva yolu ve bir nefis eğitimi olarak zamanında bir terbiye ve fazilet kaynağı oluşturmuş..... dini yaşayışa bir duygu, coşku ve vecd boyutu kazandırdığı, hoşgörülüye kapı açtığı ve böylece değişik çevrelerden insanlara farklı bir kitle dindarlığı sunduğunu da belirtmeliyiz.....toplumsal teşekküller olarak ise zamanla, gurur ve sahte gösteriş, eğitimsiz halkın saf duygu ve eğilimlerinin sömürülmesi, bu yolla servet, nüfuz ve ikbal kazanma hevesleri"<sup>99</sup> ve diğer nedenlerden dolayı dini konularda bilgisiz insanların istismar edilmesi yönünde gelişmiştir. Tabii bunu söylerken bütün dini faaliyetleri aynı çerçevede değerlendirmek doğru olmayacaktır. Burada sözünü ettiğimiz dinin doğal işlevinden çıkarılarak kullanılmaya çalışılmasıdır. Aslında bu sorun günümüzün de önemli problemlerinden birisidir. O nedenle dini hayatta da kalitenin geliştirilmesi

---

York'dan naklen, Fromm, *Sağlıklı Toplum*, s. 253.

<sup>98</sup>Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar", *İslâmiyât*, c. 5, sy. 4, (Ekim - Aralık 2002), s. 141-162.

<sup>99</sup>Günay, *a.g.m.*, s. 143.

gerekmektedir. Dolayısıyla “İslam’ı insanlarımıza nasıl anlatalım?”<sup>100</sup> sorusu akla gelmektedir. Bunun için de standart modeller yerine, “her toplumun kendi kültürüne dayalı, kendi sosyal değerlerine istinad eden çağdaşlaşma usullerini”<sup>101</sup> de göz önünde bulundurarak, dinin aslı kaynaklarına göre bir din öğretimi daha yararlı gözükmektedir.

Kalite ve din bağlamında, İslamın doğru anlaşılacak hayata uygulanması kalitenin yükseltmesini beraberinde getirmektedir. Bunun İslam tarihinde hemen her alanda sayısız örnekleri bulunmaktadır. Dini alanda kalitenin yüksekliğinin ölçüsü, dinin temel kaynaklarına yaklaşımla doğru orantılıdır. İnsanların heva ve hevesleri dine karışıkça kalite de o oranda düşmektedir. Burada temel unsur yani kalitenin yükseltilmesi ya da eksilmesi insanla olduğundan insanın yaklaşımı da son derece önemlidir.<sup>102</sup> Çünkü insan, dini, eğer kendi emelleri uğrunda kullanmaya çalışırsa, saf ve bilgisiz insanların temiz dini duygularını sömürecek ve dini yaşantının kalitesini düşürecektir. Halbuki İslam tüm insanların sevgi, saygı ve kardeşlik duyguları içerisinde yaşamasını öngören bir dindir. Hiçbir müslümanın dini kendi emellerine alet etmeye hakkı da bulunmamaktadır. Zira Hz. Peygamber, “Ey insanlar! Şuna dikkat ediniz ki sizin Rabbiniz birdir. Arab’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arab’a; beyazın siyaha, siyahın beyaza, Allah korkusu dışında hiçbir üstünlüğü yoktur.”<sup>103</sup> Hadisin de ifade ettiği üzere, dini anlamda insanların birbirine üstünlüğü yoktur. Aslında insan olma anlamında hiç kimsenin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Sosyolojik anlamda bir farklılık söz konusudur. Öyle ki kimi daha zengin, kimi daha fakir, kimi ise belli bir sosyal statüde olabilir. Bu üstünlük önde bir üstünlük değil, sosyal hayatta bir farklılık olarak değerlendirilebilir. Toplam kalite yönetiminde ise, hangi sosyal statüde olsun herkesin kendi konumunda en fonksiyonel bir çaba içerisinde olması beklenir ve bunun hayata geçirilmesinin yöntemleri aranır. Dini açıdan da, “yaptığı işin en mükemmelini yapan ve problemleri yerli yerince çözen muhsin adam, Allah’ın sevdiği insandır.”<sup>104</sup>

Kalite, insan merkezli olduğundan, önce insanla başlar ve insanın “aile hayatında ebeveyn ile çocuklar arasından başlayıp topluma ve insanlığa yayılan bir dizi ameli içermektedir.”<sup>105</sup> Bu süreçte insanın ailesi, komşusu, iş arkadaşları ve diğer toplum bireyleriyle tutarlı ve sağlıklı ilişkiler kurması ve

<sup>100</sup> Serinsu, “Kur’an’ı Gençlerimize Nasıl Anlatalım?”, s. 318.

<sup>101</sup> Er, a.g.e., s. 213.

<sup>102</sup> Usta, “Din, Devlet ve Toplum”, *Dini Araştırmalar*, c. 3, sy. 8, (Eylül-Aralık 2000), s. 145.

<sup>103</sup> Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, V, 411.

<sup>104</sup> Bayraklı, a.g.e., s. 222.

<sup>105</sup> Bayraklı, a.g.e., s. 224.

bunları devam ettirmesi toplam kaliteyi artıracaktır. Bu ilişkiler ne derece insani ve ahlaki temeller üzerinde sürdürülürse sosyal hayat da o derece yaşanabilir olmaktadır. Zaten toplum örümcek ağı gibi sosyal, kültürel, ekonomik vb. pek çok ilişkiyi içermektedir. Bu ilişkilerin kuruluş ve işleyişinde İslamî öğretiler güçlendirici ve kaynaştırıcı bir etki görebilirler. Örneğin işçi-işveren ilişkilerinde işçisine yediğinden yedirmek, giydiğinden giydirmek güzel bir davranış olarak tavsiye edilmektedir. Bu düşünceyi bugüne uyarladığımızda, işçinin hakkını vermek, onu insan olarak görerek, haklarına riayet etmek şeklinde düşünebiliriz. İşçi açısından da, çalıştığı kurum, kuruluş her ne ise orada verimliliği en üst düzeye çıkaracak bir şekilde hizmet görmek aynı zamanda İslamî bir düşüncedir. Bu düşünce üretim ve hizmette verimliliği artırıcı bir bakış açısı vermektedir.<sup>106</sup>

### Sonuç

Kalite, ürün ya da hizmette, mevcut imkanlar ölçüsünde en güzel olanı ortaya koymayı ifade etmektedir. En güzel olanın gerçekleştirilebilmesi de, söz konusu unsurla ilintili olan tüm gereksinmelerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Herhangi bir ürün ya da hizmette diğer faktörlerin nitelikli olması kadar onları uygulama durumunda olan insan faktörü de önem taşımaktadır. Çünkü insan faktörü geliştirilmeden diğer faktörlerin geliştirilmesi yeterli olmayacaktır. Aslında tüm unsurların en ideal anlamda ürün ya da hizmete dönüştürülmesi kalitenin değerini göstermektedir. Bunlardan bir tanesinin eksik olması hemen kendini gösterecektir. Örneğin bir ürünün hammaddesi en güzeli olabilir. Fakat işçiliği yeterli değilse kalitesi de düşük sayılacaktır. Benzer şekilde tam donanımlı bir kuruluştaki yeterli uzmanlar yoksa ya da insanlar görevlerini tam anlamıyla yerine getirmiyorlarsa yine hizmet kalitesinde bir eksiklikten söz edilebilir.

Toplam kalite yönetimi, mevcut imkanlar ölçüsünde, istenen özelliklere uygunluk çerçevesinde<sup>107</sup> elden gelenin yapılmasını öngören bir sistemdir. Öyle ki gerek insan kaynakları<sup>108</sup> gerekse diğer unsurların sonuca yansımaları açısından en güzel şekilde harekete geçirilmesini öngörür. Bunları harekete geçirerek verimliliği artıracak olan da insan faktörüdür. İnsan ise maddi ve manevi yapıya sahip bir varlıktır. Bedensel anlamda çalışması, maddenin harekete geçirilmesi açısından önemli olduğu kadar, insanın fiziki yapısını harekete geçirecek olan zihni yapısı da en az o kadar önemlidir. İşte zihni yapının fizikî yapıyı harekete geçirmesini sağlamada pek çok faktör etkili olmaktadır. Bunlardan bir tanesi de din faktörüdür. Hak ya da batıl insanlık

<sup>106</sup> Usta, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, s. 20-40.

<sup>107</sup> Bkz: Serinsu, "Kur'an'ı Gençlerimize Nasıl Öğretelim?", s. 318.

<sup>108</sup> Bkz: Usta, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*.



tarihinde din, bir olgu olarak daima vardır. Dün olduğu gibi bugün de vardır. Öyle görülüyor ki gelecekte de var olacaktır. Ancak her insanın ya da toplumun inandığı değerler farklı farklıdır.<sup>109</sup> Bizim üzerinde durduğumuz, insanın harekete geçmesi bağlamında inancın motive edici boyutudur. İslam söz konusu olduğunda, insanın düşünce ve davranışlarını yönlendirmesi açısından onun öğretileri büyük anlam taşımaktadır. Her şeyde kalite söz konusu olduğu gibi insan açısından da kalite söz konusudur. İşte İslam insanın gönül dünyasını insanlığın yararı anlamında değiştirmekte ve dönüştürmektedir. İnsanların çalışmalarını tavsiye anlamında şu ayet dikkat çekmektedir: “Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrıldığınızda Allah’ı anmaya koşun. Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın ve işinize bakın.”<sup>110</sup> Yine bu bağlamda şu ayetler zikredilebilir: “O Allah’tır ki, içinde rahat edesiniz diye geceyi, çalışsınız diye gündüzü aydınlık olarak sizin için yarattı.”<sup>111</sup> “Allah’ın sana verdikleriyle ahiret yurdunu iste. Dünyadan nasibini de unutma.”<sup>112</sup> Tüm bunlar insanların çalışmalarını ve hayatlarını kazanmalarını tavsiye etmektedir.

İslam, insanlara ahlaki ölçüler vermektedir. Sözelimi başkalarına haksızlık yapmamak gibi tavsiyelerde bulunmaktadır. Akıllı insanların da bunlardan ders alacağını belirtmektedir. Dolayısıyla bu ahlaki öğretilerin sosyal hayata yansımaları verimlilik ve kalitenin yükselmesi ve artması açısından motive edici faktörlerdir. Dini değerler, insanların görevlerini yaparken kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda değil, bir işin olması gerektiği şekilde yapılması bakımından da önemli gözükmektedir. Çünkü dini değerler, insanlara vicdanî bir sorumluluk yüklemekte ve onları kötü davranışlardan alıkoyma özelliği taşımaktadır. Zira psikoloji biliminin de tespit ettiği üzere, insanların bir davranışı yapma ya da yapmama konusunda vicdan en büyük etkiye sahiptir. Ayrıca dini değerler, daha az maliyetle, daha hızlı, daha verimli ve daha kaliteli hizmet arayışında motivasyon sağlayıcı bir faktördür.<sup>113</sup>

İslam’ın orijinal boyutu, kaliteli insan ve toplumu öngörmektedir. Ancak söz konusu orijinal boyut ile yaşanan İslam ya da insanların dinden anladıkları ve yaşadıkları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu

<sup>109</sup> Er, *Din Sosyolojisi*, s. 2.

<sup>110</sup> Cum’a, 62/19.

<sup>111</sup> Yûnus, 10/67.

<sup>112</sup> Kasas, 28/77.

<sup>113</sup> Avrupa’nın özellikle de Almanya’nın toplumsal kalkınma ve ilerlemesinde Protestanlığın katkısı ile ilgili değerlendirmeler için bkz: H. Ezber Bodur, “Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9-10, (Erzurum 1990); Yasin Aktay, “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, *İslâmîyât*, c. 5, sy. 4, (Ekim – Aralık 2002), s. 47.

farklılıkların sosyo-kültürel, coğrafi, ekonomik vb. şartlara bağlı olarak değişmesi doğal bir durumdur. Ancak, “kaliteli, objektif, bilimsel ve modern pedagojik esaslara dayanmayan; normatif bilgi yığınları arasına sıkışmış, ezberci, şekilci, yüzeysel, telkinci, kişileri mezhepçi normlar ve dogmalar etrafında endoktrine etmeye yönelik ve otoriter bir din eğitimi ve öğretiminin sonucu bağnazlık, safsata ve hurafeler olmakta”<sup>114</sup>, bu durum da dini hayatta kalitenin düşmesine ve insanların din adına yanlış bir mecraya sürüklenmesine neden olmaktadır. Halbuki bilimsel veriler çerçevesinde objektif bir din eğitim ve öğretimi insanların sosyal hayatına da olumlu ve anlamlı katkılar sağlayacaktır. Bugün, toplam kalite yönetiminin tartışıldığı bir ortamda yapılması gereken dini nasıl en güzel şekilde öğretilim ve insanımıza öğretilim sorunudur. Bunun için de dini eğitim ve öğretimi, din kültürünü, objektif, bilimsel modern pedagojik esaslar çerçevesinde en güzel şekilde öğretmek gerekmektedir. Bu sürece girildiğinde her geçen gün hem dini düşünce, tavır ve davranışlarda kalitenin yükselmesi, hem de buna bağlı olarak din adına yapılan yanlış uygulamaların azalması sağlanmış olacaktır.

---

<sup>114</sup> Günay, *a.g.m.*, s. 162.

## METAFİZİĞİN TARİHSEL EVRİMİ

Cevher ŞULUL\*

### Giriş

**M**etafizik, felsefenin en eski ve en temel disiplini olmasına karşın tartışmaya en açık olanıdır. Metafizik alan, felsefenin ana konularından biridir; hatta denebilir ki felsefe başlangıçta metafizik olarak ortaya çıkmıştır. Bilgi kuramı, etik vb. çalışmalar daha sonraki gelişmelerdir.

Evrenin anlamı ve kökenine, Tanrı denen yüce bir gücün varlığına yönelik arayışlardan kaynaklanan metafizik, çağlar boyunca, kesin doğrular içeren, hiçbir varsayımdan kalkmaksızın her şeyi sorgulayan düşünce kimliğine bürünmüştür.<sup>1</sup>

Metafiziğin tam olarak ne olduğu konusunda tek ve doyurucu bir açıklama getirmek kolay bir iş değil. Metafizik bilimi genelde varlık ile ilgilenmektedir, varlık olarak varlığın incelenmesidir. Diğer bir ifadeyle, metafiziğin yaptığı şey, belli bir şeyin tümünü yalıtlayıp, yalnızca onun ne olduğunu araştırmak değil, varolan her ne ise onun hakkında sorulabilecek oldukça genel sorular üzerinde durmak olduğu söylenebilir.<sup>2</sup> Heidegger (1889-1976), metafizik var olanı olduğu gibi ve evrenselliği içinde, müdrikeye tekrar kazandırmak için var olanın ötesini araştırmak demektir, der.<sup>3</sup> Metafiziğin tanımını yapabilmek, geleneksel olarak içerdiği temel konuları belirleyip değerlendirmek için eski Grek filozoflarından başlamak gerekir.<sup>4</sup>

\* Yrd. Doç. Dr. HRÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Cemal yıldırım, "Metafizik Üzerine Bir İrdeleme", *Felsefe Tartışmaları*, 11. kitap, İstanbul, Şubat 1992, s. 37

<sup>2</sup> Bryan Magee, *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yay., İstanbul 2001, s. 32.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev. Mahzar Şevket İpsiroğlu, Suat Kemal Yetkin, Kaknüs yay., İstanbul 1998, s. 51.

<sup>4</sup> Metafizik, Sokrates öncesi dönemden beri felsefe incelemelerinin sürekli yöneldiği bir konu olmuştur. Bu dönemin geç düşünürlerinin "doğa üstüne" başlığıyla yazdıklarına baktığımızda; buradaki doğa kavramının günümüzün doğa bilimlerinin modern doğa kavramından farklı olduğunu görürüz. doğa ilk kez Parmenides tarafından kullanıldığı

### A. Metafiziğin Tanımı Ve Kökeni

Metafizik deyimi etimolojik olarak; Yunanca, sonra, öte, üst anlamlarına gelen “meta” sözcüğüyle doğa ve özdeksel anlamlarını veren “phyusika” sözcüğünden meydana gelir. Bu deyime Aristoteles’te rastlanmaz. O, varlığın bilimini belirtmek üzere, aralarında bir ayırım yapmaksızın bilgelik, felsefe, ilk felsefe, teoloji deyimlerini kullanır.<sup>5</sup> Nitekim Aristoteles, bu kitaplarına duyularla kavranan bilgi (fizik) nin üstünde saydığı usla kavranan bilgiyi kapsadıklarından ötürü ilk felsefe adını vermiştir. Görüldüğü gibi metafizik, ilk kullanımında da fiziğin üstünde, ötesinde ya da dışında sayılan düşünceyle ilgili bir anlam taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle fizik, görülebilen, dokunulabilen doğa ile ilgilenir. Aristoteles’e göre bu görülebilen dokunulabilen doğanın gerisinde bir de görünmeyen ve dokunulamayan bir doğa vardır. İşte ilk felsefe ya da daha sonraki adıyla metafizik bu sonraki doğayla ilgilenir ve nihai nedenini araştırır.<sup>6</sup>

Metafizik deyimi yüzyıllar boyunca, hep doğa dışı niteliğini sürdürerek çeşitli anlamlarda kullanılmış ve çeşitli zamanlarda felsefe (filozofi) tanrıbilim (teoloji), varlık bilim (ontoloji) ve bilgi bilim (epistemoloji) deyimleriyle anlamdaş kılınmıştır.<sup>7</sup> Metafizik, evren ve genellikle de varlık hakkında temel bir açıklama yapmak ister. Bu nedenle varlık nedir, varlık neden vardır, varlığın özü nedir, gibi sorular daha ilk çağın ilk filozoflarından M.Ö. 600 lü yıllardan günümüze gelinceye kadar felsefenin temel sorunları olmuştur.

Bu deyimi ilkin İ.Ö. 1. Yüzyılda Rodoslu Andronikos kullanmış ve Aristoteles’in ders kitaplarını sıralarken doğa bilgisi derslerinden sonra gelen on dört kitabına Yunanca “Meta ta phusika” (doğa bilimlerini kapsayan kitaplardan sonra gelen kitaplar) adını vermiştir. Bu adlandırma giderek bir araştırma alanını belirleyen bir sözcüğe dönüştü.<sup>8</sup> Tek kelime halinde metafiziğe ilk defa altıncı yüzyıla ait olduğunu sandığımız Hesykhios’un listesinde rastlanmaktadır. Fakat bu deyim ancak 12. yüzyıldan itibaren

---

şekliyle “varolan” anlamına gelir. Ama bu terimle, hiç de görünen, sürekli değişen, oluş halindeki “fiziksel” varlık değil; tersine görüntülerin ve değişimin ardındaki gerçek varlık kastedilir. Böyle olunca, “ilk felsefe” aynı zamanda bir metafizik olur. Alwin Diemer, “*Ontoloji*”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 93-94.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985, I,9. (Metafizik kitabında Aristoteles’e ait olmayan metinlere atıf yapılırken cilt ve sayfa numarası verilmiştir.)

<sup>6</sup> Ernest Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, günümüz diline uyarlayan: Vural Okur, İm yay., İstanbul 1999, s.205.

<sup>7</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 258, 259; Cemil Sena, “*Aristoteles*”, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974, I, 93.

<sup>8</sup> Aışar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İnsancıl yay., İstanbul 1997, s. 152.

yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>9</sup>

Aristoteles, sonradan *Metafizik* olarak adlandırılacak olan eserini, ilk nedenin, varlık olarak varlığın, dünyadaki bütün hareket ve her türlü formun nedeni olan başsız, sonsuz, gayri maddi ve hareketsiz olanın araştırılmasına tahsis etmiştir. O nedenle de metafizik bütün bilimlerin en değerli olanı ve en kapsamlısıdır.<sup>10</sup> Aristoteles, *Metafizik*'in başında, tüm insanlar doğal olarak bilmek isterler, demektedir.<sup>11</sup> Fakat tüm insanlar bilmek istiyor olsalar da, değişik bilgi dereceleri vardır. Bilgi elde etme sürecindeki ilk aşama, belleğin kullanımını gerektirir. Bir sonraki aşama deneydir. Daha üst aşama ise sanat yani genel ilkelere dayanan pratik kuralların bilgisidir. Bütün bunların en üstünde nedenlerin saf bilgisi olan "bilim" bulunur. O en yüksektir, sanat gibi daha sonraki pratik amaçlarla ilgilenmek yerine bilgiyi bizzat kendisi için arar. Bu nedenle o, uygarlığın en son ve en yüce ürünüdür.<sup>12</sup> Metafizik böylece Aristoteles'e göre par excellence bilgeliktir.<sup>13</sup>

Bilgelik'in ya da felsefenin ilgilendiği nedenler fizikte sıralanmışlardır ve sayıları dörttür:

- 1- Maddi neden,
- 2- Formel neden,
- 3- Hareket ettiren neden,
- 4- Ereksel neden.

*Metafizik*'in ilk kitabında Aristoteles bu dört nedenin dışında başka bir neden türünü tartışmış olup olmadıklarını görebilmek için, öncüllerinin görüşlerini incelemiştir. Böylece o, kendi zamanına dek Yunan felsefe tarihinin kısa taslağını vermeye yönelmektedir. Amacı dört neden düşüncesinin evrimini izlemektir. Bu incelemede hiçbir filozofun başka bir neden türü bulamamış olduğu değil, ama ondan önce hiçbir filozofun dört nedeni doyurucu bir tarzda sıralamamış oldukları yargısına varır.<sup>14</sup> Copleston'a göre Aristoteles'in vardığı sonuçta hiç kuşkusuz belli bir gerçeklik vardır. Ama yine de hiçbir biçimde bütünüyle doğru değildir. Şöyle ki: Thales ve erken Yunan filozofları özdeksel neden üzerinde uğraşp,

<sup>9</sup> Aristoteles, *Metafizik*, I,9.

<sup>10</sup> Eduard Zeller, *Greks Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz yay., İstanbul 2001, s. 217. Aristoteles'in metafizik konusundaki görüşleri için ayrıca bkz. Anthony Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, Blackwell publishers, Oxford 1998, s. 79-82.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 980 a 1.

<sup>12</sup> David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd, Kabcacı yay., İstanbul 2002, s. 182.

<sup>13</sup> Frederick Copleston, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul 1986, s. 35.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983 a, 25-987 b 25. F. Copleston, a.g.e., s.36.

şeylerin en son dayanaklarına, ne yaratılan ne yok edilen ama kendisinden tikel nesnelere doğdukları ve ona geçip gittikleri ilkeyi bulmaya çalışıyorlardı. Bu yolda örneğin tek bir özdeksel neden saptayan Thales'in, Anaximenes'in, Herakleitos'un felsefeleri, ya da dört unsuru belirleyen Empedocles'in felsefesi doğmuştu. Ama bu filozoflar düşüncelerini dizgesel olarak işlemiş ya da tutarlı ve bilimsel bir felsefe geliştirmiş değillerdi.<sup>15</sup>

Aristoteles'in zihnini metafizikle ilgili iki ana problem meşgul etmiştir:

Birincisi metafizik olanaklı mıdır? Aristoteles'e göre gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyen ve merkezi bir ilkedan evrenin ayrıntılı doğasını çıkararak bir evrensel bilim olan metafizik olanaklıdır.<sup>16</sup> Zira var olan her şey, kendisine sırf var olmak bakımından ait olan belli bir doğaya sahiptir ve bu doğa bilinebilir. Var olan her şey hakkında doğru olan ve her türlü tanımlamanın temelinde yer alan belli ilkeler vardır.

Aristoteles'in zihnini meşgul eden ikinci problem ise duyuşal olmayan tözlerin var olup olmadığı sorunudur. Tümel, Platon'un ideal teorisinde ileri sürdüğü gibi kendi başlarına var olan tözsel varlıklar mıdır? Özellikle genel tümel, yani varlık ve birlik tözler midir? Sonra matematiğin nesnelere tözler midir? Bu soruya Aristoteles, açık olarak olumsuz yanıt vermektedir. Ancak ne tümelin ne de matematiksel nesnelere tözler olmadıklarını ileri sürmekle birlikte Aristoteles duyuşal olmayan tözlerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ilk evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı'dır.<sup>17</sup>

Tanrı kavramı hem Aristoteles'in hem de Aristoteles sonrası geleneksel metafiziğin en önemli köşe taşlarından biridir. O bu görüşlerini Metafizik'in 12. bölümünde ele alır. O, Tanrı'nın varlığını kanıtlarken metafiziğinde bulunan ilkelerden hareket etmektedir. Kozmolojik kanıtın bir biçimi olan bu kanıt şu şekilde ifade edilebilir:

Hareket ve zaman töz olmakla beraber ortadan kalkabilir olmayan şeylerdir. Zaman ne varlığa gelmiş olabilir, ne de varlıktan kesilebilir. Hareketin de benzer şekilde zaman gibi sürekli olması gerekir. Çünkü zaman, hareketin aynı değilse de onunla birlikte bulunan bir şeydir.<sup>18</sup>

Aristoteles hareketi ikiye ayırır. Bunlardan biri olan dairesel hareket, sürekli olup ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla ezeli-ebedi hareketi meydana getirmek için ezeli-ebedi bir tözün olması gerekir.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> F. Copleston, a.g.e., s.36-37.

<sup>16</sup> D. Ross, a.g.e., s.183

<sup>17</sup> D. Ross, a.g.e., s. 186

<sup>18</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, 219 a 1 vd; D. Ross, a.g.e., s. 211.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1072 a 20-30.

Hareketin fiziksel olarak meydan gelişi, hareket ettirenle hareket edenin karşılıklı temasını, dolayısıyla hareket ettirenin hareket ettiriciye bir tepkisini gerektirir. O halde hareketsiz bir hareket ettiricinin bir arzu nesnesi olarak, fizik dışı bir biçimde hareketi meydana getirmesi gerekir. Fiziksel etkenlik madde dışı doğasıyla uzlaşmaz olduğundan Aristoteles Tanrı'ya sadece zihinsel etkenliği, bedene hiçbir şey borçlu olmayan zihinsel etkenlik çeşidini yani düşünceyi izafe eder.

Ross'a göre Metafizik'in 12. kitabında takdim edilen Tanrı anlayışı kesinlikle doyurucu olmayan bir anlayıştır. Aristoteles tarafından tasarlandığı biçimde Tanrı, evrenin bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde bilgisinden çıkmayan bir bilgiye sahiptir. Bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılmayacak bir etkidir.<sup>20</sup>

Aristoteles'in mutlak Tanrı'sı dünyamızı yaratan Tanrı değildir. Hatta o dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırılmamaktadır.<sup>21</sup>

Şüphesiz Aristoteles'in *Metafizik*'inde ele aldığı konular burada izah etmeye çalıştığımız Tanrı kavramı veya metafiziğin olabirirliliği veya duyusal olmayan tözlerin var olup olmadığı sorunuyla sınırlı değildir. O *Metafizik*'inde ayrıca töz, madde, form, oluşun analizi, potansiyellik ve edimsellik ile teoloji gibi konuları da ele almıştır. Fakat Tanrı kavramı geleneksel metafiziğin özellikle de Ortaçağ metafiziğinin en önemli temel kavramlarından biri olduğu için yazımızda ağırlıklı olarak metafiziğin bu yönüne vurgu yapılmıştır.

## B. Ortaçağ'da Metafizik

Metafizik, Ortaçağ'da felsefi bilimlerin en önemli disiplini. Felsefenin tüm özel alanlarının bağlı bulunduğu son temeli gösteren ana bilim olarak görülmüştür.<sup>22</sup> Ancak çoğu zaman sanıldığı gibi tersine bu terim Aristoteles'ten gelmediği için orta çağın büyük bir bölümünde kullanılmamıştır. 12. yüzyılda ortaya çıkan terim en yaygın kullanımını Aristoteles'i Hıristiyan düşüncesine uygulayan Aquino'lu Tomasso'da buldu. O zamandan beri metafizik felsefenin araştırma alanlarından biri için,

<sup>20</sup> D. Ross, a.g.e., s. 212-216.

<sup>21</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1986, s. 32.

<sup>22</sup> Fritz Heinemann, "*Metafizik*", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara yay., İstanbul 1990, s.129

bazen de tüm felsefeyi karşılayacak biçimde kullanılır oldu.<sup>23</sup>

Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin en ayırt edici, en karakteristik yanı, var olana ilişkin sorularında kendini açığa vurur. Antikçağ filozofu doğa nedir? Evrenin ana maddesi, ilkesi nedir? Diye sorarken, bir Ortaçağ filozofu, “varlık nedir?” diye sorar. Ortaçağ’la birlikte felsefede, varlığın varlık olarak tümünü kavramaya, anlamaya ilişkin söylemler yer almaya başlayacak; gramer, retorik ve diyalektik aracılığıyla keskinleştirilmiş zihinler en yüce varlığı da bu çerçevede anlamaya, kavramaya çalışacaklardır.<sup>24</sup> Bu felsefenin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle Ortaçağ felsefesi, Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla, bu felsefenin ilk ve en temel konusu Tanrı’dır; Tanrı’nın var oluşunun kanıtlanması, Tanrı’nın sıfatlarının açıklanmasıdır. Ortaçağ’da metafizik bu eksen üzerinde belirlenir; buna göre, varlık söz konusu olduğunda, temel problem Tanrı-dünya ilişkisi, Tanrı’nın yaratma tarzı ve kötülük problemidir.<sup>25</sup> Yeni Platoncu çizgisini yüzyıllar boyu koruyan Ortaçağ düşüncesi varlığa geliş böyle bir ilkeye dayandırdıktan sonra artık, evrende her şey bu en yetkin varlığa göre, ona oranla belli bir yer alacaktır. Tanrı’nın varlığının dışındaki her varlığın betimlenişi yine Tanrı’ya göre olacaktır. Tek tek varlıklar belli bir sıra düzeni içinde Tanrı’ya göre konumlandırılacaktır. Nitekim Ortaçağ’da felsefenin tipik özelliklerinden biri tanrıbilimsel oluşudur. Bu tanrıbilimsellik Hıristiyanlığı doğal ve aşılmaz kabul eden bir uygarlık, açınlamanın tartışılmaz hakikatini benimseyen bir düşünce yapısı oluşturmuştur. Akıl inanılan ve değişmez olan hakikate hizmet eden, üstelik ona bağlı olan bir şey olarak kabul edilmiştir. Nitekim kimi felsefe tarihçilerine göre Ortaçağ’da felsefe tanrıbilimin hizmetçisi durumundadır.<sup>26</sup> İnsan aklı Tanrı’nın özünü anlayıp açıklayamasa bile, hiç olmazsa Tanrı’nın var olduğunu kavrayabilir. Dünya Tanrı tarafından yaratıldığına göre, tanrısal gücün izleri ve işaretleri ile doludur. Bu işaretleri okumayı bilen, bunların asıl yaratıcısına da ulaşabilir. Tüm gerçekliği metafizik olarak okuma, görünür olanı aşkın bir çerçeve içinde okuma, Ortaçağ’ın kendini kaptırdığı tutumlardan yalnızca biridir.<sup>27</sup>

Özetle Ortaçağ’da, İlkçağ’ın ontoloji nitelikli metafizik görüşü yerine, teoloji nitelikli metafizik anlayışının zuhur ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, Ortaçağ’ın metafizik anlayışı, var olan her şeyin nedeni ya da kaynağı olan aşkın bir gerçekliğe ilişkin araştırma, var olanları varlık kaynağı olan Tanrı ile ilişkisi içinde ele alma anlamında teoloji olarak metafizikten meydana

<sup>23</sup> A. Timuçin, a.g.e., s. 152-153.

<sup>24</sup> Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Ara yay., İstanbul 1989, s. 19.

<sup>25</sup> Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa yay., Bursa 2001, s. 22.

<sup>26</sup> B. Çotuksöken – S. Babür, a.g.e., s. 13, 21.

<sup>27</sup> Orhan Hançerlioğlu, a.g.e., s. 14.



gelir.<sup>28</sup> Ne var ki, Yeniçağ'da ana bilimin bilgi kuramı olmasıyla, metafizik bu özelliğini yitirmiştir.

### C. Yeniçağ'da Metafizik

Yeniçağ'da Rönesans ile birlikte tek tek bilimlerin kurumsallaşması neticesinde metafizik ile bilimler arasında son derece sert çekişmeler başlamıştır.<sup>29</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak Aristoteles metafiziği eleştirilerek ona karşı yeni bir matematik ve bağlı olarak da yeni bir matematiksel doğa bilimi inşa edilmiştir.<sup>30</sup> Bu bilime göre evrende bulunan yasalar hem gökyüzünde hem de yeryüzünde aynıdır. Bütün hareketler tamamen matematiksel terimlerle ve mekanik yasalara göre tanımlanabilir veya açıklanabilir.<sup>31</sup> Ancak ne var ki bu anlayışın hemen ardından, teolojiden ya tamamen bağımsız ya da kısmen teolojik olan yeni metafizikler ortaya çıkmıştır. Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolff'un metafizikleri buna örnek gösterilebilir. Bu metafiziklerde açıklama yerine akla başvurulmuş, bir dedüktif sisteme dayanılarak evrenin yapısı, more geometrik tarzında kavranmak istenmiştir.<sup>32</sup>

Bu yeni dönemde, geleneksel metafiziğe ilk karşı çıkanların başında Descartes (1596-1650) ile Bacon'ı (1561-1626) zikredebiliriz. Zira Descartes'in çağdaş felsefeyi olduğu gibi çağdaş metafiziği de başlattığı kabul edilir. Descartes skolastik düşünceyi metafiziksel olduğu için değil, yeterince açık-seçik ve kesin bulmadığı gerekçesiyle eleştirir; yöntemsel kuşkuya yer verilmesini önerir. Onun aradığı matematiksel kesinliktir.<sup>33</sup> Descartes'ten sonra Spinoza ve Leibniz de matematik önermelerinin kesinliğini taşıyan bir metafizik oluşturmaya çalıştılar.

Descartes metafizik sisteminde doğal dünya kadar, doğal dünyanın zihin ve Tanrı ile nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu betimlemeye çalışmıştır. Daha önceki metafizik sistemlerden, özellikle de Platon'un ve Aziz Augustinus'un sistemlerinden bir takım unsurlar içeren Descartes'in metafizik öğretisi modern zamanların ilk büyük metafizik teorisidir. Bu teori ondan sonra geliştirilmiş olan metafizik sistemlerin pek çoğu için bir temel sağlamıştır. Bunlardan büyük bir çoğunluğu Descartes'in felsefesinden

<sup>28</sup> A. Cevizci, a.g.e., s. 22-23.

<sup>29</sup> Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 81.

<sup>30</sup> F. Heinemann, a.g.e., s. 130.

<sup>31</sup> Richard Popkin, "*Metafiziğin Kısa Tarihi*", *Metafiziğe Giriş*, derleme ve tercüme: Ahmet Cevizci, Paradigma yay., İstanbul 2001, s. 160.

<sup>32</sup> F. Heinemann, a.g.e., S. 130

<sup>33</sup> C. Yıldırım, a.g.e., s. 38.

kaynaklanan güçlük ve problemleri aşma yönündeki bir takım teşebbüsler olarak da görülebilirler.<sup>34</sup>

Gerçeklik Descartes'e göre, üç tözden –Tanrı, zihin ve maddeden– meydana gelir. Var olan başka her şey bunların bir modifikasyonu veya münferit bir örneğidir. Buna göre, her düşünce zihnin, tek tek her fiziki nesne de maddenin bir modifikasyonudur. Bir anlamda var olan yegane töz Tanrı'dır. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde bir tözü, var olmak için kendisinin dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde var olan bir şey, diye tanımlamıştır. Bütün diğerlerinden mutlak bağımsız olarak tek kendilik Tanrı'dır. Ama başka her şey yalnızca, Tanrı'nın yardımıyla var olabilir. Tanrı tek yaratıcı tözdür.<sup>35</sup>

Tanrı'nın bu öğretilerdeki çok güçlü ve ağırlıklı konumu, iki yaratılmış tözün, yani madde ve zihnin, gerçekliğin doğasıyla ilgili herhangi bir şeyi açıklamadaki yarar ve önemini anlamsız kılmaktadır. Tanrı gerçek dünyadaki yegane yaratıcı ise, ne zihin ne de madde herhangi bir nedensel güce fiilen sahip olamaz. Bir şeyin neden vuku bulduğunun nihai açıklaması, yalnızca Tanrı'nın böyle istemiş olmasından ibarettir. Doğal dünyayı maddenin doğası yoluyla açıklamak yerine, Descartes'in metafizik sisteminde nihai açıklama dini ve mistik terimlerle gerçekleşir. Tam olarak anlaşıldığında, evrenin bütünüyle Tanrı merkezli bir sistem olduğu görülmektedir. Tanrı var olan ve olup biten her şeyin tek faili ve sabit kaynağıdır. Fiziki ve zihinsel alanlar sadece, ilahi evrenin yaratılmış boyutlarını açıklamanın kısmi yollarıdır. Gerçeklik nedir, sorusuna verilmiş olan cevap, bu anlamda gerçekliğin Tanrı ve Tanrı'nın irade ettiği her şey olduğu teolojik görüşü olup çıkar.<sup>36</sup>

Bacon'a gelince onun metafiziğe tepkisi Descartes ile mukayese edildiği zaman daha köktenci niteliktedir. Örneğin skolastik düşüncede bulunduğu metafizik, onun gözünde, insan zekasını köstekleyen kısır bir uğraştır. İnsan yaşamını istenilen yönde geliştirme gücü yalnızca bilimsel bilgide vardır. Bu bilgiye soyut varsayımlardan kalkan kıyasa dayalı çıkarımla değil, gözlem ve deneye dayanan indüktif yöntemle ulaşılabilir.<sup>37</sup>

David Hume'un (1711-1776) metafizik karşısındaki tavrı daha acımasızdır. Metafiziğin doğuşundan bu yana bu bilimin kaderini belirlemesi bakımından hiçbir olay, David Hume'un ona karşı yaptığı saldırıdan daha önemli olmamıştır.<sup>38</sup> Ona göre metafizik çok verimsiz, modası geçmiş ve

<sup>34</sup> R. Popkin, a.g.e., s. 163.

<sup>35</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say yay., İstanbul 1995, s. 89-90; R. Popkin, a.g.e., s. 163.

<sup>36</sup> R. Popkin, a.g.e., s. 167-168.

<sup>37</sup> C. Yıldırım, a.g.e., s. 38.

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*,

faydasız tartışma yığınınından başka bir şey değildir. Doğal olanın aksine sıradan bir yaşam için zorunlu olan inançlar, metafiziksel illüzyonlar abartılıdır ve onlar bilinmeyenle ilgili doğrulanamaz nedenler, ilkeler ve niteliklerdir. Metafizikçiler ilk madde, özsel formlar, tözler, ilinekler, gizil nitelikler ve güçlerden bahsettiklerinde, anlamsız sözcükleri kullanıyor ve böylece çok saçma ve sofistike teoriler üretiyorlardı.<sup>39</sup>

Bir kütüphanede gezinirken diyordu Hume, yapmaktan kaçınamayacağımız bir kıyım var: Herhangi bir kitabı ele aldığımız zaman –örneğin, Tanrı bilimi veya skolastik metafizik üzerine- kendimize şunu soralım: Niceliği ya da sayıyı ilgilendiren herhangi bir soyut akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Somut olguları ve var oluşu ilgilendiren herhangi bir deneysel akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Öyleyse ateşe atın; çünkü safсата ve hayalden başka hiçbir şey içeremez.

Hume'nin bu tepkisi skolastik düşünceye olduğu kadar rasyonalist filozofların insan aklına tanıdıkları üstün bilme gücüne de yönelikti. Ona göre, kesin bilgiye ulaşma bakımından insan aklının hayvan aklına üstün tutulacak bir yanı yoktu.<sup>40</sup>

Hume'un empirik yaklaşımını paylaşmamakla birlikte Kant da metafiziği eleştirmiştir. Bu eleştirileriyle Kant 18. yüzyılda metafizik dediğimiz varlık felsefesini sona erdirmiştir. Çağdaş metafizik Descartes'ten sonra Kant'ta yeni bir biçim içinde ortaya çıkmıştır.

Kant'ın gerçeklik bilgisi üzerindeki görüşleri ve onun salt akla dayalı metafiziği eleştirisi bilgi kuramı ve metafizik tarihinde bir dönüm noktasıdır.<sup>41</sup> Kant metafiziğe ilişkin olarak, kendisine kadar gelen kimi düşünürlerin dile getirdikleri temel bir takım kuşuların veya yok sayıcı, keskin karşı çıkışların ötesinde, o zaman kadar sorulmayan bir soruyu gündeme getirerek soruşturmayı açar.<sup>42</sup> Bu soru; acaba metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır? Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli tasvip kazanmıyor? Yok değilse nasıl oluyor da bilim

çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, s. 5.

<sup>39</sup>Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları: Locke-Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük, Anka yay., İstanbul 2002, s. 69.

<sup>40</sup>G.Hanratty, a.g.e., s. 70-71. Bununla birlikte bu yıkıcı felsefenin kendisine Hume metafizik diyerek, ona yüksek bir değer verdi. Şöyle der: Metafizik ve ahlak bilimin en önemli dallarıdır; matematik ve doğa bilimi onların yarısı kadar bile değerli değildir. Bkz. I. Kant, *Prolegomena*, s. 6.

<sup>41</sup>Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkilap yay., İstanbul 1987, s. 7.

<sup>42</sup>Taylan Alptuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgi Kuramsal Sorunlar*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1989, s. 13.

kisvesi altında durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde ister bilgimiz, ister bilgisizliğimiz kanıtılsın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda kesin bir karara varmak gerekir. Zira Kant'a göre bir bilginin bilim olabilmesi için onu diğer bilgilerden ayıranın, yani ona özgü olanın kesinlikle belirlenebilmesi gerekir; aksi halde bütün bilimlerin sınırları birbirine karışır ve hiçbirini kendi yapısına göre, esaslı bir biçimde ele alınamaz.<sup>43</sup>

Kant'a göre her şeyden önce metafizik bilginin kaynaklarının deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır. O halde bu bilginin ilkeleri deneyden alınmamalıdır. Çünkü o fizik değil, metafizik yani dünyanın ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır. O halde ne asıl fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel psikolojinin esasını oluşturan iç deney bu bilginin temelini oluşturabilir.<sup>44</sup> Zira Kant'a göre insan bilgisinin kaynağı, sadece ve sadece tecrübedir. Şayet tecrübe, hakkında bilgi elde etmek istediğimiz nesneye ulaşamıyor ise, aklımız tek başına o nesne hakkında bilgi üretemez. Bu nedenle metafiziğin konusu olan nesnelere, bu tür nesnelere; yani hiçbir şekilde onları tecrübi olarak algılayamayız. Bunun sonucu olarak da Kant'a göre insan aklı metafiziğin konuları hakkında bilgi üretmekte yetersizdir.<sup>45</sup>

Kant'a göre insan bilgisinin tüm konuları ikiye ayrılır:

Birincisi var olanın bilgisi olup buna tabiat felsefesi denir.

İkincisi var olması gerekenin bilgisi olup buna da pratik felsefe veya ahlak felsefesi denir.

Kant'a göre bu her iki tür felsefede, bilgi akıl ile birlikte, tecrübi ilkeler yolu ile elde edilirse buna tecrübi felsefe denir. Tecrübi felsefe fizik, kimya, astronomi gibi bilimlere içermektedir. Saf felsefe ise, ya eleştirel olur veya metafizik olur.

Birincisine Kant saf aklın eleştirel bilimi adını vermektedir.

İkincisi ise, ya kurgusal ya da pratiktir. Kurgusal metafizik, bir bilim olmadığı ispatlanan Ortaçağ metafiziğidir.<sup>46</sup> Bu sınıflandırma ile felsefe, artık deney ve gözlem konusu olmayan konuların bilimi olma yolunda ilk adımı atmış olmaktadır.

Kant bu şekilde metafiziğin mümkün olup olmadığını sorgularken kuramsal bir bilim olarak metafiziğin imkansızlığını savunduğu halde, insan fitratı açısından mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki: Kant "neyi

<sup>43</sup> I. Kant, *Prolegomena*, s. 3.

<sup>44</sup> I. Kant, *Prolegomena*, s. 13-14.

<sup>45</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan yay., İstanbul 1992, s. 154.

<sup>46</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul 1993, s. 379-380.

bilebiliriz” sorusunu sorduğu ünlü eseri *Arı Usun Eleştirisi*’nde Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük ve ruhun gerçekliği gibi deney dünyasına ait olmayan şeyleri bilemeyeceğimizi söylemektedir. Bununla birlikte Kant, bu tür kavramların bir değeri olduğuna inanmaktadır. Başka bir deyişle onların teorik-bilimsel bir değeri olmamakla birlikte pratik-ahlaksal bir değeri, hatta vazgeçilmezliği olduğuna inanmaktadır. Çünkü Kant’a göre insan sadece bilme ihtiyacı olan bir varlık değildir; aynı zamanda eyleme, davranışta bulunma ihtiyacı olan bir varlıktır. Eylem veya ona konu olan ahlak ise Tanrı’ya, ruhun varlığına, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe inanmamızı gerektirir, onları talep eder. Bu kavramlar bilim için bir değer içermezlerse de ahlak için vazgeçilmezdirler. Nitekim Kant bundan dolayı bir ahlak metafiziği yaratmaktan çekinmez.<sup>47</sup>

Kant’a göre insan aklının bilgilerinin bir çeşidinde garip bir alın yazısı var. Kaçamadığı sorular yüzünden tedirgin olur. Bu sorular aklın kendi yapısından çıkar ama o bunlara yanıt veremez. Çünkü bunlar insan aklının her türlü gücünün üstüne çıkarlar. Ama insan bu sorulara cevap verme noktasında ilgisiz de kalmaz. Bu nedenle insan sonu gelmeyen çekişmelerin içine düşmüştür. Bu çekişmelerin geçtiği alanın adı da metafiziktir. Bir zamanlar metafiziğe bilimlerin kraliçesi gözü ile bakılıyordu. Ama çağımızda hor görülüyor, itilip kakılıyor ve bu gibi araştırmalara aldırış edilmiyor. Kant’a göre bu aldırışsızlık boşunadır, çünkü bunların konusuna insan doğası ilgisiz kalmaz.<sup>48</sup>

Kant’ın bu sağduyulu yaklaşımına rağmen, ortaya koyduğu eleştirel felsefe anlayışı pozitivist bilim anlayışının etkisiyle pozitivist felsefe anlayışına dönüşmüştür. 19. yüzyılda ortaya çıkan ve başlıca temsilciliğini A. Comte’un (1789-1857) yaptığı pozitivism ile onun bir versiyonu olan yeni-pozitivism veya mantıkçı pozitivism, bilginin alanı ve metafiziğin imkanı konusunda Kant’tan daha ileri bir pozisyonu benimsemektedir.

Pozitivizmin ana iddiası metafiziğin hiçbir değeri olmadığıdır. Kant metafiziğin hiç olmazsa ahlaki bir değeri olduğunu kabul ederken, A. Comte onun böyle bir değeri olduğunu da kabul etmez.<sup>49</sup> A. Comte, metafiziği insanlığın geride bıraktığı bir aşama olarak göstermiş ve onun yerini pozitif bilimin aldığını söylemiştir.

Empirik doğrulanabilirliği anlam ölçütü olarak formüle eden mantıkçı

<sup>47</sup> I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 367 vd.; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay., Ankara 1994, s. 36-37.

<sup>48</sup> B. Akarsu, a.g.e., s. 14.

<sup>49</sup> A. Arslan, a.g.e., s. 37.

pozitivizm ise bu ölçüte dayanarak metafiziğin önermelerinin anlamsız olduğunu ilan ediyor ve felsefeye, bilimsel söylemin kavram çözümlemesinden başka bir etkinlik alanı bırakmıyor. Böylece felsefe insanın bütünsel deneyim alanından yalıtılmış olur ki, bunun anlamı felsefenin insansızlaştırılmasıdır.<sup>50</sup> Bu tarzda metafiziğe karşı çıkışta Kant'ın etkisi büyük olmuştur.

Kuşkusuz metafiziğe karşı çıkışın başka nedenleri de vardır. Örneğin bilimlerin ilerlemesi ve felsefe tarihinde ortaya çıkan görüşlerin birbirini tutmaması metafiziğe karşı kuşkuları arttırmıştır.

Özellikle 19. Yüzyılda spekülâtif idealizmin dağılmasından sonra yaygınlaşan doğa bilimci düşünce ve doğa bilimci felsefe, tüm ontolojiyi ve metafiziği, metafiziksel kavram şiirleştirmesi, sayarak dışlamıştır.

Bu eleştirilere bakarak kimi metafizik iddiaların gerçekten anlamsız ya da anlam belirsizliği içermiş olduğu söylenebilir. Fakat bundan hareketle metafiziğin tümünü anlamsız bir girişim, boş bir gevezelik sayamayız. Zira metafizik anlamsız ise her dönem ve uygarlıkta kimi yetkin zekaların böyle bir uğraşa kendilerini kaptırmaları nasıl açıklanabilir? Bunu kişinin psikolojik özellikleriyle ya da kültürel ortamla açıklamak yeterli midir? Yeterlidir denemez çünkü, metafiziğin gerisinde dünyayı açıklama, dünya içinde insanın konumunu anlamlı kılma diyebileceğimiz evrensel bir gereksinme vardır. Din gibi metafizik de insan doğasının köklü bir gereksinmesini yansıtmaktadır. Metafizik sistemler yetersizlikleri ortaya konarak eleştirilebilir; ama metafizik bir kenara itilemez. Metafiziği pratik yaşamdan kopmuş kimi eksantrik kişilerin fantezisi saymak doğru değildir. Metafizik gerçekliği anlamak, varlığın doğasına ışık tutmak, varlığa ilişkin kapsamlı bir görüş oluşturma çabasıdır. Bilimsellik iddiasında olmayan metafizikte başarı ölçüsü, ortaya konan iddiaların doğruluğu değil, bu iddiaların oluşturduğu sistemin tutarlı, aydınlatıcı, doyurucu bir açıklama olmasıdır. Metafiziğin geçerliliği son çözümlemede, düşünce ufkumuzu genişletme, deneyim dünyamızı zenginleştirme etkisiyle ölçülmelidir. Tanrısal bir güce inanç nasıl ki teolojinin anlam kaynağı ise evreni bir bütün olarak anlama, olup bitenleri tek bir ilkeye dayanarak açıklama gereksinmesi de metafiziğin varlık nedenidir. Metafiziği bilime özgü ölçütlere vurarak mahkum etmemeliyiz. Onu düşünsel bir etkinlik olarak verdiği doyum, dünya görüşümüze sağladığı katkıyı dikkate alarak değerlendirmeliyiz.<sup>51</sup>

Bu nedenle bazı dönemlerde metafiziğe bilimler üstü bir bilim, bizi

<sup>50</sup> T. Altuğ, a.g.e., s. 1. Çağımızda metafizik karşıtı görüş ile bu karşıt görüşün eleştirisi için bkz. Önay Sözer, *Felsefe'nin ABC'si*, Kabalıcı yay., İstanbul 1998, s. 62-64; Stanley M. Honer-Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, İmge Kitapevi, Ankara 1996, s. 157-162.

<sup>51</sup> V. Hacıkadiroğlu, "Metafizik Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, s. 40, 42-43.

gerçeğe ulaştıran en temel düşün etkinliği gözüyle bakılmıştır.

Nitekim Heidegger; ilim mevcudiyetini metafizikten aldığı takdirde en mühim vazifesini, daima yenileştirerek yapabilir. Çünkü bu vazife, bilgileri toplamak ve tasnif etmekten ibaret değildir; belki bütün hakikatı, tabiatı ve tarihte, devamlı bir yenileşme içinde ihata etmektir, der.<sup>52</sup>

Yine Heidegger'e göre metafizik insan tabiatına aittir. O, ne bir mektep felsefesinin payıdır, ne de fantastik düşüncelerin kanat açtığı bir alandır; o mevcudiyetin içinde esaslı bir andır; bizzat mevcudiyettir. Hiçbir ilmin katiyeti metafiziğin ciddiyetine ulaşamaz.<sup>53</sup>

### Sonuç

Evrenin anlamı ve kökenine, Tanrı denen yüce bir gücün varlığına yönelik arayışlardan kaynaklanan metafiziğin tam olarak ne olduğu konusunda tek ve doyurucu bir açıklama getirmek kolay değildir. Metafizik genelde varlık ile ilgilenmektedir, varlık olarak varlığın incelenmesidir.

Metafizik, felsefe tarihi boyunca farklı biçimlerde algılanmış, değişik anlamlar almıştır. Metafiziğin alanı Aristoteles'te "varlık olarak varlık" şeklinde tezahür ederken Ortaçağ'da felsefenin merkezinde Tanrı vardır; bu felsefenin ilk ve temel konusu Tanrı'dır.

Yeniçağ'la birlikte Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar matematik önermelerin kesinliğini taşıyan bir metafizik oluşturmaya çalıştılar. David Hume ise metafiziği eleştirerek onun verimsiz, modası geçmiş ve faydasız tartışma yığından ibaret olduğunu dile getirmiştir. Kant'ın eleştirel felsefesinden sonra mantıkçı pozitivism empirik doğrulanabilirliği anlam ölçütü kabul ederek metafiziğin önermelerinin anlamsız olduğunu söylemiştir.

Bu yapılan eleştirilere bakarak metafiziğin tümünü anlamsız bir girişim sayamayız. Çünkü, metafiziğin gerisinde dünyayı açıklama, dünya içinde insanın konumunu anlamlı kılmaya diyebileceğimiz evrensel bir gereksinme vardır. Din gibi metafizik de insan doğasının köklü bir gereksinmesini yansıtmaktadır. Metafizik gerçekliği anlamak, varlığın doğasına ışık tutmak, varlığa ilişkin kapsamlı bir görüş oluşturma çabasıdır. Metafizik olmadan insanın kurumsal ve pratik etkinliği üzerine bütüncül bir yaklaşım ortaya konamaz.

<sup>52</sup> M. Heidegger, a.g.e., s. 54.

<sup>53</sup> M. Heidegger, a.g.e., s. 55.

## KLASİK TEFSİRLERDE YER ALAN BİR İSRİLİYAT ÖRNEĞİ

*Hikmet AKDEMİR\**

### ***AN EXAMPLE OF ISRAILYYAT THAT IS WIDESPREAD IN EARLY TAFSİR LITERATURE***

*Israiliyyat can be defined briefly as news and information that seem to be coming to Islam from Biblical sources. In Islamic literature, these accounts are mainly found in Quranic Tafsirs. The Israiliyyat, many of which are contradictory to the spirit of the Quran and taken by the tafsir authors without any critical remark, brought with them issues that are almost impossible to resolve.*

*A classic example of such Israiliyyat news is related to naming of the prophet Adam and Eve's children. According to the news, with the temptation of Satan, they are alleged to call their children 'Abd al-Harith', meaning 'the servant of Satan', Harith being one of the names of Satan. According to the Islamic creed, the prophets are innocent. Thus, Adam, as the first human being and the first prophet, was also innocent and cannot be guilty of such an unacceptable act. It is obvious that these reports and others like them cannot be of Islamic origin. But rather, they must be stemming from a culture that can attribute the wrongdoings of human beings to the prophets with no hesitation.*

### **A. Giriş**

**T**efsir ilminin önemli problemlerinden biri olan israiliyyat kısaca, “başta Yahudilik olmak üzere diğer din ve kültürlerden İslam’a girmiş olan her türlü malumat” olarak tarif edilir.<sup>1</sup>

\* Yrd Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hikmetakdemir@hotmail.com



Başlangıçta “Kur’an-ı Kerim’in anlaşılması ve açıklanması” gibi makbul bir hedefe yönelik olarak revaç bulan israiliyyat, zamanla bu hedefin tam aksi bir sonucu hazırlamış, özellikle Kur’an tefsirlerini istila ederek içinden çıkılmayacak problemleri beraberinde getirmiştir. Bilhassa Kur’an kıssalarında müphem bırakılan ve aslında bilinmesi insanlara hiçbir fayda sağlamayan hususlarda israiliyyatın bolca kullanıldığını görmekteyiz. Üstelik tefsirlere giren bu kabil bilgilerden bir kısmı, müfessirler tarafından iyice tahkik edilmeden nakledildiği için âyetlerin sarih manalarıyla çelişmektedir. Ayrıca bu rivâyetler, yazılıp okunduğu asrın insanlarını yanlış bilgilendirmekle kalmamakta; daha sonraki asırlarda bu yanlışlığın devamını sağlamanın yanı sıra, doğuda ve batıda bazı kötü niyetli kişilerin istismarlarına da malzeme teşkil etmektedirler. Günümüzde “Garanik Masalının” bir kısım oryantalist ve yazarlar tarafından istismar edilmesi bunun en canlı örneğidir.<sup>2</sup>

Bu makalemizde yukarıda bahsi geçen israiliyyat örneklerinden “Hz. Âdem ile eşinin Şeytanın telkini ile çocuklarına verdikleri bir isim nedeniyle şirke düştüklerini” ifade eden israilî haberleri irdelemeye çalışacağız.

### B. İsrailî Haberlerle Açıklanan Âyet ve Yorumu

Örnek olarak inceleyeceğimiz israilî haberlerle açıklanan âyet, A’raf sûresinin 190. âyetidir. Kendilerinden önceki âyetlerin bir devamı olarak düşünüldüğünde, bir önceki âyetle beraber bu âyetin, Kureyş müşriklerini imana davet eden tevhid delillerinden birisi olduğu kolayca anlaşılmaktadır. İman etmeyenlerle ilgili örneklerin verildiği âyetlerin akabinde gelen 184. âyetle beraber Kureyş müşriklerine hitap başlamaktadır: “*Bunlar hiç düşünmediler mi ki kendilerine tebliğde bulunan arkadaşları Muhammed’de delilikten hiçbir eser yoktur. O sadece ilerideki tehlikelerden kurtarmak için görevli bir uyarıcıdır.*” Bu hitaptan sonra onlara göklerin ve yerlerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı şeylerdeki nizamı düşünmeleri tavsiye edilir.<sup>3</sup> Onların kıyametin ne zaman kopacağını Allah Resûlüne sorduklarını, halbuki onun bu konuda bir bilgisi olmadığını, bunu sadece Allah’ın bileceğini beyan eden âyetin ardından söz konusu hükme delil mahiyetinde şu ifadeler yer almaktadır: “*De ki, ben kendim için bile Allah dilemedikçe hiçbir şeye kadir değilim. Kendime ne bir fayda sağlayabilirim, ne de gelecek bir zararı uzaklaştırabilirim. Şâyet gaybı bilseydim, elbette çok mal mülk elde ederdim, bana hiç fenalık da dokunmazdı. Ama ben iman edecek*

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyât*, Ankara 1979, s. 6-7.

<sup>2</sup> Garanik kıssasının istismarı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, “*Garanik Meselesinin İstismarcıları*,” A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1981, c.XXIV, s. 69-83.

<sup>3</sup> A’raf, 7/185.

*kimseler için sadece bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim."*<sup>4</sup>

İşte meallerini takdim ettiğimiz bu âyetlerin sevk edilmesindeki asıl maksadın "Mekke müşriklerine delil getirmek" olduğu açıkça görülmektedir. Şüphesiz insanın ve özellikle de ilk insanın yaratılışı, en açık tevhid delillerinden birisidir. Dolayısıyla bu bağlamda, bu delile yer verilmesi önceki âyetlerle tam bir uyum, ahenk ve bütünlük arz etmektedir: " *O dur ki sizi tek bir candan yarattı ve bundan da gönlü kendisine ısınsın diye eşini inşa etti. Erkek eşini sarıp bürüdü, o da hafif bir yük yüklendi, hamile kaldı. Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca her ikisi de Rab'leri olan Allah'a yönelip 'eğer bize sağlıklı, kusursuz bir evlat verirsen, mutlaka sana şükreden kullarından oluruz.' diye yalvardılar.*"<sup>5</sup>

Âyetin başında bahsi geçen "tek bir can" ile eşinden kast edilen kişilerin kimler olduğu hususunda şu görüşler ortaya atılmaktadır:

1-Hz. Âdem ve eşi.<sup>6</sup>

2-Genel olarak insan cinsi.<sup>7</sup>

3- Kureyş kabilesinin atalarından "Kusay" ve eşi.<sup>8</sup>

4-Allah'a iman etmeyen müşriklerden her hangi birisi ve eşi.<sup>9</sup>

5-Yahudiler ve Hıristiyanlar.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> A'raf, 7/188.

<sup>5</sup> A'raf, 7/189.

<sup>6</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1400/1980, IX, 97; Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Umer, *el-Keşşâf*, Beyrut 1403/1983, II, 136; İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesir fi İlmî't-Tefsir*, Beyrut 1407/1987, III, 300-301; Razi, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Mısır 1357/1938, XV, 85, 88-89; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1965, VII, 337; Neseî, Abdullah b. Mahmud, *Medarikü't-Tenzil*, Beyrut 1408/1989, I, 568; Gımatî, Ebu'l Kasım, Muhammed b. Ahmed b. el-Cüzey el-Kelbî, *Kitabü't-Teshil fi Ulumi't-Tenzil*, Tahkik: Muhammed Abdulmün'im el-Yunusî - İbrahim Atvah Avaz, Kahire 1973, II, 103; Ebû Hayyan, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Endülüsi, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut 1411/1990, IV, 438; İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1408/1988, II, 285; Beydavî, Nasirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Umer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tenzil*, Mısır 1388/1968, I, 380; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed el-İmadi, *el-İrşadu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut t.y. II, 330; Alusi, Ebu'l-Fazî Şihabüddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut t.y. IX, 137.

<sup>7</sup> İbnu'l-Arabî, Ebubekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu'l-Kur'an*, Tahkik: Ali Muhammed el-Becavi, Beyrut t.y. II, 860; Kurtubî, VII, 339; Ebû Hayyan, IV, 438; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1970, IV, 2350-2351; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, III, 429-430.

<sup>8</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 137; Râzî, XV, 87; Neseî, I, 569; Ebû Hayyan, IV, 439; Beydavî, I, 381; Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbadî, *Himyanu'z-Zâd ila Dâri'l-Meâd*, VII (1), 100; Elmalılı, IV, 2351.

<sup>9</sup> Râzî, XV, 87; İbn Kesir, II, 286-287; Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Teshimu'l-Kur'an*, Çev: Dr. Ahmed Asrar, İstanbul 1995, I, 750-751.

Âyetteki hitabın umumi olması, üçüncü ve beşinci görüşün çok uzak bir ihtimal olduklarına delalet etmektedir. Âyetin öncesinde müşriklerden bahsedilmesi, dördüncü ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bununla beraber, nefis kelimesinin nekre oluşu (من نفس واحدة) ve “منها” kelimesinden “onun cinsinden” manasının da rahatlıkla anlaşılması sebebiyle âyetin ikinci yoruma hamledilmesine hiçbir engel yoktur. Zaten bu takdirde birinci tefsir de bu yorumun kapsamına girmektedir.<sup>11</sup> Başka bir deyişle, ikinci yoruma göre hem ilk insan ve eşi; hem de onların neslinden kıyamete kadar gelecek olan tüm evli çiftler, âyetin kapsamına dahildir. Ancak şu sebeplerden dolayı birinci görüşün daha isabetli olabileceği söylenebilir:

1- Anlamı fazla değiştirmeyen tek bir kelime farkı (خلق - جعل) dışında lafızları, bu âyet ile aynı olan Nisâ sûresinin başındaki âyette Hz. Âdem'den söz edildiği kesindir: “*Ey insanlar! Sizi tek bir candan yaratan ve ondan da eşini yaratıp o ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten sakının!*”

2-Önceki âyetler, müşriklere tevhid delillerini serdettiğine göre bu âyet de o delillerden biri olmalıdır. Allah'ın varlığına ve birliğine delalet etmesi açısından ilk insanın yaratılışı, gözümüzle görüp sebeplerine aşına olduğumuz bebeklerin yaratılmasından çok daha etkilidir. Zira ilk insanın yaratılışı, şimdiki gibi bazı sebeplerle açıklanamaz.

3- İlk insanın yaratılışının anlatılmasından sonra, ilk çocuğun doğumundan söz edilmesi daha uygundur. Dolayısıyla âyette ilk annenin, ilk hamileliğinden ve ilk çocuğunu dünyaya getirişinden bahsedildiğini söylemek daha isabetli gözükmektedir.

Hz. Âdem ile eşinin, ya da ikinci görüşe göre onların neslinden gelen her hangi bir evli çiftin dualarından sonra gelen ve israilî haberler ile açıklanması nedeniyle asıl konumuzu teşkil eden âyetin meali ise şöyledir: “*Allah kendilerine kusursuz bir çocuk verince, onların ikisi de verdiği çocuk sebebiyle Allah'a bir takım ortaklar yakıştırdılar. Halbuki Allah onların yakıştırdıkları her türlü ortaktan münezzehtir.*”<sup>12</sup>

Yukarıda sıraladığımız görüşlerden birincisi dışındaki diğer dört yoruma göre bu âyetin anlaşılmasında herhangi bir problem yoktur. Zira burada insanların genel karakterlerinin tezahürlerinden birisi vurgulanmaktadır. Ancak birinci görüş esas alındığı takdirde, bir öncesiyle beraber düşünülürse, bu âyet de ilk bakışta Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan bahsettiği izlenimini vermektedir. Nitekim fiilin tesniye (جعل له) olması bu izlenimi

<sup>10</sup> Ibnu'l-Cevzi, III, 303; İbn Kesir, II, 286; Suyutî, Abdurrahman Celalüddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1409/1988, III, 626.

<sup>11</sup> Elmalılı, IV, 2350-2351.

<sup>12</sup> A'raf, 7/190.

kuvvetlendirmektedir. Fakat âyetin sonunda gelen fiilin çoğul olması (يشركون), ki aynı şahısların kast edildiğinin vurgulanması için aynı üslûbun devamı olarak bunun da tesniye (يشركان) sigasında gelmesi gerekirdi, bu izlenimin doğruluğu hakkında bazı soru işaretlerinin ve şüphelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla müfessirlerin bir kısmı bu şahıslardan kast edilenlerin ilk insan ve eşi olduğunu söylerken; diğer bir kısmı da onların neslinden gelen ve çocukları sayılan başka kişiler olduklarını dile getirmektedirler.<sup>13</sup>

Kanaatimizce aşağıda serdedeceğimiz delillerden dolayı bu görüşlerden ikincisi daha isabetli ve makul gözükmektedir.<sup>14</sup>

1-Âyet kafirlere delil getirme bağlamında, onlara hitap eden bir pasajın içinde yer almaktadır. Bu nedenle dua cümlesiyle beraber (189. âyet) Hz. Âdem ve eşinden bahseden bölümün sona erdiği ve yeniden asıl konu olan kafirlere hitaba dönüldüğü rahatlıkla söylenebilir.

2-Âyetin sonundaki fiilin (يشركون) çoğul olarak getirilmesi, bu fiildeki faillerin çoğul olduğunu; dolayısıyla ilk fiilin tesniye olan fiilin (جعل) faillerinden farklı olduğuna delalet etmektedir. Her ne kadar âyetin son cümlesini istinaf (başlangıç) olarak kabul edip Mekke müşriklerine delalet ettiğini söyleyenler varsa da,<sup>15</sup> aynı konudan bahsedilmesi ve aynı fiilin türevlerinin (يشركون - شركاء) kullanılması bu görüşü oldukça zayıf bir konuma düşürmektedir.<sup>16</sup>

3- Bu âyetin (190. âyet) hemen ardından gelen âyette putperestlerden ve onların putlarından bahsedilmektedir: “Ona, hiçbir şeyi yaratmaya güç yetiremeyen, zaten kendileri de yaratılmış olan mahlukları mı eş sayıyorlar? Halbuki o şerikler kendilerini putlaştıranların imdadına yetişemezler. Hatta kendilerine bile yardım edemezler.”<sup>17</sup> Bu ifadeler “bir önceki âyette bahsedilen kişilerin putperest; ortak koştıkları şeylerin de putlar olduğu” görüşünü kuvvetlendirmektedir.<sup>18</sup>

4-Bu âyette kastedilen şahısların Hz. Âdem ile eşi olduğuna açıkça delalet eden hiçbir sahih hadis, kaynaklarda mevcut değildir.<sup>19</sup> Bu konuda sadece Tirmizî (v. 279/892) ile Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), tek bir tarikile “Semure b. Cündeb” (v. 50/679) adlı sahabiden gelen şu hadisi nakletmektedirler: “Havva hamile kaldığı zaman, İblis onun etrafında

<sup>13</sup> Bkz. Taberî, IX, 99-100; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 137; Râzî, XV, 87; Ebussuud, II, 331.

<sup>14</sup> Ayet hakkındaki diğer yorumlar için bkz. Râzî, XV, 85-89; Kurtubî, VII, 338-339; Alusi, IX, 137-143.

<sup>15</sup> Örnek olarak bkz. Taberî, IX, 101; Elmalılı, IV, 2353.

<sup>16</sup> Bkz. Râzî, XV, 87; Kurtubî, VII, 339.

<sup>17</sup> A'raf, 7/191-192.

<sup>18</sup> Bkz. Râzî, XV, 90.

<sup>19</sup> Bkz. Ebû Hayyan, IV, 440.

dolaşıp durdu. O zamana kadar onun hiçbir çocuğu yaşamamıştı. İblis ona dedi ki, 'doğacak çocuğuna Abdulharis adını ver!' o da çocuğuna Abdulharis ismini verdi. Bu çocuk yaşadı. İşte bu şeytanın telkini ve emri idi."<sup>20</sup>

Senedinde yer alan bir çok ravinin güvenilir olmadığına dair bilgilerin yanı sıra, hadis otoritelerine göre bu hadis merfu değil, mevkuftur.<sup>21</sup> Hadis sahih olarak kabul edilse bile burada sadece Havva'nın tek başına Şeytanın telkinine kulak vererek çocuğuna bir isim verdiğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla tek taraflı bir karar ve fiil olan bu olay metinde yer almadığı halde, Hz. Âdem'e de isnat etmek yanlış olur. Belki de Hz. Âdem bu yanlış kararı hemen düzeltmiştir. Kısacası merfu hadis olarak rivâyet edilen metne göre karar ve fiil sadece Havva'ya aittir. Şâyet sonuçta bir günah söz konusu ise o da sadece ona ait olmalıdır. Zira "hiçbir kimse bir başkasının günah yükünü taşımaz."<sup>22</sup>

Diğer taraftan daha önce de belirtildiği gibi âyetten anlaşılan Havva'nın ilk çocuğunun dünyaya gelişidir. Oysa hadiste daha önce birkaç doğumun gerçekleştiği ve doğan çocukların yaşamadıkları belirtilmektedir. Bu hususta âyet ile hadis arasında açık bir çelişki söz konusudur. Bu çelişki "merfu hadisin bu âyeti açıkladığı" görüşünü çürütmektedir.

### C. Konuyla İlgili Olarak Nakledilen İsrailî Haberler

Konuyla ilgili olarak tefsirlerde nakledilen pek çok israilî rivâyet mevcuttur.<sup>23</sup> Bu haberleri, en kapsamlı ilk rivâyet tefsiri olması hasebiyle Taberî'nin (v.310/922) eserini esas alarak, mükerrerlere değinmeden nakletmeye çalışacağız:

1-İbn Cüreyc (v. 150/767) , Said b. Cübeyr'den (v.95/713) nakletmektedir: "Hz. Âdem ve eşi yer yüzüne indirildikleri zaman, Hz. Âdem'in nefsinde şehvet yaratıldı. Bunun üzerine o eşiyle beraber oldu, eşi de hemen aynı anda hamile kaldı. Hamile kalır kalmaz, karnındaki bebek (büyüyüp ) hemen oynamaya başladı. Havva:

<sup>20</sup> Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, V, 267; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, V,11.

<sup>21</sup> Hadisin senet tenkidi için bkz. İbn Kesir, II, 285- 286; Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul t.y s. 82- 83.

<sup>22</sup> İsrâ 17/15; Fâtır , 35/18 ; Zümer , 39/7; Necm, 53/38.

<sup>23</sup> Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Yusuf Necatî-Muhammed Ali en-Neccar, Beyrut t.y. I, 400; Taberî, IX, 98-101; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahrü'l-Ulûm*, Tahkik: Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcud-Dr. Zekerîya Abdulmecid en-Nevtî, Beyrut 1414/1993, I, 588; İbnu'l-Cevzi, III, 301-303; Râzî, XV, 85-86; Kurtubî, VII, 337; Nesefî , I , 568-570; Beydavî, I, 381; İbn Kesir, II, 285-287; Suyutî, III, 623-625; Alusî, IX, 142; Muhammed b. Yusuf, VII (1), 97-99;

-Bu da nedir? dedi. Derken İblis ona geldi ve dedi ki:

-Yeryüzünde deve, sığır ve keçiden başka bir şey görüyor musun? İşte o çocuk da bunlardan biridir. Havva:

-Allah'a yemin olsun ki ondan dolayı (vücudumda) sıkıntı ve elem çekmeyen (bir uzvum) yoktur. İblis:

-Bana itaat et ve ona 'Abdulharis' ismini ver ki sizin benzeriniz (gibi bir insan olarak) dünyaya gelsin!<sup>24</sup>

Havva bu diyalogu Âdem'e anlattı. Âdem:

-O bizi cennetten çıkaran tanıdığımızdır.

Nihâyet doğan çocuk öldü. Sonra Havva tekrar hamile kaldı. İblis yine ona geldi ve dedi ki:

-Bana itaat et ve ona 'Abdulharis' ismini ver! -Melekler arasında İblis'in adı 'Haris' idi.- Yoksa ya deve, ya sığır, ya koyun, ya da keçi doğurursun. Yahut da onu öldürürüm. Gerçekten ilk çocuğunu ben öldürdüm.

Havva bu olayı da Hz. Âdem'e aktardı. Bu sefer sanki o, şeytanın talebini hiç de nahoş karşılamadı. Bunun üzerine Havva çocuğuna 'Abdulharis' adını verdi. İşte bu husus, âyetteki '*bize salih (kusursuz) bir evlat verirsen...*' ifadesinde dile getirilmektedir. Buradaki '*salih*' kelimesi 'bizim benzerimiz bir varlık' anlamındadır. '*Onlara salih bir evlat verince...*' ifadesinde de aynı anlam söz konusudur.<sup>25</sup>

2-Süddî'den (v. 127/744) nakledilmektedir: "Havva'nın hamileliği ilerleyip bebek karnında büyüyünce İblis geldi ve onu şu sözleriyle korkuttu:

-Nereden biliyorsun, belki de karnındaki bir köpek, bir domuz, ya da bir eşektir. Onun nereden çıkacağı hakkında bir fikrin var mı? Arkandan mı çıkıp seni öldürecek yoksa önünden mi? Ya da karnını mı yarıp seni öldürecek?

Bu olay Hz. Âdem'in eşiyle birlikte kendilerine salih bir evlat vermesi için Allah'a dua ettikleri esnada vuku bulmuştur. Buradaki '*salih*' kelimesi, '*bizim benzerimiz olan bir insan*' anlamındadır.<sup>26</sup>

3-Semure b. Cündeb, (v.50/679) Allah Resûlünden (s.a.v.) nakletmektedir: "*Havva'nın hiçbir çocuğu yaşamıyordu. 'Şayet bir çocuğu olursa ona Abdulharis adını vereceği' şeklinde bir adakta bulundu. Bu adaktan sonra doğan çocuğu yaşadı ve o da ona Abdulharis adını verdi. Bu şeytanın bir telkininden ibaretti.*"<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Suyutî'nin naklettiği bir rivayete göre, Şeytanın teklif ettiği isim "Güneşin Kulu" anlamına gelen "Abduşems'tir".( Suyutî, III, 624).

<sup>25</sup> Taberî, IX, 98; Suyutî, III, 624.

<sup>26</sup> Taberî IX, 98.

<sup>27</sup> Taberî IX, 99.

4-Semure b. Cündeb'den rivâyet edilmektedir: "Hz. Âdem oğluna Abdulharis ismini vermişti."<sup>28</sup>

5-İbn Abbas'dan (v.68/687) nakledilmektedir: "Havva, Âdem'in çocuklarını doğuruyordu. Çocuklarını, Allah'ın kulları olarak nitelendiriyor ve onlara 'Abdullah- Übeydullah' gibi isimler veriyordu. Sonunda bu çocuklar ölüyordu. Derken İblis Havva ile Âdem'e geldi ve şöyle dedi:

-Doğacak çocuğa öncekilere verdiğiniz isimlerden başka bir isim verdiğiniz takdirde o yaşayacaktır.

Havva bir erkek çocuk doğurdu. Ona Abdulharis adını verdiler. İşte 'O dur ki sizi tek bir candan yarattı....' diye başlaya âyet, sonuna kadar bu konu ile ilgili olarak indirilmiştir."<sup>29</sup>

6-İbn Abbas'dan: "Odur ki sizi tek bir candan yarattı.... diye başlayan âyet, 'fe merret bihi' ( فرمت به ) ifadesi de dahil olmak üzere Hz. Âdem'den bahsetmektedir. Şeddesiz kıraatıyla 'fe meret bihi', 'Havva, hamile kalıp kalmadığı hususunda tereddüt etti' anlamındadır. Âyet aynı konuya devam etmektedir: 'Havva'nın hamileliği ilerleyince, şâyet Sen bize salih bir evlat verisen...' diye dua ettiler. Şeytan onlara gelip dedi ki:

-Çocuğunuzun nasıl bir varlık olacağını biliyor musunuz? Hayvan olup olmayacağını biliyor musunuz?

Şeytan, (bu gibi sözlerle) batılı onlara süslü gösterdi. Gerçekten o besbelli bir vesvese verip aldatandır. Bundan önce Havva iki çocuk doğurmuş, ancak onların ikisi de ölmüştü. Şeytan onlara dedi ki:

-Doğacak çocuğa şâyet benim adımı vermezseniz, sağlam bir şekilde dünyaya gelmeyecek ve o da ilk iki çocuk gibi ölecektir.

Bunun üzerine Âdem ve eşi doğan çocuklarına Abdulharis adını taktılar.İşte, 'Allah kendilerine kusursuz bir çocuk verince, onların ikisi de verdiği çocuk sebebiyle Allah'a bir takım ortaklar yakıştırdılar' âyetinden maksat budur."<sup>30</sup>

7-İbn Cüreyc, İbn Abbas'dan nakletmektedir: "Âdem'in ilk çocuğu dünyaya gelince, İblis ona geldi ve şöyle dedi:

-Gerçekten ben, bu çocuk hakkında sana nasihat edeceğim. Ona Abdulharis adını ver!

Hz. Âdem :

-Sana itaat etmekten Allah'a sığınırım. -İbn Abbas der ki: Şeytanın gökyüzündeki adı Haris idi- Cennetteki yasak ağacın meyvesinden yeme

<sup>28</sup> Taberî IX, 99.

<sup>29</sup> Taberî IX, 99; İbn Kesir, II, 286; Suyutî, III, 625.

<sup>30</sup> Taberî, IX, 99; İbn Kesir, II, 286.

konusunda sana uymuştum da böylece cennetten çıkarılmama sebep olmuştun. Sana asla itaat etmeyeceğim.

Sonuçta bu çocuk öldü. Sonra bir çocuğu daha dünyaya geldi. Şeytan:

-Bana itaat et! (Sözümü dinle!) Yoksa ilk çocuğun gibi bu da ölecek!

Hız. Âdem yine onun sözünü dinlemedi. İkinci çocuk da öldü. Şeytan:

-Doğacak çocuğuna Abdulharis adını verinceye kadar onları öldürmeye devam edeceğim.

Âdem, çocuğuna Abdulharis adını verinceye kadar, Şeytan bu işe devam etti. "Onların ikisi de verdiği çocuk sebebiyle Allah'a bir takım ortaklar yakıştırdılar" âyetinin işaret ettiği husus budur. Âdem, ibadet söz konusu olmadan, Şeytanın sözünü dinlemekle sadece emre itaat konusunda onu Allah'a ortak koşmuş oldu. Başka bir ifadeyle, Âdem, Allah'a şirk koşmadı, fakat Şeytana itaat etmiş oldu.

(أشركه في طاعته في غير عبادة ولم يشرك بالله ولكن أطاعه)<sup>31</sup>

8-İkrime'den (v. 104/722) nakledilmektedir: "Ne Âdem , ne de Havva şirk koşmuştur. İşin aslı şudur: Onların çocukları yaşamıyordu. Şeytan, onlara geldi ve şöyle dedi:

-Çocuğunuzun yaşaması için gerekli olan sır, ona Abdulharis adını vermenizdir. "Onların ikisi de verdiği çocuk sebebiyle Allah'a bir takım ortaklar yakıştırdılar" âyetinden kastedilen budur."<sup>32</sup>

9-Katade'den (v. 117/734) rivâyet edilmektedir: "Hz. Âdem'in dünyaya gelen her çocuğu ölüyordu. Şeytan ona geldi ve dedi ki:

-Bu çocuğun yaşamasındaki sır şudur: Ona Abdulharis adını ver.

Hız. Âdem de öyle yaptı. Böylece Hız. Âdem ve eşi, ibadette değil de sadece isim konusunda Allah'a şirk koşmuş oldular."<sup>33</sup>

10-Said b. Cübeyr'e , "Hz. Âdem Allah'a şirk koştu mu?" diye soruldu. O şöyle cevap verdi:

-‘Hz. Âdem Allah'a şirk koşmuştu’ demekten Allah'a sığınırım. Ancak olay şundan ibarettir: "Havva'nın hamileliği ilerleyince İblis ona geldi ve dedi ki:

-Bu çocuk nereden çıkacak? Burnundan mı, gözünden mi, yoksa ağzından mı?

Bu sözleriyle onu ümitsizliğe düşürdü ve devam etti:

-Onun sağlam olarak doğacağını biliyor musun? -Ravilerden İbn Fudeyle, 'sana zarar vermeden, seni öldürmeden' ifadesini eklemiştir.- Bana

<sup>31</sup> Taberî, IX, 99; Muhammed b. Yusuf, VII (1), 98.

<sup>32</sup> Taberî, IX, 99.

<sup>33</sup> Taberî, IX, 100; Semerkandî, I, 588.



itaat eder misin?

Havva:

-Evet, dedi.

-Öyleyse ona Abdulharis adını ver!

O da öyle yaptı. –Ravilerden İbn Cerir, ‘bu sadece isim konusunda bir şirk koşmak idi’ sözünü ilave etmiştir.’<sup>34</sup>

11-Süddi’den rivâyet edilmektedir: “ Havva bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Bunun üzerine Şeytan onunla eşine gelerek şöyle dedi:

-Ona, benim kulum olduğunu ifade den bir isim verin! Yoksa onu öldürürüm!

Âdem :

-Bir seferinde sana itaat etmişim de beni cennetten çıkarmıştın.

Âdem ona itaat etmekten kaçındı ve oğluna ‘Abdurrahman’ adını verdi. Allah, Şeytanı çocuğa musallat etti ve Şeytan onu öldürdü. Havva başka bir çocuğa hamile kaldı. Onu doğurunca Şeytan ona yine aynı şeyi söyledi Âdem de aynı cevabı verdi ve onu dinlemedi. Bu çocuğuna ‘Salih’ adını verdi. Şeytan onu da öldürdü. Üçüncü çocuk doğunca, Şeytan onlara:

-Mağlup olduğunuza göre artık ona ‘Abdulharis’ adını verecek misiniz?- Bu (Haris) Şeytanın ismiydi. (Daha sonra) susup kaldığı zaman İblis adını almıştır.-

Onlar da bunu yaptı. “Onların ikisi de verdiği çocuk sebebiyle Allah’a bir takım ortaklar yakıştırdılar” âyeti buna işaret etmektedir. Yani isim verme konusunda şirke düştüler.<sup>35</sup>

#### D. Rivâyetlerin Tahlil Ve Tenkidi

Âyetin tefsiri sadedinde kaynaklarda yer alan israilî haberlerin metin yönünden tenkidine geçmeden önce, ravilerle ilgili bir hususu hatırlatmak faydalı olacaktır: Raviler arasında İbn Abbas ve İbn Cüreyc gibi kendilerinden en fazla israilî haberlerin nakledildiği meşhur simalara rastlanmaktadır.<sup>36</sup> Bu husus söz konusu rivâyetlerin bu şahıslar ve kitap ehlinde müslüman olmuş diğer bazı kişiler vasıtasıyla İslamî literatüre girdiği görüşünü kuvvetlendirmektedir.<sup>37</sup>

Bu hususu hatırlattıktan sonra, şimdi de yukarıdaki sıraya göre rivâyetleri

<sup>34</sup> Taberî, IX, 100.

<sup>35</sup> Taberî, IX, 100.

<sup>36</sup> Kendilerinden israiliyatın en çok nakledildiği kişiler hakkında geniş bilgi için bkz. Aydemir, s. 52-69.

<sup>37</sup> Bkz. İbn Kesir, II, 286-287.

metin yönünden tek tek inceleyelim:

1-Bir numaralı rivâyette tahlil ve tenkide tabi tutulacak hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a- Rivâyetin başında Hz. Âdem'in nefsinde, dünyaya indirildikten sonra şehvet duygusunun yaratıldığı ifade edilmektedir. Oysa Hz. Âdem'in yaratılışı cennette tamamlandığına göre, bütün duygularının orada da mevcut olması gerekir.

b- Havva'nın hamile kalır kalmaz, bebeğinin hemen kamında büyüyüp oynamaya başlaması Allah'ın bu dünyada koyduğu tedric ve tekamül kanununa aykırıdır. İlk annenin de bu günküler gibi bir hamilelik süreci geçirmesi tartışılmaz bilimsel gerçeklerden biridir. Dolayısıyla bu ifadelerin, insanların dikkatini çekmek, onları mucizevi ve esrarlı sözlerle celp etmek için uydurulmuş bir hurafe olduğu açıktır.

c- Rivâyetten anlaşıldığına göre, Şeytanın maksadına ulaşmak için izlediği tutum, kendisine yakışır bir şekilde sinsice ve kurnazca değil; tam aksine açıkça kendisini ele verecek tarzdadır. Şeytanın, onları cennetten çıkarmaya sebep olduğunda takındığı sinsi tavrı burada da takınması gerekmez miydi?

d- Şeytanın çocuğa verilecek isim olarak teklif ettiği 'Abdulharis' ismi, Hz. Âdem'in dilinin Arapça olduğu sonucuna götürür. Bu ise günümüzde ulaştığımız bilimsel gerçeklere aykırıdır. 'Haris' kelimesinin özel bir isim olarak Şeytana verildiği ve bu ismin o zamana kadar değişmeden geldiği kabul edilse bile, 'abd' (kul) kelimesinin yerini tutan başka bir kelimenin kullanılması gerekirdi. Ancak, Âdemce olan o orijinal kelime kullanıldıktan sonra, Arapça karşılığının 'abd' olduğu söylenebilirdi.

e-Rivâyette Şeytana isnat edilen "yoksa onu öldürürüm, gerçekten ilk çocuğunu ben öldürdüm." ifadelerinin de gerçekle ilgisi olmayan bir uydurma olduğu aşikardır. Zira bu ifadeler Şeytana verilen 'vesvese verme' kabiliyet ve yetkisini aşmakta; ona sadece Allah'ın kudreti dahilinde olan kainatta tasarruf imkanını sağlamaktadır. Bir çok âyette bildirilen bu gerçeği Hz. Âdem ile eşinin de pekala bilmeleri ve onun sözlerine inanmamaları gerekirdi. İşte o âyetlerden birkaç tanesinin meali:

*"Benim kullarım üzerinde senin asla bir hakimiyetin olmayacaktır."*<sup>38</sup>

*"Hesaplar görülüp iş tamamlanunca Şeytan onlara şöyle diyecektir: 'Allah size doğru vaade bulundu. Ben de size bir şeyler vaad ettim, ama sözümünden caydım. Doğrusu benim size istediğimi yaptıracağ gücüm yoktu. Sadece ben sizi davet ettim, siz de benim çağrımı kabul ettiniz. O halde beni ayıplamayın, kendi kendinizi kınayın! Ne ben sizi kurtarabilirim, ne de siz*

<sup>38</sup> İsra, 17/65.

*beni kurtarabilirsiniz. Daha önce beni Allah'a şerik yapmanızı da reddetmiştim.' Elbette böyle zalimlerin hakkı gâyet acı bir azaptır."*<sup>39</sup>

*"Şeytan onlara sadece vaadlerde bulunur ve onları bir takım kuruntularla oylar. Şeytan aslında onlara boş bir aldatmadan başka ne vaad eder ki?"*<sup>40</sup>

f- Rivâyetin sonunda, Hz. Âdem'in Şeytanın teklifini kabul edip eşine gereğini yapması için onay verdiği nakledilmektedir. Hz. Âdem gibi bir peygamberin şeytandan geldiğini kesin olarak bildiği halde, kendisini en büyük günah olan şirke götürecektir bir planı onaylaması aklın kabul edeceği bir şey değildir.<sup>41</sup> Farz-ı muhal, Şeytan ile Havva arasında böyle bir diyalogun geçtiği kabul edilse bile, Hz. Âdem hiç tereddüt etmeden kesin bir şekilde bunu reddederdi. Makul olan budur.

2- İkinci rivâyette Şeytanın Havva'ya, önceki rivâyetten farklı bazı sözlerle korkutmaya çalıştığından bahsedilmektedir. Bu sözlerin Şeytana ait olduğunu kesin olarak bildiğine göre, Havva'nın böyle boş vesveselere aldırması gerekmez miydi?

3-Üçüncü rivâyet, bir benzerini Tirmizi ile Ahmed b. Hanbel'in naklettiği merfu bir hadis metnidir. Bu metnin hadis kaynaklarında nakledilenden farkı 'Havva'nın bir çocuğu olursa ona Abdulharis adını vereceğine dair' adakta bulunmasıdır. Şeytanın kuru bir vesvesesi ile Havva'nın kendi kendine böyle bir söz vermesi ve büyük günah olduğu açıkça belli olan teklifin gereğini yerine getirmesi makul gözükmemektedir.

4- Dördüncü rivâyette çocuğa Abdulharis ismini veren kişinin Hz. Âdem olduğu belirtilmektedir. Halbuki bir önceki rivâyette ismi veren kişinin Havva olduğu vurgulanmıştı. Aynı şahıstan rivâyet edildikleri halde birbiriyle açıkça çelişen bu iki rivâyetten her ikisinin birden doğru olması mümkün değildir. Öyleyse bunlardan ya birisi yalan ve yanlış; ya da her ikisi birden!...

5-Beşinci rivâyette, diğerlerinde bulunmayan şu ifadeler mevcuttur: "Havva çocuklarını Allah'ın kulu olarak nitelendiriyor ve onlara 'Abdullah-Ubeydullah' gibi isimler veriyordu." Bu ifadeler Havva'nın dilinin Arapça olduğu sonucunu doğurur. Dolayısıyla daha önce Abdulharis isminin verilmesine dair dile getirilen tenkitler bunun için de geçerlidir.

6- Altıncı rivâyete göre Şeytan açıkça kendisini belli edip çocuğa kendi isminin verilmesini istemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi böyle bir tutum sinsi Şeytanın tarzı olamaz.

<sup>39</sup> İbrahim, 14/22.

<sup>40</sup> Nisa, 4/120.

<sup>41</sup> Bkz. Râzi, XV, 86; Kurtubî, VII, 338.

7-Yedinci rivâyette, Şeytan biraz kendi karakterine uygun olarak 'nasihatçi biri rolünde' karşımıza çıkmaktadır. Ancak Hz. Âdem, onun aynı role bürünerek başına ne belalar açtığını bilmektedir. Bu nedenle önce onu dinlemez. Fakat çocukları ölmeye devam edince onların yaşaması uğruna, Allah'a isyan etmeyi göze alarak Şeytanın sözünü dinler. (!)

Hz. Âdem, Şeytanın sözüne bir defa kanıp kötü sonuçlarını gördükten sonra bir daha aynı hataya düşer miydi? Elbette ki hayır... Farz-ı muhal bu olay gerçek olsa bile, bütün çocukları ölse; hatta kendi hayatları sönse dahi Hz. Âdem böyle büyük bir günaha teşebbüs etmezdi.

Ayrıca, rivâyette Şeytanın çocukları öldürdüğü bildirilmektedir. Bunun imkansız olduğunu ispat eden âyetleri daha önce arz ettiğimiz için burada tekrarlamaya gerek görmüyoruz.

Rivâyetin sonunda ise öncekilerde bulunmayan bir husus göze çarpmaktadır. O da Hz. Âdem'i şirkten tezkiye ve tebriye etme gayretidir. Ancak bu gayret beyhudedir. Şöyle ki: Rivâyette Hz. Âdem'in Şeytana ibadet etmediği için ibadet konusunda Allah'a ortak koşmadığı; sadece onun sözünü dinlemesi sebebiyle 'itaat etme konusunda' Şeytanı Allah'a ortak saydığı vurgulanmaktadır. Bu ifadelerden 'itaat etme konusunda şirk' adında bir şirk çeşidinin olduğu ve bunun gerçekte şirk sayılmayacağı sonucu çıkmaktadır. Oysa bu görüş Kur'an prensiplerine tamamen aykırıdır. Kur'an-ı Kerim'e göre Allah'ın hakimiyetini zedeleyecek, Ondan başka bir otoritenin varlığını kabule götürecek her söz ve davranış, bu inançla samimi olarak yapıldığı takdirde şirkdir. Sözü fazla uzatmamak için, bu hususa delalet eden âyetlerden sadece birkaç tanesinin meâlini zikretmekle yetineceğiz:

*"... Şeytanlar kendi adamlarına sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Şâyet onlara itaat ederseniz, siz de müşrik olup çıkarsınız."*<sup>42</sup>

*"Yahudiler hahamlarını, Hıristiyanlar rahiplerini ve Meryem'in oğlu Mesih'i Allah'tan başka Rab edindiler. Halbuki onlara bir tek İlahı ibadet etmeleri emrolunmuştu. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların ortak koştukları şirkten münezzehtir."*<sup>43</sup>

*"Baksana şu kendi heva ve heveslerini ilah edinen kimseye!..."*<sup>44</sup>

8-Sekizinci rivâyet, açıkça İslamî prensiplere aykırı olan bir haberi insanların kabulüne mazhar olması için İslamî kılıfa uydurmak maksadıyla kullanılan bir cümle ile başlamaktadır: "Ne Âdem , ne de Havva şirk koşmuştur." Ancak daha sonra gelen ifadeler, yukarıda yapılan tenkitler dikkate alındığında, bu hükmü tamamen geçersiz kılmaktadır.

<sup>42</sup> En'am, 6/121.

<sup>43</sup> Tevbe, 9/31.

<sup>44</sup> Furkan, 25/43; Casiye, 45/23.

Bu rivâyette rastlanan başka bir husus ise, “çocukların yaşaması için gerekli olan sırrı” Şeytanın bilmesidir. Böyle önemli bir sırrı, Allah’ın Şeytana mı, yoksa bir peygamberine mi bildirmesi daha mantıklıdır? Hz. Âdem’in Şeytanın bu safsatasına inanacak kadar akıldan yoksun biri olduğu düşünülebilir mi?

9- Dokuzuncu rivâyette diğerlerinden farklı olarak yine Hz. Âdem’in ve eşini şirkten tebriye etme sadedinde “onların ibadette değil de sadece isim konusunda Allah’a şirk koştukları” belirtilmektedir. Önceki rivâyetlerde olduğu gibi buradaki tebriye de bir işe yaramamaktadır. Çünkü çocuğa verilen ‘Abdulharis’ ismi sıradan bir isim değildir. Bu ismin verilmesiyle işlenecek olan günahın boyutu, sadece “Şeytanın emrini dinlemek” olgusuyla sınırlı kalmamakta; açıkça Allah’a ortak koşma hududuna kadar uzanmaktadır.<sup>45</sup> Zira ‘abd’ kelimesi Allah’a (Abdullah) ya da Allah’ın isimlerinden birine (Abdurrahman v.b.) isnat edildiği zaman ‘yoktan var edilmiş yaratık’ anlamına hamledilir.<sup>46</sup> Mesela, “Abdullah” ‘Allah’ın kulu’ yani “Allah’ın yarattığı mahluk, onun yoktan icat ettiği yaratık” anlamındadır. Nitekim Hıristiyanların daha sonra kendisine uluhiyet isnat edeceği Hz. İsa’nın daha annesinin kucağında bebek iken, bu iddiayı reddedercesine söylediği “إني عبد الله” (*ben Allah’ın kuluyum*)<sup>47</sup> sözü bu anlamı ifade etmektedir.<sup>48</sup> Abdulharis adına bu anlam perspektifinden bakıldığında Şeytana yaratıcılık vasfı isnat edilmekte ve böylece yaratma konusunda Allah’a ortak sayılmaktadır. Zaten bazı rivâyetlerde çocuğa ‘Abdullah- Ubeydullah- Abdurrahman’ gibi isimlerin verilmesi, bu ismin onlara alternatif olarak teklif edildiğini göstermektedir. Bu ise son derece aşikar olan bir şirk örneğidir. Öyleyse şâyet Hz. Âdem’in Allah’a şirk koşmadığı söyleniyorsa, adeta şirk sloganı denebilecek vasıftaki böyle bir ismi çocuğuna asla vermediği görüşü kabul edilmelidir.

İsmin manası bu kadar açık ve net olmasına rağmen, bazı müfessirler Hz. Adem’i şirkten tebriye etmek için zorlama bir yoruma giderek şöyle derler: “Şeytan insan kılığında onlara geldiği için onun Şeytan olduğunu bilmiyorlardı. Dolayısıyla kendilerine iyilik yaparak çocuklarının yaşaması için dua eden bu insanın hatırasına saygının bir eseri olsun diye çocuklarına ‘Haris’in hizmetçisi’ anlamında Abdulharis adını verdiler. Buradaki ‘abd’ kelimesi ‘mahluk’ anlamında değil, ‘köle – hizmetçi’ anlamındadır. Bu

<sup>45</sup> Bkz. Râzî, XV, 86.

<sup>46</sup> Abd kelimesinin kullanıldığı manalar için bkz. Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Umer, *Esasu'l-Belağa*, Beyrut 1385/1965, s. 406; er-Rağib el-İsbahani, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Ğaribi'l- Kur'an*, İstanbul 1986, s. 479.

<sup>47</sup> Meryem, 19/30.

<sup>48</sup> Bkz. İbnu'l-Cevzî, V, 228; Râzî, XXI, 209; Kurtubî, XI, 102; Beydavî, II, 33; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Ankara 1991, IV, 2018; Said Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, Kahire 1414/1993, VI, 3264.

nedenle Şeytana yaratıcılık vasfı isnat edilmemiştir. Ancak diğer insanlar için küçük hata sayılan fiiller, Peygamberler için büyük günah sayıldığından bu fiil ayette şirk olarak nitelendirilmiştir.<sup>49</sup>

Bu ifadelerin ne kadar yersiz olduğu daha ilk cümlesinden anlaşılmaktadır. Yer yüzünde kendilerinden başka insan bulunmadığı halde, ilk insanlar nasıl başka bir insanın varlığını şüphe ile karşılamaz ve onun Şeytan olduğunu anlamazlar? Şayet bu isimde tevhid açısından bir mahzur yok idi ise Şeytan neden bu kadar ısrarlı davranmıştır?

10-Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında onuncu rivâyetin başında yer alan ‘Hz. Âdem, Allah’a şirk koşmuştu demekten Allah’a sığınırım’ sözü ile sondaki ‘bu sadece isim konusunda bir şirk koşmak idi’ ifadesi arasında açık bir çelişki olduğu görülmektedir.

11-Son rivâyette öncekilerden farklı olan tek şey “çocuğun öldürülmesi için Allah’ın Şeytanı ona musallat etmesidir.” Öldürmek ve hayat vermek dahil olmak üzere,<sup>50</sup> kainattaki bütün tasarrufların tek sahibi olan Allah’ın hiç gereği olmadığı halde ve bu işe nazır olarak Hz. Azrail’i tayin etmesine rağmen, Şeytana, kendi fiillerine ortaklık sayılabilecek bir yetkiyi vermesi düşünülebilir mi? Dolayısıyla bu ifadenin de Kur’an âyetleriyle ve özellikle tevhid inancıyla açık bir çelişki içinde olduğu aşikardır. Öyleyse bu ve benzer sözlerde ifade edilen hususlar İslam dininin malı olamaz. Bunlar olsa olsa sıradan günahkâr insanların pek çoğunun bile yapmayacağı çirkin fiilleri, peygamberlere isnat etmekte bir mahzur görmeyen bir kültürün ürünü olabilir.<sup>51</sup>

## Sonuç

A’raf sûresinin 189. âyetinde Allah, “insanları tek bir nefis ile onun eşinden yarattığını” bildirmektedir. Buradaki tek nefisten maksat, çoğunluğun kabulüne göre Hz. Âdem olabileceği gibi genel olarak insan cinsi de olabilir. Müfessirler bu iki ihtimalin dışında müşrikler, Kureyş’in atası Kusay, Yahudi ve Hıristiyanlar gibi değişik görüşler de ortaya atmışlardır. Ancak bu ihtimallerden birincisi, “yani tek nefisten maksadın Hz. Âdem olduğu” görüşü daha isabetli gözükmektedir.

Âyetin devamında, bahsi geçen tek nefis ile eşinin, bir çocuklarının dünyaya geleceklerini anladıkları zaman, “Allah’a kendilerine kusursuz ve sağlıklı bir evlat vermesi için dua ettikleri” nakledilmektedir. Bir sonraki ayette (A’raf , 7/190) ise Allah, “onlara kusursuz bir evlat verdiği; fakat

<sup>49</sup> Bkz. İbnu’l-Cevzî, III, 303; Razi, XV, 88; Kurtubî, VII, 338-339; Muhammed b. Yusuf, VII (1), 96-97.

<sup>50</sup> Bakara, 2/28; Şuara, 26/78-81; Mülk, 67/1-2.

<sup>51</sup> Örnek olarak bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 19/30-38. (İstanbul 1995, s. 17).

onların kendilerine ihsan edilen bu çocuk sebebiyle Allah'a ortaklar yakıştırdıklarını" beyan etmektedir. Önceki âyette tek nefis ile kast edilen şahsın Hz. Âdem olmadığı kabul edildiği takdirde bu âyetin yorumunda herhangi bir problem yoktur. Ancak o tek nefisten Hz. Âdem'in kast edildiği kabul edilirse, bu âyette de aynı şahıstan bahsedildiği izlenimi doğmakta ve Hz. Âdem'in Allah'a şirk koştuğu sonucuna varılmaktadır. Oysa Hz. Âdem ve eşinden bahseden kısım, 189. âyetin sonundaki dua cümlesiyle sona ermektedir. Zira bu âyet, kendinden önceki âyetlerle birlikte müşriklere tevhid delillerinden birisini hatırlatmaktadır. Bu hatırlatmadan sonra önceki muhataplara, yani müşriklere tekrar dönülmektedir. Dolayısıyla kendilerine ihsan edilen çocuk sebebiyle Allah'a şirk koşanlar, çocuklarına "Abdullat – Abduluzza" gibi putlara kulluğu ifade eden isimler veren Mekke müşrikleridir. Âyetin sonundaki şirk ile ilgili fiilin çoğul sigasında gelmesi (*Allah onların şirk koştukları şeylerden münezzehtir*) ve devamında putlardan bahsedilmesi bu görüşün doğruluğuna delalet eden en kuvvetli delillerden birisidir. Bütün bunlara rağmen klasik tefsirlerde kendilerine ihsan edilen çocuk sebebiyle Allah'a şirk koşanların Hz. Âdem ile eşi olduğu hususunda bir çok israilî rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlere göre, Hz. Âdem ile eşi, Şeytanın telkiniyle çocuklarına onun kulu olduğunu ifade eden "Abdulharis" adını vermişler ve bu isimlendirme nedeniyle şirk düşmüşlerdir. Söz konusu rivâyetler hem senet, hem de metin yönünden tenkide açıktır. Özellikle metinlerde yer alan ifadelerin pek çoğu hem akla, hem de Kur'an prensiplerine açıkça aykırıdır.

## HİKMET VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Ö. Faruk ALTIPARMAK\*

### Giriş

**B**u makale, felsefe ve hikmetin arka plânını incelemeye yönelik bir çalışma değildir. Bu çalışmamızdaki amacımız felsefe ve hikmet hakkındaki görüşlere yer vermekle birlikte daha ziyade hikmet kavramının felsefe ile örtüşüp örtüşmediği, eğer örtüşüyorsa bunun kapsamını irdelemektir.

Yunanca yazılmış olan eserlerin Süryanice'ye; Süryanice'den de Arapça'ya çevirisinden sonra kelamcılarının ve İslâm filozoflarının felsefî kavramlarla ilgilendikleri ve bu geleneği devam ettirdiklerini kabul edebiliriz. Ancak Antik Çağ eserlerinin İslâm dünyasına girdikten sonra, kelam, fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvuf ekolleri, Kur'an'da geçen "hikmet" kavramının çok geniş anlamları olduğunda birleşmişlerdir. Günümüzde hikmet kavramı ilk bakışta bu geniş anlamıyla anlaşılmakta olup, bu da bizi felsefe anlamındaki hikmetten uzaklaştırmaktadır. Özellikle, ulema sınıfının hikmeti vahyin etkisinde yorumladıklarını görmekteyiz. Bu tür bir tavır, asırlardan beri günümüze kadar çok az istisnalarla gelmiştir. Gerçekte kavramların esas itibarıyla hangi anlamlara geldiği iyice tespit edilmeli ve buna göre düşünce geliştirilmelidir. Çünkü bütün kavramlar, bulunduğu devrin kültürel ve ilmi ortamını günümüze taşımaktadır.

Bu çalışmamızı, hikmet ve felsefe kavramları hakkında tarihsel süreç içerisinde detaylara inmeden bilgiler verdikten sonra, genel bir değerlendirme ile bitirmeye çalışacağız.

### I. Lügat ve İstilahta Hikmet

Hikmet, kaynakların bize bildirdiğine göre, ilk dönemlerde Yunanca "sophia" kelimesiyle karşılığını bulmaktadır.<sup>1</sup> İslam'dan önce peygamberlerin vaaz ve irşadları anlamında kullanılan hikmet, "Vahiy" ve

---

\* HRÜ İlahiyat Fakültesi, Yrd. Doç. Dr.

<sup>1</sup> İslam Ansiklopedisi, (T.D.V.) "hikmet" maddesi



“İncil” anlamlarında da kullanılmıştır. Bazen hikmet kelimesinin felsefe ile eşanlamlı kullanıldığını da unutmamak gerekir.<sup>2</sup> İbranice’de, hikmet karşılığı olarak “hakhma” kullanılır ki bu da “hkm” kökünden gelmektedir. Hakhma, ilim, dirayet, zeka anlamlarına gelir.<sup>3</sup>

Hikmet, Süryanice’de de “hkm” kökünden gelir ve bilmek anlamındadır.<sup>4</sup> Bu kelime Süryanice’de “hakhmetha” şeklinde kullanılmaktadır ki, akıl, ilim, hikmet ve bilgi mânâlarına gelmektedir. Yine “hakhmotoroyo” kelimesi de, ilme ait, bilimsel, fennî anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Bu manaların, Arapça’daki “hkm” kökünden gelen hikmet kelimesinin karşılığı olarak kullanılmasında yine tercümeler dönemindeki mütercimlerin büyük bir rolü olduğunu belirtebiliriz.

Aramice’de de “hkm” kökünden hakkim, bilge; hekma ise bilgelik manasına gelmektedir. Hikmet kelimesinin Aramice kökenli olduğu da belirtilmektedir.<sup>6</sup>

Grekçe hikmetin karşılığı olan sophia, zeka ve maharet anlamlarına gelir. Yeni Ahit’te ise sophia, hikmet mânâsında kullanıldığı gibi zekâ ve maharet manalarında da kullanılır.<sup>7</sup>

Batı dillerinde hikmet, idrak etmek anlamını taşıyan, Grekçe “idein”, Fransızca “voir”, Latince “videre” kelimelerinin de aslı olan “weid”, Hint-Avrupa kökünden gelmektedir. Bugün hikmet karşılığı olarak kullanılan “wisdom” eski İngilizce’de öğrenmek anlamına gelmektedir. Almanca’da hikmet (weisheit) ile bilim (wissenschaft) arasında bu bilgi-hikmet bağı bugüne dek aynen korunmuştur.<sup>8</sup>

Orta Farsça’da “handarz”, Yeni Farsçada “enderz” şeklinde kullanılan hikmetin karşılığı olarak, nasihat ve ta’lim manaları verilmektedir. Farsça’da hikmet karşılığı olarak akıl mânâsında “hired” de kullanılır.<sup>9</sup>

Arap dilinde hikmet, menetmek ve engellemek anlamında olup, “hkm” kökünden türemiş bir kelimedir.<sup>10</sup> Hakemtü, ahkemtü ve hakkemtü

<sup>2</sup> A. Adivat- R. Arat- A. Ateş- İ. Köseoğlu (Komisyon), İslam Ansiklopedisi, MEB, c. 1. S. 481

<sup>3</sup> Y. Kuğman, Kâmus-u İbrî Arabî, s.255

<sup>4</sup> Louis Costas, Dictionaire Syriaque-Français, s.106

<sup>5</sup> Atto, Simon, Süryanice-Türkçe sözlük, s..69

<sup>6</sup> Horovitz, Koranische Untersuchungen, s.72-73

<sup>7</sup> Walter Bauers, Greek-English Lexicon of the New Testament, s. 759

<sup>8</sup> Watkins, Calvet, İndo-European Roots, “Amerikan Heritage Dictionary” nın içinde, s.2123-2131

<sup>9</sup> Rudolfh, Kurt, E. R. -XV/399, Wisdom” md., E.R. (Almancadan İngilizceye trc. Matthew j. O’Connell)

<sup>10</sup> İbn Manzur, Ebu’l-fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, Lisânu’l-‘arab, II/143

kelimeleri engelledim, menettim mânâlarına gelir. Hükûmet, insanı zulümden korumak mânâsındadır. Nitekim hakîme, insanlara yapılan zulmü önlediği için bu ad verilmiştir.<sup>11</sup> Cürcânî, hikmeti, gerçeğe uygun her söz, faydasız ve gereksiz fazla laftan korunmuş ma'kul söz olarak tanımlar.<sup>12</sup> Cevherî ise, hüküm ve hikmetin ilim, hakîmin ise ilim ve hikmet sahibi mânâlarına geldiğini belirtir.<sup>13</sup>

Kâmusu'l-muhît'te hikmet; adalet, nübüvvet, hilm, Kur'an ve İncil anlamlarına gelir. Sözlük anlamı ise, bir şeyin sağlamaştırılması ve onun da bu durumu kabul etmesidir.<sup>14</sup>

Ayrıca hikmet; bir şeyi yerli yerine koymak ve bir şeyin doğru ve sağlam olması anlamlarında da kullanılmıştır.<sup>15</sup>

Hikmet kavramının "hkm" den alındığı ve hakka uygun, doğru, kuvvetli söz, felsefe, bilgi ve ahlak anlamlarına geldiği de belirtilmektedir.<sup>16</sup>

İslâm düşüncesinde bilgelik, özellikle, Tanrısal bilgelige ait bir kavram olarak kullanılmıştır. Nitekim Kur'an'a göre hikmet, inanç ilkeleriyle beraber, Allah'ın dilediği istikametteki fiilleri, şeriatı ve ahlâkı içermektedir. İslam düşünürleri hikmet kavramını, ilk asırlarda bilgelik anlamında kullanırlarken, zamanla felsefeyle eş anlamlı olarak da kullanmışlardır.<sup>17</sup>

Genel olarak İslâm bilginlerine göre hikmet, insanın gücü nispetinde güzel hareketlere meleke hali kazandırıp, nazarî ilimleri elde etmesidir.

Yine "hakîm", hikmet sahibi anlamında olup, hikmet ise; "en iyi şeyleri en iyi ilimlerle bilmek, sanatları tüm incelikleriyle yerli yerince yapmaktır."<sup>18</sup>

Akkirmanî<sup>19</sup> (h.1174), Ebherî'nin(h.663)<sup>20</sup> şârihlerinden Kadı Mîr'

<sup>11</sup> İbn Manzur, A.g.e., II/140-141

<sup>12</sup> Cürcânî, Seyyid Şerîf, Kitâbu't-ta'rifât, hikmet maddesi

<sup>13</sup> Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, es-Sihâh, Tâcü'l-luga ve's- sihah'u'l-arabiyye, V/1901

<sup>14</sup> Firûzabâdî Mecdüddin Muhammed b. Yakûb ,el-Kâmusu'l-muhît, s. 1414-1415

<sup>15</sup> Ebu'l Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kûfî, el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve't-turuku'l-lugaviyye, Müessesetü'r-risâle,s.382

<sup>16</sup> Razi, Muhammed b. Ebû Bekr, Muhtârü's-sihah, s.148

<sup>17</sup> Ana Britannica Ans. Ana Yay., c. 15, s.273

<sup>18</sup> İbn Manzur, Lisânu'l-'arab, Dâru'l-'arabî, c. 12, s. 140

<sup>19</sup> Muhammed b. Mustafa Akkirmanî: İlm-i meânî ve bedî'de derinleşmiş olan bu zat, hikmet ve felsefede de temayüz etmiş Osmanlı dönemi alimlerindedir. İzmir kadılığını yaptığı sıralarda bir takım ilaveler yaparak, İklilü't-Terâcim adını verdiği Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme üzerine Kadı Mîr'in yapmış olduğu şerhinin tercümesini yapmıştır. (İ.Ans.)

<sup>20</sup> Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal el-Mantıkî el-Ebherî es-Semerkandî'nin, Felsefe, Hey'et ve Mantığa dair eserleri mevcuttur. Fizik ve İlahiyyat'a dair "Hidâyetü'l-Hikme" ve Mantığa dair yazdığı "Kitâb-ı İsgoci" adlı skolastik felsefeye dair eserleri de bilinmektedir. (İ.Ans.)

(h.910)<sup>21</sup> in hikmet hakkındaki şu tanımına yer vermektedir: “İnsanın gücü nispetinde mevcûdâtı esasta ne halde ise o şekilde bilmektir.”<sup>22</sup> İbn Sînâ ise hikmeti şöyle tanımlar: “Eşyanın tasavvuru ve teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki ile insan nefsinin kemale ermesidir.” Burada nazarı ve pratik hikmetle insanın olgunlaşmasına vurgu yapılmaktadır.<sup>23</sup> Yine İbn Sînâ, Şifâ adlı eserinin giriş kısmında hikmeti şöyle de tanımlar: “Hikmet mutabık tasdikler ve kâmil tasavvurlar vasıtasıyla insan nefsinin kemale ermesidir.”<sup>24</sup> Böylece tasavvurâtı, hikmet bilgisi olarak değerlendirir. Hikmetle ilgili olarak, “Delillere ve sebeplere bina edilen düşünce esasları üzerine akli bir karar vermektir.”, Hikmet, bir teoriyi özetleyen kapsamlı bir kelime, teori ve tecrübenin bir araya gelmesidir”.<sup>25</sup> şeklinde bir tanımla da karşılaşırız.

Râğib el İsfehânî (502/1108) ise hikmeti şöyle tanımlar: “Akıl ve ilimle hakikate varmaktır.” Hikmetin Allah’a nispet edilmesi, kainatın kusursuz ve belli bir düzen içerisinde yaratılmış olmasındandır. İnsanlara nispeti ise, her şeyi hakkıyla bilip, hayırlı olan şeyleri yapmalarındandır. İsfehânî’nin diğer bir tanımı da şöyledir: “En iyi şeyleri en iyi ilimlerle bilmek ve her şeyi yerli yerine koymak, hem teoride hem de pratikte hakikati bulmaktır.”<sup>26</sup>

İbn Nedîm, felsefe ile hikmeti birbirinin yerine kullanmıştır.<sup>27</sup>

Hârizmî (387/997), hikmete getirdiği tanımı felsefe için de yapar: “Terim olarak felsefe, eşyanın hakikatlerinin bilgisi ve en faydalı olanın uygulanmasıdır.”<sup>28</sup>

Şehrîstânî (548/1153), felsefeyi “hikmet sevgisi” olarak işler sonra hikmeti ikiye ayırır:

**Kavli Hikmet**, akli olan hikmettir. Her akıl sahibinin hadd, resm ve

<sup>21</sup> Hüseyin b. Muînuddîn el-Meybûdî, Kadî Mîr ismiyle bilinmektedir. Felsefe, Tasavvuf ve Nahivle ilgilenmiştir. Ebherî’nin “Hidâyetü’l-hikme” adlı eserine bir şerh yazan kişidir. (İ. Ans.)

<sup>22</sup> Altıparmak, Ö. Faruk, “Muhammed b. Mustafa Akkirmanî ve eseri İklîfû’t-Terâcim” (y. Lisans tezi), s. 59

<sup>23</sup> İbn Sina, ‘Uyûnu’l-hikme (nşr. H. Ziya Ülken), s.14

<sup>24</sup> Altıparmak, Ö. Faruk,, a. g.e., s.60

<sup>25</sup> Mecdî Veheb ve Kâmil el-Mühendis, Mecmû’u mustalâhâtü’l-‘arabiyyeti fi’l-luğati ve’l-edebî, s. 152

<sup>26</sup> İsfehânî, Râğib, Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an, s. 393

<sup>27</sup> İbnü’n-Nedîm, Muhammed b. İshak , el-Fihrist, s.238-241

İbnü’n-Nedîm, Kadîm ilimler dediği bu ilimlerin tarihini Babillerden başlatmakta ve Babillerin astroloji dalıyla yoldan çıkarak, helak olduklarını belirtmektedir. İbn Nedîm’e göre daha sonraları İran hükümdarı Cem, bu ilimleri bulacak ve Dehhak bir takım imkanlar sevk ederek geliştirecektir. İskender’in İran’ı fethiyle Yunanistan’a götürülen bu ilimler, Hristiyanlığın gelişyle tekrar İran’da yeşerecektir. (İbn Nedîm, A.g.e.,238- 241)

<sup>28</sup> Hârizmî, Muhammed b. Ahmet b. Yusuf, Mefâihü’l-‘ulûm; s. 21

burhanla tanımlayabildiği şeydir. *Fiilî Hikmet* ise; hakimin yetkinleşmek gayesiyle yaptığı şeydir. Ancak bu, Tanrı için geçerli değildir. O, zaten yetkindir.<sup>29</sup>

Bu tanımlar, yaklaşık olarak hikmetin felsefe karşılığı olarak kullanıldığını gösterir. Oysa düşünce tarihinde hikmet kavramının ezeli hikmetle ilişkilendirmek suretiyle de tanımlandığını müşahade etmekteyiz.

Nitekim, İbn Miskeveyh (421/ 1030), hikmetin evrensel ve sürekli olduğunu belirterek, ezeli bir akıl ve ezeli bir hikmetten bahseder ki, bu zamanla değişmeyen tarih ötesi bir hakikat, kendini çağlar boyu çeşitli medeniyetlerde daima gösteren ezeli hikmettir.<sup>30</sup>

Şehrezürî'nin şu tespiti konumuza ışık tutması bakımından önemlidir:

"Hikmet, beşerî yöntem kullanılmadan elde ediliyorsa bu, hikmetin nübüvvet yoludur. Öğretme yöntemi talim ve dirasetle olursa buna da felsefe denir".<sup>31</sup>

## II. İslâm Öncesi Hikmet

Hikmet kavramı Sümerlerde de ele alınmış ve bizzat hayata geçirilmiştir. Daha ziyade dinî bir mahiyet arz eden Sümer hikmeti, Suriye ve Mısır'a kadar yayılmıştır. Mezopotamya hikmetinde en önemli unsur Sümerler olmuştur. Sümerlerde hikmet daha çok meseller ve nasihatler şeklinde kendisini gösterir. Mezopotamya'da hikmet, ilk dönemlerde ilahî kaynaklı olarak kabul edilmişse de daha sonraki dönemlerde beşerî ve ilahî ayırım gündeme gelmiştir. Hikmet geleneğinin temel konusu, bilginlerin "*sebep-sonuç ilişkisi*" diye isimlendirdikleri "*insan hayatında belirli eylemlerin belirli sonuçlar doğurması*" hakkındaki o zamanın kanaat ve düşünceleridir. Sümerliler, içinde yaşadıkları çevreyi müşahade ederek, davranış kurallarını bulmaya çalıştılar; ancak bu hususlarda sistematik bir düşünce

<sup>29</sup> Şehristânî, Ebu'l Feth Abdülkerim, el-Milel ve'n-nihal, s. 58

<sup>30</sup> Kutluer, İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, s. 38

<sup>31</sup> Şehrezürî, Şemseddin, Muhammed b. Mahmud, Nüzhetü'l Ervâh ve Ravzatu'l Efrâh, s.36  
Şehrezürî bu hususla ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

Basiret sahibi kimse için eski Mısır ve Yunan hükema ve mütecellih filozofların tarihlerini, hikmetli sözlerini, öğütlerini tahsil etmek şarttır. Ebedi mutluluk için onlara benzemek, söz ve fiillerinde onlara uymak Allah rızasını kazanmada önemli rol oynar. Melekût âleminin nurlarını anlamaya çalışanlar için hikmetin bu büyüklerini takip etmek gerekir. Hidayete ermenin yolu ancak peygamberlerin ve hâkimlerin yoluyla olur. (Şehrezürî, A.g.e., s. 33-34). Nitekim Şehrezürî, hikmetin sütunları olarak bilinen Antik Yunan Filozoflarının arke hakkındaki mülahazalarını Kur'an ve Tevrat'ın öğretileriyle uzlaştırmıştır. Onun Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo'ya çok yüksek payeler vermesi, bunların ilahî hikmet çizgisinde gördüğü içindir. (Şehrezürî, A.g.e., s.42-46)

geliştiremediler. Bilindiği üzere daha sonraları Yunanlar bu kavramı sistemleştirmişlerdir.<sup>32</sup>

Eski Mısırlılar hikmeti, "*nasihat ve eğitim*" konularına hasretmişlerdir. Hikmet olarak nefse hakimiyet, itaat, dürüstlük ön plandadır. On sekizinci sülâleden itibaren Mısır'da hikmet, Mezopotamya hikmeti kadar insan bilgisinin sınırlılığı ve uluhiyetin hür iradesi konularında yoğunlaşmıştır. Eski Mısır medeniyetinin geç (son) dönemlerinde hikmet, dindarlık olarak ele alınmıştır. Tanrı, fiil-sonuç ilişkisinde ilahî adaleti gereği garantördür. Buna göre hikmet, "*Tanrının bilgisi ve hür iradesidir*" şekline bürünmüştür.<sup>33</sup>

Hint hikmetinde ise daha çok inziva göze çarpar. Hikmet daha ziyade riyâzete dayalıdır. Bu da ferdî ruhun, külli ruhla temasına dayalı bir harekettir. Bu, Hint hikmetinin tefekkürî yönünün ağır bastığına dair bir işarettir. Ancak, Hint düşüncesinde, hikmeti felsefeden veya felsefeyi hikmetten ayırt etmek, bir takım zorlukları da beraberinde getirmiştir. Bununla beraber Brahma Felsefesi, bilginin tecerrüd noktasında bir aşama kaydetmemiştir. Bu, daha sonraları aşırı riyazete dayanmayan Budizm'de temelini bulmuştur. Ancak, eğer bir ilahi hikmetten bahsetmek gerekirse, bunu "Mahayana Budizmi"nde bulmak mümkündür.<sup>34</sup>

Çin'deki hikmetin dinle alakası ise çok zayıftır. Konfüçyüslükte bir ahlakî boyutun varlığı bilinmektedir. Çin düşüncesindeki beş temel esastan biri hikmettir.<sup>35</sup> Her insan fitrî olarak bilge olabilir. Hikmet sahibi olmak için eğitimin aksiyoner hale gelmesi gerekir. Esasen, Çin düşüncesinde hikmete verilen anlam, doğa ve insan bilgisi aracılığıyla hayatın yönlendirilmesidir. Yani hikmet, insan karakterine yerleşmiş olan ve insanın bunu alışkanlık haline getirerek pratiğe dönüştürdüğü şeydir.<sup>36</sup>

İran'da ise Zerdüşt dininde söz-amel uyumuyla beraber derûnî tefekkür de önemsenmiş olup, dinî bilgi hikmetle bütünleşmiştir. Ancak, İran için bilgi kavramı dinî bilgiden ibaret de değildir. Çünkü İran, Hellenizm'in etkisiyle veya kendi çabasıyla da seküler bilgiler elde etmiştir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Rudolf, Kurt, "A.g.e., XV/395-396; Ayrıca bkz. Küçük Abdurrahman., Tümer Günay, Dinler Tarihi, Ankara- 1993, s.129-142

<sup>33</sup> Rudolf, Kurt, A.g.e., XV/396

<sup>34</sup> Rudolf, Kurt, A.g.e., XIX/399-400

<sup>35</sup> Çin düşüncesinde beş temel esastan bahsedilir. Bunlar, insan, tabiat, dil hakkında bilgi, Konfüçyüs ilkelerine uygun davranışla beraber, beşinci temel ilke hikmettir.

<sup>36</sup> Rudolph, Kurt, a.g.e., XIX/400-401

<sup>37</sup> Bu hususta dini çevre çok önemli bir role sahipti. İki çalışma çok önemlidir: 1- Denkard (diyanet) ansiklopedisinin altıncı kitabı. 2- Hikmet ruhunun hükümleri kitabı. Bunların ikisi de Sasaniler döneminde yazılmış olup ayrıca eski dökümanları da taşımaktaydı. Bu eserlerin muhtevası, Diyanet ve Zerdüştlüğün temizlik öğretisidir. (Shaul Shaked, The

Anlaşılmaktadır ki, İran'da hikmet, doğru bilgiyi elde etmek ve bu doğru bilgiye uygun yaşamaktır. Buna göre hikmet, Zerdüşti bilginin temeli, öbürleri ise tamamlayıcısıdır. Ayrıca Zerdüştlükte fitrî hikmetten de bahsedilir ki, bunun korku ve fenalıklardan koruyucu özelliği vardır. Sonradan elde edilen hikmet, eğitim yoluyla elde edilir. Bilgi önemli bir rol oynar. Bilgiyle insan, Tanrı'ya ulaşır. O bakımdan müminin vazifesi bilgiyi izlemek olmalıdır.<sup>38</sup>

Kadim Yunan hikmetine (sophia) gelince, burada hikmetin pratik bir konusu vardır. Hikmet, insanın kendini kuşatan dünyadan edindiği pratik bir bilgidir. Bu unsur, tüm kültürlerde vardır. Yunanca'da "sophia" zekâ ve meharet mânâlarına gelir. Çok tanrılı dinlerde hikmet, özel Tanrı (Mısır'da Ptah) olduğu gibi tek tanrılı dinlerde de yüce Tanrının bir sıfatıdır. Bu, din ile hikmet arasındaki az-çok olumlu alaka sadece olayın bir yüzüdür. Diğer yönden; her zaman olduğu gibi hikmet resmî dinden ayrı kendi yoluna gitmiş, dinle çatışmaya başlamıştır. İşte hikmet, Yunan'da felsefe kavramının oluşması sırasında resmî dinden ayrılıp, kendi güzergâhını oluşturmuştur. Geleneğe göre bu kavram, Pythagoras'a kadar gidiyordu. Aristoteles ve Platon tarafından ele alınıp, buna normatif anlamı veriliyordu. Pythagoras'da, hikmetin gaybî bilgi nosyonu vardı. Pythagoras, bir hikmet öğreticisi olduğu için anladığımız mânâda bir matematikçi değildi. Pratik manasını en aşırı şekilde sofistlerde bulan hikmeti Sokrat, sadece Tanrı'ya mahsus kılmıştır.<sup>39</sup>

Klasik Felsefe Tarihi bilgilerimize göz atacak olursak, Thales (M.Ö. 624-546) önceleri, "sofos" adını taşıyordu. Ancak, Thales sonrası yaşayan Pythagoras (570-494), insanların her şeyi bilmesinin mümkün olamayacağını söyleyerek, kendisine philo-sofos "hikmeti seven" unvanını verdi.<sup>40</sup>

**Aristo, tüm bilgileri dört ayrı sınıfta toplar:**

- Duyularla elde edilen bilgi, "*Algısal Bilgi*",
- Bilginin kullanılabilir duruma gelmesi, "*Tecrübi Bilgi*",
- Bunlardan daha üstünü "*Sanat Bilgisi*",
- Aristo'ya göre tüm bu bilgilerin üstünde bir bilgi daha vardır. Bu da "hikmet" tir.

Hikmet bilgisi, ilk sebeplerin ve ilkelerin bilgisini içeren nazari bilgidir. Buna ilk felsefe de denir. Yine hikmet, en küllînin bilgisidir. Küllî ise nazari ve mücerred olduğu için maddi bir fayda üretmez. Bu nedenle yalnız kendisi

Wisdom of Sasanian Sages, Denkard book Six, Boulder, 1979)

<sup>38</sup> Rudolph, Kurt, a.g.e., XIX/398-399

<sup>39</sup> Rudolph, Kurt, a.g.e., XIX/393-394

<sup>40</sup> Keklik, Nihat; Felsefenin İlkeleri, s. 5-6.

için elde edilir. Ayrıca duyulardan uzak olan şeylerin bilgisi olduğu için, hikmet, insanların en zor öğrenebildikleri bilgidir. Ancak sebeplerin bilgisi olduğu için, tüm bilgilerin en öğreticisidir.<sup>41</sup>

Yahudi geleneğinde üç çeşit bilgidен bahsedilir. Bunlar: *Hukuk*, *Kehanet* ve *Hikmettir*. *Hukuk*; Yehova'nın emir ve yasaklarıdır. *Kehanet*; Vahy bağlamında davranışlar hakkında hüküm verir ve Tanrı-İnsan ilişkilerinden bahseder. *Hikmet*; İnsanın kendi gözlem ve tecrübelerinin bir ürünü olarak kendini ifade eder.<sup>42</sup>

Yahudî hikmetinde, nebiler ve hakimler arasında bir takım farklılıklardan bahsedilir. Nebiler, Yehova'nın kurtuluşa erdirici emirlerinden bahsederken hakimler ise insanın aklına hitap ederler. Nebiler, Tanrıyla sözleşmiş topluluklara vahiy bağlamında hitap ederken, hakimler, vahiyden bağımsız olarak insana insan olması açısından seslenirler.<sup>43</sup> Ancak, hikmetin Yehova tarafından bahşedildiğinden de bahsedebiliriz. Eliphaz, bilgilerini bir gecede vahiyden almıştır. Elihu'ya hikmet, Tanrı'nın bir vergisidir. Böylece tüm Ahd-i Atik, "hikmet" tasavvuru altında düşünülür. Yahudilerde şeriat, insanlara tam bir hikmet sunmaktadır. Hakim olmak isteyen, kendini kutsal kitabı anlamaya vermelidir. Tanrı, İlahî Hikmet hakkındaki bilgileri Hz. Süleyman'a vermiştir. Ona, Tanrı tarafından bütün Grek bilgileri de öğretilmiştir.<sup>44</sup>

Ahd-i Atikte hikmeti elde edenler: Tanrının rızası için çalışanlar, ilahî aşka tutulmuş olanlar, kutsanmış ruhlardır. Son dönem kutsal metinlerde (kitab-ı mukaddes) hikmetin tüm İsrailoğullarının vasfı olduğu söylenir.<sup>45</sup> İbranilerde hikmetin genelde dört manası vardır: Gayesi Allah'ı idrak etmek olan hakikatlerin kavranması, sanat ve maharet, ahlaki erdemler ve hile. Hakîm, nazârî ve ahlakî faziletlere sahip olan kişiye denir. Bu nedenle şeriat bilgisi, nazârî ve ahlakî faziletleri ihtiva ettiğinden, hikmettir.<sup>46</sup> Yakub'un mektuplarında ise hikmet, ahlakî bir yaşam biçimi olarak ele alınır.

"Ahd-i Cedid" te hikmet; adalet, ilim, hilm, incil, nübüvvet, bir şeyin doğru ve sağlam yapılması, bir şeyin yerli yerine konması demektir.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Açıkgeç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, s. 18-19; Ayrıca bkz. Aristoteles, Organon IV, s.78-86; Tuncar Tuğcu, Batı Felsefesi Tarihi, s. 135-151; Mahmut Kaya, İslam Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi, s.203.

<sup>42</sup> Davis, D. Lohn, A.Dictionary of The Bible, Michigan, s. 281

<sup>43</sup> Ziener, George, Encyclopedia of Biblical Theology, "Wisdom" maddesi s.969

<sup>44</sup> Ziener, George, a.g.e., s.970

<sup>45</sup> Ziener, George, a.g.e., 971

<sup>46</sup> Musa b. Meymun; Delâletül Hâirîn, 733-735

<sup>47</sup> Ferhat, Germanos; Babû'l i'rab an lugati'l 'arab, s. 499

Pavlos'un mektuplarında hikmet, gnostik tarzda açıklanmış ve vahiyle ifade edilmiştir. Pavlos'a göre Tanrı, filozofların anladığı mânâdaki hikmeti reddederek, kendisinin akla ters gözüken hikmetini ikame etmiştir. (I. Korintliler, I/18,22,25). Ona göre İsa'ya inananlar Tanrı'nın kudret ve hikmetine sahip olurlar (I. Korintliler, I/24,30;2/10;3/18). Aziz Pavlos'un Mektuplarında; dünyevî hikmetin âdeta dışlandığını görüyoruz. Onun tenkidine maruz kalan hikmet, daha ziyade Greklerin Hikmetidir. Aziz Pavlos'un hedeflediği hikmet, Ruh'u'l- Kuds'ün denetimindeki inanan insanın ömrünce manevî deneyiminin eseri olan bir hikmettir. Aziz Pavlos'a göre bu manevî tecrübe, bi'lfiil yaşanmadıkça kavranılması asla mümkün olamayacak manevi-ruhî bir terbiye ve tecrübedir.<sup>48</sup>

Aquinolu Thomas'ta "ezelî kanun" önemli rol oynar. Bu kanun, ilahî kaynaklı olmasına karşın felsefe vasıtasıyla ifade edilir. Ezelî olan Tanrı, diğer varlıkların ilk hareket ettiricisidir. İrade ve akılla eylemde bulunur. Alemin sevk ve idaresi, "tabii hukuk" olan fiil halindeki "ilahî akıl" ile yürütülür. Tanrı'nın akı, O'nun ezeli hikmetidir. Bu aynı zamanda eşyanın fiil ve hareketine taalluk eden "Tanrı'nın hikmetinin tezahürüdür". Tabii hukuk, ezeli kanunla ilişkili olup, rasyonel karakterini ilahî akıldan alır. Tabiatın zorunlu kanunları, Tanrı'nın varlığına dayanmaktadır. Burada ahlakîlikten bahsedilmez. Yazılı olmayan ezeli kanun, ilahî kanunla kendi değerini bulur. Bizzat Tanrı'yı özünde görebilenler, onu kavrayabilir.<sup>49</sup>

### III. Kur'an'da Hikmet Kavramı

Kur'an-ı Kerim'in muhtelif yerlerinde hikmetten bahsedilmektedir. Nitekim Bakara Suresi 269. ayetinde şöyle buyrulur: "*Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir. Ancak, öz akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.*" Bu ayette, "hikmet" özellikle vurgulanmıştır. Hüküm, hükümet ve ihkâm mânâlarıyla ilgili olarak mastar ve isim olarak kullanılır. Her iki halde de bir işi sağlam, güzel yapmak, bozukluğa engel olmak, iyiliği, düzeni getirmek anlamı vardır. Bozukluğun kaldırılıp iyiliğin sağlandığı ve düzenin korunduğu her yerde hikmet vardır. Bu nedenle hikmet, neticenin sebebe bağlanması, iki şey arasında bir ilginin kurulması, sebep ile sonuç arasındaki münasebetin bilinmesi demektir. Bir işi başka bir işe bağlamaya, yani bir yargıya varmaya hüküm dendiği gibi, doğru olan herhangi bir yargıya da hikmet denir. Bilgiye dayanan amel ve yararlı bir sonuç veren bilgi hikmettir. Böylece anlaşılıyor ki, hikmet derin

<sup>48</sup> Babawî, W. Wahba, Dâiretül-meârifî'l-kitabiyye, s.130

<sup>49</sup> Sahakian, William, Ideas of the Greet Philosophers, s.67. Ayrıca bkz: Göze, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, s.83-84



ve yararlı bilgidir. Bu bilgi, ancak düşüncenin ürünü olacağından Yüce Allah: “Ancak öz akıl sahipleri düşünüp ibret alır.” demiştir.<sup>50</sup> Burada yararlı bilgidен bahsedildiği anlaşılmaktadır ki, bu, batıdaki felsefi spekülasyonlardan farklıdır. Kur’an tefsirlerine bakıldığı zaman hikmet kavramı ile ilgili olarak aşağıdaki tanımlarla karşılaşabiliriz:

İbn Abbas’a göre hikmet, Kur’an’daki muhkem, müteşabih, nâsih ve mensuhları bilmektir.<sup>51</sup> Kutâde, Mücâhid ve İbrahim Nehaî’ye göre ise Kur’an’ı anlamaktır. Yine Mücâhid’e göre ilim, fıkıh, Kur’an anlamlarına geldiği gibi söz ve fiilde isabet etmek anlamlarına da gelir. İbn Zeyd, hikmeti dinî anlayışa sahip olmak ve akılla dini anlamak şeklinde tanımlamaktadır. Malik b. Enes’e göre hikmet, Allah’ın dinini bilmektir (marifet). Yine İbn Kasım, Malik b. Enesten rivayet etmektedir ki, hikmet Allah’ın dinini tefekkür etmek ve ona tabi olmaktır. Hikmete, Allah’a itaat etmek, dini anlayıp onunla amel etmek anlamları da verilmiştir. Ayrıca hikmet, fiil ve sözde tutarlı olmak, ilim elde etmek gayesiyle sefih(kötü fiiller) şeylerden kaçınmak anlamlarında da kullanılmıştır. Yine akıl ve fehm manalarına geldiğini belirten ifadelere rastlamaktayız. Bakara Suresi 269. ayet hakkında şöyle bir yorum yapılmaktadır. “Kime hikmet verilmişse ona önceki suhuf ve kitapların ilimlerinin tümünden daha faziletlisi verilmiştir”.<sup>52</sup> Ebû Mâlik, hikmeti Sünnet olarak tanımlarken, Zeyd b. Eslem hikmeti akıl olarak tanımlar.<sup>53</sup>

Rûhu’l Beyân tefsirinde ise hikmet kavramına şu manalar verilmektedir:

Hikmet, ilim ve ameldir. Hikmetle insan iki dünyanın en hayırlısını temyiz eder. Bakara Suresi’ndeki ayetin son kısmının anlamını verirken “verilen hikmetin değerini akıllılar bilir.” ifadeleriyle “elbâb” kelimesini vehim ve heva şaibelerinden kurtulmuş olan akıl olarak izah eder.<sup>54</sup>

Kur’an’ın öngördüğü ilim, insanın iç dünyasını aydınlatan keşfi bilgi ve dış dünyasını aydınlatan müspet bilgidir. Nitekim Kur’an’da: “Biz onlara ayetlerimizi âfâkta (dış dünyada) ve kendi içlerinde göstereceğiz.” (Fussilet.53) buyuruyor. Âfâkta gösterilen ayetler, tabiat varlıkları ve bunların tabii olduğu kanunlardır. Enfüste gösterilen ayetler ise, insan ruhunun derin aşamaları ve bunlara konulan ilahî nurlardır. İşte her iki dünyada Allah’ın kanunlarını anlamak, bilgi ve hikmete bağlıdır. Kur’an, tabiat kanunlarına “Sünnetullah” adını verir. Buna göre Kur’an insana, bilgi

<sup>50</sup> Ateş, Süleyman, Kur’an-ı Kerim Tefsiri, c.I, s.379-380

<sup>51</sup> Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet el-Ansarî, el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an, c. III., s.330; İbn Kesîr, c.I, s 241

<sup>52</sup> Kurtûbî, a.g.e., c.III, s.330

<sup>53</sup> İbn Kesîr, a.g.e.,s.241-243

<sup>54</sup> İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu’l-Beyân, c. I, s. 431

sahibi olmasını, tabiatı incelemesini, ondaki ince sanatı görmesini, yaratana daha içten bağlanmasını ve ona daha gönülden kulluk etmesini tavsiye etmektedir. Çünkü insanın, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu bilip, buna layık olması gerekir.<sup>55</sup>

**Hak Dini Kur'an Dili'nde hikmetle ilgili şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır:**

"Hikmet, söz ve davranışın Allah'ın hükmü doğrultusunda olması, eşyanın anlam ve hakikatinin kavranması, ilim, amel, fıkıh, ince derin kavrayış ve Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmadır."<sup>56</sup> Yine hikmet, evrenin sırlarını çözmek, ibadetin sırlarını kavramak, her şeyde Allah'ın tecellilerini görmek, Allah'a ulaşmanın yollarını keşfetmek ve bu yolda dosdoğru yürümektir.<sup>57</sup>

Böylece Kur'an tefsirlerinde genel olarak hikmetin, ilim ve amelde sağlamlık, peygamberlik, faydalı ve doğru bilgi, her şeyi yerli yerine koymak, bilgiyi algılamak, doğru olan şeyi yapmak, Kur'an'daki nâsih ve mensûhu, muhkem ve müteşâbihi bilmek gibi bir çok anlamlara geldiğini görüyoruz.

#### IV. Hadis Kaynaklarında Hikmet Kavramı

Hikmet mevzu bahis olduğu zaman akla ilk gelen, "*Hikmet, müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.*"<sup>58</sup> hadisidir. Bu hadis, ilim ve bilimin evrenselliğini ifade eder, hikmetin coğrafyasına bakılmaksızın alınması gereği üzerinde durur. Diğer bir hadis-i şerifte "Ben hikmet eviyim, Ali ise onun kapısıdır."<sup>59</sup> buyrulur ki, burada hikmetin ilim, nübüvvet ve sünnet kavramlarıyla irtibatlandığı görülmektedir. İbn Abbas Hz. Peygamberin kendisini kucaklayarak "Allah'ım sen ona hikmeti öğret" diye dua ettiğini belirten hadisi, Buhârî şu şekilde yorumlamıştır: Hikmet, peygamberlik dışında herhangi bir söz veya fiilde hakka isabet etmektir.<sup>60</sup> Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste "Ancak iki kişiye gıpta edilir: Allah tarafından kendisine verilen malı hak yolunda tüketen kimse ile Allah'ın verdiği hikmetle hükmedip onu başkasına da öğreten kimse".<sup>61</sup> Ebu Hüreyreden rivayet edilen bir hadiste Resulullah buyurdular ki "bir mecliste oturup

<sup>55</sup> Ateş, Süleyman, Kur'an-ı Kerim Tefsiri, c. I, s.380

<sup>56</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri, c. II, s.171-172

<sup>57</sup> Ünal, Ali, Kur'an'da temel Kavramlar, s. 186

<sup>58</sup> İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "İlim", 19

<sup>59</sup> Tirmizî, "Menâkib", 20

<sup>60</sup> Buhârî, hadis no, 3756. Bkz. İbn Hacer, Ahmet el-Askâlâni, Fethu'l Bari, Şerhu Sahîhi'l Buhârî, c.XII, s. 126; Tirmizî, Menâkib, 42

<sup>61</sup> Buhârî, "Ahkam", 3; "İlim", 15; "Zekat", 5; bkz. İbn Hacer, a.g.e., c.IV, s. 126

hikmetli söz dinleyip sonra bu meclisten bahsederken işittiği şeylerin sadece kötü kısımlarını anlatan bir kimsenin misali, bir çobana gelip: Ey çoban, süründen bana bir koyun kes deyince, çobanın da: Git en iyisinin kulağından tut, al, iznine rağmen gidip sürünün köpeğinin kulağından tutup getiren adamın misalidir".<sup>62</sup> "Kişi hikmetten bir kelime öğrenirse, onun için bu, dünya ve onun içindekilerden daha hayırlıdır".<sup>63</sup> Enes b. Malik'ten şöyle bir rivayet vardır: " Ebuzer, Hz. Peyamberin şöyle dediğini belirtmiştir 'Ben Mekke'deydim, Cibril indi ve göğsümü açıp, onu Zenzem suyu ile yıkadıktan sonra iman ve hikmetle dolu altından bir leğen getirip göğsümün üzerine döktükten sonra onu kapattı".<sup>64</sup>

Bu hadislerde hikmetin hem düşünce üretme hem de bir Allah vergisi olduğu üzerinde durulduğu görülür.

## VI. Tasavvuf Ehline Göre Hikmet

Hikmet kavramı üzerinde tasavvuf ehlinin de bir takım yaklaşımlarından bahsetmek gerekir. Buna göre: "*Hikmet, nefsin afetlerini bilip mücadele yollarını öğrenmektir*", "*Hikmet, nefsi tüm kötülüklerinden arındırmak için onun leh ve aleyhindeki şeyleri öğrenmek ve gereğini yapmaktır.*" Bir başka tanım ise şöyledir: "*hikmet, varlıkları olduğu gibi bilip, sebepleri müsebbiplerle ilişkilendirerek, varlıklar arasındaki sırların düzenini öğrenip gereğini yapmaktır*".<sup>65</sup>

Ebu Talib el-Mekkî (386/996) hikmeti; zühd, takva, haşyet, salih amel olarak izah etmektedir.<sup>66</sup>

Kelabâzî (380/990), et-Taarruf li mezhebi't-tasavvuf adlı eserinde;

Hikmeti, zahiri ilimlerden hemen sonra tasavvufi ilimlerin ilki olarak belirtip, nefsin tuzaklarından kurtulma yollarını, ruhun terbiyesini, dünyevi arzularından kurtulmayı öğreten bir ilim olarak tanımlar. Böylece insan, ruhun terbiyesinden sonra azalarını dizginler, nefesine hakim olur ve düşüncelerini kontrol altına alır ki, buna "marifet ilmi" denir. Ayrıca Kelabâzî teemmül, tefekkür ve ilhama dair ilimlerin ifadelendirilmesine de "İşârât ilmi" adını verir. Bu ilim, zahiri ilimlerin öğrenilmesinden sonra riyazetle elde edilip akıl-tefekkür ve kalbe inen ilhamdan oluşan ilim için kullanılır.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> İbn hanbel, Müsned, II/353,405,508; İbn Mâce, Zühd, 15

<sup>63</sup> Sahihu Tirmizi, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, İlim babı, 2827

<sup>64</sup> Buhârî, Hadis no: 349. Bkz. İbn Hacer, a.g.e. c.1, s. 547

<sup>65</sup> Ebu Hizam Enver Fuat, Mu'cemu mustalahâti's-sûfiyye, s.77

<sup>66</sup> Mekkî, Ebu Tâlib, İlmü'l-kulûb (thk. Abdulkadir Ahmet Ata), s. 27-60

<sup>67</sup> Kelâbazî, Ebu Bekr b. İshak Muhammed, et-Taarruf li mezhebi't-tasavvuf, s.75

Bu açıklamalarla marifet ile hikmetin aynı anlama geldiği anlaşılmış oluyor. Ayrıca tasavvuf geleneği içerisinde hikmet, insanların çaba ve gayretleriyle beraber Allah'ın vergisi olan bu bilgi sayesinde eşyanın hakikatinin kavranması şeklinde anlaşılması mümkündür. Ancak, bu tanımlarla beraber daha sonraki dönemlerde özellikle felsefenin İslâm dünyasına girişinden sonra, sûfîlerin hikmet tanımlamalarının felsefî bir boyut kazandığını görmekteyiz.

Ebu İsmail el- Herevî (481/1089) ye göre hikmet, hüküm verirken bir şeyi yerli yerine koymaktır. Hikmetin, üç aşaması vardır.

- 1- Her şeyin hakkını vererek, hiçbir şeyi takdim ve tehir etmemek,
- 2- Allah'ın ceza tehdidindeki sırrı, hükmündeki âdeti, yasaklarındaki maslahatı anlamak,
- 3- Bir şeyi ispat ederken basiretle, yol gösterirken hakikatle, kendisine danışıldığında ise gayelerin gayesini gözetmektir.<sup>68</sup>

Herevî, ilmi de üç kısımda mütalaa etmektedir:

Birincisi, zahirî ilim olup, gözlem, deney ve sağlam haberle elde edilir. İkincisi, riyazetle elde edilen gizli ilim, üçüncüsü ise, gaybî örtünün kalktığı şuhûdî bilgidir

İbn Arabî (638/1240) ise hikmet ve felsefeyi aynı anlamda kullanmıştır. İnsan aklının ortaya koyduğu bilgiler, ona göre hikmete nisbet edilebilir. Ancak ona göre, hakiki hikmetin ilm-i ledün olduğu vurgulanır, yani hikmet nebevî bir karakter taşır.<sup>69</sup>

İbn Arabî'ye bağlılığı ile bilinen Abdurrezzâk el- Kâşânî (736/1355) hikmeti şöyle tanımlar: "*Aslına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alemindeki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak ve bu bilginin gereğine göre hareket etmektir*". Ardından hikmeti şöyle tasnif eder:

- Şeriat ve Tarikat İlimleri (el-Hikmetü'l-mantûk bihâ)
- Zahir ulema ve avamca anlaşılmayan gizli ilimler (el-Hikmetü'l-meskût anha)
- İlahî adalet (el-Hikmetü'l-mechûle)
- Ahlakî hikmet (el-Hikmetü'l-câmi'a)<sup>70</sup>

Ayrıca Kâşânî biri söylenen, diğeri de söylenmeyen hikmetten bahsetmektedir ki, birincisine şeriat ve tarikat ikincisine de hakikatın sırları

68 Tilmisânî, Şerhu Menâzili's-sâirîn ila hakkî'l- mubîn, II/339-341

69 Kutluer, İhlan, İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, s. 56-57

70 Kâşânî, Kemaleddin Ebi'l Genâim, Abdurrezzak b. Cemaleddin, İstifâhâtü's-Sûfiyye, s. 37-39

adını vermektedir.

Seyyid Şerif Cürcanî (816/1413) hikmeti şöyle tanımlıyor: “Hikmet, insanın gücü nispetinde eşyanın hakikatlerini araştırmasıdır. Ona göre bu ilim nazarî bir ilim olup, orta yolu bulan aklî kuvvetin durumudur. S.Şerif Cürcanî (816/1413)’de, hikmet tasnifi şöyledir;

- Maddeden mücerred eşyanın bilgisini araştıran ilim, eşyanın hakikatinin bilgisi (el-hikmetü’l-ilâhiyye
- Şeriat ve tarikat ilimleri (el-hikmetü’l-mantûk bihâ)
- Zahir ülemanın vakıf olamayacağı hakikatın sırları (el-hikmetü meskût anhâ)<sup>71</sup>

İbnü’l-Kayyim el-Cevzî (751/1350) ise, ilimleri önce açık ve gizli olarak ikiye ayırır: Açık (Celfî) ilimleri görme, duyma ve akıl yolu ile elde edilen ilimler olarak izah ederken, gizli ilimleri ise marifet ilmi olarak ele alıp, sufi gelenek içerisinde yetişen insanlarda olduğu gibi, dünyevî arzularından kurtulma ve nefis tezkiyesini gizli ilimlerin ön şartı olarak telakki eder. Ona göre riyâzet ve inziva ile nefis terbiye edilirse, hakikatlerin olduğu gibi tezahür edebileceğini belirtir. Ayrıca İbnü’l-Kayyim, dinin ve aklın kabul etmediği dünyevî pisliklerden kurtularak, Allah’a mutî’ kalbe ilim ve irfan ekildikten sonra şeriat ve sünnet riyazetiyle sulanır, vaciplere sıkı sıkıya bağlanılır ve sünnetler gevşetilmezse, işte o zaman hikmet tomurcuklarının fişkiracağını vurgular.<sup>72</sup>

Dikkat edilirse tasavvufî gelenek içerisinde yapılan tanımlamalarda genellikle bir takım riyazetler ve özel gayretler sonucunda, Allah’ın insanlara bahşetmiş olduğu, keşfi bilgiler anlaşılmaktadır ki, yukarıda geçen Bakara Suresi ayet 269 daki “Kime hikmet verilirse” ifadesiyle örtüşmektedir. Yani netice itibariyle hakikat bilgisi Allah’ın vergisiyle bir anlam kazanmaktadır. Kur’an’da geçen “hikmet” kavramları da genellikle çok özel anlamların dışında bu mealde geçmektedir.

## VII. İslâm Filozoflarına Göre Hikmet

İslam filozoflarından el-Kindî (252/866), “philo-sofia”nın Arapça karşılığı olan felsefeyi kullandığı gibi zaman zaman aynı anlamı taşıyan hikmet kelimesini de kullanmıştır. Ona göre felsefe, “İnsan gücü nispetinde varlıkların hakikatini bilmektir.”<sup>73</sup> Hikmeti de şöyle tanımlar: “Küllî

<sup>71</sup> Cürcanî, S. Şerif; et-ta’rifât, s. 63-64

<sup>72</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Tehzibü Medârici’s-sâlikîn, s. 486

<sup>73</sup> Kindî, Felsefî Risaleler, s. 1

varlıkların hakikatini bilmek ve bu hakikatlerin gerektirdiği şekilde davranmaktır."<sup>74</sup> İslam dünyasında felsefeyi hikmet manasında anlayan sadece Kindî değildir. Yine İbn Mukaffa' (145/759) da hikmeti felsefe anlamında kullandığı gibi<sup>75</sup> ünlü hekim et-Taberî (247/861) de hikmetle felsefeyi aynı anlamda kullanmıştır.<sup>76</sup> Nitekim onun tıbbı dair telif ettiği eseri "Fırdevsü'l-Hikme" de hikmet kelimesini hem tıp hem de felsefe anlamında kullandığı görülür.<sup>77</sup>

Ünlü Filozof Fârâbî (339/950) ise hikmeti, en üstün ilim ile en yüce şeyleri akletmek şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet, en üstün ilimdir çünkü Allah'ı konu edinir. Buna bağlı olarak da varlıkların Allah'tan kemal ve faziletleri nasıl aldıkları inceleme konusu olmalıdır.<sup>78</sup> Filozofa göre, metafizik mânâda hikmet, ilimlerin en eskisi ve en mükemmelidir. Diğer ilimler, ancak bu ilim altında toplanmışlardır.<sup>79</sup> Ancak Fârâbî hikmeti yalnız metafizik anlamında uzak sebeplerin bilgisi olarak değil de, fizikî sebepler bilgisi olarak da tanımlayarak, tabii ilimleri de hikmet kapsamında mütalaa eder.<sup>80</sup>

Âmirî (h. 381), Platon'a endeksli olarak hakîmi, ilahî ve insanî işleri bilen olarak anlamlandırır. Ona göre âlim olmak tek başına bilge olmak için kafi değildir. Ayrıca hikmet hususunda da derinleşmenin gerektiği görüşündedir.<sup>81</sup> Yine o, ilimleri millî (dinî) ve hikemî (felsefi) olarak tanımlar ve aralarında bir çatışma olmadığını belirtir. Ancak metafizik olmadan diğer hikemî ilimler tahsil edilmiş olursa bile, "hakîm" olunamayacağını belirterek hikmete bakış açısını açıkça ifadelendirmektedir.<sup>82</sup>

İbn Miskeveyh (421/1030) ise hikmeti, Allah'ın kullarına bahsettiği bir bağış, aklın ışığı her şeyin iç yüzü, varoluşun kendisi üzere zuhur ettiği kanun şeklinde tanımlar.<sup>83</sup> Böylece filozof, hikmet öğrencisi, felsefe ise hikmetin araştırılması, hikmete ulaşmanın yolu olarak anlaşılır.

İhvânus-Safâ Risalelerinin bir çok yerinde "hükema", filozoflar anlamında kullanılmıştır. İhvân'a göre felsefe ile hikmete ulaşmak mümkün

<sup>74</sup> Kindî, a.g.e., s. 8-10

<sup>75</sup> İbnü'l Mukaffa', el-Mantık, s.2-3

<sup>76</sup> Taberî, Ali b. Rabben, Fırdevsü'l-hikme, s.1-3

<sup>77</sup> Taberî, a.g.e., s. 620, 621

<sup>78</sup> Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 45-46; bkz. Fârâbî, Füsûl Mûnteze'a, s.62; bkz. Şahin Hasan, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, s.37-43

<sup>79</sup> Fârâbî, Tahsilu's-sa'âde, s. 88

<sup>80</sup> Fârâbî, Fusûl Mûnteze'a, s. 52, 62

<sup>81</sup> Bedevî, Eflâtûn fi'l-İslâm, s. 162

<sup>82</sup> Âmirî, Ebu'l Hasan, el-Kitabu'l-i'lâm bi menâkibi'l-İslâm, s. 81-83, 103

<sup>83</sup> İbn Miskeveyh, el-Hikmetü'l-hâlîde, s. 285-287; Bkz. İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlâk, s.16

olabileceği gibi, daha yüksek düzeyde şeriat getiren peygamberlik sayesinde de ulaşılabilir. Onlar, şer'i ve hikemî bilgileri müştereken ele alırlar.<sup>84</sup>

İbn Sînâ (428/1030)'ya göre hikmet metafiziktir. Çünkü daha önceki düşünürlerce hikmet, en doğru ve en kesin bilgi, en üstün malumun en üstün bilgisi, yine varlığın ilk sebeplerinin bilgisidir, şeklinde tanımlanmıştır ki, bunlar karşılığını ancak metafizikte bulur. Oysa fizik, matematik, siyaset vb ilimler konusu ve kapsamı bakımından mutlak anlamda hikmet sayılmazlar. Bunlar cüz'î varlık alanlarını inceler. Ancak bu konular metafizik ilkelerle irtibatlı oldukları için hikemî ilimler olarak ele alınabilir.<sup>85</sup> Bu değerlendirmeden sonra İbn Sînâ, hikmeti şöyle tanımlar: "*İnsan nefsinin, beşer gücü nispetinde kavramları tasavvur, teorik ve pratik doğruları tasdik etmek suretiyle olgunlaşmasıdır.*"<sup>86</sup> Râzî, bu tanıma şöyle bir açıklama getirmektedir: İnsanın üç yetkinliği söz konusudur. Nefsanî, bedenî ve ruhî. Hikmet nefsin yetkinliği ile alakalıdır. Nefsin bilici ve yapıcı güçleri vardır. Bilici gücüyle eşyayı doğru biçimde kavrarken, yapıcı gücü ile de en doğru biçimde bedeni yönetir. Ancak bilici güç yapıcı güçten üstündür. Çünkü bilici gücün eseri sonsuza kadar varlığını korurken yapıcı gücün eserleri bedenin yok olmasına bağlı olarak son bulurlar. Bilici gücün yetkinliği iki şeyle olur; mahiyetin tam ve mükemmel tasavvuru, eşyanın özüne uygun tasdiki. Yapıcı gücün yetkinliği ise bedeni doğru bir biçimde idare etmektir ki bu da ifrat ve tefritten kaçınmak suretiyle itidalle olur. Râzî, tanıma bu iki güç açısından bakar ve İbn Sînâ'nın kemal fikrini yalnızca teorik akıl açısından düşündüğünü belirterek, bu fikri erdemli fiiller için kusursuz bir meleke kazanmayla ilişkili olarak ele almadığını belirtmektedir.<sup>87</sup> Halbuki İbn Sînâ bu eleştiriye rağmen "varlık hakkında teorik bilgi edinmek" ve "kazanılması gereken fiiller edinmek" şeklinde tanımlara da yer verdiğini görmekteyiz.<sup>88</sup>

Nâsır Hüsrev (462/1069), dinle felsefeyi birbirlerine destek veren iki hikmet olarak görür. Nitekim o, "Câmiu'l-hikmeteyn" adlı eserinin giriş kısmında eserine bu ismi niçin verdiğini açıklarken, hikmet hakkındaki düşüncelerini belirtir. Onun bütün gayesi felsefe ile dinin çelişmediğini ortaya koyarak, felsefeye karşı çıkanlara cevap vermektir. Tabiatı araştırmak suretiyle eşyaya hükmetmeyi dinin hedefleri arasında belirtirken, felsefenin de hedefinin bu olduğunu belirtmektedir. Nâsır-ı Husrev'e göre, Kur'an'daki yaratılmışlar üzerinde düşünmeye sevk eden ayetler bunu ifade etmektedir.\*

<sup>84</sup> İhvânu's-safâ, Resâilu İhvani's-Safâ, Beyrut-1957, III, s.29-32

<sup>85</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-ilâhiyyât, c.I, s. 5-15

<sup>86</sup> İbn Sînâ, Uyûnu'l-hikme, (nşr. H.Ziya Ülken), s.14

<sup>87</sup> Râzî, Şerhu 'Uyûni'l-hikme', II, s.3

<sup>88</sup> İbn Sînâ, fi'l-aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye, s.104-105

Yine ona göre, Peygamberimizin, “Yaratılmışlar üzerinde düşünün, Allah’ın zatı hakkında düşünmeyin” şeklinde ifadesini bulan sözlerinin bu amaca yönelik olduğunu belirtir.<sup>89</sup>

İbn Fatik (500/1106) ise, hikmetin evrenselliğine dikkat çeker. Bilginin kimden geldiğinden ziyade, söylenen şeyin önemine vurgu yapmaktadır. Ancak, aklın ve şeriatın hükümlerine uymayan sözleri terk ettiğini söylemesi de hikmet hakkındaki düşüncelerine açıklık getirir. Nitekim o, bu düşüncesini şu ayete dayandırmaktadır: “Sözü dinleyip güzeline uyan kullarımı müjdele. Onlar Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir ve akıl sahibi olanlardır”(Zümer: 18). Buna göre İbn Fatik’in hikmet anlayışının seçici olduğunu, dünya ve ahiret açısından bir fayda gözettiğini belirtebiliriz.<sup>90</sup>

Rağıb el İsfahânî’nin hikmet kavramına yaklaşımında kendisine felsefi düşüncenin sirayet ettiğini görüyoruz. İsfahânî, hikmetin şeriat literatüründe aklî ilimler anlamında kullanıldığını, Kur’an’da hikmetin kitap teriminden ayrı bulunduğunu, Kur’an’ın ancak vahy ile, hikmetin ise akılla anlaşılabilir olduğunu belirtir. Kitap ve hikmetin Allah’tan inzal edildiğinin ayetlerde belirtilmiş olması, onların farklı olmadığını göstermez. Bilakis birbirlerine yardımcı olması bakımından birlikte zikredilmiştir. İsfahânî, hikmeti bilmekle irtibatlandırarak “varlıkların hakikatini bilmek” şeklinde tanımlar. Bu tanımdaki ‘varlıkların hakikati’nden kasıt, onların tümel yönleridir. İsfahânî, bunu yaratıklardaki tüm tekil yönlerin insan aklı tarafından kavranamayacağı düşüncesiyle temellendirir. Hikmetin amelle olan ilişkisi ise tutkulardan gerektiği şekilde kurtulmaktır. Ayrıca İsfahânî, hikmeti bir de şöyle tanımlamaktadır: “Beşerin gücü nispetinde takip edilecek usul açısından yaratıcıyı taklit etmektir” ki bu tanım, felsefenin tanımını çağrıştırmaktadır.<sup>91</sup>

Şehrîstânî (548/1153) ise, hikmet terimini birçok yerde felsefî anlamlar vererek tanımlamaktadır. O, ayrıca hikmetin aklî ve nebevî yönlerinin bulunduğu da dikkat çekmektedir. Hikmeti teorik ve pratik olarak sınıflandırarak açıklamaya çalışan Şehrîstânî, aklî olan hikmetin hadd, resm ve burhanla tanımlanan şey olduğunu belirtirken, pratik hikmetin ise hakimin yetkinleşmek suretiyle yaptığı şey olarak ifade eder.<sup>92</sup>

Gazzâlî (505/1111)’ ye gelince o, “İhya” adlı eserinde, hikmeti ilim kavramıyla açıklar. Nitekim peygamberlerden sonra en şerefli kişilerin alimler olduğunu ifade ederken, hikmetin akılla idrak edildiğini ve

<sup>89</sup> Nasır-ı Hüsrev, Câmî’u’l- hikmeteyn, s. 12

\* Ai İmran, 191

<sup>90</sup> İbn Fâtik, ebu’l-vefa el-mübeşşir, Muhtârü’l-hikem ve mehâsintü’l-kelim, s. 1-3

<sup>91</sup> İsfahânî, a.g.e., s. 104-106

<sup>92</sup> Şehrîstânî, Muhammed b.Abdülkerim, Milel ve’n-nihâl, c. II, s. 58-60



üstünlüğünün buradan kaynaklandığını belirtir.<sup>93</sup> Gazzâlî bu eserinde hikmeti felsefe karşılığında kullanmamaktadır. Ona göre felsefe, matematik, mantık ve tabiiyyât disiplinlerinden teşekkül eder.<sup>94</sup> O, felsefî ilimleri aklı ilimler kategorisinde ele alırken bu ilimleri dünyevî ve uhrevî olarak iki kısma ayırır: Tıp, cebir, geometri, heyet gibi felsefî ilimleri dünyevî-aklı ilimler olarak belirtirken, ahiret ile ilgili aklı ilimleri ise, teolojik ve ahlakî bir açıdan insanın düşünce ve duygu dünyasını araştıran ilimler olarak ele alır. Fakat bunların yalnız birisiyle derinleşmenin insanı diğerinden uzaklaştıracağını belirtir. Ayrıca bu, şer'î ilimlerin aklı ilimlerle çelişeceği anlamına gelemeyeceğini de vurgular.<sup>95</sup> Ancak Gazzâlî'nin, Risâletü'l-ledüniyye adlı eserinde, felsefî ilimler için "hikmet ilimleri" tabirini kullandığı görülür.<sup>96</sup> Yine mantığın felsefî ilimler için ölçü olduğunu ifade ederken, felsefe için "hikmet ilmi" tabirini kullanır.<sup>97</sup> Gazzâlî aynı zamanda bir mutasavvıf olması nedeniyle de hakikate ledünnî bilgilerle ulaşılabileceğinden bahseder.<sup>98</sup>

Ebu'l Berekât el-Bağdâdî(570/1179), felsefî ilimler için "Ulûmu'l-hikemiyye" terimini kullanır.<sup>99</sup> "en-nazaru'l-hikemi" terimini ise felsefî araştırma yöntemi manasında kullanmaktadır.<sup>100</sup>

İbn Rüşd (595/1198) ise Faslu'l-makâl'de felsefe karşılığında, hikmet terimini kullanır. Felsefî ilimler için 'ilim ve sanat' tabirini kullanırken hikmete ise 'sanatlar sanatı' adını vermektedir. O, felsefe kavramına dahil olan teorik ve pratik bütün ilimlerin şeriatça meşru görüldüğünü vurgular. Hatta bir adım daha da ileri giderek, felsefî araştırmanın şeriatça vacip olduğuna inanır. İbn Rüşd, metafizik dahil bütün sanatların hikmet çatısı altında toplanması gerektiğini benimser.<sup>101</sup> Filozofumuz Aristo'nun "Metafizik" adlı eserine yorum mahiyetinde ele aldığı "Tefsîru mâ ba'de't-tabia"sında bütün ilimlere hikmet isminin verilebileceğini ancak özel manada hikmetin gaî sebepleri araştıran ilim olduğunu belirtir.<sup>102</sup> Nahl Suresinin 125. ayetine getirmiş olduğu yorumunda, hikmeti felsefenin

93 Gazzâlî, Ebu Hâmid, İhyâ ulûmi'd-dîn.c. I, s.8-13

94 Gazzâlî,a.g.e., c. I, s.22; el-Munkizu mine'd-dalâl, s.42-47

95 Gazzâlî, a.g.e., c. III, s.18

96 Gazzâlî, Risâletü'l-ledünniyye, s.93

97 Gazzâlî,a.g.e., s.89-91

98 Gazzâlî, a.g.e., s.102-108; bkz. İhyâ ulûmi'd-dîn, III, s.53; Gazzâlî ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz., Hasan Şahin, el-Gazzâlî, Kayseri-1988; Hasan Şahin, "Maturidiye göre din", Kayseri-1987, "Gazzâlî ve Felsefe" başlıklı kısmı

99 Bağdâdî, Ebu'l Berekât, el-Mu'teber fi'l-hikme I, s.3, 4, 277

100 Bağdâdî, a.g.e., II,289; III, 6

101 İbn Rüşd, Faslu'l-makâl, Din-Felsefe İlişkisi, s.63

102 İbn Rüşd, Tefsîru mâ b'ade't-tabia, I, s.190

burhanî yöntemi şeklinde görür. Ona göre hikmet yolunu felsefe, güzel öğüt yolunu vaaz, en güzel tartışma yolunu ise kelâm ilmi temsil eder.<sup>103</sup> İbn Rüş, "Tehâfütü't-tehâfüt" adlı eserinde hikmet terimini, felsefe karşılığında kullanır. Nitekim hikmeti, varlıklar hakkında burhanî yöntemin gerektirdiği şekilde nazarı bilgi edinmek olarak belirtir.<sup>104</sup>

Şihabuddin es-Sühreverdî (587/1191) ile hikmet çok farklı bir boyut kazanmakta olup, buna kendisi "Hikmetü'l-işrâk" adını vermektedir.<sup>105</sup> Bu felsefeyi, metodu itibarıyla aydınlanma ve mistik tecrübe yöntemi olarak anlayabiliriz.<sup>106</sup> Sühreverdî bu nazariyeyi açıklarken, iki yöntemden bahsetmektedir. Biri Meşşâilerin metodu olan akıl ve istidlal, diğeri de zevkî yöntemdir. Filozofa göre bu yöntem, şüphe götürmeyen ve en sağlıklı yoldur.<sup>107</sup> Ona göre en üst mertebede olan hâkim, bu iki yönetime sahip olmalıdır. Bazı peygamberlerde olduğu gibi, zahiri ve batini hikmet aynı hakimde bulunabilir.<sup>108</sup> Böylece Sühreverdî'nin hikmet kavramını zevkî ve bahsî hikmet olarak ele alıp, ikisinin de ayrı ayrı önemlerinin olduğu üzerinde durduğunu ve bunları hikmet kavramıyla ifadelendirdiğini görüyoruz.

Fahreddin er-Râzî(606/1210) ise hikmet ve hâkimi, felsefe ve filozof karşılığı olarak kullanmıştır.<sup>109</sup> Râzî'ye göre hikmet, teorik şekliyle varlıkların hakikatini bilmek, pratik şekliyle ise fayda elde etmeye ve zarar gidermeye yönelik fiil olarak tanımlanır.<sup>110</sup> O, felsefî ilkelerle nebevî ilkeleri uzlaştırmayı amaçlamıştır.<sup>111</sup> Böylece Râzî'nin, bu görüşleriyle kelâm ilmine felsefî bir boyut kattığını görüyoruz.<sup>112</sup>

<sup>103</sup> İbn Rüş, a.g.e., s.74-75,

<sup>104</sup> İbn Rüş, Tehâfütü't-tehâfüt, s.410-11; bkz. Faslu'l-makâl, s.63

<sup>105</sup> Sühreverdî, Şihabüddin, Hikmetü'l-işrâk, s.10

<sup>106</sup> Şehrezûri, Şerhu hikmeti'l-işrâk, s.16

<sup>107</sup> Sühreverdî, A.g.e., s.10

<sup>108</sup> Sühreverdî, A.g.e.,s.12

<sup>109</sup> Râzî, Fahreddin, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, I, s. 90

<sup>110</sup> Râzî, Fahreddin, el- Metâlibü'l-âliye, III, s.279

<sup>111</sup> Râzî, Fahreddin, Erba'ın fi usulü'd-din, II, 71-72

<sup>112</sup> Kelamcılar, dil alimlerinin hikmeti "hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk" şeklindeki açıklamalarından da hareketle bu konuyu Allah'ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine "nazarı hikmet", ikincisine "amelî hikmet" adını vermişlerdir. (İslam Ansiklopedisi, T.D.V., Hikmet maddesi, s. 511. Diğer bir açıdan bakacak olursak kelamcılar hikmeti iki anlamda kullanmışlardır.

Birincisi, Allahın yaratmadaki gayesi

İkincisi ise, yaratılmışların durumunu yakından ilgilendiren şer karşısında ilahi adalet ve inayettir.

Birincisi, Allah'ın varlığını ispatlamada kullanılan gaye delili, ikincisi ise ilahî irade, kaza ve kader konuları ve şer problemiyle ilgilidir. İslam hukukçuları ise hikmeti, "hükümün konuluş amacı" ve "bu hükümlerle sağlanmak istenen maslahat"a yönelik olarak kullanmışlardır.

Nasîruddîn et-Tûsî (673/1273) de hikmetin tanımı ve sınıflandırılmasına yer vermektedir. Ona göre hikmet, “Var olan her şeyi, olduğu üzere bilmektir.” Bu nedenle hikmetin sınıflandırılmasını, mevcudatın sınıflandırılmasına göre yapmak gerektiğini belirtir. Bu bakımdan Tûsî, mevcudatı, insanların iradesine bağlı olan ve olmayan, olmak üzere ikiye ayırır. Birincisiyle ilgilenen ilme, amelî; ikincisiyle ilgilenen ilme, nazarı hikmet adını verir.<sup>113</sup> Netice itibarıyla her ikisini de hikmet şemsiyesi altında toplamaktadır

Endülüslü ünlü sûfî ve filozof İbn Seb’in (699/1299), iyi bir felsefî eğitimden geçmiş olmasına rağmen mantığı ve felsefeyi eleştirmekten geri kalmamıştır. Onun için örnek insan “Muhakkık” olmaktan geçer . O öğrencilerine şöyle der: “Fakihten şer’î ilimleri, Eş’arî’den cedel yapmayı, filozoftan burhanın yapısı gereği eşyanın bilgisini ifade eden hikmeti, sûfilerden de ahlakî güzellikleri öğrenin.” Muhakkık tip ona göre entelektüel tip olup, felsefe de bu tipin oluşmasını sağlamada bir unsurdur. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Seb’in hikmeti, sadece akıl ve zevk üzerine bina etmemektedir. Adeta felsefe ve tasavvufun bir sentezini sunmaktadır.<sup>114</sup>

Kutbuddin Şirazî (710/1310) ye göre hikmet, eşyayı olduğu üzere bilmek ve insanî nefsi kemale erdirmek için beşer gücü nispetinde amel etmektir. Hikmetin ilim ve amel boyutuna değinen Şirazî; ilmi, insanın gücü nispetinde varlıkların hakikatlerini tasavvur ve hükümlerini tasdik etmek şeklinde tanımlar. Amel ise, insanın gücü nispetinde kemale doğru yönelerek kuvve halinden fiil haline geçmesidir. İnsan bu ikisini müştereken elde ederse insan derecelerinin en üstünü olarak kabul edilen “Kamil İnsan” konumuna yükselir.<sup>115</sup>

Molla Sadra (1050/1640) ise, hikmeti felsefe ile aynı anlamda kullanır. Ona göre “felsefe, beşer gücü nispetinde eşyanın hakikatlerinin zan ve taklit yoluyla değil, burhanla tahkik edilerek elde edilen bilgiyle nefsi-nâtıkanın mükemmelleştirilmesidir.” Onun hikmeti felsefe ile eş anlamlı olarak kullanması, hikmetin nazarı kısmını nefsin varlıktaki gerçek alemin bir benzeri olan soyut ve aklî bir alem tasavvuru halinde kavramasındandır.

---

Böylece bu iki cihet birleştirilerek “ Hükümlerin konuluş amacı kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir.” gibi genel bir kanaata varmışlardır. Fıkıh usulcülere ise Kur’an ve Sünnette mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer aldığı için hikmete farklı bir bakış getirmişlerdir. Bu nedenle hikmetle ilgili tanım ve yaklaşımların kavranabilmesi için öncelikle hikmetin kavramsal çerçevesinin belirlenmesi ve fıkıh usulündeki ta’lîl, kıyas, illet, sebep gibi yakın kavramlarla ilgilendirme yoluna gitmişlerdir. (İslam Ansiklopedisi, T. D. V.), “hikmet” maddesi

<sup>113</sup> Tûsî, Nasîruddîn, Ahlak-ı Nasirî, s. 37-38

<sup>114</sup> Taftazânî, Ebu’l vefa el-Ganîmî, İbn Seb’in ve felsefetühü’s-sûfîyye, s.463

<sup>115</sup> Şirazî, Kutbuddin, Dürretü’l-Tâc, s.152

Böylece evrendeki düzenle ilahî hikmet arasında bir ilişkilendirme bahis konusudur. Onun, felsefe için diğer tanımı da “Alemdaki düzeni, beşerî gücün elverdiği nispette Allah’a benzemek için akli bir sistem halinde kavramak.” şeklindedir. Kısaca felsefe ve hikmet, Allah’ın hikmetine uygun olarak aleme koyduğu düzeni, insan aklıyla idrak etmesidir. Ona göre hikmetin nazarı kısmı, Peygamberin, “Ya Rabbi bize eşyayı olduğu gibi göster.” ifadesiyle, hikmetin ameli kısmı ise, “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanınız.” hâdis-i şerifiyle uyum içerisindeydi.<sup>116</sup>

Molla Sadra, istidlâl metodunu tamamen reddetmeyip, keşfî yöntemle uzlaştırmaya çalışır. O, istidlâl için de keşfin gerekli olduğunu savunur. Çünkü eşya hakkındaki bir sürü hükmün detaylarını anlamak, ancak batını bir keşfi gerektirir. Eşyanın hakikatini incelerken, bir takım tabiat kurallarının farkına varmak ve yeni buluşlar için belli kural ve kaideleri öğrenmek yeterli değildir. Yeni fikir ve icat için keşf ve mükâşefe gereklidir. Buna ulaşmanın yolu ise, geçici süflî zevk ve isteklerden tamamen koparak uzlet hayatını icap ettiren riyazete girmektir.<sup>117</sup>

Mantıksal düşünme ile mistik tecrübenin karşılıklı bir ilişki içinde olmaları gerektiğine inanan Molla Sadra’ya göre, mistik ve ruhî tecrübeye dayanmayan felsefî gayretler başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur. Yine mantıksal çözümlenmeyi ihmal eden mistik tecrübelerin de boşuna bir gayret ve hayal olduğu düşüncesindedir.<sup>118</sup> Molla Sadra, bu düşüncesiyle Sühreverdî ile tamamen örtüşmektedir.<sup>119</sup>

Osmanlı düşünürleri, İslamın klasik çağında oluşan böyle bir hikmet ve felsefe anlayışını devralarak kendi entelektüel gelenekleri içinde benzeri anlayışları sürdürmüşlerdir. Osmanlı’nın ilim anlayışını “Miftâhü’s-Sa’âde” adlı eserinde belirten Taşköprizâde Ahmet Efendi, hikmet terimini felsefî ilimlerin sıfatı olacak şekilde “Ulûmü’l-hikemiyye” terkinde kullanmaktadır. Yine o, hikmeti felsefe ile özdeşleştirmekte, örneğin hikmetin üstatları arasında Platon ve Aristoteles’i zikrederken İslam dünyasından ise Farabi, İbn Sina, Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin et-Tûsî’yi belirtmektedir.<sup>120</sup> Ancak Osmanlı’nın batı ile girmiş olduğu fikrî ve ilmî münasebet üzerine hikmete modern anlamların verildiği görülür. Nitekim 19. yy.da Tanzimat aydınları, modern anlamıyla felsefe karşılığında, hikmet terimini kullanmışlardır. Meşhur Tanzimat aydını Ali Süavî, hikmetle felsefeyi aynı anlamda kullanır. Ahmet Mithat Efendi de, hem İslâm hem de Batı Felsefesi için Hikemiyyât terimine yer vermiştir. II.Meşrutiyet

<sup>116</sup> Şirazi, Sadreddin, el-Hikmetü’l-müteâlîyye fi’l-esfâri’l-akliyye el-erbaa, c. I, s.19-20

<sup>117</sup> Aştîyânî, Seyyid Şerîf, Molla Sadra’nın el-Mesâlihu’l-kudsiyyesine önsöz, s.32

<sup>118</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, Molla Sadra ve İlahî hikmet, s. 12-15

<sup>119</sup> Bkz. Sühreverdî, Şihabüddin, Kitâbü’l-meşâri’ ve’l-mutârahât, s. 361

<sup>120</sup> İslam Ansiklopedisi, (T.D.V.), Hikmet” Maddesi, s. 509

sonrasında ise hikmet teriminin felsefe yerine kullanılışı nispeten azalmış ve doğrudan felsefe teriminin kullanılması yaygınlaşmıştır. Ancak Cumhuriyet döneminde Mustafa Şekip Tunç gibi aydınların hikmet ile felsefeyi dikkatlice ayırdığı görülür.<sup>121</sup>

### VIII. Sonuç ve Değerlendirme

Tarihsel süreç içerisinde en eski medeniyetlerde bir hikmet geleneğinin varlığı bilinmektedir. Bu geleneğin yerine göre paralellik ve etkileşimlerle devam ettiğini görüyoruz. Sümer, Mısır, Hint, Çin ve İran gibi medeniyetlerde hikmet, tecrübî bir mahiyet arz etmekle beraber, ilahî kaynaklı özellikler taşıdığı da anlaşılmaktadır. Nitekim Mezopotamya hikmetinde, ilahî ve beşerî ayırımının yapıldığını hatta Sümerlilerin yaşadıkları çevreyi müşahade ederek davranış kurallarını tespit etmeye yönelmelerine rağmen bunu belli bir düşünce kalıbına sokamamış oldukları bilinmektedir. Yine İran hikmeti sadece dinî bilgiyi kapsamıyordu. Onların profan kültürlerle yakından ilgilendikleri ve seküler bilgiler ürettiklerini görmekteyiz.

Yunan'da hikmetin daha ziyade insanı çevreleyen pratik bir konusu vardır. Önceleri dinle hikmet arasında bir irtibat olmasına rağmen sonraları hikmet, dinle çelişip ayrı bir güzergah oluşturarak, seküler özelliğine kavuşmuştur.

İslam dünyasında ise hikmet kavramından ilk zamanlar felsefe anlaşılmış olmasına rağmen, bugün için hikmet, batı dillerindeki felsefe karşılığı olarak kullanılmamaktadır. Hikmet kavramı geniş manaları içermesine rağmen, felsefe; akla dayalı bilgi üretme şeklinde anlaşılmaktadır. Özellikle, Kur'an indikten sonra hikmet kavramı, daha geniş bir anlam kazanmıştır. Örneğin Bakara 269. ayette geçen hikmet, bir işi sağlam ve yerli yerince yapmak, iki şey arasında bir ilginin kurulması anlamına gelir. Buna göre hikmet, derin ve yararlı bir bilgidir. Zira bu, Kur'an'da "*Ancak öz akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.*" şeklinde geçmektedir. Burada dikkat çekici nokta Kur'an'ın akıllı insanları düşünmeye sevkeden yönünün bulunmasıdır. Bundan akıl ilkeleri ile düşünme de kastedilmiştir. Ancak bu düşünce, insanlara bir fayda vermeyi amaçlamalıdır. Yine Kur'an tefsirlerinde genellikle hikmet, Kur'an'ı, Kur'an'daki muhkem ve müteşabihleri, nâsîh ve mensuhu anlamak, ilim, fıkıh, akılla dini anlamak, Allah'a itaat etmek, sünnet ve akıl mânâlarında kullanılmıştır. Bu da bize gösteriyor ki, Kur'an ile hikmetin

<sup>121</sup> İslâm Ânsiklopedisi (T.D.V.), "Hikmet" Maddesi, s.510

anlamı tamamen genişlemiş, İslamî literatürde anlam zenginliğine kavuşmuştur.

Hadis kaynaklarında ise hikmetin ilim, sünnet ve nübüvvet anlamlarında kullanıldığını görüyoruz. Nitekim bir hadiste, "*Hikmet müminin yitiğidir. Bulduğu yerde onu alır*" şeklindeki ifadelerle, bilginin evrenselliğinden bahsedilir. Ancak biz konumuza ışık tutması bakımından İbn Abbas'ın söylemiş olduğu şu rivayete dikkat çekmek istiyoruz. "*Resulullah, bana hikmetin verilmesi hususunda duada bulundu.*" ifadesinde Buharî hikmeti, "*nebevî olmayan söz ve fiiller hususunda isabet*" olarak yorumlamıştır. Bu nedenle İbn Abbas'ı zihin kabiliyeti münasebetiyle fevkaalede hüküm verebilir, şeklinde anlamamız mümkündür. Böylece hadislerde hikmetin daha ziyade Allah vergisi olduğu üzerinde durulmakla beraber, akıl fonksiyonu olarak da ele alındığı görülür.

Buna göre Hikmetin iki anlamı vardır.

1- Akıl ilkeleriyle düşünme,

2- Akıl ile çözülemeyecek meselelerin nübüvvet ışığında çözülmesini sağlamak

Tasavvuf ehlinin anladığı hikmet ise ilk dönemlerde, kalbin ilahî sırlara vakıf olması, marifet, nefisle mücadele şeklindedir. Ancak İslâm dünyasının felsefe ile tanışmasından sonra, hikmet kavramının felsefî bir boyut kazandığını görüyoruz. Örneğin Kâşânî, hikmeti şöyle tanımlamaktadır: "Aslına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar âlemindeki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak ve bu bilginin gereğine göre hareket etmektir.". Böylece sûfîlerin, hikmeti hakikat bilgisi olarak ele almış olduklarını görüyoruz.

Konuya İslam filozofları açısından bakacak olursak durum daha da netleşecektir. Çünkü spekülatif bir ilim olarak kabul edilen felsefe çeşitli filozoflarca farklı şekillerde tanımlanmıştır. İslâm dünyasında felsefenin tanımları iki ana yolda yürümüştür. Birisi Aristo geleneğine bağlı olarak "*Varlığın varolması itibarıyla bilinmesi*" şeklinde iken diğeri, Eflatun geleneğine bağlı olarak, "*İnsanın gücü nisbetinde Allahın fiillerine benzemesidir.*" şeklindedir. Birincisi ontolojik bir tanım iken, ikincisi ise teolojik içerikli bir tanımdır. Ancak İslam filozofları, felsefe anlayışlarını bu iki tanım çerçevesinde ele almakla beraber, ikisini mezc ederek de kullanmışlardır.

Flozof Kindî, hikmeti felsefe olarak anlamış olup, onda hikmet kavramına çok az rastlandığı görülür.

Farabî'de metafizik anlamdaki hikmet, ilimlerin en sağlıklı ve mükemmelidir. Ancak o, hikmeti fizik sebepler bilgisi olarak da değerlendirdiği için tabii ilimleri de hikmet kapsamına alarak felsefe ile

hikmeti aynı anlamlarda kullanmıştır.

İbn Sînâ ise, hikmeti felsefe karşılığı olarak anlamlandırmış ve onda hikmet metafizik bir boyut kazanmıştır. Ona göre, fizik gibi tabii ilimler, mutlak hikmet olamazlar. Bu ilimler metafizikle irtibatlandırıldığında ancak hikmet olarak ele alınabilirler. Demek ki, İbn Sînâ'da iki boyut mevzubahistir. Biri metafizikle bağdaştırılmadan uğraşılan hikmet ki, buna felsefe denir. Diğer bir boyut da metafizikle irtibatlandırılır ki, buna da hikmet adı verilir.

İbn Rüşd ise metafizik de dahil olmak üzere bütün sanatları hikmet çatısı altında toplar. Hikmet terimini felsefe, felsefeyi de hikmet karşılığında kullanır. Din-felsefe uzlaşmasında önemli bir yeri olan İbn Rüşd, felsefe ile meşguliyetin şeriatça meşruluğunu savunur.

Böylece filozoflarımızın genel olarak hikmet ve felsefeyi aynı anlamda kullanmış olduklarını görüyoruz ki, varlığı açıklamada felsefe ile dinin örtüşebilirliğini göz ardı etmememiz gerekmektedir.

Gazzâlî'ye gelince, bazen hikmeti ilim olarak ele alıp, felsefe karşılığını vermezken, bazen de felsefi ilimler için, hikmet ilimleri adını verir. Mantığı felsefi ilimler için bir ölçü olarak vurguladığında ise felsefeyi hikmet karşılığı olarak kullanır. Ayrıca o, bir sûfi olduğundan dolayı da hikmeti "ilm-i ledün" olarak görür. Böylece Gazzâlî'nin hikmete felsefe karşılığını vermede ihtiyatlı olduğu görülür. Ancak felsefi ilimleri akli ilimler kategorisinde görerek mantık ilmi ile de ilgilendirdiği zaman felsefeyi devreye soktuğu görülmektedir. Gazzâlî'nin İbn Sînâ gibi, metafizik boyutlu bir felsefe anlayışına sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.

İslam filozoflarının genellikle hikmetle felsefeyi aynı anlamda kullanmalarını, Aristo felsefesinin karakteri gereği fiziğini metafizikten, metafiziğini de fizikten ayırmanın mümkün olmaması düşüncesinin İslam filozoflarına bırakmış olduğu etkilerden olabileceği gibi o günlük şartlar bu iki kelimenin aynı anlamda kullanılmasını gerektirmiş olabilir. Aslında filozoflar hikmet kelimesindeki anlam genişliğinin farkındaydılar. Ancak o günün ortamı ve şartları bunu gerektirdiği için hikmeti felsefe karşılığında kullanmalarında herhangi bir engel görmemişlerdir. Felsefe ile hikmetin aynı anlamda kullanılmasının diğer bir nedeni ise felsefi eserlerin Arapça'ya çevirisi esnasında mütercimlerin dil probleminden kaynaklanmış olabilir. Nitekim felsefe, Yunanca "philo" ile "sofia" kelimelerinden müteşekkil bir kavramdır. "Philo", sevgi, "sofia" ise bilgelik anlamlarına gelir ki, müştereken "bilgelik sevgisi" veya "bilginin peşinden koşma" anlamını taşır. Ancak batılı gelenekte felsefe şu şekilde tanımlanır: Varlığı bir bütün olarak ele alıp, varlığı var olması bakımından değerlendirerek akla dayanan açıklamalar yapan bir disiplindir. Diğer bir açıdan felsefe; insan yaşamını,

değerlerini ve amaçlarını sorgulayan, bu alanda insan yaşamının ve eylemlerinin kendilerine dayanacağı hakkında genel ilkelerin bilgisidir. Kısaca bir düşünce faaliyetidir. Felsefeyi bütün disiplinlerden ayıran özelliği, felsefenin bu türden sorular üzerinde düşünürken, mantıksal argüman ya da akıl yürütmeye dayanmasıdır. Hatta filozoflar; din, Tanrı'nın varlığı, dış dünyanın varlığı, bilginin kaynağı ve sınırları gibi daha nice problemlerin çözümü ile ilgili olarak akıl yürütmek suretiyle bu sorulara cevap aramaya çalışırlar.<sup>122</sup> Bu tanım Yunan'daki felsefe geleneğine de uygundur. Ancak Yunan düşünce sisteminde özellikle "vahy" kavramı bilinmediği, o günkü düşünürlerin bu kavrama yabancı olduğu veya ilahî hikmet çizgisi, doğudan Yunan'a intikal ettikten sonra bilerek göz ardı edildiği göz önüne alınacak olursa, Yunan düşünürleri, özellikle Aristo çizgisindeki düşünürler, salt akla dayalı bir felsefe geliştirme gereğini duymuşlardır. O dönemlerde hikmet kavramı günümüzdeki gibi zenginleşmiş anlamıyla bilinmiyordu. İşte bu nedenle hikmet kavramının Arapça'ya intikaline dikkat etmek gerekir. Bu kelimenin felsefe anlamıyla donanmış olabilmesi, ancak Grekçe yazılmış felsefî eserlerin Arapça'ya tercümesi sırasında "felsefe" şeklinde Arapçalaştırılmış olan Grekçe "philosophia" kelimesinin "hikmet sevgisi" anlamına gelmesiyle bağlantılı olarak hikmet terimi felsefî bir anlam kazanmıştır. Öte yandan hikmetin felsefe anlamında kullanılması, Kindî'den çok öncelerine kadar gider. Nitekim İslam dünyasında felsefî eserlerin tercüme döneminin başladığı sıralarda Aristo mantığının bazı kısımlarını Farsça'dan, Arapça'ya çeviren İbn Mukaffa', hikmeti felsefe anlamında kullanmıştır.<sup>123</sup> Bu da bize tercüme dönemlerinde İbranice ve Süryanice'deki anlamlarıyla hikmet kelimesinin felsefe kelimesiyle aynı manada kullanılmasının o günkü şartlar açısından doğal karşılamak gerektiğini göstermektedir. Çünkü hikmetin felsefe karşılığı olarak kullanılması, tercüme döneminde İbranice "zihin fonksiyonu" anlamına gelen "hakhma" kelimesinin kullanılmasıyla ilgili olmalıdır. O günkü mütercimlerin çoğu Süryanice ve İbranice biliyorlardı. Özellikle tercüme etmiş oldukları eserler, daha ziyade Aristo'ya ait salt akla dayalı eserlerdi. O zamanlar bu metinlerin Süryanice'den Arapça'ya intikali esnasında felsefe kelimesi ile en iyi örtüşen kelimenin yukarıda bahsedilen anlamda hikmet kelimesi olması en uygundu. Bilindiği üzere hikmet kavramı, Arapça'ya İbranice "zihin kabiliyeti" manasına gelen "hakhma" sözcüğünden geçmektedir. Bu sözcük, felsefeyle aynı manada kullanılmış olup, sonraki dönemlere de öylece intikal etmiştir. Ancak daha sonraları bu

<sup>122</sup>Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Felsefe maddesi, Ayrıca bkz. Defeuze, Gilles-Guattari, Felsefe nedir?, çev. Turhan Ilgaz, s.11-20 ve sonrası, Diemer, Alwin ' Felsefe', 'Günümüz Felsefe Disiplinleri' içinde, çev. Doğu Özlem; s.11-12

<sup>123</sup> İslam Ansiklopedisi (T.D.V.), "Hikmet" maddesi



kelime dinle irtibatlandırıldı ve hikmet sadece akla dayalı bir bilgi türü olmaktan çıkarak sezgiye dayalı bir bilgi türü olarak da kullanıldı. Böylece sezgiye dayalı her türlü düşünceye “Hikmet” adı verildi.

O halde, hikmet kavramını ne derece felsefeyle aynı anlamda kullanabiliriz?

Hikmet kavramı, çok geniş anlamları içerdiği ve özellikle Kur'an ile beraber anlam zenginliği kazandığı için hikmetin hangi şartlar altında felsefe anlamına geldiği tespit edilirse, bu husustaki karışıklığa meydan verilmemiş olur. Çünkü Kur'an'ın ifadeleri arasında yer alan hikmet kavramına “akıl ve düşünme” mânâlarını yüklemek mümkün olduğu zaman, felsefe ve hikmet kavramlarına verilmek istenen anlamları da kontrol etmek gerekmektedir. Ancak burada bir hususa dikkat çekmek durumundayız. İlahî dinler ve Kur'an mevzubahis olduğu zaman ilahî hikmet (Philosophie Perennis) kavramıyla karşılaşmış oluruz ki, bu da bizi Hz. Adem (a.s.) den Hz. Peygamber'e kadar gelen peygamberlik silsilesinde hep aynı hakikatlerin ifadenmiş olduğu sonucuna götürür. Hikmetin bu şekilde anlam kazanması Kur'an'ın sunduğu hikmet kavramıyla örtüşür. Şehrezûri, İdris (a.s) peygamberden Platon'a kadar ve bunun ikisi arasındaki Empedokles, Pythagoras ve Sokrat gibi düşünürlerin ilahî hikmet çizgisinde olduğunu belirtir. Hatta bu geleneğin Platon'a kadar devam ettiğini ve zamanla ilahî hikmetin ihmali neticesinde bunun yerini salt akla dayalı felsefe geleneğinin almış olduğundan bahseder.<sup>124</sup> Bu durum her ne kadar ihmallerle o günlere kadar gelmişse de bilindiği üzere İslam Düşünce Tarihinde yazılmış olan Kadı İbn Said, İshâk b. Huneyn, İbn Cülcül'ün tabakat kitapları ve İbn Fâtik'in Muhtârü'l-hikem'i ve Mehâsinü'l-kelim'i, Sicistani'nin Müntehâb Sivânu'l-hikme, İbnü'l-Kıffî'nin “İhbârü'l-ulema bi ahbârü'l-hükema” gibi biyo-bibliyografik eserlerde hikmetin devamlılığını gösteren müslüman entelektüellerin çalışmalarını bulmak mümkündür. Bu nedenle İdris (a.s) dan Platon'a kadar devam eden ilahî hikmet kavramını nebevî gelenek içerisinde ele alabiliriz. Ancak bu ilahî hikmet geleneğini bizim Peygamberimiz'e kadar getirmenin uygun olacağı düşüncesindeyiz. Çünkü bütün peygamberler mesajlarını aynı kaynaktan almış oldukları gibi sundukları mesajların ana temaları da aynıdır.

O halde ilahi hikmet kavramı, salt akla dayalı felsefi düşünceyi içermekte midir?

Hikmet tanımı içerisinde, akıl, fehm ve düşünmek mânâları olduğunu düşünecek olursak, salt akılla metafizik problemlerin (tanrı, varlık-yokluk ve yaratılış gibi) halledilmesi ilahî dinlerin genel esprisine aykırıdır. Çünkü

<sup>124</sup> Şehrezûri, Şerhu Hikmeti'l-İşrâk, s.21

ilahî dinlerin sunduğu mesajlar bu hususlarda salt akılla bir sonuca varılamayacağı yolundadır. Örneğin Kur'an eşyanın hakikatini çözmede akla bir yere kadar önem vermekle beraber eşyanın hakikatinin anlaşılabilmesi için akılla birlikte kalp veya kendi ifadesiyle "fuad" kavramını önermektedir. Bu vesile ile Kur'an, akılla fuad'ın imtizacından teşekkül eden bir ifade kullanır ki, bu da "tefekür"dür. O halde "tefekür", ilahî hikmet kavramını anlamamızda anahtar kelime olacaktır. İşte İlahî hikmet kavramı, Platon'un ve bu çizgide devam eden düşünürlerin salt akıl ilkelerini bilmedikleri için ilahî hikmet yolunu seçtikleri zannedilmemelidir. Onlar bu problemin hallinde akıl ilkelerini kullanmakla beraber akıl gücünü aşan problemleri çözmede farklı yöntemlerin kullanılmasına inandıkları için "ilahî hikmet" kavramıyla ilgilenmişlerdir.

Sühreverdî bu hususla ilgili olarak; "Bir kimsenin sebîlü'l-kudste yürümeden ve manevî nurların müşahedesine ulaşmadan, sadece kitap okuyarak filozof olmayı düşünmesinin büyük bir hata olduğunu" belirterek şöyle bir sonuca varıyordu: "Nasıl kuds yolunun analitik düşünme gücünden yoksun saliki, eksik bir ârif ise, ilahî nurları müşahede tecrübesinden yoksun bir hakikat araştırmacısı da eksik ve sıradan bir filozoftur."<sup>125</sup>

Bu durumda felsefe, hakikatı kesit kesit ele alırken, ilahî hikmet olaya farklı bir boyut kazandırarak, hakikatı bütünüyle kavrayabilme imkanını bahşediyor. Yalnız her ikisinin de uğraş alanlarının aynı zeminde olduğunu dikkatten kaçırmazsak önemli bir noktayı yakalamış oluruz ki, bu da din-felsefe uzlaşmasıdır. Bu hususta önemli bir kilometre taşı olan Âmirî, din-felsefe uzlaşması hususunda ileriye sürdüğü görüşler açısından hakiki din ile hakiki felsefenin birbiriyle uzlaşabileceğinden bahsetmektedir ki Âmirî'nin hakiki felsefeden (el-Hikmetü'l-hakikiyye) anladığı, hikmet olmalıdır.<sup>126</sup> Yine İbn Rüşd'ün "hak, hak ile zıtlaşamaz" şeklindeki tespiti de aynı anlamı ifade etmektedir.

Esasen ilahî hikmet, nübüvvet temeline dayalı bir düşüncedir. Hali üzere bu düşünce ne tarihî geçmişin, ne doğmalar ile öğretiyi saptayan lafzın, ne de mantık kuralları ile sınırlı bir görüş ufkunun çemberine girmeye elverişli değildir.<sup>127</sup> Ancak nübüvvet dayalı düşünce, salt akla dayalı düşünceyi imha etme pahasına oluşan bir düşünce de değildir. Nübüvvet temelli düşünce, varlığı bir bütün olarak ele aldığı için bu varlığın akılla çözülemeyen kısmına da zevkî bir yöntemle gidilmesini önerir. İşte Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar ki gelenek içerisinde varlığa bu şekilde bakılması, nübüvvet temeline dayalı düşüncenin genel önerileridir.

<sup>125</sup> Sühreverdî, Şihabüddin, Kitabu'l-meşâr' ve'l-mutârahât, s. 361; Ayrıca bkz., Altıparmak, Ö. Faruk, "Şehrezûrî'de Tasavvuf ve Felsefe İlişkisi" (Doktora Tezi), Ş.Urfa-1999

<sup>126</sup> Turhan, Kasım; Âmirî ve Felsefesi, s.262-263

<sup>127</sup> Corbin, Henry; İslam Felsefe Tarihi, s.40

Buna göre felsefe ve hikmet kavramlarını kullanırken hangi anlamları ifade ettiği kesin olarak bilinmediği takdirde kavram kargaşası olabileceğini düşünmek gerekir. Zaten bu makalenin yazılışındaki amaç da budur. Böylece *“Her felsefe hikmet kavramı içerisine girebilir ama her hikmet salt aka dayalı bir felsefe olamaz.”* önermesini kabul edebiliriz. Çünkü hakikat, iki yönlüdür. Biri içinde bulunduğumuz somut şeylerin hakikat olduğunu varsayarak sebep-sonuç ilişkileriyle olayları açıklama yöntemi, diğeri de hakikatı maddi mesafeleri aşarak aramaktır ki, “a’yân-ı sâbite” denilen ve mevcut olan şeylerin hakikatları olduğunu kabul ederek olayları açıklama yöntemidir. Birinci tanım felsefî olmasına karşın, ikinci tanım daha ziyade tasavvufidir.

Böylece anlaşılmaktadır ki felsefe, tam anlamıyla hikmet karşılığı olmadığı gibi hikmet de felsefenin tam karşılığı değildir. Oysa hikmetin bilgi, zihin ve düşünce ile ilişkilendirilmesi halinde hikmetin felsefe karşılığı olarak kullanılmasının mümkün olmasına karşın, Kur’an’ın inmesiyle hikmetin farklı bir boyut kazanmış olduğunu görmekteyiz. İşte zamanla her ne kadar İslâm Düşünce Tarihinde hikmet felsefe karşılığı olarak kullanılmış ise de bugün hızla gelişen dünyamızda bu farkları göz önüne alarak kullanmak durumundayız. Böylece insan zihni, neyin hangi anlamlara geldiğini anlayıp, kavramları yerli yerine koyarak anlam kaymalarının da önüne geçmiş olacaktır.

Günümüzde felsefe kavramını irdelerken “philo” ve “sofha” şeklinde ikiye ayırarak “Hikmet sevgisi” biçiminde klasik ifade tarzlarını kullanmamız tarihsellik açısından uygun olsa da felsefe artık bugün akla dayalı ve sistematik olarak hiçbir ön kabul (Apriori) veya herhangi bir kayda mahal vermeden sebep-sonuç ilişkileriyle düşünce üretmek şeklinde anlaşılmalı ve müslüman entelektüellerin de bu hususa eğilmeleri gerektiği kanaatini taşımaktayız. Felsefenin ve hikmetin farklı şekilde algılanması çalışmalarımızı daha da kolaylaştıracaktır. Ancak yukarıda da değinildiği üzere “İlahî Hikmet” kavramı meseleye farklı bir boyut katmaktadır. Bu ekole bağlı olanlar ise felsefeye asla karşı çıkmamakla beraber akıl üstü problemleri çözmeye zevkî yolu yani keşfi metodu kullanmak suretiyle hakikati anlayarak tatmin olmuşlardır. Çünkü ilahî hikmet çizgisi tüm peygamberlerin ortaya koydukları ortak mesajlardır. Ancak ilahî hikmet ekolüne bağlı olanlar ise daha ziyade felsefî ve zevkî yönü hem iyi bilip hem de yaşayarak tadanlardır.

**BİBLİYOGRAFYA:**

- A. Adıvar- A.Arat- A.Ateş- İ.Köseoğlu (Kom.), İslam Ansiklopedisi, MEB-1964
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Kesfû'l-Hâfâ ve Muzilü'l-İlbâs*, II, Beyrut-1932
- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul-1992
- Aristoteles, *Organon IV*, (çev. H. Rağıp Atademir), M.E.B. Yay., İstanbul-1989
- Altıparmak, Ö.F., "*Muhammed b. Mustafa Akkirmanî, ve eseri İklîlü't-terâcim*" (Y.L.Tezi)
- Atto Simon, *Süryanice-Türkçe sözlük*, Holland,1989
- Ana Britannica Ans.* Ana Yay. İst.- 1994
- Anawati, Georges, *Legacy of İslam* (nşr. Joseph Schacht), Oxford-1974
- Aştîyânî, Seyyid Celâleddin, *Mukaddimetü Kayseri ber Füsüsü'l-Hikem*, Tahran,1370
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*
- Babawi, William Wahba, *Dâiretü'l-meârifî'l-kitabiyye*, Kahire-1991
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber ani'l-hikme*, Haydarabat-1957
- Bauers, Walter, *Greek-English Lexcon of the New Testament*
- Bedevi, Abdurrahman, *Eflatun fi'l-İslam*, Beyrut-1982
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyan*, İstanbul-1389
- Buhâri, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihi'l-Buhâri, Tecridü's-sarih ve şerhi*, c. XII. trc. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara-1984
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, Tâcu'l-lüga ve sıhahu'l-arabiyye, Beyrut-1990
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara-1996
- Costaz, Louis, *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrut ts.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefe Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul-1986
- Cürcanî, Seyyid Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Kahire, Mektebetü'l-Vehbe,1866
- Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Y.K.Y., İstanbul-2000
- Diemer, Alwin, 'Felsefe', *Günümüz Felsefe Disiplinleri İçinde*, çev. Doğu Özlem, Ara yay., İstanbul-1990

- Ebu Hizam Enver Fuat, *Mu'cemu Mustalahâtu's-Sûfiyye*, Beyrut-1993
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Fûsûl Mûnteze'a* ( thk. Fevzi Mitri Neccar) Beyrut-1971
- \_\_\_\_\_ , *Tahsilü's-Sa'âde* (nşr.Cafer Ali Yasin) Beyrut-1983
- \_\_\_\_\_ , *Ârâu ehl'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (nşrAlbert N. Ader, Beyrut-1985
- Ferhat, Germanos, *Babu'l-I'rab an Lügati'l-Arab*, Beyrut-1986
- Firûzabâdî, Mecdü'd-Din Muhammed b. Yakub, *el Kamusu'l-Muhît*, 4. Baskı,1994
- Gazzâlî, Ebu Hâmid, *İhyâ u ulûmi'd-din*, Beyrut ts.
- \_\_\_\_\_ , *Risâletü'l-Ledüniyye*, Beyrut-1986 (Mecmûatu'r-Resâil içinde)
- \_\_\_\_\_ , *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Beyrut,1987
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul -2000
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmet b. Yusuf, *Mefâtihu'l-ulûm*, Beyrut-1989
- Horovitz, Jozef, *Koranische Untersuchungen*, Leipzig,1926
- İbn Fâtik, Ebu'l Vefâ el-Mübeşşir, *Muhtâru'l-hikem ve'l-mehâsinu'l-kelim* (thk. A. Bedevi), Beyrut-1980
- İbn Hacer, Ahmet el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu sahihi'l-Buhâri*, Dâru'r-Reyyân, Beyrut-1996
- İbn Hanbel; Ahmet, Ebu Abdillâh, Ahmet b. Muhammed, *Müsned I-II*, İstanbul,1982
- İbnü'l Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbu medârici's-sâlikîn*, B.A.E. 1990
- İbn Kesîr, .....(ihtisar ve tahkik, Muhammed Ali es-Sabûnî), Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut-1978
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen,I-II*, İstanbul-1982
- İbn Manzur., Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab-Dâru'l-Arabi*, Beyrut-1300
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (thk. Gustav Flugel) Beyrut-1872
- İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, (thk. Abdurrahman Bedevi),Beyrut-1983
- \_\_\_\_\_ , *Tehzîbu'l-ahlâk*, Beyrut-1968

- İbn Rüşd, *Faslü 'l-makâl*, Felsefe –Din İlişkisi (trc. ve neşr. Bekir Karlığa), İstanbul-1992
- \_\_\_\_\_, *Tefsîru mâ ba'de 't-tabîa*, (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut-1986
- \_\_\_\_\_, *Tehâfütü 't-Tehâfüt*, (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut -1982
- İbn Sînâ, eş-Şifâ, (nşr. Said Zayed), Kahire-1960
- \_\_\_\_\_, *Uyûnü 'l-hikme*, (nşr. Ahmet Fuat Ehvani), Kahire-1996
- \_\_\_\_\_, *Fi 'l-Aksâmi 'l-ulûmi 'l-akliyye*, (Tis'u Resâil içinde) (nşr. Abdulemîr Z. Şemsüddin), Kustantiniyye, 1298
- İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's- Safâ*, Beyrut-1957
- İsfehânî, Râğîb, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'an*-Beyrut
- İslam Ansiklopedisi* (M.E.B.)
- İslam Ansiklopedisi*, (T.D.V.)
- Kâşânî, Kemâleddin Ebi'l-Genâim Abdürrezak b. Cemâleddin, *Kitâbu İstilahâti's-sûfiyye*, (İng. Tercüme Nebil Safvet), London-1991
- Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn 'an esmâil-kütüb ve 'l-fünûn* (nşr.Gustvus Fluegel), London-1842
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları ışığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul-1983
- Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul-1982
- Kelabâzî, Ebu Bekr b. İshâk Muhammed, *Kitâbu 't-Taarruf li mezhebi't-tasavvuf*, Kahire-1960
- Kindî, Ebu Yusuf Ya'kup b. İshâk, *Felsefî Risaleler* (trc. Mahmut Kaya), İz yay. İsttanbul-1994
- Kûfî, Ebu'l Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseyni , *el-Külliyât Mu'cemun fi 'l-mustalahât ve 't-turuku 'l-lugaviyye*, Müessesetü'r-risâle,Lübnan-1993
- Kuğman, Yehzekiel, *Kamus-u İbri Arabi*, Amman-1970
- Kurtubî, Ebu Abdullah b. Muhammed, *el- Câmî' li ahkâmi 'l-Kur'an*, Kahire,1966
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yay. İstanbul-2001
- \_\_\_\_\_, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay. İstanbul, 1996
- Küçük, Abdurrahman- Tümer Günay, *Dinler tarihi*, Ocak yay., Ankara-1993
- Mecdî Veheb, Kamil el-Mühendis, *Mecmû-u mustalahâti 'l-arabiyyeti*

*fi'l-lugati ve'l- edebi*, Beyrut-1984

Mekkî, Ebu Tâlib, *İlmu'l-kulûb*, (thk. Abdulkâdir Ahmet Ata), Kahire, ts

Müslim, Ebu'l-Hüseyin, *Sahih* (thk. Fuad Abdulbâki), İstanbul-1955

Nâsır, Hüsrev, *Kitabu Câmi'u'l-hikmeteyn*, (nşr. Henry Corbin), Tahran-1984

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, (trc. Mustafa Armağan), İnsan yay., İstanbul, 1990

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-İlahî* (thk. Ahmet Hicazî es-Saka), Beyrut-1987

\_\_\_\_\_ *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Bağdâdî), Beyrut-1990

\_\_\_\_\_ *el-Erbâin fi Usûli'd-din*, Kahire 1986

\_\_\_\_\_ *Şerhu Uyûni'l-hikme* (nşr. Ahmet Hicazî es-Saka), Tahran-1415

Râzî, Muhammed b. Ebubekr, *Muhtâru's-sihah*, Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, Beyrut-1967

Rudolf, Kurt, "Wisdom" md., E.R. (Almancadan İngilizceye trc. Matthew j. O'Connell), New York-1987

Sahakian, William, *Ideas of the Greet Philosophers*, New York, 1967

Sahih-i Tirmizi, *Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye*, Beyrut-1990

Şahin, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara-2000

Şehrezurî, Şemseddin Muhammed b. Mahmut, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (thk. Abdulkerim Ebu Şuveyrib), Trablus-1988

\_\_\_\_\_ *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (thk. Hüseyin Ziyâi Tebrizî), Tahran-1993

Şehristanî, Ebu'l Feth Abdulkerîm, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, (nşr.

Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire-1317

Şirazî, Kutbeddin, *Dürretü't-Tâc*, thk. Seyyid Muhammed Meşkût), Tahran, 1375

Şirazî, Sadeddin Muhammed b. İbrahim, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyi'l erbaa*, Kum-1379 hş.

Sühreverdi, Şihabüddin, *Kitabu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât* (nşr. Henry Corbin, Opera Metaphysica içinde) Tahran-Paris, 1952

- Taberî, Ali b. Rabben, *Firdevsü'l-hikme*, (nşr. M..Z. es\_Siddikî), Berlin-1928
- Taftazânî, Ebu'l Vefâ, *İbn Seb'in ve felsefetu's-sûfiyye*, Beyrut-1973
- Tilmisanî, Afîfü'd-din Süleyman, *Şerhu Menâzili's-sâirin ila hakkı'l-mubîn*, Dârü't-Türkî li'n-neşr-1989
- Tuğcu, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta yay., Ankara-2000
- Turhan, Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, İfav, İstanbul-1992
- Tûsî, Nasîruddîn, *Ahlak-ı Nasirî*, (trh. Müctebâ Minovî, Ali Rıza Haydarî), Tahran-1990
- Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay., İstanbul, 1996
- Watkins, Calvet, *indo-Eurpean Roots*, "American Heritage Dictionary" nın eki, houghton Mifflin Company, Boston, New York, London-1992
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Çelik Şura nşr., İstanbul, ty.
- Ziener, George, "*Wisdom*" md. Encyclopedia of Biblical Theology, 1959



## HÂRİCİLER'DE HİTÂBET SANATI VE MEŞHUR İKİ HATİP

*Yasin KAHYAOĞLU\**

### Giriş

**T**arihçilerin ittifakına göre Hariciler, Sıffin savaşında tatbik edilen “Hakem olayı”na bağlı olarak ortaya çıkmışlardır. Kendilerine has prensipleriyle Emevîler dönemine hem dinî hem de siyasî alanlarda damgasını vuran Haricîler, edebî açıdan da kendilerinden söz ettirmeyi başarmışlardır.

Hâricîler içerisinde; Katarî b. el-Fucâe ve Ebû Hamza el-Haricî gibi gerçekten büyük hatipler çıkmıştır. Bu hatipler, zalim yöneticilere karşı ihtilâle teşvik, muhaliflerini tekfir, ölüm ve şehâdet arzusu, züht ve Ku'ân'dan etkilenme gibi temâlar onların hutbelerinde görülen başlıca özelliklerdir. Hâricî hatipler hutbelerinde hep kendi ilkelerine sadakatle bağlı kalmış, hitabeti hiçbir zaman bir kazanç vesilesi yapmamışlardır. Kendileriyle ilgili fikrî, siyasî ve dinî görüşlerini yaymak için nesir edebiyatını kullanmayı ihmâl etmemişlerdir. Onların nesir edebiyatları içerisinde hitâbetin ayrı bir önemi olmuştur. Katarî ve Ebû Hamza gibi Arap edebiyatının en seçkin iki hatibine birden sahip olmuşlardır. Bu iki şahsiyetin aynı zamanda birer ordu komutanı ve savaşçı olmaları ise ayrıca dikkat çekicidir. Zira askerleri savaşa teşvik etmede ve üstün kahramanlıklar sergilemelerini sağlamada onların hitâbet yönlerinin payı inkâr edilemez bir gerçektir.

Katarî ve Ebû Hamza'nın hutbelerini Câhız; “el-Beyan ve't-Tebyin” adlı eserinde tam olarak kaydetmiştir. İbn Kuteybe, İbn Abdірabbih ve Nuveyrî gibi edipier de bu hutbeleri parçalar halinde işlemişlerdir.

Haricîlerin hitabet yönlerine, bu alandaki meşhûr hatip ve hutbelerine geçmeden önce bu sanatın İslâm öncesi ve Sadru'l-İslâm yıllarındaki durumuna ana hatlarıyla değinmekte fayda görüyorum.

### A. Hâricîlerden Önceki Dönemlerde Hitâbet

İslâm öncesi olarak bilinen câhiliyye dönemi Araplarında hitâbetin büyük bir önemi vardı. Sene içinde ele geçen fırsatlar, kabile hatibi tarafından değerlendirilir, kabîleler arasında hitâbet müsâbakaları düzenlenirdi.<sup>1</sup>

Çeşitli fonksiyonları yanında edebî müsabakalara da sahne olan Ukâz, Mecenne ve Zu'l-mecâz gibi panayırlar birer edebiyat akademisi olarak kabul edilirdi. Bu panayırlarda her kabîlenin şâirleriyle beraber hatipleri de kendi şan ve şöretlerini yükseltmeye, cömertlik ve konukseverliklerini tanıtmaya çalışırlardı. Bunun yanında düşmanı olan rakip kabîleyi de kötölemek için hitabeti bir fırsat olarak değerlendirirdi.<sup>2</sup>

Câhiliye döneminde bir zamanlar şâirler hatiplerden daha üstün tutulurlardı. Fakat sonraları şâirlerin sayısı çoğalmış, şiir bir kazanç vasıtası olarak icrâ edilmiş, hatta şiir yoluyla halkın ırz ve namusuna bile diî uzatılmış olunca halk şâirlerden daha çok hatiplere önem vermeye başlamışlardır.<sup>3</sup>

İslâm öncesi dönemde Arap hatipleri hitâbet pozisyonu alıp söze başladıkları zaman başlarına sarık bağlar, ellerinde asâ bulundurup ona dayanır ve ayakta nutuklarını irad ederlerdi. Bazen de asâ yerine üzerine dayandıkları ok veya mızrak ile söze göre özel işâretlerde bulunarak söyledikleri nutuklar dinleyiciler üzerinde daha fazla te'sir ederdi.<sup>4</sup>

Câhiliye döneminde çok sayıda mevcut olan hatipler arasında en meşhûr olanları; Kuss b. Sâ'ide (ö.600), Eksem b. Sayfi et-Temîmî (ö.9/630), Hacib b. Zerâre (ö.625 m.), Hars b. Zalim (ö.600 m.), Kays b. Mesûd, Halid b. Cafer (ö.559m.), Alkame b. Alâse (ö.603m.) ve Amr b. Ma'dikerib (ö.21/642) sayılabilir.<sup>5</sup>

İslâm'dan sonra da belâgat ve terakkiye mazhar olan hitâbet, İslâm'ın ilk yılları olarak bilinen "Sadru'l-islam"da da önemini devam ettirmiş, hatta daha fazla ilerleme kaydetmiştir. Zira o sıralarda da Araplar henüz bedevî bir halde bulunuyorlardı. Fetihlerin ve muharebelerin yürütülmesi için hitâbete daha çok ihtiyaç duyuluyordu. Bundan dolayı hitabet bu dönemde şiirden daha ziyâde terakkiye mazhar olmuştur. Zira bilindiği gibi hitâbet şiire nazaran elde edilmesi daha kolay bir sanat sayılır. Ayrıca Kur'an-ı Kerimde şiir ve şâirlerle ilgili bazı caydırıcı ayetler ve hükümlere rastlanmasına

<sup>1</sup> Ahmet Lütfî Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitâbeti*, 3.bs., İstanbul, 1992, s. 39

<sup>2</sup> *Türk Ansiklopedisi*, "Arap Edebiyatı", M.E.Basımevi, I-XXIII, Ankara 1963, III, 236

<sup>3</sup> el-Câhiz, *el-Beyân*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, b.t.y. I, 136

<sup>4</sup> Corcî Zeydân, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Trc.: Zeki Meğâmiz), I-V, İstanbul 1973, III, 57-589

<sup>5</sup> Krş. Corcî Zeydân, *İMT*, III, 59-60; A.Lütfî Kazancı, *a.g.e.*, s. 41-42

rağmen hitabet hakkında bu türden naslar varit olmamıştır.<sup>6</sup>

Bu dönemin meşhûr hatipleri ise başta Hz. Peygamber olmak üzere onun halîfelerinden özellikle Hz.Ebûbekir ve Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin "Nehcu'l-Belâğasi başlıbaşına bir hutbeler külliyesidir. Hz. Peygamber'in vefât ettiği gün Hz. Ebûbekir'in irâd ettiği etkili hitâbetin başta Hz. Ömer olmak üzere olayın şokunu yaşayan Müslümanları nasıl teskin ettiği bilinen bir gerçektir.

### B. Hâricîlerin En Meşhûr Hatipleri ve Hitâbeleri

Diğer fırkalarda olduğu gibi Haricîlerin de bazı hatipleri olmuştur. Bunlar arasında iki kişi vardır ki, hitabet yönleri ve hutbeleri en meşhûr edebî kaynakları suslemişlerdir. Bunlardan biri Ebû Hamza, diğeri ise Katari'dir. el-Câhız'ın tamamını kaydettiği hutbelerini esas alarak bu iki zatı ve hutbelerinin tercümelerini ele almak istiyoruz.

#### 1 - Ebû Hamza (ö.130/748)

##### a) Hayatı ve Kişiliği

Ebû Hamza'nın nesebi el-A'lam'da şöyle sıralanır: Ebû Hamza el-Muhtar b. Avf b. Süleyman b. Mâlik el-Ezdî es-Selîmî el-Basrî.<sup>7</sup>

Basra'da doğan Ebû Hamza, Hâricîler'in el-İbâdiyye koluna mensûptur. Devrimci bir ruha sahip olan Ebû Hamza, iyi bir komutan ve fasih bir hatipti. Diğer Haricîler gibi o da Emevî iktidarına karşı isyân bayrağını açmıştı. Her yıl Mekke'ye giderek orada halkı dönemin Emevî halîfesi Mervân b. Muhammed (ö. 132/750)'e karşı ayaklanmaya çağırırdı. Yine böyle bir seferde Mekke'de Hadramut'un ileri gelenlerinden biri olan Abdullah b. Yahya el-Kindî (ö. 130/748) ile tanıştı. Onun sözlerinden çok etkilenen Abdullah, kendisini Hadramut'a davet etti. Basralı arkadaşı Belc b. Ukbe el-Ezdî ile beraber Hadramut'a giden Ebû Hamza, burada Abdullah b. Yahya'ya halife olarak biat etti (129/746-747). Bu tarihten sonra "Tâlibu'l-Hak" lakabıyla meşhur olan Abdullah b. Yahya, Ebû Hamza'yı bin kişilik bir kuvvetle Mekke'ye gönderdi. Ebû Hamza 129/747 tarihinde Mekke'ye giderek meşhûr hutbesini okudu. Burada yaptığı çalışmalarda Mekke'yi kontrolü altına alıp halkın bir bölümünü kendi yanına çekmeyi başardı. Mekke'yi bu şekilde kontrol altına alan Ebû Hamza, burada arkadaşı Belc b. Ukbe'yi bırakarak kendisi Medîne'ye hareket etti. Medîne'de Kudeyd

<sup>6</sup> Corci Zeydân, *a.g.e.*, III, 211- 212

<sup>7</sup> ez-Zirikli, *el-A'lam, Kamusu terâcim*, I-VIII, 11.bs., Beyrut 1995,VII, 192, Hasan İbrahim, *Tarihu'lİslâm es-siyasî ve 'd-dini ve 's-sekâfi ve 'l-ictimâi*, I-IV, 7.bs., Kahire 1964, I, 67-68

denilen yerde hem Medîneliler hem de onların imdadına gönderilen Emevî askerleri ile çarpıştı. Bu çarpışmada karşı taraftan yaklaşık 700 kişi öldürüldü ki, bunların çoğu Kureyş'tendi. Bu çarpışmadan sonra Medîne'ye zorla giren Ebû Hamza bu şehirde üç ay kadar kaldı. Bu süre zarfında vaaz ve hutbelerinde Medîne halkını Emevîler'e karşı Hâricîler'le birlik olmaya çağırırdı.

Ebû Hamza'nın Medîne'deki faaliyetlerini takip eden Emevî halifesi II. Mervân, 130/748 tarihinde Abdulmelik b. Muhammed b. Atiyye es-Sa'dî (ö.130/748) komutasında büyük bir orduyu Medine üzerine gönderdi. Ebû Hamza ve taraftarları bu orduyu Vâdilkura'da karşıladı. İki cephe arasında meydana gelen şiddetli çarpışmada Hâricîler'in çoğu kılıçtan geçirildi. Bazı taraftarlarıyla beraber bu çatışmadan sağ kurtulmayı başaran Ebû Hamza, tekrar Mekke'ye döndü. Ancak Mekke üzerine gönderilen ikinci bir orduyla karşılaşan Ebû Hamza ve arkadaşları burada öldürüldü. Ebû Hamza'nın başı kesilip halife II. Mervân'a gönderildi.<sup>8</sup>

Ebû Hamza'nın kişiliğine gelince; kendisi İslâmî ilimlere vâkıf iyi bir âlim, seçkin bir komutan ve etkili bir hatipti. İntikam duygularıyla dolu bir insandı. Bilhassa fuhûş ve içkiye karşı çok sert tedbirlerin alınmasını isteyen bir kişiydi. Bu konuda Hz. Ömer'e büyük hayranlık duyardı. Hicâz bölgesi ve Merkezî Arabistan'da İbâdîlik mezhebi onun vasıtasıyla yayılma imkânı bulmuştur.<sup>9</sup>

#### b) Hutbesi : خطبة أبي حمزة الخارجي

دخل أبو حمزة الخارجي مكة - وهو أحد نساك الإباضية وخطبانهم واسمه يحيى بن المختار - فصعد منبرها متوكئا على قوس له عربية، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

İbâdiyye'nin abid ve hatiplerinden Ebû Hamza künyeli Yahya b. el-Muhtar Mekke'ye girdi. Minbere çıkıp Arap yapımı yayına dayanarak Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra şöyle dedi:

أيها الناس، إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان لا يتأخر ولا يتقدم إلا بإذن الله وأمره ووحيه، أنزل الله له كتابا بين له فيه ما يأتي وما يتقى، فلم يكن في شك من دينه ولا شبهة في أمره. ثم قبضه الله إليه وقد علم المسلمين معالم دينهم وولى أبا بكر صلاتهم فولاة المسلمين أمر دنياهم حين ولاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أمر دينهم، فقاتل أهل الردة وعمل بالكتاب والسنة فمضى لسبيله رضي الله تعالى عنه.

ثم ولى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، فسار بسيرة صاحبه وعمل بالكتاب والسنة وجبى الفئء وفرض الأعطية وجمع الناس في شهر رمضان ووجد في الخمر ثمانين وغزا العدو في بلادهم ومضى لسبيله رضي الله تعالى عنه.

<sup>8</sup> Krş. ez-Zirikî, VII, 192; İrfan AYCAN, "Ebû Hamza eş-Şârî", *DİA*, X, 130; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, I, 67-68

<sup>9</sup> İrfan AYCAN, "a.g. madde", *DİA*, X, 130

ثم ولي عثمان بن عفان فسارست سنين بسير صاحبيه وكان دونهما، ثم سار في الست الأواخر بما أحبط به الأوائل، ثم مضى لسبيله رضي الله تعالى عنه .

ثم ولي علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه. ثم ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله وابن لعينه، اتخذ عباد الله خولاً، ومال الله دولاً، ودينه دغلاً، ثم مضى لسبيله فالعنوه لعنه الله.

ثم ولي يزيد بن معاوية، يزيد الخمرور ويزيد القروود ويزيد الفهود الفاسق في بطنه المأبون في فرجه - ثم اقتصمهم خليفة خليفة فلما انتهى إلى عمر بن عبد العزيز أعرض عنه ولم يذكره. ثم قال - ثم ولي يزيد ابن عبد الملك الفاسق في بطنه المأبون في فرجه الذي لم يؤنس منه رشد، وقد قال الله تعالى في أموال البيتامي " فإن أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم " فأمر أمة محمد أعظم، يأكل الحرام ويشرب الخمر ويلبس الحلة قومت بالفدينار قد ضربت فيها الأبشار وهتكت فيها الأستار وأخذت من غير حلها، حباية عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه حتى إذا أخذ الشراب منه ظل مأخذ قد ثوبه ثم التفت إلى أحديهما فقال: " ألا أظير " نعم فطر إلى لعنة الله وحريق ناره واليم عذابه .

وأما بنو أمية فرقة ضلالة وبطشهم بطش جبرية يأخذون بالظنة ويقضون بالهوى ويقتلون على الغضب ويحكمون بالشفاعة ويأخذون الفريضة من غير موضعها ويضعونها في غير أهلها، وقد بين الله أهلها فجعلهم ثمانية أصناف فقال: " إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله " فأقبل صنف تاسع ليس منهم فأخذ كلها، تلكم الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله. وأما هذه الشيع فشيخ ظاهرت بكتاب الله وأعلنت الفرية على الله ، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في الدين ولا يعلم نافذ في القرآن، ينقمون المعصية على أهلها ويعملون إذا ولوا بها، بصرون على الفتنة ولا يعرفون المخرج منها جفاة عن القرآن أتباع كهان، يؤملون الدول في بعث الموتى ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا، قلدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم، قاتلهم الله أنى يؤفكون.

ثم أقبل على أهل الحجاز فقال: يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب، وهل كان أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلا شباباً، أما والله أنى لعالم بتتابعكم فيما يضركم في معانكم ولولا إشتغالي بغيركم عنكم ما تركت الأخذ فوق أيديكم، شباب والله مكتهلون في شبابهم غضبضة عن الشرايعنهم ثقيلة عن الباطل أرجلهم أنضاء عبادة وأطلاح سهر، فنظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن كلما مر أحدهم بذكر آية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها وإذا مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كان زفير جهنم بيت أننيه، موصول كلالهم بكلال النهار، قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله حتى إذا راوا السهام قد فوقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انتضيت، ورددت الكتبية بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتبية لوعيد الله ومضى الشاب منهم قدما حتى اختلف رجلاه على عنق فرسه وتخصبت بالدماء محاسن وجهه فأسرعت إليه سباع الأرض وانحطت إليه طير السماء، فكم من عين في مناقير طير طال ما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصمها طال ما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل

بالسجود لله. ثم قال: "أوه أوه أوه" ثم بكى ثم نزل .

"Ey insanlar! Şurası muhakkak ki Allah'ın izni ve vahyi olmadan Allah'ın Rasûlu ne bir adım ileri ne de geri atardı. Allah ona bir kitap indirdi, o kitapta neyi yapacağını ve neden sakınacağını bildirdi. O'nun ne dininde bir şüpheye ne de emrinde bir kuşkuya düştü. O, müslümanlara dinlerinin gereklerini öğrettiği ve namaz kıldırması için onlara Ebûbekir'i imam olarak tayin ettiği bir sırada Allah onun rûhunu kabzetti. Müslümanlar da Hz. Peygamberin din işlerinde kendilerine önder olarak seçtiği bu insanı dünya işleri için de seçtiler. O da dinden dönenlerle savaştı, kitap ve sünnete uygun hareket etti ve nihayet o da görevini yapmış olarak göçtü. Allah ondan razı olsun.

Ondan sonra halifelğe Ömer b. el-Hattâb geçti. O da arkadaşı (Ebûbekir) nın yolunu takip etti; kitap ve sünnete göre hareket etti, fey<sup>10</sup> toplayıp sahiplerine dağıttı, kimin ne ödeyeceğini ve kime ne ödeyeceğini belirledi, insanları ramazan ayında (teravih için) camide topladı, içki içme cezası olarak seksen (değnek) uyguladı, düşmanlarla kendi memleketlerinde savaştı ve o da görevini yapmış olarak bu dünyadan göç etti. Allah ondan razı olsun.

Daha sonra iş başına Osman b. Affan geçti. Altı sene iki arkadaşı (Ebûbekir ve Ömer) tarafından çizilmiş olan yolu takip etti. Fakat derece olarak onların altındaydı. Son altı yılda ise öyle bir yol takip etti ki, öncekilerin yaptıklarını hiçe saydı. Somunda o da göçtü. Allah ondan da razı olsun.

Sonra başa Ali b. Ebû Tâlib geçti. Hakikat yolunda hedefine ulaşamadı ve hakkı gösterecek bir ışık yükseltmedi. Nihayet o da bu dünyadan göç etti. Allah ondan da razı olsun.

Daha sonra Peygamber tarafından lânetlenen babanın lânetlenen oğlu Muâviye b. Ebû Süfyan (60/680) başa geçti; Allah'ın kullarını köleleştirdi, Allah'ın malını kendisi için bir servet yaptı, dinini hilelerle mahvetti. Allah'ın lâneti üzerine olsun, siz de ona lânet edin.

Ondan sonra başa Yezîd b. Muâviye (ö.64/683) geçti. İçkilerin Yezîd'i, maymuncu Yezîd, panter Yezîd, midesiyle fasık, zina ile töhmet altında (bir) Yezîd."

Yezîd'den sonra bütün Emevî halifelerini teker teker isimleriyle sayan Ebû Hamza, sıra Ömer b. Abdulaziz (ö.101/720)'e geldiğinde onun hakkında bir şey söylemeden ondan sonra gelen halifeye geçerek hutbesine şöyle devam etti:

"Daha sonra midesiyle fasık, zina ile töhmet altında ve rüşdü görülmemiş

<sup>10</sup> Fey: İslam devletinin gayrimüslimlerden aldığı vergi, savaşız alınan mal ve arazi.

Yezid b. Abdulmelik (ö.105/724) başa geçti. Allah, yetimlerin malları hakkında "Eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin."<sup>11</sup> diye buyurmuştur. Muhammed'in ümmetinin durumu (yetimlerin durumundan) daha büyük ve önemlidir. Yezid ise haram yer, şarap içer, kıymeti bin dinar eden yünden "bürde"ler giyerdi. Oysa o bürdelerde insanlara zulümler yapılmış, haya perdeleri yırtılmış ve tamamen haramdan elde edilmiştir. Sağında Habâbe<sup>12</sup>, solunda Sellâme<sup>13</sup> kendisine şarkılar söylerlerdi. İçki onun her yerini kaplayınca elbisesini yırtar ve her birisine dönerek, "uçayım mı? diye sorardı. Evet, Allah'ın lanetine, O'nun yakıcı ateşine ve elem verici azabına uç.

Benü Ümeyye (Emeviler)'ye gelince, bunlar sapık bir fırka olup saldırları zalimce bir saldırıdır; zan ile tutuklar, arzularına göre hüküm verirler. Öfkelenince katleder, arabuluculukla hüküm değiştirirler. Farz olan (zekât)ı yersiz alır, yersiz dağıtırlar. Halbuki Allah zekâta müstahak olanları belirtmiş, onları sekiz sınıfa ayırıp şöyle buyurmuştur: "Zekât ancak fakirlere, miskinlere, zekat toplamakla görevli olanlara, kalbi İslâm'a ısındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihat edenlere ve yolda kalanlara verilir."<sup>14</sup> Ortaya bu sekiz sınıftan olmayan dokuzuncu bir sınıf çıkıp zekâtın tümünü aldı. Bu Allah'ın indirdiğinden başkasıyla hükmeden fırkadır.<sup>15</sup>

Şiilere gelince; bunlar Allah'ın kitabına sırtlarını dayayarak Allah'a açıkça iftirada bulunmuş bir topluluktur. Bunlar dinde yeri olan kuvvetli bir delil ve Kur'an'a dayalı kuvvetli bir ilim ile insanlardan ayrılmamışlardır. Günah sahiplerini cezalandırır, fakat başa geçtiklerinde kendileri günah işlerler. Fitnede ısrar edip bundan çıkış yolunu bilmezler. Kur'an'dan uzak, kâhinlerin peşinden koşarlar. Zaferi ölümlerin dirilmesinde umar, öldükten sonra dünyaya geri gelmeye inanırlar. Bunlar dinlerini kendilerine acımayan bir adama teslim etmişlerdir. Allah onları kahretsin, nasıl da haktan yüz çeviriyorlar."

Ebû Hamza daha sonra Hicâz halkına dönerek şöyle dedi:

<sup>11</sup> en-Nisâ, 4 / 6

<sup>12</sup> Habâbe: (ö.105/723) Yezid b. Abdulmelik'in dört bin dinara satın aldığı meşhur şarkıcı bir cariye. Bk. ez-Ziriklî, *el-A'lam*, II, 163

<sup>13</sup> Sellâmetu'l Kess (ö.130/748), Yezid b. Abdulmelik tarafından yirmi bin dinara satın alınarak Şam'a götürülen, ölünceye kadar Yezid'in yanında kalan şarkıcı ve şair bir kadındır. Bk. Ziriklî, *el-A'lam*, III, 107

<sup>14</sup> et-Tevbe, 9 / 60

<sup>15</sup> el-Maide, 5 / 44 sûresindeki "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir" ayete işaretir.

"Ey Hicazlılar! Sizler nasıl beni arkadaşlarımdan dolayı kınayıp onların gençler olduğunu iddia ediyorsanız? Rasûlullah'ın ashâbı da gençler değil miydi? Dikkat edin ! Vallahi ben sizin, ahiretinize zarar veren şeylerin peşinde nasıl koştuğunuzu biliyorum. Eğer ben sizden başkasıyla meşgul olmasaydım, sizi cezalandırmadan bırakmazdım. Vallahi bunlar daha gençliklerinde olgunlaşmış gençlerdir. Gözleri kötülüğü görmekten kapalıdır, ayakları batıla yürümekten ağırdır, kendilerini ibadete vermiş, uykusuzluktan zayıf düşmüşlerdir. Bunlar, Allah'ın kendilerine gece ortasında rahmet nazarıyla baktığı öyle kimselerdir ki, Kur'an okumaktan belleri bükülmüş, içinde cennet bahsi geçen her ayet zikredildiğinde ona iştiyaktan gözyaşı dökerler. Cehennem zikredilince onun sesi kulaklardaymış gibi çıkkırlar. Gece ve gündüzün dinlenmeksizin ard arda (süratle) hareket ettikleri gibi bunlar da öylece durmadan ibadet ede ede dizleri, elleri, burun ve alınlarını toprağın aşındırdığı gençlerdir. Üzerlerine okların ve mızrakların yöneldiğini, kılıçların çekildiğini ve düşmanın ölüm yıldırımlarıyla gürleyip çıktığını görünce Allah'ın tehdidini düşünerek düşmanın bu tehdidini küçük gören kimselerdir. Bunlar, ayakları atlarının boynuna dolaşınca kadar dövüşür, yüz güzellikleri böylece kana bulanır, yer yüzündeki vahşi hayvanlar ile gökyüzündeki yırtıcılar üstlerine üşüşürler. Kuş gagalarında sahibinin Allah korkusundan gece yarılari ağladığı nice gözler vardır. Yine sahibinin gece yarılari üzerine dayanarak secde ettiği bileğinden kopmuş nice eller vardır."

Sonra Ebû Hamza "ah, ah, ah" çekti ağladı ve minberden indi.<sup>16</sup>

## 2 - Katarî b. el-Fucâe (ö. 78/697)

### a ) Hayatı ve Kişiliği

Kaynaklarda Katarî'nin nesebi şöyle sıralanır: Katarî b. el-Fucâe b. Mâzin b. Yezîd,<sup>17</sup> b. Ziyâd b. Hunser b. Kâbiye b. Hurkûs b. Mâzin b. Mâlik b. Temîm b. Murre el-Mâzinî el-Hâricî.<sup>18</sup> "el-Fucâe" Katarî'nin babasının gerçek adı değil, lakabı olduğu, gerçek adının "Ca'vene" olduğu rivâyet edilir.<sup>19</sup> Katarî'nin nisbet edildiği "Katar" ise Bahreyn yakınlarında bir yerin adı olduğu nakledilir.<sup>20</sup> el-Câhız'a göre Katarî'nin iki künyesi vardı: Birincisi barış zamanında kullanılan Ebû Muhammed, ikincisi ise savaş

<sup>16</sup> Hutbenin bu şekildeki tamamı için bk. Câhız, *el-Beyân*, II, 61-63

<sup>17</sup> Nesebinin burasına kadar bk. Ziriklî, *el-A'lam*, V, 200

<sup>18</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman* (Thk.: İhsan Abbas), I-VII, Beyrut 1968, IV, 93

<sup>19</sup> ez-Ziriklî, *el-A'lam*, V, 200; G. Levi Della "Katarî", *İA*, I-XII, İstanbul 1993, VI, 422

<sup>20</sup> ez-Ziriklî, *a.g.e.*, V, 200; ez-Zebidi, *Tacu'l-arûs min cevâhiri'l-Kamus*, Daru Nehri'n-Nîl, "k.t.r" maddesi, I-X, b.y.y., b.t.y., III, 500



zamanlarında kullanılan Ebû Naâme'dir.<sup>21</sup>

Katarî'nin hayatında görülen ve onun şiirlerine de yansıyan en önemli yanlarının başında savaşçılığı ve kahramanlığı gelir. Suhayr el-Kalmâvî'nin haklı olarak ifade ettiği gibi; "Eğer bir ressam hicrî birinci asırda yaşamış olan bir Müslüman Arap kahramanının canlı bir sûretini yapmak istese, Katarî'den daha gerçekçi ve incelikli bir örnek bulamayacaktır...."<sup>22</sup>

Hâricîler'in Ezârika grubuna mensub olan Katarî, bu grubun kurucusu, fakihî ve komutanı olan Ebû Râşid Nâfi b. Ezrak (ö.65/685)'tan sonra liderliği ele alan Hâricî komutanları arasında en meşhûr olanıdır.<sup>23</sup> Hâricîler'in başında kimi yazarlara göre 13 yıl<sup>24</sup>, kimilerine göre de 20 yıl kalarak Emevîler'in nice meşhûr ordularını ve bu orduların başında yer alan başta Haccâc olmak üzere nice meşhûr komutanları yenmiş, bu süre zarfında halifelik selamıyla selamlanmış ve gerçek bir halife gibi karşılanmıştır.<sup>25</sup>

Katarî'nin Ezârika'nın başına geçmeden önceki hayatı hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Asıl yıldızının bu gruba lider olduktan sonra parladığı görülür. Onun liderliğe geçtiği sıralarda kaç yaşında olduğu hususunda rakam vermekten kaçınan yazarlar, sadece; "kâfi derecede olgun bir çağda bulunması icâp eder", ya da "yaşı geçmiş bir ihtiyar olmasa gerek"<sup>26</sup> şeklinde görüş belirtirler.

Katarî'yi başlarına lider olarak seçen Ezârika, o sıralarda tam bir buhran içindeydiler. Emevîler'le yapılan şiddetli bir muharebede bu grubun önde gelen simalarından İbnü'l-Mâhûz öldürülmüş, grubun başına geçecek yeni lidere şiddetle ihtiyaç duyulmuştu. Onlar da Katarî'yi seçmekte gecikmediler. Ona biat ederek "Emîru'l-Mü'minin" olarak kendisini seçtiler.<sup>27</sup>

Lider olarak seçilen Katarî, Emevîler'e karşı amansız bir mücadeleye girişti. Ordusunu Kirman dağlarına çekerek yeniden teşkilatlandırdı. Bu arada Irak'a inerek Ahvâz'ı işgal etti ve Basra üzerine yürüdü. Hâricîler

<sup>21</sup> Bk. el-Cahız, *el-Beyân*, I, 185

<sup>22</sup> el-Kalmavî, *Edebu'l-Havâric fi'l-asri'l-Umivî*, Kahire 1945 s. 65

<sup>23</sup> DGBİT (*Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*), I-XIV, Redaksiyon: H.Dursun Yıldız, İstanbul 1992, II, 535; İbn Esir'e göre onun Ezârika'nın başına geçmesi hicrî 68'nci seneye rastlar. Bk. *İbn Esir, el-Kâmil*, I-XV, Dimaşk 1348, IV, 286

<sup>24</sup> Abdurrezzak Hüseyin, *Şi'ru'l-Havaric*, I.bs. Umân 1986, s. 137

<sup>25</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 94; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, Kitabu'l-meârif (Thk. Servet Ukkâşe), I.bs., b.y.y., 1960, s. 411

<sup>26</sup> el-Kalmavî, *Edebu'l-Havaric*, s. 57

<sup>27</sup> el-Kalmavî, *Edebu'l-Havâric*, s. 58

adına halkı buralarda vergiye bağladı ve kendi adına para bastırıldı.<sup>28</sup>

Ezârîka ordusu içinde Araplar ile Mevâlî<sup>29</sup> arasında meydana gelen anlaşmazlıklar hem ordunun parçalanmasına hem de bu grubun ayrılığa düşmesine yol açtı. Üç parçaya bölünen Ezârîka ordusundan iki kesim Abdurabbih es-Sağir ve Abdurabbih el-Kebîr etrafında toplandı ki, bu iki kesim mevâlîden oluşuyordu. Üçüncü kesim Araplar'dan müteşekkildi ki, bu kesim de Katarî'yle beraber kaldı. Bunu fırsat bilen Emevîler, Muhelleb b. Ebu's-Sufra (ö.83/702) komutasında bir ordu gönderip Mevâlî'nin iki reisini de ortadan kaldırdı. Katarî ise bu bölünmüşlük karşısında fazla direnemeyeceğini anladı ve yandaşlarıyla beraber Taberistan'a sığınmak zorunda kaldı.<sup>30</sup>

Bu bölünme ve zayıflamanın ardından Katarî ve ordusu üzerine gönderilen Süfyân b. el-Ebred el-Kelbî komutasındaki Emevî ordusu Ezârîka'ya son darbeyi indirdi ve Katarî de bu son darbede öldü veya öldürüldü. "Veya" diyoruz, çünkü bu konuda kaynaklar arasında tam bir mutabakat yoktur. Onun bizzat Emevî ordu komutanı Süfyân tarafından öldürüldüğünü yazan kaynaklar olduğu gibi, atından düşüp yaralandığı ve arkadaşları tarafından terk edilip öldüğü, oradan geçen bir bedevî tarafından teşhîs edilip başının kesilerek Haccac'a gönderildiğini nakleden rivâyetler de vardır.<sup>31</sup>

Ölüm keyfiyetinde olduğu gibi ölüm tarihinde de ihtilaf vardır. ez-Ziriklî'nin tespitine göre (78/697) tarihinde ölmüştür. Biz de bu tarihi esas aldık.

İbn Hallikân, Katarî'den geriye evlat kalmadığını ifâde ederken asıl adı Ca'vene olan babasına neden "el-Fucâe" lakabı verildiğini şöyle açıklar: "Ca'vene Yemen dolaylarında bulunuyordu. Daha önce geleceğinden haber vermeden füc'eten (habersiz ve ani olarak) evine ve ailesine döndüğü için kendisine aynı anlamda "el-Fucâe" lakabı verildi."<sup>32</sup>

#### b) Hutbesi : خطبة قطري بن الفجاعة

صعد قطري بن الفجاعة منبر الأزارقة - وهو أحد بني مازن بن عمرو بن تميم - فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

Benû Mazin b. Amr b. Temîm kabilesine mensup şahsiyetlerden biri olan

<sup>28</sup> Krş. G.Levi Della Vida, "Katarî", İA, VI, 422; el-Kalmavî, a.g.e., s. 59

<sup>29</sup> Arap olmayan Müslümanlar

<sup>30</sup> Krş. el-Kalmavî, Edebu'l-Havaric, s. 58-60; G.Levi Della Vida, "Katarî", İA, VI, 422

<sup>31</sup> Krş. İbn Hallikan, Vefeyât, IV, 93-94; İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 411; ez-Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nubelâ, (Thk.: Şuayb el-Arnaût), 2.bs., Beyrut, 1982, IV, 152; Ziriklî, el-A'lam, V, 200; G.Levi Della, "Katarî", İA, VI, 422-423; el-Kalmavî, Edebu'l-Havaric, s. 60-61

<sup>32</sup> İbn Hallikan, Vefeyat, IV, 94

Katarî b.el-Fucâe, Ezârika minberine çıkarak Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle dedi:

أما بعد فإني أذكركم الدنيا فإنها حلوة خضرة، حفت بالشهوات وراقت بالقليل وتحببت بالعاجلة وحلبت بالأمال وتزينت بالغرور، لا تدوم حبرتها ولا تؤمن فجعتها، غرارة ضرارة خوانة غدارة، وحائلة زائلة ونافذة بائدة، أكالة غوالة بذلة نقالة، لا تعدو إذا هي تناهت إلى أهل الرغبة فيها والرضى عنها أن تكون كما قال الله تعالى " كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا "

مع أن امرءاً لم يكن منها في حبرة إلا أعقبته بعدها عبرة، ولم يلق من سرانها بظنا إلا منحتة من ضرانها ظهرا، ولم تطله غيثة رخاء إلا أهطلت عليه مزنة بلاء. وحري إذا أصبحت له منتصرة أن نمسي له خائلة متكررة، وإن جاتب منها إعدوذب واحلولى أمر عليه جاتب وأوبى، وإن أنت امرءاً من غضارتها ورفاهتها نعماً أرهفته من نوانبها تبعاً، ولم يمس أمره منها في جناح أمن إلا أصبح منها على قوائم خوف، غرارة غرور ما فيها، فإن ما عليها، لا خير في شيء من زادها إلا التقوى. من أقل منها استكثر مما يؤمنه ومن استكثر مما يوبقه ويطليل حزنه ويبكى عينيه.

كم واثق بها قد أفجعتته وذي طمأنينة إليها قد صرعته وذوي إختيال فيها قد خدعتته وكم من ذي أبهة بها قد صيرته حقيراً وذي نخوة قد ردنه ذليلاً وكم من ذي تاج قد كبتة لليدين والفم، سلطانها دول وغيثها رنق وعذبها أجاج وحلواها صبر وغذاؤها سمام وأسبابها رمام وقطافها سلح، حياها بعرض موت وصحيحها بعرض سقم ومنيعها بعرض اهتدام، مليكها مسلوب وعزيزها مغلوب وسليمها منكوب وجامعها محروب، مع أن وراء ذلك سكرات الموت وهول المطلع والوقوف بين يدي الحكم للعدل، ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى. أستم في مساكن من كان أطول منكم أعماراً وأوضح منكم آثاراً وأعد عديداً وأكثف جنوداً وأعدت عنوداً، تعبدوا للدنيا أي تعبد وآثروها أي إيثار وظعنوا عنها بالكره والصغار، فهل بلغكم أن الدنيا سمحت لهم نفساً بغدية أو أغنت عنهم فيما قد أهلكتهم بخطب، بل قد أرهقتهم بالقوادح وضععتهم بالنوانب، وعقرتهم بالمصائب، وقد رأيتم تتكرها لمن زان لها وأخذ إليها حين ظعنوا عنها لفرار الأبد إلى آخر المسند، هل زودتهم إلا الشقاء وأحلتهم إلا الضنك أو نورت لهم إلا الظلمة أو أعقتهم إلا الندامة، أفهذه تؤثرون أم على هذه تحرصون أم عليها تطمنون.

يقول الله تعالى : "من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون". فبنست الدار لمن أقام فيها فاعلموا وأنتم تعلمون أنكم تاركوها لأبد، فإنما هي كما وصفها الله باللعب واللهو وقد قال الله تعالى: "أتنبون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون". وذكر الذين قالوا من أشد منا قوة ثم قال: حملوا إلى قبورهم فلا يدعون ربكنا وأنزلوا فلا يدعون ضيفانا، وجعل لهم من الضريح أجنان ومن التراب أكفان ومن الرفات جيران، فهم جيرة لا يجيبون داعياً ولا يمنعون ضيماً، إن أخضبوا لم يفرحوا وإن أخطوا لم يفتنوا، جمع وهم أحاد وجيرة وهم أبعاد، متناون لا يزورون ولا يزارون، حلماء قد ذهب أضغانهم وجهلاء قد ماتت أحقادهم، لا يخشى

فجمعهم ولا يرجى دفعهم، وكما قال الله تعالى: " فتلک مساکنهم لم تسکن من بعدهم إلا قليلا  
وکننا نحن الوارثین "

استبدلوا بظهر الأرض بطننا وبالسعة ضيقا وبالأهل غربة وبالنور ظلمة، فجاؤها كما  
فارقوها حفاة عراة فرادی، غیر أن ظعنوا بأعمالهم إلى الحياة الدائمة وإلى خلود الأبد،  
يقول الله تعالى: " كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين ". فاحذروا ما حذرکم  
الله واتقوا بمواعظه واعتصموا بحبله عصمنا الله وإياکم بطاعته ورزقنا وإياکم أداء  
حقه ".<sup>33</sup>

"Sizi kesin olarak dünyaya karşı uyarıyorum. Zira şüphe yok ki dünya tatlı ve yeşildir (çekicidir). Etrafı şehvetlerle çevrilmiş, değeri az, hali hazırdaki mükâfatla rağbet görmüş, umutlarla süslenmiş ve gururla bezenmiştir. Mutluluğu devam etmez, musibetinden de emin olunmaz. Çok aldatıcı ve zarar vericidir, oldukça hain ve zalimdir, değişken ve kaygandır, tükenen ve yok olandır. Yiyici, yok edici, harcıyıcı ve halden hale sokandır. Kendisini isteyen ve ondan hoşnut olanların arzularına uygun bir şekil aldığı zaman bile Allah'ın belirttiği şu durumdan öteye geçmez:

"Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi birbirine karışmış; arkasından rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah her şey üzerinde iktidar sahibidir."<sup>33</sup>

Üstelik bir kişi onun mutluluğundan azıcık tatmaya dursun, hemen akabinden üzüntü ve gözyaşı getirir; onun sevincinden gizli bir parçaya rastlamaya dursun hemen ona acısından apaçık bir acı verir; onu rahmet yağmuruyla sevindirme yerine hemen kendisine iri taneli musibet yağmurunu yağdırır. Sabahleyin yardımcısı olduğu kimseyi akşamleyin yüzüstü bırakıp onu tanımazlıktan gelmek ona yaraşır. Eğer onun bir yanı tatlı ve hoş görünüyorsa da diğer yanı ile de onu acıya boğarak hasta eder.

Şayet dünya bir insana bolluk ve refahından bir parça nimet verse akabinde üzerine belalarını yağdırır. Kişi bir yanıyla onun şerrinden emin olarak akşamlamaya dursun kendini onun korkusu içinde görerek sabahlar. Oyalayıcıdır, içindeki her şey de birer oyalanmadan ibarettir. Üzerindeki her şey bir gün yok olacaktır. Takva hariç, azıklarının hiçbirisinde hayır yoktur. Ona az yaklaşan kimse kendini daha çok emniyete alır; çok yaklaşan ise belasını arttırır, hüznünü uzatır ve gözlerini ağlatır. Ona güvenen nice kimseleri hüsrana uğratmış, kendisinden emin olan nice insanları yere yığmış, nice hayal sahiplerini aldatmış, kendisiyle böbürlenene nice kimseleri küçük düşürmüş, kahramanlıklar sahibi nicelerini zelil kılmış, taç (ve taht) sahibi nice kimseleri de yüz üstü yere yığmıştır.

Dünyanın sultanlığı el değiştirecidir. Hayat yağmuru bulanık, tatlısı acı, hem de sabır kadar acıdır. Gıdası zehir, nesnelere çürümeye mahkum,

<sup>33</sup> el-Kehf, 18 / 45

meyvesi acıdır. Sevgisi ölüme, sağlığı hastalığa, sağlamlığı da yıkılmaya maruzdur. Sultanın mülkü kendisinden alınır, kuvvetlisi mağlup olur, sağlamı zayıf düşer, toplayanıyla savaşılar. Bununla birlikte bu işin ötesinde ölüm sekeratı ve karşılaşılan korku vardır. "Kötülük yapanları bu amellerinden dolayı cezalandırmak, iyilik yapanları da iyilikle mükafatlandırmak için"<sup>34</sup> adaletli bir hakemin huzurunda durmak vardır.

Sizden daha uzun ömürlü olan, bıraktıkları eserle sizinkilerden daha açık olan, sayıca sizden daha üstün, askerce daha çok, inat olarak daha şiddetli olanların geride bıraktıkları menzillerde yaşayanlar sizler değil misiniz? Onlar da tam manasıyla dünyaya kul olmuş, dünyayı hepten tercih etmiş, ondan istemeden ve küçük düşerek ayrılmışlardır. Dünyanın onlardan bir kişiyi bile fidyeye karşılığı serbest bırakmak suretiyle cömertlik yaptığını ya da onları helak eden hallerden herhangi birini defettiğini duydunuz mu? Bilakis onların üzerine belalar akıtmış, musibetlerle onları yere yığmış ve yine musibetlerle onları boğazlamıştır. Kendisine yaklaşanı ve ebediyetini isteyenleri sonsuzluk alemine göç edip ayrıldıklarında nasıl tanımazlıktan geldiğini gördünüz.

Azık olarak onlara şekâvetten başka bir şey verdi mi? Darlıktan başka onlara bir şey bağısladı mı? Karanlıktan başka onlara bir ışık saçtı mı? Pişmanlığın dışında onlar için geride bir şey bıraktı mı? Sizler böyle bir dünyayı mı tercih ediyorsunuz, böyle bir dünyaya mı tamah ediyorsunuz? Ya da böyle bir dünyaya mı gönül bağlayıp güveniyorsunuz? Allah (c.c.) bu konuda şunları söyler: "Kim, yalnız dünya hayatını ve ziynetini istemekte ise, yaptıklarının karşılığını orada onlara tam olarak veririz ve orada onlar hiç bir zarara uğratılmazlar. İşte onlar, ahirette kendileri için ateşten başka hiçbir şeyleri olmayan kimselerdir. Dünyada yaptıkları da boşa gitmiştir; yapmakta oldukları şeyler zaten bâtıldır."<sup>35</sup>

İçinde ikamet eden için dünya ne kadar kötü bir evdir! Bir gün mutlaka onu terk edeceğinizi bilenler olarak şunu bilin ki; dünya, Allah'ın kendisini oyun ve eğlence olarak vafsettiği gibidir. Allah şöyle buyuruyor: "Siz her yüksek yere bir alâmet dikerek eğleniyor musunuz? temelli kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?"<sup>36</sup> ve sonra "Bizden daha kuvvetli kim var?"<sup>37</sup> diyen (Ad kavmini) zikrederek hutbesine şöyle devam etti:

<sup>34</sup> en-Necm, 53 / 31

<sup>35</sup> el-Hûd, 11 / 15-16

<sup>36</sup> eş-Şuarâ, 26 / 128- 129

<sup>37</sup> el-Fussilet, 41 / 15

Bunlar (omuzlarda) taşınarak çağrılmayacakları bir şekilde kabirlerine nakledildiler, misafir olarak davet edilmedikleri bir surette konaklandılar. Onlar için türbeleri örtü, yattıkları toprak kefen, çürüyüp dağılan (insanlar) da komşuları olmuştur. Onlar öyle komşulardır ki, çağıranlara cevap vermez, başa gelen zulmü engelleyemezler. Bolluk içine girdiklerinde sevinmez, kıtlığa uğradıklarında ümitsizliğe düşmezler. Tekler hükmünde topluluklar, uzak sayılan komşulardır. Herkesle ilişkileri kopuktur. Ne ziyaret ederler ne de ziyaret edilirler. Kinleri gitmiş hoşgörülü insanlardır. Hınçları ölmüş câhillerdir. Ne bir zarar vermelerinden korkulur, ne de bir zararı önlemeleri umulur. Onların durumu Yüce Allah'ın şu ayette belirttiği gibidir:

"İşte yerleri! Kendilerinden sonra oralarda pek az oturulabilmiştir. Onlara biz vâris olmuşuzdur."<sup>38</sup>

Bunlar yerin üstünü altı ile, bolluğu darlık ile, tanıdıkları insanları yabancılarla, ışığı karanlıkla değiştirmişlerdir. Dünyayı yalınayak, çıplak ve yalnız olarak geldikleri gibi bıraktılar. Şu var ki, sürekli bir hayata ve ebedî bir yaşama amelleriyle göçtüler. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz. Bu üzerimize aldığımız bir vaat oldu. Biz, vâdettiğimizi yaparız."<sup>39</sup>

Allah sizi neden sakındırıyor, siz de o şeylerden sakınınız, O'nun öğütlerinden istifâde ediniz, O'nun ipine (İslam'a) sarılınız. Allah bizi ve sizi emirlerine itaat ile korusun ve hakkını edâ etmeyi bize ve size nasip etsin."<sup>40</sup>

## Sonuç

Propaganda için bugünkü medya, özel iletişim araçların mevcut olmadığı Câhîliye dönemi ve İslâmî dönemde; fikirleri yaymak ve duyguları harekete geçirmek için hitâbet fevkalâde etkili bir araç olarak kullanılmıştır. Ordu kumandanı kendisine bağlı askerî birliklerin savaşma heyecanlarına hareket kazandırmak için hatiplerden yararlanma yoluna giderdi. Bir eyâlet valisi halka vatanseverlik hislerini aşılama için hitâbet sanatına başvurmayı ihmâl etmezdi.<sup>41</sup>

Hitabetlerinde oldukça soğukkanlı olan Haricîler, hasımlarının karşısında heyecâna kapılmaz, kendilerini kaybetmezlerdi. Güzel konuşmalarının yanı sıra keskin zekâları, hazırcevap ve atılgan olmalarıyla da şöhret bulmuşlardır. Savaş alanlarında bile hasımlarıyla belâgatlı konuşma ve nutuklara girişmekten çekinmezlerdi.

<sup>38</sup> el-Kasas, 28 / 58

<sup>39</sup> el-Enbiyâ, 21 / 104

<sup>40</sup> Hutbenin tamamı için bk. Cahtız, *el-Beyân*, II, 63-65

<sup>41</sup> Philip K.Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* (Trc.: Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980, II, 391

Haricî hatiplerin hitâbetlerindeki başarılı tasvirler, etkileyici duygular, belâgat unsurları ve derin manalı yorumlar, onların; muteber edebî kaynaklarda verilen örnekler arasında seçkin yerlerini almalarına yetmiştir.

Neticede şunu diyebiliriz ki; tarihçiler, edebiyat yazarları, Hâriciler'in büyük bir edebî yeteneğe sahip olduklarını, hitâbet, şiir, fesâhat ve belâgat konularında kendilerinden söz ettirecek kadar büyük bir şöhrete sahip olduklarını kabul etmişlerdir.

**KAYNAKÇA**

- AYCAN, İrfan, “**Ebû Hamza**”, DİA, I-XXIV, İstanbul 1988.
- el-CAHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr, **el-Beyân ve't-tebyîn**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, b.t.y.
- DELLA, G. Levi, “**Katarî**”, İA, I-XII, İst. 1993.
- DGBİT** (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi), I-XIV, Redaksiyon: H. Dursun Yıldız, İstanbul 1992.
- İBNU'L-ESİR, Ali b. Muhammed, **el-Kâmil fi't-tarih**, I-XV, Dimaşk 1348.
- HASAN, Hasan İbrahim **Tarîhu'l-İslâm**, I-IV, 7.bs., Kahire 1964.
- HİTTİ, Philip K., **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi** (Trc.: Salih Tuğ), I-IV, İst. 1980.
- HUSEYN, Abdurrezzak, **Şi'ru'l-Havâric**, 1.bs., Umân 1986.
- İBN HALLİKAN, Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtu'l-a'yân**, (Thk.: İhsan Abbas), I- VII, Beyrut 1968.
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim, **Kitabu'l-meârif** (Thk.: Servet Ukkâşe), 1bs., b.y.y., 1960.
- el-KALMAVÎ, Süheyr, **Edebu'l-Havâric fi'l-asri'l-Umivî**, Kahire 1945.
- KAZANCI, Ahmed Lutfi, **Peygamber Efendimizin Hitâbeti**, 3.bs., İst. 1992.
- TA.** (Türk Ansiklopedisi), M.E.Basımevi, I-XXIII, Ankara 1963.
- ez-ZEBİDÎ, Muhammed b. Muhammed, **Tacu'l-Arûs**, Daru Nehri'n-Nîl, I-X, b.y.y., b.t.y.
- ez-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyer A'lâm en-nubelâ** (Thk.: Şuayb el-Arnaût), 2.bs., Beyrut, 1982.
- ZEYDÂN, Corcî, **İslâm Medeniyeti Tarihi** (Trc.: Zeki Meğâmiz), I-V, İst. 1973.
- ez-ZİRİKLÎ, Hayruddin, **el-A'lâm, Kamusu terâcim**, I-VIII, 11.bs., Beyrut 1995.



## BATALYEVSİ'YE GÖRE HADİSLERDE ORTAYA ÇIKAN İHTİLAFLARIN SEBEPLERİ

Yavuz KÖKTAŞ\*

### Giriş

Tarihte ortaya çıkmış herhangi bir metin kritik edilirken genelde iki problem göz önünde bulundurulmuştur: Sübut ve delalet problemi. Bu problemler aynıyla Kur'an ve hadîsler için de geçerlidir. Ancak Kur'an'ın tevatürle nakledilmesi onun sübut problemini ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte delalet problemi kısmen devam etmektedir. Hadîsler ise hem sübut hem de delalet problemini birlikte ihtiva etmektedir. Bu haliyle hadîsler alimlerin hükümleri arasındaki ihtilafların önemli bir nedenini oluşturmaktadır.

İşte bu nedenle tarihte zaman zaman alimler arasında hadîslerden kaynaklanan ihtilafların sebepleri araştırma konusu edilmiştir. Bu ihtilafları esas itibarıyla iki başlık altında toplamak mümkündür:

1. Hadîslerin müctehidlerin görüşleriyle çelişmesinden kaynaklanan ihtilaflar

2. Bizzat hadîslerin doğasından kaynaklanan ihtilaflar

Bu çalışma temelde ikinci noktayla alakalı olmakla birlikte "ihtilaf" açısından birinci hususun üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Şunu vurgulamak gerekir ki, alimler arasında birinci tür yönelişin bazı sebepleri bulunmaktadır. Mesela taklidin güçlendiği ictihad yapmanın güçleştiği dönemlerde bu tür yönelişlerin olduğunu görüyoruz. Ayrıca bu durum yeni ortaya çıkan meseleleri halletme gereği hisseden alimlerin belki de kendilerine dönebilecek saldırıları yumuşatmak isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu tür araştırma yapanlardan biri İbn Teymiye (ö. 728/1328)'dir. İbn Teymiye *Ref'u'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm* adlı risalesinde özellikle müctehidlerin hadîsler sebebiyle hüküm verirken nasıl ihtilaf ettiklerini incelemiştir. İbn Teymiye bu incelemeyi yaparken

\* Yrd. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fak. Hadis Anabilim dalı

“müctehidlerin kasten Hz. Peygamber’in küçük veya büyük bir sünnetine aykırı hareket etmeyeceği”<sup>1</sup> düşüncesinden hareket etmiştir. Ona göre ihtilaf sebeplerini üç noktada toplamak mümkündür:

- a. Müctehidin Hz. Peygamber’in o sözü söylediğine inanmaması
- b. Müctehidin Hz. Peygamber’in bu sözüyle söz konusu meseleyi kastetmiş olduğuna inanmaması
- c. Hz. Peygamber’in sözünün mensûh olduğuna inanması<sup>2</sup>

İbn Teymiye’ye göre bu üç noktanın çeşitli alt başlıkları vardır. Ancak esasen bu üç noktayı da sübut ve delalet problemine indirgemek mümkündür. Üçüncü nokta ilk bakışta sübut ve delalet kısmına girmiyor gibi gözükmektedir. Zira ortada birbiriyle çelişkili ve anlamları açık iki hadîs bulunmaktadır. Dolayısıyla bunlardan biri mensûh olmalıdır. Oysa bütün mesele o iki hadîsin arasında gerçek bir çelişkinin bulunup bulunmadığıdır. Bir alimin mensûh dediği hadîse bir başka alim mensûh dememektedir. Bu açıdan baktığımızda nâsih-mensûh meselesi de aslında bir delalet problemidir.

Hindistan’lı alim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de *Ikdu'l-cîd* adlı eserinde müctehidlerin hadîslerden kaynaklanan ihtilaflarını sınıflandırmaya çalışmıştır. Buna göre müctehidlerin ihtilaf sebepleri şunlardır:

- a. Hadîsin bir müctehide ulaştığı halde diğerine ulaşmaması
- b. Müctehidlerin hadîsleri farklı değerlendirmesi, ictihadda bulunması
- c. Müctehidin kullanılan kelimenin tefsirinde, manalarının şumulünde, bir şeyin rükun ve şartlarında illetin tespitinde, umumî bir vasfın şekil ve surete uyup uymadığında ve küllî olanın cüzlerine muvafık olup olmadığında farklı ictihadlarda bulunması
- d. Usûle ait meselelerde ihtilaf edilmesi<sup>3</sup>

Şah Veliyyullah İbn Teymiye’den farklı olarak fıkıh ve usûl kaidelerini de ihtilaf sebepleri arasında zikretmiştir. Aslında tam anlamıyla mutabık olduğunu söylemek zorsa da fıkıh ve usûl kaidelerinden kaynaklanan ihtilaf sebeplerini de delalet problemine dahil etmek mümkündür.

Şah Veliyyullah, başka bir risalesinde ayrıca ihtilaf sebeplerini ele almıştır. Bu risalede dikkat çeken yön sadece müctehid imamların ihtilaf sebepleri üzerinde durmamasıdır. Burada kısaca sahabe, tabiun, müctehid

<sup>1</sup> İbn Teymiye, *Ref'u'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm*, [İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale içinde], (çev. Hayerettin Karaman), İstanbul, 1982, s. 44.

<sup>2</sup> İbn Teymiye, *Ref'u'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm*, s. 44.

<sup>3</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Ikdu'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihad ve't-taklîd*, [İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale içinde], (çev. Hayerettin Karaman), İstanbul, 1982, s.161.

imamlar, hadis ve re'y ekolleri arasındaki ihtilaf sebeplerini incelemiştir.<sup>4</sup>

Cezayirli alim Muhammed b. Ali es-Senusî de (ö. 1263/1859) müctehidler arasındaki ihtilaf sebeplerini *İkâzu'l-vesenan fi'l-amel bi'l-hadis ve'l-Kur'an* adlı eserinde ele almıştır. Afrika'da gerçek İslam'ın yayılmasında büyük gayretler gösteren ve tecdid hareketinin başlatıcısı olan es-Senusî'nin ihtilaf sebeplerini tasnifinde ve bunun örneklerini ortaya koymada İbn Teymiye ile bir paralellik arzettiği görülmektedir. Ona göre görüşleri sahih hadis ile çelişen müctehidlerin gerekçeleri şu on sebepte toplanmaktadır:

- a. Hadîsin alime ulaşmaması
- b. Hadîsin alime göre sabit olmaması
- c. Hadîsin alime göre zayıf olması
- d. Alimin hadîsi unutması
- e. Alimin hadîsin manasını anlamaması
- f. Alime göre hadîsin muteber bir manada olmaması
- g. Hadîsin delalet ettiği düşünülen manasının bunun kastedilmediğini gösteren başka bir nasla çelişmesi
- h. Hadîsin sıhhati için başkasının şart koşmadığını şart koşması
- i. Hadîsin zafiyetini veya nesh edildiği gösteren başka bir hadisle çelişmesi
- k. Hadîsin müevvel olduğunu gösteren başka bir nasla çelişmesi<sup>5</sup>

es-Senusî burada İbn Teymiye'nin alt başlıklarla yaptığı tasnifi ana başlıklar halinde düzenlemiştir. Bu on maddeyi genel başlık olarak sübut ve delalet problemine indirgemek mümkündür. zira a, b, c, d ve h maddeleri sübut problemiyle; e, g, i ve k maddeleri de delalet problemiyle ilgilidir.

Müctehidlerin ihtilaf sebepleri konusunda müstakil bir araştırma yapan Muhammed Avvame'nin bunları İbn Teymiye gibi üç ana başlıkta topladığı görülmektedir:

- a. Müctehidlerin hadisleri anlama konusundaki ihtilafları
- b. Müctehidlerin görünüşte birbiriyle çelişen hadisler karşısında takip edecekleri metotta ihtilaf etmeleri
- c. Sünnete olan vukufiyetlerinin farklı seviyede olmasından kaynaklanan ihtilaflar<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Bkz. Şah Velîyyullah, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*, [Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması içinde ], (çev. Şükrü Özen), İstanbul, 1987, s. 43-107.

<sup>5</sup> Şeyh Senusî, *İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı*, (çev. Abdulhadi Timurtaş), İstanbul, 1995, s. 14.

<sup>6</sup> Bkz. Muhammed Avvame, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadîslerin Rolü*, (çev. M. Hayri

Buraya kadar zikredilen alimlerin tespitlerinde ortak bir nokta vardır ki, o da şudur: Dört alim de müctehidlerin verdiği hükümlerin sahih hadîslerle çelişmesi durumunu dikkate alarak ihtilaf sebeplerini tespit etmeye yönelmişlerdir.

Bu tür bir ihtilafın yanında hadîslerin doğasından kaynaklanan ihtilafları konu edinen çalışmalar esas itibariyle önemli bir yekünü teşkil etmektedir. *İhtilâfu'l-hadîs* literatürü bunun örnekleriyle doludur. Bu çerçeveye alakalı müstakil çalışmalar yapıldığı için<sup>7</sup> buna değinilmeyecektir. Burada bahis konusu edilecek olan Batalyevsî de hadîslerin doğasından kaynaklanan ihtilafları ele almıştır. Burada müctehidlerin görüşleri ile Batalyevsî'nin görüşlerini birlikte değerlendirmemizin sebebi Batalyevsî'nin hadîslerdeki ihtilafları “müslümanların ihtilaf sebepleri” gibi daha genel bir başlık altında ele almasıdır.

Bu çalışmada mezkur alimlerden çok daha önce ihtilaf konusunu ele alan Batalyevsî (ö. 521/1127)'nin görüşleri incelenecektir. Batalyevsî'nin bu alimlerle birleştiği ve ayrıldığı noktalar dha sonra değerlendirilecektir. Batalyevsî ihtilafı ilgili görüşlerini *el-İnsaf fi't-tenbîh ale'l-ma'anî ve'l-esbâb* adlı eserinde ortaya koymuştur. Biz de onun bu görüşlerini mezkur eserinden takip etmeye çalışacağız, ancak önce hayatı ve eserleri üzerinde duralım.

### Batalyevsî'nin Hayatı ve Eserleri

Endülüslü dil ve edebiyat alimi olan Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, hicrî 444'de Batalyevs'de<sup>8</sup> doğdu. İlk öğrenimini babasından, sonra da onu ilmî araştırmalara sevkeden ağabeyi Ebu'l-Hasan Ali'den yaptı. Kıraat ilmini Abdullah b. Muhammed ed-Danî ve Ali b. Ahmed b. Hamdun el-Mukri'den; lugat ilmini ise Asım b. Eyyub el-Batalyevsî'den tahsil etti. 465 yılında Kurtuba'da Ebu Ali el-Ğassanî'den hadîs öğrendi.<sup>9</sup>

Batalyevsî, Endülüs Emevî Devleti'nin küçük emirliklere bölündüğü

Kırbaçoğlu, İstanbul, 1980, s. 8.

<sup>7</sup> Bkz. İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul, 1982.

<sup>8</sup> İspanya'nın Extremadura bölgesinde bir şehir olan Batalyevs, Portekiz sınırının yanında Vadi Âne ırmağının güney kıyısında kurulmuştur. İspanya ile Portekiz arasında stratejik bakımdan önemli olan şehir, Madrid'i Lizbon'a bağlayan ana yol üzerinde ticaret, turizm ve sanayi merkezidir. Bkz. Rıza Kurtuluş, “Batalyevs”, *DİA*, V, 137.

<sup>9</sup> İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, Beyrut, ts. I, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, ts. III, 96; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (thk. Ferid Abdulaziz el-Cüldî), Beyrut, 1990, I, 530; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, (thk. Abdulkadir el-Arnâvud), Beyrut, 1991, VI, 106; M. Reşit Özbekliç, “Batalyevsî”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 138.

tavaif-i mulûk devrinde yaşamıştır. Zaman zaman bu küçük emirlikleri dolaşmış ve emirleri ziyaret etmiştir. Ancak prenslerle yakın ilişki kurmanın faydasız, hatta tehlikeli olduğunu kısa sürede anlayınca devlet büyüklerinden uzaklaşmıştır. Hayatının en verimli çağı da bundan sonra başlamıştır. Kurtuba mescidinde dil, edebiyat, lugat ve dinî ilimler okutmuş, kısa bir süre sonra Belensiye'ye (Valencia) yerleşerek ölümüne kadar orada yaşamıştır.<sup>10</sup>

Çeşitli ilim dallarında geniş bilgi sahibi olan Batalyevsî lugat alimi, dilci, şair, münekkit bir edip, tarihçi, muhaddis, düşünür ve aynı zamanda çok eser veren bir yazardır. Lugat, dil ve edebiyat sahasındaki çalışmaları ön planda gelmektedir. Bunların yanında felsefî nitelikte eserler de kaleme almıştır. Felsefî eserlerinde din ile felsefe arasında çelişki bulunmadığını göstermeye ve özellikle Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi ünlü filozofların tek tanrı inancına sahip olduklarını ispata çalışarak felsefeyi müslümanlara sevdirmeye çalışmıştır.<sup>11</sup>

#### Eserleri:

Batalyevsî, dil ve edebiyat ağırlık olmak üzere bir çok alanda eser vermiştir. Onlardan bazıalarını şöyle sıralayabiliriz:

1. *el-Müselles fi'l-luğa* (Bağdad, 1981-1982): Sözlük çalışmasıdır.
2. *el-İktizâb fi şerhi Edebi'l-küttâb* (Beyrut, 1991): İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtib*'inin şerhidir.
3. *Zikru'l-fark beyne'l-ahrufi'l-hamse ve hiye'z-zâ' ve 'z-zâd ve 'l-zâl ve 's-sâd ve 's-sîn* (Kahire, 1982).
4. *Şerhu sakti'z-zend* (Kahire, 1945-1948).
5. *el-Hulel fi şerhi ebyâti'l-cümel* (Riyad, 1980).
6. *Kitabu'l-mesâil ve 'l-ecvibe* (Bağdad, 1964).
7. *Kitabu'l-hadâik fi'l-metâlibi'l-âliyyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa* (Kahire, 1946).<sup>12</sup>
8. *Şerhu'l-Muvatta*<sup>13</sup>

<sup>10</sup> İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, I, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 96; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 530; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VI, 106; M. Reşit Özbalkıç, "Batalyevsî", *DİA*, V, 138.

<sup>11</sup> İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-sıla*, I, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 96; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 530; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VI, 106; M. Reşit Özbalkıç, "Batalyevsî", *DİA*, V, 138.

<sup>12</sup> Mezkur eserlerinin tab' ve tanıtımı için bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut, ts. VI, 121; Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cemu'l-matbuatu'l-Arabiyye*, I, 569; Reşit Özbalkıç, "Batalyevsî", *DİA*, V, 138-139.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1990, XIX, 532; Suyutî, *Buğyetu'l-vuât*, (thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, ts. II, 556; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, VI, 121.

### Batalyevsî ve rivayetten kaynaklanan ihtilaf sebepleri

Batalyevsî'nin *el-İnsâf* adlı eseri sırf rivayetlerden kaynaklanan ihtilaf sebeplerine tahsis edilmiş değildir. Daha genel ihtilaf konularını da kendine has üslubu ve dilci yeteneğiyle ortaya koymuştur. Genel olarak tespit ettiği ihtilaf konularını şöyle sıralayabiliriz:

- a. Lafız ve manaların müşterekliğinden kaynaklanan ihtilaflar
- b. Hakikat ve mecazdan kaynaklanan ihtilaflar
- c. İfrâd ve terkipten kaynaklanan ihtilaflar
- d. Hâss ve âmmdan kaynaklanan ihtilaflar
- e. Rivayet ve nakilden kaynaklanan ihtilaflar
- f. Hakkında nas olmayan konularda ihtihaddan kaynaklanan ihtilaflar
- g. Nâsîh ve mensûhdan kaynaklanan ihtilaflar
- h. İbâha ve genişlikten kaynaklanan ihtilaflar<sup>14</sup>

Batalyevsî, ilk beş konuyu etraflı bir şekilde incelerken son üç konuyu yarım sayfayı geçmeyecek şekilde ele almıştır. Bu durum en azından ona göre ilk beş konunun daha önemli olduğunu göstermektedir.

Batalyevsî'nin hadîslerdeki ihtilafları tespit etmesine geçmeden önce şu noktaları vurgulamamız gerekmektedir:

1. Batalyevsî, sırf müctehidlerin hükümleri ve sahih hadîsler arasındaki çelişkileri tespit etmeye yönelmemiştir. Ayrıca onun amacı sadece mezhepler arası ihtilaf noktalarını tespit etmek de değildir. Onun amacı - hangi mezhep olursa olsun- delalet söz konusu olduğunda "anlama"nın doğasından kaynaklanan ihtilafları; rivayet söz konusu olduğunda da "nakl" in doğasından kaynaklanan ihtilafları tespit etmeye çalışmaktır.

2. Batalyevsî, sırf hadîsle ilgili ihtilafları tespit etmeye yönelmemiştir. O, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili ihtilaflara ve usûlden kaynaklanan ihtilaflara da yer vermiştir.

3. Batalyevsî, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili ihtilafları incelerken bunların aynıysa hadîsler için de geçerli olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla "rivayetten kaynaklanan hatalar"ı incelediği bölümde sırf rivayetin illetlerini araştırdığını söylemek mümkündür.

Yukarıda değindiğimiz gibi Batalyevsî, "rivayet ve nakl" in doğasından kaynaklanan ihtilafları tespit etmeye çalışmıştır. Batalyevsî, rivayetten

<sup>14</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf fi't-tenbih ale'l-ma'anî ve'l-esbâb*, (thk. Muhammed Rıdvan ed-daye), Dimeşk, 1983, s. 16.

kaynaklanan durumları genel başlık olarak “hilaf (yani ihtilaf)” olarak adlandırırken hataları ortaya koyduğu alt başlıkları “illet” olarak adlandırmıştır. Bu durum ayrıca Batalyevsi'nin sened ve metinde geçen hataları “illet” olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>15</sup> Buna göre Batalyevsi'nin tespit ettiği illetler şunlardır:

- a. İsnadın bozukluğu
- b. Manayla hadîs nakli
- c. İ'rabı, Arap kelimini ve mecazlarını bilmemek
- d. Tashîf
- e. Mananın ancak kendisiyle tamamlandığı şeyi zikretmemek
- f. Ravinin, naklettiği hadîsin sebebini rivayet etmemesi
- g. Ravinin hadîsin bir kısmını duyup bir kısmını duymaması
- h. Bizzat hocadan değil, sahifelerden hadîs nakledilmesi

#### a. İsnadın bozukluğu

Hadîşçilerin önemle üzerinde durdukları ve sistematik olarak geliştirdikleri konu isnaddır. Onlara göre isnad bir metnin tarihsel olarak güvenilirliğini ortaya koyan –yegane olmasa da- ilk başta gelen bir sistemdir.

Batalyevsi de bunun farkında olup illet sıralamasına isnaddan başlamıştır. Ona göre bu illet, illetlerin en meşhurdur. İnsanların çoğu sened sahih olduğunda hadîsin de sahih olduğunu zannetmişlerdir. Oysa böyle değildir. Hadîs ravileri adaleti ile tanınan ve rivayetlerinden şüphe duyulmayan insanlar olabilir. Fakat kendi kasıtları olmaksızın rivayetlerine çeşitli hatalar girebilir. Batalyevsi bu konunun sonraki maddelerde daha ayrıntılı

<sup>15</sup> Hadîs usulünde illet, dış görünüşü itibariyle hadîsin sıhhatine zarar verebilecek herhangi bir kusur taşımayan hadîsin gerçekte sıhhatine zarar verecek gizli bir kusurunun bulunmasından ibarettir. Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, (thk. Aîşe Abdurrahman), Kahire, ts. s. 259; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 285; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 154. Bu gizli kusur hem senedde hem de metinde bulunabilir. Seneddeki illete mevkuf haberi ref' etmek, mürsel haberi vasietmek gibi durumlar örnek olarak verilebilir. Hadîslerin tashif ve tahrif edilmesi, metinden olmayan bir sözün metne sokulması, bir metnin başka bir metin içine yerleştirilmesi, manayla rivayet sebebiyle bir hadîsin Kur'an'a veya başka bir hadîse muarız olması gibi durumlar da metne dahil olan illet olarak kabul edilebilir. Bu tür illetler için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi*, (neşr. İbrahim Hatipoğlu), İstanbul, 2002; s. 152-159; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasis şerhu ihtisâri Ulûmi'l-hadîs*, Kahire, 1979, s. 55-59; Abdulcabbar Said, “Menheciyyetu't-teâmul ma'a's-sünneti'n-nebeviyye”, *İslamiyyetu'l-ma'rife*, (2002) V: 18, s. 73-75.

açıklanacağını belirtmiştir.<sup>16</sup> Batalyevsî bu noktada senede arız olan bazı hataları (fesâdı) şu şekilde tasnif etmiştir:

1. İrsal ve muttasıl olmama
2. Bazı ravilerin bid'at sahibi olması
3. Bazı ravilerin yalancılıkla itham edilmesi veya az sika olması
4. Bazı ravilerin ahmaklıkla ve gafletle meşhur olması
5. Bazı ravilerin bir kısım sahabî hakkında aşırı sevgide bulunurken bir kısmını sevmemesi.<sup>17</sup>

Batalyevsî son maddeyle ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre sahabeye karşı aşırı sevgisiyle meşhur bir ravi, sevdiği kimsenin faziletiyle ilgili bir hadîs naklettiğinde şayet bu hadîs başka bir tarikten de nakledilmezse, ondan şüphelenmek gerekir. Şüphesiz insanın bir kimseye aşırı muhabbet beslemesi onu hadîs uydurmaya sevkedebilir. Hadîsi uydurmasa bile onu değiştirebilir, bazı harflerini tağyir edebilir. Böyle yapanların örneği Şia'dır. Onlar Hz. Ali'nin fazileti ve hilafetin onun hakkı olduğu hakkında pek çok hadîs nakletmişlerdir. Ehl-i sünnet ise bunları reddetmiştir. Mesela Şia'nın naklettiği rivayetlerden biri şudur:

“Resulullah'ın zamanında bir yıldız kaydı. Resulullah ‘bakınız, kimin evine düştüyse o benden sonra halifedir’ buyurdu. Ashab, baktılar ve yıldızın Ali'nin evine düştüğünü gördüler. İnsanlar bu meseleyi aralarında tartışma konusu yaparken Allah ‘Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız sapmadı ve batıla inanmadı’<sup>18</sup> ayetini indirdi.”. Batalyevsî'ye göre bu rivayetin uydurma olduğunda şüphe yoktur.<sup>19</sup>

Batalyevsî, bu noktada Mutezile'yi de Şia gibi değerlendirmiştir. Ona göre Mutezile hadîslerin tağyirine teşebbüs ettiği gibi Kur'an'ın da tağyirine teşebbüs etmiştir. Kur'an konusunda ümmetin icmaı olduğu için Mutezile onu tağyir etmeyi uygun bulmamıştır, ancak hadîslerin çoğunu tağyir etmişlerdir. Aynı şekilde kıraat yoluyla da mushafın bir çok yerini değiştirmişlerdir. Bilindiği gibi Kur'an'ın malum bir yazısı vardır. Hareke vb. şeyler daha sonra konulmuştur. Kur'an'ın bilinen yazısını değiştirmek mümkün değildir. Fakat sonradan ilave edilen şeylerde değişiklik yapmak mümkündür. Mutezile de bunu yapmıştır. Batalyevsî Mutezile'nin bu tavrıyla ilgili bazı örnekler vermiştir:

Mutezile, قال عذابي من شر ما خلق ayetinde geçen şerr kelimesini tenvinli; قال عذابي من أساء ayetinde geçen “esâe” kelimesini noktasız olan sin ve

<sup>16</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf fi't-tenbih ale'l-ma'anî ve'l-esbâb*, s. 158.

<sup>17</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 158.

<sup>18</sup> Necm, 1-2.

<sup>19</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 158-159.



hemzenin fethasıyla okumuştur.<sup>20</sup>

6. Ravinin, dünyaya karşı düşkünlüğü ve yöneticilerin nezdinde bir payeye ulaşmak için gayret göstermesi de rivayetinden şüphelenmeye götüren hususlardandır. Şüphesiz bu niteliklere haiz olan bir kimsenin rivayette tağyir ve tebdilde bulunduğundan ya da hadîsi uydurduğundan emin olunamaz. Hz. Peygamber bu durumun bir benzerine dikkat çekmiştir:

“Muhakkak benden sonra hadîsler, önceki nebilerde olduğu gibi çoğalacaktır. Benden size nakledilen şeyi Allah'ın Kitabı'na arzediniz. O, Allah'ın Kitabı'na muvafık ise onu ben desem de demesem de bendendir”.<sup>21</sup>

Batalyevsî, senedle ilgili illeti bitirirken muhaddislerin bu konudaki gayretine dikkat çekmiştir. Ona göre Farslı, Yahudi ve diğer din ve milletlerden insanlar zahiren İslam'a girerek ümmetin düşüncesini bozmaya çalışmış, bu noktada hadîsler uydurmuşlardır. Mesela Hz. Ali'yi ilah derecesine çıkaran Abdullah b. Sebe adlı yahudi böyledir. Hz. Ömer (ö. 23/643), zamanında hadîs konusunda titizlik gösteriyordu, sahabe de bu titizliği devam ettirmiş, bid'atlerin ortaya çıkmasını engellemişlerdir. Ancak zaman geçtikçe bid'atler çoğalmış, adalet azalmıştır. İşte bu noktada Buharî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Yahya b. Ma'in (ö. 233/847) gibi alimler büyük gayret göstererek hadîsleri tenkid etmişler; zayıf ravilere ve yalancılıkla itham edilen ravilere dikkat çekmişlerdir. O kadar ki, onların bu tavrı kendi zamanlarında gürültü koparılmasına neden olmuştur. Bu, fakihlerin Buharî'den nefret etmelerine yol açan sebeplerden biridir. Bundan dolayı onu gözetmişler, imtihan etmişler ve bir yerden başka bir yere sürmüşlerdir. Bu alimlerin mezkur tavırları eleştirilecek bir tavır değil, tam aksine övülecek bir tavidir.<sup>22</sup>

Batalyevsî'nin seneddeki hataları incelediği bu bölümde bazı hususlar dikkat çekmektedir. Birinci madde tamamen seneddeki kopukluklarla ilgilidir. Onun ardından gelen üç madde ravinin adalet ve zaptıyla alakalıdır. Batalyevsî, ikinci maddede ravinin bid'at sahibi olmasını belirtirken beşinci maddede yine bid'at sahibi olmakla eş anlamlı olan “bazı sahabilere aşırı muhabbeti” belirtmiştir. Bunun sebebi olarak bazı sahabilere aşırı muhabbet

<sup>20</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 160.

<sup>21</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 161. Bu lafızla hadîsi Serahsî, Kur'an'a muhalif rivayetlerin kabul olunamayacağı ve onunla amel edilmeyeceği konusunu işlerken nakletmiştir. Bkz. *Usûlu's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani), Kahire, 1372, I, 365. Hadîsin başka tarikleri de vardır. Mezkur hadîs muhaddislerin tenkidine uğramıştır. Bu hadîsten mütevellid hadîslerin Kur'an'a arzı konusunda muhaddisler ve fakihler (özellikle Hanefî fakihler) arasında ihtilaflar meydana gelmiştir. Arz hadîsinin sıhhati ve manasıyla ilgili tartışmalar için bkz. Suyutî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tisâm bi's-sünne*, (thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Beyrut, 1993, 49-57; Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri, 1994, s. 114-148; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul, 1998, s. 69-98.

<sup>22</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 163.

besleyenin bid'at sahibi olmasının gerekli olmadığını söylemek mümkündür. Ancak verilen örnek sahabilere aşırı muhabbet besleyenlerin bid'at sahibi olduklarını göstermektedir. Altıncı madde ravinin psiko-sosyal durumu açısından dikkate değerdir. Bununla birlikte mezkur maddeye örnek vermeyişi bir eksikliklerdir. Ayrıca Batalyevsi'nin bu noktaları izah ederken yer yer "bizi raviden şüphelenmeye sevkeden sebep" şeklinde bir üslup kullanması da önemlidir. Şüphesiz bid'at sahibi olmak, dünya ve makam hırsı vb. şeyler ravinin rivayetinden şüphelenmemizi gerektiren şeylerdir. Fakat bu rivayetin mezkur niteliklere sahip olmayan raviler tarafından nakledilmesi durumu başkadır. Bu durumda rivayetler birbirini desteklemiş olurlar. Hadîsin başka herhangi bir müşkil ihtiva etmemesi şartıyla bu yaklaşımın isabetli olduğu belirtilmelidir.

Batalyevsi'nin isnadın bozukluğu konusuna giriş yaparken "insanların senedin sahih olması halinde hadîsin de sahih olmasını zannettikleri" gibi bir ifade kullanması calib-i dikkattir. Buna göre ilk maddede ortaya konulanlar sadece senedde bulunan zafiyetlerle alakalıdır. Bundan sonraki maddeler ise sened sahih olsa bile metinde vuku bulan hatalarla ilgilidir. Aslında bu durum onun hadîste vaki olan illetlere iki genel başlıktan baktığını gösterir:

a. Seneddeki illetler

b. Sened sahih olsa bile metne arız olan illetler

Batalyevsi'nin Şia ve Mutezile gibi fırkaların hadîse yaklaşımını eleştirmesi ve ehl-i sünnet tabirini kullanarak onların tavrını savunması önemlidir. Zira bu durum o zamanın Endülüs'ünde ehl-i sünnetin bilindiğini, tanındığını, kabul gördüğünü göstermektedir. Bir dil alimi, hatta bir felsefe aliminin ehl-i sünneti savunması bu açıdan da dikkat çekmektedir.

Batalyevsi'nin ravileri tenkid etmenin haklı olduğunu gösterebilmek için naklettiği hadîs ise isabetli bir seçim değildir. Çünkü bu hadîs hadîsçiler tarafından tenkid edilen bir hadîstir. Hatta Batalyevsi'nin Mutezile'yi eleştirirken onların hadîsleri tağyir ettiği hususuna dikkat çekmesiyle kendi yaptığı tağyiri bağdaştırmak mümkün değildir. Zira hadîs makbul olmadığı gibi onun naklettiği lafızlarla da hadîs kitaplarında bulunmamaktadır.

## **b. Manayla hadîs nakli**

Hadîsler yerine göre Hz. Peygamber'den yıllarca sonra rivayet edilmiştir. Bu itibarla bir kısmının aradan zaman geçmesi dolayısıyla onun ağızından çıkan sözler yerine onlarla aynı manaya gelen başka lafızlarla nakledildiği olmuştur. Hadîsin manasını bozmayacak şekilde bazı kelimelerinin yerine onunla aynı manaya gelen başkalarını getirerek rivayet etmeye mana ile

rivayet denmiştir.<sup>23</sup>

Hadîslerin manen rivayeti başlıca üç şekilde olur:

1. Bir sözü, onunla aynı manaya gelen bir başkasıyla değiştirerek. Söz gelimi “ka’ade” yerine “celese”, “alime” yerine “arefe” kelimelerini getirmek suretiyle rivayet etmek gibi.

2. Hadîsteki bir lafız yerine aynı manayı verdiği zannolunan ancak kesinlikle de aynı manaya gelmeyen bir kelime getirerek. Bu şekildeki manen rivayetin caiz olmadığına hadîs alimlerinin görüş birliği vardır. Sebebi, böyle bir durumda mananın bozulacağıdır.

3. Ravi, hadîsin manasını kavradığına kesinlikle inanır. Rivayet ederken bazı sözleri yerine onlarla eş manalı başka sözler kullanacağı yerde, manayı kendi anladığı şekilde ifade ettiğine kesin olarak inandığı başka sözler getirerek rivayet eder. Getirilen ibarenin değiştirilen sözlerle kastedilen manaya gelmesi şartıyla alimlerin çoğunlukla kabul ettikleri manayla rivayet şekli budur.<sup>24</sup>

Aşağıda göreceğimiz gibi Batalyevsî de manayla rivayet problemi derken üçüncü maddeyi kastetmektedir. Batalyevsî'ye göre manayla nakil büyük yanlışlıkların yapıldığı bir husustur. Bundan dolayı insanlar arasında büyük kavgalar çıkmıştır. Muhaddislerin çoğu Hz. Peygamber'in söylediği lafızları gözetmemişlerdir. Onlar sadece kendilerinden sonrakilere Hz. Peygamber'in kastettiğini başka lafızlarla nakletmişlerdir. Bundan dolayı aynı manadaki bir hadîsi farklı lafızlarla, ziyadeli veya noksan terkiplerle bulmak mümkündür. Batalyevsî burada bir noktaya dikkat çekmiştir. O da şudur: Hz. Peygamber çeşitli meclislerde konuştuğu için hadîsin lafızları farklı olabilir. Bu durum eleştirilecek bir şey değildir. Fakat eleştirilecek husus manayla hadîs naklinden kaynaklanan farklı lafızlardır.<sup>25</sup>

Batalyevsî, eleştirilmesi gereken manayla hadîs naklinin nasıl oluştuğunu şöyle açıklar:

“Bu şekilde vaki olan hatanın sebebi şudur: İnsanlar suret ve renk itibariyle birbirinden farklı olduğu gibi yapı, mizaç ve anlayış itibariyle de birbirinden farklıdır. Bazen ravi, Hz. Peygamber veya bir başkasından hadîs duyar, manasını kastedilenin dışında içinden tasavvur eder. İçinden başka lafızlarla tasavvur ettiği bu manayı ifade ettiğinde maksadın hilafına olan şeyi nakletmiş olur. İşte bu şekilde, tek olan söz, iki veya üç mana taşır hale gelir. Bu durumda bazen müşterek manalı lafız zıd manasıyla birlikte bulunur. Hz. Peygamber'in ‘Bıyıklarınızı kısaltın, sakalınızı uzatın’ sözü böyledir. Hadîste geçen اعفوا kelimesinden iki şeyin kastedilmesi

<sup>23</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 323.

<sup>24</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 323.

<sup>25</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 164.

muhtemeldir: Çoğaltın ve bol bırakın; azaltın ve hafifletin. Hadîste bu kelimeyle ne kastedildiği ancak başka bir delille anlaşılır. Zira iki mana da Arap kelimasında bulunmaktadır. O delil de şudur: Devenin tüyleri çoğaldığında *عفا وبر الناقة* denilir. Allah ‘حتى عفا’, yani ‘nihayet çoğaldılar’<sup>26</sup> buyurmuştur. Bu örnekte görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in bu manayı kastetmesi mümkündür. Ravinin ise başka bir manayı kastetmesi muhtemeldir. İşittiğini aynı lafızla değil de manayla naklettiğinde kasıt olmasa bile muradın zıddı olan şeyi rivayet eder.<sup>27</sup>

Batalyevsî, manayla hadîs naklinden doğan probleme başka bir örnek vermiştir. Ona göre müşterek manalı lafızlarda büyük hatalara düşülmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber Hz. Ali’ye “sehâb” olarak adlandırılan bir sarık hediye etmiştir. Hz. Ali onu başına sarınca Hz. Peygamber onun yanında olan kimselere “Ali’yi sehâb içinde gördünüz mü!” demiştir. Bunu işiten bazı Hz. Ali taraftarları Hz. Peygamber’in bilinen bulutu kastettiğini zannetmişlerdir. Şüphesiz bu, Şia’nın “Ali bulutlar içindedir” şeklindeki inançlarından kaynaklanmıştır.<sup>28</sup>

Batalyevsî’nin ravinin manayla rivayetinin nelere yol açtığı ve bunun nasıl aşılması gerektiği konusundaki önerileri büyük önem arz etmektedir. Bir kere tekrar vurgulamak gerekir ki Batalyevsî, Hz. Peygamber’in farklı zaman ve mekanlarda söylediklerinin farklı bir şekilde nakledilmesini manayla rivayet içerisinde saymamaktadır. Aslında Batalyevsî verdiği örneklerden de anlaşıldığı üzere daha ziyade -hem fikhî hem de inanç açısından probleme yol açan- müşterek manalı lafızların nakledilmesini manayla rivayet içerisinde değerlendirmektedir. Batalyevsî ayrıca burada ideolojik bazı tutumların da manayla rivayet konusunda dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta olması hususunda bizi uyarmaktadır. Şia’nın yukarıda verilen tutumu bunun güzel bir örneğidir. Aynı şey fikhî ekoller için de geçerlidir. Batalyevsî, bu noktada manayla rivayetinin problemlerine değinmekle kalmamış, bunu aşmanın bir yolunu da göstermiştir. O da şudur: Müşterek manalı lafızlarda ne kastedildiği ancak başka bir karine ile anlaşılır. Bu karine bir başka nakil olabileceği gibi akıl da olabilir. Aklın karine olabileceğini Şia’yla ilgili örnekten çıkardığımızı belirtmeliyiz. Çünkü örnekte kullanılan “sehâb” kelimesinin bulut anlamına gelmediğini, böyle bir şeyin mümkün olmadığı gerçeğiyle anlamaktayız.

### c. İ’rabı, Arap kelimasını ve mecazlarını bilmemek

İ’râbu’l-hadîs, hadîste geçen kelimeleri doğru zaptetmek açısından

<sup>26</sup> A’râf, 95.

<sup>27</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 166-167.

<sup>28</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 169.

önemli bir ilimdir. İ'rabu'l-hadîs, hadîs metinlerini meydana getiren kelimelerin doğru ve düzgün bir şekilde okunmasını sağlamak için yazılışı esnasında hareke konulmasıdır. Kelimelerin yanlış okunarak kullanılış maksadı dışında yanlış mana verilmesini önlemek bakımından hadîsleri yazarken her kelimenin i'rabını vermek yerinde görülmüştür. Kadî İyâd (ö. 544/1149)'a göre bilhassa hadîs ilmine yeni başlamış mübtedîler için doğru olan kelimelerin hareke verilerek i'rab durumunun gösterilmesidir.<sup>29</sup>

Batalyevsî de i'rabı, Arap kelamını ve onun mecazlarını bilmemenin bir çok ravinin hataya düşmesine sebep olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu raviler merfu, mansub ve mecrurun arasını ayırtedememiştir. Batalyevsî ömrü üzerine yemin ederek "her mana için başkasının karıştırmayacağı bir lafız konulsaydı, ravilerin i'rabı öğrenmeyi terketmelerinin bir mazreti olurdu ve doğruyu yanlıştan ayırmaya da ihtiyaçları kalmazdı" diyerek konunun önemini ortaya koymuştur.

Batalyevsî'ye göre Araplar, lafızları aynı, manaları zıt iki kelimenin arasını hareketlerle ayırırlar. Fail ve mef'ulun arasını ref' ve nasbdan başka ayıracak bir şey yoktur. Bazen bir ravi, bir hadîs nakleder. Hadîsin bir lafzının fail olduğunu düşünerek onu ref'; başka bir lafzının mef'ul olduğunu düşünerek onu nasb yapar. Ondan bu hadîsi işiten ise ravinin iki durumun arasını ayırdığını bilmeyerek onun ref' ettiğini nasb, nasb ettiğini ref' yapar. Bu durumda mana ilk ravinin kastettiği şeyin zıddına teşekkül etmiş olur.<sup>30</sup>

Batalyevsî, i'rab konusuna biri hadîs, biri ayet ve biri de fıkıh kuralı olmak üzere üç örnek vermiştir. Müslim'in naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bir Kureyşli bugünden sonra hapsedilerek öldürülmez (لا يقتل)".<sup>31</sup> Batalyevsî, يقتل kelimesinde geçen lamın cezimli okunması halinde bir manasının; merfu okunması halinde başka bir manasının olduğunu belirtir. Batalyevsî, "O, evveldir, ahirdir" ayetinin ha'nın fethasıyla okunması halinde küfür ve şirkin; ha'nın kesrasıyla okunması halinde ise iman ve tevhidin hasil olacağını, dolayısıyla iman ve küfür arasında harekeden başka bir şeyin bulunmadığını vurgulamıştır. Son olarak Batalyevsî, i'rab konusuna bir adamın karısına أنت طالق ان دخلت الدار dediği durumu örnek vermiştir. Buna göre bu söz hemzenin fethasıyla okunursa hanımı o anda nikahtan düşecektir. Hemzenin kesresiyle okunması halinde ise o anda boşanma gerekmeyecektir.<sup>32</sup>

Batalyevsî, bu örnekleri verirken konunun önemini vurgulamak için Hz. Peygamber'den bir hadîs ve Hz. Ömer'in bir sözünü nakletmiştir. Buna göre

<sup>29</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 163.

<sup>30</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 171.

<sup>31</sup> Müslim, Cihad, 88; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 412.

<sup>32</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 171-173.

Hız. Peygamber “Dilini düzelten kişiye Allah merhamet etsin!” buyurmuştur.<sup>33</sup> Hız. Ömer ise “Farzları, sünneti, ve lahnı Kur’an’ı öğrendiğiniz gibi öğreniniz” demiştir.<sup>34</sup> Batalyevsi’ye göre burada geçen lahn, lûgat, yani dil anlamındadır.<sup>35</sup>

Batalyevsi’nin dikkat çektiği i’rab konusuna Kadî İyad, Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi şarihler de dikkat çekmiş ve bunlar şerhlerinde kelimelerin düzgün ve doğru okunmasıyla gerekli bilgileri vermişlerdir. Şüphesiz bu konuda ilk çalışmayı yapan ve i’rab konusuna dikkat çekenin Hattabî (ö. 388/998) olduğunu belirtmeliyiz. Hattabî, *İslahu galati’l-muhaddisîn*<sup>36</sup> adlı eserinde örnekleriyle i’rab yanlışlığının ne tür hatalara yol açtığını göstermiştir. Bununla birlikte bu problemin bugün için fazla bir anlamı olmadığını belirtmeliyiz. Bu problem daha ziyade rivayet asrının önemli bir problemi olduğu kanaatindeyiz. Batalyevsi’nin bu probleme dikkat çekmesi en azından onun hicrî 5. asırda gündemde olduğunu göstermektedir.

#### d. Tashîf

Tashîf, hadîs usûlünde hadîslerin isnad ve metinlerinde bulunan isim ya da kelimelerin harflerinde yapılan değişikliğe denmektedir.<sup>37</sup> Batalyevsi de tashîf konusunun gerçekten hadîse dahil olan büyük bir fesad olduğuna dikkat çektikten sonra bir çok ravinin harfleri zaptedemediklerini vurgulamıştır.<sup>38</sup> Ardından Batalyevsi, tashîfin nasıl oluştuğunu izah etmiştir:

“Raviler, hafızalarına güvendikleri için harfleri tam olarak zaptetmeden ve harfi harfine kaydetmeden nakletmişlerdir. Ravi, yazdığından bir an gafil olup da yazdığını okumaya ihtiyaç duyduğunda veya bir başkası onu okuduğunda bazen mansubu ref’, merfu’yu nasb yapar. Dolayısıyla kelimelerin manası değişir. Bunu daha önce belirttik. Bazen de tam olarak zaptedilmediği için bir harf başka bir harfle yer değiştirilir. Sonuçta mana, kastedilenin tam zıddına dönüşür. Zira Arap dili çok karışmaya müsait bir dildir. Öyle olur ki, iki zıt mana ifade eden bir kelimenin arası hareke ve noktadan başka bir şeyle ayırtedilemez. Mesela مكرم kelimesi ra’nın kesresiyle fail, ra’nın fethasıyla mef’ul durumundadır. Bir kişinin saçları tam olduğunda رجل أفرع ; başında hiç saç yoksa رجل أفرع denilir. Hadîste de كان

<sup>33</sup> Bunu İbnu’l-Enbarî *el-Vakf*’da; Hatîb el-Bağdadî *el-Câmi*’de nakletmiş; Kuzâi ile Deylemî Hız. Ömer’den, İbn Asakir ise İbn Ömer’den rivayet etmiştir. Bkz. Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-ummâl*, Beyrut, 1993, III, 352.

<sup>34</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-ilm*, (thk. Ebu’l-Eşbal ez-Züheyri), Riyad, 1996, II, 1009.

<sup>35</sup> Batalyevsi, *el-İnsaf*, s. 172.

<sup>36</sup> Hatîm Salîh ad-Damin tahkikiyle 1985’de Beyrut’ta basılmıştır.

<sup>37</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis terimleri Sözlüğü*, s. 393.

<sup>38</sup> Batalyevsi, *el-İnsaf*, s. 174.

رسول الله أفرع (Resulullah, başı tamamen saçlı biriydi) şeklinde geçmektedir.<sup>39</sup> Dolayısıyla bu hareke ve noktalara dikkat edilmemesi halinde hata kaçınılmazdır.

Batalyevsî, bunun ardından bu konuda pek çok örneğin bulunduğunu söylemiş ve şunları örnek olarak vermiştir:

Yezid b. Harun (ö. 206/821), Bişr b. Muaviye'nin etrafından oturdıklarını nakletmiştir. Oysa bu şahıs Serir b. Muaviye'dir.

Abdurezzak, "Onlar Hur Kirman'la savaşıyorlar" şeklinde nakletmiştir. Oysa bu Huz Kirman olmalıdır.

Şu'be b. el-Haccac (ö. 160/777), الثلب العنبري (et-Tilibbu'l-Anberî) adlı ravinin adını الثلب العنبري (es-Silbu'l-Anberî) şeklinde tashîf etmiştir.

Son örnek şöyledir: Batalyevsî'ye göre bazıları "...Sonra cennete girirdim ki içinde bir çok inci dizileri vardı" şeklinde bir hadis nakletmiştir. Burada "حبايل اللؤلؤ" ifadesi geçmektedir. Batalyevsî, حبايل şeklinde rivayette geçen kelimenin "جنابذ" şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>40</sup>

Son örnekteki rivayetin Buhârî'de geçtiğini ifade etmeliyiz.<sup>41</sup> Buhârî şarihleri, tüm Buhârî nüshalarında bu şekilde rivayet edildiğini ve pek çok alimin bu rivayetin tashîf olduğunu ve doğrusunun "جنابذ=kubbeler" olduğunu söylediğini belirtmiştir. Nitekim "Kitâbu'l-enbiyâ"da da "جنابذ" şeklinde<sup>42</sup> vaki olmuştur. İbn Hacer, Ebû Zerr'den nakledilen güvenilir bir nüshanın "Kitâbu's-salât" bölümünde de aynı şekilde "جنابذ" biçiminde olduğunu tespit ettiğini söyler.<sup>43</sup> Aynî (ö. 855/1451) ise "حبايل" şeklindeki yanlış rivayetin katipten kaynaklandığını belirtir.<sup>44</sup>

Batalyevsî'nin son örneği şudur: Rivayette نحن يوم القيامة على كذا انظر ifadesi geçmektedir.<sup>45</sup> Batalyevsî'ye göre rivayette "kezâ" kelimesinin kullanılması hiçbir mana ifade etmemektedir. Ancak doğrusu على كوم şeklinde olmalıdır. "Kevm", yüksek tepe demektir. Bazı raviler bunu "kezâ" yazarak tashîf etmişlerdir.<sup>46</sup>

Batalyevsî, muhaddislerin tashîfe dikkat çektiklerini söylemiştir. Ona

<sup>39</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 174.

<sup>40</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 176.

<sup>41</sup> Buhârî, *Salât*, I.

<sup>42</sup> Buhârî, *Enbiyâ*, 5.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bari bi-şerhi sahihi'l-Buhari*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, II, 10.

<sup>44</sup> Aynî, *Umdetu'l-karî*, Mısır, 1972, III, 285.

<sup>45</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, III, 345. Burada كذا değil كوم kelimesi geçmektedir.

<sup>46</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 177.

göre Darekutnî (ö. 385/995), *Tashîfu'l-huffâz* adlı bir eser yazmıştır.<sup>47</sup> Darekutnî'nin bu eseri onun *Kitabu'l-mu'telif ve'l-muhtelif* adlı eserinden ayrıdır. Darekutnî bu sahanın ilklerinden olmakla birlikte ondan sonra konuyla alakalı bir çok eser yazılmıştır.<sup>48</sup>

#### e. Mananın ancak kendisiyle tamamlandığı şeyi zikretmemek

Gerek unutkanlık gerekse daha başka sebeplerle atlanılan kelime veya cümlecikler “manın kendisiyle tamamlandığı bir lafız” olabilmektedir. Batalyevsî'ye göre hadîslerde bu türden de bir çok yanlışlıklar yapılmıştır. Mesela bazı raviler İbn Mes'ud'dan şunu nakletmişlerdir: “Cin gecesinden soruldu. Dedi ki: Bizden hiç kimse ona şahid olmadı”.<sup>49</sup> Bazı raviler ise İbn Mes'ud'dan şunu nakletmiştir: “Hindli bir grubu gördü. Dedi ki: bunlar cin gecesini gördüğüm kimselere benziyor”. Bu hadîs, İbn Mes'ud'un onları gördüğüne, ilki ise görmediğine delalet eder. O halde iki hadîs birbirine zıttır. Aralarındaki bu çelişki, ilk hadîsi rivayet edenin bir *غيري* kelimesini düşürdüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hadîs *ما شهدها منا احد غيري* şeklinde olmalıdır.<sup>50</sup>

Batalyevsî, bu örnekte önemli bir konuya temas etmiştir. Ravinin hata ile nakletmediği kelime iki rivayetin birbiriyle çelişmesine sebep olmaktadır. Batalyevsî burada tek bir örnek vermiştir. Ancak böyle hataların vaki olabileceğini bize hatırlatmıştır. Dolayısıyla bu açıdan hadîs kitaplarının da araştırılması gerekmektedir. Aslında burada şu noktanın altı çizilmelidir: Ravinin nakletmediği bir kelimenin bir başka tarikten nakledilmesi halinde zaten ortada problem yok demektir. Problem zahiren çelişkinin varlığıdır. Muhtemelen ravi mesele anlaşılıyor diye düşünerek ayrıntılı bir açıklama yapmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Burada ravinin zihninde olabilecek kelimeyi takdir etmekten başka yol yoktur.

#### f. Ravinin, naklettiği hadîsin sebebini rivayet etmemesi

Batalyevsî'nin burada kastettiği tamamen *esbâbu vurûdi'l-hadîs* denilen ilim dalıdır. Batalyevsî'ye göre rivayete arız olan problemlerden biri de ravinin hadîsi nakletmesi, ancak sebebini nakletmemesidir. Bu durum büyük bir probleme veya başka bir hadîsle tearuza yol açmaktadır.<sup>51</sup>

Batalyevsî buna iki örnek vermiştir:

Bir rivayete göre Hz. Peygamber, İslam'dan dönen ve Nebi'nin

<sup>47</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 177.

<sup>48</sup> Kettanî, *Hadîs Literatürü*, (çev. Yusuf Özbek), İstanbul, 1994, s. 242-243.

<sup>49</sup> Müslim, *Salât*, 150.

<sup>50</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 178.

<sup>51</sup> Batalyevsî, *el-İnsaf*, s. 178.



develerine baskın yapan Ureynelileri çağırttı; ellerinin ve ayaklarının kesilmesini, ayrıca gözlerine mil çekilmesini, Harre denilen yere atılmalarını emretti. Su istedilerse de ölünceye kadar onlara su verilmedi.<sup>52</sup>

Fakat Batalyevsi'ye göre Hz. Peygamber'in müsleyi nehyettiğine dair bir çok hadîs nakledilmiştir.<sup>53</sup> O zaman bu tearuzun sebebi ilk hadîsi nakleden ravilerin sebebini nakletmemeleridir. Oysa başkaları bu sebebi nakletmiştir. Buna göre Ureyneliler Hz. Peygamber'in çobanına müsle uyguladılar; Hz. Peygamber de yaptıklarıyla onları cezalandırdı.<sup>54</sup>

Diğer örneğe gelince, Batalyevsi'ye göre bazı alimler "Allah Ademi kendi suretinde yarattı"<sup>55</sup> hadîsini nakleden ravilerin sebebini nakletmediklerini kabul etmiştir. Bu alimler başka bir rivayette sebebin nakledildiğini söylerler. Buna göre Hz. Peygamber, kölesinin yüzüne vuran ve "Allah seni ve senin gibilerin yüzünü çirkinleştirsün" diyen bir adama uğrar. Bunun üzerine şöyle buyurur: "Sizden biri kölesine vurduğunda yüzünden sakınsın. Zira Allah Adem'i onun suretinde yarattı".<sup>56</sup> Bu alimlere göre zamir, köleye racidir. Raviler mezkur sebebi nakletmeyince hadîsin zahiri zamirin Allah'a raci olduğunu ima etmiştir. Bu ise büyük bir yanlışır.<sup>57</sup>

Batalyevsi'nin o dönemde dikkat çektiği bu problemle ilgili zaman içerisinde çok derinlikli çalışmaların yapıldığı söylenemez. Bulkinî (ö. 805/1403), *Mehâsinu'l-ıstılah* adlı eserinde bu konunun ehemmiyetine dikkat çekmiş ve örnekleriyle problemi ortaya koymuştur.<sup>58</sup> Bundan sonra tarihte konuyla alakalı tamamen rivayet derleme eksenli iki çalışma yapılmıştır.<sup>59</sup> Günümüzde ise *esbâbu vurûdi'l-hadîs* konusu -biraz da hadîslerin anlaşılmasıyla ilgili olarak çağdaş anlambilimden ödünç alınan bağlam teorisinin etkisiyle- daha popüler hale gelmiştir. Konunun hassasiyeti dikkate alındığında yapılan bu çalışmaların yetersizliği açıktır. Günümüzde

<sup>52</sup> Buhârî, *Vudu'*, 66; Hudûd, 15; Müslim, *Kasâme*, 9-11; Ebu Davud, *Hudûd*, 3; Tirmizî, *tahare*, 95.

<sup>53</sup> Müslim, *Cihad*, 24, 25; Ebu Davud, *Cihad*, 82; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 300.

<sup>54</sup> Batalyevsi, *el-İnsâf*, s. 178-179.

<sup>55</sup> Buhârî, *İsti'zan*, I; Müslim, *Cenne*, 28; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 315.

<sup>56</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, II, 244; İbn Hibban, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (trt. Ali b. Belbân el-Farisi-thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1991, XII, 420. İbn Hanbel ve İbn Hibban'ın naklettiği hadîslerde "köle" ifadesi geçmemektedir.

<sup>57</sup> Batalyevsi, *el-İnsâf*, s. 179. Batalyevsi burada sebep olmasa da hadîsin uygun bir te'vîlle anlaşılabilirliğini söyler ve İbn Fûrek'ten uzun bir alıntıda bulunur. Bkz. İbn Fûrek, *Müşkilu'l-hadîs ve beyânuhu*, (thk. Musa Muhammed Ali), Beyrut, 1985, s. 45-65.

<sup>58</sup> Bulkinî, *Mehâsinu'l-ıstılah* [İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*'in sonunda], (thk. Aişe Abdurrahman), Kahire, ts. 698-713.

<sup>59</sup> Bkz. Suyutî, *el-Luma' fi esbâbi'l-hadîs*, (thk. Yahya İsmail), Beyrut, 1988; İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vurûdi'l-hadîs*, Beyrut, 1982.

ise bu konu yeniden değerlendirilmeye çalışılmaktadır.<sup>60</sup>

#### g. Ravinin hadîsin bir kısmını duyup bir kısmını duymaması

Özellikle ilk beş illet için Batalyevsi “hadîslerde bu tür hatalar çoktur; gerçekten bu, hadîse dahil olan büyük bir fesaddır” şeklinde ifadeler kullanırken söz konusu illet için önemiyle ilgili herhangi bir ifade kullanmamış, doğrudan örnek vermeyi tercih etmiştir

Buna göre Hz. Aişe (ö. 40/660)’ye Ebu Hureyre (ö. 57/676)’nin “Üç şeyde uğursuzluk vardır: Ev, kadın ve atta”<sup>61</sup> şeklinde bir hadîs rivayet ettiği haber verilmiştir. Oysa bu hadîs Hz. Peygamber’in “Hastalığın bulaşması, ölünün kemiklerinin veya ruhunun uçan bir hayvana dönüştürülmesi inancı, insanın karnında bir hayvan dolaştığı inancı ve şekilden şekle giren bir çöl yaratığı inancı yoktur”<sup>62</sup> şeklindeki sözleriyle çelişmektedir. Hz. Aişe Ebu Hureyre’nin bu rivayetine kızmış ve şöyle demiştir: “Resulullah asla böyle bir şey demedi, ancak cahiliye ehli şöyle derdi: ‘Uğursuzluk varsa, üç şeydedir: Ev, kadın ve atta’. Ebu Hureyre, meclise girdiğinde sözün sonunu işitti, başını iştmedi”<sup>63</sup>.

Batalyevsi’ye göre bu tür şeylerin hadîslere dahil olması inkar edilemez bir gerçektir. Zira Hz. Peygamber sohbet ettiği mecliste hikaye yoluyla bazı haberler nakletmekte, emir veya nehiy ya da dinde bir asl yahut sünnet olmasını düşündüğü şeyleri konuşmamaktadır.<sup>64</sup>

Batalyevsi, son ifadesiyle emir ve nehiy ya da dinde bir asl olacak şeylerde bu tür hataların olamayacağını, bu tür hataların olsa olsa kissa ve haberlerde olabileceğini vurgulamaktadır. Tabii bu durum sahabe’nin emir ve nehiy ya da genel olarak din konusunda hassas olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Böyle durumlarda yapılan bir hatanın mutlaka ya Hz. Peygamber ya da diğer sahabeler tarafından düzeltileceği inancı da söz konusudur. Buna göre şayet hadîslerde dinî asıllar açıdan bir fazlalık veya

<sup>60</sup> Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 121-125.

<sup>61</sup> Buharî, Cihad, 47; Müslim, Selâm, 115; Ebu Davud, Tıbb, 24; Tirmizî, Edeb, 58; İbn Mace, Nikah, 55.

<sup>62</sup> Müslim, Selâm, 106, 107, 108. Müslim, konuyla ilgili farklı lafızları kaydetmiştir. Ancak Batalyevsi’nin naklettiği hadîste geçen dört maddeyi bir arada barındıran rivayete burada rastlanılmamıştır.

<sup>63</sup> Tayalisi, *Müsned*, s. 215; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 246. Burada da Batalyevsi’nin rivayetleri birleştirdiği görülmektedir. Tayalisi’nin rivayetinde “cahiliye ehli” yerine “yahudiler” geçmektedir. İbn Hanbel rivayetinde ise “Cahiliye ehli şöyle derdi: Uğursuzluk varsa...” ifadesi “Cahiliye ehli şöyle derdi: Uğursuzluk üç şeydedir” şeklinde nakledilmiştir. Ebu Hureyre’nin hadîsin sonunu işitip başını iştmemesiyle ilgili bölüm de yahudilerden bahseden rivayette geçmektedir.

<sup>64</sup> Batalyevsi, *el-İnsâf*, s. 188.

eksiklik varsa daha sonraki ravilere nispet edilmelidir.

Aslında kıssa ve haber gibi görülen bir konu bağlamından koparıldığı zaman dinî açıdan da yanlış hükümlere varılmasına sebep olmaktadır. Özellikle hadîslerin sebebinin nakledilmemesi bu yönüyle ciddi problemlere yol açmaktadır. Hadîslerdeki sebebin nakledilmemesini sahabenin dışındaki ravilere nispet etmek söz konusu değildir?. O halde sahabe neden sebebi vurûdu nakletmemektedir? Burada dikkat edilmesi gereken nokta ashabin sebebi nakletmemesiyle daha sonraları yanlış hükümlere varılacağını düşünmemesidir. Yani ashab, hükmü anlamakta ve o şekliyle nakledildiğinde meselenin anlaşılacağına inanmaktadır. Ama her ne olursa olsun ashabin eksik duyması sebebiyle yanlış bir dinî hükmün yerleşip yerleşmediği araştırmaya muhtaçtır.

#### **h. Bizzat hocadan değil, sahifelerden hadîs nakledilmesi**

Muhaddisler sahifelerden yapılacak istinsahlarda hataların olabileceğine, dolayısıyla muhtemel hataların, tashih etmek üzere ehline arzedilmesinin gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Nitekim Amr b. Dinar (ö. 126/744) kendisinden hadîs yazanların hata yaptıklarını belirtmiştir. Nafi'ye (ö. 117/735) hadîslerinin yazıldığı haber verilince "getirsinler düzelteyim" demiştir.<sup>65</sup>

Yedinci illetin önemine işaret etmeyen Batalyevsî bu illetin gerçekleşmesi halinde ise "büyük felaketlerin doğacağını ve dinde zararın oluşacağını" belirtmiştir.<sup>66</sup> Ona göre raviler bu konuda gerçekten gevşeklik göstermekte ve pek çoğu hocayla karşılaşp ondan bizzat almaya değil ondan alınan icazete güvenmektedir. Bir kere icazet aldıktan sonra artık sahihini sakiminden ayıramadığı müsvedde sahifelere veya kitaplara başvurmaktadır. Bu durumda bazen hocasının rivayetine muhalefet etmekte, harfleri tashif ve lafızları değiştirmektedir. Ardından tüm bunları hocasına haksızlık ederek ona nispet etmektedir. Zamanımızdaki çoğu insanın ilmi bu şekilde oluşmaktadır. Onların elinde kitap isimlerinden başka bir şey yoktur.<sup>67</sup>

Batalyevsî'nin dikkat çektiği bu husus bizzat hocayla görüşüp hadîs almanın ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Hadîşçilerin özellikle hadîs tahammül yollarının başına semai koymaları bizzat işiterek almanın değerini göstermektedir. Batalyevsî'nin belirttiği bu hususun hicri beşinci asra kadar devam eden bir tehlike olması da dikkat çeken bir noktadır. Bu durum en azından rivayet geleneğinin hala devam ettiğini ispat etmektedir. Bugün itibariyle hadîslerin niçin yazılmadığına dair serzenişleri

<sup>65</sup> Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1996, s. 35.

<sup>66</sup> Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 188.

<sup>67</sup> Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 188.

göz önünde bulundurduğumuzda Batalyevsî gibi bir dil ve felsefe aliminin hicrî beşinci asırda bile sema ve likaya vurgu yapması her şeyi kendi tarihî şartları içinde anlamamız gerektiğine dair önemli bir uyarıdır.

### Sonuç

Hadîslerden kaynaklanan ihtilaflar, zaman zaman alimlerin araştırmaya ihtiyaç duyduğu önemli bir husustur. Tarih içinde İbn Teymiye, Şah Veliyyullah, Senusî gibi alimler bu konuda ciddi tespitler yapmışlardır. Zira ihtilafları bilmeyenin yeni bir şey üretmesi pek mümkün olmayan bir durumdur. İhtilafları bilmek hangi zemin üzerinde durduğunuzu göstermesi açısından da önemlidir. İbn Teymiye ve diğer alimler özellikle müctehidlerin hükümleri ile sahih hadîslerin çelişmesi durumunu dikkate alarak bu farklılığın nasıl giderebileceği üzerinde durmuşlardır.

Bu çalışmada bahis konusu ettiğimiz Batalyevsî'nin ise hem dil ve felsefe alimi olması hem de ihtilafları erken bir devirde ele alması yönüyle dikkat çekmektedir. Batalyevsî, *el-İnsâf* adlı eserinde sadece hadîslerle ilgili problemleri ele almamış, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili dil ağırlıklı konular üzerinde de durmuştur. Bununla birlikte rivayetten kaynaklanan ihtilafları da ele almış, onları sistematik olarak tasnif etmiş ve örneklendirmiştir. Rivayetten kaynaklanan ihtilafları illet olarak adlandırması, hem sened hem de metinde görülen hatalara nasıl baktığını da ortaya koymaktadır. Belki de bu eserde Batalyevsî'yi ihtilafları inceleyen diğer alimlerden ayıran en dikkate değer yönü, hadîslerden kaynaklanan problemleri onların müctehidlerin hükümleriyle çelişmesi çerçevesinde değil, rivayetin doğasından kaynaklanan ihtilaflar çerçevesinde ele almasıdır. Bu bakış açısı onun rivayetlerin doğasından kaynaklanan ihtilafları daha kapsamlı bir şekilde görmesini sağlamıştır.

Şu hususu belirtmek gerekir ki Batalyevsî, hadîslerden kaynaklanan tüm ihtilafları olmasa da onların önemli bir kısmını tespit etmiştir. Batalyevsî'nin ele aldığı ihtilaflar ve illetlerin bazısı rivayet asrıyla alakalı olup bazısı da her dönemle ilgilidir. Bu anlamda bazı illetlerin güncelliğini muhafaza ettiği vurgulanmalıdır. Özellikle ravilerin vurûd sebebi zikretmemeleri, manayla rivayet etmeleri, metinlerden bazı lafızları düşürmeleri, eksik nakletmeleri güncelliğini koruyan önemli hususlar olarak göze çarpmaktadır.

## ARAP DİLİNDE MESELLER (ATASÖZLERİ) [PROVERBS IN ARABIC LANGUAGE]

Tacettin UZUN\*

### ABSTRACT

Arabs, like any nation, have a lot of proverbs.

Proverbs produced by nations are like mirrors reflecting their customs, traditions and moral values. They are expressions of experience of life; they do not appear at random.

Because of their important place in Arabic culture and language, the proverbs began to be collected since the reign of Ummayed and many books gathering them have been composed.

Arabic proverbs have some characters in terms of language and literature. For example, they remain unchanged and can be against linguistic rules. They can be reported in different words with particular reasons. They even can be given as an example for some words or expression. At the same time poems have played an important role in development of proverbs.

Many books have been written on proverbs, but only a few of them have survived until today.

*Her millette olduğu gibi, Arapların da pek çok meseli vardır.*

*Milletlerin bıraktıkları meseller, onların âdet, gelenek ve ahlâklarını yansıtan ayna gibidir. Meseller hayattan elde edilmiş tecrübelerin ifadesidir. Çünkü onlar tesadüf eseri ortaya çıkmazlar.*

*İbn 'Abdirabbih'in (Öl. 328/940) ifadesiyle: "Meseller sözün nakışı, lâfzın özü ve manaların süsü, Arapların ve Arap olmayanların tercih ettiği, her zaman ve her dilde yer alan sözlerdir. Onlar şiirden daha kalıcı,*

---

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

*hitabetten daha üstündür. Hiçbir şey onlar kadar yaygın hale gelmemiştir.”<sup>1</sup> Kısacası meseller, edebiyatın önemli unsurlarından birisidir.*

*Arap kültürü ve edebiyatındaki bu önemli mevkiinden dolayı meseller, Emeviler devrinden itibaren toplanmaya başlanmış ve onları toplayan birçok kitap telif edilmiştir.*

## A. Mesel Ne Demektir?

### 1. Meselin Tanımı

Arapça bir kelime olan mesel sözlükte: Benzeme ve benzerlik anlamına gelir. Çoğulu “emsâl”dir. Bu anlamda هَذَا مِثْلُهُ (Bu, onun gibidir) denilir.<sup>2</sup>

Bu kelime Habeşçe’de “mesl”, “messâle”, Ârâmî dilinde “meslâ” ve İbranca’da “mâsâl”dir.<sup>3</sup>

Meselde aslolan, konuşmada iki şey arasında, benzetme, mukayese ve karşılaştırma yapmaktır.<sup>4</sup>

Meselin Türkçe’deki karşılığı: “Atasözü ve darb-ı mesel”dir.<sup>5</sup>

Mesel: Sıfat, ibret ve âyet anlamlarına da gelir.<sup>6</sup>

Meselin terim mânâsı şöyledir: Bir şeye benzetilip onun gibi olan şeydir.<sup>7</sup>

Mesel, bir hikmet taşıyan, vecize mahiyetinde, kalıp haline gelmiş bir sözdür. Mesel, bir vak’a veya oluşumun eş veya benzer mânâsını ihtiva eden bir halk düşüncesini veya felsefesini dile getirir ve mutlak bir hüküm taşır. Bununla bir hâdisenin mahiyeti de tarif edilir veya bunun benzeri tasvir olunur. Bu suretle bu vak’a veya oluşumun geçmişte bir tıpkısının veya benzerinin cereyan ettiği göz önüne konularak böyle bir hale maruz kalmış,

1 İbn ‘Abdirabbih, el-Ikdu’l;ferid, Beyrut, tsz., II/11.

2 İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, Beyrut, tsz., X/610; el-Ezherî, Tehzîbu’l-luğa, tah. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1967, XV/95; Ebû Hilâl el-‘Askerî, Cemheratu’l-emsâl, Beyrut, 1988, I/11.

3 İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1960, VIII/120.

4 el-Ezherî, Cemheratu’l-emsal, I/11.

5 Hasan Eren/ Nevzat Gözaydın/ İsmail Parlatur/ Talat Tekin/ Hamza Zülfikar, Türkçe Sözlük, Ankara, 1988, I/340; II/1012, Türk Atasözleri (Hazırlayan: Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü), İstanbul, 1971, I/II.

6 el-Ezherî, Tehzîbu’l-luğa, XV/97.

7 İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, XI/610.

maruz kalması ihtimali bulunan veya maruz kalacak olan insana umumiyetle nasihatte bulunulur, bazen böyle bir insan âdeta teselli olunur.

İstisnalar hariç, büyük çoğunluğu ile anonim mahiyet taşıyan yani ilk defa kimin tarafından ve ne zaman ortaya atıldıkları bilinmeyen meseller, halk topluluklarının asırlar boyunca karşılaştıkları hâdiselerden ve tecrübelerden ilham alarak ortaya attıkları, benimsedikleri ve kendilerinden sonra gelecek nesillere devrettikleri nasihatlar, yol gösterici tavsiyeler, cemiyet ve tabiat hâdiselerinin nasıl sona ereceklerini belirten düşüncelerdir. "Böyle yapılırsa ve böyle olursa netice şöyle belirir" unsuru meselleri karakterize eden işarettir.<sup>8</sup>

Burada, hikmetle meselin aynı şeyler mi, yoksa birbirinden farklı şeyler mi olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Hikmet, hakka uygun<sup>9</sup>, doğruluğu herkes tarafından kabul edilmiş özlü söze denir.<sup>10</sup>

Bu tariflerden anladığımıza göre, meselle hikmet ayrı ayrı şeylerdir.

Meselde aslolan teşbih (benzetme ve mukayese) tir. Hikmette aslolan ise, isabet-i mânâ yani mânâ doğruluğudur. Hikmet, mesel haline geldiğinde teşbih söz konusudur. Meseller daima veciz olur. Hikmetler ise öyle değildir.

Meselde delil getirme, hikmette ise, uyarıda bulunma, öğretme ve öğüt verme gayeleri vardır.

Hikmet iki çeşittir:

a. Yaygınlaşmış mesel haline gelen<sup>11</sup> hikmet. Ebû Hilal el-'Askerî (Öl.400/1009 dan sonra) buna, şu sözüyle işaret etmektedir: "Her yaygın hikmet, mesel yapılmıştır."<sup>12</sup>

b. Yaygınlaşamayıp mesel haline gelemeyen hikmet.

## 2. Arap Mesellerinin Çeşitleri

Arap mesellerini üçe ayırabiliriz:

8 Türk Atasözleri, I/II,III.

9 Cebbûr 'Abdunnûr, el-Mu'cemu'l-edebeî, Beyrut, 1979, s.98.

10 Mecdî Vehbe/ Kâmil Muhendis, Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'arabiyye fi'l-luğa ve'l-edebeî, Beyrut, 1979, s.86.

11 Abdulmecid Katâmiş, el-Emsâlu'l-'arabiyye, Dimeşk, 1988, s.19.

12 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/11.

*a. Veciz (mücez) Mesel:* Bu, yukarıda tarifini yaptığımız mesel çeşididir. Yani mânâsı doğru, yaygın veciz sözdür. Bunda sonradan ortaya çıkan durum öncekine benzetilir.

*b. Kıyâsî Mesel:* Bu, teşbih veya temsil yoluyla herhangi bir fikri yahut o konudaki delilleri açıklama gayesi güden tavsif etme veya hikâye etme şeklindeki konuşmadır. Meselleri toplayan kitaplarda bu tür olanlara rastlanmaz.

*c. Hurafî Mesel:* Hayvan ve cansız varlıkların konuşmaları gibi rivayet edilen çok veciz ve yaygın sözlerdir.<sup>13</sup> Bunda hayvan ve cansızlar, insan gibi konuşur ve hareket eder hale getirilmiştir. Böyle yapmaktan maksat, eğlenmek, şaka yapmak ve güzel ahlâka teşvik etmektir. Bunların gerçekte kesinlikle alâkası yoktur.<sup>14</sup>

Bunlara, Fransızca'da fabl (fable) denilmektedir.

### 3. Devirlere Göre Meseller

Her milletin, nesilden nesile geçen meselleri vardır. Arap mesellerini, Cahiliye dönemi meselleri ve İslâmî meseller olarak ikiye ayırabiliriz.

İslâmî meseller, Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamber'in, sahâbe ve tâbiîn'in mesellerinden ibarettir.

Kur'an'daki meseller, yaygın veciz mesel ve kıyâsî mesellerden meydana gelir.

Edebiyatçılar kıyâsî mesele "et-teşbîhu'l-murekkeb" veya "et-temsîl" adını da verirler.

Hz. Peygamber'e nisbet edilen birçok mesel vardır.

Sahâbî Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs'ın (Öl.65/684): "Peygamber'den bin mesel belledim"<sup>15</sup> dediği nakledilmiştir.

Hz. Peygamber'in Huneyn savaşında *الآنَ حَمِيَّ الوَطِيسُ* (Şimdi harp kızıştı) dediği rivayet edilmiştir.<sup>16</sup>

Şunlar da Hz. Peygamber'e nisbet edilen meşhur mesellerdir:

13 Cebbûr 'Abdunnûr, el-Mu'cemu'l-edebe, s.236.

14 Abdülmecîd Katâmiş, el-Emsâlu'l-'arabiyye, s.28.

15 er-Râmehurmuzî, Emsâlu'l-hadîs, İstanbul, el-Mektebetu'l-islâmîyye, tsz., s.6.

16 Ahmed b. Hanbel, el-Musned, İstanbul, 1981, I/207.



حُبَّكَ الشَّيْءُ يُعْمِي وَيَصِمُ (Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır hale getirir).<sup>17</sup>

الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى (Veren el, alandan üstündür).<sup>18</sup>

Sahâbe ve tâbiîne nisbet edilen bazı meseller vardır.

Meseller için, bir de muvelled veya muhdes tabirleri kullanılmaktadır.

İbn Manzûr (Öl.711/1311) muvelledi şöyle tarif eder: “Muvelled, her şeyin muhdesi yani yenisidir. Muvelled şairler de böyledir. Hâdis (sonradan, yeni) oldukları için onlara, böyle denilmiştir.”<sup>19</sup>

Şöyle demek mümkündür: İkinci hicrî yüzyılın sonuna kadar şehirliler, dördüncü hicrî yüzyılın sonuna kadar da bedevî Araplar tarafından kullanılmamış lâfızlara muvelled denilmektedir. Arapça’da birçok muvelled mesel vardır.

Arapça muvelled mesellerle ilk ilgilenen Hamza el-İsfehâni (Öl.360/970) dir.

## B. Arap Mesellerinin Dil Yönünden Özellikleri

Arap mesellerinin dil ve edebiyat yönünden bazı özellikleri vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. *Meseller değişmez.*<sup>20</sup>

أَعْطِ الْقَوْسَ بَارِيهَا (İşi ehline bırak)<sup>21</sup> meselindeki بَارِيهَا daki ي sâkindir. Aslında onun meftûh olması gerekir.

2. *Mesellerde kaideye aykırı durumlar olabilir.*

Şiirde olduğu gibi, zaruretten dolayı, mesellere de bazı konularda müsamaha gösterilmiştir. Arapça’da meseller duyulduğu şekilde söylenir ve i’rab kullanılmaz.

Meselin kaide dışı gelmesi, kelimenin yapısı, iştikakı ve i’rab yönünden

17 el-Ezherî, Cemheratu’l-emsâl, I/288. Türkçe’de “Âşık olan kördür” şeklinde bir atasözü vardır.

18 Ebu’l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydâni, Mecma’u’l-emsâl, Matba’atu’s-sunneti’l-muhammediyye, 1374/1953, II/414.

19 İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, III/470.

20 Şevkî Dayf, el-Fennu ve mezâhibuhu fi’n-nesri’l-‘arabi, Kahire, tsz., s.21.

21 el-Ezherî, Cemheratu’l-emsâl, I/66.

olabilir. Msl. الْجَمَلُ إِسْتَنَوَقَ (Erkek deve dişi deveye benzedi/Lâfi karıştırdı) meselinde<sup>22</sup> kaideye göre إِسْتَنَوَقَ fiili إِسْتَنَاقَ olmalıdır. İbn Cinnî (Öl.392/1002), bu meseli kaideye aykırı görmüştür.<sup>23</sup>

أَسَاءَ سَمْعًا فَأَسَاءَ جَابَةً (Yanlış anladığı için yanlış cevap verdi/Sağır duymaz yakıştırır/Kör görmez, sezer; sağır işitmez, uydurur) meselindeki<sup>24</sup> جَابَةً kelimesi إِبْجَابَةً mastarından ism-i masdar (ismu'l-masdar) dır. Burada kaide dışına çıkmıştır.

3. Mesel, bazı sebeplerle, değişik lâfızlarla rivayet edilebilir.

4. Meseller, dildeki kelime ve terkiplerde şahit olarak getirilebilir.

Büyük sözlük sahipleri, sözlüklerini yazmadan önce, mesellerle ilgili kitapları okumuşlardır. el-Ezherî (Öl.370/980) Tehzibu'l-luğa adlı sözlüğünün mukaddimesinde Ebû 'Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm'ın (Öl.224/838) mesellerle ilgili kitabını okuduğunu belirtmiştir. Yine el-Ezherî, Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (Öl.215/830) içinde birçok mesel bulunan en-Nevâdir adlı kitabını över ve kitap hakkında bazı bilgiler verir. Bu da onun en-Nevâdir'i okuduğunu göstermektedir.<sup>25</sup>

İbn Manzûr (Öl.711/1311) Lisânu'l-'Arab'da, el-Asma'î (Öl.216/831), Ebû Zeyd (Öl.215/830), el-Kâsim b. Sellâm (Öl.224/838), Hamza el-İsfehânî (360/970), el-Mufaddal b. Seleme (Öl.170/786) ve İbnu'l-Enbârî (Öl.328/940) gibi, kendilerinden nakillerde bulunduğu bazı kişilere ait eski mesel kitaplarının adlarını açıklar.

İbn Manzûr نَزَا ve نَقَعَ maddelerinde dörder mesel zikretmiştir.<sup>26</sup>

ez-Zemahşerî (Öl.538/1143), Esâsu'l-belâğa'nın عَشَا maddesinde üç mesel zikretmiştir.<sup>27</sup>

Nahivciler meselleri, terkiplerde ve i'rab konusunda şahit olarak getirmişlerdir. Sibeveyh'in (Öl.180/796) el-Kitâb'ında on iki, İbn Cinnî'nin (Öl.392/1002) el-Hasâis'inde on üç ve İbn Hişâm'ın (Öl.761/1360) el-Muğnî'sinde yirmi iki tane mesel vardır. İbn Ya'îş (Öl.643/1245) Şerhu'l-

22 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/49; el-Meydânî, Mecma'u'l -emsâl, II/93; el-Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, Beyrut, 1413/1913, s.1197.

23 İbn Cinnî, el-Hasâis, Beyrut, tsz., II/98

24 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/27.

25 el-Ezherî, Tehzibu'l-luğa, I/12,20.

26 İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, XV/319, 320; VIII/361,362.

27 ez-Zemahşerî, Esâsu'l-belâğa, Beyrut, 1385/1965, s.421.

Mufassal'da doksan tane meselle istişhat etmiştir.<sup>28</sup>

Müteahhir nahivciler **قَدْ قِيلَ ذَلِكَ إِنْ صِدْقًا وَإِنْ كَذِبًا** (Doğru da olsa,yalan da olsa böyle söylendi)<sup>29</sup> meselini haberi kalmakla beraber **كَانَ** ile isminin hazfedilmesinin caiz olduğuna şahit olarak getirmişlerdir. Bu, genellikle, şart ifade eden **إِنْ** ve **لَوْ** den sonra mümkündür. O zaman sözün takdiri şöyle olur.<sup>30</sup>

**إِنْ كَانَ مَا قِيلَ صِدْقًا وَإِنْ كَانَ مَا قِيلَ كَذِبًا**

Sibeveyh, emir, nehiy ve duâya delâlet ettiğinde, mef'ûlun bihi nasbden fiilinin hazfedilmesinin vacip olduğuna şu meseli şahit olarak getirmiştir: **لَا أَمْرٌ مُضْحِكَاتِكَ أَمْرٌ مُبْكِيَاتِكَ** (Seni ağlatanların emrine itaat et. Güldürenlerin emrine itaat etme).<sup>31</sup> Bu mesel, **إِلْزَمَ عَلَيْكَ أَمْرٌ مُبْكِيَاتِكَ** veya **الزَّمَّ عَلَيْكَ أَمْرٌ مُبْكِيَاتِكَ** takdirindedir.<sup>32</sup>

Sibeveyh **أَعْدَةُ كَعْدَةِ الْبَعِيرِ وَمَوْتُ فِي بَيْتِ سَلْوِيَّةٍ** (Ben deve gibi beze hastalığına tutularak Selüllü bir kadının evinde mi öleceğim)<sup>33</sup> meselini, tevbih istifhamından sonra, mastarın âmilinin hazfedilmesinin vacip olduğuna şahit yapmıştır. Çünkü meselin takdiri **أَعْدُ عَدَّةَ كَعْدَةِ الْبَعِيرِ وَأَمُوتُ فِي بَيْتِ سَلْوِيَّةٍ** şeklinde olur.<sup>34</sup>

İbn Cinnî (Öl.392/1002) **أَطْرَقَ كَرًا إِنْ النَّعَامَ فِي الْفَرَى** (Güzel ve tatlı sözlerle kandırılan! Artık kendine gel)<sup>35</sup> meselini munâdâda terhîmin yani sonunun hazfinin ciz olduğuna şahit yapmıştır. Çünkü **كَرًا** nın aslı **كَرَوَانٌ** dir. **ا** ve **ن** hazfedilip **كَرَوٌ** oldu. Sonra, kendisi harekeli, mâkabli fetha olması

28 Abdülmecid Katâmiş, el-Emsâlu'l-'arabiyye, s.230.

29 Ebû 'Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm, Kitâbu'l-emsâl, tah. 'Abdülmeccid Katâmiş, Beyrut, 1400/1980, s.73; el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/99; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, II/102. Türkçe'deki: "Olan oldu, torba doldu" atasözüne benzemektedir.

30 Hâşiyetu's-Sabbân 'ale'l-Eşmûni 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik, Matbaa-i âmira, 1319, I/175.

31 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/71. Bu meselin Türkçe'deki karşılığı tam olmasa da: "Dost acı söyler" atasözü olabilir.

32 Sibeveyh, el-Kitâb, Bulâk, 1316, I/129.

33 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/87. Bu meselin karşılığı: "Acı acıyı bastırır" atasözü olabilir.

34 Sibeveyh, el-Kitâb, I/70.

35 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/158; el-Kâmûsu'l-muhît, s.1712. Türkçe'de buna benzer şöyle bir atasözü vardır: "Aç gözünü açarlar gözünü."

sebebiyle و, ا e çevrildi. Böylece كَرًا oldu.<sup>36</sup>

İbn Cinnî **لَمْ يُحْرَمَ مِنْ فُصَيْدٍ لَهُ** (Hiç yoktan daha iyidir) meselini<sup>37</sup> د den önceki ص ın, ز a ibdâlinin caiz olduğuna şahit yapmıştır. Nitekim başka bir rivayette, bu meselde geçen فُصَيْدَ kelimesi فُرْدَ şeklinde rivayet edilmiştir.<sup>38</sup>

5. Meseller, mânâlarının açık ve kapalı oluşlarına göre farklılık gösterirler.

Bazı mesellerin mânâsı o kadar açıktır ki, herkes onları anlar. Bazıları da o kadar kapalıdır ki, mânâları ancak mesel kitaplarındaki açıklama ve yorumlardan öğrenilir. Mesela, **بَعَيْنٍ مَا أَرَيْتَكَ** meseli<sup>39</sup> hakkında Ebu Hilâl el-‘Askerî şu açıklamayı yapar: “Bu mesel, ‘Çabuk ol, acele et’ anlamına gelir. Bu, lâfzı mânâsına delâlet etmeden, duyularak öğrenilen sözlere dendir.”<sup>40</sup>

### C. Mesellerin Edebî Değeri

Meseller, milletlerin hikmeti demektir. Milletlerin hayata bakışları, ferdî, ahlâkî ve sosyal ilişkilerdeki görüşleri mesellerde görülür. Ayrıca onlar günlük hayatın değişik taraflarını birçok âdet ve inancı açığa vurur. Meseller bütün halkın dilidir.

Meseller hayatı dürüstçe ifade ederler. Bu konuda bir duygudan etkilenmezler. Hayale, mübalâğaya ve süslenmeye ihtiyaçları yoktur. Gerçeği olduğu gibi anlatırlar. İnsanların en çok konuşup yazdıkları sözler, mesellerdir, diyebiliriz. Çünkü onlar vecizdirler. Meseller dilin aslı metinleridir. Dilin kelime ve terkiplerindeki birçok özellik ve niteliğe sahiptirler.

Mesel aslında, bir halin başka bir hale benzetilmesi demek olan temsîlî istiâre (el-istiâratu’t-temsîliyye) üslûplarındandır.

36 İbn Cinnî, el-Hasâis, III/118.

37 el-Ezherî, Cemheratu’l-emsâl, II/160; İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, III/336; el-Kâmûsu’l-muhît, s.391. Türkçe’de bu anlamda şöyle bir atasözü vardır: “Hiç yoktan köse, daha iyidir.”

38 İbn Cinnî, el-Hasâis, II/144.

39 el-Ezherî, Cemheratu’l-emsâl, I/92.

40 Aynı yer.

## 1. Mesellerde Bulunan Belâğat Unsurları

Mesellerdeki belâğat unsurları şunlardır:

*a. İcâz:* Halkın konuştuğu sözler arasında mesellerden vecizi yoktur. Çünkü mesellerin kelimeleri az, mânâları çoktur. Mesellerin çoğu iki veya üç kelimedenden oluşur. Mesela, şu meseller iki kelimedenden oluşmuştur:

الْحَرْبُ غَشُومٌ (Savaş acımasızdır)<sup>41</sup>,

السِّرُّ أمانةٌ (Sır emanettir)<sup>42</sup>,

العَوْدُ أَحْمَدٌ (Başlamak övgüye değer bir şeydir, yeniden başlamak ise daha çok övgüye değer bir şeydir).<sup>43</sup>

Şu meseller de üç kelimelidir:

جَاوَزَ الْحِرَامُ الطُّبِينِ (Artık sabrım kalmadı. Bıçak kemiğe dayandı)<sup>44</sup>,

مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ (O, savaş, suikast ve kazada değil de, yatağında öldü).<sup>45</sup>

Bazı meseller de vardır ki, iki veya üç kelimeliktir ama uzun bir teferruata sahiptir. Mesela; جَزَاءَ سِنِمَارٍ (Besle kargayı oysun gözünü)<sup>47</sup> meselinin uzun bir hikâyesi vardır.

*b. İsalet-i Mânâ (Mânâ Doğruluğu):* İnsanın huy ve duyguları devirlere göre değişmez. İlk insandan beri insan aynı insandır. İnsanın zarurî ihtiyaçları ve diğer insanlarla olan ilgi ve münasebetleri hemen hemen değişmez. Meseller, tecrübe ve başa gelen şeylerin hülâsalarıdır. Onlar üstün akılların ürünleri, hayatla ilgili düşünce ve incelemelerin semereleridir. Hayat aynı hayat, insan aynı insandır. Öyle olunca meseller, daima mânâya uygun düşerler. Onlar, âdeta birer kanun hükmü haline gelmişlerdir. Msl. Şu mesellerin mânâlarındaki isabetliliğe dikkat çekmek istiyorum:

41 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/289; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, I/206.

42 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/416.

43 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/38; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, II/34.

44 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/249; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, I/166.

45 Ahmed b. Hanbel, el-Musned, I/207.

46 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/266.

47 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/247.

خَيْرُ لَأْمُورٍ أَوْسَطُهَا (İşlerin en hayırlısı orta olanıdır)<sup>48</sup>,

لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ (Her yeninin ayrı bir lezzeti vardır)<sup>49</sup>,

إِذَا كُنْتَ كَذُوبًا فَكُنْ تَكْوَرًا (Yalan söyleyen unutkan olmamalı)<sup>50</sup>,

مَنْ حَفَرَ مِغْوَاهُ وَقَعَ فِيهَا (Başkasının kuyusunu kazan, kazdığı kuyuya kendisi düşer/ Kazma kuyuyu kendin düşersin/ Ele kazdığı çukura kendi düştü)<sup>51</sup>.

**c. Hüsn-i Teşbih (Teşbih Güzelliği):** Daha önce de belirttiğimiz gibi meselde aslolan teşbihtir. Teşbihin ise Arap dili ve edebiyatında önemli bir yeri vardır. Teşbih mânâyı daha açık hale getirir ve onu sağlamlaştırır. Onun için meselerde teşbih güzelliği vardır.

**d. Cevdet-i Kinaye (Kinaye Güzelliği):** Mesel üslûbu bir bakıma kinayedir. İbn Manzûr kinayeyi şöyle tarif eder: “Kinaye, bir şey söyleyip başka bir şey kastetmektir.”<sup>52</sup> Mesel söyleyen, kastettiği mânâyı açık açık söylemez. Bunu başka lâfızlarla yani meselde geçen lâfızlarla ifade eder. Msl. بَلَّغِ السَّيْلُ الرُّبَى (Bıçak kemiğe dayandı)<sup>53</sup> meseli, sıkıntının son haddine ulaştığını belirtmektedir. Ama bu, açık açık o mânâyı ifade eden kelimeler kullanılmadan ifade edilmektedir.

**e. Yaygınlık:** Meseller halkın sesidirler. Bundan dolayı meseller halkın dilinde uzun bir ömür sürerler. Araplar onları yaygın olan her şeye benzetirler. Bununla ilgili şöyle bir mesel daha vardır: أَسِيرٌ مِنْ مَثَلٍ (Meselden daha yaygın).

Arap mesellerinde mecazî ifade ve lâfzî sanat şekilleri çoktur. Araplar sözlerini süslemeye çok önem verirlerdi. Onların mesellerini incelediğimizde çoğunun teşbih, istiâre ve kinaye üslûplarında geldiklerini görürüz. Mesela, aşağıdaki meseller teşbih üslûbunda gelmiştir:

48 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/339.

49 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/16. Bu anlamda Türkçe'de şöyle bir atasözü vardır: “Yenice eleğim, seni nereye asayım.”

50 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/309.

51 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/230; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, II/29.

52 İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, XV/233.

53 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/180.

أَجْوَدُ مِنْ حَاتِمٍ (Hâtim'den daha cömert)<sup>54</sup>,

أَطْيَشُ مِنْ فَرَّاشَةٍ (Kelebekten daha ahmak)<sup>55</sup>,

أَبْلَغُ مِنْ سَحْبَانَ (Sahbân'dan daha belîğ).<sup>56</sup>

Şu meseller de istiâre üslûbuyla gelmiştir:

الْحَرْبُ غَشُومٌ (Savaş acımasızdır)<sup>57</sup>,

الْحَلِيمُ مَطِيئَةُ الْجَهُولِ (Sabırlı ve yumuşak kimse, cahilin kahrını çeker, ondan intikam alma yoluna gitmez)<sup>58</sup>.

Aşağıdaki meseller de kinaye üslûbuyla gelmiştir:

بَلَغَ السَّيْلُ الرَّبِيَّ (Bıçak kemiğe dayandı)<sup>59</sup>,

إِخْتَلَطَ الْحَابِلُ بِالنَّائِلِ (Her şey birbirine karıştı)<sup>60</sup>,

لَهُ ظَهَرَ الْمِجَنُّ (Sırt çevirdi/Dostken düşman oldu)<sup>61</sup>.

Elbette bu, Arap mesellerinin hakiki şekilde gelmediği anlamına gelmez. Hakiki mânâda gelenler de çoktur. Nitekim وَافَقَ شَنْ طَبَقَةَ (Tencere yuvarlanmış, kapağını bulmuş)<sup>62</sup> ve الْحَدِيثُ دُونُ شُجُونٍ (İşler Arap saçına döndü)<sup>63</sup> meselleri böyledir.

Mesellerdeki lâfzi süsleyiciler (el-muhassinâtu'l-lâfziyye) de şunlardır: الْفَرَى كَرَامًا فِي النَّعَامِ فِي الْفَرَى (Güzel ve tatlı sözlerle kandırılan! Artık kendine gel)<sup>64</sup> meselindeki كَرَامًا dan terhîm edilmiştir. Böyle yapılmasının sebebi de seciyi gerçekleştirmektir. Aşağıdaki mesellerde de seci vardır:

يَعْنُ جَارِي وَلَمْ أَيْعِ دَارِي (Ev alma, kendine komşu al)<sup>65</sup>.

54 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/272.

55 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/21; Ebû 'Ubeyd, Kitâbu'l-emsâl, s.374.

56 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/202.

57 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/289.

58 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/284.

59 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/180.

60 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/93.

61 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/106.

62 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/266.

63 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/303; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, I/197.

64 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/158.

65 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/179.

زَوْجٍ مِنْ عُوْدٍ خَيْرٍ مِنْ فُعُوْدٍ (Çöpten bir koca, evde kalmışlıktan daha iyidir)<sup>66</sup>.

عِشْرَ رَجَبًا تَرَّ عَجَبًا (Yaşayan görür)<sup>67</sup>.

لَيْسَ لَهُ هَارِبٌ وَلَا قَارِبٌ (Ne akar, ne kokar/Ne ağlar, ne düğünde oynar)<sup>68</sup>.

Mesellerin birçoğunda da mukâbele ve tıbâk sanatları vardır:

مَعَ الْيَوْمِ غَدًا (Bu günün yarını, yarının bir başka günü var)<sup>69</sup>.

الْيَوْمَ عَمَلٌ وَغَدًا أَمْرٌ (Bu gün eğlence, yarın iş)<sup>70</sup>.

إِخْتَلَطَ الْحَايِلُ بِالنَّايِلِ (Her şey birbirine karıştı/ Sap ile saman birbirine karıştı)<sup>71</sup>.

Bazı mesellerde de izdivâc, tıbâk, veya mukâbele sanatlarının bir araya geldiğini görürüz:

الْحَقُّ أَبْلَجُ وَالْبَاطِلُ لَجْلَجٌ (Hak açık, batıl kapalı ve karışıktır)<sup>72</sup>.

الطَّرِيفُ خَفِيفٌ وَالنَّالِيدُ بَلِيدٌ (Taze şeyde lezzet başka olur)<sup>73</sup>.

## 2. Şiirin Mesellerin Gelişmesindeki Rolü

Cahiliye dönemi ve İslâmî dönemde, Arap şiirinin, mesellerin gelişip çoğalmasında büyük etkisi olmuştur. Çünkü şiir mısra ve beyitlerinin birçoğunda hikmet ve doğru sözler vardır. Böylece onlar, mesellerin insanlar arasında yaygınlaşmasını sağlamışlar, sonunda bu hikmet ve doğru sözler,

66 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/409. Türkçe'de bu anlama gelen şöyle bir atasözü vardır: "A kız! Ağan ne çirkin. Babam evinde o da yoktu."

67 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/47.

68 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/172; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, II/270.

69 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/227.

70 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/334. Bu meselin Türkçe'deki karşılığı: "Her şeyin vakti var, horoz bile vakitli öter" atasözü olabilir.

71 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/93.

72 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/294; el-Meydânî, Mecma'u'l-emsâl, I/207. Bu meselin anlamına yakın Türkçe'de bazı atasözleri vardır. Msl. "Hak dedikten sonra, akan sular durur/Hak gelince, batıl gider."

73 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/16.



mesel grubu içine girerek nesir halindeki mesellerle karışmışlardır.

Bazı şairler mesellerden meydana gelen kasîdeler yazmışlardır. Ebu'l-'Atâhiye'nin (Öl.211/826) Zâtu'l-emsâl adlı, mesellerden oluşan bir urcûzesi vardır.<sup>74</sup>

Aşağıdakiler, şiirde geçen mesellere örnektir:

el-Hutay'e (Öl.30/650) şöyle der:

لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ غَيْرَ أَنِّي - وَجَدْتُ جَدِيدَ الْمَوْتِ غَيْرَ لَذِيذٍ

“Her taze şeyde ayrı bir lezzet var. Fakat ben, erken ölümden lezzet bulamadım.”<sup>75</sup>

Ebu'l-Esved ed-Duelî (Öl.69/688) şöyle der:

وَمَا طَلَبُ الْمَعِيشَةِ بِالْمُنَى - وَلَكِنْ أَلِقَ دَلُوكَ فِي الدَّاءِ

“Maîşet temin etmek temennide bulunmakla olmaz. Sen bu yolda gerekeni yap.”<sup>76</sup>

Bir başka şair de şöyle demiştir:

يَا بَارِي الْقَوْسِ بَرِّئَا لَيْسَ يُحْكِمُهُ - لَا تَطْلِمِ الْقَوْسَ أَعْطِ الْقَوْسَ بَارِيهَا

“Yayı sağlam yapmayan usta! Yaya zulmetme. İşi ehline ver.”<sup>77</sup>

Yine bir şair de şöyle demiştir:

الْمُسْتَعِيثُ يَعْمرُ عِنْدَ كُرْبَيْتِهِ - كَالْمُسْتَعِيثِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ

“Sıkıntılıyken Amr'dan yardım isteyen, yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş gibidir.”<sup>78</sup>

'Adıyy b. Zeyd (Öl.m.587) şöyle demiştir:

إِلْبَسْ جَدِيدَكَ إِنِّي لَأَبْسُ خَلْقِي - وَلَا جَدِيدَ لِمَنْ لَا يَلْبَسُ الْخَلْقَا

“Sen yenini giy. Ben eskimi giyiyorum. Eskiye giymeyenin yenisi olmaz (Eski diye atma kürkünü, lâzım olur bürünürsün bir gün)”<sup>79</sup>

74 Mehmet Fehmi, Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul, 1332, s.235.

75 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/16.

76 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/64. Bu beyitte geçen:

أَلِقَ دَلُوكَ فِي الدَّاءِ meselinin Türkçe'deki karşılığı: “Yemek, emek ister” olabilir.

77 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, I/66.

78 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/134

79 el-Ezherî, Cemheratu'l-emsâl, II/300.

## D. Mesellerin Tedviniyle İlgili Çalışmalar

Emevîler döneminden itibaren, meseller tedvin edilerek bu konuda kitaplar yazılmış, ancak bunların pek azı günümüze ulaşmıştır. Biz burada meselleri toplayan matbu kitapların adlarını ve yazarlarını belirtmeye çalışacağız:

el-Mufaddal ed-Dabbî (Öl.168/784), Kitâbu'l-emsâl: Bu kitap, günümüze ulaşan en eski mesel kitabıdır

Ebû Feyd Muerric b. 'Amr es-Sedûsî el-'İclî (Öl.195/810), Kitâbu'l-emsâl:

Ebû 'Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm (Öl.224/838), Kitâbu'l-emsâl: Bu kitap, meseller konusunda telif edilmiş en önemli ve orijinal kaynaklardan biridir

Ebû 'Ubeyd el-Bekrî el-Evnebî (Öl. 487/1094), Ebû 'Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm'ın (Öl.224/838) kitabını şerhetmiş ve adını Faslu'l-makâl fî şerhi Kitâbi'l-emsâl koymuştur.

Ebû 'Ikrima 'Âmir b. Imrân ed-Dabbî (Öl.250/864), Kitâbu'l-emsâl:

Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme (Öl.290/902), Kitâbu'l-fâhir: Bu kitap, el-Fâhir fî mâ yelhanu fihî'l-âmme veya el-Fâhir fî'l-emsâl adıyla da anılmaktadır.

Hamza b. el-Hasen el-İsfehânî (Öl.360/970), ed-Durratu'l-fâhira: Tam adı ed-Durratu'l-fâhira fî'l-emsâli'lletî 'alâ ef'al olan bu eserde, **أَفْعَلٌ مِنْ** kalıbındaki meseller derlenmiştir. Aynı kitap Fehmî Sa'd'ın tahkikiyle, Sevâiru'l-emsâl 'alâ ef'al adıyla 1988 yılında tekrar basılmıştır. Araştırmamız esnasında bu kitaptan istifade ettik.

Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullah b. Sehl el-'Askerî (Öl.400/1009 dan sonra), Cemheratu'l-emsâl: Meseller hakkında telif edilmiş en hacimli kitaplardan biridir

Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (Öl.518/1124), Mecma'u'l-emsâl.

Mecma'u'l-emsâl'in çeşitli baskıları vardır.

Ebu'l-Kâsim Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1143), el-Mustaksâ fî emsâli'l-'Arab. 3461 mesel ihtiva eden el-Mustaksâ 1962 yılında Haydarabad'da neşredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

- ‘Abdulmecîd Katâmiş, el-Emsâlu’l-‘arabiyye, Dimeşk, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, el-Musned, İstanbul, 1981.
- Cebbûr ‘Abdunnûr, el-Mu’cemu’l-edebî, Beyrut, 1979.
- Ebû Hilâl el-‘Askerî, Cemheratu’l-emsâl, Beyrut, 1988.
- Ebû ‘Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm, Kitâbu’l-emsâl, tah. ‘Abdulmecîd Katâmiş, Beyrut, 1400/1980.
- Eren, Hasan/ Nevzat, Gözaydın/ İsmail, Parlatır/ Talat, Tekin/ Hamza, Zülfikar, Türkçe Sözlük, Ankara, 1988.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, Tehzîbu’l-luğa, tah. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire, 1967.
- el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu’l-muhît, Beyrut, 1413/ 1993.
- Hamza el-İsfehânî, Sevâiru’l-emsâl ‘alâ ef’al, Beyrut, 1409/1988.
- İbn ‘Abdirabbih, el-İkdu’l;ferîd, Beyrut, tsz.
- İbn Cinnî, el-Hasâis, Beyrut, tsz
- İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, Beyrut, tsz.
- İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1960.
- Mecdî Vehbe/ Kâmil Muhendis, Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-‘arabiyye fi’l-luğa ve’l-edeb, Beyrut, 1979.
- Mehmed Fehmi, Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul, 1332.
- el-Meydânî, Mecma’u’l-emsâl, Matba’atu’s-sunneti’l-muhammediyye, 1374/1953.
- er-Râmehurmuzî, Emsâlu’l-hadîs, İstanbul, el-Mektebetu’l-islâmiyye, tsz.,
- es-Sabbân, Muhammed b. Ali, Hâşiyetu’s-Sabbân ‘ale’l-Eşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Matbaa-i âmira, 1319.
- Sîbeveyh, el-Kitâb, Bulâk, 1316.
- Şevkî Dayf, el-Fennu ve mezâhibuhu fi’n-nesri’l-‘arabî, Kahire, tsz.
- Türk Atasözleri (Hazırlayan: Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü), İstanbul, 1971.
- ez-Zemahşerî, Esâsu’l-belâğa, Beyrut, 1385/ 1965.

