



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 12

Sayı 1

Ocak-Haziran 2012

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2012 (12/1) Ocak-Haziran
ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan)
Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,
Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökcalp

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Eylül 2012

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Doç. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Dilek Batislam, Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Yiğit, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet Köse, Selçuk Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

- Doç. Dr. Ahmet Kayacık, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ali Durusoy, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ali İsra Güngör, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Celal Türer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *Selçuk Üni. İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İbrahim Çapak, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mustafa Ünal, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Münir Yıldırım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Karabiber, *Harran Üni. İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Necmettin Gökkır, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Recep Özdirek, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Selahattin Polat, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'nin
Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme..... 1

Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL

Kilisli Abdullah Efendi'nin Hayatı, Mantık Eserleri ve Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi
Akîse Adlı Eseri..... 43

Yrd. Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı Tarafından Yayınlanan Alevî-Bektaşî Klâsiklerinde Hz.
Ali..... 57

Yrd. Doç. Dr. Ali ÇETİN

Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiye Örneği-..... 101

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu..... 125

Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Kur'ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi..... 147

Dr. Tuna TUNAGÖZ

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri..... 171

K. Ali KAHVECİ

J. J. Rousseau'da Ahlaki Vicdan ve Değeri 205

• **ÇEVİRİ - SADELEŞTİRME - KİTAP TANITIMI**

ÇEVİRİLER 215

Prof. Dr. Abdülcebbar SAÂD - çev. Yrd. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ

Metin Tenkidinde Temel Kriterler 215

Paul O. INGRAM - çev. Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ

Dinler Tarihinde Metot..... 251

SADELEŞTİRME..... 269

Kilisli Abdullah Efendi - sadeleştiren: Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL

Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse 269

KİTAP TANITIMI: Ateistler İçin Din: Bir İnanmayanın Din Kullanma Kılavuzu
(Alain de Botton)..... 321

Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme*

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

Atf / ©- Öztürk, M. (2012). Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 1-41.

Özet- Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) İslam ilim ve kültür tarihinde daha ziyade el-Milel ve'n-Nihal adlı eseriyle tanınan bir şahsiyettir. Bunun yanında bilhassa kelamla ilgili Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) adlı eserindeki Eş'arîliğe paralel görüş ve değerlendirmelerinden ötürü Sünnî bir âlim olarak kabul edilir. Ne var ki yakın geçmişte Muhammed Ali Âzerşeb tarafından neşredilen Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr adlı Kur'an tefsiri, Şehristânî'nin itikadî mezhep kimliğiyle ilgili bu genel kabulü en azından tartışmaya açacak bir içeriğe sahiptir. Bu durum ilk bakışta Şehristânî'nin farklı eserlerinde farklı bir yüzünü gösterdiğini düşündürmektedir. Nitekim öteden beri Şehristânî'nin itikadî mezhep kimliği hakkında çeşitli görüş ve iddialar ileri sürülmüştür. Mefâtîhu'l-Esrâr temelinde kaleme alınan bu makale Şehristânî'nin en azından bu eserinde itikadî açıdan hangi mezhebe yakın durduğu meselesini vuzuha kavuşturmayı hedeflemektedir.

Anahtar sözcükler- Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr, Kur'an'ın sırları, İsmâiliyye, Bâtınî te'vil



* Bu yazı *İlahiyat Studies* Dergisi'nde (cilt: 1, sayı: 2, 2010) "The Different Stances of Al-Shahrastâni: A Study of The Sectarian Identity of Al-Shahrastâni in Relation to his Qur'anic Commentary, Mafâtih al-Asrâr" başlığıyla İngilizce olarak yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: ozturkm@cu.edu.tr

Giriş

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinden dolayı öteden beri genellikle dinler ve mezhepler tarihçisi olarak tanınan bir şahsiyettir. Kendi alanında çok yüksek bir temsil kabiliyetini haiz olan bu eserden sonra telif ettiği *Nihâyetü'l-İkdâm/Nihâyetü'l-Akdâm fi İlmî'l-Kelâm* adlı kitap Şehristânî'nin aynı zamanda yetkin bir kelimacı olduğunu da belgeler niteliktedir. Bunun yanında *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eseri onun hatırı sayılır bir felsefi birikime sahip olduğunu gösterir. Sonuçta Şehristânî çok yönlü bir İslam âlimi ve mütefekkiridir. Bu çok yönlülüğün bir veçhesi de tefsir sahasında kendini gösterir. Daha açıkçası, Şehristânî dinler ve mezhepler tarihçisi, felsefeci ve kelimacı olduğu kadar da müfessirdir. Ancak onun müfessir kimliği pek bilinmemektedir. Bunun temel sebebi, hem klasik literatürde onun tefsir sahasında eser verdiğinden söz edilmemiş olması hem de bu sahadaki eserinin şöhret bulmamış olmasıdır.

Bu makalede, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr* adlı eseri çerçevesinde Şehristânî'nin Kur'an ve tefsir anlayışı ele alınacak ve buna paralel olarak onun itikâdî açıdan hangi mezhebe mensup olduğu meselesi vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bu meselenin tazvihe muhtaç olma sebebi, Şehristânî'nin Sünnî-Eş'ârî, Bâtınî-İsmâîlî, Şî-İmâmî olduğu yönünde birçok farklı iddianın bulunmasıdır. Bütün bu iddiaları gerekçeleriyle birlikte zikretmeden önce Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri

Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî Horasan'ın kuzeybatısında, bugünkü Türkmenistan'ın Karakum Çölü sınırında yer alan Şehristan'da (Şehrestâne) dünyaya geldi. "Tâcüddîn", "Hüccetü'l-hak" ve "Efdal" gibi unvanlarla anılan Şehristânî'nin doğum tarihi ihtilaflıdır. Zira tabakât kitaplarında onun doğum tarihiyle ilgili olarak 467/1074, 469/1076 ve 479/1086 gibi farklı tarihler verilmiş; ancak bunlar arasında 479/1086 tarihi daha doğru kabul edilmiştir.¹

Büyük Selçuklular döneminde (1040-1157) yaşayan Şehristânî'nin ailesi hakkında hemen hiçbir bilgi bulunmadığı gibi, çocukluk ve gençlik yılları hakkında da kayda değer

¹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Nâsır b. Sâlih es-Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad: Dâru'l-Vatan, trs., s. 32-41.

bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, gerek eserlerinin muhtevasından, gerekse yetiştiği muhitin önemli bir ilim merkezi olmasından hareketle Şehristânî'nin iyi bir tahsil gördüğü söylenebilir. Tabakât kitaplarındaki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî tahsil hayatına memleketinde başladı. Burada Arap dili ve edebiyatı, matematik, mantık gibi bazı âlet ilimlerini öğrendikten sonra dönemin diğer mütedavil ilimlerini erbabından öğrenmek amacıyla genç yaşta Nişâbur'a gitti ve bu şehirde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebesi olan kimi hocaların derslerine iştirak etti. İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ders arkadaşlarından, Şâfiî fakihî ve Tûs kadısı Ebû'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106) ile Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den (ö. 514/1120) fıkıh ve usûl-i fıkıh, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medîni'den (ö. 490/1096) hadis, Ebû'l-Kâsım Selmân (Süleyman?) b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî'den (ö. 512/1118) tefsir, kelim ve ilahiyat felsefesi okudu. Bütün bu isimler arasında Şehristânî üzerinde en fazla etki yaratan kişi zâhid ve sûfî kimliğiyle de tanınan Ebû'l-Kâsım el-Ensârî oldu. Zira Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm)* adlı eserinde, "Çok kere üstadımız ve ilim önderimiz (imam) Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin görüşlerine başvururduk"² demiştir.

Nişâbur'da kaldığı süre içerisinde ilim tahsilini tamamladığı anlaşılan Şehristânî tedris ve tezkir (hocalık ve vaizlik) faaliyetlerinde bulunmak üzere Hârizm'e geçti. 510/1116'da buradan ayrılarak hac farızasını ifa etmek ve ilmî faaliyette bulunmak üzere Hicaz'a gitti. Hac dönüşünde Bağdat'a uğrayan Şehristânî kadim dostu Es'ad b. Muhammed el-Mihenî'nin (ö. 527/1132) aracılığıyla Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde ders verme imkânı buldu. Ayrıca, vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulundu ve bilhassa vaazlarından dolayı halkın takdirini kazandı. Üç yıl kadar Bağdat'ta kaldıktan sonra, 514/1120'de büyük bir ihtimalle Horasan'a gitti. Burada son Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Ebû'l-Kâsım Nasîrüddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'nin (ö. 530/1135) hizmetine girdi. Bu arada Sultan Sencer'in yakın çevresinde yer aldı ve onun sırdaşı oldu. On yılı aşkın bir süre ikamet ettiği Horasan'da *el-Milel ve'n-Nihal* adlı meşhur eserini yazan Şehristânî bu eseri vezir el-Mervezî'ye ithaf etti. Ancak Sultan Sencer, 526/1132'de el-Mervezî'ye karşı tavır alınca Şehristânî *el-Milel*'in ilk mukaddimesindeki ithafı çıkarıp esere

² Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmî'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, s. 38.

yeni bir mukaddime yazdı.³ Muhtemelen, adı geçen vezirin 526/1132'de azledilmesinden sonra Tirmiz'e giden Şehristânî burada ulema ve hukemaya ilgi ve yakınlık gösteren Nakîbüleşraf Ebû'l-Kâsım Ali b. Ca'fer el-Musevî'nin (ö. 550/1155) hizmetine girdi ve ona hem *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserini hem de *el-Milel*'in bir nüshasını takdim etti.⁴

Şehristânî'nin Tirmiz'de ne kadar kaldığı ve memleketine ne zaman döndüğü belirsiz olmakla birlikte, ölümüne dair kayıtlar ömrünün son yıllarını Şehristân'da geçirdiğini göstermektedir. Kaynaklarda vefatına dair iki farklı tarih verilen ve fakat genellikle 548/1153 yılında vefat ettiği kabul edilen Şehristânî ilim dünyasında şöhret sahibi olmasına rağmen yetiştirdiği talebeler arasında sadece Ebû Sa'd es-Semânî (ö. 562/1166) ve Mücîrüddîn el-Bağdâdî'nin (ö. 592/1196) isimleri bilinmektedir. Büyük ilmi şöhretine rağmen Şehristânî'nin fazla sayıda talebesinin bulunmaması, ömrünün hatırı sayılır bir kısmını seyahatlerde ve devlet ricaliyle birlikte geçirmiş olmasına hamledilebilir.

Şehristânî çok yönlü ilmi ve entelektüel kişiliğine mütenasip olarak farklı alanlarda eserler vermiştir. Eserleri nicelik/sayı bakımından çok fazla olmasa da bilhassa dinler ve mezhepler tarihi, kelam ve felsefeye dair eserleri nitelik yönünden çok değerlidir. Müellifin günümüze ulaşan eserleri şöylece sıralanabilir:

(1) *el-Milel ve'n-Nihal*. Şehristânî'nin başyapıtı sayılan bu kitap hicri 521 (1127-1128) yılında telif edilmiştir. Tacüddîn es-Sübkî gibi bazı müelliflere göre *el-Milel* dinler ve mezhepler tarihi alanındaki en değerli eserdir.⁵ Şehristânî'nin özellikle İslam mezheplerine ait görüşleri deskriptif biçimde aktarmış olması bu eseri objektiflik yönünden de çok değerli kılmıştır. Birçok baskısı ve tercümesi yapılan eserin batı dillerine en son ve tam tercümesi İbrahim Medkûr'un teşvikiyle birinci cildi Daniel Gimaret ve Guy Monnot, ikinci cildi Jean Jolivet ve Guy Monnot tarafından *Livre des religions et des sectes* adıyla Fransızca yapılmıştır (Paris 1986, 1993).

³ Toby Mayer, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009, s. 16.

⁴ Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserine girişte nâşirin Molla Sadra'nın (ö. 1050/1641) *el-Esfâru'l-Erba'a* isimli eserinden naklettiği bir ifadeye göre *el-Milel ve'n-Nihal* Nakîbüleşraf Ebû'l-Kâsım Meccüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî (ö. 550/1155) için telif edilmiştir. Bkz. Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *Musâra'atü'l-Felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976, s. 26.

⁵ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tanâhî-A. Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-1976, VI. 128.

(2) *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) fî İlmî'l-Kelâm*. Şehristânî'nin *el-Milef*'den sonra kaleme aldığı bu eser kelama dairdir. Yirmi temel konuyu içeren eserde Eş'arî akidesi esas alınmış olmakla birlikte kimi yerde bu akideye tenkitler de yöneltilmiş; ayrıca Mu'tezile ve bazı Şîfî grupların görüşleri eleştirilmiştir. Eser Alfred Guillaume tarafından İngilizce tercümesi ve indeksleriyle birlikte neşredilmiştir (Oxford-London 1934).

(3) *Musâra'atü'l-Felâsife*. Bu eser de *el-Milef*'den sonra kaleme alınmış ve Tirmizî'de Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî'ye ithaf edilmiştir. Bazı kaynaklarda *el-Musâra'a*, *el-Musâra'ât* gibi isimlerle de geçen eser İbn Sina'nın (ö. 428/1037) ilahiyat meseleleriyle ilgili görüşlerine reddiye mahiyetindedir. Şîî-İmâmî filozof Nasîruddîn et-Tüsî'nin (ö. 672/1274) *Musâriu'l-Musâri'* adlı bir reddiye yazdığı bu eser Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir (Kahire 1976).

(4) *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*. Bu makalenin ana konusunu ve kaynağını oluşturan eser Şehristânî'nin Kur'an tefsiridir. Kur'an ilimlerine dair bir mukaddime ve ilk iki surenin (Fatîha ve Bakara) tefsirini içeren eserde her ayet önce klasik Sünnî tarzda izah edilmiş, ardından "Esrâr" (sırlar/gizli manalar) alt başlığı altında bâtinî nitelikli te'villere yer verilmiştir. Muhtemelen 538-540 (1143-1145) yıllarında kaleme alınan eser, Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki (nr. 8086/78b) 433 varaklık bilinen tek el yazma nüshasına dayanılarak Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 2008).⁶ Ayrıca eserin "Mefâtîhu'l-Furkân" başlıklı mukaddimesi ile Fatîha suresinin tefsirini muhtevi bölümü Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* ismiyle İngilizceye çevrilmiş ve orijinal Arapça metni de içeren bu çeviri Londra'daki İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford-London 2009).

(5) *Risâle fî Mevdûi 'İlmî Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-İlâkî)*. Müellifin kendi çağdaşı tabip-filozof Ebû Abdillâh Muhammed el-İlâkî'ye (ö. 536/1141) hitaben yazdığı eser M. Rıza Celâlî Nâinî'nin *Dû Mektûb*'u içinde tıpkıbasım hâlinde neşredilmiştir.

⁶ Âzerşeb eserin yazma nüshasının 864 varak olduğunu belirtmiştir (Bkz. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008, I. 60, [Naşirin mukaddimesi]). Lakin gerek eserin hacmi gerekse kütüphane kayıtları 864 rakamının varak sayısına değil sayfa sayısına karşılık geldiğini göstermektedir.

(6) *Mes'ele (Bahs) fi İsbâti Cevheri'l-Ferd*. Filozoflar ve kelamcıların anlayışına göre maddenin bölünemeyen en küçük parçasıyla (atom) ilgili olan bu risale Alfred Guillaume tarafından *Nihâyetü'l-İkdâm*'in zeylinde yayımlanmıştır (Oxford-London 1934).

(7) *Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr*. Farsça olarak telif edilen bu eser Nâinî tarafından *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî*'nin sonunda yayımlanmıştır (Tahran 1343hş/1964). Eser, Diane Steigerwald tarafından *Majlis: Discours sur l'ordre et la création* adıyla Fransızcaya da çevrilmiş ve orijinal metniyle birlikte neşredilmiştir (Québec 1998). Ayrıca Steigerwald, Şehristânî'nin bu eserde "Kelime" (Divine Word) kavramını İsmâilî terminolojiye uygun şekilde kullandığı tezini savunan bir makale yazmıştır.⁷

(8) *Kıssatu Seyyidînâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf)*. Yûsuf surresinin tefsirine dairdir. Âzerşeb'in verdiği bilgiye göre eserin bir el yazma nüshası Ezher kütüphanesinde mevcuttur.⁸ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) naklettiğine göre Şehristânî bu tefsiri Bâtınî-İsmâilî anlayışa göre (*alâ mezhebi'l-İsmâiliyye*) telif etmiştir.⁹

Bütün bunların dışında Şehristânî'nin muhtelif kaynaklarda zikri geçen ve fakat günümüze ulaşmış olmadığı bilinmeyen eserleri de vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: (1) *el-Menâhic ve'l-Âyât (el-Menâhic ve'l-Beyân)*; (2) *Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî*; (3) *Risâle ile'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fi'r-Red 'alâ İbn Sinâ*. Ömer b. Sehlân es-Sâvî bu esere *Cevâb 'ale's-Şehristânî* adıyla bir risale yazmıştır. (4) *Telhûsü'l-Aksâm li Mezâhibi'l-En'âm*; (5) *el-Uyûn ve'l-Enhâr* (6) *el-İrşâd ilâ 'Akâidi'l-İbâd*; (7) *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*; (8) *Dekâiku'l-Evhâm*; (9) *Kıssatu Mûsâ ve'l-Hadır*; (10) *Târîhu'l-Hukemâ*.¹⁰

⁷ Diane Steigerwald, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 25/3 (1996), s. 335-352.

⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, [Nâşirin mukaddimesi], I. 23.

⁹ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. M. Reşad Salim, 2. bsk., Riyad 1991, V. 173.

¹⁰ Şehristânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bkz. Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tetimmütü Sivânî'l-Hikme (=Târîhu Hukemâi'l-İslâm)*, Beyrut 1994, s. 119-120; Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975, s. 227-228; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemi'l-Büldân*, Beyrut 1990, III. 427-428; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs., IV. 273-275; Ebü's-Safâ Salâhüddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, III. 278-279; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI. 128-130; Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987, I. 323-324; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-M. Nuaym el-Irkasûsî, Beyrut 1985, XX. 286-288; Ebû

Şehristânî'nin İtikâdî-Mezhebî Kimliğine Dair Farklı Görüşler

Yaygın kabule göre Şehristânî fıkhıta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensuptur. Nitekim Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331), İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) gibi birçok müellifin Şehristânî'yi itikatta Eş'arî olarak zikretmesinin yanı sıra¹¹ gerek *el-Milel* gerekse *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserlerindeki birçok ifadesinden hareketle Eş'arîliğe mensup olduğu sonucuna varmak mümkündür. Hatta *el-Milel*'de "Sıfâtiyye", "Eş'ariyye" ve "Müşebbihe" başlıkları altındaki bazı görüş ve değerlendirmeleri dikkate alındığında Şehristânî'nin Sıfâtiyye (Ehl-i hadis) akidesini en sahih inanç sistemi -ki ona göre Sıfâtiyye Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'yle (ö. 324/936) birlikte Sünnî bir mezhep olarak Eş'arîliğe evrilmiştir-¹² gördüğü de rahatlıkla söylenebilir. Bütün bunlara rağmen, Şehristânî'nin fikhî mezhebi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla beraber itikâdî mezhebi hususunda öteden beri birçok farklı iddia ileri sürülmüştür. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bir kısmı Şehristânî henüz hayatta iken ortaya çıkan bu iddialar şöyle sıralanabilir:

(1) Şehristânî itikad yönünden problemlili, ilhada eğilimli bir kişidir. Bu iddia ve itham, *el-Ensâb* adlı eseriyle tanınan Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ile Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî'ye (ö. 568/1172) aittir. Ancak şunu hemen belirtelim ki Sem'ânî hocasının ilhadla itham edildiğine atıfta bulunmakla yetinmiş,¹³ Hârizmî ise açıkça ilhad ithamında bulunmuştur. Hârizmî'nin ilginç ifadelerine göre,

Şehristânî itikad hususunda tökezlememiş ve mülhitliğe (ilhad) meyletmemiş olsaydı, kesinlikle dinî-ilmî sahada bir önder (imam) olurdu. Ama gel gör ki erdemli bir kişiliğe sahip olmasına ve aynı zamanda mükemmel bir akli yetiye sahip bulunmasına rağmen temelsiz düşüncelere meyletmesi ve gerek akli gerek nakli açıdan hiçbir delili bulunmayan

Muhammed el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997, III. 221-222; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1329, V. 263-264; Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 15-64, [Nâşirin mukaddimesi]; Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 3-25; Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî*, s. 32-86.

¹¹ Bkz. Suheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 54.

¹² Bkz. Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 106. Şehristânî'ye göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve diğer bazı Selefî âlimler, kendilerinden önceki Ehl-i hadis ulemasından Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi isimlerin izinden gitmişler ve böylece selamet yoluna ermişlerdir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I. 118-119.

¹³ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II. 161.

görüşleri tercih etmesi, doğrusu bizi çok hayrete sevk eden bir durum olmuştur. İlâhi destek ve yardımın kesilmesiyle tek başına kalmaktan ve iman nurundan mahrum olmaktan Allah'a sığınırız. Şehristânî'nin tam da böyle bir duruma düşmesinin sebebi, şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmasından başka bir şey değildir. Şehristânî ile muhavere ve müzakerelerimiz oldu. Ne var ki o hep filozofların görüş ve düşüncelerinden yana tavır alır, onlara arka çıkardı. Birkaç kez onun vaaz meclislerinde de bulundum ve fakat bu meclislerde ne Allah ne Rasûlullah dediğine tanık oldum ve ne de şer'î-dinî meselelere cevap mahiyetinde bir sözünü duydum. Onun gerçek durumunu en iyi bilen Allah'tır.¹⁴

Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmatü Sıvânî'l-Hikme*'deki şu ifadeleri de Hârizmî'nin söyledikleriyle örtüşür niteliktedir:

Şehristânî bir tefsir yazıyor ve fakat ayetleri kâh şeriatın kaidelerine, kâh felsefenin kurallarına, kâh daha başka unsurlara dayanarak yorumluyordu. Bunun üzerine, "Bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır. Kur'an ancak sahabe ve tâbiûndan gelen nakiller ışığında tefsir edilir. Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde felsefenin yeri yoktur. Kaldı ki din ile felsefe (şeriat ve hikmet) İmam el-Gazâlî'den daha güzel biçimde harmanlayan kimse de yoktur" dedim ve fakat Şehristânî bu sözüme çok kızdı.¹⁵

(2) Şehristânî Bâtıniyye-İsmâiliyye'ye (Nizârî İsmâillik) mütemayil olan, bu fırkanın propagandasını yapan, dolayısıyla Şiîlikte aşırı bir noktada bulunan bir kişidir. Bu itham Ebû Sa'd es-Sem'ânî tarafından nakledilmiştir.¹⁶ Tâcüddîn es-Sübkî, "Bu bilgiyi Sem'ânî'nin nereden aldığını bilmiyorum" demiş ve ardından Şehristânî'ye ait eserlerdeki fikir muhtevasının bu ithamı büsbütün nakzettiğini belirtmiş olsa da¹⁷ muhtemelen ömrünün otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren, daha sonra Şiî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de bir risalesinde Şehristânî'den "Dâ'i'd-duât" olarak söz

¹⁴ Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III. 377.

¹⁵ Beyhakî, *Tetimmatü Sıvânî'l-Hikme*, s. 120.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, XX. 287.

¹⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI. 130.

etmiştir ki "Dâi'd-duât"lık Bâtînî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade etmektedir.¹⁸

Şehristânî'nin genelde Şîf, özelde Bâtînî-İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve itham muhtelif eserlerindeki bazı görüş ve yorumlarından hareketle başta Muhammed Rıza Celâlî Nâinî olmak üzere Muhammed Takî Dânişpejûh, Wilferd Madelung, Jean Jolivet, Guy Monnot gibi birçok çağdaş araştırmacı tarafından da savunulmaya değer bulunmuştur. Bu çerçevede, Şehristânî'nin özellikle *el-Milel*'de tarafsız bir üslup kullanması, *Nihâyetü'l-İkdâm*'ı İsnâaşeriyye Şiasî'nin imâmet zincirinde dördüncü sırada yer alan İmam Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) bir duasıyla bitirmesinde görüleceği gibi¹⁹ Ehl-i Beyt'e ve İmamlar'a derin saygı duyması ve kimi zaman Şia hakkında sempatik ifadeler kullanması en genel çerçevede Şîlik eğilimi olarak yorumlanmıştır.²⁰ Ayrıca *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı tefsirindeki bâtinî karakterli te'villeri ile bu te'viller bağlamında daha çok İsmâilî filozofların eserlerinde rastlanan mazhar, masdar, tezat, terettüb gibi kavramlar kullanması ve bilhassa hac, umre, beyt-i haram gibi birçok Kur'an kavramını imamet, Ehl-i Beyt ve İmamlar'a göndermelerle bâtinî tarzda yorumlaması onun Bâtînî-İsmâilî düşünceye mütemayil oluşunun göstergeleri arasında sayılmıştır. Bütün bunların dışında "Kelime" (Divine Word) gibi bazı

¹⁸ Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Mecmûatu Resâil*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi (Tahran), nr. 9480, vr. 3a. Ayrıca bkz. Toby Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 15; a. mlf., "Shahrestani on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation", *Journal of Qur'anic Studies*, 7/2 (2005), s. 65. İsmâilî davet/propaganda hiyerarşisinde İmam, dâiler arasından en yetkin, en bilgili olanını seçer ve bu seçkin dâi "Dâi'd-duât" diye anılır. Bütün bölgelerdeki propaganda faaliyetlerini denetleme işi bu baş dâiye tevdi edilir. Ayrıca bu baş dâi, İmam ile dâiler arasındaki irtibatı sağlayan bir köprü konumundadır. Te'vile dayalı hikmet/felsefe toplantılarını organize görevi de ona aittir. Bazen "Dâi-yi ekber" ve "Bâb" diye de anılan bu en yüksek dâi bir üst rütbeyi temsil eden Hüccet'e karşı sorumludur. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırın Yorum: Tefsirde Bâtînîlik ve Bâtînî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, s. 98-99.

¹⁹ Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 504.

²⁰ Bkz. Steigerwald, "The Divine Word (Kalima)", s. 337-339. Ayrıca bkz. Wilferd Madelung, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being", [*Isma'ili Contributions to Islamic Culture* içinde], ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 59-60; a. mlf., "Shiism: Isma'iliyah", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London-New York 1987, XIII. 255; Carra de Vaux, "eş-Şehristânî", *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye (DMİ)*, Tahran 1933, XIII 424.

kavramları İsmâîlî terminolojiye uygun biçimde kullanması da onun İsmâîlî olduğuna hamledilmiştir.²¹

(3) Şehristânî İmâmiyye Şiası'nın en sert/şedit muhaliflerinden biridir. Bu görüş Şîî-İmâmî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) aittir. Ancak İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde -ki bu eser Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'sine red-diye mahiyetindedir- söyledikleri tam aksi istikamettedir:

"İşin gerçeği Hillî'nin söylediği gibi değildir. Doğrusu şu ki Şehristânî birçok konuda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine meyletmıştır. Hatta kimi zaman da Şia'nın Bâtıniyye-İsmâliyye koluna ait görüşleri zikretmiştir. Bu yüzden kimileri onu -gerçekte İsmâîlî olmadığı halde- İsmâliyye'ye mensup olmakla itham etmişler ve bu kimseler söz konusu ithamla ilgili olarak onun görüşleri ve siretinden birtakım deliller serdetmişlerdir. Şehristânî'nin bir yönüyle Şîî, bir yönüyle Eş'arî olduğu da söylenir ki kelimciler ve vaizler zümresinde bu duruma çokça rastlanır. Nitekim bu zümreler Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) sahifesinde [Sahîfe-i Seccâdiye] nakledilen dualarla niyazda bulunurlar. Oysa bunların pek çoğu Ali b. el-Hüseyin adına uydurulmuş dualardır. Özetle, Şehristânî ya gerçekten ya da kendilerine şirin görünmek için Şîilere mütemayil bir tavır sergilemiştir. Nitekim *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabını Şia'nın önde gelen ve yönetimde ağırlığı bulunan bir kişi için [Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî'yi kastediyor] yazmıştı ki Şehristânî'nin [bu eseri yazma] amacı söz konusu kişinin yakın çevresinde yer almaktı. Yine Şehristânî Şîilik ve felsefeye meylinde ötürü, *el-Musâra'a* adlı kitabını -ki bu kitap İbn Sinâ'nın görüşlerini tenkide yöneliktir- sözü edilen kişi için yazdı. Bu kitapların ithaf edildiği kişi [Ali b. Ca'fer el-Müsevî] İsmâîlî değilse bile Şîidir. Bu yüzden Şehristânî de eserinde Şîiliğini açıkça izhar etmiştir."²²

(4) Şehristânî'nin itikadı bozuk ve/veya Bâtınî-İsmâîlî olduğu yönündeki iddia ve ithamlar Sem'ânî'nin *et-Tahbîr'i* ile Hârizmî'nin *Târîh'i* -bu kaynaktaki ifadeler Yâkût el-

²¹ Steigerwald, "The Divine Word (Kalima)", s. 351-352. Ayrıca bkz. Suheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 157-179; İsmail Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal*, cilt: 5, sayı: 1, Ocak-Nisan 2008, s. 42. Şehristânî'nin düşünce sistemini eklektik olarak nitelendiren Toby Mayer de bu eklektik sistemdeki baskın unsurun İsmâîlîlik olduğu kanaatindedir. Bkz. Mayer, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76.

²² Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Salim, Riyad 1986, VI. 305-306.

Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında nakledilmektedir- olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. Rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve bilhassa Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın yolu onun İsmâîlî olduğunu iddia etmektir. Bağdat'ta zındıklık, Merv ve Nişâbur'da İsmâîlîlik iki önemli suçlama vasıtasıydı. Gerek Hârizmî gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte Şehristânî'yi itham edenlerin bazı haklı gerekçeleri de olabilir. Çünkü Şehristânî'nin felsefeye düşkünlüğü kimi çevrelerde onun şeriatın nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendiriliyordu. Nitekim Hârizmî onun filozoflara ait görüşleri savunmasını eleştirmiştir.²³

(5) Daniel Gimaret'in değerlendirmesine göre Şehristânî ilâhî vahiy ve felsefeye dayanan iki bilgi kaynağını birbirinin alternatifi olarak görmez. Onun felsefeye ilgi duyduğu ve düşünce özgürlüğünden yana olduğu doğrudur; ancak bu anlayış tarzı onun İsmâîlî olmasını gerektirmez. Öte yandan Şehristânî'nin farklı konularda farklı bir yüzünü göstermesi, İslam düşünürlerinde genellikle rastlanan bir durumdur. Nitekim buna benzer bir duruma Gazalî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî'de de (ö. 606/1210) rastlamak mümkündür. Gerçekte Şehristânî hem kendine özgü bir Eş'arî kelamcısı, hem bir Şîî, hem bir filozof ve hem de bir sūfidir. İsmâîlî olduğu iddiasına gelince, belki bir zamanlar İsmâîlî çevrelerle irtibatı olmuştur; fakat bu durum onun Sünnî olduğu gerçeğini gölgelemez.²⁴

Muhammed Âli Âzerşeb'in konuyla ilgili değerlendirmesi de bu bağlamda zikredilebilir. Zira Âzerşeb'in kanaatine göre Şehristânî aslında Sünnî'dir; fakat *el-Milel* adlı eserinin de tanıklık ettiği geniş birikiminden dolayı o her mezhep ve fırkaya hakikati arayan/araştıran bir âlim tavrıyla yaklaşmıştır. Bunun yanında Şehristânî, İslam'ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in şahsında ete kemiğe büründüğünü anlamış ve yine Ehl-i Beyt'in usul ve furûda nebevî ilmin varisleri olduğu gerçeğini kavramıştır. Haddi zatında Ehl-i Sünnet yolunu tutmuş bir müslümanın sağlam ve sahit metinler temelinde böyle bir sonuca ulaşması zor olmasa gerekir. Şehristânî çeşitli kaynaklardan Ehl-i Beyt'e ait bilgileri araştırma-

²³ Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII. 467.

²⁴ Şehristânî, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret-G. Monnot, Leuven 1986, [D. Gimaret'in yazısı], I. 9-10, 59-63. Nakleden: Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII. 467; Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", s. 42-43.

ya koyulmuş ve nitekim Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'si ve Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsiri gibi Şîf-İmâmî kaynaklara başvurduğunu açıkça zikretmiştir. Onun İsmâilî kaynaklara başvurmuş ve bu kaynaklardan Ehl-i Beyt'e aidiyetine inandığı bilgileri almış olması da uzak bir ihtimal değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki Kur'an tefsirinde Ehl-i Beyt'e ait gizli ilimler (esrar) olduğu düşüncesiyle aktarılan görüş ve yorumlarda İsmâilî kaynaklar önemli bir pay sahibidir.²⁵

(6) Şehristânî tam anlamıyla Sünnî/Eş'ârî itikadını benimsemiş bir kişidir. Bu kaate sahip olan Tâcüddîn es-Sübkî özellikle Sem'ânî'nin zikrettiği İsmâilîlik ithamını tuhaf karşılamış ve Şehristânî'ye ait eserlerin bu ithamı çürüttüğünü belirtmiştir.²⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise onun eserlerinde sahih İslâmî akide açısından aleyhinde kullanılacak herhangi bir kaydın mevcut olmadığını söylemiştir.²⁷ Muhammed Tanci de aynı paralelde şunları kaydetmiştir: "Şehristânî, aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarıdır. Nitekim [*Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde] muhtelif vesilelerle Eş'arî'den 'üstadımız' diye bahsetmektedir. O, Sünnet ehli ile Şia arasında ihtilaf mevzularını teşkil eden hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde, Şia'nın sahabeye ta'nı, sebbi, hatta ifrata varıp onları tekfir etmesine karşıt görüşlerinde, sünnet ehlinin görüşleri ile tam bir mutabakat halinde olup, o, Şia'nın bunlara müteallik fikirlerini şiddetle reddetmiştir. Kelam ilmi bakımından da fikirleri tamamıyla sünnet ehli fikirlerine uygundur."²⁸

Görüldüğü gibi, Şehristânî'nin itikadî-mezhebî kimliği hakkında birbirinden farklı birçok iddia ve görüş mevcuttur. Bütün bu iddia ve görüşlerden hangisinin doğru yahut doğruya yakın olduğu hususu kuşkusuz araştırmaya muhtaçtır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmına mevzu teşkil eden *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı eseriyle ilgili tahlil ve tespitler ışığında Şehristânî'nin itikadî mezhep kimliği hakkında daha müdellel bir sonuca varılacağı umulmaktadır.

²⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 33-34, [Nâşirin mukaddimesi].

²⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI. 130.

²⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V. 462.

²⁸ Muhammed Tanci, "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993, XI. 396.

Mefâtîhu'l-Esrâr Tefsirinin Şehristânî'ye Ait Olup Olmadığı Meselesi

Daha önce bazı hususiyetlerinden kısaca söz ettiğimiz *Mefâtîhu'l-Esrâr* adlı tefsirin muhteva özelliklerinin tahliline geçmeden önce bu eserin gerçekten Şehristânî'ye ait olup olmadığı meselesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü bilhassa müellifin mukaddimesinde Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadeler ile "Esrâr" alt başlıkları altında yer alan bâtinî te'viller, eserin Şehristânî'ye aidiyeti hususunda kuşkuya yol açmaktadır. Ayrıca tabakât ve tefsir tarihi literatüründe Şehristânî'ye *Mefâtîhu'l-Esrâr* adlı bir tefsir nisbet edilmemiş olması bu kuşkuyu artırmaktadır. Bununla birlikte, Şehristânî'nin eserlerine dair çalışma yapan bazı araştırmacılar *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın ona ait olduğu kanaatindedir.

Âzerşeb'in tespit ve değerlendirmesine göre Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda bu tefsirden söz edilmemiş olmakla birlikte, çağdaşı Zahîrüddîn el-Beyhakî onun bir tefsir yazdığını zikretmiştir. Tabakât kitaplarında Şehristânî'nin tefsir sahasındaki tek eseri olarak *Tefsîru/Şerhu Sûreti Yûsuf*tan söz edilmiştir. İlgili kaynaklarda *Mefâtîhu'l-Esrâr*'dan söz edilmemiş olmasının kuvvetle muhtemel sebebi, Şehristânî'nin bu eseri hayatının son döneminde, yani memleketinde uzlete çekildiği zaman diliminde yazmış olmasıdır. Bu yüzden, Şehristânî ile aynı dönemde yaşayan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müellifler bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olamamışlar, haliyle Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç kaynaktan nakleden diğer bütün müellifler de eserden söz etme imkânı bulamamışlardır.²⁹

Âzerşeb'in bir diğer tespitine göre Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ından söz edilen ilk kaynak Şîî-İmâmî müellif Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698[?]) *Bihâru'l-Envâr* adlı eseridir. Meclisî bu eserin imametle ilgili cildinde İmamlar hakkında nazil olan ve/veya onlara işarette bulunan ayetlerle ilgili rivayetler bağlamında, Nahl 16/43 ve Enbiyâ 21/7. ayetlerde geçen "ehlü'z-zikr"ın Ehl-i Beyt imamlarına delalet ettiğiyle ilgili İmam Muhammed Bâkır (ö. 117/735) rivayetini naklederken, *rave's-şehristânî fi tefsîrihi'l-müsemmâ bi mefâtîhi'l-esrâr* ifadesiyle Şehristânî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.³⁰ Ebû Abdillâh ez-Zencânî (ö. 1940) de *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde ahruf-i seb'a, Kur'an ilmine vukufiyet hususunda Ehl-i Beyt imamlarının müstesna bir konuma sahip oldukları, bazı sahibilere

²⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 33, [Nâşirin mukaddimesi].

³⁰ Bkz. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984, XXIII. 172.

ait mushafkların tertipleri gibi konularda Şehristânî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır.³¹ Bizim tespitlerimize göre Şihâbuddîn el-Âlûsî de (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde, Ahzâb 33/34. ayeti izah ederken hikmet kavramının nebevî sünnete karşılık geldiği hususunda Şehristânî'nin tefsirinden (Bakara 2/129. ayetin tefsiri) nakilde bulunmuş ve bu nakilde, *hakâhu muhammed b. abdiklerim eş-şehristânî fî evâilî tefsîrihi mefâtîhi'l-esrâr* ifadesini kullanmıştır.³²

Mefâtîhu'l-Esrâr'ın Şehristânî'ye aidiyetinden kuşku duymayan Âzerşeb'e göre bu eser gerek üslup gerek muhteva bakımından Şehristânî'nin diğer eserleriyle uyum arzeder. Daha açıkçası, kelimeler ve kavramlar, cümle yapıları, ifade tarzları ve istidlaller açısından bakıldığında bu eserdeki üslubun bizzat Şehristânî'ye ait olduğu kendini fark ettirir.³³ Suheybânî de *el-Milel* ve *Nihâyetü'l-İkdâm* gibi muhtelif eserlerine mukayese yoluyla tespit edilen ifade ve üslup benzerliğinden hareketle *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda *Mefâtîhu'l-Esrâr* ile *el-Milel* arasındaki benzerlik noktalarına dair örnekler vermiştir.³⁴

Bütün bu tespitler dışında *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğu fikrini teyit eden bir diğer gösterge, müellifin bazı ayetlerin tefsirinde diğer eserlerine atıfta bulunmuş olmasıdır. Mesela, Bakara 2/36. ayetin tefsirinde, Âdem'in cennetten çıkarılmasına yol açan hata ile İblis'in tökezlemesinin hikmetleriyle ilgili geniş izahat için *et-Târîh* [muhtemelen *Târîhu'l-Hukemâ* adlı eserini kastediyor] ile *el-Uyûn ve'l-Enhâr* adlı eserlerini adres göstermiş; Bakara 2/62. ayetin tefsirinde ise Sâbîler hakkında bilgi verdikten sonra, "İşte Sâbîlik inancı/mezhebi (özette) budur ve bu inancın şerhi uzun boyludur. Konuyla ilgili (daha fazla bilgi için) *el-Milel* adlı esere bakılabilir" demiştir.³⁵ Ne var ki bunca veriye rağmen eserin Şehristânî'ye aidiyeti konusunda kesin bir yargıda bulunmak yerine, aksinin mümkün olduğuna dair bir ihtiyat payı da bırakmak gerekir. Çünkü hicrî 548 (miladî: 1153) yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden -Âzerşeb'in tespitine göre- ilk defa Şiî-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698[?]) nakilde bulunması, dolayısıyla

³¹ Bkz. Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969, s. 45, 54, 75, 85.

³² Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XI. 200.

³³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 35-36, [Nâşirin mukaddimesi].

³⁴ Suheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 139-154.

³⁵ Bkz. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 291, 390.

müellifin vefatından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması gariptir. Hâl böyle iken çalışmamızın bundan sonraki aşamalarındaki bilgi, görüş ve değerlendirmeler eserin Şehristânî'ye ait olduğu kabulüyle serdedilecek, dolayısıyla sonuç da buna göre şekillenecektir.

Tefsirin Mukaddimesi

Eserleriyle ilgili bölümde de belirtildiği gibi, *Mefâtihu'l-Esrâr* bir giriş ile ilk iki surenin tefsirini içermektedir. Ancak eserin *Mefâtihu'l-Furkân* başlıklı geniş mukaddimesinden önce kısa bir önsöz bulunmaktadır. Önsözdeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî Kur'an ve tefsir konusunda Ehl-i Beyt imamlarını mutlak otorite olarak görmektedir. İmamları, tıpkı Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinin "el-Hücce" bölümündeki rivayetleri anımsatır biçimde, "Onlar Kur'an'ın varisleridir"; "onlar iki büyük emanetin/sekaleyn biridir"; "onlar iki varlık âleminin ve iki cihanın bilgisine sahiptir" gibi birçok üstün sıfatla tavsif eden Şehristânî'ye göre nasıl ki melekler Kur'an'ın tenziline (lafzına) her açıdan nezaret ederler, gerçek hidayet önderi olan imamlar da onun tefsir ve te'vilini her yönüyle muhafaza ederler. "Zikri/Kur'an'ı indiren şüphesiz biziz; onu koruyacak olan da elbet yine biziz!" mealindeki Hicr 15/9. ayette geçen zikrin/Kur'an'ın tenzili koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleşir. Zikrin muhafazası ise onun tenzilini, te'vilini, muhkemini müteşabihini, nasihini mensuhunu, âmm ve hâssını, mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedini, zâhirini bâtınını, emirlerini yasaklarını, helalini haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil kesin bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleşir.

Nitekim Şehristânî'ye göre sahabe Kur'an ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğunda ittifak etmiştir. Rivayete göre sahabiler Hz. Ali'ye, "Hz. Peygamber'in hane halkı olan sizlere Kur'an dışında özel bir bilgi verildi mi?" diye bir soru sormuşlardır. Bu sorudaki "Kur'an dışında" ifadesi, Kur'an'ın tenzil ve te'viliyle ilgili bilginin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin icma ettiğini gösterir. Kaldı ki bütün müfessirler için otorite mercii konumunda bulunan, üstelik Hz. Peygamber'in, "Allahım! Onu dinde derin anlayış/kavrayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret" duasına mazhar olan İbn Abbas dahi Hz. Ali'nin rahle-i tedrisinde yetişmiştir.³⁶

³⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 4-5.

Şehristânî tefsir sahasında kendisinin nasıl yetiştiğini ise şöyle anlatmıştır:

Gençlik yıllarımda hocalarımdan Kur'an tefsirini sadece dinlerdim; derken [bu sahada] muvaffakiyete mazhar oldum ve hocam Nâsîru's-Sünne Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsîr el-Ensârî'den (r.a.) şifahi yolla öğrendiklerim uyarınca tefsirle ilgili notlar aldım. Daha sonra hocam, Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur'an ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmamı sağladı.³⁷ [Öte yandan] bir zat [Zât-ı İlâhiyye?] o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan mübarek ağaç istikametinden, "Ey Müminler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla birlikte olun" [Tevbe 9/119] diye bana seslendi. Bunun üzerine tıpkı Hz. Musa ile yanındaki genç yoldaşının yollara düşüp araması ve "Kendisine katımızdan rahmet bahşettiğimiz ve yine kendi katımızdan ilimle donattığımız bir kulumuza rastladılar" [Kehf 18/65] ayetinde ifade edildiği veçhile sonunda aradıkları kişiyi bulmaları gibi, ben de âşıklara özgü biçimde o sadık kulları aramaya koyuldum ve nihayet Allah'ın salih bir kulunu buldum. O salih kuldan yaratma ve yönetme (halk-emr) konusuyla ilgili izah yollarını, zıtlık ve düzen mertebelerini, çift boyutlu umum-husus meselesini, kesinleşmiş ve henüz kesinleşmemiş ilahi hükümler ilkesini öğrendim. Böylece, yollarını şaşırılmış ve cahilliğe saplanmış kimselerin farklı kaynaklardan beslenmesinin aksine ben bu bir tek kaptan/kaynaktan beslenip doydum; içinde tesnîm karışımı bulunan teslim(iyet) pınarından kadeh dolusu içerek kandım ve nihayet Kur'an diline, yani onun nazım ve tertibine, belagat, akıcılık, fesahat ve harikuladeliğine vakıf oldum.³⁸

Bu ifadelere istinaden bazı araştırmacılar Şehristânî'nin kelim ve felsefeye yönelik ilgisinin yanında Şîlik (teşeyyu) eğiliminin de muhtemelen Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den kaynaklandığını ileri sürmüştür,³⁹ *Mefâtihu'l-Esrâr* üzerine çalışma yapan Toby Mayer de Şehristânî'nin Bâtîni-İsmâîlî düşünce mirasıyla ilk ve aslî ilişkisinin adı geçen zat sayesinde

³⁷ "Daha sonra hocam..." diye başlayan cümle, *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb ile eserin bir kısmını (Mukaddime ve Fatiha suresinin tefsiri) İngilizceye çeviren Toby Mayer'in Arapça metindeki ifadeyle ilgili gramatik takdirlerine uygun şekilde çevrilmiştir. Ancak söz konusu ifadenin bu şekilde çevirisi yanlıştır. Yukarıdaki alıntı pasajı izleyen satırlarda hem söz konusu ifadeyi yanlış çevirmemizin (!) nedeni, hem de çevirideki yanlışın gerekçesi izah edilecektir.

³⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 5, [Müellifin önsözü].

³⁹ Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî*, s. 66.

de kurulduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Buna göre Ebü'l-Kâsım el-Ensârî gizli bir İsmâîlidir. Oysa Tâcüddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) kaydettiği bilgilere göre sûfî kimliğiyle tanınan bu zat yaşadığı dönemde Eş'arî mezhebinin önde gelen bir temsilcisidir.⁴¹ Ayman Shihadeh'in tespitlerine göre -ki bu tespitler bizce gayet isabetlidir- Toby Mayer'in Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ve Şehristânî hakkında ulaştığı neticeler, yani Şehristânî'nin Ehl-i Beyt imamlarının Kur'an'ın sırlarıyla ilgili görüş ve yorumlarını aslında gizli bir İsmâilî olan hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den öğrendiği, dolayısıyla İsmâilî düşünceyle ilk ilişkisini bu hocası sayesinde tesis ettiği yönündeki değerlendirmeler, yukarıda tercümesini aktardığımız pasajın Arapça metnindeki bir ifadenin yanlış kurgulanmasına ve yanlış anlamlandırılmasına dayanmaktadır.

Şöyle ki gerek *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb gerekse eserin mukaddimesi ile Fatiha suresinin tefsiriyle ilgili bölümünü İngilizceye çeviren Toby Mayer, *sümme etla'anî mutâleât kelimâtin şerîfetin 'an ehli'l-beyti ve evliyâihim 'alâ esrârın defînetin ve usûlin metînetin fi 'ilmi'l-kur'ân* ifadesinde geçen *etla'anî* (Beni muttali kıldı) lafzındaki fiilin failini Ebü'l-Kâsım olarak tayin etmiş, ayrıca *mutâleât* kelimesinden önce de köşeli ayraç içinde bir *min* harfi takdir etmişlerdir. Hâlbuki Arapça'da *alâ* harf-i cerri ile kullanılan *etla'a* fiilinin faili Ebü'l-Kâsım el-Ensârî değil, *mutâleâtü kelimâtin* ibaresidir. Buna göre söz konusu ifade, "Daha sonra Ehl-i Beyt ve dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalalar(ım) bana Kur'an'ın gizli sırlarını ve sağlam esaslarını aşikâr kıldı" şeklinde bir anlam kazanmaktadır. İhtimal ki Âzerşeb ve Mayer'in *etla'a* fiilinin failini *mutâleât* olarak takdir etmemesi, böyle bir takdirde fiil ile fail arasında müzekkerlik-müenneslik açısından uyumsuzluk olacağı düşüncesidir. Oysa fiilin müzekker failin müennes olarak kullanılması Ortaçağa ait Arapça metinlerde çokça rastlanan bir hususiyettir.⁴² Sonuç olarak, yukarıda tercümesi nakledilen pasajda şu üç husus vurgulanmaktadır: (1) Şehristânî gençlik yıllarında hocalarından Kur'an'ın tefsirini dinlemiş ve bilhassa hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den işittiği yorumları kaydetmiştir. (2) Şehristânî Ehl-i Beyt'ten ve onların dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalaları sayesinde

⁴⁰ Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 6.

⁴¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VII. 96-99.

⁴² Ayman Shihadeh'in bu argümanına, *mutâleât* kelimesinin gayr-i âkil olması, ayrıca fiil ile fail arasında zamir (mütekellim yâ'sı) girmesinin fiili müzekker kullanmaya imkan verdiği kaydı da eklenebilir.

Kur'an'ın gizli sırlarına muttali olmuştur; (3) Bir zat (Zât-ı İlâhiyye[?]) Şehristânî'ye sadık kullarla birlikte olması hususunda çağrıda bulunmuş, o da bu çağrı üzerine Allah'ın salih kullarını aramaya koyulmuş ve sonunda o salih kulu bulmuştur.⁴³

Ayman Shihadeh'e göre bu esrarengiz salih kul ya Şehristânî'nin çağdaşı olan bir kişidir ya da mistik bilginin derin kaynağına ilişkin bir semboldür.⁴⁴ Toby Mayer'e göre ise bu anonim/isimsiz figür, Şehristânî'nin İsmâîlî düşünce mirasıyla ilk bağlantısını tesis eden Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den farklı biri olup muhtemelen Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) bir dâfisi, hatta belki de Hasan Sabbâh'ın bizatihi kendisidir.⁴⁵ Ne var ki Toby Mayer'in bu görüşü varsayımdan ibarettir. Bununla birlikte, Şehristânî'nin gerek Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen görüş ve yorumlar üzerindeki mütaalaları gerekse ismini zikretmediği esrarengiz manevi mentoru ve/veya özel bilgi kaynağı sayesinde felsefî bir irfana kavuştuğunu söylemekte beis olmasa gerektir. Nitekim Şehristânî sahip olduğu ulûm-i dîniyye ve felsefî irfana paralel olarak ilkin Kur'an'ın nazım, tertip, belağat ve fesahat gibi lisânî özelliklerine vakıf olmuş, ardından ilahî kelâmın sonsuz bir anlam deryası olduğunu anlayıp kavrama noktasına ulaşmış; yine ilim ve irfanda kat ettiği mesafenin bir yansıması olarak ayetlerin tefsirinde ilkin kıraat, nahiv, lugat ve meânî gibi konularla ilgili izahları nakletmiş, ardından her ayetin içrek ve derin manalarını (esrar/arcana) serimlemiştir. Ancak bu manaları kendi zihninden üretmemiş, aksine "Ebrâr" diye nitelediği seçkin kimselerin yorumlarından öğrendiklerini nakletmiştir.

Diğer yandan Şehristânî Kur'an ve tefsir sahasında rivayet ve isnattan bağımsız olarak sırf kendi reyine dayanarak konuşmaktan Allah'a sığınmış⁴⁶ ve bu hususu birçok tez vurgulamıştır. Hâl böyle iken bilhassa "Esrâr" alt başlıkları altında son derece sofistike te'villere yer vermiştir. Ancak bu te'viller müellife göre kendi reyinin ürünü değil, muhtemelen esrarengiz üstadı ve/veya özel/derin bilgi kaynağı sayesinde eriştiği irfanın bir tecellisi ve aynı zamanda bu irfandan doğan manevi güç ve fuhhatın semeresidir.

⁴³ Ayman Shihadeh, *Review of Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, by Toby Mayer, *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/2 (2010), s. 195.

⁴⁴ Shihadeh, *Review of Keys to The Arcana*, s. 195.

⁴⁵ Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 7.

⁴⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 5-6, [Müellifin önsözü].

İşbu irfân sebebiyledir ki Şehristânî tefsirini *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr* diye isimlendirmiştir. Âzerşeb'in de dikkat çektiği üzere, bu isimlendirmede, gizli ve derin anlamlara ulaşmayı mümkün kılan anahtarlar (mefâtîh) özel ve gizil bilgi kaynağından elde edilen halk-emr, tezat-terettüb, mefrûğ-müste'nef gibi temel kavram ve kuramlara işaret etmekte, "Ebrâr" ise Ehl-i Beyt imamlarına karşılık gelmektedir. Nitekim "inne'l-ebrâr" diye başlayan Dehr/İnsan suresi 76/5. ve devamındaki ayetler (5-22. ayetler) özellikle Şîî müfessirlerin naklettikleri rivayetlere göre Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin'in kendi sofralarındaki yiyecekleri üç akşam fakirler, yetimler ve esirlere vermeleri üzerine nazil olmuştur.⁴⁷ Bu husus dikkate alındığında "Mesâbîhu'l-Ebrâr" tamlamasındaki "Ebrâr"ın kimlere karşılık geldiği daha vazih şekilde anlaşılır.⁴⁸

Tefsirin mukaddimesine gelince, *Mefâtîhu'l-Furkân* başlıklı mukaddimede on iki bölüm/başlık bulunmakta ve bu başlıklar altında sırasıyla şu konular ele alınmaktadır: (1) İlk ve son nazil olan ayetler ve Kur'an'ın nüzul süresi (; (2) Kur'an'ın cem keyfiyeti; (3) Kur'an surelerinin nüzul sırası ve sıralama konusunda ravilerin ihtilafı; (4) Kıraatler; (5) Kur'an okuyan kişiye müstehap ve mekruh olan hususlar; (6) Kur'an'daki surelerin, ayetlerin, kelimelerin, harflerin sayısı; (7) Sahabe ve diğer nesiller arasındaki belli başlı müfessirler ile tefsir sahasında telif edilen kayda değer eserler; (8) Tefsir ve te'vilin anlamı; (9) Umum-husus, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh; (10) Halk ve Emr ilkeleri uyarınca kesinleşmiş/mefrûğ ve henüz kesinleşmemiş/müste'nef ilahi hükümler ile zıtlık-düzen ilkeleri; (11) Nazım, fesahat, belagat, hidayet gibi yönlerden Kur'an'ın i'câzı; (12) Kur'an tefsirinin ön şartları.

Bu on iki başlıktan bir kısmının münderecatında çok ilginç ve bir o kadar da düşündürücü bilgi, görüş ve değerlendirmeler yer almaktadır. Mesela, Kur'an'ın cem keyfiyeti ile ilgili kısımda Şehristânî ilk olarak Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sahîh*'indeki rivayetlere atfen Kur'an'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman tarafından cem ve istinsah edilmiş sürecini nakletmekte, ama ardından, "Bazı ilim ehli, Kur'an'da Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair birçok

⁴⁷ Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X. 211; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, X. 168; Abd Ali b. Cum'a el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001, VIII. 66; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Beyrut 2008, III. 497; Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XIX. 85.

⁴⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 38-39, [Nâşirin mukaddimesi].

ayet vardı ve fakat bu ayetleri ortadan kaldırdılar, dedi” şeklinde bir rivayet aktarmaktadır. Bunun ardından Kur’an’ın iki kapak arasında toplanma süreciyle ilgili ne kadar problemlili rivayet varsa hemen tamamını aktarmakta, sözgelimi bazı ayetlerin sadece Huzeyme b. Sâbit isimli sahabide bulunduğu, İbn Mes’ûd ve Übey b. Ka’b gibi bazı sahabilere ait özel mushafın Hz. Osman mushafından farklı tertip ve muhtevaya sahip olduğu, yine Hz. Osman mushafında birtakım gramer hataları (lahn) bulunduğu, bütün bunların yanında kimi surelerin başlangıçta Hz. Osman mushafındaki hacminden çok daha uzun olduğu, recm ayeti gibi bazı ayetlerin Mushaf metnine konul(a)madığı yönündeki rivayetleri peşpeşe sıralamakta, ama bu arada Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushafın resmî mushaf olduğu noktasında icma bulunduğundan da söz etmektedir.⁴⁹

Ne var ki Şehristânî’ye göre bu icmanın hiçbir değeri yoktur. Çünkü Hz. Osman mushafı, bahsi geçen rivayetlerin de tanıklık ettiği gibi, lafzî düzeyde birçok hata ve eksiklikle maluldür. Bu demektir ki Kur’an tebdil ve tahrife maruz kalmıştır. Bu noktada, gerek Kur’an’a vukufiyet gerek yazı kabiliyeti gerek öz Arap olmak ve gerekse Hz. Peygamber’e daha yakın konumda bulunmak gibi hususiyetler açısından cem ve istinsah heyetindeki herkesten çok daha ileri düzeyde olan Hz. Ali ve onun cem ettiği mushafın dikkate alınmamış olması Şehristânî için çok hayret ve esef verici bir durumdur. Ancak, bereket versin ki Allah Ehl-i Beyt’i vesile kılarak Kur’an’ı muhafaza etmiş ve böylece Kur’an metni her türlü tahrif, tebdil, eksiklik ve fazlalık gibi illetlerden masun olarak günümüze kadar gelmiştir.⁵⁰

Bu görüşlerin Sünnî olarak tanınıp bilinen Şehristânî tarafından dile getirilmiş olması çok düşündürücüdür. Bir yandan Osman mushafının lahn ve ayet eksikliği gibi birçok illetle malul olduğunu söylemek, diğer yandan “Bugün elimizde bulunan Kur’an metni her türlü tahrif ve tebdilden korunmuştur” demek ve korunmuşluğu Ehl-i Beyt’e bağlamakla birlikte bunun nasıllığını müphem bırakmak noktasında tebellür eden problem bir yana, Şehristânî’nin bu konuda savunduğu görüşlerin İsmâiliyye’den bile daha uç noktadaki Şîî fırkaların iddialarıyla paralellik arz etmesi gerçekten çok zor izah edilebilir bir durumdur. Zira bilebildiğimiz kadarıyla Şia’nın İsmâiliyye fırkası bâtinî te’vil konusunda aşırı gitmekle birlikte, Kur’an’ın metinsel mevsiyeti hususunda Ortodoks bir anlayışa sahiptir. Buna

⁴⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 9-12.

⁵⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 13-15.

mukabil İmâmiyye'nin Ahbârî (Ehl-i Hadis) kanadına mensup olan Saffâr el-Kummî (ö. 290/902) ve Küleynî (ö. 329/941) gibi muhaddisler ile Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919[?]) ve Ebü'n-Nasr el-Ayyâşî (ö. 320/932[?]) gibi müfessirlere ait eserlerde İmam Muhammed Bâkır (ö. 117/735) ve Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) atfen Kur'an'da Ehl-i Beyt ve faziletleri ile Hz. Ali ve onun velayetiyle ilgili birçok ayetin ya yok edildiği ya da değiştirildiği yolunda muhtelif rivayetlere yer verilmiştir.⁵¹

Şehristânî'nin kaynağını belirtmeksizin naklettiği tahrif rivayetlerinin Şîh-İmâmî kaynaklarda İmam Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın dilinden aktarıldığı dikkate alındığında, "Bazı ilim ehli" ifadesiyle kimlerin kastedildiği vuzuha kavuşur. Ne var ki İmâmî-Ahbârî ulemanın herhangi bir tenkide tabi tutmaksızın naklettiği bu rivayetler Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi İmâmî-Usûlî âlimlerce bilhassa senet/sübut yönünden incelenmiş ve gerek haber-i vâhid türünden olduğu gerekse ravilerinin Gulât-ı Şîa'ya mensup bulunduğu gerekçesiyle muteber kabul edilmemiştir.⁵²

Bütün bu bilgilerin ışığında şunu söylemek mümkündür: Şehristânî Kur'an ve tahrif konusunda İmâmiyye Şiası'nın Ahbârî kanadına mensup müelliflerin zikre değer buldukları rivayetlere doğruluk değeri atfetmiş ve böylece İmâmiyye âlimlerinin çoğunluğunca reddedilen bir anlayışı benimsemiştir. Nitekim gerek tefsirinin mukaddimesinde ilk olarak Küleynî'nin *el-Kâfî*'sine atıfta bulunmuş olması, gerekse Ehl-i Beyt imamlarına atfettiği üstün niteliklerin adı geçen eserin *el-Hücce* bölümünde zikredilen niteliklerle birebir örtüşmesi bu tespiti güçlendirmektedir. Keza, Şehristânî'nin Kur'an'daki surelerin nüzul tertibiyle ilgili farklılıklara dair görüşleri de aynı tespiti teyit etmektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre Kur'an'ın gerçek nüzul tertibini Allah katından vahyedildiği şekliyle sure sure, ayet ayet bilenler sadece ve sadece seçkin âlimlerdir ki, her ne kadar Şehristânî sarahaten belirtmemiş olsa da bu âlimler Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Nitekim Küleynî'nin İmam Muhammed Bâkır'dan naklettiği, "Kur'an'ın tümünü [Allah tarafından indirildiği] şekliyle cem ettiğini ileri süren kimse yalancıdır. Zira Kur'an'ı Allah inzal ettiği şekilde cem ve

⁵¹ Mesela bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 22-23; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 192-193.

⁵² Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 173-191.

hıfz edenler, sadece ve sadece Ali ve ondan sonraki imamlardır” rivayeti de⁵³ bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, Şehristânî'nin bu kapsamda zikrettiği bazı bilgiler daha var ki bunlar müstakil çalışmaya değer gözükmektedir. Bilhassa Kur'an'ın nüzul ve mushaf tertiplerine dair naklettiği muhtelif listeler dikkate değer niteliktedir. Müellifin ifadesine göre okuyucuların belki de hiçbir yerde görme imkânları bulunmayan bu listeler sika/güvenilir raviler ve muteber eserlerden nakledilmiştir. Kur'an'ın nüzul tertibiyle ilgili beş listeden ilki Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/167) ricalinden, ikincisi Mukatil yoluyla Hz. Ali'den, üçüncüsü İbn Abbas'tan, dördüncüsü İbn Vâkid'den,⁵⁴ beşincisi İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Mushaf tertibine ilişkin listelere gelince, bu tertiple ilgili beş listeden ilki Hz. Osman mushafına, ikincisi İbn Me'sûd mushafına, üçüncüsü Übey b. Ka'b mushafına aittir. Dördüncüsü, erken dönem İmâmiyye Şiası'nın meşhur hadis âlimleri arasında yer alan ve İmam Musa Kazım (ö. 183/799) ile İmam Rıza'nın (ö. 203/818) ashabından olan Ebû Abdillah Muhammed b. Hâlid el-Berkî (ö. 274/887 veya 280/893) rivayetine, sonuncusu ise Ya'kubî (ö. 292/905) rivayetine dayanmaktadır.⁵⁵

Şehristânî kıraat konusunda tabir caizse başka bir yüzünü göstermiştir. Daha açıkçası Şehristânî'nin bu konuda benimsediği anlayış tam anlamıyla Ortodoks bir anlayıştır. Çünkü ona göre Ehl-i Sünnet camiasında şöhret bulup muteber kabul edilen yedi ve on kıraatin tümü sahih nakille Hz. Peygamber'e dayanır. Dolayısıyla kıraat konusunda kişisel tercihe cevaz yoktur. Kaldı ki Nâfi (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ve diğer meşhur kıraat imamlarından hiçbiri kendi tercihlerine göre kıraat icat etmemiştir. Aynı şekilde sahabe ve tabiün neslinden hiç kimse, kendi icatları olan bir kıraat şekliyle Kur'an okumadığı gibi kendi reylerine göre tefsir de

⁵³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi fi İlmî'd-Dîn*, Tahran 1365hş., I. 228.

⁵⁴ Bu zat muhtemelen Ebû Ali el-Hüseyn b. Vâkid el-Kureşî el-Mervezîdir. Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) kaydettiğine göre hicrî 159 (776) veya 157 (774) senesinde vefat eden İbn Vâkid, Abdullah b. Büreyde ve İkrime gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Buhârî dışında birçok muhaddisin nakilde bulunduğu İbn Vâkid Kur'an tefsirinin yanı sıra *Vucûhu'l-Kur'ân* ve *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı iki eser yazmıştır. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Beyrut trs., I 163-164.

⁵⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 16-30.

yapmamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber reyle tefsiri kesin bir dille yasaklamıştır. Öte yandan, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayetler de sahihtir.⁵⁶

Bütün bu görüşler Ehl-i Sünnet camiasında genel kabul gören görüşlerle birebir örtüşmektedir. Daha açıkçası, Şehristânî kıraat ve ahruf-i seb'a konusunda tıpkı Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1054), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi düşünmekte, dolayısıyla bu düşünce tarzı Şia'nın aynı konuyla ilgili genel yaklaşımına ters düşmektedir. Çünkü Şîî-İlmâmî gelenekte bilhassa Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu yolundaki rivayetlere pek sıcak bakılmamış, ayrıca kıraatlerin mütevatir olduğu görüşü de kabule şayan bulunmamıştır.⁵⁷

Reyle tefsirin caiz olup olmadığı konusuna gelince, Şehristânî bu konuda Ehl-i hadis'e paralel bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Ancak burada sözü edilen Ehl-i hadis, "Ehl-i Sünnet-i Hâssa" diye de anılan Ehl-i hadis ekolü değil, bir bakıma bu ekolün Şîî-İlmâmî gelenekteki muadili olan Ahbârîliktir. Çünkü o, reyle tefsirin caiz olmadığı rivayetini aktardıktan sonra temriz sigasıyla (kîle: denildi ki) naklettiği bir diğer rivayete affen -ki bu rivayet Şîî-İlmâmî kaynaklarda reyle tefsiri caiz görmediği belirtilen İmam Cafer es-Sâdik'tan nakledilmiştir-⁵⁸ Kur'an tefsirinin insanlar için son derece zor bir iş olduğuna dikkat çekmiş, ama ardından "Bir zümre hariç" demiştir. Bu zümre ise bizzat Şehristânî'nin nitelemesiyle, yeryüzünün manevi direkleri, iki büyük emanetten/sekaleynden biri, peygamberlerin varisleri, iki varlık âleminin ve iki cihanın en seçkinleri, Allah'ın yakınları ve gözde kulları, O'nun sırrının emanetçileri ve hikmetinin madenleri olan Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir.⁵⁹

Genelde din, özelde Kur'an ve yorum konusunda rey'in caiz olmadığı hususunda İsmâiliyye Şiası'nın da benzer bir anlayışa sahip olduğunu, bununla birlikte aynı fırkanın hem böyle bir anlayışı savunmasının hem de bâtinî te'vil üretme hususunda emsalsiz olmasının ciddi bir ironi oluşturduğunu belirtmek gerekir ki bizce Şehristânî için de söz konusu olan bu durum ironik olduğu kadar da paradoksaldır. Gerçi Şehristânî bir yandan reyle tefsirin caiz olmadığını söyleyip diğer yandan reye mebni bâtinî te'viller üretmesini

⁵⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 17, 37.

⁵⁷ Bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, s. 229-272.

⁵⁸ Bkz. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. 17-29.

⁵⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 37.

Ehl-i Beyt imamlarına dayanan irfânî aydınlanmayla açıklamaya çalışmıştır; ancak Toby Mayer gibi bazı araştırmacıların da dikkate çektiği üzere Nizârî İsmâîlîlik'teki talim (dinî hakikatleri masum imamların rehberliğinde öğrenme) öğretisini⁶⁰ anımsatan bu açıklama en azından bize göre söz konusu paradoksu çözmeye kâfi değildir.

Kur'an okuyan kişiye nelerin müstehap ve mekruh olduğu hususunda, "Cünüp ve hayızlı kimse Kur'an okuyamaz. Kur'an okuyan kişi temiz/abdestli olmalıdır. Gerçi abdestsiz bir kişinin Kur'an okumasında hiçbir beis yoktur; ama Kur'an'a hürmetin bir göstergesi olarak abdestli olması ve kıbleye yönelik vaziyette mümkün olan en hüzünlü ses tonuyla, en dingin durumda ve zamanda, kalben de en hazır bir modda ve momentte okumalıdır" ifadeleriyle ortodoks bir fıkıhçı yaklaşımından öte zahidler ve abidlere özgü bir dindarlık pratiğini salık veren Şehristânî,⁶¹ mukaddiminin tefsir ve te'vil kavramlarıyla ilgili kısmında bildik görüşleri tekrar etmiş, aynı şekilde muhkem-müteşabih ve i'câz gibi konularda da bilinenlerden pek farklı bir şey söylememiştir. Gerçi klasik nesh teorisini reddetmiş ve bu konuda dikkat çekici görüşler serdetmiş, ama bütün bunların ötesinde umum ve husus bahsine dair çok ilginç şeyler söylemiştir.

Şöyle ki Şehristânî'ye göre umum ve husus bahsi klasik fıkıh usûlündeki muhtevastan daha farklı boyutlara sahiptir. Hâl böyleyken ilim ehlinin çoğu Kur'an'da hâs/spesifik olarak zikredilmiş birtakım kelimeler ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme konusunu (teşhîsü'l-mahsûsât) göz ardı etmişlerdir. "Kur'an'da tahsise uğramayan hiçbir âmm lafız bulunmadığı gibi, kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur" (*mâ min lafzin âmmîn fi'l-kur'âni illâ ve kad dahelehu't-tahsîsü ve mâ min tahsîsin illâ ve-kad kâranehu't-teşhîs*) diyen Şehristânî bu tezini şöyle örneklendirmiştir:

Umûmî delalete sahip bir lafız olan "en-nâs" kelimesi çocukları ve delileri değil, sadece mükellefleri kapsar. Bu yönüyle "en-nâs" tahsis edilmiş bir âmm lafızdır. Bu lafız aynı zamanda belli bir zümreye atfen kişileştirilebilir. Mesela, "İnsanların akın ettiği yerden siz de akın edin" mealindeki Bakara 2/199. ayette geçen "ifâda/akın etmek" emri belli insanlara (mükelleflere) yöneliktir; ancak "min haysü efâdannâs" ifadesinde geçen "en-nâs" söz konusu mükelleflerden başka (özel) kimselere işaret etmektedir ki her ne kadar

⁶⁰ Mayer, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76. Nizârî İsmâîlîlik'teki talim öğretisi hakkındaki geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşın Yorum*, s. 283-296.

⁶¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 40.

Şehristânî açıkça zikretmemiş olsa da bu özel kimseler Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Kimi ayetlerde ise “en-nâs” kelimesiyle imamlardan da spesifik olarak tek bir kişi kastedilir. Mesela, “Yoksa o kâfirler insanları kıskanıyorlar mı?” mealindeki ayette (Nisâ 4/54) geçen “en-nâs” kelimesi, tefsir rivayetlerinde de belirtildiği gibi Hz. Peygamber’e delalet eder. İşte hâs/özel bir lafzın kişileştirilmesi budur.⁶²

Gerek bu görüşleri gerekse bu görüşlere paralel yorumları bazı araştırmacılar tarafından Şehristânî’deki bâtinî te’vil eğiliminin en güçlü göstergeleri arasında sayılmıştır.⁶³ Bu tespit ve değerlendirme bizce de isabetlidir. Çünkü bu tarz yorumlara Kummî, Ayyâşî, Feyz-i Kâşânî gibi Şîf-İmâmî müfessirlere ait tefsirlerin yanında Keysânîyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, İsmâiliyye gibi aşırı Şîf firkalarında da rastlanmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla Şehristânî’nin bu tür te’villeriyle genelde Şîf, özelde İsmâilî-Bâtinî bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Tefsirin Kaynakları ve Genel Hususiyetleri

Şehristânî’nin tefsirindeki kaynaklar kategorik olarak iki kısma ayrılır. Bu ayrışma tefsirin çift yönlü/boyutlu olmasından kaynaklanır. Çift boyutluluk ise tenzil-te’vil, zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Nitekim Şehristânî’nin Kur’an’daki sınırların kapısını açan anahtarlardan biri olarak gördüğü tezat-terettüb/zıtlık ve düzen ilkesi de bu çift boyutluluğu ifade eder. Buna göre gerek somut gerek soyut nitelikli her şey çift boyutlu, çift kutupludur. İyi-kötü, güzel-çirkin, gece-gündüz, uzun-kısa, siyah-beyaz gibi. Nitekim Kur’an’da da her şey çift yönlü olarak zikredilmiştir. İman-küfür, mümin-kâfir, günah-sevap gibi... Bu çift yönlülük bizatihi Kur’an metni için de geçerlidir. Çünkü Kur’an’ın bir tenzili, bir de te’vili vardır. Yine onun bir zahirî bir de bâtinî veçhesi vardır. Kur’an’la ilgili zâhir-bâtın rivayetlerini birçok kez zikreden Şehristânî muhtelif ayetlerin tefsirinde tenzil-te’vil ayırımından da sıkça söz eder ve ona göre tenzil Kur’an’ın lafzına, te’vil derin manasına karşılık gelir. Yine bu ayırımı göre tenzil Kur’an’ın dil, nahiv, belağat, lügat, kıraat, fikhî ahkâm gibi zâhirî anlam boyutuyla ilgilenen tefsir ilminin konusudur. Te’vil ise onun derin manalarına ve esrarının keşfedilmesine mahsustur.

⁶² Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 50.

⁶³ Bkz. Suheybânî, *Menhecû's-Şehristânî*, s. 172-179.

⁶⁴ Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 164-192, 418-431.

İşte bu kategorik ayrıma binaen Şehristânî her ayeti ilkin zahirî, ardından bâtinî açıdan izah etmiş, bu iki farklı izah tarzına göre de farklı kaynaklar kullanmıştır. Zâhirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmında yararlandığı kaynakları tasrih etmiştir. Dil kaynakları arasında Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Sa'leb (ö. 291/904), Ezher gibi isimlere atıfta bulunan Şehristânî kimi zaman da Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/923), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) gibi müfessirlerin görüşlerini nakletmiştir. Ayrıca birçok ayetin tefsirinde sahabe ve tâbiün âlimleri ile Ehl-i Beyt imamlarından nakillerde bulunmuş, ancak rivayetleri senetsiz olarak aktarmıştır. Zikri geçen tefsir kaynakları arasında bilhassa ayetler arasındaki münasebet konusuyla ilgili olarak Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşlerine ayrı bir önem atfetmiştir.

Şehristânî'nin tefsirdeki asıl kaynağına gelince, *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın orijinal kısmını oluşturan "Esrar" başlıkları altındaki görüş ve yorumların kaynağı –müellifin ifadesine göre– Ehl-i Beyt imamlarıdır. İhtimal ki Şehristânî, Ehl-i Beyt imamlarına dayandırdığı bâtinî yorumları İmam Cafer es-Sâdık'a ait olduğu ileri sürülen ve Bâtını-İsmâilî gelenekte de rağbet gören *Havâssu'l-Kur'ân*, *Misbâhu's-Şeria* ve *Miftâhu'l-Hakika*, *Esrâru'l-Vahy*, *el-Hâfiye fi İlmi'l-Hurûf* ve Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'den (ö. 128/745[?]) rivayet edilen *Kitâbü't-Tevhid ve't-Tedbîr* gibi kaynaklardan aktarmıştır. Nitekim mukaddimenin onikinci bölümünde İmam Cafer es-Sâdık'tan naklettiği rivayetler de bu ihtimali güçlendirmektedir. Zira söz konusu rivayetlerin birindeki ifadelerle göre, Cafer es-Sâdık, Ehl-i Beyt imamlarının vahiy almak gibi özelliklere sahip olduğu yolundaki iddiaların doğru olup olmadığını soran Südeyr es-Sayrafi adlı bir kişiye, "Bizim hakkımızda ileri geri konuşanların görüşlerine itibar etme. Biz, Allah'ın hüccetleri ve O'nun insanlar üzerindeki vekilleriyiz. Bizim helal dediklerimiz de haram dediklerimiz de Allah'ın kitabına dayanır" diye cevap vermiştir.⁶⁵

Diğer bir rivayete göre Feyz b. el-Muhtâr adlı bir kişinin, "Senin taraftarlarından her biri ayrı bir şey söylüyor; Allah aşkına bu nasıl bir iştir?! Kufe'de onların ders/sohbet halkasına katılıyorum neredeyse büsbütün şüpheye düşüyorum, sonra gidip Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'ye müracaat ediyorum, onun söylediklerini kabul edilebilir buluyorum" diye yakınması üzerine İmam Cafer es-Sâdık, "Evet, yakın çevremizdeki insanlar bizim hakkımızda birçok yalan uydurdu... Öyle ki onlardan birine bir hadis naklediyorum, o kişi benim

⁶⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65.

yanımdan ayrılır ayrılmaz bu hadisi olmadık şekilde yorumluyor” diye dert yanmıştır. Başka bir rivayete göre ise Ca'fer es-Sâdık'a yazılan bir mektupta kimi taraftarlarının Kur'an'daki emir ve yasakları tamamen bâtinî tarzda yorumladıkları, sözgelimi namazdan maksat filan kişi, oruçtan maksat falan kişi, zekâttan maksat falan kişi, hacdan maksat falan kişi yani İmam'dır. Kim o kişileri/imamları tanıyıp bilirse namazı kılmış, orucu tutmuş, zekâtı vermiş, haccı eda etmiş olur” iddiasında buldukları, keza dinde yasaklanan birtakım hususları da belli birtakım kişiler olarak anlayıp yorumladıkları zikredilince, İmam Cafer es-Sâdık bu tür yorumları şiddetle reddetmiştir.⁶⁶

Bütün bu rivayetlerin Cafer es-Sâdık'tan gelmesi manidardır. Çünkü Ca'fer es-Sâdık daha hayatta iken yakın çevresindeki bazı kişiler ona birtakım mucizevi özellikler atfetmiş, bunun yanında cıfr, tılsım gibi gizli ilimlerle meşgul olduğu iddia edilmiş ve hatta ona bu tür ilimleri muhtevi birçok eser nisbet edilmiştir.⁶⁷ Ayrıca, İslam düşünce tarihinde başta Gulât-ı Şia (Aşırı Şiî fırkalar) ve İsmâiliyye olmak üzere Bâtinî eğilimli tüm fırkalar İmam Ca'fer es-Sâdık ve ona nisbet edilen eserlere büyük ilgi göstermişlerdir. Bu husus dikkate alındığında denebilir ki Şehristânî de “Esrâr” başlığı altında zikrettiği yorumlarda muhtemelen Cafer es-Sâdık'a atfedilen kaynakları kullanmış ve fakat bu rivayetleri aktarmak suretiyle kendisinin zahirî manayı yok sayan bir anlayışa sahip olmadığını, dolayısıyla Cafer es-Sâdık'ın aşırı takipçileri (Gulât) arasında yer almadığını söylemeye çalışmıştır.

Netice itibarıyla, zikri geçen rivayetlerin mukaddimede yer alış gerekçesi hem Şehristânî'nin Ehl-i Beyt imamlarına atıflarla naklettiği bâtinî yorumların büyük ölçüde İmam Cafer es-Sâdık referansına dayandığını, hem de bu yorumların zahirî inkâr eden çevrelerin bâtinîliğinden farklı olduğunu göstermeye matuf olsa gerekir. Şehristânî'nin bâtinî te'villerinin temelde hangi kaynaktan/kaynaklardan nakledildiğine ilişkin bir diğer önemli gösterge de Şiî-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarına ait tefsir rivayetlerinin ağırlıklı olarak İmam Muhammed Bâkır ve İmam Cafer es-Sâdık'a nisbet edilmiş olmasıdır. İmam Muhammed Bâkır'a ait tefsir rivayetleri Ebü'l-Cârüd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) tefsirinde kaydedilmiş ve bu tefsir Kummî'ye nisbet edilen *Tefsîru'l-Kummî* adlı eser vası-

⁶⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65-66.

⁶⁷ Bkz. Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 117-149.

tasıyla kısmen günümüze kadar gelmiştir.⁶⁸ Ne var ki Muhammed Bâkır rivayetlerindeki muhteva, Şehristânî'nin "Esrâr" başlığı altında naklettiği bâtinî yorumlarla örtüşür nitelikte değildir. Bu husus söz konusu yorumların Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlerden aktarılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁹

Tefsirin Metod ve Muhteva Özellikleri

Mefâtihu'l-Esrâr, metod ve muhteva açısından çok ilginç bir tefsirdir. Metod konusundaki ilginçlik, bu eserin reyile Kur'an tefsirini haram sayan bir müfessire ait bir rey tefsiri olması noktasında kendini gösterir. Daha açıkçası, *Mefâtihu'l-Esrâr* müellifin beyanına göre sema/nakle dayanan ve fakat gerçekte rey/dirayet yönü ağır basan bir tefsir hüviyetindedir. Bu hüviyet ve hususiyet bizce bariz bir paradoksa işaret etmektedir. Çünkü Şehristânî bir yandan Kur'an'ı kendi reyine göre tefsir etmekten Allah'a sığınmış, diğer yandan da seçkin kullarının yüzü suyu hürmetine Allah'ın kendisine ilim nasip etmesiyle ilgili duaya özel mazhariyetine atfen, "İçimde nübüvvet kelamına erişme (hidayet) gücü buldum, böylece risaletin diline vakıf oldum ve bu sayede yüce Kur'an'ın kelimelerindeki sırlara vasıl oldum" demiş ve fakat son kertede "Kur'an'ı kendi reyimle tefsir etmeksizin" kaydını da eklemiştir.⁷⁰

Bu ifadelerle Şehristânî'nin "Esrâr" başlıkları altında zikrettiği te'viller kendisine ait değildir. Nitekim mukaddimenin yedinci bölümündeki ifadelerine göre de "Esrâr" başlıkları altında serdedilen yorumların asıl sahibi kendisi değil, "Ehlül-Kur'an", "Ashâbü'l-esrâr", "Allah'ın kendilerine hidayet lütfettiği kimseler", "Kur'an'ın sırlarına muttali kılınanlar" gibi sıfatlarla tavsif edilen kimselerdir.⁷¹ Bununla birlikte, Şehristânî sırf nakille yetinmemiş, Kur'an'ın sırları kapsamında kendine ait görüş ve yorumlara da yer vermiş; ancak bunları kendi rey olarak görmemiştir. Çünkü o, daha önce de belirttiğimiz gibi gerek Ehl-i Beyt imamlarına ait ifadeler üzerindeki mütâlaları gerekse esrarengiz üstadı ve/veya irfânî bilgi

⁶⁸ Bkz. Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, s. 250.

⁶⁹ Şehristânî'nin naklettiği bâtinî yorumlar ile Cafer es-Sâdık'a nisbet edilen eserler arasında mukayeseli bir inceleme yapıldığında bu ihtimalin doğruluk değeri ortaya çıkacaktır; ancak bu ayrı bir çalışma konusudur.

⁷⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 85-86.

⁷¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 45.

kaynağı sayesinde Kur'an'ın derin anlam katmanlarını keşifle ilgili manevi bir meleke kazanmıştır. İşte bu manevi melekedeki dolayı Şehristânî Kur'an'ı doğru anlayıp yorumladığına inanmıştır. Buna mukabil Kaderiyye-Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe gibi mezhepler özellikle ilahi sıfatlar, kader-kaza gibi konularla ilgili müteşabih ayetlerin tefsirinde kendi anlayışlarını esas almışlar, dolayısıyla Kur'an'ı yanlış anlayıp yorumlamışlardır. Aynı şekilde Eş'arîler de aynı konularda Kur'an'ı yanlış yorumlamıştır.⁷²

Şehristânî'nin Eş'ârîliği ötekileştirmesi çok dikkat çekicidir.⁷³ Bu bağlamda bir diğer dikkat çekici husus da Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda Şehristânî'nin bütün bu mezhepleri şaşırmsıklık ve afallamışlıkla nitelendirmesi ve bunun temel nedenini ilmi asıl kaynağından öğrenmemeye bağlamış olmasıdır. İlimin asıl kaynağı ve kapısı Hz. Ali ve onun evladıdır (Ehl-i Beyt imamları). Nitekim Şehristânî bütün bu mülahazalarının ardından Hz. Ali'nin fazileti ve Kur'an'a vukufiyet konusundaki mutlak otoritesi ile ilgili muhtelif rivayetler aktarmış, daha sonra da Cafer es-Sâdık'tan çok sayıda nakilde bulunmuştur.⁷⁴

Kur'an'daki sırların kapısının hangi anahtarlarla açıldığı meselesine gelince, Ehl-i Beyt imamlarına dayanan bir hidayet ve irfan sayesinde elde edilen bu anahtarlar, Şehristânî'nin umum-husus ve teşhîsu'l-hâs (hâs lafızların medlullerinin kişileştirilmesi), tezat-terettüb, mefruğ-müste'nef, halk-emr diye isimlendirdiği kavram ve kuramlarda ifadesini bulmaktadır. Mesela, müellifin umum-husus kavramıyla ilgili izahatına göre Kur'an'da tahsise uğramayan hiçbir özel/hâs ifade bulunmadığı gibi, kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur. Buna göre Kur'an'da kendilerinden gerek övgüyle gerek yergiy-le söz edilen kimselerin medlulleri, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde belli birtakım kimselere hamledilebileceği gibi nüzul dönemi sonrasında da kişileştirme yoluyla belli birtakım kişilere hasredilebilir. Bu hususu tavih bakımından müellifin Bakara 2/54. ayette İsrailoğulları'yla ilgili olarak bahsi geçen buzağı heykeline tapınma hâdisesine dair izahını aktarmak faydalı olacaktır.

⁷² Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 64-65.

⁷³ Eş'ârîyye'nin Mutezile, Kaderiyye, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Felâsife ve diğer gruplarla birlikte "ötekiler" olarak zikredilmesine dair ayrıca bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 147-148, 423, 549-550; II. 867.

⁷⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65-66.

Mezkûr ayetin tefsirine, “Kur’an kıssalarından ibret alanlar dedi ki” ifadesiyle başlayan Şehristânî bu ifadenin ardından özetle şunları kaydetmiştir: Kur’an’daki her kıssanın İslam ümmetinde de bir karşılığı vardır. Nitekim Hz. Musa’nın Sina Dağı’na çıkmasının ardından İsrailoğulları’nın buzağıya tapınma fitnesinin zuhur etmesi gibi, İslam ümmetinde de benzer bir fitne zuhur etmiştir. Daha açıkçası, İslam ümmeti de İsrailoğulları’nın tapındıkları buzağı mesabesindeki sözde halifelere kulluk etmişlerdir. Bu halifeler ise Hz. Peygamber’in, “Rüyamda, minberimin üzerinde eşekler gibi tepinen birtakım adamlar gördüm sanki” diye kendilerinden söz ettiği Emevîlerdir. Nitekim Emevîler’in bir kısmı gerçek Allah dostları olan Ehl-i Beyt’in hilafet hakkını gaspetmiş, bir kısmı da Ehl-i Beyt’i katletmiştir. Ne var ki Allah buzağıya tapınmalarından ötürü İsrailoğulları’na birbirlerini öldürmelerini emrettiği gibi, bu ümmetin buzağıya tapanlarına, yani Hz. Hüseyin’i şehit eden ve cehennemliklerin öncüsü olan Yezid’in taraftarlarına yönelik gazabını da inzal etmiştir. O kadar ki Yezid’in -Allah cehennemdeki azabını artırsın- taraftarlarından yetmiş bin kişi çok kısa bir süre içerisinde katledilmiştir.⁷⁵

Bu yorum temelde İmâmiyye Şiası’ndaki tevelli-teberri (tevela-teberrâ), yani Hz. Peygamber’i ve onun soyundan gelenleri sevmek, Hz. Peygamber’i ve onun soyundan gelenleri sevmeyenleri sevmemek anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Bilindiği üzere İmâmiyye Şiası, Ehl-i Beyt’e muhabbetle bağlanmanın her müslümana vâcib olduğuna inanır. Çünkü Allah -Şiî yoruma göre- Şûrâ 42/23. ayette Ehl-i Beyt’i sevme hususunda müslümanlara sorumluluk yüklemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber Ehl-i Beyt’i sevmenin iman göstergesi olduğunu bildirmiş, yine Ehl-i Beyt’i sevmenin Allah’ı ve elçisini sevmekle eşdeğer olduğuna dikkat çekmiştir. İşte bu yüzden Ehl-i Beyt’i sevmek farzdır. Bu gerçeği inkâr eden, tıpkı namaz ve zekâtın farziyyetini, hatta risaleti inkâr etmiş sayılır.⁷⁶

Şehristânî’nin Kur’an’daki sırları keşfe yönelik anahtarlardan biri olarak istimal ettiği umum-husus ve hususî lafızları kişileştirme enstrümanının aslında İmâmiyye Şiası’ndaki tevelli-teberri anlayışına temel oluşturmaya matuf olduğunu, birtakım insanların Allah’a eş ve ortak koştuklarından ve onları sırf Allah’a yönelik olması gereken bir sevgiyle sevdiklerinden söz eden Bakara 2/165-167. ayetlerin tefsirinde daha sarih biçimde tespit

⁷⁵ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 355-356.

⁷⁶ Seyyid İbrahim Musevî ez-Zincânî, “Anahatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, çev. Murat Serdar, *Bilimname VIII* (2005/2), s. 141.

etmek mümkündür. Çünkü Şehristânî mezkûr ayetlerin tefsirinde “Bu ayetlere göre Allah’ı sevmek, O’nun velilerinden birini sevmek, Allah’a eş ve ortak koşmak ise ya birtakım putlar yapıp onlara tapınmak ya da mutlak otorite addedilen birtakım şahısların görüşlerine bağlı kalmak demektir” şeklinde özetlenebilecek ifadeler kullandıktan sonra Hz. Peygamber’e atfen, “Kim Ehl-i Beytimi severse beni sevmiş, beni seven de Allah’ı sevmiş olur”; “Ahirette her türlü bağ ve nesep ilişkisi kopacak ve dolayısıyla hiçbir işe yaramayacak; ama benim bağım ve nesebim müstesna”; “Size iki büyük emanet bırakıyorum. Birisi Allah’ın kitabı, diğeri Ehl-i Beytim’dir. Bu ikisine sadakatle bağlanırsanız asla yolunuzu şaşırırmazsınız” gibi rivayetler aktarmıştır.⁷⁷

Şehristânî'nin Kur'an'daki sırların bir diğer önemli anahtarı olarak gördüğü mefrûğ-müste'nef kavramlarını da İmâmiyye Şiası'yla irtibatlandırmak mümkündür. Zira söz konusu kavramlarının temel içermesi şudur: Varlık düzleminde iki ayrı âlem ve iki ayrı ilâhî hüküm söz konusudur. Buna göre mefruğ tamamlanmış, kemal noktasına ulaşmış âlem ve bu âlemlle ilgili kesinleşmiş ilâhî hükmü ifade eder. Mefruğ âlem ve hükümde değişme söz konusu değildir. Müste'nef âlem ve hüküm ise henüz kemale ermemiş, kesinleşmemiştir. Bu yüzden müste'nef âleme ilişkin ilâhî hükümler ucu açık niteliktedir. Bu ikili ayırım dikkate alınmadığında, dolayısıyla bütün âlem mefruğ, bütün ilâhî hükümler kesin ve değişmez addedildiğinde mutlak cebr fikrini, bunun tersi kabul edildiğinde ise kaderi inkâr düşüncesini benimsemek mukadder olur. Hâlbuki her iki anlayış da yanlıştır; doğru olan bu ikisi arasında bir yol tutulmasıdır ki, bu yol da mefruğ-müste'nef ayırımında ifadesini bulur.⁷⁸

Kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kader-kaza, kulların fiilleri, ilahi irade ve insanın özgürlüğü, hidayet ve dalalet gibi meselelerin ancak bu ayırım sayesinde çözülebileceğini düşünen Şehristânî'ye göre, sözgelimi Bakara 2/26. ayette, Allah'ın sivrisinek ve benzeri varlıklara atfen zikrettiği misaller vesilesiyle çoğu insanları saptırdığı bildirilmekte, ancak ayetin sonunda bu tür örneklerle sadece yoldan çıkmışların saptırıldığı belirtilmektedir. Bu iki ilahi beyan da kuşkusuz doğrudur; ancak ilki mefrûğ, ikincisi müste'nef hüküm olup bu iki hüküm arasında tabir caizse yumurta-tavuk ilişkisini anımsatan bir diyalektik ilişki mevcuttur. Daha açıkçası, mefruğ yani kesinleşmiş hükmün

⁷⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, II. 707-708. Ayrıca bkz. *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 436.

⁷⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 54-55, 456.

müste'nef sayesinde zuhur ettiği, müste'nef hükmün de mefrûğ hükümden sudur ettiği bilinince, mutlak cebr fikrinin de kaderi inkâr fikrinin de büsbütün yanlış olduğu anlaşılır. İdlal konusunda söylenmesi gereken şey şudur: Allah insanları saptırmış, onlar da doğru yoldan sapmışlardır. Ama aynı zamanda onlar doğru yoldan sapmış Allah da bu yüzden onları saptırmıştır. Yani fık (yoldan çıkma) Allah'ın saptırmasından sadır olmuş, Allah'ın saptırması ise kulların iradi olarak yoldan çıkmaları sebebiyle vuku bulmuştur.⁷⁹

İlahi takdir ve kulların fiilleri konusundaki bu yaklaşım ilk bakışta Ehl-i Sünnet'in Cebriye ile Mu'tezile arasında orta bir yol tutmasını ve hatta Eş'arîliğin kesb teorisini anımsatmakla birlikte İmâmiyye Şiası'ndaki bedâ nazariyesiyle de önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. Zira Şehristânî'nin yukarıda da zikri geçen mefrûğ-müste'nef ayırımına göre Allah'ın genelde varlık âlemine, özelde insanların fiillerine ilişkin iki hükmü vardır. Birincisi sabit ve değişmez niteliklidir (mahtûm). İkincisi ise müste'nef kapsamında olup değişebilir niteliktedir.⁸⁰ Bizce bu anlayış İmâmiyye Şiası'ndaki bedâ nazariyesiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Temelde imamet konusuyla ilgili olan ve Şîî-İmâmî âlimler arasında da birçok ihtilafa yol açan bedâ nazariyesiyle ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayette Allah katında bütün işlerin umûr-ı mahtûme ve umûr-ı mevkûfe olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Bu ayırıma göre umûr-ı mahtûme, kesinleşmiş olan ve değişime kapalı bulunan işlerle, umûr-ı mevkûfe ise ilâhî irade ve meşîetin muktezasınca değişime açık olan işlerle ilgilidir.⁸¹ Ayrıca, bedâ kimi Şîî âlimlerce Ehl-i Beyt imamlarına ait bir sır, gizli bir ilim olarak nitelendirilmiştir.⁸² Bu nitelime Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşünceyle de yakından ilgilidir. Şia'nın temel hadis ve tefsir kaynaklarındaki bir dizi rivayete göre Allah'ın iki tür ilmi vardır. Bunlardan ilki, kendi zatına mahsus olan "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn"dur. Bedâ Kur'an'da "Ümmü'l-Kitâb" diye ifade edilen bu ilmin kapsamında gerçekleşir. İlâhî ilmin ikinci türüne gelince, melekler, peygamberler ve vasilerin/velilerin de muttali olduğu ilim (ilm-i mahtûm) bedâya, diğer bir ifadeyle değişime kapalıdır.⁸³ Saffâr el-

⁷⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 229.

⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 507, 767; II. 653.

⁸¹ Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 232.

⁸² Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Kum 1415, s. 313.

⁸³ Küleynî, *el-Kâfi*, I. 147; Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 232-233.

Kummî'nin naklettiği bir rivayette, Allah'ın kendine mahsus ilminde bedâ gerçekleşmesi hâlinde imamların bu keyfiyete muttali olduklarından söz edilmiştir.⁸⁴

Bu ikili ayırma paralel olarak Şii âlimler Allah katında iki kader/takdir levhası bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Levh-i Mahfûz'dur. Bu levhada yazılı olanlar kesin ve değişmez niteliktedir. İkincisi ise mahv ve isbat levhasıdır. Çağdaş Şii müfessir el-Hûî'nin (ö. 1992) ifadesiyle bedâ bu levhada kayıtlı olan mevkûf (askıya alınmış) ilâhî takdirlerde gerçekleşir. Bu anlamda bedânın caiz olduğunu söylemek Allah'a bilgisizlik isnat etmek anlamına gelmez. Yine böyle bir bedâ fikri O'nun azamet ve yüceliğine halel getirmez.⁸⁵ Aslında bedâ Allah'ın mahv ve isbât levhalarında kayıtlı olan bir sırrı izhar etmesidir. Allah bazen kimi mukarreb melekleri veya peygamberi bu sırra muttali kılar. Melek bu bilgiyi peygambere, peygamber de ümmetine bildirir. Fakat bir zaman sonra bu bildirim aksine bir durum zuhur eder. Bu gayet tabiidir; çünkü Allah ilk bildirime konu olan şeyi silip yok etmiş, bunun yerine dış dünyada başka bir şey meydana getirmiştir. Bütün bu olup bitenler Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. İşte, "Allah dilediğini silip yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana kitap (kayıt) O'nun katındadır" mealindeki Ra'd 13/39. ayette anlatılan husus budur.⁸⁶

Mefâtihu'l-Esrâr tefsirinde İmâmiyye Şiası'nın görüşleriyle örtüşen imamet, vesayet, imam, vasi vb. birçok temel görüş ve yorumun yanında hurûf-ı mukatta'a, yedi sayısı, men ve selva (kudret helvası ve bıldırcın eti), Hz. Musa'nın asası ve kayadan on iki pınar fışkırması gibi farklı konu ve kavramlarla ilgili ayetler bağlamında bâtinî ve hurufî te'villere yer verilmiş olması, ayrıca akl (külli akıl), nefis (külli nefis), levh, kalem, abdal, evtad vb. daha ziyade İsmâilî filozoflar ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abrürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi Bâtinî eğilimli mutasavvıflara ait eserlerde görülen kavramların kullanılması,⁸⁷ Şehristânî'nin en genel çerçevede Bâtinî ve felsefî kaynaklardan da faydalandığını belgeler niteliktedir.

⁸⁴ Muhammed b. Hasen Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404, s. 394.

⁸⁵ Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 390.

⁸⁶ Kâşifülgitâ, *Aslu's-Şîa*, s. 314.

⁸⁷ Bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 119-125, 375, 383, 446-448, II. 655, 800, 822.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Şehristânî'ye nisbet edilen *Mefâtîhu'l-Esrâr* tefsiri genel Şîî düşünce kalıpları içinde telif edilmiş bir eser hüviyetindedir. Gerçi ayetlerin zahirî açıdan izahıyla ilgili nazım, nüzul, tefsir, luğat, meânî başlıkları altında sunulan bilgiler daha çok deskriptif olup gerek ifade ve üslup gerekse muhteva itibariyle Sünnî gelenekteki klasik dirayet tefsirleriyle birbir örtüşür niteliktedir. Ancak bu örtüşme eserin gerçek hüviyeti açısından aslı değil tâlî bir hususiyettir. Çünkü *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın özgün ve orijinal tarafı, Kur'an'ın zahirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmı değil, esrarla ilgili te'vil kısmıdır. Nitekim hemen her ayetin tefsirinde yer alan "Esrâr" başlığı altındaki yorumların kâhîr ekseriyeti bâtinî karakterlidir. Öte yandan *Mefâtîhu'l-Esrâr* en genel çerçevede eklektik bir tefsir olarak nitelendirilebilir. Çünkü eserde ayetlerin önce zahirî, ardından bâtinî yönden izah edilmesi ve bu iki tür izahatın -birkaç istisna dışında- ayrı başlıklar arasında serdedilmesi eklektik yapının bariz göstergesidir. Yine "Esrâr" başlığı altındaki yorumların kimi zaman felsefî, kimi zaman gnostisizme varacak düzeyde irfânî, kimi zaman siyasî-mezhebî içerikli olması ve bütün bu farklı yorumların "sırrun âhar" (bir diğer sır) şeklindeki alt başlıklarla birbirinden tefrik edilmesi de eklektik yapıya özgü bir hususiyet olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'ın sınırlarına ilişkin yorumlar bâtinî tarzda olmakla birlikte bu bâtinîlik Kur'an'ın zâhirî anlamını yok sayan bir bâtinîlik değildir. Yine bu bâtinîlik her ne kadar kimi terimler ve kavramların kullanımında müştereklik söz konusuysa da İsmâîlî bâtinîlikle aynıleştirilebilecek nitelikte de değildir. Bize göre Şehristânî'nin bâtinî yorumları, İmâmiyye Şiası'nın bilhassa erken dönem Ahbârî kanadına mensup Küleynî, Ayyâşî, Saffâr el-Kummî gibi âlimlerin eserlerinde sıkça geçen ve fakat bu âlimlerce neye atıfta bulunduğu tasrih edilmeyen, "Kur'an'ın bir zahir bir de bâtin boyutu vardır" rivayetindeki bâtin ve dolayısıyla te'vil kavramlarının açılımı mahiyetindedir. Zira İmâmiyye Şiası'nın Ahbârî-Selefî kanadında Kur'an'ın çift boyutluluğuna zâhir-bâtin ve tenzil-te'vil kavramlarını istimal suretiyle sıkça vurgu yapılmış, fakat bâtin ve te'vil kavramlarına atfedilen mana derinliğine mütenasip yorumlar ortaya konulmamıştır, sadece Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde tek yetkili merciin İmamlar olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Şîî-İmâmî kaynaklarda Ehl-i Beyt imamlarından bâtinî te'vil niteliğinde yorumlar da pek nakledilmemiştir. Daha doğrusu, Şîî-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarından gayet açık ve anlaşılabilir tarzda yorumlar nakledilmiştir. Bütün bunların yanında İmâmiyye'nin Ahbârîlik ekolünde reyle tefsir yasak sayıldığı için

bu ekole mensup âlimler yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Buna mukabil Şehristânî reyle tefsir hususunda İmâmiyye'nin Ahbâriyye ekolüyle aynı çizgide yer almış ve fakat İmam-lar'ın Kur'an'la ilgili görüş ve yorumlarına muttali olmanın kendisine irfânî ve manevi bir güç kazandırdığını söylemiş ve dolayısıyla kendisi de yorum üretmiştir. Böylece Şehristânî, İmâmiyye Şiasî'nin gelenekçi/rivayetçi damarını yine Şîî hikmet ve irfanıyla mezcetmiş ya da İmâmiyye'nin tefsirdeki zâhirci yaklaşımını felsefî irfâna dayalı te'villerle bâtınîleştirmiştir. Bunu yaparken de sürekli Ehl-i Beyt imamlarına referansta bulunmuş, İmamlar arasında ise büyük ölçüde Ca'fer es-Sâdık'tan ya da daha doğru bir ifadeyle ona nisbet edilen ve İsmâilî gelenekte de rağbet gören muhtelif eserlerden faydalanmıştır.

Şehristânî'nin çeşitli ayetlerin tefsirinde bilhassa hurûf-u mukatta'a ve yedi sayısı ekseninde bâtınî-hurûfî te'viller üretmesi, bazı Kur'an kavramlarını kişilere hamletmesi, bazı Kur'an kavramlarına sembolik anlamlar yüklemesi, ayrıca halk-emr, tezat-terettüb, ilâhî kelime gibi kavramları İsmâilî terminolojiye paralel biçimde istimal etmesi, onun Bâtınî-İsmâilî olduğuna değil, İmâmiyye-Şiasî'nin Ahbârî kanadına felsefî bir derinlik kazandırma yolunda İsmâilî istilahları bir enstrüman olarak kullandığına hamledilmelidir. Çünkü Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ortaya koyduğu kimlik, Bâtınî-İsmâilî kimlikten ziyade Şîî-İmâmî-Ahbârî bir kimliktir. Nitekim Şia'nın büyük ölçüde Mu'tezile etkisinde şekillenip gelişen ve Kur'an tefsirinde reyî önemseyen ve işlevselleştiren Usûlî kanadından hiç söz etmemesi, bilakis Usûlîliğin bilhassa kelimada temel kaynak ittihaz ettiği Mu'tezile'yi birçok kez eleştirmesi de yine aynı kimliğe işaret etmektedir. Ayrıca Cebriyye, Mürcie, Kerrâmiyye ve hatta Eş'ariyye'yi ilâhî sıfatlar, kaza-kader, ef'âl-i ibâd (kulların filleri) gibi konularla ilgili ayetleri anlama ve yorumlama tarzlarının yanlı olduğu noktada ötekileştirmesi, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr* özelinde ortaya koyduğu kimliğin Sünnîliğe mesafeli duran bir kimlik olduğuna ilişkin önemli bir delil mesabesindedir.

Bütün bu veriler ışığında denebilir ki Şehristânî'nin mezhebî-itikadî kimliğiyle ilgili farklı görüşler arasında doğruya en yakın olanı İbn Teymiyye'ye aittir. Çünkü İbn Teymiyye, hatırlanacağı üzere, Şehristânî'nin birçok konuda İmâmiyye-Şiasî'nin görüşlerini benimsediğini ve kimi zaman da İsmâiliyye'nin görüşlerine uygun görüşler serdettiğini belirtmiştir. Tam bu noktada Şehristânî'nin bilhassa *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde Eş'ârî kimliğiyle ön plana çıktığı ve dolayısıyla farklı eserlerinde farklı bir yüzünü gösterdiği söylenebilir. Ancak bu keyfiyet onun takıyyeci, müdahanece, idare-i maslahatçı (oportunist) bir

kişilik sahibi olduğundan çok, hakikati arama çabası olarak okunabilir. Kaldı ki buna benzer bir durum İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) hayatında da söz konusudur. Nitekim Gazâlî de kimi eserlerinde Sünnî bir usûlcü ve fıkıhçı, kimi eserlerinde Bâtînlilik ve Bâtînîlerin en yaman hasmı, kimi eserlerinde filozofların şedit bir muhalifi, kimi eserlerinde tam bir Sünnî sûfî, kimi eserlerinde ise Bâtînî eğilimlere sahip bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸

Sonuç olarak denebilir ki Şehristânî'nin farklı eserlerinde farklı bir yüzünü göstermiş olması Gazâlî'nin *el-Munkiz*'de anlattığı hakikat arayışını anımsatmaktadır. Nitekim gerek Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin gerekse İbn Teymiyye'nin Şehristânî ile Gazâlî arasında benzerlik kurması ve ikisinin ismini aynı bağlamda zikretmiş olması⁸⁹ son derece manidardır. Gazâlî hakikati arama yolculuğunu şeriat katkısı yoğun bir Sünnî-tasavvufî irfânla noktalarken, Şehristânî hayatının son dönemlerinde yazdığı *Mefâtihu'l-Esrâr* tefsirinde aynı yolculuğu Şîî-İmâmî matris içinde felsefî irfana vuslatla sonlandırmış gözükmektedir. Gerçi Şehristânî *Mefâtihu'l-Esrâr*'dan yıllar önce telif ettiği *el-Milel* ve *el-Musâra*'a adlı eserlerini Şîî Nakîbüleşraf Ali b. Ca'fer el-Mûsevî'ye ithaf ve takdimle Şîa'ya meylini önceden izhar etmiş; ancak bahse konu tefsiriyle Şîîlik eğilimini bir anlamda perçinlemiştir. Bununla birlikte Şehristânî yeri geldiğinde, sözgelimi kıraatler ve ahruv-i seb'a meselesinde Ehl-i Sünnet'e paralel görüşler de serdetmiştir. Bu durum onun tek bir mezhebe bağlı kalmadığına, bilakis hangi mezhebe ait olduğunu pek de önemsemeden doğru bildiği görüşü savunan bir ilmî kişilik sahibi olduğunu göstermektedir. Lakin burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın yansıttığı kimlik, ağırlıklı olarak teşeyyu eğilimine işaret etmektedir.

Gelinen bu noktada, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ilginç bir paradigma oluşturmaya çalıştığı ve bu paradigmanın Sünnî gelenekte Ehl-i hadis çizgisinin önce Eş'ariliğe evrilme, ardından Sünnî-Eş'ârî itikâdın tasavvufa nüfuz etme sürecini anımsattığı söylenebilir. Daha açıkçası Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da tesis etmeye çalıştığı paradigma İmamiyye Şîası'ndaki ahbârî/zâhirî anlayışa felsefî irfan temelinde derinlik katmak ve bunu yaparken de bir yandan Ehl-i Beyt imamlarına referansta bulunmak, bir yandan da Bâtînî-

⁸⁸ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001, s. 187-215.

⁸⁹ Bkz. Beyhakî, *Tetimmütü Sivânî'l-Hikme*, s. 120; İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl*, V. 173.

İsmâilî felsefenin terminolojisini enstrüman olarak kullanmak şeklinde ifade edilebilir. Şehristânî'nin tek başına ve tek bir eser bünyesinde tesis etmeye çalıştığı bu paradigmanın bir benzeri Sünnî gelenekte farklı âlimlerin katkılarıyla zaman içinde teşekkül etmiştir. Şöyle ki erken dönemlerde Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi isimlerce temsil edilen Ehl-i Hadis (Ehl-i Sünnet-i Hâssâ) çizgisi İmâm el-Eş'arî'yle (ö. 324/936) birlikte teknik anlamda Sünnî kelama evrilmiş -ki İmâm el-Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde, itikadî açıdan Ehl-i hadis imamlarının, spesifik olarak İmâm Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ettiğini söylemiştir;⁹⁰ bu evrilmenin ardından Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 385/995) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıflar Sünnîlik ile tasavvufu harmanlayan eserler kaleme almışlar ve nihayet bu süreç Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eseriyle kemal noktasına ulaşmıştır.⁹¹

Bütün bu mülahazaların ardından şu hususu bir kez daha belirtmek gerekir ki Şehristânî'nin Bâtinî-İsmâilî olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Toby Mayer gibi bazı araştırmacılar Şehristânî'nin hoca-talebe ilişkisine yönelik vurgusunu Nizârî-İsmâilî gelenekte çok önemli bir yer tutan talim ilkesiyle, tezat-terettüb kavramlarını da yine İsmâiliyye'nin Bâtinî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapıyla ilişkilendirmiştir;⁹² ancak bu düzeyde benzerlikler Şehristânî'nin Bâtinî-İsmâilî olduğunu ispata kâfi değildir. Keza *Mefâtihu'l-Esrâr*'in nazım, tefsir, nüzul, meânî başlıkları altında kimi Sünnî müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun Sünnî olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Buna mukabil Küleynî'nin *el-Kâff*'si, Ayyâşî'nin *Tefsîru'l-Ayyâşî*'si gibi Şîî-İmâmî kaynaklara açıkça atıfta bulunması, reyale tefsirin caiz olmadığı vurgusu, Ehl-i Beyt telakkisi, Kur'an'ın cem keyfiyeti ve tahrif meselesi, tevelli-teberri, imamet gibi birçok konuyla ilgili görüşleri Şehristânî'nin Şîî-İmâmî geleneğe mensubiyetini değilse de en azından muhabbet ve meylini gösterir niteliktedir. Bu mu-

⁹⁰ Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 8.

⁹¹ Bu projenin aşamaları ve temel amacı hakkında bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1991, s. 276-281.

⁹² Mayer, "Shahrestani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76.

habbet ve meyil ise İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi,⁹³ ya özsel ve içtenliklidir ya da Şiî çevrelere sempatik görünmek niyetine mebnidir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebü'l-Fazl, Şihâbuddîn Mahmûd *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd, *Tetimmetü Sivânî'l-Hikme (=Târîhu Hukemâi'l-İslâm)*, Beyrut 1994.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1991.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.
- Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008.
- Harman, Ömer Faruk, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1329.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Salim, Riyad 1986.
-, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. M. Reşad Salim, 2. bsk., Riyad 1991.
- Kâşifü'lğîta, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Kum 1415.
- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

⁹³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VI. 305-306.

- Kummî, Muhammed b. Hasen Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfi fi İlmi'd-Dîn*, Tahran 1365hş.
- Madelung, Wilferd, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being", [*Isma'ili Contributions to Islamic Culture* içinde], ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977.
-, "Shiism: Isma'iliyah", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London-New York 1987.
- Mayer, Toby, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation", *Journal of Qur'anic Studies*, 7/2 (2005).
-, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003.
-, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009.
-, "Şî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975.
- Shihadeh, Ayman, Review of *Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, by Toby Mayer, *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/2 (2010).
- Steigerwald, Diane, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 25/3 (1996).
- Suheybânî, Muhammed b. Nâsir b. Sâlih, *Mencehü's-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad: Dâru'l-Vatan, trs.
- Sübki, Tâcuddîn Abdülvehhâb, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tanâhî-A. Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-1976.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.
-, *Musâra'atü'l-Felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976.
-, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret-G. Monnot), Leuven 1986, [D. Gimaret'in yazısı].
-, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
-, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.
- Tabersî, Ebû Ali, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Tanci, Muhammed, "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993.
- Taşpınar, İsmail, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal*, cilt: 5, sayı: 1, Ocak-Nisan 2008.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Mecmûatu Resâil*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi (Tahran), nr. 9480, vr. 3a.
- Vaux, Carra de, "eş-Şehristânî", *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye (DMİ)*, Tahran 1933.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-M. Nuaym el-Irkasûsî, Beyrut 1985.
- Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969.
- Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001.
- Zincânî, Seyyid İbrahim Musevî, "Anahatlarıyla İmâmiyye Akidesi", çev. Murat Serdar, *Bilimname VIII* (2005/2).

**A Study of the Sectarian Identity of Abū I-Faḥ al-Shahrastānī in
Relation to his Qur'anic Commentary, *Mafātīḥ al-asrār***

Citation / ©-Öztürk, M. (2012). A Study of the Sectarian Identity of Abū I-Faḥ al-Shahrastānī in Relation to his Qur'anic Commentary, *Mafātīḥ al-asrār*, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity 12 (1), 1-41.

Abstract- *Abū I-Faḥ Muḥammad ibn Abū I-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (d. 548/1153) is a scholar best known in the academic and cultural Muslim world for his work, al-Milal wa-l-niḥal. He is considered to be a Sunnī scholar, particularly in relation to the theological views and conclusions that are given in his work, Nihāyat al-iqdām/al-aqdām fī 'ilm al-kalām, which are parallel to Ash'arism. However, the contents of his Qur'anic commentary, Mafātīḥ al-asrār wamaṣābīḥ al-abrār recently edited by Muḥammad 'Alī Ādharshab, have brought up questions about the general acceptance of the sectarian identity of al-Shahrastānī. What is remarkable is that al-Shahrastānī displays different stances in different works, which has led to various claims and views being made about his sectarian identity. This article, which is based on Mafātīḥ al-asrār, aims to bring clarity to the question of which sect al-Shahrastānī was closest to, at least according to the aforementioned work.*

Key words- *al-Shahrastānī, Mafātīḥ al-asrār, secrets of the Qur'ān, Ismā'īliyya, Bāṭinī interpretation.*

Kilisli Abdullah Efendi'nin Hayatı, Mantık Eserleri ve *Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse* Adlı Eseri*

Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL**

Atf / ©- İmamoğlugil, H. (2012). Kilisli Abdullah Efendi'nin Hayatı, Mantık Eserleri ve *Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse* Adlı Eseri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 43 - 55.

Özet- Bu çalışmada Tanzimat döneminde yaşamış ve mantık ilmine ait eserler vermiş olan Kilisli Abdullah Efendi'nin (m.1825-1885) hayatı ve mantıktaki yeri hakkında bilgi verilmekte, mantık eserleri tanıtılmakta ve kıyasla ilgili telif ettiği "*Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*" adlı eserinde kıyas konularını nasıl ele aldığı araştırılmaktadır.

Anahtar sözcükler- Kilisli Abdullah Efendi, Mantık, Kıyas, *Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*



Giriş

Asıl adı Abdullah bin Abdurrahman el-Hanefi el-Kilîsî olan Abdullah Efendi Tanzimat döneminin önemli âlimlerindendir. Mantık, kelâm, münâzara, nahiv ve kıraat gibi ilimlerde söz sahibi olduğu halde asıl mantık bilimi dalında meşhurdur. Daha çok bu sahadada eserler vermiş olduğundan umumiyetle mantıkçı sıfatıyla tanınmaktadır.

Bu çalışmanın amacı; onun hayatı ve mantıktaki yeri hakkında kısa bir bilgi vermenin yanısıra mantık eserlerini tanıtmayı ve kıyasla ilgili telif ettiği "*Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*" adlı eserinde kıyas konularını nasıl ele aldığını incelemektir.

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı*" adıyla 1999'da yaptığım yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak. Felsefe Böl., e-posta: himamoglugil@ybu.edu.tr

Abdullah Efendi'nin Hayatı

Abdullah Efendi h.1241/m.1825 senesinde (o gün) Halep Vilayetine bağlı bir kasaba olan Kilis'te doğmuştur.¹ Künyesi "Abdullah b. Abdurrahman el-Kilisî el-Hanefî"dir.² Tahsilini "sebeb-i vücûdum ve üstâd-ı ekremim" dediği³ babası Abdurrahman Efendi'den tamamlayarak h.1261/m.1845'de icâzetnâme almıştır. Sülûkünü ise Nakşibendî şeyhlerinden Mevlana Muhammed Can hazretlerinin halîfesi Baytarzâde Hacı Abdullah Şah Seremesti Veli Efendi'den tamamlamıştır. Daha sonra dedelerinin müderrislik yaptığı Kesik Minare Medresesi'nde ders okutmaya başlamıştır.⁴ Mantıkçımız, kendisinin Nakşibendî tarikatına mensub bulunduğunu belirtir.⁵

Mehmet Ali Aynî'nin değerlendirmesine göre, kendi asrında yaşamış mantık müelliflerinin hepsinden üstün olan Abdullah Efendi, ömrünü mantık tedrisatına harcamıştır.⁶ Bu üstad, sadece teoriden ibaret kalarak hiçbir tatbikat görmeyen mantık teorilerini uygulamaya koymuştur.⁷ Mantık'ın yalnız Arapça Diline ait olduğuna dair garip fikirleri çürütmeye ve aksini ispata çalışmıştır.⁸ Kitaplarında bin yıllık misaller yerine yeni misaller ortaya koymuş⁹ ve dersleri sırasında yapılan kıyasların çoğunu Türkçe ifade ile vermeye çalışmıştır. Böylece kıyas çeşitleriyle ilgili, kitaptan kitaba aktararak yıllarca devam eden sınırlı birkaç misal dışında sanki başka konu ve başka misal yokmuş gibi ortaya çıkan yanlış kanaati yıkılmış, hangi dilde olursa olsun hiçbir sözün ve hiçbir metnin mantık dışında olmayacağına dair düşüncesini ispat etmiştir.¹⁰

Bursalı Mehmet Tahir, Abdullah Efendi ile ilgili şöyle der: "*Hemen her yıl İslam beldelerinin her yerinden çoğunluğu icâzetnâme alan kişiler olmak üzere, yüzlerce ilim*

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. 1, İstanbul-h.1333, s. 385; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin, Esmâ'ül-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, C.1, İstanbul-1951, s. 492. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, C. 6, Şam-h.1378/m.1958, s. 71.

² Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 492.

³ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâsiyeti'l-Cedîde*, h.1290, s. 15.

⁴ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 385. Ayrıca bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 492.

⁵ Bkz. Abdullah Efendi, a.g.e., s. 15.

⁶ M. Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Y. 3, S. 10, 1928, s. 61.

⁷ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 385.

⁸ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 385; Aynî, a.g.m., s. 61.

⁹ Aynî, a.g.m., s. 61.

¹⁰ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 385-386.

öğrenmek isteyen, derslerine gelirlerdi. Ders okuttuğu sene başında öğrencilerine hiçbir kitaba başvurmağa gerek bırakmaksızın mantığın özetini, en ahmak bir kişinin anlayabileceği bir şekilde anlatır, sonra sırasıyla “Tasavvurât” ve “Tasdikât”ın en gerekli bahislerini, onlara uygun olarak da kelâm ilminde ya ‘Akâid-i Neseîye Şerhi’ni yahut ‘Celalettin Devvânî’yi, Kiraat-i Aşere ve Seb’a’yı ve bir miktar tefsiri şerif okutur, her sene Recep ayı başlarında icâzetnâme verirdi. Kiraat-i Seb’a ve Aşere üzerinde defalarca Kur’an-ı Azimuşşânı hatmetmiş ve hatmettirmiş, 20’den fazla Ramazan-ı Şerifte hatimle teravîh (namazı) kıldırılmıştır. Hangi ilmi okutursa okutsun, kitap takip etmeye gerek duymadan kaç saat anlatır ve hitap ederse etsin, bir kelimeyi yahut bir ibareyi anlatır ve açıklarken tekrarlama gibi noksan ve hatadan uzak bir şahsiyetti”.¹¹

Bursalı Mehmet Tahir’in verdiği bilgiye göre, Abdullah Efendi h.1272/m.1854’de İstanbul’a gelerek Sultan Abdülmecid Han’a *Tasdikât Hâşiyesi*’ni takdim etmiş, 100 lira ihsâna nâil olmuştur. Bahsedilen bu hâşiyeye Padişahın isteğiyle Matbaa-i Amire’de bastırılmıştır. Bundan üç yıl kadar sonra h.1275/m.1857’de vilayet vasıtasıyla *Tasavvurât Hâşiyesi*’ni takdim etmiş, hayatı boyunca 150 kuruş maaşla taltif olunmuştur. h.1303/m.1885’de vefat eden mantıkçımız, pederinin yanına defnedilmiştir.¹²

Abdullah Efendi’nin Eserleri

Mantık, kelim, münâzara, nahiv ve kıraat ilmine dair eserleri olan Abdullah Efendi, eserlerinin birçoğunu Arapça, bazılarını da Türkçe yazmıştır.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*’nde Abdullah Efendi’nin on dört eserinin adını zikrederken, Bağdatlı İsmail Paşa ve Ömer Rıza Kehhâle dokuz eserinin adını vermektedir.¹³ O’nun eserleri ile ilgili en geniş bilgiyi Bursalı Mehmet Tahir’in daha önce bahsi geçen eserinden elde etmekteyiz. Ancak O’nun zikrettiği on dört esere, Milli Kütüphane İbn Sînâ Salonu Yz. A. 4074 numarada kayıtlı olarak bulunan “*Kitâbu’l-Mantık fî Tertîb-i Akîse*” adlı yazma eserini de ilave etmek gerekir ki, böylece mantıkçımızın eserlerinin sayısı on beşe ulaşır.

Mehmet Tahir, Abdullah Efendi’nin eserlerini matbu olan ve matbu olmayan olmak üzere başlıca iki bölümde sıralamış, bunlara ilaveten de yarım kalan bir eserinin adını

¹¹ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 386.

¹² Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 386.

¹³ Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 492-493; Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., s. 71-72.

zikretmiştir.¹⁴ Buna göre mantıkımızın matbu eserleri, mantığa ait beş kitap ile münazara-ya ait bir kitaptan teşekkül etmektedir. Kelâm, Nahiv ve Kıraat'e dair kitapları ise matbu değildir. Matbu olan mantıkla ilgili eserlerin birçoğu AÜİF Kütüphanesi, Milli Kütüphane, DİB Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi ve Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Matbu olmayan diğer eserlere adı geçen kütüphanelerde rastlamadık. Biz, bu çalışmamızda daha önce bahsedilmemiş olan matbu ve mantıkla ilgili olan eserlerinin özelliklerinden kısaca bahsedeceğiz. Diğer eserlerin ise sadece isimlerini zikredeceğiz.

1) *Hâşiyetü'l-Cedîde ale't-Tasdîkât*

Abdullah Efendi, h.1272'de İstanbul'a gelerek Sultan Abdülmecit Han'a takdim ettiği bu eser sayesinde 100 lira ihsana nail olmuştur. Eser Padişahın iradesiyle Matbaa-i Âmire'de h.1275'de basılmıştır. Eserin diğer baskı tarihi ise aynı matbaada h.1287'dir.¹⁵ Dili Arapça olan ve 470 sayfadan meydana gelen bu eser kıyasların usûlü üzerinedir. Kenarı kayıtlıdır.

Eser, kulunu fasih mantıkla ziyetlendiren, onları sahih din ve yardımla şereflendiren Allah'a hamd, nur yüzlü efendimiz Hz. Muhammed'e ve külli hususlarda olsun, cüz'i hususlarda olsun, onun peşinden giden ve bu sayede büyük ecir kazanan âl ve ashabına salât-ü selam ile başlar.

Mantıkımız kitabının başında bu eseri niçin yazdığını şöyle ifade ediyor: "*Talebelerin birçoğunun ibarelerden kıyasların çıkarım yöntemini öğrenmek için çalıştıklarını ve buna son derece rağbet ettiklerini, ancak tertibi elzem (gerekli) ve ibarelere tatbiki çok mühim olmakla birlikte bunun için bir yol bulamadıklarını gördüm. Kıyası araştırmadan maksad onun tertibi ve tatbikidir. İsmi bilinmesi değildir. İşte bu sebeple, Tasdîkât ibârelerinden istinbât edilen kıyasları içeren, üstü kapalı ibarelerden kıyas çıkarmalarını kolaylaştırmak üzere, onun üzerindeki örtüyü açabilmek ve bu hususta bununla ilgili bazı hususları açıklığa kavuşturmak için bir kitap yazmak istedim...*"¹⁶

¹⁴ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 386-387. Abdullah Efendi'nin yarım kalan eseri *tefsir* ilmine ait *Kadı Beyzâvi Tefsiri Şerifi Hâşiyesi*'dir.

¹⁵ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 386.

¹⁶ Abdullah Efendi, *Hâşiyetü'l- Cedîde ale't-Tasdîkât*, s. 2.

2) Hâşiyetü'l-Cedîde ale't-Tasavvurât

Abdullah Efendi, h.1275'de vilayet vasıtasıyla Padişaha takdim ettiği bu eserle hayatı boyunca 150 kuruş maaşla taltif olunmuştur.¹⁷ Dili Arapça olan ve 301 sayfadan meydana gelen eser Urfalı Hacı Halil Efendi'nin marifetiyle h.1289'de basılmıştır. Kenarı kayıtlıdır.

Eser, belağatlı bir şekilde konuşuran, kalb-i selim kabiliyeti vermek suretiyle onu mükerrerem kılan ve insana bilmediğini öğreten Allah'a hamd, ilimlerin ve hikmetlerin menbaı (kaynağı) olan Muhammed Aleyhisselam'a, O'nun âl ve ashabına salât ve selam ile başlar.

Mantıkçımız kitabın başında, bu eseri yazmaktaki amacını şöyle ifade ediyor: *"Kıyasların usûlü üzerine tasdîkât hakkında bir kitap yazıp, bu kitabı elde edenlerin buna diğerlerinden çok rağbet ettiklerini görünce, onu tamamlamak üzere, aynı şekilde ve aynı yöntemle, Tasavvurât üzerine de, onlara faydalı olacak, muhtasar bir kitap yazmak istedim. Çünkü bu kaideler olmasaydı faydalı olmazdı..."*¹⁸

3) Hâşiyeye alâ Îsâğûcî

Bu eser 13. asrın büyük mantıkçılarından Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin (ö. h.663/m.1265) asırlarca medreselerimizde ders kitabı olarak okutulan, *"Îsâğûcî"* veya *"er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-Mantık"* adıyla da bilinen eserinin Arapça güzel bir hâşiyesidir. Öncelikle belirtelim ki, Ebherî'nin, hacmi küçük çapı büyük bu eserinin çok sayıda şerhi vardır.

Îsâğûcî Hâşiyesi, mantıkçımızın yazmış olduğu hâşiyelerin en kısasıdır.¹⁹ Talik yazı ile yazılan bu hâşiyeye 41 sayfadan meydana gelmektedir. h.1287 yılında, Hacı Halil Efendi'nin marifetiyle basılmıştır. Eser taşbasmadır.

Hâşiyeye'nin başında Abdullah Efendi, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e ve onun âl ve ashabına salât ve selamdan sonra, bu risâleyi, Îsâğûcî kıyaslarını beyan hususunda sıbyanlar (ilkokul düzeyindeki öğrencilere) ve bazı talebeler için yazdığını söyler.

¹⁷ Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., s. 386.

¹⁸ Abdullah Efendi, *Hâşiyetü'l-Cedîde ale't-Tasavvurât*, s. 2.

¹⁹ Abdullah Efendi, *Hâşiyeye ale'l-Fenâri*, s. 2.

Eser, Tasdikât kısımlarını ve Tasavvurâta ilişkin bazı kaideleri genişçe açıklamaktadır. Mantıkçımız, talebelerin çoğunun ihtiyacı olmadığı için ibâreleri îzâha ve kıyasların kâidelerini açıklamaya yönelmemiştir. O, kıyasların tertibi hususunda ve ibârenin anlaşılmasında herhangi bir karışık durum ortaya çıkarsa, daha önce yazmış olduğu eserlere müracaat edilmesi gerektiğini söyler.²⁰

4) Hâşiye ale'l-Fenârî

Ebherî'nin daha önce bahsi geçen "*İsâğucî*" adlı eserine 14. asrın büyük mantıkçılarından Mevlâna Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (Molla Fenari)'nin şerh olarak kaleme aldığı "*Şerh-i İsâğucî*" adlı eserine, Abdullah Efendi'nin yazmış olduğu Arapça bir hâşiyedir. Talik yazı ile yazılan eser 96 sayfadan meydana gelmektedir. 1287 h. senesinde Urfalı Hacı Halil Efendi'nin marifeti ve imtiyazı ile basılmıştır. Eser taşbasımadır.

Hâşiye, hak etmediğimiz nimetlerle bizi nîmetlendiren Mevlâya hamd, en mükemmel ve sonsuz şükürle şükretmeye muvaffak kıldığı için şükür ve mahlûkların (yaratılanların) en faziletlisi olan Hz Peygamber'e, onun âl ve ashabına salât-ü selam ile başlar.

Mantıkçımız, hâşiyesinin başında, "*Talebeler, faydalanabilmeleri için Fenârî şerhi üzerine benden bir hâşiye yazmamı ısrar ettiler. Her ne kadar onun birçok şerhi var ise de, onların bu isteklerini kabul ettim. Dolayısıyla muhtasar, faydalı, kullanılması kolay bu eseri, gece gündüz meşgul olarak yazdım...*"²¹ diyerek bu eseri niçin yazdığını ifade eder.

5) Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde

Abdullah Efendi'nin, kıyasların tertibi üzerine yazmış olduğu *Tasdikât Hâşiyesi*'nden sonra, Türkçe olarak telif ettiği bu güzel kitap, her bir ilmin başlangıcı ve halka faydalı bilgiler içeren,²² Klasik Mantık alanında 19. yüzyılda yazılmış nadir eserlerdendir.

Eserde, misal ve delillerle, uzun olarak mantık ilminin lüzûmundan bahsedildikten sonra kıyas teorisi işlenmiştir. 134 sayfadan meydana gelen eser, Urfalı Hacı Halil Efendi'nin marifetiyle, Çemberlitaş'ta, İzzet Efendi Matbaasında, h.1290 senesinde basılmıştır.

²⁰ Abdullah Efendi, *Hâşiye ala İsâğucî*, s. 2.

²¹ Abdullah Efendi, *Hâşiye ale'l-Fenârî*, s. 2.

²² Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde*, s. 134.

Eser, besmeleden sonra Allah Teâlâ'ya sınırsız hamd, bütün yaratılanların fahri Aleyhisselütü Vesselam'a, bütün peygamberlere, onların âl ve ashabına salât-ü selamdan sonra Padişah hazretlerine, onun vezirlerine ve diğer hizmetçilerine dua ve muhabbet ederek başlar.

Mantıkçımız kitabının başında bu eseri yazmaktaki gayesini şöyle ifade etmektedir. "...bazı öğrenciler Arapça ibarelerden tam manasıyla istifade edemeyeceği için öncelikle bununla (bu eserle) bazı konulardan haberdar olsun ve böylece az vakitte çok fayda görsün, ilim ve mesleğin hakikatinin ne olduğunu bilsin diye bu defa Türkçe olarak Usûl-ü Cedîde Zübdesini toplayan, birçok asılları ve pek büyük faydaları içine alan, bütün ilimlere ve ibarelere temel teşkil edecek ve onların hepsini tahkîke genel anlamda yardımcı bir risâle tertip olunacaktır..."²³

6) Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi Akîse

Abdullah Efendi'nin Klasik Mantık alanında telif ettiği eserlerinden birisidir. Bu eser Türkçe olup Milli Kütüphane İbn Sînâ Salonu Yz. A. 4074 numarada kayıtlıdır. Eser yazmadır ve üzerine sayfa numaraları verilmiştir. 53 sayfadan oluşan eserin 44 sayfası kıyas konularına, 8 sayfası ise âdâb bahsine aittir.

Eser, besmeleden sonra Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'le onun ailesi üzerine salât ve selam ile başlamaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere Abdullah Efendi bu eserde Aristo mantığının belkemiği kabul edilen kıyas konusunu ele almaktadır.

Mantıkçımız esere **kıyas**'ı tanımlayarak başlar. Kıyas, "kendini bilmekten dolayı diğer bir şeyi bilmeyi gerektiren" dir. (s. 2) Onun kıyas tanımı daha önceki İslam mantıkçılarının kıyas tanımına benzer bir tanımdır.²⁴ Tanımın devamında kıyasın şekli kısmını

²³ Abdullah Efendi, a.g.e., s. 3.

²⁴ Aristoteles geleneğine bağlı Müslüman mantıkçılar "Kıyas önermelerden müellef bir sözdür ki, her ne zaman bunların doğruluğunu kabul edersen bundan doğrudan doğruya başka bir söz lâzım gelir" şeklinde tarif ederler. (Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, İstanbul 1998, s. 121; *İsâğûcî*, Vezirhânî Matbaası, İstanbul h. 1287; s. 5; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277, s. 177; Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, Kum tarihsiz, s. 138; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, İstanbul 1277, s. 177-178; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâid'il-Mantıkıyye*, Kum tarihsiz, s. 138-139; Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık*, Kahire tarihsiz, s. 120; Fenârî, *Şerh-i İsâğûcî*, Matbaati Osmaniye 1309; s. 19-20; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsâğûcî*, Matbaati Sultaniye 1283, s. 50; *Kıyas Risâlesi*, İstanbul 1297, s. 3.)

açıklar. Ona göre **kıyasın şekli kısmı**; iki öncül ve orta terim'in tekrarıdır. Tekrar olmadıkça iki önerme kıyas olmaz. Tekrar olursa delil ve kıyastır. (s. 2) O, daha sonra kıyası meydana getiren kısımlarda bir hata bulunursa kıyasın neden sonuç vermeyeceğini örneklerle izah eder. (s. 2, 3)

Eserin devamında **iktirânî** ve **istisnâî** kıyasların açıklamasına geçer. Önce şekil itibarı ile kıyasları iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) olmak üzere iki kısma ayırır ve bu kısımları ayrı ayrı izah eder. (s. 3-4) Ona göre **iktirânî kıyasta mükerrer cüz (orta terim)** müfred (tek bir kelime) de olur, kazıyye (önerme) de olur. İstisnâî kıyasta ise mükerrer cüz (tekrar eden kısım) daima önerme olmalıdır. (s. 4-5)

İktirânî kıyasta; gerek konu gerek yüklem olarak, sonucun konusunun içinde bulunduğu öncüle *büyük önerme*, sonucun yüklemine içinde bulunduğu öncüle *küçük önerme* adı verilir. Diğer bir ifade ile matlûb veya sonucun konusunun bulunduğu öncül *küçük önerme*, matlûb veya sonucun yüklemine bulunduğu öncüle *büyük önerme* denir. (s. 4)

Abdullah Efendi, iktirânî kıyasları iki yüklemli önermeden meydana gelen kıyaslar (yüklemli kesin kıyas), iki şartlı önermeden yahut biri şartlı önerme biri yüklemli önerme olmak üzere karışık meydana gelen kıyaslar (şartlı kesin kıyas) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Biri şartlı, biri yüklemli olarak gelen şartlı iktirânî kıyaslarda; küçük önermenin şartlı, büyük önermenin yüklemli olması gerekir. İktirânî kıyasların diğer bir bölümü olan **şartlı iktirânî (kesin) kıyaslar** da *bitişik şartlı* ve *ayrık şartlı* olmak üzere iki kısma ayrılır. (s. 10-11)

Mantıkçımız yüklemli veya şartlı olan iktirânî kıyası "*mütearef, gayr-ı mütearef ve gayr-ı mütearefin gayr-ı mütearefi*" olmak üzere üç kısma ayırıp dört şekilden toplam on iki kısımda ele alır ve bunları örneklerle açıklar. (s. 5-8)

Eserin devamında, kıyas şekillerini ele almadan önce **kıyasın içerikleri** olan **önerme çeşitlerine** dikkat çeker. Çünkü kıyası bilmek için önerme çeşitlerini bilmek gerekir. On önerme çeşidi vardır. Ancak mühmele (belirsiz) cüz'iyeye (tikel), şahsiyye (tekil) külliyye (tümel) bünyesinde olduğundan ve tabîyye (tabîi önermeler) ilimlerde kullanılmadığından muteber önermeler *mûcibe-i külliyye (tümel olumlu)*, *mûcibe-i cüz'iyeye (tikel olumlu)*, *sâlibe-i külliyye (tümel olumsuz)* ve *sâlibe-i cüz'iyeye (tikel olumsuz)* olmak üzere dört çeşittir. (s. 12-14)

Abdullah Efendi **iktirânî kıyasın darb(mod)ları** başlığı altında **kıyas şekillerini** inceler. Aristoteles'in söz konusu etmediği, yüklemli (kesin) kıyasın dördüncü şekline de değinir. Ona göre iktirânî kıyasın dört şekli vardır. Birinci şekil dört, ikinci şekil dört, üçüncü

şekil altı ve dördüncü şekil sekiz darb (mod) olmak üzere yüklemli kıyaslar toplam yirmi iki darb (mod) ihtiva eder. Mantıkçımız, kıyas şekillerini anlatırken her bir şeklin sonuç vermesi için gerekli şartlara işaret eder ve bu şartlar dolayısıyla her bir şeklin önce sonuç veremeyen darb (mod)larını, sonra da devamlı olarak sonuç veren darb (mod)larını sıralar. (s. 14-18)

Konunun devamında **istisnâî kıyaslarla** ilgili açıklamalar yapılır. İstisnâî kıyaslar iki yüklemli önerme (öncül)den meydana gelmez. Onlar bir yüklemli önerme ile bir şartlı önermeden veya nadir olarak da olsa iki şartlı önermeden meydana gelir. (s. 20)

“İstisnâî kıyasta tekrar eden cüz’ün (orta terim) sonuç ile veya sonucun nakîzi (karşit hali) ile beraber bulunduğu tarafa *mukaddime-i şartiyye (şartlı öncül)*, tekrar eden cüz’ün (orta terim) yalnız bulunduğu tarafa *mukaddime-i istisnâîye (istisnâî öncül)* denir”. (s. 20)

Mantıkçımız *istisnai kıyasların sonuç vermesi için gereken şartları* sıralar. Devamında İstisnâî kıyasları şekil itibarı ile dörde ayırır, ancak bunlara iktirânî kıyaslarda olduğu gibi *şekil* demeyip *tarîk* adını verir. (s. 21)

Abdullah Efendi istisnâî kıyasın öncüllerindeki önermeleri dikkate alarak, onları *lüzûmiye (gerekli)* ve *ittifâkiye (rastlantılı)* diye ikiye ayırır. Buna göre, sonucun meydana gelişi öncülden olur ise *lüzûmiyedir*, sonucun meydana gelişi öncülden olmuyor ise *ittifâkiyedir*. (s. 21)

O, istisnâî kıyasın birinci tarîkinin müteâref ve gayrı müteâref olması yönüyle dört kısımdan bahseder. (s. 23-24) İkinci tarîki ise *meşhûr* ve *gayrı meşhûr* diye ikiye ayırarak inceler. (s. 28-29)

İktirânî ve istisnâî kıyasların açıklamalarından sonra **basit** ve **bileşik kıyaslar** konusuna geçilir. Kıyasların bu şekilde ikiye ayrılması, içerisinde bulundurduğu (ihtiva ettikleri) önermelerin sayısına göredir. “İki önermeden meydana gelen kıyasa *basit*, daha çok önermeden meydana gelen kıyasa *mürekkep*” denir. Diğer bir ifadeyle “iki öncül söylenip sonuç yerine geldiğinde istenilen sonuç bulunursa *basit*, bulunmazsa *mürekkep*”tir. (s. 32, 38)

Mantıkçımız basit kıyasları “*basit-i mahz*” ve “*basit maa’l-ispat*” olmak üzere ikiye ayırır. Sonuç kısmında matlûb bulunup mukaddimelerin birisi hiç ispat olunmaz ise “*basit-i mahz*”, ispat olunursa “*basit maa’l-ispat*”tır. (s. 34)

Mürekkep kıyasta ilk yapılan kıyasın sonucu matlûb (istenilen sonuç) değildir. Çıkan sonuç bir mukaddime (öncül) farz olunarak (sayılarak) bir mukaddime daha eklenir. İstenilen sonuca ulaşırsa kıyas tamamdır. Aksi takdirde, matlûb hâsıl olana (elde edilmeye) kadar çıkan sonuçlar diğer bir kıyasın mukaddimesi sayılarak bir daha ekleme yapılır. Böylece matlûb çıkıncaya kadar devam edilir. (s. 32)

Mantıkçımıza göre mürekkep kıyas her ne kadar aklî iki kıyastan meydana geliyor ise de, sadece bir matlûb için düzenlendiğinden bir kıyas sayılır. Sonuç matlûbdan daha geneldir. Zira mürekkepten çıkan sonuca hem sonuç, hem matlûb denir. Aralarda yapılan kıyaslardan hâsıl olana ise sonuç denir, matlûb denmez. Ayrıca mürekkep kıyaslarda kaç tane kıyas varsa o kadar sonuç vardır. Ancak matlûb sadece bir tanedir ve da'vâ (iddia) matlûba eşittir. (s. 33-34)

Abdullah Efendi mürekkep kıyasların arasında bulunan sonuçların açıkça zikredilip zikredilmemesine göre bu kıyasların *mevsûlu'n-netaic* veya *mefsûlu'n-netaic* olacağını söyler. (s. 34)

Daha sonra mürekkep kıyasın diğer bir kısmı olan “kıyas-ı müstakîm” ve “kıyas-ı hulfî” yi örneklerle açıklar. Bu konu dâhilinde *kıyas-ı hulfînin alâmeti* (matlûbun karşıt hali ilk kıyasın küçük önermesinde mukaddem olmasıdır) ve *kıyas-ı müstakîmin alâmeti* (matlûbun aynı, devamlı surette son kıyasın büyük önermesinde tâlî olmasıdır) zikredilir. (s. 36-37)

Kıyas bahsinden bir diğer konu da **Kıyas-ı müsâvât (eşitlik kıyası)** konusudur. *Eşitlik kıyası*, yabancı bir öncül vasıtasıyla bir hüküm ispat etmektir. Bu yabancı öncül doğru ise kıyas da doğru olur. Yabancı öncül yanlış ise kıyas da yanlış olur. (s. 41)

Mantıkçımız öncüllerin yapısına göre, yani kıyası meydana getiren öncüllerin fiil ve isim cümlesi olmasına göre de kıyasları **kıyas-ı fi'li** ve **kıyas-ı ismî** olmak üzere iki kısma ayırır. Buna göre, mukaddimelerin ikisi veya birisi fi'liye (fiil cümlesi) olursa buna *kıyas-ı fi'li (fiil kıyas)*, mukaddimelerin ikisi de ismiye (isim cümlesi) olursa buna da *kıyas-ı ismî (ismî kıyas)* denir. (s. 43)

Abdullah Efendi *istikrayı tam* ve *nâkıs* olmak üzere iki kısma ayırır. **Temsilde** ise *misli ile isbât* ve *misâli ile isbât* söz konusu olduğunu söyler ve örneklerle açıklar. (s. 38-39)

Kıyas konularından sonra âdâb bahsine geçilir. Burada önce, *istisfâri (açıklama isteme sorusu)* ve *i'tirâzi (karşı çıkma sorusu)* olmak üzere *soru çeşitleri* ve âdâbcılara

göre *tarif çeşitleri* ele alınır. Daha sonra *taksim gereklere* incelenir. Eserin son sayfası ise *kavramlar arası ilişkiyi* anlatan bir ilavedir.

7) Hüseyniye Hâşiyesi: Münâzara usûlü ilmine ait olan bu eser matbûdur.

8) Celaleddin Devvânî Hâşiyesi: Matbû olmayan bu eser kelâm ilmine aittir.

9) Şerh-i Akaid-i Neseî Hâşiyesi: Matbu olmayan bu eser kelâm ilmine aittir.

10) Hayâli Hâşiyesi: Matbû olmayan bu eser kelâm ilmine aittir.

11) Tehzîbu'l-Mantık: Mantık ilmine ait olan bu eser matbu değildir.

12) Mir Ebu'l-Feth: Münâzara usûlü ilmine ait olan bu eser matbu değildir.

13) Molla Câmî Hâşiyesi: Matbû olmayan bu eser nahiv ilmine aittir.

14) Zübde: Kıraat-ı Seb'a ve Aşereye dair Türkçe olan bu eser de matbu değildir.

15) Kadı Beyzâvi Tefsiri Şerifi Hâşiyesi: Abdullah Efendi, ömrünün sonlarına tesadüf ettiği için *tefsir* ilmine ait olan bu eseri tamamlayamamış ve yarım kalmıştır.

Sonuç

Kendi döneminde yaşamış mantık müelliflerinin hepsinden faik (üstün) bir yere sahip olan Abdullah Efendi, mantık alanında da yazmış olduğu eserlerle haklı olarak bu alandaki yerini almıştır.

Mantıkçımız, "*Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi Akîse*" adlı eserinde kıyası ayrıntılı bir şekilde ele almış ve söz konusu bu eserde kıyas konusunu işlerken hemen hemen daha önceki İslâm mantıkçılarının takip ettiği sıralamayı takip etmiştir.

Kaynakça

- Abdullah Efendi, *Hâsiye ala İsbâğüçî*, h.1287.
- _____, *Hâsiye ale'l-Fenârî*, h.1287.
- _____, *Hâşiyetü'l- Cedîde ale't-Tasavvurât*, h.1289.
- _____, *Hâşiyetü'l- Cedîde ale't-Tasdikât*, h.1275.
- _____, *Kitâbu'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*, Milli Kütüphane İbn Sînâ Salonu Yz. A. 4074, h. 1317.
- _____, *Zübdetü'l-Hâsiyeti'l-Cedîde*, h.1290.
- Aynî, M. Ali, "Türk Mantıkçıları", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Y. 3, S. 10, 1928.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin, Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, C.1, İstanbul-1951.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. 1, İstanbul-h.1333.
- İmamoğlugil, Halil, *Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-1999.
- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müelefin*, C. 6, Şam-h.1378/m.1958.

The Life of Abdullah Efendi of Kilis (d.1885), His Works on Logic and His Book Called “Kitâbu’l-Mantik fi Tertibi Akîse”

Citation / ©İmamoğlugil, H. (2012). The Life of Abdullah Efendi of Kilis (d.1885), His Works on Logic and His Book Called “Kitâbu’l-Mantik fi Tertibi Akîse”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 43-55.

Abstract- *In this article, Abdullah Efendi of Kilis’ (1825-1885) life, whom lived in Tanzimat era and gave works on logic, and his contributions in the field of logic will be covered, his treatises on logic are introduced and how he handles the topics on syllogism will be examined in his treatise on syllogism “Kitâbu’l-Mantik fi Tertibi Akîse”*

Key words- *Abdullah Efendi of Kilis, Logic, Syllogism, Kitabu’l-Mantik fi Tertibi Akise*

Türkiye Diyanet Vakfı Tarafından Yayımlanan Alevî-Bektaşî Klâsiklerinde Hz. Ali

Yrd. Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU*

Atıf / ©- Koçoğlu, K. (2012). Türkiye Diyanet Vakfı Tarafından Yayımlanan Alevî-Bektaşî Klâsiklerinde Hz. Ali, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 57-100.

Özet- Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Alevî-Bektaşî Klasikleri isimli on üç eser yayımlandı. Bu klasikler içerdikleri bilgilerin Alevî Bektaşî temel fikir yapısını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Hz. Ali, adı geçen geleneğin ana unsurlarından birisidir. Hz. Ali bu klasiklerde oldukça farklı tasavvur ve tesmiyelerle karşımıza çıkmaktadır. Onun hakkında bazen veli, imam, Nebi, bazen daha da üst tanımlamalarda bulunmaktadır. Bu değişim çoğunlukla tarihsel gelişime paralel bir görünüm arz etmektedir. Klasiklerin en eski tarihli olan Hac-ı Bektaşî Veli'ye atfedilen eserlerde neredeyse olmayan Ali tasavvurunda sonraki süreçlerde Hurufî ve Batınî etkilerin etkisiyle klasik tasavvufî algıdaki veli anlayışından nübüvveti aşan anlayışa doğru değişim gözlenmektedir. Bu değişime bağlı olarak Hz. Ali algısında Şia motiflerinin de zamanla yer aldığı görülmektedir. Çalışmamızda sözü edilen klasiklerdeki Hz. Ali algıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Alevî, Bektaşî, Hurufî, Bâtınî, Hz. Ali, Hacî Bektaş



Giriş

Alevîlik-Bektaşîlik geleneğinin genel bilgi kaynakları çoğunlukla sözlü kültüre dayanmaktadır. Son derece sınırlı olsa da Alevî-Bektaşîler tarafından temel kaynak kabul edilen yazılı eserler de mevcuttur. Buyruklar, Makâlât, Menâkıbnâmeler/Vilâyetnâmeler, Nefesler, Fütüvvetnâmeler, Erkânnâmeler, Tercümânlar, Kumrunâme, Fazîletnâme, Hüsniye bu eserlerin önde gelenlerindedir. XV ve XVI yüzyıl ve sonrası dönemlerde

* Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: kkiyas@hotmail.com

yazıya geçirilmiş olan, mahiyetleri itibariyle sözlü kültür özellikleri taşıyan bu eserlerden hareketle Aleviliğin-Bektâşiliğin tam anlamıyla yazılı kültüre geçtiğini söylemek oldukça güçtür. İçerikler açısından bakıldığında, Menâkıbnâmeler ve Velayetnameler bir velinin yaşadığı çevre ve kerametlerinden; Makâlât ve Buyruklar tarikat adab ve erkanlarından, Câvidannâme ve Faziletnâme Hurûfî bakış açısında, Hüsniye sistematik olarak Şii teolojiden bahsetmektedirler. Dolayısıyla eserler birbirinden farklı inançları bünyesinde barındırırken, sistematik bir teoloji ortaya koymadıkları da görülmektedir¹. Alevilik-Bektâşilik hakkında birbirinden oldukça farklı görüş ve algıların oluşmasının etken faktörlerinin başında bu sözlü kültürün yazılı hale getirilememesi olduğu söylenebilir.

Alevî-Bektaşî geleneğin önemli verilerinin sözlü kültürle nakledilmesi subjektif yorumlara maruz kalma ihtimalini artırdığından, bu verilerin yazıya aktarılması, yapılacak bilimsel çalışmalara kaynaklık etmede kolaylık sağlaması ve verilerdeki dış müdahaleleri azaltarak objektif bilgi edinimlerine katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Ülkemizde son yıllarda bu alana yönelik yapılan bilimsel nitelikli çalışmaların artması sevindiricidir. Bu konuda önemli adımlardan bir tanesi Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından atılmıştır. 31 Ekim-20 Kasım 2003 tarihleri arasında, DİB tarafından düzenlenen I. Dini Yayınlar Kongresi'nin sonuç bildirgesinin 4. Maddesinde *"Alevilik-Bektaşilik, pek çoğu yayınlanmamış, kütüphane raflarında yayınlanmayı bekleyen zengin bir dinî-kültürel mirasa sahiptir. Bugün bu eserlerin çok az bir kısmı yayınlanmış bulunmaktadır. Ancak bu tür yayınlarda, özgün metne ve ilmî yayın kriterlerine bağlılık konusunda yeterli titizliğin genelde gösterilmediği için toplum olarak önemli bir bilgi kirlenmesiyle karşı karşıyayız. Bu durum, toplum katmanları arasında iletişimsizlik sorununun sürüp gitmesine, gereksiz gerginliklerin yaşanmasına ve karşılıklı dinî hoşgörünün zayıflamasına sebep olmaktadır. Toplum katmanları arasında birbirini anlama sorununun giderilebilmesi, barış ve kaynaşmanın, millî birlik ve bütünlüğün sağlanması, doğru ve bilimsel bilgiyle bu konudaki bilgi boşluğunun doldurulması ve küreselleşen dünyamızda birlikte yaşama kültürünün gelişmesi açısından yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerde bulunan bu kıymetli eserlerin, sahasında uzman ilim adamlarınca ilmî neşirlerinin yapılarak dinî-kültürel hayatımıza kazandırılması tarihî bir zorunluluktur. Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâm kültürüne dair Alevi ve Bektaşilerce yazılan*

¹ Kutlu, Sönmez, Alevilik, Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkret-i Şeyh Safi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 30-31; Üçer, Cenksu, Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 26, Eğri, Osman, "Alevî-Bektâşî Kaynaklarının Neşri Problemi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi, 2003, 28/124-127.

ve halk klâsikleri haline gelmiş bu kıymetli eserlerden bir kitap seti oluşturularak halkın yararlanabileceği genel kütüphanelere ve ilgili yerlere dağıtmayı hedeflemektedir” ifadelerinden hareketle başlatılan çalışmalar sonucunda, bu geleneğin temel eserleri, metnin orijinalinin fotoğrafı yanında latinize edilmiş ve Türkçeye sadeleşmiş şekliyle Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından bu güne kadar on üç tanesi okuyucuyla buluşturulan Alevî-Bektaşî Klasiklerinin yeni eserlerle basımı devam edeceği ifade edilmektedir. Eserler üzerinde karşılaştırmalı metin çalışmaları, inanç, ibadet, tasavvufî kültür, ahlaki ve eğitsel vb. açılardan hem metne hem de içeriğe yönelik pek çok çalışmanın yapılması gerekmektedir. “Alevî-Bektaşî Klasikleri başlığının altını tam doldurmuyor” şeklindeki eleştirilerin önemli derecede haklılık payı olsa da öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından meselenin ele alınıp ve bu çalışmanın başlatılması anlamlıdır. Diğer taraftan devam eden projede eleştirilere konu olan eksiklerin de giderilmesi ümidini taşımaktayım.

Öncelikle tarihi süreç içerisinde birçoğu çeşitli nedenlerle korunamamış olsa da bu gün hala şahısların evlerinde veya özel kütüphanelerinde muhafaza edilmiş, yok olmak üzere olan eserlerin yeni basımlarının yapılarak korunması, Alevî- Bektaşîler başta olmak üzere bu alanda çalışma yapan bilim adamları, din eğitimi gibi alanlarda hizmet sunanlar ve konuya ilgi duyan herkesin Alevîliği-Bektaşîliği kendi kaynaklarından öğrenmelerine imkan oluşturmaktadır. Ayrıca Alevî ve Bektâşî kültür ve önderleri hakkında piyasada bulunan doğru olmayan bir kısım bilgilerin düzeltilmesi² gibi pek çok açıdan önemli katkılar sağlayacağını düşündüğüm Alevî Bektaşî Klasiklerini yayınlama projesi, alan üzerinde yapılan münazara ve konuşmaların kitabyat üzerinden yapılmasına da ciddi katkı sağlamaktadır.

Bu klasikler içerisinde yer alan eserler her ne kadar Alevî-Bektaşî Klasikleri ifadesini tam karşılamasa da Hz. Ali algısı bağlamında içerdikleri bilgilerin geleneğe yaygın olan Hz. Ali’yi daha doğru anlamamıza katkı sağlayıcı niteliktedir. Çalışmamızda söz konusu eserler bu bağlamda incelenecektir. Bu çalışmada, Hz. Ali ile ilgili içerdikleri bilgilerden hareketle öncelikle her eserde yer alan Hz. Ali algısı ana hatlarıyla özet bir şekilde ortaya konacak ve sonuç bölümünde de bir genel değerlendirme yapılacaktır. Eserler tarihsel olarak sistematik bir süreci ifade edecek nitelikte olmamalarına rağmen, tarihsel önceliği belli olan eserler dikkate alınarak bir kronoloji oluşturularak Hz. Ali algısının deği-

² Eğri, Osman, a.g.m., s. 123-124.

şim noktaları bu çalışmada tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmamıza konu edindiğimiz eserler şunlardır:

*Makâlât*³, *Besmele Tefsir*⁴, *Kitâb-ı Dâr*⁵, *Velâyetnâme*⁶, *Erkânnâme I*, *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem*, *Dâstân-ı Fâtıma*, *Dâstân-ı Hâtun*⁸, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*⁹, *Hızırnâme Alevî Bektâşî Âdab ve Erkânı (Buyruk)*¹⁰, *İlm-i Câvidân*¹¹, *Dil-güşâ*¹², *Saraynâme*¹³, *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*¹⁴, *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*¹⁵

Şimdi sırasıyla bu eserleri Hz. Ali algısı bağlamında incelemeye çalışalım.

Makâlât

Hacı Bektaşî Veli'ye atfedilen önemli eserlerden biri Makâlât'tır. Farklı nüshaları bulunan eserin¹⁶ burada basımı yapılan nüshası Hacı Bektaşî ilçesindeki Hacı Bektaşî Veli'nin kendi adına izafe edilen dergâhta okunduğu kabul olunan nüshadır.¹⁷ Müstensih

³ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, Haz., Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.

⁴ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, Haz., Hamiye Duran, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.

⁵ *Kitâb-ı Dâr*, Anonim, Haz., Osman Eğri, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.

⁶ Hacı Bektaş-ı Velî, *Velâyetnâme*, Haz., Hamiye Duran, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, 2007.

⁷ *Erkânnâme I*, Haz., Doğan Kaplan, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.

⁸ *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem*, *Dâstân-ı Fâtıma*, *Dâstân-ı Hâtun*, Haz., Doç. Dr. Mahfuz Söylemez, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.

⁹ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, Haz., Doç. Dr. Osman Eğri, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Temmuz, 2007.

¹⁰ Seyyid Alizâde Hasan b. Müslim, *Hızırnâme Alevî Bektâşî Âdab ve Erkânı (Buyruk)*, Haz., Baki Yaşa Altınok, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Kasım, 2007.

¹¹ Virânî Baba, *İlm-i Câvidân*, Haz., Doç. Dr. Osman Eğri, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Temmuz, 2008.

¹² Kaygusuz Abdal, *Dil-güşâ*, Haz., Abdurrahman Güzel, TDV. Yay., I. Baskı Ankara, Eylül, 2009.

¹³ Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, Haz., Abdurrahman Güzel, TDV. Yay., I. Baskı Ankara, Mart, 2010.

¹⁴ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, Anonim, Haz., Ceyhun Ünlüer, I. Baskı, Ankara, Kasım, 2010.

¹⁵ Abdulğani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radâvî (930/1524?), *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*, Haz., Osman Aydın, TDV. Yay., I. Baskı, Ankara, Temmuz 2011.

¹⁶ *Makâlât*, 22-26.

¹⁷ *Makâlât*, 27.

ve istinsah tarihi olmayan eser, harekeli nesihle yazılmış, yazı karakteri bakımından da XVI. Yüzyılda yazılmış olduğu kabul edilen nüshalara benzediği ifade edilmektedir.¹⁸

Eserde Hz. Ali'nin ismi sadece bir yerde ve "Bir kimesne Hazret-i Alî'ye suâl itdi.

— Yâ Alî! tapduğun Tangrı'yı görür misin? didi.

— Pes görmesem tapar mıydum? didi."¹⁹ şeklinde geçmektedir. Hz. Ali ile ilgili başka bir bilgi veya değerlendirme bulunmamaktadır.

Besmele Tefsiri

Hacı Bektâş-ı Veli'ye atfedilen eserlerden bir diğeri ve "Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele Ma'a Makâlât-ı Hacı Bektâş"²⁰ adıyla Manisa Kütüphanesi'nde 3536 numarada kayıtlı olan eser, 827/1423 tarihinde Cafer b. Hasan tarafından istinsah edilmiştir.²¹ Eserde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma konu edilirken²² Hz. Ali'den hiç bahsedilmemiştir.

Velâyetnâme

Velâyetnâme'de, Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı, hasep ve nesepleri, ondan doğanlar, onun velilik ve kerametleri, batın âleminde zahir âlemine getirdiği işaret ve remizler²³ menkıbevî bir şekilde anlatılmaktadır. Eserin sonunda yer alan, "Yokluğunda adı anılmayan, bulunduğunda tanınmayan, fakir, kıymetsiz, zamanın garibi Seyyid Muhammed

¹⁸ *Makâlât*, 26.

¹⁹ *Makâlât*, 16a. Not: Eserlerin asıl metin kısımlarında dipnotlar varak numaraları esas alınarak verilecektir. Zaman zaman eserin sadeleştirilmiş kısmında yer alan şerh/ yorum şeklinde yer alan bilgilere işaret etmek amacıyla v/s şeklinde de dipnotta gösterilecektir. Ayrıca kavramların tanımlanmasında eserin kendi dipnotlarından da istifade edilecektir. Söz konusu rivayetin benzeri Zeynüddin-i Hâfi tarafından da aktarılmaktadır: Hz. Ali: "Ben görmediğim Allah'a ibâdet etmem." buyurur. Birisi de ona "O'nu nasıl görürsün?" diye sorar. Bunun üzerine Hz. Ali; "Vay sana bu boş sözünden dolayı! Gözler O'nu apaçık bir müşâhedeyle göremez. Fakat kalpler O'nu iman hakikatlarıyla görür." cevabını verir. Bk., Zeynüddin-i Hâfi, *Mühimmâtü'l-Vâsilîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Kol., kyt no: 1391. vr. 19b.

²⁰ *Besmele Tefsiri*, 1b.

²¹ *Besmele Tefsiri*, 29.

²² *Besmele Tefsiri*, 13a.

²³ *Velâyetnâme*, 2a.

Neccârî'nin (Allah rahmet eylesin) yanındaki Bursalı Derviş Selmân tarafından nakledildi. 1035 Hicri."²⁴ şeklindeki bilgiye göre istinsah tarihi miladi 1625/1626 yıllarına denk gelmektedir.

Eserde Hz. Ali ile ilgili verilen bilgilerin çoğu Hacı Bektâşî Vefî ile ilgili meseleler içerisinde yer almakta ve menkıbevî nitelik arz etmektedir.

Eserin başlangıcında "(...) kutupların kutbu akıl sahiplerinin dayanağı, velilerin sultanı, Allah'ın kapısının erbabının övüncü, seçkinlerin delili ve yakîn nurlarının beşiği ve şeriat hazinesinin bilgilerinin kâşifi ve tarikat pirinin hidayete ulaştırıcısı ve hakikat remizlerinin özünün sahibi, "lev keşefe"²⁵ sırrının sahibi, zincir (selâsil)²⁶ ve kapıları açanın (Ali'nin) nesli,"²⁷ şeklinde Hacı Bektâş-ı Veli'nin nesebinin Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilmektedir. Hacı Bekâş-i Veli kendisini tanımlarken: "Ben, âlemlerin Rabb'inin arslanı, Kevser sunanın nesli ve o velayetin özü, müminlerin emîri Ali'nin sırrıyım" diyerek Hz. Ali'yi tavsif etmektedir. Ayrıca O'nun "mübarek elinin ayasında güzel, yeşil, nûranî bir ben" ve "mübarek alınlarında da latif, yeşil bir ben"²⁸ gibi işaretlerinden bahsetmektedir.

Eserde Hacı Bektaşî Veli'nin aldığı eğitimlerden bahsedilirken zahir ve batın ilimlerini Hz Peygamber ve Hz Ali'den aldığı ifade edilmektedir. Burada Hz. Ali'den "velayet kutbu, âlemlerin Rabbinin arslanı, Kevser sunan, müminlerin emiri Aliyyü'l-Murtazâ" şeklinde bahsedilmektedir.²⁹ Bir başka yerde Cebrail-i Emin'in, Elif-i tac, hırka, çerak, sofrâ, alem ve seccadeyi³⁰ Hakk Teala'nın emriyle Muhammed Mustafa'ya getirdiği, Hz. Peygamber'in erkânla "İmam Ali hazretine" verdiği (...) ve en sonunda Hoca Ahmed Yesevî'ye

²⁴ *Velâyetnâme*, 149b.

²⁵ Bununla Hz. Ali'nin "Perde kaldırılrsa, gerçekler olduğu gibi meydana çıkarılrsa gene de bu günkü bilgime ve inancıma bir şey eklenmiş olmaz, bilgimde bir fazlalık meydana gelmez." sözü hatırlatılmaktadır. Gölpınarlı, Abdalbâki, *Vilâyetnâme, Menâkıb-Hünkâr Hacı Bektâş-ı Vefî*, İnkılab Kitabevi, İst., 1958, s. 137.

²⁶ Gölpınarlı, Hayy kabilesiyle yapılan ve Ali'nin kumanda ettiği "Zât-al Selâsil Savaşları" adı verilen savaşa telmih edildiğini söylemektedir. Gölpınarlı, *Vilâyetname*, s. 137. Ayrıca, "İlim kapısını açan ve (cehalet) zincirlerini kıran Ali" şeklinde de anlam verilebilir.

²⁷ *Velâyetnâme*, 2a/58.

²⁸ *Velâyetnâme*, 9b-10a.

²⁹ *Velâyetnâme*, 7b-8a.

³⁰ Elif-i tac, hırka, çerak, sofrâ, alem, seccade: Dört nişan anlamına gelen ve çehar alamet denilen bu eşyalar, halifelik nişanlarıdır. Şeyh halifelik verdiği dervişine bu nişanları sunar.

teslim edildiği³¹ belirtilmektedir. Eserde bu taca ve vuslalara layık nişan gösteren kişinin kutbu'l-kübera yani kutbu'l-aktablık³² mertebesinde olduğu ve bu mertebenin de Muhammed Mustafa'nın batını ve Ali'nin velayeti denilen mertebe olduğu ve bu makama seyr-i billâh dendiği ifade edilmektedir.³³

Hz. Ali 'den bahsedilirken zikredilenlere ilaveten, "Gâlip Allah'ın arslanı, müminlerin emiri", "Tâlib'in oğlu Ali (K.V)"³⁴, "Hz. Şâh-ı merdan Ali"³⁵, "Murtaza"³⁶, "Ali'nin nesli"³⁷, "İmam nesli"³⁸ şeklinde tesmiyeler yapılmaktadır.

Hz. Ali ile ilgili bilgiler verilirken: "Murtaza gibi hasmına kılıç salladıkça"³⁹, "Murtaza'nın hakkı Lâ-fetâ'dır. Çünkü Tanrı O'nun için "Ali gibi yiğit yoktur." demiştir"⁴⁰, "döne döne savaştan Ali için"⁴¹ gibi bilgiler yer alırken ayet ve hadislerin karıştırıldığı görülmektedir. Eserde Hoca Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya gönderirken ona Anadolu'ya gelen dervişlerin silsilelerinin "Muhammed Ali'ye" çıktığını söylemesi rivayet edilirken⁴² ve Hacı Bektâş-ı Veli'nin "Meşrebim, Muhammed Ali'den," şeklindeki ifadesinde Muhammed-Ali'nin⁴³ birlikte kullanılması dikkat çekmektedir.

Eserde Hz. Ali hakkında zikredilen bilgiler, onun yaşamındaki kahramanlıkları, dolayısıyla Hz. Peygamber'in ona yapmış olduğu iltifatları merkeze alan olağanüstü kerâmetvâri nitelikleri öne çıkaran tarikat literatürü içerisinde yer bulan ifadeler ile anlatıldığı görülmektedir.

³¹ *Velâyetnâme*, 14a.

³² Kutb kavramı hakkında geniş bilgi için bkz., Atlı, Ahmet, *Tasavvufîta Ricâlu'l-Gayb*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011, ss.33-51.

³³ *Velâyetnâme*, 14b.

³⁴ *Velâyetnâme*, 2b.

³⁵ *Velâyetnâme*, 15a.

³⁶ *Velâyetnâme*, 142a.

³⁷ *Velâyetnâme*, 43b, 145a, 146a.

³⁸ *Velâyetnâme*, 145a.

³⁹ *Velâyetnâme*, 16a.

⁴⁰ *Velâyetnâme*, 17b.

⁴¹ *Velâyetnâme*, 21a.

⁴² *Velâyetnâme*, 28b.

⁴³ *Velâyetnâme*, 33a.

Kitâb-ı Dâr

Eserin nüshaların birisinin h.1377/m.1962 ve diğerinin ise h.1248 olduğu belirtilmekle birlikte üçüncü nüshanın üzerinde, yazarın kişi ve tarih ile ilgili bilgi mevcut olmamasına rağmen kâğıdı ve yazısı düzgün olması nedeniyle temel nüsha olarak kullanıldığı belirtilmektedir.⁴⁴

Alevi-Bektâşi geleneğinde hem ölümler hem de diriler için “Dâra çekilme” ve “Dardan indirilme” gibi tarihi geçmişleri olan geleneklerin⁴⁵ adap ve erkânları anlatılmaktadır.

Eserde “Şâh-ı Merdân Aliyyü'l-Murtazâ hürmetleri için”⁴⁶ ve “Ali'yi Çağırma Duası (Nâdi Ali)” yapılırken “Üstün kerametlere sahip olan Ali'yi çağır. Sıkıntıya düştüğün zaman ondan yardım görürsün. Her türlü keder ve acı, Senin lütfunla dağılır ey Allah'ım! Senin Peygamberliğiyle dağılır ey Muhammed! Senin Hak dostluğunla dağılır ey Ali! Ey Ali! Ey Ali! Allah'ım! [Bu gerçeği] anlamamı sağla! [Bu gerçekle] beni zenginleştir. Ali gibi genç, Zülfikar gibi kılıç yoktur. Hak Teâlâ Hazretleri bu okunan Ali'yi çağırma duasının saygınlığı, büyüklüğü ve ululuğunun hakkı ve hatırı için,”⁴⁷, (...) “Diyelim: Allah, Allah. Hak Teâlâ Hazretleri dünya ve âhiretin Efendisi / Muhammed Mustafâ'nın, Şah-ı Merdan Aliyyü'l-Murtaza'nın, (...) hak ve hatırı zikredilerek ölen kişinin affı dilenirken Fâtımatü'z-Zehrâ'nın, Hafîcetü'l-Kübrâ'nın ve 12 İmam'ın da hak ve hatırı için de aynı şekilde ölen kişinin affı Yüce Allah'tan niyaz edilmektedir.⁴⁸

Bir başka dua da “(...) Şâh-ı Merdân İmâm Aliyyü'l-Murtazâ'nın kerâmetinin ve azametinin ve Döldül'ünün ve Zülfikâr'ının ve Kamber'inin ve Zülfikâr ile itdiği gazânın hürmeti hakkı için⁴⁹, (...) ve biri dahi âb-ı kevser ve ona sâkî olan İmâm Aliyyü'l-Murtazâ'nın ve onun hükmünde olan imâmların”⁵⁰, “İki Cihân Serveri Muhammed Mustafâ'nın ve sırrı Aliyyü'l-Murtazâ'nın, vardıkları mi'râcın, urundukları tâcın, mi'râca giderken bindiği Burâk'ın (...) hürmeti hakkı için”⁵¹ ve “(...) aşk-ı Mürtezâ hakkı için⁵²,

⁴⁴ *Kitâb-ı Dâr*, 20-22.

⁴⁵ *Kitâb-ı Dâr*, 24-26.

⁴⁶ *Kitâb-ı Dâr*, 3a/42.

⁴⁷ *Kitâb-ı Dâr*, 6b-7a/ 57-58.

⁴⁸ *Kitâb-ı Dâr*, 7b-8b/61-65.

⁴⁹ *Kitâb-ı Dâr*, 13a/82.

⁵⁰ *Kitâb-ı Dâr*, 14a/86.

⁵¹ *Kitâb-ı Dâr*, 14b-15a/89-90.

“Muhammed Mustafâ ve Aliyyü'l-Murtazâ hürmeti hakkı için”⁵³ ifadelerine ilaveten 12 İmam'dan, Mansûr, Seyyid Gâzî, Hacı Bektâş gibi Alevî-Bektâşî anlayışında kendisine değer verilen kimselerin hak ve hatırı için dua ve niyazda bulunulurken “kabûl et duâmızı yâ Mücîb! Duâda recâ et yâ Ali!”⁵⁴ ifadeleri kullanılmaktadır.

Kitab-ı Dâr'da Hz. Ali ile ilgili ifade ve tesmiyelerde tasavvufî gelenek ve kültürünün baskın izleri görülmektedir. Tarihsel olarak doğruluğu mümkün olmayan Hz. Peygamber ile birlikte Hz. Ali'nin Miraca çıkmış olması gibi bilgilerin zikredilmiş olması eserin menkıbevi niteliğini göstermektedir. Ayrıca 12 İmam'dan da bahsedilmektedir ancak herhangi mezhepsel bir algı yüklenmeyip duanın kabulü için hak ve hatırı gözetilen kişilerden kabul edilmektedirler.

Dâstân-ı Fâtıma

“Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtıma ve Dâstân-ı Hatun” başlıklı eserin bir bölümünü oluşturan ve Alevî-Bektaşî geleneğinde bilinen ve anlatılan menkıbelerden bir tanesi olan *Dâstân-ı Fatıma*'da, Hz. Fatıma'nın, Hz. Peygamber'in vefatı ve sonrasında yaşadıkları ve vefat edip babasına ulaşması tahkiye edilirken Hz. Fatıma'nın kocası olarak Hz. Ali de yer almaktadır. Hz. Ali çoğunlukla “ya Ali”, “ya Veli”⁵⁵ şeklinde, bir yerde de “Aliyyü'l-Murteza”⁵⁶ olarak geçmektedir.

Dâstân-ı Hatun'da ise iki yerde “Ali”⁵⁷ şeklinde geçmektedir. Buradaki Hz. Ali ile ilgili ifadeler genel manada nitelermeler olup özel anlamları çağrıştırmamaktadır.

Erkannâme-1

Aleviliğin yazma eserlerinden birisi olan ve *Erkannâme-1* ismiyle yayımlanan eser Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Yazma Eserler bölümü No: 24'te *Tasavvuf Risalesi* ismiyle bulunmaktadır. Oraya da Fuad Köprülü'nün özel kütüphanesinden kazandırıldığı bilinmektedir. Eserde müstensih veya tarihle ilgili bilgi bulunmamakla birlikte içerisinde geçen Şeyh Safiyüddin Erdebilî (ö. 1334) ile oğlu Şeyh Sadreddin Musa (ö:

⁵² *Kitâb-ı Dâr*, 18a/102.

⁵³ *Kitâb-ı Dâr*, 18b/105.

⁵⁴ *Kitâb-ı Dâr*, 19a-20a/106-110.

⁵⁵ *Dâstân-ı Fâtıma*, 10a-12a/54-62,13a/66.

⁵⁶ *Dâstân-ı Fâtıma*, 13b/69.

⁵⁷ *Dâstân-ı Hâtun*, 16a-b/78-81.

1392) arasında geçen sorulu cevaplı diyaloglardan ve Safevi Şeceresinin son halkası olan Şah Ali Abbas (ölm:1667)'tan bahsediyor olması orijinalinin en erken XVII. Yüzyıl dönemine ait olabileceğini göstermektedir.⁵⁸

Alevi Bektaşî geleneğinin uygulanabilirliği ve sürdürülebilirliği için önemli olan Erkannamelerden birisi olan *Erkannâme I*, dört adet erkân risalesini ihtiva etmekte ve Bektaşîliğin yazılı kurallarını dile getirmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla eserde Hz. Ali ile ilgili nitelemeler gelenekteki "Ali" algısının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Erkannâme I'deki "Hz. Ali" algısı tek başına incelenmesini gerektirecek kadar çok farklılıklar içermektedir ancak öne çıkanlarından hareketle burada özet olarak ele alınacaktır.

Eserde Hz. Ali, "Ali"⁶⁰, Allah'ın Aslanı Ali"⁶¹, "Emire'l-Müminin"⁶², İmam Ali el-Mürteza⁶³, Muhammed-Ali"⁶⁴, "Muhammed-Ali nesli"⁶⁵, Nâdi Ali duası içerisinde geçen "Senin Velayetinle çözülür Ya Ali! Ya Ali! Ya Ali!"⁶⁶, "Şah-ı Merdan"⁶⁷, "Erenler sultanı, Emire'l-Müminin Ali"⁶⁸, "Velayet makamının Şahı Ali"⁶⁹, "La ilâhe illallah, Muhammedun Resulullah, Aliyyun Veliyyullah"⁷⁰, "Müminlerin Emiri İmam Ali el-Mürteza"⁷¹, "Mürşidi Kamil Hz. Ali"⁷², "Hz. Ali"⁷³, "Ali el-Mürteza ve 12 İmam'ın şefaati"⁷⁴ gibi nitelemelerin yanı sıra,

⁵⁸ *Erkannâme I*, 14-15.

⁵⁹ *Erkannâme I*, 13-16.

⁶⁰ *Erkannâme I*, 2a/26.

⁶¹ *Erkannâme I*, 1b/25.

⁶² *Erkannâme I*, 1b/25.

⁶³ *Erkannâme I*, 18a/90.

⁶⁴ *Erkannâme I*, 8b/53.

⁶⁵ *Erkannâme I*, 14b/77. Not: Bu ifadeyle 12 İmamdan birisi olan Musa Kazım'ın nesli kastedilmektedir.

⁶⁶ *Erkannâme I*, 18b/93.

⁶⁷ *Erkannâme I*, 19a/94.

⁶⁸ *Erkannâme I*, 21b/97.

⁶⁹ *Erkannâme I*, 22a/98.

⁷⁰ *Erkannâme I*, 23b/105

⁷¹ *Erkannâme I*, 23b/105.

⁷² *Erkannâme I*, 24b/109.

⁷³ *Erkannâme I*, 24b, 25a/109-110.

nefs-i mutmainnenin kırk özelliğinin toprakta kendini gösterdiği açıklanırken “Çünkü toprak Hz. Ali gibidir. Hz. Ali'nin bir ismi de Ebu Turab'dır. Talip bu mertebeye ulaşırsa velayet ve nübüvvet onun için birdir. Çünkü nübüvvet, batını velayettir; velayet, zahiri nübüvettir”⁷⁵ şeklinde ifade edilmektedir.

“Muhammed Mustafa'nın ve Ali el-Murteza'nın evlatları olarak zikredilen Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hatice, on iki imam ve on dört masumu bilmeyen kişinin ibadetleri kabul olmayacağı ve bunlara beş vakitte dua etmek ve her okuyuşta bunu Muhammed Ali'ye tevella kılarak ikrar etmek imanın geçerliliği ve dürüstlüğü için gerekli olduğu ifade edilirken⁷⁶ inanç açısından da Hz. Ali ve ifade edilen kişiler nitelenmektedirler.

Tarikat içerisindeki yapılanmada yer alan mürebbinin soyunun Muhamed Ali'ye dayanması⁷⁷ ve yolun Muhammed-Ali'nin yolu olduğunu ve bu yolun Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikatten oluştuğunu ve Yedi kisvenin Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed ve “Hz. Ali Veliyullah'a” verildiğini ve renginin kırmızı olduğunu bilmesi gerektiği, Tacın ise on iki imam olduğunu ancak terk manasını İmam Ali el-Murteza yasakladığını, çünkü onun “tek önder” olduğunu bilmesi ve şeyhin nesebini Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e ulaştırılması gerektiğini bilmesi ve tarikat ehline de böylece bildirilmesi⁷⁸ gerektiği anlatılırken Hz. Ali önemli bir konumda bulunmaktadır. Burada genel olarak Ehl-i Sünnet tarikatlar silsilenin dört halifeye de dayandırılmasını kabul ederken, Bektaşî geleneğinde Hz. Ali'ye dayandırılması zorunluluğunun oluşması dikkat çekmektedir.

Eserde Şeyh Safi “Hz. Muhammed Mustafa, Hz. Ali el-Mürteza'ya ve çocuklarına emanet bir tac ve kisve”⁷⁹ bıraktığını, Muhammed Bakır'ın ona “İrşad-ı Kisve” adını verdiği, tacın kubbesinde, “Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır. O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.” (Kasas 28/88) yazılı olduğunu, tacın dışarısında ise “Allah'tan başka

⁷⁴ *Erkânnâme I*, 26a/114.

⁷⁵ *Erkânnâme I*, 28a-b/122-125.

⁷⁶ *Erkânnâme I*, 30a/130.

⁷⁷ *Erkânnâme I*, 32a/138.

⁷⁸ *Erkânnâme I*, 32a-34a/138-146.

⁷⁹ *Erkânnâme I*, 44b/189.

tanrı yoktur. Muhammed Allah'ın elçisidir ve Ali Allah'ın velisidir.”⁸⁰ yazılı olduğu ifade edilmektedir.

Eserin önemli bir kısmını oluşturan Hatâyî nefeslerinde Hz. Ali pek çok yönden nitelenmektedir. Bu şiirlerde yer alan Hz. Ali hakkındaki Hurûfî-Bâtînî nitelme ve yorumlar, zaman zaman İmamiyye'nin 12 İmam algısı ile tasavvuf geleneğinin kavram ve yorumlarını da içermektedir.⁸¹

Erkannâme 'de tavsif edilen Ali, yukarıda zikredilen eserlerdeki nitelermelerin yanı sıra farklılıklar da dikkat çekmektedir. Özellikle “Nübüvvet batîni velayet, velayet, zahiri nübüvvetir.” şeklindeki ifadeyle nübüvvetin velayetle aynileştirilmesi, yani aynı şeyin iki farklı yüzünden ibaret olduğu ve 12 İmam ve tevella gibi Şii unsurların varlığı ve tarikat gelenekleri içerisinde aktarıldığı görülmektedir.

Cabbâr Kulu Kitabı

Talip ve dedelerce sürekli okunan, en eskisi 270 yıllık olan üç nüsha karşılaştırılarak Türkçe'ye çevrilen eserin Bektâşî âdâb, erkân, inanç, ibadet, ahlak, eğitim ve öğretime önemli derecede ışık tuttuğu ifade edilmektedir.⁸² Eserde geçen Hz. Ali algısı Alevî-Bektâşî geleneğindeki “Hz. Ali” anlayışına ışık tutacak mahiyettir.

Eserde, gerçek zamandan ziyade sanal/manevi bir zaman süreci işletilmiş ve manevi alemde zaman zaman Hz. Peygamber- Hz. Ali- Veysel Karânî⁸³, Cabbâr Kulu- Hz. Ali- Hz. Peygamber⁸⁴, Selmânî Fârisî - Hz. Ali⁸⁵, Hz. Ali-Veysel Karânî⁸⁶, Cabbar Kulu - Hz. Ali⁸⁷, Veysel Karânî-Cabbar Kulu,⁸⁸ Hacı Bektâş-ı Veli - Hz. Ali⁸⁹, Hz. Peygamber- Hz.

⁸⁰ *Erkannâme I*, 46a/194.

⁸¹ *Erkannâme I*, 49b-57b/ 209-238.

⁸² *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s.16.

⁸³ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*,2a-b/83-84.

⁸⁴ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 10a/114..., 42a/248...

⁸⁵ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 62b-63a/331-332, 71b-73a /367-372.

⁸⁶ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 69a-71b/356-367.

⁸⁷ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 76b-77a /387-388.

⁸⁸ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 77a- /388...

⁸⁹ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 86a- /424...

Ali - Hz. Hızır - Cabbâr Kulu⁹⁰ bir araya getirilmektedir. Çoğu zaman soru cevap tarzında, genelde iman, ibadet, inanç, tarikat adap ve erkanı gibi konularda sohbet ettirilmektedir.

Eserde Hz. Ali bazen soru soran bazen de kendisine sorulan konumundadır. Kendisine sorulan bazı soruları cevaplamayıp Hz. Peygambere yönlendirdiği de görülmektedir.⁹¹ Bir başka yerde ise Veysel Karânî'nin yanına gelen Hz. Peygamber ve Hz. Ali kendi aralarında sohbet etmektedirler. Bu sohbette Hz. Peygamber kendisinin cevabını bildiği soruları Hz. Ali'ye yönlendirerek onun cevaplamasını istemektedir.⁹² Yapılan konuşmalarda Hz. Peygamber'in; "Ey Ali! Şerîfatta olanın durumunu anlattık. Şimdi de tarîkatta olan dervişlerin, senin döşeğinde oturan müşidlerin durumundan bahsedelim."⁹³ ifadesi Hz. Ali'nin tarikat geleneği içerisinde konumlandırıldığına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye sorduğu konulardan birisi de mezhep ve dört halife'dir. Hz. Peygamber dört mezhebin ve müşidlerin hak olduğunu, onları inkâr edene şefa'at etmeyeceğini ve mezhebin dört olmasının hikmetini anlatmaktadır. Bu dört mezhebin isimleri zikredilmemektedir. Ancak bu literatürümüzde genel olarak Sünnî Fıkıh mezhepleri olan Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik için kullanılmaktadır. Eğer bunlar kastediliyorsa eserdeki yaklaşımın konumlandırıldığı gelenekle ilgili önemli bir veri olmaktadır.⁹⁴

Eserde halvet ile ilgili bilgiler verilirken Hacı Bektaş-ı Veli ile Hz. Ali arasında bağ kurulmakta ve aynı silsile içerisinde görülmektedir:

— (...) Bir kimse doksan dirhem ekmek yese, kimin kaftanını giyer?

— Mü'minlik kaftanını giyer.

— Kırk dirhem yese, kimin kaftanını giyer?

— İki topuklu bir Allah dostu kaftanı giyer. Yirmi iki buçuğunu yese, Hacı Bektaş Velî'nin kaftanını giyer. On bir buçuk dirhem yese, Hazret-i Ali'nin kaftanını giyer."⁹⁵

Hz. Ali'nin tasavvuf geleneği içerisinde konumlandığı yerlerden birisi de "Dervişin Kuşağı", "Hırkası ve Tâcının ne anlama geldiğinin açıklandığı bölümdür. Burada Hz. Ali

⁹⁰ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 105b/501...

⁹¹ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 86b.

⁹² *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 2a-b/83-84, 3a-5a/86-94.

⁹³ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 12a/122.

⁹⁴ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 12b-13b/125-129.

⁹⁵ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 15b/137.

“Mürşid dervişi Hacı Bektâş Vefî, Hz. Ali Selmân-ı Fârisî ve Şeyh Muhyiddîn Arabî gibi üstadlardan birisi olarak ifade edilmektedir.⁹⁶

Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında geçen bir sohbetle Hz. Peygamber’in ahirette şefaata edemem diye korktuğu insanları sayarken “Birinci gruptakiler senin ve benim Ehl-i Beyt’ime kötülük yapanlardır. Bunlar bana salavât getiren, Allah’ın birliğine î mân ederek, emirlerini tutan ve yasaklarından kaçınan, Allah’a ibâdet ve itaat eden bir Müslüman oldukları halde, bir kimsenin Ehl-i Beyt’ten birini boğazladığını, şarap içtiğini, zinâ ettiğini, birinin malını güç kullanarak çaldığını görmelerine rağmen “bu çirkin davranış beni ilgilendirmez” diyerek yüzlerini çevirirler.”⁹⁷ diye belirtmektedir. Bu bilgilerle, Ehl-i Beyt mensuplarının tarihi süreçte yaşadıkları olumsuzlukları ve bunların karşısında sessiz kalanlar ima edilir gibidir.

Eserde, Hz. Peygamber Hz. Ali’ye onunla ilgili Allah Teâlâ’ya sorduğu sorulardan bahsetmektedir. Konuşmada Allah Teâlâ Hz. Ali’ye “Hz. Ali” diye hitap etmektedir. Allah Teâlâ akılları dağıtırken Hz. Peygamber’e (S) yetmiş birim Âdem Peygamber’e altmış birim, diğer Peygamberlerin bazısına altmış birim bazısına kırk birim, Hz. Ali’ye ise altmış yedi birim verdiğini söylemektedir. Burada Hz. Ali’ye Hz. Peygamber (S) ve Hz. Âdem (S)’in dışındaki peygamberlerden daha fazla akıl verildiği görülmektedir.⁹⁸

Hz. Ali ile ilgili önemli nitelemelerden biri de Miraç olayında gerçekleşmektedir. Hz. Ali ile ilgili tartışmalarda ortaya çıkan nübüvvet-velayet ilişkisinin ve onun velayetine yüklenilen anlamın anlaşılması açısından dikkat çekicidir. Şöyle ki, Hz. Peygamber Miraçtan dönerken Azrail ile karşılaşır ve aralarında şöyle bir konuşma geçer:

— “Ey Azrâî! Âdem ve melekler yaratılmadan önce ne gördün?”

— Ey Allah’ın elçisi! Birisi batı, birisi doğu tarafında iki yiğit genç gördüm. İkisi de iki kürsü üzerine oturmuşlardı. İkisinin ellerinde de birer tane yeşil değnek vardı. Birer tane de yeşil topları vardı. Topu birbirlerine atıyorlardı. Atıp dururken, kalkıp gittiler.

— Ey Azrâî! Elbiseleri nasıldı?

— Batı tarafında oturan yiğit yeşil [sarı] sarınmış ve yeşil giyinmişti. Doğu tarafında oturan yiğit kırmızı giyinmiş, yeşil [sarı] sarınmıştı.

⁹⁶ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 21b/145.

⁹⁷ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 21a-21b/ 164-167.

⁹⁸ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 50a-b/280-283.

- Ey Azrâî! Topu oynadıktan sonra kalkıp gittiler dedin. Top hangisinde kaldı?
- Ey Allah'ın elçisi! Batı tarafında oturan yiğitte kaldı.
- Top oynayanların kim olduklarını bilebildin mi?
- Bilemedim ey Allah'ın elçisi!
- Onların birisi bendim, birisi de Ali'ydi.
- Ey Allah'ın elçisi! Batı tarafında oturan sen miydin?
- Bendim. Doğu tarafında oturan da Ali'ydi.
- Ey Allah'ın elçisi! Sizin birbirinize attığınız top ne topuydu?
- Ey Azrâî! Peygamberlik topuydu.
- Niçin birbirinize atıyordunuz?
- Allahu Teâlâ emretmişti. Top hangimizde kalırsa, o peygamber olacaktı.
- Ey Allah'ın elçisi! Senin batı tarafında, Ali'nin doğu tarafında oturmanızın sebebi neydi?
- Ey Azrâî! Peygamberlik bende son bulacaktı. Batı tarafında oturmamın nedeni buydu.
- Hazret-i Ali'nin doğu tarafında oturmasının sebebi neydi?
- Ey Azrâî! Ali, Allah dostlarının ilki olduğundan dolayı Doğu tarafında oturuyordu.⁹⁹

Eserde Hz. Ali'nin tarikat algısı içerisinde konumlandığının açıkça ifadelendirildiği diyaloglardan biri de Selman-ı Fârisî'nin Hz. Peygamber'den hakikatin bilgisini kendisine öğretmesini istemesinde ortaya çıkar. Çünkü Hz. Peygamber; “ Ey Selmân! Allahu Teâlâ bana hiçbir şeyi gizli bırakmadı. Hakikat, ma'rifet, tarikat ve şeriatın hepsini bana bildirdi. Fakat şeriatın anahtarını bana, tarikatın anahtarını Ali'ye verdi. Tarikat ilmini öğrenmek isteyen Ali'den, şeriat ilmini öğrenmek isteyen de benden öğrenir. (...) Hakikatı biz öğretirsek, ona uymak sünnet olur. Hakikat ilmi ise zor bir ilimdir. Herkes onu uygulamaya güç yetiremez. Sünneti terk etmek dînen doğru değildir. Bu yüzden bizim öğretmemize izin verilmemiştir.”¹⁰⁰ diyerek onu Hz. Ali'ye yönlendirmektedir. Bu gibi tanımlamalarda velâyet

⁹⁹ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 55b-56b/303-307.

¹⁰⁰ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 62a/328, 63a-69a/332-56.

vasfının, nübüvvetin devamı gibi anlaşıldığı tasavvufi-Şîî düşüncenin yansımasıyla velâyet sahibi Hz. Ali, Hz. Muhammed'e nispet edilen vasıfları (nübüvvet hariç) kendisinde taşıyan ve onun devamlılığını sağlayan parçadır. Bu itibarla, ikisi birbirinden ayrılmaz ve birlikte zikredildiği görülmektedir.¹⁰¹

Eserde Hz. Ali'nin konumlandırıldığı ve anlamlandırıldığı geleneğin tespitinde önemli ipucu veren örneklerden bir diğeri de Hacı Bektaşî Veli ve Hz. Ali arasındaki konuşmada geçmektedir. Kıyamet ile ilgili sorduğu soruya Hz. Ali Onu Hz. Peygamber'in bileceğini ve onunda Allah katında Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile birlikte oturduğunu ve Selmân-i Fârisî saygıyla Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ellerinden öpmektedir.¹⁰² Yine Hz. Peygamber dört halife ile sohbet etmektedir¹⁰³ ve onlar Hz. Peygamber'in dostları olarak anılmaktadır.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in soruları sorarken çekinen Ali'ye söylediği "Utananın oğlu kızı olmaz"¹⁰⁵ sözü ve "Aşığa Bağdat uzak değildir"¹⁰⁶ gibi Hz. Peygamber'e söylettirilen ifadeler eserin dili, üslubu ve dönemsel özellikleri hakkında ipucu vermektedir.¹⁰⁷

Eserdeki bu ve benzeri veriler düşünüldüğünde, Hz. Ali tarikat kültür ve yapılandırması içerisinde konumlandırılmaktadır. Ancak Hz. Ali zaman zaman Peygamber seviyesinde hatta bazen Peygamberlerden üst pozisyonda tutulmaktadır. Eserde Hurûfî, Bâtînî öğelerin öne çıktığı görülmektedir.

İlm-i Câvidân (Virânî Risâlesi)

Eserin yazarı olan Virânî Baba'nın nerede ve hangi tarihte doğup öldüğü hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak Gölpinarlı onun Alevî-Bektaşîler arasında sayılan yedi şairden olduğunu¹⁰⁸ ve 1587-1628 yılları arasında yaşayan Şah Abbas ile

¹⁰¹ Bkz. Sarkaya, Saffet, "Alevî İnanç Kültüründe Hz. Muhammed", s. 8, http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Alevi_Muhammed.pdf

¹⁰² *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 86b- 88b/427-435.

¹⁰³ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 127a/586...

¹⁰⁴ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 95a/460.

¹⁰⁵ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 89b/439.

¹⁰⁶ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 95b/463.

¹⁰⁷ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, 10b/117, 69b/359.

¹⁰⁸ Gölpinarlı, Abdülbâki, *Pir Sultan Abdal Hayatı Sanatı Eserleri*, Varlık Yay. İst., 1992, s.6.

görüştüğünü söylemektedir.¹⁰⁹ Eserin pek çok nüshasının varlığı tahmin edilse de ellimizdeki bu eserde Turan Saltık Dede'den elde edilen ve bu eserin Tarikat-ı Aliyye-i Celvetî muhibbi Seyyid Hasan Hüsnî İbn-Ali ced?... Şeyh Muhammed el-Hâdi el Halvetî ve'n-Nakşî'ye ait olduğu kaydının yer aldığı h.1290/m.1873 tarihli nüsha ile üzerinde herhangi bir tarih bulunmayan Eyüp Öztürk Dede'nin özel kütüphanesinden bulunan nüshaların kullanıldığı ve okunmasında tam olması nedeniyle Merzifon nüshasının esas alındığı belirtilmektedir.¹¹⁰

Klasikler içerisinde Hz. Ali'ye en çok yer verilenlerden birisi olan eserde Hz. Ali hakkındaki bilgiler özetle şu şekildedir:

Eserde Muhammed-Ali ifadesi öne çıkmaktadır. Hakk onların vasıtasıyla bilindiği için onları bilmeyen bir anlamda Hakk'ı bilemeyeceği için imansız olarak nitelenmektedir.¹¹¹ Caferi Sadık'ın söylediği rivayet edilen "Gönlünü mal-mülk sevgisinden boşaltmanın canı Muhammed-Ali'dir. Çünkü biri Allah'ın peygamberidir. Diğeri Allah'ın dostudur. (...) Muhammed'e ve Ali'ye inanmayan kimse hakkında Allah-u Teâlâ şöyle buyurmuştur: "İnkâr edenler için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taş olan ateşten sakının." (Bakara, 2/24) Ey [Hakk'a kavuşmak] isteyen kimse! Bu âyetin hükmüne göre aslını bilmek istersen, inkârcı olma!"¹¹² ifadelerinde Muhammed Ali'den kaçmak inkâr olarak tanımlanmaktadır. Benzer bir şekilde Virânî, Hak Teâlâ'nın Muhammed ve Ali'nin, onların Ehl-i Beyt'inin ve evlatlarının kimler olduğunun bilinmesini ve böylece gerçeğe yalanın ayrılmasını istediğini ve "Allah'ın laneti, yalancılara üzerine olsun." (Âl-i İmrân, 3/61) âyetinin de anlamının bu olduğunu¹¹³, onları bilmeyenlerin yalancılar olduklarını ve onlardan teberrâ edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁴ Eserde Hakk, Muhammed-Ali'nin yüz güzelliğini ve olgunluğunu bilmek¹¹⁵ olarak tanımlanmaktadır.

Virânî'nin ifadelerinde nübüvvet ve velayet ile ilgili önemli ifadeler bulunmaktadır: "(...) Erenler ölmez ve Erenlere ölüm olmaz. Ölüm ancak bedene ulaşır. Rûha ulaşmaz.

¹⁰⁹ Gölpınarlı, Abdülbâki, *Alevî- Bektâşî Nefesleri*, İnkılap Yay., İst., 1930, s. 20.

¹¹⁰ *İlm-i Cavidân*, s. 20-21.

¹¹¹ *İlm-i Cavidân*, 1b/67.

¹¹² *İlm-i Cavidân*, 3a-b.

¹¹³ *İlm-i Cavidân*, 2a/70.

¹¹⁴ *İlm-i Cavidân*, 2b/75.

¹¹⁵ *İlm-i Cavidân*, 10b/139.

Çünkü onların rûhu Muhammed-Ali'dir. Erenler Muhammed-Ali'dir. Sonuç olarak Muhammed-Ali ölmez. Zîrâ peygamberlik ve velîlik nûru bir olmuştur. O Hak yoldur ki sonsuzdur, ölmez. Bu yüzden pîrlar buyurlar ki: Bir kimse, özünü Muhammed-Ali'nin rûhuna ulaştır-mamışsa, fukarâyım demesi, tâc ve post giymesi taklitten ibârettir."¹¹⁶ Yine, kurtuluşa eremeyen kimsenin Muhammed Ali'nin ruhuna ulaşamayacağı ve kavuşamayanların ise görünüşte insan olsalar da hakikatte şeytan oldukları¹¹⁷ ve "İnsanın yüzünü iyi tanı ki Muhammed-Ali'yi incitmesin ve sözlerine karşı gelmesin. Çünkü Hak Teâlâ şöyle buyur-maktadır: "Allah'ı ve Peygamber'i incitenlere, Allah, dünyada da âhirette de la'net eder. Onlara alçaltıcı bir azâb hazırlar." (Ahzâb, 33/57.) belirtilmektedir."¹¹⁸

Burada velayet ve nübüvvetin zahiri olarak birleştirilmesi söz konusu gibi ise de aynı sonucu hedeflemeleri bağlamında yapılan bir benzeşme şeklinde algılamak da müm-kündür. Bu değerlendirmemizi destekleyen örneklerden birisi de velilik ile nebiliğin izahın-da kullanılan gece ve gündüz örneklerinde ortaya çıkmaktadır: " (...) Ay karanlıktır. Yansı-ması gecedir. Velîlik [makamı] aydır. Gündüz ise peygamberlik [makamıdır]. Aydınlık ve gündüzdür. Çünkü şerîat görünendir. Görünen gündüzdür. Fakat tarîkat görünmeyendir (bâtındır). Bu yüzden gecedir. Geceye şerîata göre ispat gerekmemektedir. Bu yüzden şerîat peygamberlere, tarîkat ise Allah dostlarına özgüdür. İkisi de birdir. Bu durumda göz şerîat, kulak tarîkattır. Ma'rifet Muhammed; hakikat Ali'dir. Hakikat burun; ma'rifet ağızdır. Evrendeki düzen, dört kapı kırk makam üzerine kurulmuştur. Bunların onu şerîat, onu tarîkat, onu ma'rifet ve onu da hakikattir."¹¹⁹

Eserde Hz. Ali ile ilgili yerlerde zaman zaman hurûfi ve bâtinî yorumlar görülmek-tedir: "*Rabbü'l-âlemîn* yani âlemlerin sahibi ve rızıklandırıcısı demenin anlamı; âlemin aslı, atası demektir. "Ata"dan kastedilen *Fâtiha*'dır. *Fâtiha*'dan kastedilen "kitâbın anası"dır. "Kitâbın anası"ndan kastedilen "yedi âyet"tir. "Yedi âyet"ten kastedilen yedi noktadır. Yedi noktadan kastedilen bir "elif"tir. Bir "elif"ten kastedilen Kur'ân-ı Kerîm'in bütünüdür. Kur'ân-ı Kerîm'in bütününden kastedilen, yüz on dört sûredir. Yüz on dört sûreden kastedilen altı bin altı yüz altmış altı âyettir ve ondan kastedilen de on sekiz bin âlemdir. "Âlem"den kas-tedilen "Âdem"dir. "Âdem"den kastedilen Muhammed, Ali ve onların Ehl-i Beyt'idir. Mu-

¹¹⁶ *İlm-i Cavidân*, 3b-4a.

¹¹⁷ *İlm-i Cavidân*, 14a/167.

¹¹⁸ *İlm-i Cavidân*, 12b/155.

¹¹⁹ *İlm-i Cavidân*, 28a/279.

hammed- Ali'nin Ehl-i Beyt'inin niteliklerini bilmektir."¹²⁰ Benzer örneklerden dikkati çekenler arasında şunlar da gösterilebilir ki Muhammed-Ali'nin aynileştikleri ve farklılaştıkları yönler belirginleşmektedir. "(...) Gerçek pîr Muhammed-Ali'nin kendisidir. Bunlar *Bismillâh*'ın zâtıdır. *Bismillâh* Allah'a götüren yoldur. Allah'a giden yol sonsuzdur.¹²¹ (...) "Taklîdî îman ise [Hak katında] geçerli değildir. "Elif" Allah, Muhammed ve Ali sayısınca üç harftir. Bir de noktası vardır. Üçü bir kişi olup, o noktadır. Varlıktan kurtulup, Allah'da fânî olma dedikleri makam ve ilim makamı Ali'ye aittir.¹²²

Hurûfî-Bâtînî yorumlardan bir tanesi de şudur: "*Bismillâh*'ın kim olduğunu bil ve onun gereklerini yerine getir. Böylece Allah'a giden yolun kapısını görebilesin. Hak yolun ve Hakk'ın dostluğunun ne olduğunu bilebilesin. O nokta velîliğin sultânıdır ki ismi Ali'dir ve Allah'ın vefisidir. (...) "Bâ"nın altındaki nokta bizzat Ali'dir.

Alî'dir, nokta-i evvel-i hidâyet,

Alî'dir, âhir-i nûr-ı velâyet.

Alî'dir, hod âlem-i zât-ı mutlak,

Alî'dir, kudret ü hikmet ü kerâmet.

Alî'dir, sûret-i Rahmân Alî'dir,

Alî'dir, şâfi-i rûz-i kıyâmet.

Alî'dir, fâil-i muhtâr Alî'dir,

Alî'yi sevmezsin cânına la'net.

Alî'dir ey Virânî, tende cânın,

Kim anı sevmedi, la'net be-gâyet.¹²³

Kendisini Caferî olarak tanımlayan Virani'nin¹²⁴ Hz. Ali'yi Hurûfî-Bâtînî anlayışla nitelediği en iyi örneklerden birisi de şudur: "Biri "pâ" biri "çâ" biri "jâ" ve biri "nâ"dır. Bu dört harfin üzerinde olan on iki nokta sayısınca on iki imâm gelmiştir. 12 İmam'ın nesli ve ço-

¹²⁰ *İlm-i Cavidân*, 6a-b/103-107.

¹²¹ *İlm-i Cavidân*, 31b/307.

¹²² *İlm-i Cavidân*, 32a-b/311-315.

¹²³ *İlm-i Cavidân*, 15b-16a/176-180.

¹²⁴ *İlm-i Cavidân*, 29b/289.

cukları, on dört temiz masumdur. Onların anası Hatîcetü'l-Kübrâ ve Fâtîmatü'z-Zehrâ'dır. Bunlar, evrenin aslı sayısınca yirmi sekizdir. Bütün varlıklar bunların muhabbeti için var olmuşlardır. Bu yirmi sekiz harf, Hazret-i Muhammed sayısınca gelmiştir ki insanın yüzüdür. Evrenin secde ettiği yerdir. Bu nedenle [insanın] yüzünde Hazret-i Ali'nin yirmi sekiz çocuğunun ve Ehl-i Beyt'in isimleri yazılmıştır. 12 İmâmların isimleri şunlardır: İmâm Alî, İmâm Hasan, İmâm Hüseyin, İmâm Zeynü'l-Âbidîn, İmâm Muhammed Bâkır, İmâm Ca'fer-i Sâdık, İmâm Mûsâ Kâzım, İmâm Mûsâ Alî Rızâ, İmâm Muhammed Takî, İmâm Alî Nakî, İmâm Hasanü'l-Askerî, İmâm Muhammed Mehdî -Allah'ın selâmı onların üzerine olsun- Hazretleri. Zamânın kuvvetli, kudretli büyük insanı, âlemin kutbu Hazret-i Mehdî, Hatîcetü'l-Kübrâ, Fâtîmatü'z-Zehrâ ve on dört temiz masum, yirmi sekiz harfin karşılığında gelmişlerdir. On iki imâm ve on dört temiz masum yirmi altı, Hatîcetü'l-Kübrâ ve Fâtîmatü'z-Zehrâ ile evrenin aslı sayısınca yirmi sekiz eder. Bu isimler yirmi sekiz harfin karşılığında gelmişlerdir. Muhammed-Ali bir kişidir ve "lâmelîf" karşılığında gelmiştir. Onlar ile yirmi dokuz olur. Muhammed ve Ali'nin biri "lâm" biri "elif"tir. "*Ey Ali! Etin etimdir, bedeninin bedenimdir, kanın kanımdır, rûhun rûhumdur, elin elimdir, ben seninleyim, sen bendensin, ben de sendenim.*"¹²⁵ [Hadîsinin anlamı] burada ortaya çıkar. "Lamelîf"le birlikte yirmi dokuz mukattaât harfi sayısındadır. Kur'ân-ı Kerîm'in bütünü ve evrenin düzeni, [sayıları] yirmi sekiz olan Muhammed ve Ali'nin evlatları [Ehl-i Beyt] hatırına var olmuştur. Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Ey Muhammed! Eğer sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.*"¹²⁶ Âlemler onların şanı için yaratılmıştır. Bunlar Allah dostluğu makamına ulaşmışlar, Cehennem azâbından kurtulmuşlar ve ihtiyaçsızlık içinde olgunluk seviyesine erişmişlerdir. Her kim bunlardan şüphe duysa ve onların yolundan gitmese, ben mü'minin demesinin, kelime-i şehâdet getirip namaz kılmasının, oruç tutmasının, hacca varmasının ve zekât vermesinin ona bir faydası yoktur. (...) Yirmi sekiz harf "lâmelîf"e yönelmiştir. "Lâmelîf" Muhammed'e (S) ve Ali'ye (kv) yönelmiştir. Muhammed (S) ve Ali Kur'an sûrelerinin başında bulunan mukattaât harflerine yönelmiştir. Mukattaât Kur'an'ın yüz on dört sûresine yönelmiştir. Kur'an'ın yüz on dört sûresi, altı bin altı yüz altmış altı âyet ve on sekiz bin âleme yönelmiştir. On sekiz bin âlem, insana yönelmiştir. İnsan Hakk'a yönelmiştir. Hak Muhammed ve Ali'nin evlatlarına [Ehl-i Beyt'e] yönelmiştir. Nitekim [Allahu Teâlâ] şöyle buyurmaktadır: "*Ey Muhammed! Eğer sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.*" O

¹²⁵ el Hindî, Alaüddîn Ali b. Hüsâmüddîn, *Müntehabü'l-Kenz, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts., V/31.*

¹²⁶ el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ, Kahire ts. II/164.*

halde [Allah] yeri ve göğü ve on sekiz bin âlemi, Muhammed-Ali'nin evlatlarının [Ehl-i Beyt'in] sevgisi için yaratmıştır." ¹²⁷

Virânî, "Ben ilmin şehriyim; Ali de onun kapısıdır."¹²⁸ hadisine dayanarak Ali'yi bilmeyenin Muhammed'i bilemeyeceğini, Muhammed'i bilmeyenin ilmi ile amel etmiş olmayacağı, ilmi ile amel etmeyen ve kendisini bilmeyenin de Ali'nin evlatlarını [Ehl-i Beyt'i] kabul etmemiş ve dolayısıyla Ali'yi de sevmemiş olacağını, böyle bir kimsenin Ehl-i Beyt'in niteliklerini anlatan "And olsun ki, biz insanoğullarını şerefli kıldık. Onların karada ve denizde gezmesini sağladık. Temiz şeylerle onları rızıklandırdık. Yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık." (İsrâ, 17/70.) ayete aykırı davranmış olacağını belirtmektedir. ¹²⁹ Virani "Velîlerin şahlarının şâhı olan Hazret-i Ali'nin büyüklüğü ve kudreti, bütün yaratılmışların gözü ve kulağındadır." şeklinde nitelediği Hz. Ali'yi bilmenin gerekliliğini "Eğer beni eğiten birisi olmasaydı, Rabb'im bilemezdim" şeklinde Hz. Peygamber'e atfettiği ifade ile mürşide olan ihtiyaca vurgu yaparak Hz. Ali'nin bilinmesinin gerektiğini ifade eder:

Murtazâ'yı bilmeyen hayvân olur,

Sûretâ canlu, velî, bî-cân olur.

Murtazâ'yı her kim ikrâr eylemez,

Uş şehâdet bil, ana pinhân olur.

Murtazâ'yı fehm iden, Âdem durur,

Kim ki bilmez, sanma kim insan olur.

Murtazâ'nın yoluna baş oynatan,

*Aşkına kurbân olan, Vîrân olur.*¹³⁰

Eserde Hz. Ali tarîkat kapısı, yani mal-mülk sevgisinden gönlünü boşaltma ve maddî varlıktan sıyrılarak Hakk'a ulaşma kapısı olarak zikredilmektedir. Bu anlamda Hz. Muhammed'i bilmeyen Hz. Ali'yi ki bunlar kılavuzluk yapan pirlerdir, dolayısıyla da Hakkı

¹²⁷ *İlm-i Cavidân*, 18b-19b/203-211.

¹²⁸ el Cezrî, İzzeddin b. Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Dârü's-Şa'b, Kahire, 1970, IV/100.

¹²⁹ *İlm-i Cavidân*, 6a-b/103-107.

¹³⁰ *İlm-i Cavidân*, 16a/183.

bilmemiş olarak değerlendirilmektedir.¹³¹ Virânî, Hz. Ali'nin "Şerîat bir su'dur. Öncelikle şerîat suyunda yıkanmayan, Müslüman olmaz. Tarîkat bir ateştir. Ateşte yanmayan pişmez ve olgunlaşmaz. Ma'rifet, bir rüzgârdır. [Rüzgâr] esmeyince, sular akmaz, ateş yanmaz ve çiylik pişmez. Her şey, bağlanır."¹³² ifadeleri ile Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat düsturlarının Hz. Ali ile bağlantısını kurmaktadır.

Eserdeki ilginç ifadelerden bir tanesi de yaratılış ile ilgilidir. Virânî Hak Teala'nın yarattığı her şeyi ve bütün varlıkları Ehl-i Beyt ve [Muhammed-Ali'nin] evlatları aşkına yarattığını ve bu dünyayı bahçe gibi süslediğini ve Kendi lütuf ve cömertliğinin bir sonucu olarak bu bahçeyi Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye hediye ettiğini, dolayısıyla onların sevilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Hz. Peygamber Velîlerin Şâh'ı hakkında şöyle buyurmuştur: "Ey Ali! Etin etimdir, bedenim bedenimdir, kanın kanımdır, rûhun rûhumdur, elin elimdir, ben seninleyim, sen bendensin, ben de sendenim"¹³³, "Ben ve Ali tek bir nûrdan yaratılmışızdır."¹³⁴ buyurmuştur. Virânî'ye göre, bu hadislerle göre "onlar tek bir nûrdur. Böyle olunca, arada başka bir şey olmaz. Tam bir birlik olur." Dolayısıyla bir kimse onların evlatlarını bilmeseydi, yollarına gitmeseydi ve gerektiği gibi sevmezse, İmam Ca'fer-i-Sâdık tarikatının kurallarını kabul etmeseydi onun makamına gönlünü vermese, içi şirkle doludur ve dışı eşek olur.¹³⁵

Virânî'nin Hz. Ali'nin konumunu ve onun sözlerini ikrarın iman ve kurtuluş için önemli olduğunu ve Hak- Muhammed-Ali'nin anlamının netleştiği örneklerden bir tanesi de şudur: "Cömertlerin Şâhı ve Muhterem İmâm, Aliyyü'l-Murtazâ'nın ne buyurduğunu sen bilir misin? [Şöyle buyurmaktadır:] "Âhirete yönelmiş olanlara, dünya haramdır. Dünyaya yönelmiş olanlara âhiret haramdır. Allah'a yönelmiş olanlara ise, her ikisi de haramdır. Hak Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Âhiret kazancını isteyen kazancını artırırız. Dünya kazancını isteyen de ondan veririz. Ama âhirette bir payı bulunmaz." (Şûrâ, 42/20). Allah'ın Elçisi

¹³¹ *İlm-i Cavidân*, 6b/107, 9a/127.

¹³² *İlm-i Cavidân*, 11a/143.

¹³³ El-Hindî, *Müntehâbü'l-Kenz*, VI/31.

¹³⁴ Süleyman el-Kunduzî, *Yenâbü'l-Mevedde*, Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut, 1997, s.83; Yukarıdaki hadis şu şekilde de rivâyet edilmiştir: "Ene ve Ali min şeceratin vâhidetin" Anlamı: "Ali ve ben bir ağaçtan yaratıldık." Bkz. Aliyyü'l-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, XI/608.

¹³⁵ *İlm-i Cavidân*, 20a/215.

(S) şöyle buyurmaktadır: “*Dünya bir leştir ve onu isteyen köpek ve aldanmıştır.*”¹³⁶ O halde Hakk’ın, Muhammed’in ve Ali’nin sözlerini düşün. Bunlara inanmayan nasıl insan olabilir? Öyleyse ey [Hakk’a] kavuşmak isteyen! Bu delile göre Allah’ın, Muhammed’in ve Ali’nin sözlerini kabul etmeyen, şerîat kapısında [görünüşte] kelime-i şehâdet getirdiği halde, mânâda inanmayan kimse Cehennemliktir.”¹³⁷ (...) Hakk’ın yol göstermesi, Muhammed’in (S) şefaati ve İmâm Ali’nin velîliğidir ki, Kur’ân-ı Azîm fethedilmiştir. İmâm Ali hakkında şöyle buyrulmuştur: “*Ali gibi genç Zülfikâr gibi kılıç yoktur.*”¹³⁸ O halde Hakk’ın kudreti, Muhammed’in (S) şefaati ve İmâm Ali’nin himmeti ile kelime-i şehâdet küfür üzerine galip gelmiştir. Hakk’a îmânın, Muhammed’e (S) şehâdetin, İmâm Ali’ye ikrârın, [onların] Ehl-i Beyt’ine ve evlatlarına niyâzın nerede? Evrenin aslının ne olduğunu ve kimin için yaratıldığını bilmez misin? Evrenin aslı Hak’tır. Hak, Muhammed-Ali’dir. Onların Ehl-i Beyt’ini ve evlatlarını bilmektir.¹³⁹

Hurûfî-Bâtinî yorumlara en iyi örneklerden birisi de şudur: “Kur’ân’ın bütününde her ne varsa “kâf” ile “nûn”da mevcuttur. “Kâf” ile “nûn”da her ne varsa, *Bismillâh*’ta mevcuttur. *Bismillâh*’ta her ne varsa “bâ”nın noktasında mevcuttur. *Bismillâh*’ın “bâ”sının altındaki nokta Hazret-i Ali’dir. Her şey o noktada mevcuttur. Bütün ilimlerin kapısı o noktadır. Hazret-i Peygamber de şöyle buyurmaktadır: “*Ben ilmin şehriyim, Ali de o şehrin kapısıdır.*”¹⁴⁰ Eğer o noktayı zât ve sıfatı ile birlikte iyi anlar ve onun yolundan yürürsen, Kur’ân’ın bütünü kavramış olursun. Nitekim [Allahu Teâlâ] şöyle buyurmaktadır: *Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi’l-Âliyyi’l-azîm.* (Buhârî, Ezan, 7). Allah’ın büyüklüğü, kuvvet, kudret ve hikmetine göre bütün ilimlerin kapısı Ali’dir. Evlere kapısından girmek gerekmektedir. Öyleyse *Bismillâh* Ali’dir ki yedi tane ismi bulunmaktadır. Nitekim [bu durum] beyitte şöyle ifade edilmektedir:

Aliyyen dir ki, Furkân’da bil ey cân,

Vasiyy-i Mustafâ, ol Şâh-ı Merdân.

Ki İncîl içre söylerler, İlyâ,

Zebûr’da dir, Beriyyâ, ism-i pinhân.

¹³⁶ el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I/409.

¹³⁷ *İlm-i Cavidân*, 20b-21a/216-221.

¹³⁸ Metin hadîs kaynaklarında bulunamamıştır.

¹³⁹ *İlm-i Cavidân*, 22a/231.

¹⁴⁰ el-Hindî, *Müntehâbü’l-Kenz*, VI/30.

Velî, Tevrât ile böyle bilürler,

Bî-riyâdır bî-riyâ, günden ayân.

Biri dahi, Tûrâbî'dir, ana nâm,

Bir ismi dahi, Haydar'dır, sırr-ı Sübhân.

Ey Virânî! Yedi isim oldu tamâm,

Ve ma'nâda şakku'l-kamer, seb'u'l-mesânî.¹⁴¹

Yukarıda örneklerle vermeye çalıştığımız Hz. Ali ile ilgili Virânî'nin görüşleri yine eserde bir anlamda özetlenmektedir. Virânî'ye göre [Hazret-i Ali'nin] Ehl-i Beyt'ine ve evlatlarına samimi bir şekilde bağlanmayan kimsenin imanı geçerli değildir. Onlara hem dil ile hem de gönülle bağlanan kişinin bu dünyada başka bir şeye ihtiyacın kalmayacak ve dünyanın bütün lezzetlerinden gönüllerini arındırması olacaktır. Maddî varlıktan sıyrılma ve Hakk'a ulaşma makamının dönüşü Muhammed-Ali'ye, dolayısı ile Hakk'a olacaktır ki Allah'ın yolu, peygamberlik ve Allah dostluğu bir bütündür. Virâni bunu şöyle temellendirir: "Zirâ mânâsı Allah tarafından vahyedilen, metni Peygamber Efendimiz'e ait olan kutsal hadîste Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Eğer bütün insanlar, Ebû Tâlib'in oğlu Ali'nin sevgisi üzerine birleşselerdi, Cehennem'i yaratmazdım."¹⁴² hadisin anlamı şöyledir: Bütün cihan halkı Ali'yi sevse, Cehennem'i yok ederdim. Öyleyse ateşte yanmamak istiyorsan, Ali'nin evlatlarına [Ehl-i Beyt'e] bağlan. Her kim bağlanmazsa, Cennet'e giremez. Görünüşte insan, manada hayvandır. Âdem'e secde etmeyip "Âdem'e secde olmaz" derse şeytandır. Bu manayı kavramazsa, şeytandır. Âdem'den kastedilen Muhammed-Ali'dir.¹⁴³

Caferi mezhebine mensup olduğunu belirten Virânî'nin eserde Hz. Ali ile ilgili verdiği bilgiler ve yaptığı değerlendirmelerde Ali inanılması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Muhammed-Ali tekleşmesi yani nübüvvet-velayet birleşmesi ve hatta Hak-Muhammed-Ali birleşmesi görülüyor. Yani uluhiyyet, nübüvvet ve velayetin Hurûfî ve Bâtînî ifadelendirmelerle tekleşmesi söz konusudur. Ayrıca teberrâ, on iki imam ve 14 masumun öne çıkarıldığı görülmektedir.

¹⁴¹ *İlm-i Cavidân*, 33b-34a/320-325.

¹⁴² el Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, XI/611.

¹⁴³ *İlm-i Cavidân*, 34b-36b/331-347.

Hızırnâme, Alevî Bektaşî Adap ve Erkânı (Buyruk)

Alevî-Bektâşî inanç ve kültürünü en güzel ve sıhhatli bir şekilde yansıtan kaynaklardan birisi olarak tanımlanan eserin kullanılan bu nüshası içerisinde iki istinsah tarihi yer almaktadır. İlki ana metin olan *Hızırnâme* metni sonucunda h.1264/m.1848 (137b/582), diğeri ise eserin sonunda h.1265/m.1849 olarak verilmekte ve müstensih ikinci kayıta adını Seyyid Ali Zâde Hasan b. Müslim olarak zikretmektedir.¹⁴⁴ İstinsah yeri ise Birinci Bölümün sonunda Amasya olarak belirtilmektedir.¹⁴⁵

Eser, genellikle Hz. Muhammed (S), Hz. Ali, İmam Cafer-i Sadık (702-765), Şeyh Safi (ö. 1334) ve Hızır arasında geçen konuşmalardan oluşmaktadır. Bunlar gerçek zaman ve mekânda olmayıp, sanal/manevî âlemde gerçekleşmektedir. Bu da eserin mahiyeti ve içerdiği bilgilerin niteliği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Çok farklı Hz. Ali nitelemeleri bulunan eserde öne çıkanları özetle ortaya konmaya çalışılacaktır.

Eserde en çok “Muhammed-Ali”¹⁴⁶, “Ali-Muhammed”¹⁴⁷, şeklinde Hz. Ali ve Hz. Muhammed (S) bir arada zikredilmektedir. Hz. Muhammed (S) tek başına kullanıldığında “Resulullah”, “Muhammed Mustafa”¹⁴⁸, Hz. Ali tek başına kullanıldığında ise pek çok niteleme var. Bunların bir kısmı şunlardır: “Şâh”¹⁴⁹, “Şâh-ı Merdân”¹⁵⁰, “Sultan Ali”¹⁵¹, “Hazret-i Şâh-ı-Merdân Murtazâ Ali”¹⁵², “Aliyyü'l-Mürteza”¹⁵³ “Şâh-ı Hüb”¹⁵⁴, “Min Rabbi'l-Alemin (Vakıa, 56/80) ayetinin sırrı”¹⁵⁵, “Dür-i meknûn”¹⁵⁶, “Cümleye rehber”¹⁵⁷, “Aliyyün

¹⁴⁴ *Hızırnâme*, 167/698.

¹⁴⁵ *Hızırnâme*, 137b/582.

¹⁴⁶ *Hızırnâme*, 2a/40, 4b/51, 7a/60, 8a/64.

¹⁴⁷ *Hızırnâme*, 5b/55, 6/59, 7b/63, 8a/64, 17a/92...

¹⁴⁸ *Hızırnâme*, 26a/136.

¹⁴⁹ *Hızırnâme*, 3a/44, 54b/251.

¹⁵⁰ *Hızırnâme*, 3a/44, 21b/119.

¹⁵¹ *Hızırnâme*, 2a/40.

¹⁵² *Hızırnâme*, 40a/192.

¹⁵³ *Hızırnâme*, 44b/211, 45a/212.

¹⁵⁴ *Hızırnâme*, 72a/320.

¹⁵⁵ *Hızırnâme*, 1b/39.

¹⁵⁶ *Hızırnâme*, 2a/40, 3a/44.

¹⁵⁷ *Hızırnâme*, 2a/40.

Veliyyu'llah"¹⁵⁸, "Mürşid-i kâmil"¹⁵⁹, "Esedu'llâhî'l-gâlib"¹⁶⁰, "İmâm Ali"¹⁶¹, "el-Halîfetü ba'de'n-Nebiyi"¹⁶²

Eserde geçen konular daha çok Bâtınî yorumlarla, tarikat adap ve erkânlarından oluşmaktadır. Hz. Ali ile ilgili algılar da bu bağlamda şekillenmektedir. "Muhammed Ali'nin yolu içinde erkândır Âl-i İmrân"¹⁶³, "Yâ Şeyh, tarîk-i evliyâ oldur ki, Muhammed-Ali'nin buyurduğuna gidesin"¹⁶⁴, "Muhammed-Ali'nin buyurduğu oldur ki, evvel şerîatı muhkem eylesin. Andan sonra tarîkatı muhkem eylesin. Andan sonra ma'rifeti muhkem eylesin. Andan sonra hakikatı muhkem eylesin."¹⁶⁵, "Dört kapı Ali Muhammed'in yolu, erkânı üstüne kuruldu."¹⁶⁶, "Yâ Şeyh, ol kapı uçlere açılır; zîrâ ki Ali-Muhammed'dir"¹⁶⁷, "musâhib öyle gerek ki Ali-Muhammed gibi gerektir"¹⁶⁸ gibi ifadeler önemli örnekler oluşturmaktadır.

Eserde Hurûfî ve Bâtınî nitelermeler de oldukça çoktur ve bunlarda zaman zaman Ali-Muhammed aynileşmektedir. "Hak Teâlâ hazretlerinden yedi âyet geldi ki Ali-Muhammed'dir."¹⁶⁹ "Yâ Şeyh, ikisi bir kisveden baş gösterdi. Ali-Muhammed oldu. Dahi dersin "*Lahmûke lahmî*"dir"¹⁷⁰ dedi. Dahi dersin; Ali-Muhammed'in yolu ve erkânı on iki farz üzerine kuruldu."¹⁷¹ gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Eserde musahiplik kavlinin yerine getirilmesi ile ilgili verilen öğütlerde 12 farzı yerine getiren talip Muhammed-Ali yolunda kutbü'l-evliyâ olmaktadır. Bu talibe o zaman "Ol

¹⁵⁸ *Hızımâme*, 73b/327.

¹⁵⁹ *Hızımâme*, 73b/327.

¹⁶⁰ *Hızımâme*, 159/668.

¹⁶¹ *Hızımâme*, 159a/668.

¹⁶² *Hızımâme*, 159a/668.

¹⁶³ *Hızımâme*, 2a-b/40-43.

¹⁶⁴ *Hızımâme*, 7a/60.

¹⁶⁵ *Hızımâme*, 7a/60.

¹⁶⁶ *Hızımâme*, 7b/63.

¹⁶⁷ *Hızımâme*, 10a/72.

¹⁶⁸ *Hızımâme*, 13b/87.

¹⁶⁹ *Hızımâme*, 13b-14a.

¹⁷⁰ İfade Hadîs olarak geçmektedir. Hz. Ali'ye hitaben Peygamberimiz buyumuştur: "Senin etin benim etimdir." Süyûtî, *el-Câmiu'l-Kebîr*'den Mustafâ Kemâlüddîn el-Bekrî, Hz. *Peygamber'in Dilinden Dört Halîfesi ve Ashâbı*, Çev., Ali Fikri Yavuz, Sönmez Nşr., İst., 1967, s. 302

¹⁷¹ *Hızımâme*, 15a/92.

tâlibe Arşu'r-Rahmân derler; Kürsü'r-Rahmân derler; Kevnü'r-Rahmân derler; Aliyyü'r-Rahmân derler. Cabbâr-ı Aliyyü'r-Rahmân derler. Yâ Cenâne'r-Rahmân derler. Yâ Mennân-ı Aliyyü'r-Rahmân derler. Yâ Şâh-ı Aliyye'r-Rahmân. Yâ Kulüb-i İhsanı'r-Rahmân. Âhirinde Ali-Muhammed, On İki İmam ile kopasın, yerin cennet-i a'lâ ola. Ol tâlibe Aliyyü'r-Rahmân derler.¹⁷² ifadeleri ve musahip kavline giren kimsenin yerine getirmesi gereken farzlardan "Birinci farz Muhammed Mustafa'dır. Musâhib kavlini yerine getirmezsens Muhammed Mustafa'dan şefâat umma. Zîrâ farz haktır. Musâhib kavline giren tâlibe şefâat olur. İkinci farz Aliyyü'l-Murtazâ'dır. Musâhib kavlini yerine getirmezsens Aliyyü'l-Murtazâ'dan şefâat umma, zîrâ farz Hak'tır" ifadeleri de Bâtînî şekilde yorumları içermektedir. Çünkü 12 imam da farz olarak sayılmakta ve bu farzı kifayeleri bilen kişiye "ismi resmiyle ol tâlib Ali kendidir."¹⁷³ denilmektedir. Bir başka örnek şudur: "*Nûn ve'l-kalemi ve-mâ [yesturûn]*" (Kalem, 68/1) diye. "Yâ Şeyh, 'Bu âyetten ne çıkar' dersens, ol âyetten o çıkar ki Ali'dir; "*Lâ ya'lemül-gayb*" (Neml, 27/65) demek çıkar dedi. 'Dahi ne çıkar?' dersens; 'Pîrimiz Ali cömertdir, uludur' demek çıkar.

Hız. Ali ile ilgili ilginç ve dikkat edilmesi gereken ifadelerden bir tanesi de şudur: "Ali menem, men Aliyem"¹⁷⁴ deyince Şeyh güher gibi eridi. Ol zamân bu âyet indi: "*Yevme lâ yenfe'u mâlûn ve lâ benûn*" (Şuarâ, 26/88) dedi. "Ya'ni bundan ne çıkar dersens; Allah Teâlâ hazretleri öyle buyurmuş ki Ali menem, men Aliyim" dedi.¹⁷⁵ Bir başka bir yerde ise "Ol zamânda bu âyet indi, Hak-Muhammed-Ali kezâlike "*Ebnâu'llah*"¹⁷⁶ dedi. İmam gördü

¹⁷² *Hızımâme*, 18a-b/104-107.

¹⁷³ *Hızımâme*, 19a-20a/108-112.

¹⁷⁴ "Bakara Suresi: 2/ 80-255; Âl-i İmran Suresi: 3/33; Nâziât Suresi: 79/24'te de görüldüğü gibi Ali-A'lâ bir çok surede geçer. Kur'an-ı Kerîm'de Yüce anlamına gelen Alâ- Ali ile Hz. Ali'nin adı Arap harfleriyle aynı biçimde yazılır. Serbest bir tercümesi sayabileceğimiz yukarıdaki bu ifadede "Ali" ismi Esmâü'l-Hüsnâdan bir isim olarak kullanılmaktadır. Bu isim hem Esmâü'l-Hüsnâdandır hem de Hz. Ali'nin adıdır. Birisi yaratan, birisi yaratılındır. Müellif bu benzerliğin oluşturduğu çağrışımın yola çıkarak Hz. Ali'nin isminin üstünlüğünü ve özelliğini dile getirmek ister. Hz. Ali'nin isminin konuluş öyküsü şöyledir: Hz. Ali doğunca Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in evine gelir. Kundakta yatan bebeği kucağına alır, biraz sevdikten sonra adını ne koyduklarını sorar. Annesi Fâtıma, Esed koyacağını bildirince Hz. Peygamber, "Yüce" mânâsına gelen "Ali" ismini teklif eder. Böylece adının Ali olmasına karar verilir. Geniş bilgi için bk. Baki Yaşa Altınok, *Alevîlik Hacı Bektaş Veli Bektaşılık*, Oba Kitabevi yayınları, Ankara 1998, s. 49.

¹⁷⁵ *Hızımâme*, 22b/123.

¹⁷⁶ Bu ifadenin geçtiği ayetin meâli şöyledir: "Yahudiler ve Hıristiyanlar dediler ki; 'Biz Allah'ın oğullarıyız.' De ki; 'Hayır siz onun yarattıklarından birer insansınız.'" Mâide Suresi: 5/ 18.

ki birle karar kılmadı, seçirtti Şeyh Safî hazretlerinin eline, ayağına yüz sürüp âh edip ağladı. Ağlayınca Allah Teâlâ hazretlerinden bu âyet indi: “Subhanallahi min rusulihî”.¹⁷⁷ Buradaki ifadelerde Allah Teâlâ- Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin aynileştiği görülmektedir.

Hz. Peygamber ile Hz. Ali ve Hak-Muhammed-Ali arasında kurulan ilişki ve bağ açısından dikkat çeken ve aynileşmenin ifadelendirildiği ve sır olduklarının belirtildiği yerlerden bir tanesi de şudur: “Mürşid iki cihan fahri Muhammed Mustafâ'dır. Şâh'ın özüdür, hem dîni imânıdır, hem kâmil mürşiddir ve hem mürşid-i kâmdir ve hem Ali'nin cismidir ve hem Ali'nin şâhıdır, er-Rahmândır ve hem Ali onunla “*Lahmüke lahm*”dir. Yâ Şeyh! ‘Bu kelâmlardan ne çıkar?’ dersin, o çıkar ki Hak, Muhammed, Ali sırdır. Onlar “*Lâ ya'lemül-gaybe illa'llah*” (Neml, 27/65) deme çıkar. Ya Şeyh ne çıkar dersin, üçü bir nûrdur deme çıkar. Dahi ne çıkar dersin, Hazret-i Muhammed buyurmuş ki; “*Ali benim yerime yattı, ben Ali'nin yerine yattım*”¹⁷⁸ deme çıkar. Onlar bir ummandır, sırrına yetilmez.”¹⁷⁹

Hz. Ali ile ilgili önemli nitelemelerden birisi de talip öldükten sonraki durumu ile ilgili olaylar anlatılırken ortaya konmaktadır. Gerekli sorgulamadan sonra “Yatıp da kalkarken aksırır şehâdet verir: “Lâ ilâhe illallah, Muhammed Resûlullâh, Aliyyün veliyyullâh, mürşid-i kâmil, Allah Allahü Ekber Lâ ilâhe illâ ente sübhaneke illâ'llâh, Şâh'ın rızâsına Şâh” deyip kalkar ve cennete girer. Burada Hz. Ali ahrette hesap ve mizan dönemindeki konumuna dikkat çekilirken süreç 12 imamlarla birlikte yürütülmektedir.¹⁸⁰ Benzer bir ifade de “*Lâ ilâhe illallah, Hak Muhammed Resûlullâh, Aliyyün Veliyyullâh, Mürşidîn kâmil. Allah*”¹⁸¹ şeklinde geçmektedir.

Yine metinde geçen şu ifadeler de Hz. Ali algısı açısından önemlidir: “Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm, Yönüm, kıblegâhim iki cihan serveri fahr-i kâinât Muhammed Mustafâ'ya, tıyg'ı (tığ)¹⁸² Ali el-Murtazâ'ya, mescidim On iki İmâm'a, Allahü Ekber.”¹⁸³, “Ene Aliyyü'l-A'lâ. Lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi'llâhi'l-Aliyyi'l-Azîm. Hâzâ Aliyyün

¹⁷⁷ *Hızımâme*, 23b/127.

¹⁷⁸ Yeşil, Şemseddin, *Hz. Muhammed*, 8. Baskı, İstanbul, 2000, s. 137.

¹⁷⁹ *Hızımâme*, 26a-b/136-139.

¹⁸⁰ *Hızımâme*, 63a-67a/284-300.

¹⁸¹ *Hızımâme*, 107b/463.

¹⁸² Kılıç yerine kullanılan bir tabirdir. Bkz., Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B. Yay. İstanbul, 1993, c. III, s. 497.

¹⁸³ *Hızımâme*, 138b/587.

Veliyyu'llâh." ¹⁸⁴, "Hâzâ İmâm Aliyyü'l-A'lâ el-Müte'âlif. Allahümme salli 'alâ kameri'l-meşâriki ve'l-meğârib. Sâhibü'n-necmi's-sâkıb ve'sihâmi'l-müfterik, cemî'ü'l-kitâb, eşref'il-'acemi ve'l-'Arab, esedu'llâhi'l-gâlib."¹⁸⁵

Hızımâme'de yukarıda Hz. Ali ile ilgili veriler değerlendirildiğinde, Bâtinî yorumlar içerisinde şekillendiği, Hak-Muhammed-Ali'nin tekleştiği gibi bir ifadelendirmeler bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ali imam olarak nitelenmesinin yanı sıra insanların kurtuluşunun önemli bir anahtarı oluyor ki ahrette hesap ve mizan anında da zikredilmesi gerekli olmaktadır. Eserde 12 İmam zikredilmesine rağmen inanç esasından ziyade velayet nokta-i nazariyle dile getirildiği görülmektedir.

Muhammed b. Hanefiyye Cengi

Alevî Bektaşî Klasikleri'nin 13. sü olarak yayınlanan "*Muhammed b. Hanefiyye Cengi*" isimli eser yazarı bilinmeyip anonimdir. Eserde Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye ile evlenmesi ve ondan olan oğlu Muhammed Hanefiyye (16/637–81/700)'nin cengi anlatılmaktadır. Tarihî gerçeklikle bire bir örtüşmeler de Türk halkının Ehl-i Beyt'e vermiş olduğu değeri göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Eserin orijinal nüshası Gümüşhacıköy/Karaköy Durmuş Topal (Dede) özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Cenknâme, h. 1309 yılında Yumurta oğlu Ali bin Hüseyin tarafından istinsâh edilmiştir.¹⁸⁶

Eserde Hz. Ali Şah-ı Merdân¹⁸⁷ Şah-ı Merdân Ali¹⁸⁸ İmam¹⁸⁹ İmamü'l-Müslimin¹⁹⁰, Ali¹⁹¹ İmam Ali¹⁹² Hz. Ali¹⁹³ Emire'l-Müminin¹⁹⁴, Emirü'l-Müminin Ali¹⁹⁵, Arslanım/n Ali¹⁹⁶, Haydar-ı Kerrar¹⁹⁷ isimleriyle tesmiye edilmektedir.

¹⁸⁴ *Hızımâme*, 150a/632.

¹⁸⁵ *Hızımâme*, 159a/668.

¹⁸⁶ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, s. 16-17.

¹⁸⁷ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 1b, 2a, 3b, 4a, 4b, 5a 5b, 6a, 17a, 18a, 18b, 19b, 20a, 20b, 21a, 21b, 22a, 22b, 23a, 23b.

¹⁸⁸ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 1b.

¹⁸⁹ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 1b, 23b.

¹⁹⁰ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 23a.

¹⁹¹ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 2b, 3a, 6a, 9a, 18a, 18b, 19a.

¹⁹² *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 2a, 3a.

¹⁹³ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 17a,18a.

¹⁹⁴ *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, 4b, 16b, 23a.

Eserde tarihsel kronolojiye dikkat edilmemesi ve destansı bir üslup ve dilin kullanılması nedeniyle zaman ve mekan karmaşası içerisinde bir Hz. Ali motifi bulunmaktadır. Hz. Ali'yi Hz. Peygamber (s)'in Rum Kayser'ine savaşa göndermesi ve savaşın kazanılması sonrasında elde edilen büyük ganimetler anlatılırken, esirler içerisinde Rum Kayser'inin kızı Cemile'nin Hz. Ali ile yapılan nikahı anlatılmaktadır. Cemile Müslüman olunca Hanefiye adını aldığı, Hz. Ali'nin Hanefiye'den bir oğlu olduğu ve onun adını da Muhammed b. Hanefiye (Muhammed Hanefiye) konduğundan bahsedilmektedir.¹⁹⁸ Burada Hz. Ali'nin kahramanlığından ve Hz. Peygamber'in ona olan sevgisinden bahsetmektedir. Eserin bundan sonraki kısmının ana kahramanı Muhammed Hanefiye'dir.

Muhammed Hanefi babasından bahsederken "Emire'l-Müminin Ali" ve "Emire'l-Müminin" ve "Ali"¹⁹⁹ olarak zikretmektedir. "Arslanım Ali" ifadesi ise Allah'u Teala'nın sözü olarak zikredilmekte²⁰⁰, aynı ifade Muhammed Hanefiye'nin duasında da içerisinde "Arslanın Ali"²⁰¹ aynı anlamda kullanılmaktadır. "Haydar-ı Kerrar" ve "imam" ise hikâyeyi anlatan tarafından kullanılmaktadır.²⁰²

Muhammed b. Hanefiye Cengi'nde Hz. Ali algısı, geleneksel Ali algısına uygun bir şekilde geçmektedir. Daha çok kahramanlığı öne çıkarılmaktadır. Destansı, menkıbevi anlatım içerisinde İmam, Emire'l-müminin gibi ifadeler mezhepsel anlamdan ziyade önder, lider şeklinde anlaşılması daha doğru gibidir. Çünkü zaman ve mekan farklarının birleştiği eserde İmam Hüseyin²⁰³, İmam Hasan²⁰⁴ gibi ifadeler de benzer kullanıma sahiptirler.

¹⁹⁵ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 4b, 5b, 6a, 11b, 13a.

¹⁹⁶ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 18a, 19a.

¹⁹⁷ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 20a.

¹⁹⁸ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 1b-3b.

¹⁹⁹ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 4b, 5b, 11b, 13a, 18b.

²⁰⁰ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 18a.

²⁰¹ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 19a.

²⁰² Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 20a.

²⁰³ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 23a.

²⁰⁴ Muhammed b. Hanefiyye Cengi, 22b.

Dil-gûşa

Alevî-Bektaşî Klasiklerinin 10.su olarak yayımlanan eser, Kaygusuz Abdal'a aittir. Teke ili, Alâiye Sancağı Bey'inin oğlu olan *Kaygusuz Abdal* (Alâaddin Gaybî) XIV. yüzyılın sonu, XV. yüzyılın birinci yarısında yaşamıştır. 'Dinî-tasavvufî Türk edebiyatının, Anadolu yakasında, en az *Yûnus Emre* kadar tasavvufî vecd ve heyecan bakımından başarılı *manzum, mensur ve manzum+mensur* eserler veren bir '*tasavvuf şâiri ve nâsiri*'dir.²⁰⁵

Kaygusuz Abdal'ın bizzat elinden çıkmış herhangi bir yazmasına bugüne kadar rastlanılmamıştır. Eldeki yazmaların en eskileri, *Gevher-nâme*'yi içine alan, h.895/m.1489 tarihli Topkapı Sarayı'ndaki *Mecmûâ-i Latife* ile h.907/m.1501 tarihli ve en sağlam olan Marburg nüshasıdır. Ancak çalışmamızda kullandığımız nüshada, Veliyettin Ulusoy'un özel Kütüphanesi'ndeki *Mecmûâ-i Resâil*'in 24b-44a varakları arasında yer alan '*Dil-gûşâ*' esas alınmıştır.²⁰⁶ Abdurrahman Güzel tarafından yayına hazırlanmıştır.

Dil-gûşâ, nazım ve nesir karışımı bazı tasavvufî hakikatleri açıklayan mesnevi nazım türünde bir eserdir. Eser baştan sona bir *nasihat-nâme* özelliği taşımaktadır.

Eserde Hz. Ali bir yerde ve "Ali" olarak geçmektedir ki Kaygusuz Abdal, âlemlerle ilgili bir teşbih yaparken onun huyundan bahsetmektedir:

*"Bu cihân kubbe misâli bir yerdür. Ay güneş kandillere benzer, erte gece bellüdür. Bu evde nakş u hayâl çok, talîb eğer bu hayalleri görüp arduca varırsa matlûbdan ayrı düşer. Pes 'ışk eri oldur ki aklı mizân ide, 'ışkı delîl ide, nefsi zelîl ide kim tama'lık eylemeye, özüni bile, 'ârif ola, Hakk'ı kendü vücûdunda bula, hulkı Mustafâ'ya benzeye, huyı 'Alî'ye benzeye, deñiz gibi derin ola, yer gibi sâkin ola, od gibi çigi pişirici ola, su gibi dayimâ bir yola vara, yel gibi her yeri seyrân ide."*²⁰⁷

Hz. Ali'nin huyunun güzelliğinden bahseden bu ifadeden hareketle genel bir yorum çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

²⁰⁵ *Dil-Gûşa*, 19.

²⁰⁶ *Dil-Gûşa*, 58-61.

²⁰⁷ *Dil-Gûşa*, 33a/04.

Saray-Nâme

Alevi Bektaşî Klasiklerinden on birincisi olarak yayınlanan Saray-Nâme, seri içerisinde Kaygusuz Abdal'ın ikinci eseridir. Saray-Nâme'de Abdurrahman Güzel tarafından yayına hazırlanmıştır. Eldeki yazmaların en eski tarihli, *Gevher-nâme*'yi içine alan, h.895/m.1489 tarihli Topkapı Sarayı'ndaki *Mecmûâ-i Latife* ile h.907/m.1501 tarihli ve en sağlam olan Marburg nüshasıdır ve bu nüsha çalışmada esas alınmıştır.

Kaygusuz Abdal, Saray-Nâme'de, cihanın bir saray olduğunu, bu sarayın da mutlaka bir padişahının olacağını, insanın dünyaya gelmedeki asıl maksadının dünyayı ve âhireti unutmadan; "*Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi de âhiret için*" çalışılması gerektiğini ifade ederek, ibadet etmenin ve Allah'ı tanımanın faziletlerini, alegorik bir üslûpla manzum ve mensur olarak anlatmaktadır.

Eserde Hz. Ali, "Şah-ı Merdan"²⁰⁸, "Şâh"²⁰⁹, "Ali"²¹⁰, "Muhtar"²¹¹ ve "Haydar"²¹² olarak isimlendirilmektedir. Eserin sonunda yer alan Seyyid Emirî'nin "Nâdi Alî Mürtezâ" başlıklı nâtı da yer almakta ve orada "Ali el-Mürteza", "ya velüyyullah Aliyyu'l-Mürteza", "Alî" ve "Murtaza"²¹³ isimlendirmeleri yapılmaktadır.

Hz. Ali'nin örnek yiğitliği²¹⁴, sırrı²¹⁵, sözünde dost doğru olması²¹⁶ gibi özelliklerinden bahsedilirken onun gibi mürüvvetli olunmasından bahsedilirken²¹⁷, bu dünya sarayında yapılan önemli işlerden bahsederken de "Bunda irüşdi Nebî'ye her hüner, Bu serâyda dindi Şâh'a Zülfikâr"²¹⁸ diyerek Hz. Ali ve Zülfikâr'a işaret etmektedir. "Cümle halka

²⁰⁸ *Saray-Nâme*, 5b, 20b, 26b.

²⁰⁹ *Saray-Nâme*, 13a, 24b, 25a, 25b.

²¹⁰ *Saray-Nâme*, 24b.

²¹¹ *Saray-Nâme*, 35a. 5b, 21a.

²¹² *Saray-Nâme*, 67b.

²¹³ *Saray-Nâme*, 70b-71a.

²¹⁴ *Saray-Nâme*, 5b.

²¹⁵ *Saray-Nâme*, 13a.

²¹⁶ *Saray-Nâme*, 20b.

²¹⁷ *Saray-Nâme*, 24b.

²¹⁸ *Saray-Nâme*, 25b.

fâide ola cân gibi Şehsuvâr ola şâh-ı Merdân gibi"²¹⁹ ifadesinde de onun örnek kahramanlığına işaret edilmektedir.

Kaygusuz abdal "Muhtar" ismini de Hz. Ali için kullanarak "Terk ide yanlış hayâli er gibi, Temiz ola ta'atı Muhtâr gibi"²²⁰, "Ârif olur ilmiyle muhtâr gibi"²²¹ ve "hulkın Muhtâr gibi"²²² diyerek onun üstün özelliklerine dikkat çekmektedir.

Yine onun sözüne sadıklığı gibi olunması istenirken de "Sâdık ola kavline Haydâr gibi"²²³, "Hem Şah-ı Merdân didârun görmişem, Hem kâmil insân demine irmişem"²²⁴, "Anla bu dem Mustafâ vü Haydâr"²²⁵, "Kendü mikdarundan aşma er isen, Hubb-ı Nebî müştâk-ı Haydâr isen"²²⁶ Rûşen olur dirligi Haydar gibi Kalbi sâfi sözleri gevher gibi"²²⁷ diyerek insanın kemale ermesinde o bir mertebe olarak zikredilerek örnek alınması tavsiye edilmektedir.

Eserin sonunda yer alan "Natı Alîyyü'l-Mürtezâ Min Telif Seyyid Emîri", Naatında "Hz. Ali", "Mürteza", "Aliyyu'l-Mürteza", "Veliyyullah" gibi tavsiflerde bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in şefaati istenirken Hz. Ali'nin himmeti de istenmektedir. Naat'ın genelinde Hz. Ali'nin kıymeti ve üstün özelliklerine yer verilmektedir.²²⁸

Saray-Nâme'de Hz. Ali ile ilgili isimlendirmeler ve bağlantılı olarak ele alınan kolların azlığı dikkat çekerken, içeriklerinin ise mezhepsel bir argüman oluşturmaktan ziyade, Anadolu Sünnî Tasavvuf Edebiyatındaki "Ali" algısına uygun olduğu gözükmektedir.

²¹⁹ Saray-Nâme, 29b.

²²⁰ Saray-Nâme, 5b.

²²¹ Saray-Nâme, 21a.

²²² Saray-Nâme, 35a.

²²³ Saray-Nâme, 39b.

²²⁴ Saray-Nâme, 56a.

²²⁵ Saray-Nâme, 57b.

²²⁶ Saray-Nâme, 63b.

²²⁷ Saray-Nâme, 67b.

²²⁸ Saray-Nâme, 70b-71a.

Fütüvvetnâme-i Tarikat

Alevî-Bektaşî Klasiklerinin 12. si olarak yayınlanan *Fütüvvetnâme-i Tarikat*'in tam adı "*Miftâhu't-Dekâyık fi Beyâni'l-Fütüvvet ve'l-Hakâyık*"tır. Eser Abdülganî Muhammed b. Alâuddin el-Hüseyn er-Radavî (h.930/m.1524?)'ye aittir. Yayına Osman Aydınlı tarafından hazırlanmıştır. Eser üçüncü Türkçe Fütüvvetnâme olarak tespit edilmiştir. Osmanlıca olan eserde istinsah tarihi yoktur.

Esere besmele, hamdele, salvele, metnin yazılış sebebi ve genel bilgiden oluşan girişle başlanmıştır. Adem kıssası, Nuh tufanı, İbrahim Peygamber'in kurban hadisesi, Kabe'nin inşası, Hz. Muhammed'in Miracı ve Gadir-i Hum olayları anlatılmıştır. Sonrasında şed'din Hz. Ali'ye ne şekilde geçtiği izah edilerek kemerbestler hakkında bilgi aktarılmış ve biyografileri verilmiştir. Helva yapımı, fütüvvetin dereceleri, fütüvvet ehlinin tasnifi ve fütüvvetin şartları gibi konular ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Mahfil tertibi, ahd alma, bey'at, şed töreni, fütüvvet grupları ve erkan hakkında bilgi verilmiştir. Eser helva yapımı ve dağıtımı, sefere çıkma, müride softa, çerağ, alem teslimi, sual-cevap bölümü ve dualarla sona ermektedir.

Hz. Ali, "Hz. Ali"²²⁹, "İmam Ali"²³⁰, "Aliyyu'l-Mürteza"²³¹ ve "Emire'l-Müminin"²³² gibi isimlerle anılmaktadır.

Hz. Ali ile hakkında zikredilen önemli meselelerden birisi "şed bağlamak"tır. Bu kısımda şed hakkında Resul-i Ekrem'den bir rivayet zikredilmektedir: "Bir kimse muhib (seven), aşık ve sadık bir derviş ise Halil-i Rahman'dan ona Hz. Ali şedi gerekir. Böylece o, fenden kâmil olur ki şed ona teslim edilmiş olur. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ilmi ona keşf olur." Şed yapılıp beline bağlanması gereken kimsenin, dünya hevasından ilişkisini kesmesi, Allah ile arasında cereyan eden muameleyi koruması, her sözünü hikmetli bir şekilde söylemesi gerekli görülmektedir. Eserde önemli bir konuma sahip bulunan şed ile ilgili Hz. Ali'den yapılan bir rivayette, buna sahip olan kimselerin şu on haslete sahip olmaları gerektiğinden bahsedilmektedir: Zahirle ve batınla hakkı bilmek, halka karşı insafı olmak, daima nefesine kahr eylemek, salihlerin hizmetinde olmak, eli altında olanlara merhametli olmak, halka hayır ile nasihat etmek, haline göre fakire karşı cömert olmak, alimle-

²²⁹ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 1b.

²³⁰ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 14a, 15a, 16a, 26b, 51b.

²³¹ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 29a. 49b.

²³² *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 13a.

re karşı alçak gönüllü olmak, düşmana güzel ahlakla karşılık vermek, cahilin yanında söylememeli aslında bir şeyi bilmez gibi davranmak.²³³

Burada zikredilen hasletler, tasavvufta seyr ü sülûk sürecinde insan-ı kâmil olma yolunda elde edilmesi gereken hâl ve makâmın bir özeti gibi gözükmektedir. Bunlar aynı zamanda, tarikatların sâliklerinden uygulamasını talep ettiği âdâb ve erkânlardandır. Zaten fütüvvet kurumunun kaynağını büyük ölçüde tasavvuftan alan bir esnaf-tarikat teşkilatı olduğu bilinen bir gerçektir.

Yine eserde Hz. Ali ile ilgili özellikle Şii geleneğinin iddialarına yakın ifadelerin yer aldığı “Gadir-i Hum Olayı”²³⁴ olarak bilinen hadise detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Hz. Ali hakkında önemli verileri içeren hadise şöyle tahkiye edilmektedir: Hz. Peygamber Veda Haccını yaptıktan sonra Medine-i Münevvere’ye yöneldi. Bir konağa geldi ki o konağa Matla’ el-Gamama (bulutun doğduğu yer) derler. O zaman Hz. Cebrail geldi ve bu ayeti kerimeyi getirdi. “Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır.” (Maide 5/67). Bu ayeti kerime nazil olduğunda Resulullah şunu emretti. Deve hörgücünden bir minber hazırladılar. (Hz. Peygamber) ilk olarak minberin üzerine çıktı ve Hz. İmam Ali’yi çağırıp sağ yanında durmasını emret ve hutbeyi okudu. Daha sonra Hz. Peygamber, Ali’nin ayağa kalkmasını emretti. Ali de ayağa kalktı ve iki mübarek elini Ali’nin boynuna koydu ve öyle dedi: “ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım onu seveni sev, ona düşmanlık yapana buğz et. Ona yardım edene sen de yardım et. Onu terk edenleri sen de yüz üstü bırak.” Bu duayı üç kere okudu. Daha sonra bir hadis-i şerif söyledi. Allah’ın emrine tazim ve itaat ederek boyun eğdi. Allah’ın kullarına merhamet edip daha sonra ashabına döndü. Sonra da şöyle dedi: “Ben ve Ali tek bir nurdanız ve Musa ve Harun tek bir nurdandır. Sen benimle böylesin ya Ali. Zira her nebinin varisi ve vasisi vardır. Benden sonra benim halifemsin ve ümmetimin kadısısın ya Ali. Ben nebilerin sonuncusuyum. Sen de müminlerin emirisin. Seni seven mümindir, saiddir ve sana buğz eden münafıktır, şakidir”. Bundan sonra ashaba çevirip şöyle dedi: “Ey ashabım! Nübüvvet ve risalet bundan itibaren son bulmuştur ve Ali’den imamet ve velayet son bulmuştur. Ben nebilerin en faziletlisiyim, Ali de velilerin, evliyaların en faziletlisidir.” Bunun üzerine Resulullah’ın ashabından hepsi Ali’den yana dönerek “Allah mübarek etsin, ya Ali bu sana Allah’ın lütfu keremindedir”.

²³³ Fütüvvetnâme-i Tarikât, 2a.

²³⁴ Gadir-i Hum hakkında geniş bilgi için bkz., Aydın, Hayati, *Gadirihum*, Şa-to Yayınları, İst., Nisan, 2001.

Bundan sonra Hz. Peygamber minberden indi. Ali'de ondan sonra indi. Resulullah'ın seccadesi döşendi. Ali ile birlikte seccadenin üzerine oturdular ve iki rekat namaz kıldılar. Ardından ikinci namazının farzını kıldılar. Namazı bitirdikten sonra seccadeyi kaldırıp omzuna attı ve hırkası üzerine elif gibi çıktı. (*Bundan sonra dua etti ve sonrasında*) Hırkası Şerifi'ni kaldırıp seccade üzerine koydu. Ardından Hz. İmam Ali'yi çağırıp önüne gelerek mübarek elini Hz. Ali'nin göğsü üzerine koydu ve şu ayeti kerimeyi okudu: "Ey Rabbimiz! İman ettik; bizim günahlarımızı bağışla, bizi ateş azabından koru!" diyen; Sabreden dürüst olan, huzurda boyun bükken, hayra harcayan ve seher vaktinde Allah'tan bağış dileyenler (içindir). Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilah yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilah yoktur. Allah nezdinde hak din İslam'dır." (Âl-i İmran, 3/16-19) bundan sonra şunu dedi: "Ey Ali bu kemeri Miraç gecesi kardeşim Cebrail benim belime bağladı. Ben de senin beline bağladım." Bunu dedikten sonra Hz. İmam Ali'nin beline bağladı ve şu duayı okudu: "Adem'i kudretiyle yaratan Allah'a hamd olsun ki Adem'i hikmetiyle halifesi kıldı ve ahd aldıktan sonra beline şeddi bağlaması için Cebrail'i gönderdi." Daha sonra döndü ve sahabeye şunları söyledi: "Ey insanlar, Allah yolunda cihad, taat ve Allah rızası için şeddi belinize bağlayın. Allah'a şeriat ve tarikat ahkâmına hibe hükümlerine rıza gösterin..."²³⁵

Allah'ın şu kelamında olduğu gibi "Ey iman edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin. (Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz. (Al-i İmran, 3/200). Bu ayet-i şerifi okuduktan sonra kemeriyle Hz. Ali'nin beline bağladı ve tekbir getirdi: Allahu Ekber Allahu Ekber Allahu Ekber. Sonra şu duayı okudu: "Allah'ın adıyla gerçekleşsin ve Allah'a hamd ile muvaffak olsun" birinci düğmeni dikti. İkinci düğmeni Cebrail adıyla dikti ve Cebrail zikretti. Üçüncü düğmeyi kendi adıyla dikti. Önceki düğmeyi hariçten yaptı. Yani Hakk Teala'nın ismini bunlara havale etti ve şeddin başını bir edip sağ tarafına bir ve sol tarafına koydu. Sonra şöyle buyurdu: "Cennetin kapısında "La ilahe illallah Muhammedur Rasulullah" yazılmıştır. Bundan dolayı fütüvvet ehli buna şeddin mührü dediler. Naklederler ki Muhammed Mustafa (as) iki mübarek elini Hz. Ali'nin kemerine vurup şöyle dedi: "Ey Ali senin için tamamladım. Senin için mükemmel hale getirdim ya Ali, ve seni halef kıldım ya Ali, seni kıldım ya Ali ve seni müka-fatlandırdım ya Ali." Fütüvvet ehli bunu tekmil ederler. Bundan sonra Hz. Resulullah şeddi mübarek kıldı, dualar etti ve Hz. İmam Ali'yi seccade üzerine oturttu. Sahabeler de oturdu.

²³⁵ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 12b-14b.

Bundan sonra Hz. Resulullah dedi ki, “Ey inananlar bu gün kardeş olacak gündür. İslam’ın liyakati ikişer ikişer olmaktır. Zira bunlardan biri efendi biri köle iledir” buyurmuştur. Onlar da “işittik ve kabul ettik” dediler. Bundan sonra Hz. Resulullah Selmân-ı Farisi’yi Ebu Derdâ ile kardeş kıldı. Ammar b. Yasir’i S’ad ile kardeş eyledi. Sa’d’ı Ubeyd oğlu ile kardeş kıldı. Ashabın geri kalanını da birbiriyle kardeş eyledi. Biri efendi biri de köle diğer ashabın hepsini tarikatları üzere birbiriyle kardeş eyledi. Bu sırada Hz. Ali’yi başka işe gönderdiği için orada hazır değildi. Geldiğinde ashabın birbiriyle kardeş kılındığını ve kendisinin kardeşi olmadığını gördü. Müthiş bir şekilde mükedder oldu, sonrasında Resul-i Ekrem’e gelerek “Ya Resulullah ben kiminle kardeş olayım?” dedi. Hz. Resulullah İmam Ali’nin elini tutup şöyle dedi: “Ya Ali sen benim dünya ve ahret kardeşimsin.” O günden beri el tutmak sünnet kaldı.²³⁶

Rivayet olunur ki, ne zaman Hz. Resul İmam Ali’nin başına bir sarık sardı. Bu sarık iki taylasan (Başa sarılan şal sarık gibi) kadardı. Sonra şöyle söyledi: “Ya Ali Bedir gününde gazada Hakk Teala kafirlerin üzerine galip geleyim diye bana gökten melekler gönderdi. Yardım etmeye gelen meleklerin hepsinin sarıkları böyleydi.” Bundan sonra fütüvvet elbisesini giydirdi ve şunu dedi: “ Ya Ali Miraç gecesi Cennette kırmızı yakuttan bir saray gördüm. Cebrail bu sarayın kapısını açtı. Cebrail gir dedi. İçine girdiğimde nurdan bir sandık gördüm, bilmem nedir?” Ardından Hakk Teala’dan şöyle bir nida geldi: “Ya Cebrail sandığı aç Habibim görsün içinde olanları.” Bundan sonra Cebrail (S) sandığı açtı. İçinde bir hırka, bir taç ve bir şedd bulundu. Bana bunları giydirdi ve şeddi belime bağladı. Bende sana giydirdim ve şeddi beline bağladım. Sende bencileyin halifelerine giydirirsin. Bundan sonra İmam Ali ayağa kalkıp on yedi rekat namaz kıldı ve on yedi kimsenin bellerini bağladı ve ilk olarak Selman Farisi’nin beline bağladı. Çünkü Peygamber’in hizmetindeydi ve büyük kişiydi. Zira Resulullah onun hakkında şöyle buyurmuştur: “Selman Ehl-i Beytimdendir Evvel ve ahir ilimleri bilir. Cennette Selman’a müştaktır. Üçyüz altmış yaşına girmişti. Kabri Bağdat’tadır. (sonra sırasıyla bunu Amr b. Ümeye, bilali Habeşi, Beridet b. Sülemi, Zünnun Mısırî, Süheyb Rumî, Hasan Basrî, Kanber Ali, Kumeyt b. Ziyad, Abdullah b. Abbas, Malik b. Ejder, Muhammed b. Sadık, Cömerd-i Kassab, Cabir el-Ensârî, Ebazer Gifarî, Derdâ Amir ve on yedinci olarak Ebu Ubeyde’nin beline bağlamıştır. Bu işlem bittikten sonra Hz. İmam Ali seccadenin üzerinden kalktı ve Selman-ı Farisi’ye emretti: “Sen de hazır olanlardan ne şekilde istersen bellerine bağla....²³⁷ (Şed bağlama işlemlerinden

²³⁶ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 14b-15b vd.

²³⁷ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 15b-18a.

sonra) Hz. Resulullah şunu söyledi: “Bu nimetin şükranı için bir nimet tedarik eyle ya Ali.” Bundan sonra Hz. Ali taze sıcak ekme ve yap getirip meris edip bir ağaç çanağın içine koydu. Orada hazır bulunanlara paylaştırdı. Bu sırada Muhammed b. Haris çadırın içerisinde oturmaktaydı. (...) (orada olmayan) gaiplerin payını Hz. Ali muharremiye koyup mühürleyip Selman-ı Farişi'ye gönderdi. O da Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Fatumatu'z-Zehra'ya gönderdi ve geri kalanı Ehl-i Bey'te paylaştırıldı.²³⁸

Bu bab hizmet edenlerin tarikatını açıklamaktadır. Yani hizmet ehli olanların eğer sana doğan kuşunun işareti nereden kaldığını ve nereden meydana geldiğini sorarlarsa cevabı kudrettendir. Eğer nerede olduğunu sorarlarsa cevabı şudur: Hz. Resul'ün bindiği Burak'ın boynundaydı. Oradan Cebrail (AS.) Hz. Resule getirdi. Oradan İmam Ali'ye geldi. İlk Süleyman Nebiye ikinci İskender'e üçüncü tarikata geldi....²³⁹

Dört Pir: İlki Adem Safiyullah, ikinci Nuh Neciyullah, üçüncü İbrahim Halilullah ve dördüncü Muhammed Mustafa Habibullah'dır. Dört tane de tarikat piri vardır: İlki İmam el-Hümmam (yiğit) Aliyyu'l-Mürteza, ikinci İmam Cafer-i Sadık, üçüncüsü Şeyh Seyyid (...) dördüncü Hz. Hünkâr Hacı Bektâş Veli'dir.²⁴⁰

Ahdin temeli şudur: ne zamanki Hakk Teala nurundan bir miktar alıp “habibim Muhammed ol” dedi. O nurun her katresinden bir nebi yaratmayı ahd etti. Yüz yirmi dört bin peygamber yarattı. İşte ahdin temeli budur. Lakin ahdin binası Adem'den Şit'e, Nuh'a hatta Muhammed Mustafa'ya gelinceye kadar oradan da İmam Ali'ye ve Selman-ı Farişi'ye gelinceye kadar olanlardır....²⁴¹

Bil ki ey talip, tarikat ve hakikat. “kesinlikle o doğru yola iletilmiştir. (Âli-İmran, 3/101), “Biz sizi nimetleri bol cennetlere soktuk”, “Allah tövbeleri çokça kabul edendir”. Eğer sana, ilk kimin kuşandığını sorarlarsa de ki, Hz. Cebrail kuşanmıştır. Bundan sora Hz. Cebrail Hz. Muhammed Mustafa'ya kuşattı. Hz. Muhammed de Hz. Ali'yi kuşattı. Sonra Hz. Muhammed'in ruhuna salavat edelim. Eğer sana şeddin kimin olduğunu ve ahdin kimin olduğunu sorarlarsa cevabı şöyledir: Şed Hz. Ali'nindir. Ahd Hz. Muhammed Mustafa'nındır.²⁴²

²³⁸ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 21a.

²³⁹ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 26a-b.

²⁴⁰ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 29a.

²⁴¹ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 37a.

²⁴² *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 44b.

Eğer sana göklerin anahtarın ne olduğu sorarlarsa cevabı: Lailahe illallah Muhammedun Resulullah kelimesidir. Eğer sana tarikat ehlinin meydanı Ali'nin suru nedir ve kaç burcu vardır diye sorarlarsa şöyle cevap ver: Ali meydanının suru ihtiyarlardır ki fütüvvet sahibi olanlardır ve iki burcu vardır: Biri üstadımdır ki benimle ahd edip şeddi belime bağladı ve ikincisi arif olan nakiptir.²⁴³

Eğer sana üstadın vasiyeti nedir diye sorarlarsa şu cevabı ver: Şehadet parmağı Muhammed Mustafa'dan kaldı. Ve baş parmağı Ali el-Mürtaza'dan kaldı.²⁴⁴

Eğer sana soru etseler bayrak, fitil ve lokma Hacı Bektâş Velî'ye kimden kaldı diye şu cevabı ver: O gün silah günüydü, o günde emanetler Hz. Ali'ye ulaştı. O da İmam Hasan'a teslim etti. İmam Hasan'da Hüseyin'e ulaştırdı. Ve İmam Hüseyin de Kabe'yi mükerremeye giderken Veysel Karânî'ye erişti. Ondan da şeyh Hasan Basri'ye ulaştı. Ondan Habib Acemi'ye ondan da Davut Tai'ye erişti. Ondan da Hacı Bektaş Velî'ye ulaştı....²⁴⁵

Eğer sana erkan ehli olanın suyu nereden içtiğini sorarlarsa şu cevabı ver: Emr-i hidayetden içer. Hz. Allah ilk olarak pamuğu verdi ikinci olarak zeytini verdi üçüncü olarak narı verdi. Hz. Ali kemerbeste eyledi, ondan Hz. Selman Farisi'ye cümlesi marifetle vekil oldu, ondan Veysel Karânî ve ondan da Ehvaranî kuşandı²⁴⁶

Eğer sana yeşil yaprağı kimden aldığını sorarlarsa cevabı Selman-ı Farisi'den kaldı. Nereden belli derlerse şu cevabı ver: Bir gün Selman pak suya girmişti. Hz. İmam Ali arslan şekline girip geldi. Selman Pak'ın hırkasının üstüne oturdu. Selman Pak yıkandı ve hırkaya döndü baktı ki ne görsün bir arslan hırkasının üzerine çökmüş oturur bir durumda suyun kenarına baktı gördü ki nergis bitmiş ve bir deste nergis koparıp aslana verdi. Aslan da elinden nergisi alıp kalktı. Hırkanın üzerinden gitti ve Hz. Selman Pak hırkasını giydi.

²⁴³ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 46b.

²⁴⁴ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 49b.

²⁴⁵ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 51a. Hacı Bektaş-i Velî'nin tarikat silsilesini Hz. Ali'ye ulaştıran farklı tariklerin yanı sıra bura da zikredilen silsilede Davud Tâi ile Hacı Bektaşî Veli arasında Ma'rûf-i El-Kerhî, Şeyh Seriyü's-Sakati, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Ali Rudbari, Şeyh Ebu Ali Kâtib El-Mısırî, Şeyh Ebu Osman Mağribî, Şeyh Ebu Kasım Kürkânî (Kerkani), Şeyh Ebu Hasan Harkani (Herkanî), Şeyh Ebu Ali Farmedi (Karmidi), Hoca Yusuf El-Hemedânî, Hoca Ahmet Yesevi, Şeyh Lokman Perende El-Horasani gibi kişilerin zikredilmeden verildiği görülmektedir. Geniş Bilgi için bkz. Aktaş, Çiğdem, "Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Veli", <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/14-199-232.pdf>

²⁴⁶ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 51b.

Hız. İmam Ali'nin evine doğru geldi ki İmam Ali'ye şunları söylesin. Bu gün falan suyun başına gittim. Ve hırkâmı suyun kenarına koymuştı, yıkandım ve geri geldiğinde hırkanın yanında bir heybetli aslanın hırkanın üzerinde çökmüş oturur demeye geldi. Kapıdan içeriye girince sudan kopardığı nergisi Hız. İmam Ali'nin hanesinde bir çanak suyun içerisinde gördü. O zaman Selman Pak Hız. Ali'ye dedi ki doğru söyle ya Ali, Hız. Allah'ın gerçek aslanının bundan sonra. Zira Selman Pak, Hız. Ali'yi aslan kıyafetini girdiğini görmüştü. O zaman gözüyle gördü ve doğru söyledi ya Ali dedi²⁴⁷

Eğer sana şed farz mıdır sünnet midir diye sorulursa, hem farzdır hem de sünnettir, diye cevap ver. Neden malum derlerse cevabı şudur: Farz olan şey Allah-u Tolanın farzıdır. Ki, Adem'e Cebrail (AS) ile gönderilmiştir. Sünnete gelince Muhammed Mustafa'nın sünnetidir ki Hız. İmam Ali'ye verdi²⁴⁸

Eserde Hız. Ali ile ilgili bu gibi argümanlar dikkate alındığında öncelikle nübüvvet ve velayetin net bir şekilde ayrımının yapıldığı ve Hız. Ali'nin velayeti temsil ettiği belirtilmektedir. Eserin tarikatın esasları bağlamında konuları ele alması da dikkate alındığında Hız. Ali ile ilgili imamet tanımlamasının mezhepsel bir ifade olmadığı görülmektedir.

Sonuç

Alevî-Bektâşî Klasikleri olarak yayımlanan eserler bu geleneğin önemli eserlerinden oluşmasının yanı sıra hem sayısal olarak yetersiz kalmaları hem de tarihsel süreç bütünlüğü arz etmediklerinden Hız. Ali algısında standart bir süreç araştırmasına imkan vermemektedir.

Tarihsel önceliği bilinen *Makâlât* ve *Besmele Tefsiri* gibi eserlerde Hız. Ali hemen hemen hiç yer almazken sonraki dönemlere ait eserlerde Hurûfî ve Bâtîni yorumlar içerisinde, zaman zaman gerçek zaman ve mekânın dışında gerçekleşen süreçlerde farklı Hız. Ali nitelendirmeleri ortaya çıkmaktadır. Bunların bir kısmı geleneksel tasavvuf anlayışı içerisinde tevil ve yorumlar ile anlaşılması mümkün olsa da diğer bir kısmının bu bağlamda anlaşılması oldukça zordur. Hız. Ali ile ilgili eserlerde yer alan ifadelerin bir kısmının Sünnî tarikatlarda yer alan tasavvufî kavramlarla benzerliği bulunsa da, tarihi süreç içerisinde önemli derecede anlam kayması yaşadığı ve farklılaşmanın oluştuğu görülmektedir.

²⁴⁷ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 2b.

²⁴⁸ *Fütüvvetnâme-i Tarikât*, 53a.

Eserlerde genel anlamda Hz. Ali'nin velayeti ön planda tutulurken velayet ve nübüvvet arasındaki çizgi bazen birbirine karışmakta ve her iki kavram aynileşmektedir. Tarihsel olarak ilk dönemi yansıtan eserlerde velayet daha çok tasavvufi algı içerisindeki şekliyle kullanılırken sonraki dönemlerde tasavvufi kavramlar ile birlikte mezhepsel, özellikle Şii imamet anlayışının içerisine sokularak sunulduğu görülmektedir. Bu bağlamda Hakk-Muhammed-Ali kavramlarının kullanımında Uluhiyyet, Nübüvvet ve Velayet'in farkları zahiri olarak korunsun da batında aynı şeylerin kastedildiğini ve bunların tekleştiğini belirten örnekler bulunmaktadır. Hz. Ali'nin bilinmesi Hz. Muhammed'in ve Hakk'ın bilinmesi için gerekli olması gibi nedenlerle imani mesele olarak da zikredilmektedir. Zaman zaman Hz. Ali peygamberlerin çoğundan üstün olarak da nitelenmektedir.

Eserlerde zaman zaman Şia'nın 12 İmam anlayışı kendisini hissettiren inanç esasları olarak zikredilmemeleri dikkat çekicidir. Bu bağlamdaki örnekler özellikle kendisini Caferî olarak tanımlayan Virânî'de daha net ortaya çıkarmaktadır.

Özetle, Hz. Ali algısında süreç içerisinde Hurûfî-Bâtınî anlayışa doğru ciddi bir değişimin varlığı görülmektedir. Bu değişimde sosyal-siyasal-kültürel nedenler gibi iç etmenlerin yanında Şiiğin Anadolu'da yayılma çalışmaları gibi harici etkenlerin de varlığı mümkündür. Tam anlamıyla bir geleneği yansıtmayan klasikler, bu değişimin izlerini sürmek için yeterli olmasa da tarihsel süreç içerisinde Hz. Ali algısı hakkında önemli ipuçları verdikleri muhakkaktır. Menkıbevi özellikle de olsa eserlerde yer alan bilgilerin önemli derecede tarihsel değer ifade ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak fikirlerin canlılığı değişimin temel etmeni olmakla birlikte bu değişimin izlerinin doğru sürülmesi, doğru Hz. Ali algısı için olmazsa olmazdır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Kahire ts.
- Aktaş, Çiğdem, “Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Velî”,
<http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/14-199-232.pdf>
- Altınok, Baki Yaşa, *Alevilik, Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik*, Oba Kitabevi Yay., Ank., 1998.
- Atlı, Ahmet, *Tasavvufta Ricâlu'l-Gayb*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- Aydın, Hayati, *Gadirihum*, Şa-to Yayınları, İst., Nisan, 2001.
- Bekrî, Mustafâ Kemâülüddîn, *Hz. Peygamber'in Dilinden Dört Halîfesi ve Ashâbı*, Çev., Ali Fikri Yavuz, Sönmez Nşr., İst., 1967.
- Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtıma, Dâstân-ı Hâtun*, Haz., Mahfuz Söylemez, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.
- Eğri, Osman, “Alevi Bektaşî Kaynaklarının Neşri Problemi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, c. 28, 2003
- Erkânâme I*, Haz., Doğan Kaplan, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Vilâyetnâme, Menâkıb-Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İnkılab Kitabevi, İst., 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Alevî- Bektâşî Nefesleri*, İnkılap Yay., İst., 1930.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Pir Sultan Abdal Hayatı Sanatı Eserleri*, Varlık Yay. İst., 1992.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Velâyetnâme*, Haz., Hamiye Duran, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, 2007.
- Hindî, Alaüddîn Ali b. Hüsâmüddîn, *Müntehâbü'l-Kenz*, Daru's-Sadr, Beyrut, ts.
- Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, Haz., Hamiye Duran, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.
- Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, Haz., Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.
- İzzeddin b. Esîr el Cezrî, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Darü'ş-Şa'b, Kahire, 1970.
- Kaygusuz Abdal, *Dil-güşâ*, Haz., Abdurrahman Güzel, TDV. Yay., I. Baskı Ank., 2009.
- Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, Haz., Abdurrahman Güzel, TDV. Yay., I. Baskı Ank., 2010.

- Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, Haz., Osman Eğri, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, 2007.
- Kitâb-ı Dâr*, Anonim, Haz., Osman Eğri, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Şubat, 2007.
- Kunduzî, Süleyman *Yenâibü'l-Mevedde*, Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut, 1997.
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik, Bektâşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkret-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006
- Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, Anonim, Haz., Ceyhun Ünlüer, I. Baskı, Ankara, 2010.
- Müttakî el Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B. Yay. İstanbul, 1993.
- Radâvî, Abdulğani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî (930/1524?), *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, Haz., Osman Aydın, TDV. Yay., I. Baskı, Ankara, Temmuz 2011.
- Sarıkaya, Saffet, "*Alevî İnanç Kültüründe Hz. Muhammed*", http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Alevi_Muhammed.pdf
- Seyyid Alizâde Hasan b. Müslim, *Hızırnâme Alevî Bektâşî Âdab ve Erkânı (Buyruk)*, Haz., Baki Yaşa Altınok, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Kasım, 2007.
- Üçer, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- Virânî Baba, *İlm-i Câvidân*, Haz., Osman Eğri, TDV. Yay. I. Baskı, Ankara, Temmuz, 2008.
- Yeşil, Şemseddin, *Hz. Muhammed*, 8. Baskı, İstanbul, 2000.
- Zeynüddin-i Hâfî, *Mühimmâtü'l-Vâsilîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Kol., kyt no: 1391.

Ali b. Abi Talib in “the Alavi-Baktashi Classics”

Published by Turkish Religious Foundation

Citation / ©-Koçoğlu, K. (2012). Ali b. Abi Talib in “the Alavi-Baktashi Classics” Published by Turkish Religious Foundation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 57-100.

Abstract- *Thirteen works entitled the Alavi-Baktashi Classics have been published by Turkish Religious Foundation. The Classics are important since the information therein reveals the basic structure of Alavi-Baktashi views. Ali b. Abi Talib is one of the major elements of this tradition. Ali is described in these classics in a highly different imaginations and names. While sometime he is referred to as wali, imam and prophet, he is also regarded as a figure with a superior authority. These differences mostly take place in parallel with the historical developments. Ali who is almost absent in the earliest classics ascribed to Haji Bektash Veli evolves in the later periods varying from a veli to an understanding going beyond prophet with the influence of hurufi and batini influences. On the basis of this change, in the course of time the Shiite motives are also included in the perception of Ali. In this study, the perceptions of Ali are tried to be presented in the classics in question.*

Key Words: Alavi, Baktashi, Hurufi, Batini, Ali b. Ebi Talib, Haji Bektash

Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar

-Şemsiyye Örneği-

Yrd. Doç. Dr. Ali ÇETİN*

Atıf / ©- Çetin, A. (2012). Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiyye Örneği-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 101-124.

Özet- Bu makalenin konusu el-Kâtibi tarafından yazılan Şemsiyye adlı eserdir. Klasik mantık tarihi üç döneme ayrılabilir. I. Bu dönemde yalnızca bazı mantık kavramları kullanılmıştır. II. Bu dönemde Aristo mantık eserlerini yazmaya başlamıştır. III. Bu dönemde yorumcular klasik mantık konularını yorumladılar. Yunan felsefe ve bilim çalışmalarının Arapçaya çevrilmiş hareketleri 800'lü yıllarda başlamıştır. Bu dönemden sonra özgün mantıkçılar ortaya çıkmıştır. Mantık İslam dünyasında gelişmiştir. Fakat bir disiplini öğrenmek onun kavramlarını anlamaya bağlıdır. Önemli mantık çalışmaları, mantıkçılar tarafından geçmişte yapılmıştır. Ancak mantık kavramları hakkında yapılacak çalışmalara hala ihtiyaç duyulmaktadır.

Anahtar sözcükler- Klasik mantık, İslam Mantığı, Mantıksal Kavramlar, Klasik Mantığın İlkele-ri, Aristo, Risale-i Şemsiyye



Giriş

Genel bir kaniya göre İslam Mantığı, Orta Çağ İslam felsefesi ve bilimleri gibi bütünüyle Batı kaynaklı olup 'Doğu Felsefesi' ile bir ilişkisi yoktur. O, Klasik Yunan geleneğine dayalı olarak Aristoculuğun Helenistik yorumu üzerinden Arap dünyasına aktarılmıştır.¹ Bu kaniya katılmakla birlikte İslam Felsefecilerinin devraldıkları mirasa önemli katkılarda bulduklarını da söyleyebiliriz. Felsefi kavramların Arap dil ve kültürüne uygun olarak

* Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: alicetinr@gmail.com

¹ Nicholas Rescher, *Studies in The History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, s. 13.

incelikli çözümlenmesi, yeni bir felsefe dilinin oluşturulması, özgün kavramların ortaya konulması, klasik düşüncenin anlaşılır biçimde tekrar bilim çevrelerine kazandırılması bu katkıların önemini anlatmaya yetecektir. İslam kültüründe mantığının başlangıcı çeviri çalışmalarına dayanmaktadır. Felsefi düşünce, yapısı nedeniyle bir süreklilik (*Philosophia Prens* / *Hikmet-i Halide*) olduğundan² çeviri çalışmalarıyla kesintisiz ve neredeyse bir bütün olarak Arap dünyasına geçmiştir.

Mantık çalışmalarına ilişkin sürecin tarihi; I. İlk dönem Yunan düşüncesi (Aristo ve takipçileri - *Peripatetics*) II. Alexander'ın görüşlerine dayanan dönem III. Hıristiyanlığa kadar Roma düşüncesi, IV. İslam dinine kadar geçen Hıristiyan düşünce dönemi ve V. İslam Felsefesine dayanan dönem olarak ortaya konulabilir.³ Dördüncü ve beşinci döneme denk gelen *Greko-Arabik çeviri hareketi* denilebilecek çeviri çalışmaları yani Yunanlıların felsefi ve bilimsel çalışmalarının Arapçaya aktarılması, içeriği ve sonuçları itibarıyla, tarihin gördüğü en büyük entelektüel olaylarından biridir.⁴ Sürecin ilk adımları dördüncü yüzyılın ortalarına kadar gitmektedir. Aykırı (*heterodox*) guruplara (*Monofizitler* ve *Nasturiler*) uygulanan baskılar sonucunda Yunanca metinler Süryaniceye çevrildi. Söz konusu çeviriler daha sonra Süryani çevirmenlerle birlikte Arapçaya aktarılmaya başlandı.⁵ Süryani yorumcular Ariston mantığını; Isagoci, Kategoriler, Önergeler (*el-İbare / et-Tefsir*), I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik Çürütmeler ve Poetika (şiir) olarak derlemişlerdir.⁶ Metinlerin Arapçaya çevrilmesi Abbasiler döneminde M. S. 800'lerde başlamıştır. Çoğu metin Süryaniceden, bir bölüm de Yunanca aslından çevrilmiştir.⁷ Çeviri sürecinin başlangıcında bulunan ve kendinden önce çevrilmiş metinleri de gözden geçiren kişi Huneyn Bin İshak'tır. Daha sonra mantık çalışmaları *Bağdat Okulu* olarak adlandırılacak bir gurup elinde geliştirilmiştir. Bu okulda bulunan Ebu Bişr Matta ibn Yunus ve Yahya

² Bkz. Süleyman Dönmez, *Aklın Yolculuğu*, Birleşik Yay., Ankara, 2009, s. 39.

³ Nicholas Rescher, "Al-Farabi on Logical Tradition", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 24, No. 1, 1963, s. 130.

⁴ Jon McGinnis and David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2007, Giriş Bölümü, s. XVII.

⁵ Jon McGinnis and David C. Reisman, a.g.e., s. XVII.

⁶ Nicholas Rescher, *Studies in The History of Arabic Logic*, s. 13.

⁷ Richard Walzer, *Greek Into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts, 1962, s. 6.

bin Adi önemli çevirmenlerdir.⁸ Çevirilerle birlikte Kindi özellikle Farabi ve İbn Sina gibi özgün mantıkçılar yetişmiştir.

I. Klasik Mantık

Farabî'nin sınıflandırmasına göre mantık, sekiz kitap olarak düzenlenmiştir. İlk kitap olan *Makulat* yani kategoriler, tekiler hakkında yapılan bir incelemeyi içermektedir. İkincisi söz konusu kategorilerin daha ileri bir incelemesi olan *İbare* kitabıdır. Üçüncüsü tasımın ele alındığı *Birinci Analitikler*dir. Dördüncüsü bilimsel çıkarım ve yöntemlerin ilkelere anlatıldığı *İkinci Analitikler* adı verilen çalışmadır. Beşincisi cedel yani tartışma yöntemlerinin ele alındığı *Topika* adlı kitaptır. Altıncısı aldatmaya yönelik tekniklerin ele alındığı ve bunlardan korunmanın ilkelerinin anlatıldığı *Sofistika*'dır. Yedinci kitap ise hitabetle ilgili olarak söz söyleme ve ikna sanatına dair inceliklerinin ele alındığı *Retorika* adlı çalışmadır. Sonuncusu ise şiir konusunu ele alır. Söz konusu *Poetika* adlı çalışmadaki amaç şiir sanatını ve şiirsel sözlerin mükemmelleşmesini sağlamaktır.⁹ İbn Sina da aynı bölümleri yapar ancak o, sözsel araştırmayı (*bab-ı elfaz*) da mantığa dahil etmektedir.¹⁰ Daha sonra gelen mantıkçılar önemli değişiklikler yapmadan mantık çalışmalarını devam ettirmişlerdir.¹¹ İslam mantığı geleneksel olarak *tasavvurat* ve *tasdikât* olmak üzere iki bölümde ele alınmıştır. Tasavvurat, temel kavramların incelenmesini içermektedir. Bu başlık altında kavram türleri, kategoriler, tanımlar, beş tümel gibi konular açıklanmaktadır. Tasdikât bölümünde ise önermeler, tasımlar, beş sanat gibi konular incelenmektedir.

Medreselerde okutulan mantık kitapları arasında klasikleşmiş üç eser bulunmaktadır. Bunlar; Ebherî'nin *İsagocî'si*, Kazvinî'nin *Risaleti'ş-Şemsiyye fi'l-Kavaidi'l-Mantikiyye* adlı eseri ve Ahderî'nin *es-Süllem el-Münevrak* adlı çalışmasıdır.¹² Bir disiplinin tam olarak anlaşılması ve bilimlerde kullanılması, kavramlarının yetkin biçimde ortaya konulmasına

⁸ Nicholas Rescher, *Studies in The History of Arabic Logic*, s. 13–14.

⁹ Ebu Nasr el-Farabi, *İhsau'l-Ulum*, Thk. Ali Ebu Muhlim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilal, Beyrut, 1996, s. 44 vd.

¹⁰ Abdulkuddüs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 29, Ankara, 1999, s. 13.

¹¹ Necati Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. 5, Ankara, 1956, s. 106. Mantığın felsefe dışındaki alanlarda da yaygınlık kazanmasını sağlayan kişi Gazali olmuştur. Bkz. İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005 s. 11 vd.; Ayrıca Bkz. İsmail Kız, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları" *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XLIII, S. 1, Ankara, 2002, s. 138.

¹² Necati Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", s. 106.

bağlıdır. Söz konusu çalışmalardan özellikle Kazvini'nin kısaltılmış adıyla *Şemsiyye*'sinde dizgesel biçimde klasik mantığın bütün kavramları özet olarak ele alınmıştır. Bu nedenle medreselerde okutulan en yaygın mantık kitaplarından biri *Şemsiyye* olmuştur. Yazarın tam adı, Ebu'l-Hasen Necmüddin Ali b. Ömer el-Kâtibî'dir (ö. 677/1277). Osmanlı ulemasından Muhammet Şükrettin ibn İsmail el-Ehbalî bin İsmail el-Ehabî el-Ankaravî, söz konusu eserde geçen mantık kavramlarını titiz bir çalışmayla özetlemiştir. Bu tanıtım çalışması, Milli Eğitim Bakanlığının 305 numaralı ruhsatnamesiyle 2 Muharrem 1305 tarihinde basılmıştır.

Belirttiğimiz gibi bir bilim dalında çalışma yapmanın öncelikli şartı, söz konusu alanın kavramlarını tam olarak bilmektir. Bu bağlamda Ankaravî'nin *Tarifatu'ş-Şemsiyye ale Mesleki'l-İmtihan* adlı çalışmasını temel alarak *Risaleti'ş-Şemsiyye fi'l-Kavaidi'l-Mantikiyye* eseri üzerinden mantıkta kullanılan kavramları tanıtmakta yarar görüyoruz.

II. Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar

Şemsiyye, giriş, üç makale ve bir de sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Girişte, mantığın neliği, tanımı, konusu ortaya konulur. İlk makalede tekiler, ikinci makale önerme ve ilgili konular, üçüncü makalede ise tasım (*kıyas*) konusu ele alınmıştır. Sonuç bölümünde tasımın maddesi işlenmiştir. Bu konular aşağıda karşılaştırmalı olarak irdelenecektir.

el-Cihetu'l-Vahdetu'z-Zatiye: Müteahhirine¹³ göre, tasdikî ve tasavvurî bilinmeyenlere ulaşmayı sağlayan zati arazlar hakkında bir bilgidir. Mütেকaddimin bilginleri bu bilgiyi ve onun neliğini de mantık konuları arasına koymuşlardır.¹⁴

el-Cihetu'l-Vahdetu'l-Araziye: Uyulması durumunda zihni hatalardan koruyan kanuni bir alettir. Bu betimlemede onun amacı ve tanımı vardır.¹⁵

Uyarı: Mantığın iki yönü vardır: İlki *tasavvurat* (kavramlar) ve ikincisi, *tasdikattır* (yargılar). Tasavvurların temeli beş küllidir (tümel) ve bunların da amacı *el-Kavlu'ş-Şârihtir*

¹³ Kesinlik taşımamakla birlikte bir görüşe göre, Taftazani'den önce gelenlere mütেকaddimin, sonra gelenlere de müteahhirin denilmektedir. Bkz. Necati Öner, "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", s. 122.

¹⁴ Muhammet Şükrettin el-Ankaravî, *Tarifatu'ş-Şemsiyye ale Mesleki'l-İmtihan*, İstanbul, 1305, s. 2.

¹⁵ el-Ankaravî, a.g.e., s. 2; Ali b. Ömer el- Kâtibî, *Risaleti'ş-Şemsiyye fi'l- Kavaidi'l- Mantikiyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302, s. 3; Kutbiddin er-Razî, *Şerhu Metn-i Şemsiyye*, İstanbul, 1323, s. 10. Ayrıca bkz. Ebu Ali İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Thk. Süleyman Dünya, I. Bölüm, Kahire, H. 1119, s. 117.

(açıklayıcı söz).¹⁶ Tasdikâtın temeli ise kaziyelerdir (önergeler) ve onun hükümleri ve amaçları ise tasımdır. Tasım ise beş türdür ve o, beş sanat olarak da adlandırılır.¹⁷ Kâtibi ve Ebheri lafızlar konusunu, *mizani bahislerin makulattan, mizani meselelerin de makulat kabilinden olmasıyla birlikte* lafızların ve delaletlerin, istifade edenler için anlaşılır kılınması adına mantık kitaplarının giriş bölümüne koymuşlardır. Onlar, doğal olarak, manaya etkisi olmaması koşuluyla mananın anlaşılabilmesinin kendisine bağlı olan lafzı öne geçirmişlerdir.

Lafız (söz): Mahrece dayalı olarak ağızdan çıkan ses ya da insanın onunla gerçek ve yargısal ifadeleri ortaya koyduğu şeydir.¹⁸

Mana: Kendisiyle bir anlamın kastedildiği şeye ya da zihinsel forma denir.¹⁹

Mutlak Delalet: Bir bilginin başka bir şeyin bilgisini gerekli kılması durumudur. Bu iki kısımdır: Lâfziye; delaletin sözsel olarak gerçekleşmesidir ve üç bölüme ayrılır. A) Vaz'i: Algılayanın vaz' yoluyla anladığı manaya denilir. Örneğin insanın konuşan canlıya delaleti bu tür bir göndermedir. B) Akliye: Delaletin vaz'î gibi olmadığı ve doğal olarak sınırlandırılmayan fakat akılla gerçekleştirilen bölümüdür. Örneğin duvarın arkasından işitilen sözün delaleti sözün varlığını gösterir. C) Tabiiye: Delaletin doğal olarak sınırlanması ile gerçekleştiği bölümüdür. Örneğin, ah nidası mutlak olarak acıya delalet eder. Bir göğüs ağrısının delaleti olan ah sesi sözlü değildir. Bu yüzden buradaki delalet sözsel değildir. Bu türden delaletler de üç türdür. Vaz'i, matematiksel işlemlerin türü olan delaletlerdir. Akliye, eserin müessire delalet etmesi gibidir. Tabiiye, aşığın maşukunu gördüğünde yüzünün renginin değişmesi gibidir. Mantıktaki asıl amaç lâfzî vaz'î (sözlü vaz'i) delaletlerdir. Çünkü bunların

¹⁶ el-Ankaravi, *Tarifatu'ş-Şemsiyye*, s. 2; el- Kâtibî, *Risaleti'ş-Şemsiyye*, s. 3; İbn Sina, *el-Işarât ve't-Tenbihât*, s. 136.

¹⁷ el-Ankaravi, *Tarifatu'ş-Şemsiyye*, s. 2; el- Kâtibî, *Risaleti'ş-Şemsiyye*, s. 3; ayrıca bkz. Ebu Nasr Farabi, *Mantığa Başlangıç*, Çev. Mübahat Türker-Küyel, "Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri" içinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Sayı: 31, Ankara, 1990, s. 27-28.

¹⁸ el-Ankaravi, *Tarifatu'ş-Şemsiyye*, s. 3; el- Kâtibî, *Risaleti'ş-Şemsiyye*, s. 3; Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiyye*, s. 18; Bkz. Aristotle, *On Interpretation*, Çev. Harold P. Cook, The Loeb Classical Library, Cambridge, 1962, s. 115 vd.; Ebu Nasr el-Farabi, *Kitab Fi'l Mantık el-İbare*, Thk. Muhammed S. Salim, Matbaatu Daru'l-Kütüb, 1976, s. 7; Ebu Ali İbn Sina, *Kitabu'n- Necât*, Thk. Macit Fahri, Beyrut, 1982, s. 44., Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi Aristotalîs fi'l-İbare*, Thk. Mahmut Kasım, 1981, s. 57.

¹⁹ el-Ankaravi, *Tarifatu'ş-Şemsiyye*, s. 3. Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiyye*, s. 31.

dışındakiler kesinlik ifade etmez. Diğer delaletler akılların ve tabiatların farklılığından dolayı farklılık gösterir. Lâfzî vaz'î delaletler böyle değildir çünkü bunlar düzen ve kayıt altına alınabilir.²⁰

Vaz': Sözün bir manaya karşılık olarak kullanılması ve bir şey için tahsis edilmesidir.

Vaz'î lâfzî delaletler üç türdür; mutabakat (uygunluk), tazammun (içlem), iltizam (gereklilik).

Mutabakat: Sözün vaz' yoluyla bir manaya delalet etmesidir. Örneğin, insanın konuşan canlıya olan delaleti mutabakat yoluyla olur. *Cumhura* göre mutabakat mutlak anlamda gerçekleşme açısından tazammun ve iltizamdan daha geneldir.

Tazammun: Sözün, kendisine dâhil olacak biçimde konunun aracılığıyla manaya delalet etmesidir. Örneğin insanın sadece canlıya delalet etmesi ya da sadece konuşana delalet etmesi bu türdendir. Tazammun gerçekleşme açısından iltizama göre daha özeldir.

İltizam: Sözün, kendisinden ayrı olarak, konunun aracılığıyla manaya delalet etmesidir. İnsanın ilme yetenekli olması bu türdendir.²¹ Lâfzî vaz'î delalet üç kısma ayrılır.

el-Lafzu'd-Dâî: Mutabakat açısından iki kısımdır. Müfret (tekil) ve mürekkep (bileşik). *Müfret* (Tekil): Kendisinin bir parçasıyla manasının bir parçasına delalet edilmiyorsa buna müfret denir. Örneğin insan. Müfret ya tesniyenin ve cem'in zıddıdır ya da muzaaf ve mürekkebin karşıtıdır. *Mürekkep* (Bileşik): Kendisinin bir parçasıyla manasının bir parçasına delaleti kastedilen şeye mürekkep denir. Örneğin, taş atan. Müfret ve mürekkep arasında bir tekabül vardır. Sahip olma ve olmama arasındaki karşıtolum yokluk ve varlık karşıtlığına benzemektedir. Mürekkep iki kısımdır: İlki, sade tasavvurlardır ve bu açıklayıcı sözden ibaret olup dört türdür. İkincisi, kaziye (önerme) ve tasımdan ibaret olup tasdiktir. Aynı biçimde düşünce, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki türdür.²²

²⁰ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 3., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 4, Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 18 vd., İbn Sina, *el-Işarât ve't-Tenbihât*, s. 139.

²¹ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 3., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 4, Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 19 vd.;

²² el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 4., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 5, Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 19 vd.; 24 vd., Müfret üç türdür: İsim, kelime ve edat Farabi, *Kitab Fi'l Mantık el-İbare*, s. 7, İbn Sina, *Kitabu'n- Necât*, s. 44, Ebu Ali İbn Sina, *el-Mekûlât*, "eş-Şifa" (Mantık, 2) içinde, Thk. Georges C. Anawati, Mahmut Hudeyri, A. Fuat Ehvani, Sait Zayed, Kahire, 1965, s. 2 vd., İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi Aristotalîs fi'l-İbare*, s. 57.

Mürekkep: Anlamları açısından iki kısımdır: ilki, tam ve ikincisi, tam olmayandır. *Tam*: Hakkında susmanın doğru olduğu şeydir. Örneğin önerme ve tasım gibi. *Nakıs*: Hakkında susmanın doğru olmadığı şeydir. Örneğin, açıklayıcı söz, tanım, izafi mürekkep (isim tamlaması) ve vasfî mürekkep (sıfat tamlaması) gibi.²³

Tam: İki kısımdır; ilki haber ve ikincisi inşaî. *Haber*: Kendisinde doğruluk ya da yanlışlık ihtimalinin bulunduğu şeydir. Şu sözümüz gibi; Zeyd ayakta ve Zeyd ayakta değildir. Haber ve fiile mahmul (yüklem) denilir tıpkı mübteda ve fail için denildiği gibi, onun mantıktaki naibi mevzudur (konu). *İnşai*: Kendisinde doğruluk ya da yanlışlık ihtimali bulunmayan şeydir. İlk olarak bir fiili istemeye delalet eder yani istila ile olursa o, emirdir. Sen vur, gibi. Saygı ile olursa istek, eşitlik ile olursa yardımdır. Bunlardan birine delalet etmiyorsa tembih, temenni, rica, yemin, çağrı gibi kavramların içerisine katılır.

Tam olmayan: İki çeşittir, birincisi takyidi, ikincisi takyidi olmayan. *Takyidi*: İkinci parçası birincisi için şartsa buna takyidi denir. Konuşan canlı buna örnek olabilir. *Takyidi olmayan*: İkinci parçası birincisi için şart değilse buna takyidi olmayan denir. İsim ve edat-tan oluşan adam sözü gibi mürekkep, vurdum gibi, edat ve kelime olur.²⁴

Mefhum: iki çeşittir: Külli (Tümel) ve cüzi (tekil). *Külli*: Düşünüldüğünde kendisinde ortaklığın bulunmasını engellemeyen şeydir. İnsan gibi. Nefs kelimesi hayali küllilere girer tıpkı Ankalar gibi. *Cüz'i* (Tikel): İki çeşittir; cüz'i hakiki ve izafi.

Cüz'i hakiki: Düşünüldüğünde kendisinde ortaklığa bir engel bulunan kavramdır. Zeyd gibi. *İzafi*: Daha genelin altında bulunan daha özel olan küllidir. Örneğin, insan. Gerçekleşme açısından mutlak olarak hakikiden daha geneldir.

Külli: Güç ve zayıflık açısından iki çeşittir. İlki, mütevatı ve ikincisi, müşekkek. *Mütevatı*: Fertlerinin manası dış dünyada ve zihinde olan küllidir. İnsan ve güneş bunlara

²³ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiyye*, s. 4., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 4., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiyye*, s. 29., Farabi, *Kitab Fi'l Mantık el-İbare*, s. 8., İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 143.

²⁴ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiyye*, s. 4., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 5 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiyye*, s. 29 vd., Farabi, *Kitab Fi'l Mantık el-İbare*, s. 16 vd.

örnektir. *Müşekkek*: Manası diğerlerine oranla ilk, öncelikli ve daha güçlü olarak ortaya çıkan küllidir. Örneğin, varlığın vacip ve mümkününe oranla durumu gibi.²⁵

Küllî: Kavram açısından üç türdür: Tabii, mantıki ve akli küllî. *Tabii*: “O, o’dur” açısından bütün şeyin mahiyetine tabii denir. Canlı gibi. *Mantıki*: Düşünüldüğünde kendisinde ortaklığa engel bulunmayan kavramdır. İnsan gibi. *Akli*: “O, o’dur” açısından canlıların tümüdür ve küllidir.²⁶

en-Nisbe: Dört kısımdır; müsavat, umum ve husus mutlak, umum husus min vech ve tebayün. *Musavat*: İki küllî önermenin iki küllî açısından doğru olmasıdır. Şu sözümüzdeki gibi, her insan konuşandır ve her konuşan insandır. *Umum ve husus mutlak*: Daha özel tarafın küllî olumluyu doğrulaması ve daha genel olan tarafın küllî olumluyu doğrulamamasıdır. O, bazılarınca olumlu bazılarınca da olumsuzdur. Şu sözümüzdeki gibi, her insan canlıdır ve her canlı insan değildir, bilakis bazı canlılar insan ve bazıları da insan değildir. Onun birleşme ve ayrılma olarak iki maddesinin olması örneklerde geçtiği gibi gereklidir. *Umum min vech*: Gerçekleşme olarak iki küllî tarafından küllî olumlunun kaldırılmasının bazılarında olumsuzluk ve bazılarında da olumluluk çerçevesinde doğrulanmasıdır. Şu sözümüzdeki gibi, bütün canlılar beyaz değildir ve bütün beyazlar canlı değildir. Bilakis bazı canlılar beyazdır ve bazıları da beyaz değildir. Bunun üç maddesi vardır. Birleşme maddesi, beyaz at gibi, ayrılma maddeleri, beyaz at ve beyaz duvar gibi. *Tebayün (uyuşmazlık, ayrıklık)*: Her iki tarafta olumsuz küllîlerin doğrulanmasıdır. Şu sözümüzdeki gibi, hiç bir insan at değildir ve hiçbir at insan değildir.²⁷

Küllî (bir başka açıdan): İki kısımdır; zati ve arazi. *Zatinin ilk manası*: Parçaları gerçekliğe dahil olandır. Canlının insana ve ata nispeti gibi. *İkinci mana*: Parçaları gerçeklikten ayrılmayan şeydir. İnsan gibi. Bu tanım geneldir. *Arazi*: Parçaları gerçekliğine girmeyen şeydir. İlk anlam, insana nispetle gülen gibidir. İkinci anlam, parçaları gerçeklikten ayrılmayan şeydir. Bu iki türdür: Araz-ı lâzım ve müfarık. *Araz-ı lazım*: Mahiyetten ayrılması imkânsız olan şeydir. İnsanın bi'l-kuvve hayrete düşen olması gibi. *Müfarık*: Mahiyetten

²⁵ el-Ankaravi, *Tarifatu’ş-Şemsiye*, s. 4., el- Kâtibî, *Risaleti’ş-Şemsiyye*, s. 7 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 32 vd., Farabi, *Kitab Fi’l Mantık el-İbare*, s. 17 vd., İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi Aristotalîs fi’l-ibâre*, s. 70 vd.

²⁶ el-Ankaravi, *Tarifatu’ş-Şemsiye*, s. 4-5., el- Kâtibî, *Risaleti’ş-Şemsiyye*, s. 6 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 43.

²⁷ el-Ankaravi, *Tarifatu’ş-Şemsiye*, s. 5., el- Kâtibî, *Risaleti’ş-Şemsiyye*, s. 7. Ayrıca bkz. İbn Sina, *el-Mekûlât*, s. 16 vd.

ayrılması imkânsız olmayan şeydir. Bi'l-fiil içicilik, gülücülük vb. bunların arasında sahip olma ve olmama karşıtlığı vardır. Müfarık üç türdür; ilki çabucak kaybolan yani utanma esnasında yüzün kızarması ya da korku ile sararması gibi. İkincisi, uzun sürede yok olanlar yani saçların beyazlaması ve gençliğin yok oluşu gibi. Üçüncüsü, yok oluşu mümkün olan, bir kişinin sürekli olmayan fakirliği ve dindar kişinin zikri gibi.²⁸

Arazu'l-lazım ve el-mufarik: İki kısımdır; hassa ve araz-ı âm. *Hassanın tanımı:* Tek bir gerçekliğe tahsis edilmiş olan şeydir. Gülen gibi. Ya da o, kendinde başka bir anlam bulunmayan şeydir. O, bi'l-kuvve gülen gibi kapsayıcı olur ya da bi'l-fiil kâtip gibi kapsayıcı olmaz. *Hassanın resmi:* O, sadece tek bir gerçekliğin altındaki şey için geçerli ve arazi bir söz olan küllidir. İnsanın konuşması ve hayret etmesi buna örnektir. *Araz-ı âmin tanımı:* Gerçekliği bir şeyin ötesinde genellik ifade eden şeydir. İnsan ve diğer canlılar için bi'l-kuvve ve fiil yürüyen olmak gibi. *Araz-ı âmin resmi:* O, tek gerçekliğin fertleri ve diğerlerinin hakkında söylenmiş arazi bir sözdür. İnsan, at ve eşek gibi.²⁹

Beş külli: Cins, nev'i, fasl (ayrım), hassa, ilinti.

Zatî: Üç kısımdır; *cins, tür ve fasl.* *Cinsin tanımı:* Altında farklı gerçeklikteki türlerin bulunduğu zatidir. *Cinsin resmi:* O nedir sorusunun cevabı olarak gerçeklikleri çeşitli pek çok şeyin üzerine söylenmiş Külli bir sözdür. İnsan ve ata nispetle canlı gibi. *Cins:* İki kısımdır; yakın ve uzak. *Yakın cins:* Başka bir cinsin aracılığı olmadan cins olan şeydir. Canlı gibi. *Diğer tanım:* Mahiyetten, onun cevabının aynısı olarak ortaklarının bazılarında ve kendisinin ortaklarından olan şeydir. İnsan ve ata nispetle canlı gibi. *Uzak cins:* Başka bir cinsin aracılığıyla cins olan şeydir. Büyüyen cisim gibi. *Diğer tanım:* Onun ve ortak olduğu bazı şeylerdeki cevap, diğer şeylere ve ona ait olan cevaptan farklı olandır. *Cins:* Derece açısından dört kısımdır. Yüksek cins, aşağı, orta ve basit cins. *Yüksek cins:* Cinslerin en genelidir, cevher gibi. Bu, cinsin, büyüyenin ve canlının ve altındakilerin en genelidir. *Orta:* Aşağıdan daha genel ve yüksekte daha özel olan şeydir. Cisim ve büyüyen cisim, bu guruba örnek olabilir. Onlar, insan ve altındakilerden daha genel, cevher ve üstündekilerden daha özeldir.

²⁸ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 5., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiye*, s. 6 vd.

²⁹ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 6., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiye*, s. 6 vd., İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, 45., İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 151 vd.

Aşağı: Cinslerin en özeldir. İnsan gibi. Çünkü o, büyüyenden, cisimden, cevherden ve bunların üzerindikilerden daha özeldir. *Basit:* Külliye zıt olandır, akıl gibi.³⁰

Türün Tanımı: Altında, gerçekliği aynı olan fertlerin bulunduğu şeydir. İnsan gibi. *Türün Resmi:* Bu durumda tür, *o nedir*'in cevabı olarak gerçeklikte ortak bir ya da birden çok şey için söylenmiş külli bir sözdür. Zeyd ve Amr'a nispetle insan gibi.

Tür: İki kısımdır: İki, yukarıda tanımı verilen gerçek tür ve ikincisi izafi. *İzafi:* *O nedir*'in cevabında ilk söz olarak kendisi ve kendisinin dışındakiler için söylenmiş cins olan külli mahiyettir. *Gerçek Tür:* iki kısımdır; ilki müteaddidu'l-eşhas olan ve ikincisi, müteaddidu'l-eşhas olmayan. *müteaddidu'l-eşhas:* o, özellik ve ortaklık açısından *bu nedir*'in cevabı olarak söylenmiş sözdür. İnsan gibi. *Müteaddidu'l-eşhas olmayan:* Sadece tek özellik açısından bu nedirin cevabı olarak söylenmiş sözdür. Güneş gibi.

Tür: Derece ve tenazül açısından dört bölümdür. Bunlar, yüksek, aşağı, orta ve basit türdür. *Yüksek tür:* O, türlerin en geneldir. Cisim gibi. O, cisimden, büyüyenden, canlıdan, insandan daha geneldir. *Aşağı:* Türlerin en özeldir. İnsan gibi çünkü o, canlıdan, büyüyenden ve cisimden daha özeldir. *Orta:* O, aşağıdan daha genel ve yüksekten daha özel olandır. Canlı ve büyüyen cisim konunun örneğidir. Onlar insandan daha genel ve cisimden daha özeldir. *Basit:* Külliye zıt olan şeydir. Akıl buna örnektir. Ebheri'ye göre cevher aklın cinsidir ve o, hükemaya göre soyuttur.³¹

Basit: İki kısımdır; hakiki (gerçek) ve izafi (göreceli). *Hakiki:* Kendisinin cüzü olmayan şeydir. Nokta ve felsefedeki on kategori gibi. *Göreceli:* En az cüzü olan şeydir. Olumsuz basite buna örnektir. Hiçbir insan taş değildir. O, olumsuz maduleden daha az olan cüzdür. Şu sözümüzdeki gibi, canlı olmayan hiçbir şey insan değildir.³²

Faslin tanımı: Bir şeyi cinsteki ortaklarından ayıran şeydir. Konuşanın insana nispeti buna örnektir. *Faslin resmi:* Bir şeyin cevher olarak "o hangi şeydir" sorusunun

³⁰ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 6., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 7 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 49 vd., İbn Sina, *Kitabu'n- Necât*, s. 47., İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 187 vd.

³¹ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 7.

³² el-Ankaravi, a.g.e., s. 6-7., el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 8 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 50 vd., Ebu Ali İbn Sina, *el-Medhal, eş-Şifa (Mantık, 1)* içinde, Thk. Georges C. Anawati, Mahmut Hudeyri, A. Fuat Ehvani, Matbaatu'l-Emiriye, Kahire, 1952, s. 47-72, İbn Sina, *Kitabu'n- Necât*, s. 48.

cevabında o şeye yüklenendir. Canlının insana ve ata ortak olarak yüklenmesi gibi. *Fasl*: İki kısımdır. Yakın fasl ve uzak fasl. *Yakın*: Yakın cinsinde bir şeyi ortaklarından ayırandır. Konuşan gibi.

Uzak: uzak cinsinde bir şeyi ortaklarından ayırandır. Duyumsayan (*hisseden*) gibi. *Küllî*: Fertleri açısından altı kısımdır. İlki, dış dünyada varlığı imkansız olandır. Allah'ın ortağı gibi. İkincisi, varlığı mümkün olmakla birlikte dış dünyada bulunmayandır. Anka kuşu gibi. Üçüncüsü, sadece tek bir küllî olarak varolandır ve kendisinden başkasının varolması imkansızdır, Allah gibi. Dördüncüsü, varlığı ve kendine benzeyenlerin varlığı mümkün olmakla birlikte tek olarak bulunandır. Güneş gibi. Beşincisi, varlığından sınırlı sayıda bulunandır. Yedi gezegen gibi. Altıncısı, varlığından sınırsız sayıda bulunanlardır. Felsefe-deki natık nefisler gibi.³³

Kaziye (Önerme): Öyle bir sözdür ki, onu söyleyene bu sözünde doğrudur ya da yanlışır demek doğru olur. İki kısımdır; mefuz yani söylenmiş lafız ve makul yani akledilmiş lafız. *Mutlak olarak önerme*: Tarafları ve kısımları açısından öncelikle ikiye ayrılır: yüklemli ve şartlı. *Yüklemli*: İki tarafı fertlerine bi'l-kuvve ve bi'l-fiil geçendir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Zeyd konuşan ve yazıcı bir canlıdır. *Diğer Tanım*: İbn Sina'ya göre iki tarafı bi'l-kuvve ve bi'l-fiil fertlerden oluşandır. *Diğer Tanım*: Nispeti fertlerin toplanmasını gerektiren önermedir. *Şartlı*: İki tarafı fertlerine bağlı olmayandır. Şu sözümüzde olduğu gibi, eğer güneş...*Diğer Tanım*: Her iki tarafı fertlerden oluşmayandır. *Diğer Tanım*: Nispeti tarafların ayrılmasını gerektiren önermedir. Onun tanımı yanlıştan uzaktır. *İnhilalin Anlamı*: Yüklemli de rabıtayı bulundurmamadır. *Bi'l-Fiil Müfret*: Müfret lafızla anılan şeydir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Zeyd abiddir. *Bi'l-Kuvve Müfret*: Müfret lafızlarla açıklanan şeydir. Şu sözümüz gibi, Cemaatle namaz kılan konuşan canlı gibi. *Şartlı*: İki kısımdır. İlki bitişik ve ikincisi ayrık şartlılar. *Bitişik*: Diğer önermenin doğruluk takdiri üzerine içinde önermenin doğru ya da doğru olmadığı hakkında bir yargı bulundurandır. Şu sözümüzde olduğu gibi, eğer ameli, şer ise cezası vardır. Ameli şer değilse yoktur. *Ayrık*: İki önerme arasında doğruluk ve yanlışlık ya da bunlardan biri açısından yok etme yargısı bulundurandır. Şu sözümüzde olduğu gibi, bu insan ya kâtip ya da kara değildir. *Bitişik*: İki kısımdır; lüzumiye

³³ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiyye*, s. 7., el-Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 8 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Me'n-i Şemsiyye*, s. 50 vd., Aristotle, *Topica*, Çev. E. S. Forster, The Loeb Classical Library, Edit. T. E. Pace, E. Capps, W. H. Rouse, A. Post, E. H. Warnington, Londra ve Cambridge, MCMLX, s. 481 vd., İbn Sina, *Kitabu'n- Necât*, s. 48 vd., İbn Sina, *el-Medhal*, 72 vd. İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 192 vd. Ebu Ali İbn Sina, *Cedel, eş-Şifa, el-Mantık (6)* içinde, Thk. Ahmet Fuat el-Ehvani, Kahire, 1965, s. 54 vd.,

(gerekli) ve ittifakiye (rastlantılı). *Lüzumiye*: Mukaddemin (öncül) doğruluk değeri üzerine aralarındaki bu işlemi gerekli kılan bir bilgi nedeniyle taliyi doğrulayandır. Şu sözümüzde olduğu gibi, eğer gündüz varsa yeryüzü aydınlıktır. *Gerekli*: Onun bir anlamı ayrılmanın imkânsızlığıdır ve bu da iki kısımdır, zihni ve harici. *Zihni*: Bir şeyin adlandırılmış bir kavramı gerektirmesi durumudur. Bu kavram mahiyet gereğidir. Şaşırmanın insan mahiyetinde gerekli olması bunun örneğidir. O, müfrettir. *Harici*: Bir şeyin dış dünyada adlandırdığını gerektirmesi durumudur. O, ya kendinde gerçekleşir ya da varlığı için gerekli olur. Habeşli'nin siyah oluşu gibi. Bu zorunlu değildir ve iki kısımdır, beyyin ve beyyin olmayan. *Beyyin* (açık): Kavramı, melzumuyla aralarında zihinsel olarak uygunluk gösterendir şeydir. İki eşite bölmek gibi. *Beyyin olmayan*: Aralarında bir aracıyı gerektiren şeydir. Üç açığı iki dik açığa eşittir gibi. *Rastlantılı*: Talinin doğrulunun mukaddemin doğruluğu ile aralarında ilişki olmaksızın ortaya koyan önermedir. Bundaki yargı doğru üzerinde tarafların rastlantısal olarak birleşmesiyledir. Şu sözümüzde olduğu gibi, insan konuşandır ve eşek anırandır. *Rastlantılı*: İki kısımdır; hassa ve âmme (özel ve genel).

Hassa: Bilimlerde kullanılmamaktadır.

Amme: Mukaddemin (önbileşen) doğruluk değerine dayanarak talinin (artbileşen) doğrulanmasıdır. Mukaddemin doğru ya da yanlış olması durumu değiştirmez ve aralarında bir ilişki yoktur. Bu bilimlerde kullanılmaktadır. *Munfasıla*: Üç kısımdır; Hakikiye, maniatu'l-cemi, maniatu'l-hulu. *Hakikiye*: İçinde olumsuzlayan, doğruluk ve yanlışlıkla birlikte bulunan önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, sayı ya tektir ya da çifttir. *Maniatu'l Cemi*: Olumsuzlayanın sadece doğrudaki bulunduğu önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, bu şey ya taşır ya da ağaçtır. *Maniatu'l-hulu*: olumsuzlayanın sadece yanlışta bulunduğu önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Zeyd ya...

Yüklemlinin Parçaları: Mütakaddimine göre üçtür; mevzu (konu), mahmul (yüklem) ve nispet (rabıta, bağ). *Şartlılarda* ise mukaddem, tali ve nispettir. Nispet, mahmulü mevzuya ve mukaddemi de taliye bağlayan şeydir. Bazılarına göre nispet, olumlularda sübutu ve olumsuzlarda da olumsuzluğu gösterir. Muteahhirine göre dördür; dördüncüsü tam haberi nispettir. O, nispetin gerçekleşip gerçekleşmediğini gösterir.

Mevzu: Yüklemlinin ilk parçasıdır ve mahmul de yüklemlinin ikinci parçasıdır. *Mukaddem*: Şartlının ilk parçasıdır ve tali şartlının ikinci parçasıdır.

Kavram: Bir şeyin suretinin akılda ortaya çıkmasıdır. Aynı şekilde ilim de böyledir ve ikisi müteradiftir. *Tasdik*: Mütakaddimine göre nispetin gerçekleşip gerçekleşmemesinin

anlaşılmasıdır. Buna dayanarak önermenin parçaları üçtür. Böylece dört kısım ortaya çıkmaktadır.³⁴

Hüküm: Başka bir şeye dayanarak kabul ve inkâr olarak ortaya konandır. Tasdik ve hüküm aynı anlamdadır. *Teradüf*: İki lafzın bir anlamdaki ortaklığıdır. Leys ve esed gibi.

Suveru'l-Hamliye: Konunun fertlerinin niceliğine işaret eden lafızdır. Bütün örneklerdeki lafızlar gibi. *Suveru's-Şartiyeye*: Birleşmeleri mümkün konuların ve zamanların niceliğine işaret eden lafızdır.

Önerme: Nispet açısından iki kısımdır; olumlu ve olumsuz. *Olumlu*: Hükümün gerçekleştirme ile ortaya konmasıdır. Örneğin, Zeyd amildir. *Olumsuz*: Hükümün intiza ile ortaya konmasıdır. Şu sözümüzde olduğu gibi, Zeyd fasık değildir.

Hamliye (yüklemli): Bağ açısından iki türdür; sülasiye ve sünaiye. *Sülasiye*: Bağın söylendiği şeydir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Zeyd alimdir. Bağ iki kısımdır; Eğer isim kalıbındaysa örneğin o gibi, ismiyedir. Fil kalıbındaysa örneğin, idi, oldu... gibi, zamaniye olur. *Sünaiye*: Bağın kullanılmadığı önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Zeyd çalışkan. Denilir ki, yüklemli fiiliye olursa sülasiye değil de sünaiye olur. *Nispet*: Hükmi bağa işaret eden lafızdır.

Önerme: konu açısından üçtür; şahsiye, mahsure, mühmele ve gerçekleştirme açısından dördtür ve dördüncüsü tabiiyedir. *Şahsiye*: Konuda şahsın açık olduğu önermedir. Zeyd ayaktadır gibi. *Mahsure*: Fertlerin niceliği belirtilmiş önermelerdir. Örneğin bütün insanlar canlıdır ve hiçbir insan kâtip değildir. *Mühmele*: Fertlerin niceliği belirtilmemiş önermelerdir. Şu sözümüzde olduğu gibi, insan hüsrandır, insan hüsranda değildir. *Tabiiye*: Hükümün, konunun doğasına göre verildiği önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Canlı cinstir ve insan türdür. *el-Mahsuretu'l-musavvere*: Dört türdür; tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz. *Mucibe-i külliye* (Tümel olumlu): Fertlerinin tümü üzerine gerçekleştirme ile verilen hükümü içeren önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, bütün insanlar kâtipdir. *Salibe-i külliye* (Tümel olumsuz): Fertlerinin üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, hiçbir insan kâtip değildir. *Mucibe-i cüz'iyeye* (Tikel olumlu): Fertlerinin bazılarının üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, bazı canlılar insandır. *Salibe-i cüz'iyeye* (Tikel

³⁴ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiyye*, s. 8., el-Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 10 vd., Kutbiddin er-Razi, *Serhu Metn-i Şemsiyye*, s. 59 vd., İbn Sina, *el-Işarât ve't-Tenbihât*, s. 223 vd.

olumsuz):. Fertlerinin bazılarının üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Şu sözümüzde olduğu gibi, bazı insanlar kâtip değildir.

Yüklemler mahsure: İki türdür; hakikiye ve hariciye. *Hakikiye*: Varsayımsal fertlerin üzerine hüküm verilen önermelerdir. Bütün Ankalar kuştur. *Hariciye*: Dış dünyada varolan fertler üzerine hüküm verilen önermelerdir. Şu sözümüzde olduğu gibi, bazı canlılar insandır. Yedi gezegen doğar. Bunların arasında *umum husus min vech* ilişkisi vardır. *Yüklemler mahsure*: Sekiz kısımdır, dördü hakikiyeye ve diğer dördü de hariciyeye girer. *Hakiki tümel olumlu*: Varsayılan fertler üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Bütün Ankalar kuştur. *Hakiki Tümel olumsuz*: Varsayılan fertler üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Hiçbir Anka taş değildir gibi. *Hakiki Tikel olumlu*: Varsayılan fertlerin bazıları üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Bazı Ankalar kuştur gibi. *Hakiki Tikel olumsuz*: Varsayılan fertlerin bazıları üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Bazı Ankalar taş değildir, gibi. *Harici Tümel olumlu*: Dış dünyada varolan fertler üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Hiçbir gezegen...doğar.

Harici Tümel olumsuz: Dış dünyada varolan fertler üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. Hiçbir gezegen ağaç değildir, gibi.

Harici Tikel Olumlu: Dış dünyada varolan fertlerin bazıları üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. *Harici Tikel olumsuz*: Dış dünyada varolan fertlerin bazılarının üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermelerdir.

Hamliye: Udül ve tahsil açısından iki türdür. Madüle ve muhassala. *Madüle*: Olumsuzluk harfinin önermenin bir parçası olmasıdır. *Hamliye*: Udül ve tahsil açısından sekiz türdür. *Konu madulesi*: Olumsuzluk edatının konunun bir parçası olduğu önermedir. İki kısımdır; olumlu ve olumsuz. Şu sözümüzde olduğu gibi, cansız camittir ve hiçbir camit insan değildir. *Yüklemin madulesi*: Olumsuzluk edatının yüklem bir parçası olduğu önermedir. O, olumlu ve olumsuzdur. Şu sözümüzde olduğu gibi, Camit bilgili olmayandır ve hiçbir insan bilgili olmayan değildir. *İki Taraflı madule*: Olumsuzluk edatının her ikisinin de parçası olduğu önermedir. O, olumlu ve olumsuzdur. Şu sözümüzde olduğu gibi, canlı olmayan alim değildir ve hiçbir canlı camit değildir. *Muhassala*: Olumsuzluk edatının her ikisinin de parçası olmadığı önermedir. İki türdür; olumlu ve olumsuz. Olumsuza basite denir. Şu sözümüzde olduğu gibi, Bütün insanlar canlıdır. Hiçbir insan taş değildir. O, olumlu yüklem madulesinden daha geneldir. *Şartlı*: Udül ve tahsil açısından iki kısımdır. Madule ve muhassala. *Madüle*: Olumsuzluk edatının şartlıdan bir parça olduğu önermedir. *Şartlı*: Udül ve tahsil açısından sekiz kısımdır. *Mukaddem madulesi*: Olumsuzluk edatının

mukaddemin parçası olduğu önermedir. İki kısımdır; olumlu ve olumsuz. Şu sözümüzde olduğu gibi, her ne zaman güneş yoksa gece zorunludur. *Tali madulesi*: Olumsuzluk edatının talinin parçası olduğu önermedir. O, olumlu ve olumsuzdur. Şu sözümüzde olduğu gibi, her ne zaman güneş...gece yoktur. *İki Taraflı Madule*: Olumsuzluk edatının her iki tarafın da parçası olduğu önermedir. Her ne zaman güneş yoksa gece yoktur.

Şartlı: Bir araya gelmesi mümkün bütün konular ve zamanlar açısından üçtür; şahsiye, mahsure ve mühmele. *Şahsiye*: belirli bir zaman ve konu üzerine hüküm verilen önermelerdir. Şu sözümüzde olduğu gibi; bir gün bana yolcu olarak geldin ve sana ikramda bulundum.

Mahsure (belirli): bir araya gelmeleri mümkün konuların ve zamanların niceliğinin belirli olduğu önermelerdir. *Mühmele* (belirsiz): Bir araya gelmeleri mümkün konuların ve zamanların niceliğinin belirli olmadığı önermelerdir. *Şartlı mahsure*: Dört kısımdır. Tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz. *Mucibe-i külliye*: Bir araya gelmeleri mümkün bütün konuların ve zamanların bütünü üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir.

Salibe-i külliye: Bir araya gelmeleri mümkün konuların ve zamanların bütünü üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. *Mucibe-i cüz'iyeye*: Bir araya gelmeleri mümkün bütün konuların ve zamanların bazıları üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. *Salibe-i cüz'iyeye*: Bir araya gelmeleri mümkün bazı konuların ve zamanların üzerine gerçekleştirme ile hüküm verilen önermedir. *Şartlı*: Bileşim açısından altı kısımdır:

Birincisi, iki yüklemli oluşandır, örneğin eğer bu yaşlı insansa o, canlıdır. Sayı ya tek ya da çifttir.

İkincisi, iki tane bitişik önermeden oluşan, her ne zaman güneş varsa gündüz vardır. Her ne zaman yeryüzü aydınlıksa dünya karanlık değildir.

Üçüncüsü, iki tane ayrık şartlıdan oluşan, her ne zaman bu sayı tek ya da çiftse o, ya iki eşit parçaya bölünür ya da eşit olmayan iki parçaya bölünür.

Dördüncüsü, yüklemli ve bitişikten oluşandır, her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz vardır.

Beşincisi, yüklemli ve ayrıktan oluşur, bu ihtiyar insansa o, ya beyazdır ya da siyahtır.

Altıncısı, bitişikten oluşur, bu ihtiyar konuşansa o, insandır. Eğer olumsuzluk harfi konu ya da yüklem ya da her ikisinin de parçasıysa ona mühmele denir ve muhassala denilmez.

Hamliye: Cihet³⁵ açısından ikidir; basite ve bileşik. *Basite*: Gerçekliği sadece olumlama ya da olumsuzlama olan önermedir. Basite altı kısımdır; zarure-i mutlaka, daime-i mutlaka, meşrute-i âmme, örfiye-i âmme, mutlaka-i âmme, mümküne-i âmme. *Bileşik*: Gerçekliği olumlama ya da olumsuzlamadan oluşan önermelerdir. Yedi kısımdır; meşrute-i hasse, örfiye-i hasse, vucudiye-i zaruriye, vucudiye-i daime, örfiye, münteşire, mümküne-i hassa.

Müveccihe (kiplik-modalite): Önermelerin cihetlerini kapsayan şeydir. İki kısımdır: Melfuza yani, gerçekte sabit niteliğe işaret eden sözdür. Makule ise, aklın hükmünden ibarettir. *Önermenin ciheti*: O, gerçeklikte sabit niteliklidir. *Keyfiyet*: Bir şeydeki herhangi bir bölümlenme ya da orantı kabul etmeyen yapıdır. *Çelişğin gerçekleşme şartları*: Mukaddem ve talide uygunluk, tümel ve tikelde karşıtlık, bitişme ayrılımda birlik, lüzum ve inad'da uygunluk.

Aks (döndürme): Yargıların doğruluk değerlerine dokunmadan konuyu yüklem ve yüklemi de konu yapmaktır. *Nakizin döndürülmesi*: Mütakaddimine göre, konunun çelişğini yüklem ve yüklem çelişğini de konu yapmaktır ya da mukaddemi tali, taliyi de mukaddem yapmaktır. Şu sözümüzdeki gibi, *bütün insanlar canlıdır, bütün canlı olmayan insan olmayandır* doğrular. Her ne zaman güneş...vd. her ne zaman gündüz yoksa...güneş doğmamıştır doğrular. *Dilsel çelişik*: Her şeyi aynıyla ortadan kaldıran çelişiktir. Bütün insanlar natıktır ve hiçbir insan natık değildir.³⁶

Tasım: Önermelerden oluşan bir sözdür ki, kabul edildiği zaman, kendisi için başka bir söz de gerekli olur. *Tasım*: şekil açısından iki türdür. İktirani (kesin) ve istisnai (seçmeli). *İktirani*: Sonuç ya da onun çelişğinin içinde bulunduğu önermedir. Şu sözümüz-

³⁵ Kip, *modalite*, klasik İslam Mantığında *cihet* adıyla kullanılmıştır. İslam mantıkçıları da *muhtelitat* adı altında konuyu ele almışlardır. Ahmet Cevdet Paşa'nın betimine göre kipliğin, "bir önermenin konusu ve yüklemi arasına bir bağ koyulur, bu önermenin doğruluğu o bağın doğruluğuna bağlı olur" biçiminde bir tanımı verilebilir. Buradaki bağ, önermenin de kipliğini oluşturmaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedad*, "Mantık Metinleri 2" içinde, İşaret Yay. İstanbul, 1998, s. 78.

³⁶ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s. 8-13, el-Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 16-28, Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 59 vd., Aristotle, *On Interpretation*, s. 123, 143, İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 223-341, İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, s. 50-67.

deki gibi, bütün cisimler bileşiktir ve bütün bileşikler sonradan değildir öyleyse bütün cisimler sonradan değildir. *İstisnai*: Sonuç ya da onun çelişinin içinde bulunmadığı önermedir. *İktiraninin kapsamı*: üçtür, ilki orta terim, ikincisi küçük terim ve üçüncüsü büyük terim. *Orta terim (haddu'l-evsat)*: Tasımın öncülleri arasında tekrar edilen terimdir. *Küçük terim*: Yüklemlide istenilenin (sonuç / matlup) konusudur. Şartiyede ise istenilenin öncülüdür. *Büyük terim*: Yüklemlide istenilenin yüklemi ve şartlıda ise istenilenin talisidir. İstenilen (matlup), netice (sonuç) ve da'va zati olarak bir, fakat itibari olarak ayrılır. *Netice* (Sonuç): Delilin gerektirdiği şeydir. Ona, gerektirdiği şey açısından netice, elde edilmek istenen şey açısından matlup, ondan önce gelmesi açısından dava denilir. *Öncülün kapsamı*: ikidir; küçük yani, kendisinde küçüğün geçtiği önermedir. Büyük ise, büyük öncülün geçtiği cümledir. *Tasımın karinesi*: Küçüğün büyükle ilişkisidir. *Şekiller*: ister yüklemli ister şartlı olsun dört çeşittir. *Birinci şekil*: Orta terimin küçük öncülde yüklem ve büyük öncülde konu olmasıdır ya da orta terimin küçükte tali ve büyükte öncül olmasıdır. Bu bilimlerin temelidir. Onun nitelik açısından şartı, küçüğün olumlu olması ve nicelik açısından büyüğün tümel olmasıdır. Bu türün sonucu zorunludur. *İkinci şekil*: Orta terimin büyükte ve küçükte yüklem, ya da her ikisinde tali olmasıdır. *Üçüncü şekil*: Orta terimin büyük ve küçükte konu-yüklem olmasıdır. Bu şeklin nitelik açısından şartı, küçüğün olumlu olması, nicelik açısından büyüğün tümel olmasıdır. *Dördüncü şekil*: Orta terimin küçükte konu ve öncül olması ve büyükte tali ve yüklem olmasıdır. *İktiraninin şartları*: Oluşturma ve yol açısından İsağocî'de geçtiği üzere altıdır.

Birinci yol: İki tane yüklemli den oluşmuş olup bunlardan biri küçük diğeri büyüktür. Şu sözümdüzdeki gibi, bütün cisimler bileşiktir ve bütün bileşikler sonradan değildir. Öyleyse bütün cisimler sonradan değildir. Bu yola yüklemli denilir ve beş kısma ayrılmıştır.

Birinci kısım: İki tane bitişikten oluşmuş olup bunlardan biri küçük diğeri büyüktür. Şu sözümdüzdeki gibi, eğer güneş... her ne zaman gündüz varsa yeryüzü aydınlıktır. *İkinci kısım*: İki tane ayrıktan oluşur. Bütün sayılar ya tektir ya da çifttir. *Üçüncü kısım*: Yüklemli ve bitişikten oluşur. *Dördüncü kısım*: Yüklemli ve ayrıktan oluşandır. Bu yaşlı insandır ve her insan ya beyazdır da siyahtır; buna göre bu yaşlı ya beyazdır ya da siyahtır, sonucu çıkar.

Beşinci kısım: Bitişik ve ayrıktan oluşandır. Her ne zaman bu insansa o, canlıdır ve bütün canlılar ya beyazdır ya da siyahtır sonucu çıkar. *İstisnai tasım*: Biri şartlı diğeri seçmeli yani yüklemli iki mukaddemden oluşur. *İstisnainin mukaddemi*: ikidir, vazia (onaylama) ve rafia (onaylamama). *Vazia mukaddemi*: Birinci yolda geçtiği gibi talinin aynı

olan istisnaidir ve üçüncü yolda geçtiği gibi iki parçadan birinin aynısı olan istisnaidir. *Rafia mukaddemi*: Dördüncüde geçtiği gibi, talinin karşıtı olan istisnaidir. Bu üçtür; olumlu şartlı olması, gerekli (lüzumiye) şartlı ve inadiye. *İstisnai tasım*: Altı yol açısından şöyledir: *Birinci yol*: Mukaddemin aynısı talinin aynısını sonuç veren istisnai tasımdır. *İkinci yol*: Talinin nakizinin makaddemin nakizini sonuç veren istisnaidir. Eğer bu şey insansa o, canlıdır fakat o, canlı değildir öyleyse o, insan değildir. *Üçüncü yol*: Ayrıkta, iki parçadan birinin aynı diğerinin nakizini sonuç veren istisnaidir. Sayı ya tektir ya da çifttir. Fakat o çifttir öyleyse o, tek değildir. *Dördüncü yol*: İkisinden birinin nakizi diğerinin aynısını sonuç veren istisnaidir. Bu şey ya ağaç değildir ya da taş değildir fakat o, ağaçtır, o taş değildir sonucunu verir.³⁷

Tasım: Maddeleri açısından beş tanedir. Bunlara beş sanat adı verilir; burhan, cedel, hitabe, şiir ve mugalâta.

Burhan (İspat / Kanıt): Kesin sonuç elde etmek için kesin öncüllerden kurulmuş tasımdır. İki kısımdır: İlki Limmi ve ikincisi inni. *Limmi*: Orta terimin dış dünyada ve zihindeki nispet için bir illet olduğu tasımdır. Örneğin, bu kişinin salgıları bozulmuştur. Salgıların bozulması hummaya işaretler, o halde bu kişi hummalıdır. *İnni*: Orta terimin sadece zihindeki nispet için bir illet olmasıdır. Örneğin, bu hummalıdır, her hummalının salgıları bozulmuştur. O halde bu kişinin salgıları bozulmuştur.

Tasımın Maddeleri: Kesin olanlar *yakiniyat* ve olmayanlardır. Kesin olanlar; evveliyat (aksiyomlar), müşahadat (gözlemler), mücerrebat (deneyimler), hadsiyat (sezgiler) ve mütevatirat (doğru haberler). *Evveliyat*: İki tarafın düşünülmesinin aralarındaki ilişkiyle kesinlik için yeterli olduğu önermedir. Bütün parçadan büyüktür gibi. *Müşahadat*: İçsel ve dışsal duyularla hüküm verilen önermelerdir. Güneş aydınlatıcıdır gibi. Buna hissiyat adı verilir. Açlık korku gibi duyularla olursa vicdaniyat adı verilir. *Mücerrebat*: Kesinliğe katkıda bulunan sürekli gözlemlerle hüküm verilen önermelerdir. Sakmunya (bir tür şifalı bitki) içmek ishal için gereklidir örneği verilebilir. *Hadsiyat*: İkelerden istenilenlere hızlı bir geçiş yoluyla hüküm verilen önermelerdir. Ay, ışığını güneşten almaktadır. *Mütevatirat*: Yalan üzerine birleşmeleri düşünülmemeyen bir topluluğun güvenilirliğinden ve şahitlerin çokluğundan dolayı aklın hüküm verdiği önermelerdir. Şu sözümüzdeki gibi, Hz. Muhammet nübüvvet iddiasında bulundu ve mucizeler gösterdi. *Önermeler ve tasımları*: Kendisi ve

³⁷ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s.13-15, el- Kâtibî, *Risaleti's-Şemsiyye*, s. 22-30, Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 131-171., İbn Sina, *Kitabu'n- Necât*, s. 69-90.

kendisiyle hükmedilen şeylerden meydana gelen bu önermelerin sınırlarını düşündüğü müzde zihinde kaybolmayacak bir vasıta ile hüküm verilen önermelerdir. Dört iki eşit parçaya bölünen çifttir. Bu altı grup, bileşik tasımlardır ve bunlara burhan adı verilmektedir. *Yakın Olmayanlar*: Altı türdür, meşhurat, müsellemat, makbulat, maznunat, muhayyilat ve vehmiyat.

Cedel: Meşhure öncüllerden oluşmuş tasımdır. Eğer meşhurattan oluşuyorsa cedel denir. *Meşhurat*: Bütün insanların genel maslahattan, acımadan, hamiyetten, adaletten, hukuktan ve âdaptan dolayı kabul ettikleri şeylerle hüküm verilen önermelerdir. Zulüm çirkindir, adalet güzeldir, mahrem yerlerin açılması kötüdür, zayıfları gözetmek övülmüştür gibi.

Hitabet: Kişinin inandığı bir takım kabullere dayanarak ortaya konan öncüllerden oluşmuş bir tasımdır. Makbulattan ve zanniyattan oluşturuluyorsa buna hitabe denilir. *Müsellemat*: Bu, rakibin kabul ettiği şeylerle onun sözlerini geçersiz kılmak için hüküm verilen önermedir. Fıkıhçıların usul-u fıkıh konularını kabul etmeleri gibi.

Şiir: Ruh rahatlatan ya da daraltan öncüllerden oluşan tasımdır. Genel anlamda önermeler eğer hayal edilenlerden oluşuyorsa şiir denilir.

Makbulat: Semavi bir emir, aklın ürünleri, ilim ve zühd ehlinde alınan din gibi, inanılan şeylerden elde edilmiş önermelerdir.

Mugalâta: Doğru ve meşhureye benzeyen ya da hayali yanlış öncüllerden oluşturulmuş tasımdır. Önermeler yakiniyat ve zanniyata benzeyenlerden oluşmuşsa mugalata denilir.

Maznunat: Zanna uyarak hüküm verilen önermelerdir. Şu sözümüzdeki gibi, falanca, gece dolanıyor öyleyse o hırsızdır.

Muhayyilat: Ortaya konulduğunda ruh üzerinde rahatlatma ya da daralma gibi etkilerde bulunan önermelerdir. Örneğin şarap akıcı bir yakuttur, bal acıdır.

Vehmiyat: Duyumsanamayan konularda vehme dayanılarak hüküm verilen yanlış önermelerdir. Âlem sonsuzdur sözünde olduğu gibi.³⁸

³⁸ el-Ankaravi, *Tarifatu's-Şemsiye*, s.15 vd., el-Kâtibî, *Risale'ti's-Şemsiye*, s. 30 vd., Kutbiddin er-Razi, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, s. 171 vd., Aristotle, *Topica*, s. 273 vd., Aristo, *İkinci Çözümler*, Çev. Ali Houshiary, Y. K.Y. İstanbul, 2005, s. 56 vd. Ebu Nasr el-Farabi, *Kitabu'l-Cedel, el-Mantık İnde'l-Farabi* içinde, Refik Acem, Beyrut, 1986, s. 13 vd. Ebu Nasr el-Farabi, "Risale-i Fi'l-Akl", el-

Sonuç

Klasik mantık iki bin yılı aşkın süredir felsefenin konusudur ve bilimsel düşünce- nin yöntemsel-çıkarımsal güvenilirliğini sağlama bağlamında da başvuru alanı temel bir disiplin- dir. Kendisinden önce dağınık bir biçimde ortaya konulan mantıksal ilkeleri ve düşünceler- i özgün katkılarıyla birlikte derleyip mantıksal bir dizge haline getiren Aristo olmuştur. Klasik mantık denilen bu dizgesel düşünceler, günümüze kadar büyük bir değişikliğe uğ- ramadan gelmiştir. Mantık felsefesinin içeriğiyle birlikte İslam dünyasına girişi bir bakıma *İslam rönesansı* doğurmuştur. Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozoflar kendi dönemlerinde olduğu gibi neredeyse günümüze kadar *akıl yollarını* açan ve aydın- latan düşünürler olmuşlardır. Bu aydınlığın ışığı yalnızca felsefi alanda kalmamış, İslam kültürünün ürettiği tüm bilimsel alanlara kadar yayılmıştır. İlk dönemde ortaya konulan muhalefet aşıldığında İslam düşüncesi başta Felsefe ve Kelam olmak üzere hemen hemen tüm disiplinlerde büyük aşama kaydetmiştir.

Diğer disiplinlerde olduğu gibi Mantığın da en önemli sorunlarından biri içerdiği kavramların tam olarak kavranamaması, öğrenilememesi ve en önemlisi de zamana uygun olarak dilimize kazandırılmamasıdır.³⁹ Mantık düşüncesinin kültürün içinde yer bulabilme- si, özellikle bilimsel yöntemin hatta toplumsal akıl ve vicdanın gelişimi açısından oldukça önemlidir. Felsefe geleneği oluşturamayan toplumların ortak bilimsel bir akla sahip olmaları, gelişmeleri hatta huzurlu bir şekilde yaşamaları bile olanaklı değildir. Bilim, siyaset,

Felsefetu'l-İslamiye, Edit. Fuat Sezgin, C. 12, (39–48), Almanya, 1999, s. 40 vd., Ebu Nasr el-Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, Thk. Macit Fahri, *Mantık İnde'l-Farabi* içinde, Beyrut, 1986, s. 20 vd., Ebu Ali İbn Sina, *el-Burhan*, Thk. Abdurrahman Bedevi, *Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye*, Kahire 1954, s. 163 vd., İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhani'l-Aristo ve Telhisu'l-Burhan*, Thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, 1984, s. 46 vd.

³⁹ Son dönemde dilimizde yapılan az sayıda çalışma oldukça değerli olsa da mantık alanının genişliği ve içeriksel zenginliği karşısında henüz ihtiyacı tam olarak karşılayamamaktadır. Söz konusu çalışmalardan birkaç örnek vermek gerekirse; İsmail Hakkı izmirli, *Felsefe Dersleri*, 1924; Nurettin TOPÇU, *Mantık*, Dergâh Yayınları, 2001; Necati Öner, *Klasik Mantık*, 1970; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul 1969; Tahir Yaren, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Ankara 1982, Abdulkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, Erzurum 1982; Şafak Ural, *Temel Mantık*, 1985; Necip Taylan, *Mantık Tarihi-Çeşitli Problemleri*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996; Doğan ÖZLEM, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık*, Mantık Felsefesi, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2000; İbrahim EMİROĞLU, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, 2004; İbrahim ÇAPAK, *Gazali'nin Mantık Arayışı*, Elis Yayınları, 2005; A. Kadir ÇUÇEN, *Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, 2004; H. Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007; İsmail KÖZ, *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları, 2003; Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara, 2008.

kültür, ekonomi, eğitim hangi konu olursa olsun sağlıklı bir zeminde ele alınmadığı sürece, üstelik bu alanlarda söz hakkı bulunanların gerekli ilkelerden yoksun buldukları sürece felsefenin sıklıkla dile getirilen, toplumca önemli görülen dinin de amacı olan *mutluluk* asla sağlanamayacaktır.

Bilim insanlarına düşen görev, alanlarını iyi bir biçimde kavramak, geliştirmek ve yöntemleri uygulamaktır. Makalemizin konusu olan klasik mantığın kavramlarını ele almak bu amaca yönelik bir çabanın ürünüdür. Fakat belirtmek isteriz ki bu tür çalışmaların ikinci basamağı kavramların dilimizde uygun karşılıklarını bulmak ve bunları diğer disiplinlerle ortak kullanılabilecek seviyeye çıkarmak olmalıdır.

Kaynaklar

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedad*, "Mantık Metinleri 2" içinde, İşaret Yay. İstanbul, 1998.
- el-Ankaravi, Muhammet Şükrettin, *Tarifatu'ş-Şemsiye ale Mesleki'l-İmtihan*, İstanbul, 1305.
- Aristo, *İkinci Çözümler*, Çev. Ali Houshiary, Y. K.Y. İstanbul, 2005.
- Aristotle, *On Interpretation*, Çev. Harold P. Cook, The Loeb Classical Library, Cambridge, 1962.
- Aristotle, *Topica*, Çev. E. S. Forster, The Loeb Classical Library, Edit. T. E. Pace, E. Capps, W. H. Rouse, A. Post, E. H. Warrington, Londra ve Cambridge, MCMLX.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- Çapak, İbrahim, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Dönmez, Süleyman, *Aklın Yolculuğu*, Birleşik Yay., Ankara, 2009.
- el-Farabi, Ebu Nasr, "Risale-i Fi'l-Akl", *el-Felsefetu'l-İslamiye*, Edit. Fuat Sezgin, C. 12, (39-48), Almanya, 1999.
- el-Farabi, Ebu Nasr, *İhsau'l-Ulum*, Thk. Ali Ebu Muhlim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilal, Beyrut, 1996.
- el-Farabi, Ebu Nasr, *Kitab Fi'l Mantık el-İbare*, Thk. Muhammed S. Salim, Matbaatu Daru'l-Kütüb, 1976.
- el-Farabi, Ebu Nasr, *Kitabu'l-Burhan*, Thk. Macit Fahri, *Mantık İnde'l-Farabi* içinde, Beyrut, 1986.
- el-Farabi, Ebu Nasr, *Kitabu'l-Cedel*, *el-Mantık İnde'l-Farabi* içinde, Refik Acem, Beyrut, 1986.
- el-Farabi, Ebu Nasr, *Mantiğa Başlangıç*, Çev. Mübahat Türker-Küyel, "Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri" içinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Sayı: 31, Ankara, 1990.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd, *Telhîsu Kitabi Aristotalîs fi'l-İbâre*, Thk. Mahmut Kasım, 1981.
- İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhani'l-Aristo ve Telhîsu'l-Burhan*, Thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, 1984.
- İbn Sina, Ebu Ali, *Cedel, eş-Şifa, el-Mantık (6)* içinde, Thk. Ahmet Fuat el-Ehvani, Kahire, 1965.
- İbn Sina, Ebu Ali, *el-Burhan*, Thk. Abdurrahman Bedevi, Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire 1954.
- İbn Sina, Ebu Ali, *el-Medhal, eş-Şifa (Mantık,1)* içinde, Thk. Georges C. Anawati, Mahmut Hudeyri, A. Fuat Ehvani, Matbaatu'l-Emiriye, Kahire, 1952.
- İbn Sina, Ebu Ali, *el-Mekûlât, "eş-Şifa" (Mantık, 2)* içinde, Thk. Georges C. Anawati, Mahmut Hudeyri, A. Fuat Ehvani, Sait Zayed, Kahire, 1965.
- İbn Sina, Ebu Ali, *Kitabu'n- Necât*, Thk. Macit Fahri, Beyrut, 1982.
- İbn Sina, Ebu Ali, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Thk. Süleyman Dünya, I. Bölüm, Kahire, H. 1119.
- el-Kâtîbî, Ali b. Ömer, *Risaleti'ş-Şemsiyye fi'l- Kavaidi'l- Mantikiyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302.
- Köz, İsmail, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları" *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XLIII, S. 1, Ankara, 2002.
- McGinnis, Jon and David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2007.
- Öner, Necati "Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. 5, Ankara, 1956.
- er-Razi, Kutbiddin, *Şerhu Metn-i Şemsiye*, İstanbul, 1323.
- Rescher, Nicholas, "Al-Farabi on Logical Tradition", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 24, No. 1, 1963.
- Rescher, Nicholas, *Studies in The History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963.
- Walzer, Richard, *Greek Into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts, 1962.

Concepts Used in Classical Logic -Shamsiyyah Case-

Citation/©- Çetin, A. (2012). Concepts Used in Classical Logic - Shamsiyyah Case-, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 12 (1), 101-124.

Abstract- *Subject of this article is about Shamsiyyah written by el-Katibi. History of classical logic may be divided into three periods. One of these is used only some contents of Logic. Aristotle started writing his logical works in second period. Commentators supported classical logic by explaining it in final preiod. Then the translation of Greek philosophical and scientific works into Arabic began in about 800. This translation movement is one of the great human intellectual achievements. The original logicians appeared after translation movement. Logic developed in the Islamic world after this date. But learning a discipline depends on understanding of its concepts. Great and important works of logic has been done by logicians in the past. However, there is still a need for working on concepts.*

Key Words- *Classical Logic, Islamic Logic, Logical Concepts, Principles of Classical Logic, Aristotle, Risalah Shamsiyyah.*

Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR*

Atrf / ©- Özdemir, A. (2012). Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 (1), 125-145.

Özet- Karşılıksız ödünç vermenin erdemli bir davranış olduğu ayet ve hadislerde beyan edilmektedir. Karz-ı hasen olarak isimlendirilen ödünç verme işlemi, manevî mükâfat elde etme gayesi ile gerçekleştirilmelidir. Menfaat karşılığında ödünç vermek haramdır. Karşılıksız ödünç vermek, toplumda istenilen seviyede gerçekleşmemektedir. Bunun sebepleri ödünç vermenin öneminin farkında olmamak, paranın enflasyon sebebiyle değer kaybına uğraması ve alacağın zamanında geri dönmemesidir. Bu makalede bazı çözüm önerileri sunulmaktadır. Böylelikle karz akdinin faizi önleme fonksiyonu ortaya konulmaktadır. Amacımız karz akdinin toplumda yaygınlaşmasını sağlamaktır.

Anahtar sözcükler- Karz-ı hasen, Ödünç Verme, Enflasyon, Temerrüt Tazminatı, Banka



A- KARZ AKDİNİN TANIMI VE MEŞRUIYETİ

Karz akdi, bir kimsenin fazlalık beklemeden nakit para veya tüketilmek suretiyle istifade edilen mislî bir malı, bilâhare mislini almak üzere bir şahsa vermesidir.¹ Bu şekilde ödünç verene mukriz, ödünç alana da müstakriz denilir.² Karz akdinin rüknü, îcab ve ka-

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: aozdemir@kastamonu.edu.tr

¹ Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, XVII, 423; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, XX, 77; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-islâmiyyü ve edilletühu*, V, 437. Karzın tanımında mezhepler arasında görülen farklılıklar için bkz. Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhu alâ mezâhibi'l-erbaa*, Kahire, t.y., II, 225.

² Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1970, VI, 13.

buldur.³ Fıkıh kitaplarında karz teriminin yerine selef ve deyn terimlerinin de kullanıldığı görülmekle⁴ birlikte daha yerinde kullanım olarak karz, selefin bir türünü,⁵ deyn kavramı ise kişinin zimmetinde sabit olan borçların genel ismini ifade eder. Türkçe'deki ödünç kelimesi, karzın yanı sıra âriyet akdini de içine alan bir genişlikte kullanılmakla birlikte karz tüketim ödücü, âriyet kullanım ödücüdür.⁶ Çalışmamızda ödünç kelimesi ile tüketim ödücü (karz akdi) kastedilmektedir.

Herhangi bir fazlalık beklemezsizin ödünç vermek ayet-i kerimelerde teşvik edilmekte ve bu erdemli davranışı gösterenlerin mükâfatlarının kat kat fazla olacağı beyan edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de altı ayette geçen "karz" kelimesi hep "hasen" sıfatı ile "karz-ı hasen" şeklinde beyan edilerek,⁷ ödünç verenlerin kazanacağı sevaba işaret edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.)'in, ödünç alanın ve ödünç verenin haklarını korumaya yönelik beyanları ve sahabenin ödünç alıp vermesine izin vermesi de karz akdinin meşruiyetinin delillerindedir.⁸

B- KARZ AKDİNİN HÜKÜMLERİ

İki tarafın karşılıklı ve birbirine uygun şekilde rızalarına dayalı olarak kurulan karz akdi, aynî akitlerden olup akdin mevzûu olan malın teslimi ile ancak tamam olmaktadır. Karz akdinde, mal teslim alanın (kâbız) tazmin mesûliyetine intikal etmiş olur. Dolayısıyla malı teslim alan tarafın elinde hâsıl olacak zarardan, teslim alan taraf sorumlu olur. Karz akdinin bir diğer vasfı da başta teberrû, sonunda ivazlı akitle grubuna dâhil olmasıdır. Mukriz, müstakrizin muhtaç olduğu malı ona vermekle teberrû edici durumda olur. Ancak mukriz, verdiği karşılığını isteyince ivazlı akit hükümleri tatbik edilir.⁹

³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 81; İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 383. Ebû Yusuf'tan nakledilen bir görüşe göre karz akdinin rûknü icaptan ibarettir. Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi'*, XVII, 415.

⁴ Bkz. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 81.

⁵ İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 382.

⁶ Apaydın, Yunus, "Karz", *DİA*, XXIV, 521.

⁷ Bkz. Bakara Sûresi, 2/245; Mâide Sûresi, 5/12; Hadîd Sûresi, 57/11, 18; Tegâbun Sûresi, 64/17; Müzzemmil Sûresi, 73/20.

⁸ Bkz. Buhârî, İstikraz, 2; 2257; Nesâî, Büyü, 99 (7, 135); Ebû Dâvud, Akdiye, 29, 3628; İbn-i Mâce, Sadaka, 16, 2423.

⁹ Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991, II, 55-58.

Fıkıh İlminde, karz akdinin taraflarının hakları, sorumlulukları ve bu kişilerin dikkat etmeleri gereken ilke ve kurallar ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu sayede, hukukun temel işlevlerinden olan niza ve anlaşmazlıkların daha doğmadan engellenmesi ve her hakkın hak sahibine teslim edilmesi mümkün olmaktadır.

1- Borç Alanın (Müstakrizin) Sorumlulukları ve İhlal Etmemesi Gereken Hususlar

Borç alanın niyeti, tam ve kusursuz olarak borcunu ödemek olmalıdır. Aldığı malı telef etme niyetiyle borçlanmak büyük bir vebaldir ve bu kişiler Allah'ın yardım ve inayetinden mahrumdur.¹⁰

Borcunu ödeyebilecek durumda olan zengin kimselerin ödeme yapmaması veya ödemeyi geciktirmesi zulümdür.¹¹ Şahsiyet ve haysiyet yoksunu görülen bu kişiler, yaptıkları zulüm ve haksızlığa karşılık olarak cezaya müstahaktır.¹²

Kişinin ödenecek karşılık bırakmadan üzerinde borç olduğu halde ölmesi, iyi bir hal olarak görülmemiştir.¹³ Çünkü bu durum, toplumda hak ihlallerine sebep olacaktır. Hz. Peygamber (s.a.)'in -devletin maddî imkânlarının fetihler sonucu arttığı döneme kadar borçlu olarak ölenlerin cenaze namazını kılmamasının¹⁴ da esas gayesinin alacaklıların haklarını koruma olduğunu söyleyebiliriz.

Borç müstakrizin zimmetinde aynî değil mislî bir borç olarak sabit olur. Aktitten sonra fakat teslimden önce malın helak olması durumunda müstakrizin tazmin sorumluluğu yoktur.¹⁵ Çünkü karz akdinin tamamlanabilmesi teslimin gerçekleşmesine bağlıdır. Teslimden sonra ise karz akdi tazmin sorumluluğu yükleyen akitler grubunda yer aldığı için tazmin mükellefiyeti söz konusu olacaktır.¹⁶

¹⁰ Bkz. Buhârî, İstikraz, 2, 2257; İbn-i Mâce, Sadaka, 11, 2410.

¹¹ Buhârî, İstikraz, 12, 2270; Müslim, Müsâkât, 33, 1564; Ebû Dâvûd, Büyü, 10, 3345.

¹² Bkz. Ebû Dâvûd, Akdiye, 29, 3628; İbn-i Mâce, Sadaka, 18, 2427.

¹³ Bkz. Ebû Dâvûd, Büyü, 9, 3342; İbn-i Mâce, Sadaka, 12, 2413.

¹⁴ Müslim, Ferâiz, 14, 1619; Nesâî, Cenâiz, 67, (4, 65, 66); Tirmizî, Cenâiz, 69, 1069, 1070.

¹⁵ Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidu'l-hayran ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insan*, Amman 1987, s. 191.

¹⁶ Apaydın, "Karz", *DİA*, XXIV, 521.

2- Borç Verenin (Mukriz) Hakları, Sorumlulukları ve İhlal Etmemesi Gereken Hususlar

Borç verme, teberrû niteliğinde¹⁷ olduğu için mukrizin hibe ve bağış yapabilme salahiyetinde olması yani tam eda ehliyetine sahip olması gerekir.¹⁸ Mümeyyiz olsun olmasın çocuğun karz akdi geçerli değildir.¹⁹

Ödücün talep edilmesi mukrizin hakkıdır. Borcunu almaya gelen ve bu isteğini kaba bir şekilde ifade eden bedevî hakkında Resûlullah (s.a.) sahabelere hitaben "*Bırakın onu. (borcunu almaya gelen bu) hak sahibinin konuşma hakkı vardır.*" buyurmuştur.²⁰

Mukriz, alacaklı olduğu eşya ve paranın ödenmesi hususunda, zengin bir kişiye havale olunursa bu teklifi kabul etmesi gerekir.²¹ Bu sayede hem sıkıntı içinde olan borçluya yardım edilmiş, hem de borcun ödenmesi gerçekleşmiş olacaktır.

Ödünç veren kişinin borçluya kolaylık göstermesi erdemli bir davranıştır. Resûlullah (s.a.) örnek alınması için bu hususta şöyle buyurmuştur: "*Sizden önce, insanlara borç veren bir tüccar vardı. Borçlularından zorluk içinde olanları görünce hizmetçilerine "Onun borcundan vazgeçin. Umarız ki Allah da bizim günahlarımızdan vazgeçer" derdi. Allah da onun günahlarından vazgeçti (bağışladı).*"²²

Kendisinden ödünç istenilen kişi, ödünç isteyenin gayesini ve durumunu dikkate almalıdır. İhtiyacını karşılayamazsa büyük zarara uğrayacak kişiye ödünç vermek vacip, alacağı parayı şüpheli ve haram yollarda harcayacağından endişe edilene ödünç vermek mekruh, verilen ödücün harama götüreceğinin bilinmesi durumunda ise ödünç vermek haram olacaktır.²³

¹⁷ Fakiherin karz akdini teberrû mahiyetinde temellendirmesi hakkında bkz. Durmuş, Abdullah, "Fıkıhta Karz Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:16, 2010, s. 318.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, XVII, 416; Nevevî, *el-Minhâc*, s.161.

¹⁹ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 206; Harufe, Alaeddin, *Akdü'l-karz fi's-şeriatil-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i*, Beyrut 1982, s.112.

²⁰ Buhârî, *İstikraz*, 4, 6; Müslim, *Müsâkât*, 118-122; Tirmizî, *Büyû*, 75, 1316.

²¹ Buhârî, *Havâlât*, 1, 2; Müslim, *Müsâkât*, 33, 1564; Ebû Dâvûd, *Büyû*, 10, 3345.

²² Buhârî, *Büyû*, 16; Müslim, *Müsâkât*, 19, 1557.

²³ Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*, s. 161; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 101.

Karzın kullanılma yerine göre farklı hükümler taşıması ve özellikle de hayatını idame ettirebilmek için ödünç talep edene yardım edilmesinin vacip olması İslâm devletine bu vazifeyi ifâ edecek kurumlar oluşturma görevi vermektedir. Zorda kalanlara yardım gayesine yönelik oluşturulan bu kurumsal yapı ödünç talep edenleri araştırmalı ve ihtiyaca dayalı bir tüketim kredisi ya da asgarî geçimini sağlayabilecek ölçüde ürün yetiştirebilmek için talep edilen zirâî ve üretim kredisi taleplerini karşılamakla mükellef olmalıdır. Faizsiz olarak verilen bu kredilerin suiistimal edilmeden zamanında geri ödenmesi hususunda gerekli tedbirler de alınarak bu teşkilatın sürekliliği sağlanmalıdır. Zorunlu bir ihtiyaca mebnî olmayıp işletmenin kârını artırma veya fabrikayı büyütme gibi gayelerle nakit para temini isteniliyorsa -karz-ı hasenle bunu sağlamak pek mümkün olamayacağı için- başvurulması gereken yöntem kâr ve zarara dayalı ortaklıklar kurmaktır.

3-Borç Olarak Verilecek Malda Bulunması Gereken Nitelikler

Karz akdi, akde konu olan malın teslimi ile tamam olan aynî akitlerden²⁴ olması sebebiyle akdin gerçekleşebilmesi için malın teslimi mümkün olmalıdır. Kabz olmadan akit hukukî sonuçlarını doğurmaz ve taraflar için bağlayıcılık taşımaz.²⁵

Hanefî mezhebine göre Karz akdinin konusu, tüketildiği zaman benzerinin teslimi mümkün olan, mislî bir mal ya da altın, gümüş veya para olmalıdır. Mislî mal, ölçü ile, tartı ile ya da sayı ile satılan mallardır. Bu nitelikleri taşımayan kıyemî mallar ödünç verilemez.²⁶ Kıyemiyattan olan bir şeyin istikraz muamelesi fasittir ve o malın, sahibine geri verilmesi gerekir.²⁷ Ödünç verilen mal kıyemî ise karz değil âriyet akdi hükümleri geçerli olur. Karz ve âriyet akdi, tazmin sorumluluğu ve teberrû niteliği bakımından farklı hükümlere sahiptir.

Selem²⁸ akdine konu olan mal (müslemün fih); ölçü, tartı ve sayı ile belirlenebilen, zimmette borç olarak sabit olabilen, standart ve emsali arasındaki farkı asgariye indi-

²⁴ Aynî akitler; bağışlama, âriyet, vedîa, rehin ve karz akitleridir. Bkz. Karaman, *Mukayeseli İslâm Huku-ku*, II, 55.

²⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletühu*, IV, 581.

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, XVII, 418.

²⁷ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 201; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 95.

²⁸ Selem, akit esnasında mevcut olmayan bir malı peşin bedel ile belli bir zaman sonra müşteriye teslim etmek şartıyla satmaktır. Bkz. İbn-i Kudâme, *el-Kâfî*, II, 62; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 71; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletühu*, V, 269.

recek ölçüde tavsifi ve tayini mümkün olan misli bir maldır.²⁹ Müslümün fihte ifası gereken edim, borçlanılan cinsin muayyen bir ferdi olmayıp o cinsin sözleşme sırasında kararlaştırılan özelliklerine sahip herhangi bir ferdidir.³⁰ Müslümün fihte bulunan bu vasıflar sebebiyle Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre selem akdine konu olan mallar karz akdine de konu olabilir. Kendisiyle selem akdi caiz olmayan madenlerin, mücevherlerin ve nadirattan olan malların karz olarak verilmesi caiz değildir.³¹

4- Karz Akdinde Vadenin Bağlayıcılığı

Hanefîler akit esnasında şart koşulsun veya koşulmasın karz akdinde vadenin bağlayıcı olmadığını savunmaktadır.³² Buna göre ödünç veren kişi istediği zaman ödünçü geri isteyebilir.³³ Bu görüşe göre karz akdi ile doğan geri ödeme borcu, daha doğarken muaccel olarak doğar.³⁴ Bu yaklaşıma delil olarak karz akdinin teberrü niteliği taşıması ve karz akdinin vadenin bağlayıcı olmadığı âriyet akdine benzemesi gösterilmektedir.³⁵ Şâfiî, Evzâî, İbnü'l-Münzir ve Ahmed b. Hanbel'e göre de belirlenen sürenin hukukî bağlayıcılığı yoktur.³⁶ Malikî mezhebinde ise, va'd bağlayıcı kabul edildiği için, karzda ileri sürülen vadenin de bağlayıcı olacağı kabul edilmiştir.³⁷

Karz akdinde vadenin bağlayıcı olmadığını savunanların yaklaşımlarının temelinde, edimlerden birinin veya her ikisinin vadeye bağlanması durumunda, aralarında var

²⁹ Bardakoğlu, Ali, "Selem", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, 104-105.

³⁰ Aybakan, Bilal, "Selem", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 404.

³¹ Huraşî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasarı Halil*, V, 229; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 81; İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 385.

³² Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâî*, XVII, 424.

³³ Bu hüküm, borçlunun ödeme imkânının bulunması durumunda uygulanabilecektir. İslâm hukukunda zorda olan borçlulara mühlet tanınması genel ilke olmasından dolayı hâkim, borçlunun ödeme imkânının bulunmadığını tespit ederse ödemeyi tehir eder. Bkz. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 402.

³⁴ Yaran, Rahmi, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, İstanbul 1997, s. 102.

³⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâî*, XVII, 424.

³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 389; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*, s. 162.

³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 389. Karz akdinde vade şartının bağlayıcılığı meselesi hakkında bkz. Durmuş, "Fıkıhta Karz Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:16, 2010, s. 315-330.

olması gereken eşitliğin kaybolmasına dolayısıyla da ribaya kapı açılması endişesi yatmaktadır. Şöyle ki, karz konusu şey genellikle ribevî bir maldır. Ribevî malın kendi cinsiyle mübadele edilmesi durumunda mutlaka peşin olarak ifa edilmesi gerekir. Araya vade girince nesîe ribası oluşur. Karz akdinde vade bağlayıcı sayılmayarak riba endişesi *teorik olarak* önlenmiş kabul edilmektedir.³⁸

Bu yaklaşıma şu şekilde cevap vermek mümkündür. Karz, mukrizin müstakrize yardımından ibarettir. Bu işlemde mübadele gayesi yoktur. Bundan dolayı belli bir süreye kadar ödünç vermek nesîe ribası kapsamına girmeyecektir. Karzı mübadele kabul edenlerin, müddet bağlayıcı olmasa bile mislî malın peşin takasının gerçekleşmediğinden yani ödemenin sonradan yapılıyor olmasından hareketle bütün karz akitlerinde nesîe ribasının tahakkuk ettiğine hükmetmeleri gerekir.³⁹ Böyle bir hüküm verilemeyeceğine göre ve karz akdinin sebep ve gayesinin malın veya paranın mübadelesi olmadığına göre faize düşme endişesi sebebiyle karz akdinde süreyi bağlayıcı kabul etmeme kanaatimizce tutarlı görünmemektedir.

Karz akdinin teberrû nitelikli olmasından yola çıkarak vadenin bağlayıcı olmayacağını savunmak da bize göre mümkün değildir. Çünkü taraflardan birinin diğerine yardımı ve bağış mahiyetinde olan teberrû akitleri bağlayıcı değildir şeklinde bir genel hüküm verilemez. Nitekim hibe ve sadaka teberrû nitelikli olmakla birlikte, Hz. Peygamber tarafından hibeden rücû nehyedilmiştir.⁴⁰ Ayrıca karz akdi, bağışlanma ve âriyet gibi teberrû akitleri sınıfına girmemekte, başta teberrû sonunda ise ıvazlı olan akitler kapsamında değerlendirilmektedir.⁴¹ Bu nitelik farkından dolayı, karz akdinde vadenin bağlayıcılığı olmadığına delil olmak üzere karz akdini başlangıcı ve sonucu itibarıyla teberrû nitelik taşıyan akitlere kıyas etmek isabetli olmayacaktır.

³⁸ Aybakan, Bilal, *İslâm Hukukunda Borçların İfası*, İstanbul 1998, s. 152.

³⁹ Çeker, Orhan, "Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1994, sayı: 5, s. 114.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, İcâre, 47, 3540. Hibeden rücû konusu fıkıh mezhepleri arasında ihtilaf vardır. Hanefî mezhebine göre bağışlayanın hibesinden rücû edebilmesi asıldır. Ancak rücûa engel varsa o zaman rücû edemez. Kabz sonrasında kendi başına hibeden rücû edemez, ancak bağışlananın rızası veya hâkim hükmü ile hibeden rücû olabilir. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri ise hibenin bağışlayan açısından bağlayıcılık kazandığı, anne-babanın çocuğa hibesi hariç hibede bulunanın hibesinden dönmeyeceği görüşündedirler. Bkz. Bardakoğlu, Ali, "Hibe", *DİA*, XVII, 425.

⁴¹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 57.

Haneffiler'in karz akdini başlangıcı itibariyle âriyet akdine benzetme⁴² yaklaşımı da kanaatimizce yerinde değildir. Karz akdi ile âriyet akdi arasında önemli farklar vardır. Âriyet akdinde menfaatin temlikî söz konusu olup malın aynı tüketilmemektedir.⁴³ Oysaki karz akdi ödünç alanın zimmetinde aynı değil mislî bir borç olarak sabit olmakta ve eşyanın aynı tüketilerek istifade edilmektedir. Tazmin bakımından da karz ve âriyet arasında fark vardır. Âriyet akdi, kasıt ve kusur bulunmadıkça ortaya çıkan zarardan malı elinde bulunduran tarafa mesuliyet getirmeyen emanet akitleri grubunda yer alırken; karz akdi, malı teslim alanın elinde ortaya çıkan hasardan teslim alanın mesul olduğu tazmin akitleri grubunda yer alır.⁴⁴

Hükümlerin teşriinin ana gayeleri çerçevesinde baktığımızda da karz akdinde belirlenen sürenin bağlayıcı kabul edilmesinin daha isabetli olacağı görülmektedir. Alınan ödünç için tayin edilen sürenin bağlayıcı kabul edilmesi karz-ı hasen akdinin faydasını artıracak, karz akdi ile güdülen gayeye ulaşılacak ve onu bireysel ihtiyaçlar yanında ticarî olarak da kullanılabilir bir yöntem haline gelmesini sağlayacaktır.⁴⁵

5- Karz-Menfaat İlişkisi

Karz-ı hasen olarak isimlendirilen ödünç verme işlemi maddî kazanç değil, manevî mükâfat elde etme gayesi ile gerçekleştirilmelidir. Ödünç veren, herhangi bir dünyevî karşılık ve maddî fazlalık beklememelidir.⁴⁶ Akit esnasında ödünç verme karşılığında şart koşulan fazlalık, faize benzerdir. Bundan kaçınmak gerekmektedir. Fakihler, menfaat karşılığında ödünç vermenin haram olduğunda hem fikirdir.⁴⁷ Ancak başlangıçta şart ko-

⁴² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, XVII, 424.

⁴³ Meydânî, Abdülgânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kıtab*, II, 203.

⁴⁴ Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 57-58.

⁴⁵ Durmuş, "Fıkıhta Karz Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:16, 2010, s. 318.

⁴⁶ Şener, Mehmet, "İslâm Hukukunda Karz-ı Hasen" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, İzmir 1989, s. 400.

⁴⁷ İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 390; Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, V, 230; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*, s. 161. Bir kişinin malının yolda karşılaşılabileceği muhtemel tehlikeleri bertaraf etmek amacıyla, alacağını bir başka şehirde kabul etme şartıyla borç vermesini (süftece uygulaması) bir kısım fukaha menfaat içerdiği için mekruh görmüştür. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 355; Beki, Abdülaziz, *İslâm Hukuku ve Türk Mevzû Hukukunda Kıymetli Evrak*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 281-302.

şulmaksızın, ödünç alanın borcunu aldığından daha iyisi ile ödemesi faiz kapsamına gir-meyeceği⁴⁸ gibi Hz. Peygamber'in ödünç aldığı deveye karşılık daha değerli bir deve ile ödeme yapması tatbikatına⁴⁹ ve "Şüphesiz sizin en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyenlerinizdir" kavline⁵⁰ istinaden menduptur.

Resûlullah'ın (s.a.) "*Biriniz borç verir de sonra ödünç alan şahıs alacaklısına bir hediye verdiğinde veya onu bineğine bindirmek istediğinde –aralarında hediyeleşmek âdeti olanlar dışında- sakın o bineğe binmesin ve hediyeği de kabul etmesin.*"⁵¹ ikazının başlıca sebebi ödünç verme adı altında faizli işlemlerin yapılmasını önlemektir.

Fıkıh mezhepleri, borçlunun alacaklısına vereceği hediyenin caiz olabilmesi için faiz şüphesi taşımaması gerektiğini ifade etmektedirler.⁵² Böyle bir şüphenin oluşmaması için karz akdi yapılırken menfaat beklentisinin açıktan ve zımnî ortada olmaması gerekir. Bir bölgede, açıktan söylenmemekle birlikte, borçlunun alacaklısına hediye vermesi veya bir şekilde menfaat sağlaması örf halini almışsa bu durumda zımnî bir beyan/kabul vardır. Ödünç veren ile alan arasındaki hediyeleşme ancak kişiler arasındaki borç münasebeti ile doğrudan veya dolaylı bir bağlantısı olmadığında meşrû olacaktır.

İnsanların ödünç alma görüntüsü altında faizli muamelelere zaman zaman başvurdıkları görülmektedir.⁵³ Buna göre bir kişi 100 lira ödünç almakta, ancak sözlü veya zımnî bir anlaşmayla yaptığı bu karz akdine mukabil, ödünç verenden 20 lira değerindeki bir malı 50 liraya satın almaktadır.⁵⁴ Zahirde karz ve bey' akdi olmak üzere iki akit var görünse de böyle bir işlemin esas gayesi 100 lira verip 130 lira geri almaktır. Ödünç alanı, piyasa değeri 20 lira olan o malı 50 lira vererek satın almaya götüren durum borç para

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, XVII, 423.

⁴⁹ Resûlullah (s.a.) bir adamdan ödünç olarak genç bir deve almıştı. Kendisine sadaka malı bir takım develer geldiğinde Ebû Râfi'a o zatın devesini ödemesini emir buyurmuştu. Ebû Râfi'nin gelen develerin içinde altı yaşındaki seçkin develerden başkasını bulamadım demesi üzerine Resûlullah "Borcu o (değerli) deve ile öde. Çünkü insanların en hayırlısı borcunu en iyi ödeyenlerdir." buyurmuştur. Bkz. Buhârî, *İstikraz*, 6, 2262; Müslim, *Müsâkât*, 22, 118; Tirmizî, *Büyü*, 75, 1316.

⁵⁰ İbn-i Mâce, *Sadaka*, 16, 2423.

⁵¹ İbn-i Mâce, *Sadaka*, 19, 2432.

⁵² Sahnûn, *el-Müdevvene*, 9, 212.

⁵³ Alım-satım ya da ödünç görüntüsü altında faize hileli yollardan ulaşma yolu olarak kullanılan bey' bi'l-vefâ, bey' bi'l-istiğlâl, beyu'l-iyne, muamele-i şeriyye ve para vakıfları hakkında bk. Bayındır, Abdülaziz, *Ticaret ve Faiz*, İstanbul 1997, s. 218- 248.

⁵⁴ Bu hususa ilişkin müctehidlerin görüşleri için bkz. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 203.

bulma gayesidir. Bir hukuk kuralını sadece şeklen ihlal etmek değil, dolambaçlı yollara ve hilelere başvurarak ihlal etmek de ceza ve vebali gerektirecektir.

Haram bir muameleyi, hileli yollarla meşrulaştırma çabalarının yanlış olduğuna delil olmak üzere Hz. Peygamber'in (s.a) birçok hadisini zikredebiliriz. Resûlullah (s.a.), amellerin niyetlere göre olacağını haber vermiş,⁵⁵ verilecek zekât miktarı artar korkusuyla toplu malların ayrılmasını ve ayrı olanların bir araya toplanmasına izin vermemiş,⁵⁶ hulle yapan ve yararına hulle yapılanı tell'in etmiş,⁵⁷ Yahudîlerin kendilerine haram kılınan iç yağını, eriterek satıp sonra parasını yemelerini lanetlemiş,⁵⁸ zekât memurunun hediye almasına -rüşvete dönüşme ihtimali sebebiyle- izin vermemiştir.⁵⁹ Bu ve benzeri uygulamalardan çıkan sonuç; Müslümanların sadece şeklen değil, niyet olarak da hukukun çizgilerini aşmamalarının gerektiğidir.

C- FAİZLİ İŞLEMLERİ ÖNLEME FONKSİYONU BAKIMINDAN KARZ-I HASEN

İslam dini, Müslümanların karşılıklı yardımlaşmalarını ve sıkıntılarının çözümünde dayanışmalarını öğütlemekte, bu ilkeye göre hareket edenlerin büyük bir mükâfatla ödüllendirileceğini haber vermektedir. Hayatın inişli çıkışlı mücadelesinde birçok kişi elindeki maddî imkânının azlığı sebebiyle borçlanma ihtiyacı ile karşılaşmaktadır. Kapitalist dünya düzeni, ister üretimde kullanmak üzere olsun, isterse temel bir ihtiyacını karşılamak yani tüketim amaçlı olsun her türlü borç/ödünç talebinde faizi olmazsa olmaz bir şart olarak sunmaktadır.

Mensuplarına toplumdaki yanlışları kaldırma görevi yükleyen ve yeryüzünde insanî ve ahlâkî değerlerin hâkim olmasını isteyen İslâm dini, ekonomik sahada da alternatif model sunmaktadır. İslâm'da karşılıksız ödünç verme erdemli bir davranış olarak beyan edilmekte ve teşvik edilmektedir. Ancak bugün bu müessesenin yeterince işlevsel çalışmadığını söyleyebiliriz. Karz-ı hasen uygulamasının yaygınlık kazanmaması toplumda faizli işlemlerin artmasına sebep olmaktadır. Faizin kaldırılabilmesi için alınması gereken

⁵⁵ Buhârî, Menâkibi'l-Ensar, 44, 118; Ebû Dâvûd, Talâk, 10, 2201.

⁵⁶ Buhârî, Zekât, 35, 53; Ebû Dâvûd, Zekât, 5, 1568.

⁵⁷ Tirmizî, Nikah, 26, 1127.

⁵⁸ Buhârî, Enbiyâ, 52, 127.

⁵⁹ Buhârî, Hibe ve Fadlihâ, 15, 31; Ebû Dâvûd, el-Harac ve'l-İmâre, 16, 2959.

birçok tedbirin yanında belki en önemlisi karşılıksız ödünç verme önündeki engelleri kaldıran bir sistem oluşturulmasıdır.

Karz-ı Hasenin Yaygınlaşması İçin Alınması Gereken Tedbirler

İmkânı olduğu halde, ödünç isteyenlere olumlu cevap vermeyen kişilerin böyle davranmalarının sebepleri araştırıldığına manevî kazanç bakımından karz-ı hasenin öneminin farkında olmamak, ödünç verilen paranın zaman içinde değer kaybına uğraması ve alacağını zamanında teslim alamamaktan endişe etmek başlıca etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bahsi geçen bu durumlar hakkında getirilebilecek çözüm önerileri ile toplumda faizli işlemlerin azaltılıp, karz-ı hasen uygulamasının yaygınlaştırılması mümkün olacaktır.

1-Karşılıksız Ödünç Vermenin Öneminin Kavrılması

Kur'an-ı Kerim'de bir menfaat beklemezsizin ödünç vermek "Allah'a ödünç verme" gibi kabul edilmekte ve bunun karşılığının kat kat fazlası ile verileceği müjdelenmektedir.⁶⁰ Naslar, karz-ı haseni teşvik etmesine rağmen, çağımızda ödünç verme alışkanlığının yaygınlaşmamasının sebeplerinden biri, Müslüman toplumların dinî duyarlılık ve şuur seviyesinin istenilen seviyede olmamasıdır. Bu husustaki eksikliği gidermenin yolu; maddî kazancın her şeyin önüne geçtiği günümüz dünyasında, insanları manevî kazançta yönlendiren eğitim ve bilgilendirme çabalarının artırılması, ayet ve hadislerin işaret ettiği örnek Müslüman fertlerin yetiştirilmesidir.

Çağımızın belki de en önemli özelliği, iletişim vasıtalarının son derece hızlı gelişiminin etkisi ile dünyanın her köşesinin karşılıklı iletişime açık olmasıdır. Farklı medeniyetleri ve kültürleri buluşturan bu durum, baskın olan medeniyetlerin diğer kültür ve medeniyetler üzerinde belirleyici tesir ve izler bırakmasına zemin hazırlamaktadır. Son iki yüzyılda dünyada baskın bir kültür ve medeniyet anlayışı olarak etkisi görülen "Batı medeniyeti", ben merkezli, maddeci ve çıkara dayalı bir dünya görüşünü öne çıkardığı için, doğrudan veya dolaylı "batı medeniyeti" tesiri altında kalan İslâm dünyasında da kardeşini kendisine tercih etme, manevî kazançta göre hareket etme, toplumun huzur ve selameti için şahsî fedakârlıklarda bulunma gibi hasletler zayıflamıştır. Bu durumun bir neticesi olarak, sahip olduğu para veya malı hiçbir maddî karşılık beklemeden ödünç verme azalmış faizli borç verme ise yaygınlaşmıştır.

⁶⁰ Bkz. Bakara Sûresi, 2/245.

Bir problemin çözülebilmesi için öncelikle problemin temelini ve çıkış sebeplerini tespit etmek gerekir. Bize göre asrımızda İslâm ülkelerinin karşılaştıkları problemlerin esas nedeni, az gelişmişliğin bir sonucu olarak kendilerine özgü örnek bir model ortaya koymayıp, diğer kültür ve medeniyetlerin tesiri altında kalmalarıdır.

Kendilerine güveni az ve eksiklik duygusu içinde yaşayan toplumlar, propagandası yapılan kültürü yavaş yavaş benimsemeye başlar.⁶¹ Bu etkiden kurtulmak için yapılması gereken bütün kurumları ile "İslâm Medeniyetini" geliştirmek ve günümüz insanlığının hizmetine sunmaktır. Böyle bir atılım gerçekleştirilebilirse toplumda karşılıksız ödünç verme uygulamalarının arttığı ve faizli muamelelere ihtiyaç duymadan insanların ihtiyaçlarını temin edebildikleri görülecektir.

Karşılıksız ödünç vermenin önemini kavratılması ve toplumda yaygınlık kazanması için eğitim kurumlarının müfredatında yer verilmesi, konu ile ilgili kitap ve makalelerin yazılması, karz akdi ile ilgili panel, konferans ve diğer akademik etkinlikler yapılması, vaaz ve irşat programlarında bu konunun hassasiyetinden bahsedilmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Eğitimin bir süreç işi olduğu göz önünde tutularak belirli zaman aralıklarına yayılan bir program dâhilinde, eğitim kurumlarında ödünç verme ve aldığı ödünç zamanında geri ödeme alışkanlığının kazanılmasına yönelik muhatapların seviyelerine uygun etkinlikler ve çalışmalar yapılırsa bir müddet sonra toplumda karşılıksız ödünç vermenin yaygınlaşması sağlanabilecektir.

2-Ödünç Verilen Paranın Değer Kaybına Uğramasının Engellenmesi

Günümüzde, tedavüldeki paranın⁶² değer kaybına uğraması karz akdinde önemli bir problem teşkil etmektedir. Karz-ı hasen anlayışı ile başkalarının ihtiyaçlarını gidermelerine yardımcı olmak üzere ödünç veren kişi, manevî olarak mükâfat elde etmekle birlikte, verdiği para veya malın kendisine değer bakımından daha az miktarın teslimi sebebiyle maddî açıdan zarara uğramaktadır. Oysaki borç ödemede temel prensip mümâselet yani ödemenin borca denk olmasıdır.⁶³ Borcun eksik ödenmesi ayet-i kerime'de⁶⁴ yasaklanan alacaklının malının haksızlıkla yenmesi sonucunu doğuracaktır.

⁶¹ Tarhan, Nevzat, *Psikolojik Savaş*, 25.

⁶² Paranın gelişimi ve İslâm'daki yeri için bkz. Hasenî, Ahmed *Fıkhî ve İktisâdî Açından İslâm'da Para* (trc. Adem Esen), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.11-87.

⁶³ Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 334.

⁶⁴ "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin..." Nisâ sûresi, 4/29.

Enflasyon⁶⁵ sebebiyle ödünç verilen paranın değer kaybına uğraması güncel bir fikhî mesele olmakla birlikte, klasik dönem fıkıh kitaplarında bu konuya ışık tutacak icthadların var olduğunu görüyoruz. İmam Ebû Hanife'ye göre ödünç verilen para çarşı-pazarda tedavül etmemesi veya satın alma gücünün düşmesi durumunda ödünç alan kimse mislini vermekle borçtan kurtulmuş olur. Şâfiî Mezhebinde de bu görüş hâkimdir.⁶⁶ İmam Ebû Yusuf'a göre ise, altın ve gümüş para dışındaki, paraların satın alma gücünde meydana gelebilecek değişimler, borçların ödenmesinde dikkate alınır. Değer düşümüne uğrayan paranın karz akdinin başladığı andaki değerini vermek gerekir.⁶⁷ Altın veya gümüş para ile yapılan karz akdinden doğan borçlarda, bu paraların satın alma güçlerinde düşme veya yükselme meydana gelse bile, alacaklı fazla bir miktar talep edemez. Ebû Yusuf'un görüşü, maden değerinin üstünde nominal bir değerle tedavül eden paralar için söz konusudur. Altın veya gümüş paralarla yapılan muameleleri kapsamına almamaktadır.⁶⁸

Altın, gümüş, buğday, pirinç gibi malların değer kazanması ya da kaybetmesi gerçek değerdir, madenin/ürünün değeridir. Bu sebeple bunlarla yapılan borçlanmalarda alınan borç miktarıyla ödenmeli, değerinin çıkmasına ya da düşmesine bakılmamalıdır. Ancak kâğıt paraların değer kazanması ya da kaybetmesi itibarî bir değerdir. Kâğıt paranın ölçü birimi satın alma gücüdür. Bu nedenle paranın değerinin düşmesi sebebiyle değer farkının verilmesi gerekmektedir.⁶⁹

Toplumlarda faize dayalı işlemlerin oluşmasına engel olabilecek bir akit olan "karz-ı hasen", enflasyonun yüksek olduğu ülkelerde bu işlevini yerine getirememektedir.

⁶⁵ Enflasyon konusunun fikhî açıdan değerlendirilmesi hakkında bkz. Heyet, *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, I, 355-358; Döndüren, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslâm*, s.183-213; Eskicioğlu, Osman, "İslâm Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 97-118; Bakka, Ali, "İslâm Hukukunda Para ve Faiz Telâkkisi Zâviyesinden Enflasyon Farkını Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 1, s. 45-80; Şafak, Ali, "İslam İktisadında Enflasyon ve Getirilen Önleyici Tedbirler", *Diyanet İlmî Dergi*, 1979, cilt: XVIII, sayı: 1, s. 5-24; Beki, Abdülaziz, "Faizli İşlemin Enflasyon Altındaki Faizinin Caiz Olduğu" Görüşüne Reddiye", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, 2008, cilt: I, sayı: 1, s. 128-136.

⁶⁶ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 204; Hamdi Döndüren, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslâm*, s.197-198.

⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, XVIII, 302.

⁶⁸ Döndüren, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslâm*, s. 197.

⁶⁹ Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular II*, Samsun 2010, s. 424.

Bu konuda yapılması gereken, ödünç verenin hakkının tam olarak korunmasıdır. Bunu sağlamanın yolu da ödünç alınan paranın değer kaybı ilave edilerek geri ödenmesidir.

Paranın değer kaybının ödettilmesi kamu yararınadır. Aksi durumda kimse kimseye ödünç vermez. Toplumda karz-ı hasenin azalması faizli işlemlerin artmasına zemin hazırlar. Üstelik bazı borçlular, paranın değer kaybından daha fazla istifade etmek için borçlarını geciktirmeye çalışırlar. Bu durum da toplumda mefsedete yol açar.⁷⁰

Borcun ödenmesi sırasında rakam olarak miktarın -enflasyon oranına göre- değişmesi, miktarın önceden tayin edilememesine yol açmasına rağmen akdin sahih olması, *belli bir esasa ve ölçüye göre tayin edilmesi mümkün olan mevzûlarda, bilfiil önceden tayin edilmemesi akdin sıhhatine zarar vermez* hükmüne dayanmaktadır. Ödeme zamanında enflasyon farkının ödenebilmesi için paranın geçen süreç içinde ne oranda değer kaybettiğinin tespit edilmesi gerekecektir. Bu hususta, objektif kriterlere dayanması durumunda devletin açıkladığı enflasyon oranı veya yiyecek, içecek, mesken gibi temel ihtiyaçlardaki artış oranlarının ortalaması esas olarak alınabilir.⁷¹

3-Borcun Zamanında Geri Ödenmesinin Garanti Altına Alınması

Kur'an, borç münasebetlerinin yazı veya şahit yoluyla kayıt altına alınmasına teşvik ederek⁷² hakların zayı olmasına engel olunması hususunda gereken tedbirlerin alınmasına fertleri yönlendirmektedir. Ödünç alıp vermek de bir borçlanma muamelesi olduğuna göre, ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları önlemek için karz akdinin yazılı sözleşme yapılıp tespit edilmesi hakların korunması bakımından en doğru yoldur.⁷³

Karz akdinde, ödünç veren alacağını garanti altına almak üzere kefil talebinde bulunabilir ya da rehin alabilir.⁷⁴ Hz. Peygamber (s.a.)'in bir yahudîden aldığı arpaya karşılık kalkanını rehin olarak bırakmış olması⁷⁵ rehin vermenin meşruiyetini gösterir.

⁷⁰ Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 336.

⁷¹ Karaman, *İslâm'ın İşığında Günün Meseleleri*, I, 357- 358.

⁷² Bakara Sûresi, 2/282.

⁷³ Şener, "İslâm Hukukunda Karz-ı Hasen" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, s. 397.

⁷⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, s. 161; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, VI, 102.

⁷⁵ Buhârî, *Büyû*, 14, 1963.

Ödünç verme-alma işlemlerinin, geri ödenme garantisi çerçevesinde teşkilatlanan kurumsal bir yapı içinde yürütülmesi de mümkündür. Hatta böyle bir yapılanma, faize alternatif olarak karz-ı hasen uygulamalarını teşvik edeceği için bir an önce hayata geçirilmesi zorunludur. Bu önerimizi somut bir örnek üzerinden şu şekilde ifade edebiliriz.

Bir kimseden 1000 lira ödünç istenildiğinde banka kefil olarak bu akitte yer almaktadır. Ödünç verecek kişi bankaya 1300 lira yatırmalı, ancak ödünç talebinde bulunan kişi bu miktarın ancak 1000 lirasını kullanabilme hakkına sahip olmalıdır. Kefil konumundaki banka, kefalet işlemine karşılık olarak kalan 300 lirayı karz akdi için belirlenen sürenin bitimine kadar kullanabilmelidir. Banka, sürenin bitiminde ödünç verenin talep etmesi durumunda 1300 lirayı teslim etmekle yükümlü olmalıdır. Banka alacaklıya parayı teslim edince ödünç alandan 1000 lirayı tahsil etmelidir. Borçlunun parayı zamanında bankaya ödememesi durumunda banka hukukî işlemleri başlatıp gerekirse haciz yoluyla alacağını tahsil edecektir. Borçlunun temerrüdü durumunda bankaya tazminat ödenmesi söz konusu olabilecektir.

Bu uygulamanın hayata geçmesi durumunda, ödünç veren parasını veya malını geri alabilmeyi garanti altına almış olacak, faizsiz ödünç bulma kolaylaşacak, ödünç alan kişi, karşısında hukukî açıdan güçlü kurumsal bir tüzel kişi ile muhatap olacağı için borcunu ödeme konusunda daha titiz davranacaktır. Finans kuruluşları da kefalet mükellefiyetine karşılık olarak çekilemeyen miktarı mevduat olarak belirli bir süre kullanabilme imkânına kavuşacaktır. Borç veren, borç alan ve kefil olanın kazanç içinde olduğu böyle bir sistem kurulabilirse faize alternatif olmak üzere karz-ı hasen uygulamasının toplumda yerleşmesi sağlanabilecektir.

4-Ödünç Alanın Temerrüdü Durumunda Tazminat Ödenmesi

Temerrüt⁷⁶ tazminatı konusu klasik dönem fıkıh kitaplarında ele alınmamakla birlikte son yıllarda üzerinde hararetli tartışmaların olduğu bir mesele haline gelmiştir. Temerrüt tazminatını kabul edenler olmakla birlikte, buna karşı çıkanlar da bulunmaktadır.⁷⁷ Temerrüt tazminatına karşı çıkanlar bu işlemin faizli işlem olacağı noktasından hareket ederken; tazminatın gerekliliğini savunanlar zulmün engellenmesi gerektiği, zararın izale

⁷⁶ Temerrüt: Haklı bir sebep olmaksızın borçlunun edâ ve ifâ mükellefiyetini yerine getirmemesidir. Bkz. Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstılahlar*, s. 457.

⁷⁷ Temerrüt tazminatı konusundaki görüşler için bkz. Yaran, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, s. 146-156; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 283- 305; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular II*, s. 430-476.

olunmasının lüzumu, faizin *akidlerde şart koşulan karşılıksız fazlalık*⁷⁸ olduğu, temerrüt tazminatında faiz hükmünü vermemizi gerektirecek durumların gerçekleşmediği noktasından hareket etmektedirler.⁷⁹

Borcunu ödeme imkânı bulamayanlara kolaylık gösterilip süre tanınması gerekmektedir.⁸⁰ Ancak ister karz akdinde, isterse satım akdinde olsun, borcunu kötü niyetle ödemeye yaklaşmayanları aynı kolaylıklardan yararlandırmak alacaklılara karşı haksızlık olacaktır. Temerrüt halinde alacaklı zarara uğramaktadır ve temerrüdün caiz olmadığı açıktır. Şer'an caiz olmayan bir davranışın ek bir sorumluluk getirmesi kaçınılmazdır.⁸¹ Dolayısıyla karz akdinde geri isteme tarihinden sonrası için adalet kurallarına göre bir tazminat uygulamak uygun olacaktır.⁸² Burada önemli olan husus tazminatın miktarı ve belirlenme şeklidir. Tazminat miktarını tespit ederken, mütemerrit borçlunun zararın doğmasındaki rolü iyi incelenmeli ve zararlar temerrüt arasındaki illiyet bağı dikkate alınmalıdır.⁸³ Alacaklının hakkını korurken, borçluya karşı haksız uygulamalara gidilmemelidir.

Temerrüt tazminatı, üstü kapalı faizli muamelelere dönüşmemeli ve faiz şüphesi taşıyan uygulamalara yer verilmemelidir. Belirlenen tazminat miktarı, geçen süredeki paranın değer kaybı kadar olması durumunda bu miktarın alınması daha önce de beyan edildiği üzere caiz olacaktır. Ancak tazminatın enflasyon farkının üzerinde olup ödünç verene ek kazanç sağlayacak miktarda olması durumunda elde edilen bu gelirin helal kazanç olması bakımından şüphe doğacaktır. Kanaatimize göre en uygun yöntem genel geçerliliği olan yüzdelik bir tazminat oranı belirlemek yerine, her bir temerrüt için ortaya çıkan zararın büyüklüğüne göre farklı miktarların hakem veya hâkim tarafından tespit edilmesidir. Bu tespit yapılırken enflasyon farkına ilave olarak ödünç alınan para veya malın zamanında ödenmemesinden doğan somut zararlar varsa göz önüne alınmalıdır. Zamanında ödense idi o mal ile ticaret yapılır ve şu kadar gelir elde edilirdi şeklinde muhtemel kazanç miktarları tazminata dâhil edilmemelidir. Bu şekilde alacaklıya ödenmesi kararlaştırılan tazminatın miktar bakımından az olması sebebiyle kötü niyetli borçlular için caydırıcı olmaması durumunda; devlet, borçların zamanında ödenmemesinin tüm toplum üzerinde zarar verici

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî*, XI, 269.

⁷⁹ Yaran, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, s. 156-159.

⁸⁰ Bakara Sûresi, 2/280.

⁸¹ Yaran, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, s.169.

⁸² Döndüren, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslâm*, s. 210.

⁸³ Yaran, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, s.169.

sonuçlar doğuracağından dolayı elde edilen geliri kamu hizmetinde kullanılmak üzere borçlunun ödemesi için ilave bir mâlî ceza oranı tespit etmelidir.

SONUÇ

İhtiyaç sahiplerine yardımcı olunup sıkıntılarının giderilmesi amacıyla karşılıksız ödünç para ya da mal verilmesi naslarda teşvik edilerek Müslümanlar bu erdemli davranışa yönlendirilmektedir. Ödünç karşılığında manevî mükâfat kazanabilmek için karz akdi karşılığında maddî bir gelirin şart koşulmaması gerekir. Karz akdinin faizli işleme dönüşmemesi için akit yapılırken sarahaten veya zımnî olarak gelir elde etme söz konusu olmamalıdır. Aksi durumda faizli işlem yapılmış olacaktır.

Fıkıh ilminde her hak sahibine hakkının verilmesi ilkesi gereği ödünç alanın ve ödünç verenlerin hakları ve sorumlulukları tüm detayları ile ortaya konulmuştur. Bu ilkelere riayet edilmesi durumunda, her hak sahibinin hakkını koruyarak toplumda sağlıklı bir şekilde karz akdinin uygulanabilmesi mümkün olacaktır.

Ödünç verilecek malda bulunması gereken vasıflar hakkında mezhep doktrinlerinde farklı yaklaşımlar vardır. Hanefiler ölçülen, tartılan, sayı ile satılan mislî malları karz akdine konu teşkil edeceğini savunurken, diğer mezhepler selem akdine konu olabilen her türlü malın karz akdine de konu olabileceğini savunmaktadır.

İslâm faizi haram kılarken karşılıksız ödünç vermeyi teşvik etmektedir. Çağımızda faizli işlemlerin artmasının sebeplerinden birisi de ödünç vermenin toplumda fazla yaygınlık kazanmamasıdır. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz. Faizi önlemek fonksiyonu bakımından karz-ı hasen kavramı sahip olduğu etkiyi toplumda gösterememektedir. Dünyada hâkim olan bencil zihniyet anlayışının Müslümanları da etkilemesi, maddî kazanç yerine manevî kazancı öncelikle hedefleyebilecek bir dinî duyarlılık ve şuur eksikliği, enflasyonist ortamlarda ödünç verilen paranın değerinin düşmesi, verilen ödünçün zamanında ve tam olarak geri teslim alamama endişesi karz-ı hasenin yaygınlaşmasının önündeki engeller olarak karşımıza çıkmaktadır. Zikredilen bu engellerin aşılmasına yönelik çözüm önerileri geliştirmek faizli işlemlere karşı alternatif bir yol olarak karz-ı hasenin kavramının güçlenmesine, özellikle toplumda tüketime yönelik faizli borç ilişkilerinin minimize edilmesine yardımcı olacaktır.

Bu amaca yönelik olarak eğitimin bir süreç işi olduğu göz önüne alınarak karşılıksız ödünç vermenin önemi ve değerini kavratmaya yönelik sürekliliği olan eğitim program-

ları düzenlenmelidir. Ödünç verilen ile geri alınan zaman diliminde yaşanan enflasyon farkının alınmasının faiz olmayacağı kavratılmalıdır. Alacağını zamanında ve tam olarak geri alamama kaygısını gidermek üzere finans kurumlarının tüzel bir kişilik olarak kefalet ilişkisi çerçevesinde devreye girmesine zemin hazırlamak üzere çözümler ortaya konulmalıdır. Borçlunun temerrüdü halinde alacaklının fiilî zararlarının giderilmesi hukukî güvence altına alınmalıdır. Bu tedbirlerin alınması durumunda karz-ı hasenin yaygınlık kazanması mümkün olabilecektir.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus, "Karz", *DİA*, XXIV, 520-525, İstanbul 2001.
- Aybakan, Bilal, *İslâm Hukukunda Borçların İfası*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, "Selem", *DİA*, XXXVI, 403-405, İstanbul 2009.
- Bardakoğlu, Ali, "Hibe", *DİA*, XVII, 421- 426, İstanbul 1998.
- _____, "Selem", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I-IV, MÜİF Yayınları, İstanbul 1997.
- Bayındır, Abdülaziz, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y.
- Beki, Abdülaziz, *İslâm Hukuku ve Türk Mevzû Hukukunda Kıymetli Evrak*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-VI, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987.
- Çeker, Orhan, "Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1994, sayı: 5, s. 99- 117.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz, *el-Fıkhu alâ mezâhibi'l-erbaa*, Kahire, t.y.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular II*, Samsun 2010.
- Döndüren, Hamdi, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslâm*, İstanbul 1992.

- Durmuş, Abdullah, "Fıkıhta Karz Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:16, 2010, s. 315-330.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275), *Sünen*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut.
- Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstılahlar*, İstanbul 1973.
- el-Fetâva'l-Hindiyye* (haz. Şeyh Nizam Burhanpurlu v.dğr.), I-VI, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Gamravî, Muhammed ez-Zühri, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah (v. 1101), *Şerhu Muhtasarı Halil*, Beyrut, t.y.
- Harufe, Alaeddin, *Akdü'l-karz fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i*, Beyrut 1982.
- Hasenî, Ahmed, *Fikhî ve İktisâdî Açından İslâm'da Para* (trc. Adem Esen), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Heyet, *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, y.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid (v. 861), *Fethu'l-kadîr*, Kahire 1319.
- İbn-i Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed(v. 620), *el-Kâfî fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, y.y.
- _____, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikir, I-X, Beyrut 1405.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (v. 273), *Sünen*, I-II, (thk. M. Fuad Abdülbâki), Dâru'l- Fikir, Beyrut.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Nesil Yayınları, I-III, İstanbul 1993.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ud (v.587), *Bedâ'î'u's-sanâî' fi tertîbi'ş-şerâ'î'*, Beyrut 1982.
- Meydânî, Abdülganî (v. 1298/1881), *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul t.y.
- Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidu'l-hayran ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insan*, Amman 1987.

- Müslim, Ebü'l-Hüseeyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (v. 261/875), *Sahîhu Müslim*, I-IV, Beyrut.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), Sünenü'n-Nesâî (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), I-VIII, Haleb 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref (v. 676), *el-Minhâc*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (v. 240), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, y.y.
- Şener, Mehmet, "İslâm Hukukunda Karz-ı Hasen" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, İzmir 1989, s. 391-402.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (v. 476), *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfî*, Kahire 1959.
- Tarhan, Nevzat, *Psikolojik Savaş*, Timaş Yayınları, İstanbul 2003.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Yaran, Rahmi, *İslâm Hukukunda Borcun Gecikmesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-islâmiyyü ve edilletühu*, I-X, Dâru'l-Fikr, Dımaşk.

Loan (Qard) Contract Specifications and Prevention Function of Interest Rate Transactions

Citation/©- Özdemir, A. (2012). Loan (Qard) Contract Specifications and Prevention Function of Interest Rate Transactions, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 12 (1), 125-145.

Abstract- *Unrequited lend a virtuous behavior. This point is emphasized verses and hadiths. Loan contract, be carried out with the purpose of obtaining spiritual reward. To lend in return for material benefits, is prohibited. Unrequited lending, does not take place at the desired level. The reasons for this are as follows: Muslims are not aware of the importance of giving loan. Money, undergo a loss of value due to inflation. Borrowed goods, do not return back in time. The article offers solutions to these issues. Our aim is to spread the contract of loan.*

Key Words- *Loan contract, Lend, Inflation, Benefits of Default, Bank*

Kur'ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi

Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT*

Atıf / ©- Koçyiğit, H. (2012). Kur'ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 147-170.

Özet- Bereket kavramı bütün toplumlarda görülen bir vakıdır. Ancak teknolojik gelişmelere paralel biçimde bu inanç zayıflamıştır. Kur'ân, bereket düşüncesiyle insanları Allah'a iman etmeye, helal kazanmaya ve ortak değerleri korumaya teşvik etmiştir. Kur'ân'a göre iman, istiğfar, infak, şükür, zekât ve sadakalar bereketi artıran faktörlerdir. Allah, Kur'ân, peygamberler ve Kâbe ise bizzat bereket kaynaklarıdır.

Anahtar sözcükler- Kur'ân, bereket, mübarek, artma, toplum.



Giriş

Bilebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'da bereket konusu ile ilgili Türkçe ve Arapça olmak üzere yüksek lisans ve doktora düzeyinde bazı çalışmalar yapılmıştır.¹ Bununla beraber biz bu makalemizde malumu ilam cinsinden bir çalışma yapmayı bereket kavramının Kur'ân çerçevesinde sosyal ve psikolojik tezahürlerini ele almaya çalışacağız.

Tarih boyunca insanlar, ürünlerinin fazla olması için çeşitli ayin, şölen ve kurban gibi etkinlikler düzenlemişlerdir. Bu noktadan hareketle çok tanrılı (politeist) inanca sahip toplumlarda Bereket Tanrısı/Tanrıçası da hiyerarşide yerini almıştır. Özellikle eski kavimlerde bereketle ilgili etkinliklerin çok sık yer bulması, o kavimlerin ağırlıklı olarak tarıma dayalı ekonomilerinden, dolayısıyla da tabiata aşırı biçimde bağımlı olmalarından kaynak-

* Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: hikmet_0216@hotmail.com

¹ Bkz. Aliyev, Rovshan, *Kur'ân'da Bereket Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ün. Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 2008; Türkmen, Mutlu, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddeste 'Brk' 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007; Cedi, Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed, *et-Teberrük Envauhu ve Ahkâmuhu*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1411(Yayınlanmamış Doktora Tezi).

lanmıştır denebilir. Fakat insanlar verimi artıracak teknolojiyi geliştirdikçe bereket inancından da uzaklaşmaya başlamışlardır. Bilhassa tarımda gübrenin yaygın kullanımı bunda etkili olmuştur. Esasen ürünlerin bereketli olması için tarımda gübrenin kullanılması çok eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Uzmanların belirttiğine göre insanoğlu zaman içerisinde belli toprakların sürekli ekilmeleri halinde memnuniyet verici ürünler elde etmede başarısız olduğunu öğrenmiştir. Muhtemelen verimliliği yeniden elde etmek için toprağa hayvan ve bitki gübrelerini ekleme uygulamasına gitmiştir. Fakat bu gübrelemenin tam olarak nasıl ve ne zaman başladığı bilinmemektedir.² Ancak gübrenin tarımda kullanılmasına rağmen bereket inancı ilahî bağlantısından tamamen kopmamıştır. Çünkü bazı iddialara göre tarım basit bir toprağı sürme tekniğı değildir. Yaşama doğrudan ilgisi olan ve tohumda, ekili tarlada, yağmurda, bitki ruhlarında var olan yaşamın çoğalmasını sağlayan tarım, her şeyden önce bir ritüeldir. Eskiden de böyleydi, bugünün tarım toplumlarında da ve Avrupa'nın en gelişmiş bölgelerinde de böyledir.³ Fakat yine de bir takım teknolojik ilerlemelerin toplumdaki bereket inancını zayıflattığı ve bu durumun Müslüman toplumlara da sirayet ettiği göze çarpmaktadır.

Aslında toplumlar ne kadar tarımdan sanayiye doğru evrilseler de tarım hiçbir zaman önemini kaybetmemektedir. Çünkü insanın temel ihtiyacı olan beslenme, tarıma yani suya, toprağa ve bitkiye bağlıdır. Su, toprak, güneş ve bitki dörtlüsü birbiriyle iç içe olduğu ölçüde bereket te kendini o kadar çok hissettirmektedir. Öte yandan önceki nesillerin kültür birikimi olan bugünkü medeniyetin temellerinde tarımın bariz izleri vardır. Zira tarım ile birlikte toplumlar gelişmiş, uygarlıklar ortaya çıkmış, çok büyük ve ünlü dinsel yapılar inşa edilmiştir. Antik dünyanın yedi harikasına şöyle bir bakarsak tümünün tarımdan kaynaklanan eserler olduğu ortaya çıkar. Piramitlerin, Çin Seddi'nin, Babil'in Asma Bahçeleri'nin yapımında binlerce işçi veya köle çalışmıştır. Tarımdan elde edilen yiyecekler olmasaydı bunların hiçbirinin yapılması mümkün olmazdı. Yapılan kazılarda çalışanların gıdaları ile ilgili bilgiler elde edildikçe tarımın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.⁴ Bu yüzden eski dönemlerde ekonomik yaşamın her alanını kuşatan tarım, bereket törenlerinin en çok yapıldığı birim olmuştur.

² Tisdale, Samuel-Nelson, Werner, *Soil Fertility and Fertilizers*, Macmillan Publishing, New York 1975, s.5.

³ Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, (çev: Lale Arslan), Kabcacı Yayınevi, 1. bsk. İstanbul 2003, s. 324.

⁴ Yavuz, Tahir S., "Tarım Önemlidir", <http://www.hayvancilikhaber.com>.Erişim Tarihi, 05.11.2011.

Bereket inancı gelecek kaygısıyla da bağlantılıdır. Zira insan tabiatında geleceğe yönelik başta biyolojik ihtiyaçlarını gidermek üzere tüm hayatını idame ettirecek bir güven- ceye sahip olma eğilimi vardır. Bu yönüyle bereket inancı Allah'la irtibatlandırıldığında insan hayatına manevî anlamda bir istikrar ve güven duygusu getirmektedir. Bu meyanda bazı müfessirler bereketin ruhsal bir yönünün olduğunu da belirtmişlerdir.

Özellikle eski dönemlerde çoğalma cinsiyet üzerinden düşünüldüğü ve nüfus aynı zamanda iş gücü olarak telakki edildiğinden olsa gerek, bereket kadınla ilişkilendirilmiş ve Bereket Tanrıçasının üreme organları ön plana çıkarılarak tasvir edilmiştir. Nitekim bir görüşe göre Gravettianlar, taştan ya da mamutun fildişi gibi uzun dişlerinden küçük kadın heykelleri yontar, ya da bunları balçıkla külü yoğurarak elde ettikleri bir çamurdan yapar- ları. Arkeologlar bunlara Venüs tasvirleri (Venüsler) adını vermişlerdir, fakat bu tasvirler genellikle çok çirkin şeylerdir; çoğunun yüzü yoktur, fakat cinsel özellikleri daima ısrarla belirtilmiştir. Bunlar muhakkak ki av hayvanlarının sayısını artırmak amacıyla bir çeşit verimlilik ayinlerinde kullanıldılar. Zamiatnin bunların üreme sürecini taklit eden ve böylece sihir yolu ile üremeye yol açan kukla oyunlarından kullanılmış olabileceğini söylüyor.⁵

1. Bereket'in Anlamı ve Kur'ân'da Kullanımı

Bereket kelimesi sözlükte "artma, fazlalık, tebrik etmek yani insana ya da başka bir şeye ziyadelik için dua etmek" anlamlarına gelmektedir.⁶ Diğer bir ifadeyle bereket kelimesi, ziyadelik, fazlalık, nema, bolluk, uğur, mutluluk, hayır, rahmet, vb. anlamlarında- dır. Türkçe'de de kelime ilahî kaynaklı bolluğun, nimetin ve hayrın çokluğunu ve devamlı olmasını ifade etmektedir. Bu devamlılık hayrın, rahmetin bir yere *çökmesi* sûretiyle sabit- lenmesi, devamlı olması manasınadır. Dolayısıyla kök anlamından hareketle bereket, ilâhî nimetin, hayrın, saadetin, rahmetin kullara çökmesi sûretiyle sabit, devamlı hale gelmesi olarak anlaşılmalıdır.⁷ Bereketi diğer artma ve çoğalmalardan ayırt eden en önemli özellik istikrar ve sürekliliktir. Çünkü "bereket" kelimesinde bir istikrar, devamiyet, süreklilik, çokluk

⁵ Childe, Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, (çev: Mete Tuncay- Alaeddin Şenel), Alan Yayıncılık, İstanbul ts., s.50.

⁶ Ferahidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, ts.,V,368;İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l- Meârif, ts., I,265.

⁷ Türkmen, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddeste 'Brk' 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, s.193.

ve bolluk anlamları vardır.⁸ Yapılan müstakil çalışmalarda ulaşılan sonuçlara göre Kur'an'da "brk" kökünden türemiş kelimeler 8 tane isim, 7 tane fiil, 15 tane değişik formlarda olmak üzere 32 yerde kullanılmaktadır.⁹ Yapılan bir araştırmaya göre ise Kur'an'da bereketle yakın anlamlı olarak *hayır, rahmet, saadet, kuds, rızık, feyiz, ziyade, beka, devam, fazl, riba/irba, kesret, zekât, se'a, ni'met, bast, hasene/ihsan, afv, serra, mudâefe, rağed, derr, imdad, yümn*, kelimeleri¹⁰ tespit edilmiştir.

Bereket kavramı Allah'la ilişkilendirildiğinden dolayı kazancın meşru ve helal yönüne de işaret etmektedir. Dolayısıyla bereket inancı insanda temiz ve helal rızka yönlendirici bir işlevi yerine getirir ve diğer artış ifadelerinden farklılık arz eder. Öte yandan Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerde ekmek ile gökyüzü ve yeryüzünün bereketi arasındaki organik bağa değinilmekte ve bu yüzden bir ekmek kııntısının değerlendirilmesinin başışlanmaya sebep olacağı vurgulanmaktadır. Tabaranî'nin (ö. 360/970) zayıf bir senedle Abdullah İbn Ümmi Haram'dan naklettiği hadise göre Hz. Peygamber: "Ekmeğe hürmet ediniz Çünkü Allah onu semanın bereketlerinden indirmiş, yeryüzünün bereketlerini ona amade kılmıştır. Kim sofradan düşen bir kııntıyı yerse başışlanır" buyurmuştur.¹¹ Bu hadisi şeriften, bereket inancının insanda nimetlere karşı saygı ve bilinç hali oluşturacağını ve bereket inancının israfa karşı alternatif bir tutum olacağını çıkarabiliriz.

2. Kur'an'a Göre Bereketi Artıran Faktörler

Kur'an özellikle temiz, erdemli bir hayat tarzını insanlara benimsetmek için bereket inancını bir motivasyon ögesi olarak takdim etmektedir. Peygamberler de kavimlerini Allah'a iman etmeye çağırırken daha çok bereketin yağmur, ekin ve neslin çoğalması gibi maddi öğelerine vurgu yapmaktadırlar. Çünkü insanların rızkı özellikle yağmur vasıtasıyla sağlanmaktadır.¹² Bereket adeta Allah'a kulluk edenler için dünyada verilen peşin bir ödül olmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'a göre, Allah'a iman (7/A'raf,96), infak etme (34/Sebe,39), Allah'ın emirlerine uyma (5/Maide,66), istiğfar etme (11/Hûd,52;71/Nûh,10-12), şükür

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I,265; Tusî, Ebû Cafer Muhammed b. Tusî, *et-Tıbyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Emin, Necef 1957, II,536; Aliyev, Rovshan, *Kur'an'da Bereket Kavramı*, s. 3.

⁹ Türkmen, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddeste 'Brk' 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, s. 192.

¹⁰ Aliyev, *Kur'an'da Bereket Kavramı*, s. 7-25.

¹¹ Suyûfî, Celâlüddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsir bil-Me'sûr*, Kahire 2003, VI,485.

¹² Huvvarî, Hud b. Muhakkem, *Tefsiru Kitâbillahil-Aziz*, Dâru'l -Arabi'l-İslâmî, Beyrut 1990,II,231.

(14/İbrahim,7) gibi hususlar bereketin ve diğer ziyadelığın sebeplerindedir. Şimdi bunlara değinelim.

2.1. İman

Kur'an, insanın hayatı algılama biçimini iman küfür çizgisinde değerlendirmekte ve iman etmenin getireceği olumlu sonuçları bazen bereket kavramıyla ilişkilendirmektedir. Esasen bu şekilde bir bereketin hâsıl olacağını düşünmek de ancak ona inanmakla olabilir. Kur'an imanla bereket arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu şöyle dile getirmektedir: "O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günahtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik" (7/A'raf,96). Bir görüşe göre burada bereketle "yağmur ve bitkiler" kastedilmiştir. Bereketlerin onların üzerine açılmasının anlamı ise kapalı kapıların açılmasıyla işin kolaylaşması gibi bereketlerin de onlara kolaylaştırılmasıdır. Bu manadan olmak üzere Araplar da bir okuyucunun bir şeyi okurken karşılaştığı güçlüğü ona telkin etmek sûretiyle işini kolaylaştırmaktadırlar.¹³ Katade'ye (ö. 118/735) göre, indirilene iman edip Allah'ın haram kıldıklarından sakınsalardı sema onlara bereketini yeryüzü de bitkilerini verirdi.¹⁴ Bir başka yoruma göre ise eğer peygamberlerine vahyolunan iman edip, başlarına gelen sıkıntı ve rahatlaktan ders alsalar, inkâr ve günahtan sakınsalardı yahut peygamberlerin diliyle uyarıldıkları şeylerden çekinip işledikleri günahlarda ısrar etmeselerdi, her hayrı onlara genişletir ve onlara bir kısmının gökten bir kısmının da yerden dokunduğu her sıkıntıyı kolaylaştırırdık. Burada kastedilenin yağmur ve bitkiler olduğu söylenmiş, "fetehta" kelimesi çokluk ifade etsin diye şeddeli biçimde "fettehta" diye okunmuştur.¹⁵ Bu ayette geçen "berekât" kelimesini müfessirlerin genel itibarıyla yağmur ve ekin¹⁶ olarak yorumlaması yine tarımı gündeme getirmektedir. Bu durumun Kur'an'ın nazil olduğu dönemde dünya halklarının çoğunlukla tarım toplumları olmasıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Ancak tarım sadece sanayi öncesi toplumları alakadar eden bir olay değildir. Günümüz sanayi toplumlarında da zirai ilerleme, genel ekonomik gelişmeye çeşitli şekilde

¹³ Zemaşşerî, Ebül-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiku Ğevamidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucuhi't-Tenzil*, Riyad 1998, II,479.

¹⁴ Suyûti, *ed-Durru'l-Mensûr*, VI,485.

¹⁵ Ebussuud, Muhammed İmadî, *İrşâdu Akli's-Selim*, Daru İhyai't-Turâsil-Arabî, Beyrut ts., III,253.

¹⁶ Beyzâvî Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Dersaadet, İstanbul ts.,I,351; İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshil li Ulûmi't-Tenzil*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bsk., Beyrut 1415/1995, I,310.

katkılar sağlamaktadır. Bu katkılar; ziraat dışında artan oranda çalışan nüfusa yiyecek ve iplik sağlamak; ihracat için ürünler üretip böylece ithal sanayi ve tüketici eşyalar için gerekli olan yabancı döviz kazanmak; tüketici ürünleri ve ekonominin diğer kesimlerinden elde edilen mevcut hizmetler için bir pazar ortamı sağlamak; zirai ürün işlemleriyle işgal eden sanayiler için ham madde tedarik etmek; sanayi yatırımlarına ve iş teşebbüslerine sermaye üretmek; artan miktardaki insan gücünü diğer iş ve mesleklere yönlendirmek¹⁷ şeklinde sıralanabilir. Öte yandan yağmur tatlı suların kaynağı olmak hasebiyle toplumlar için önemi koruya gelmiştir. Bu açıdan yağmuru sadece tarım açısından değil çok daha kapsamlı düşünmek gerekir. Ayrıca Seyyid Kutub'un (1906–1967) da işaret ettiği gibi, bu bereketler insan zihninin alamayacağı rızık ve gıdaların yanı sıra gizli olan her fezyi kapsadığı için bunları sınırlandırmak mümkün değildir.¹⁸

Kur'ân, Ehli Kitab'ın son ilahî kitaba iman etmesi için de bereket inancına atıfta bulunarak onları motive etmektedir: “Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rablerinden onlara indirileni (Kur'ân'ı) doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden, hem de ayaklarının altından yerlerdi (yeraltı ve yerüstü servetlerinden istifade ederek refah içinde yaşarlardı). Onlardan aşırılığa kaçmayan (iktisatlı, mutedil) bir zümre vardır; fakat çoğunun yaptıkları ne kötüdür!” (5/Maide,66).Tevrat'ı ve İncili ikame etmek demek Hz Muhammed'e ve onun getirdiğine iman etmektir. Çünkü onlar (Ehli kitap) kitaplarında bununla emrolunmuşlardır.¹⁹ Bu kitapların gereğini yerine getirmek salah ve ıslah sebeplerindedir.²⁰ O halde bereket salah ve ıslahın bir neticesi olmaktadır. Kadim müfessirlerin bereket olayını son kertede “*rızıkın her şekilde genişletilmesi*” şeklinde yorumlamaları²¹ bereketin zaman içerisinde farklı sahalarda da kendisini göstereceğini işaretler. Buna göre âyette dünya nimetlerinin de ilk bakışta çevrede görünenlerle sınırlı olmadığına dikkat çekilip insanların yerin üstündekilerinin yanı sıra yer altı servetlerini ve uzayın zenginliklerini araştırmaları için geniş ufuklar açılmaktadır.²² Dolayısıyla bereketin bir yönü de mevcut nimetlerin za-

¹⁷ Olson, R. A.(Editör), *Fertilizer Technology Use*, New York 1971, s.1vd.

¹⁸ Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân, Dâru'l-Arabiyye*, Beyrut ts., I,119.

¹⁹ Huvvarî, *Tefsir*,I,485; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I,275.

²⁰ Abduh, Muhammed - Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Kur'âni'l- Hakim*, 2.bsk. Kahire 1947, VI,460.

²¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I,275; İbn Cüzeyy, *et-Teshil*, I,244; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir*, Mektebetu'l-İslâmî, 3. bsk., 1984, II,395.

²² Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2007, II,308.

manla değer kazanarak kendini göstermesi olabilir. Bu cihetle bir yer altı zenginliği olan petrol, Hz. İbrahim'in duasının bir tezahürü olarak asırlar sonra Arabistan'da kendini ortaya çıkarmıştır denebilir.

Kur'an'ın, iman etme neticesinde toplumların bereketleneceğini beyan etmek sûretiyle bir takım inanç sapmalarının önüne geçmeyi hedeflediğini söyleyebiliriz. Zira puta tapınmanın altında yatan temel düşüncelerden birisi de putlar vasıtası ile bereketin göstergelerinden olan yağmura erişmek ve kıtlıktan kurtulmaktır. Bu bağlamda İbn Kelbî'nin (ö. 214/819), putların Amr b. Luhayy tarafından Kâbe'ye niçin getirilip dikildiği ile ilgili naklettiği bilgi dikkat çekicidir. Bu bilgiye göre, Amr b. Luhayy ağır bir hastalığa tutuldu. Kendisine denildi ki Suriye'de Balka' denilen yerde sıcak bir pınar vardır, oraya gidersen iyileşirsin. Oraya gitti, yıkandı ve iyileşti. Oranın halkının putlara tapıtığını gördü. Bunlar nedir? Diye sordu; dediler ki: Biz bunların aracılığı ile yağmur ve düşmana karşı yardım isteriz. Bunun üzerine, bunlardan kendisine de vermelerini istedi, verdiler. Onları Mekke'ye getirdi ve Kâbe'nin çevresine dikti.²³ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, putların Kâbe'ye kadar getirilmesinin sebebi, putların şifaya ve yağmura vesile olacağı inancıdır. Buna karşılık Kur'an ise iman etmenin berekete vesile olacağını vurgulayarak putlara tapınmaktan uzak durmayı emretmektedir.

2.2. İstiğfar

İstiğfar kelimesi "ğ-f-r" kökünden türemiştir. "ğ-f-r" sözlükte "örtmek gizlemek²⁴, bir şeyi kendisini kirden koruyacak bir şeyle örtmek" anlamına gelir. Bu kökten olan "Gufran" ve "mağfiret" kelimeleri Allah ile ilgili kullanıldığında Allah'ın bir kulunu ona dokunacak azaptan korumasını ifade eder.²⁵ İstiğfar nefsi temizler, insanın iç dünyasını uyarır, taat ve ibadete yönlendirir.²⁶ Günahlardan bir çeşit silkelenme arzusu olan mağfiret, rızık artmasına vesile gösterilmiş ve bu husus bazı peygamberler tarafından kavimlerine doğrudan tebliğ edilmiştir. Mesela Hz. Nuh kavmine şöyle demiştir: "*Dedim ki: Rabbinizden mağfiret dileyin; çünkü O çok bağışlayıcıdır. (Mağfiret dileyin ki,) üzerinize gökten bol bol yağmur indirsın, Mallarınızı ve oğullarınızı çoğaltsın, size bahçeler ihsan etsin, sizin için ırmaklar akıtsın.*"(71/Nuh, 10–12). Yani şirk koşmayı bırakıp tövbe edip Allah'a iman ederseniz,

²³ İbn Kelbi, *Putlar Kitabı*, (Çev: Beyza Düşüngen), AÜİF Yayınları, Ankara 1969, s.28.

²⁴ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, ts.,IV, 385.

²⁵ İsfahâni, Ragıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., s.362.

²⁶ Muhammed, Ebû Huzeyfe İbrahim İbn, *el-Bereket*, 1408,s.49.

üzerinize yağmur yağdırır. Rivayete göre Nuh kavmi kuraklığa duçar olmuşlar, Hz. Nuh ise iman ettikleri takdirde Allah'ın onlara ahirette bol kismet ve dünyada ise bereket ve zenginlik vereceğini bildirmişti.²⁷ Katade'ye (ö. 117/735) göre Nuh kavmi dünyayı seven insanlardı Allah da onları sevdiği tarzda ahirete çağırırdı.²⁸

Dikkat edilirse Hz. Nuh, istiğfar etmenin sonucunda sadece yağmuru yağmasını değil, mal ve çocukların da artacağını beyan etmiş böylece bu bereketi hayatın asli alanlarına teşmil etmiştir. Nitekim Hasan Basrî'den (ö.110/728) gelen bir rivayete göre adamın birisi gelip ona kuraklıktan şikâyet etmiş, Hasan Basrî de ona istiğfar etmesini söylemiştir. Bir başkası fakirlikten, başka birisi neslinin az olmasından bir diğeri ise tarım ürününün azlığından yakınmış Hasan Basrî ise hepsine istiğfar etmelerini söylemiştir. Bunun üzerine bazı kişiler Hasan Basrî'ye: "Çeşitli ihtiyaçlardan dolayı sana şikâyette bulunan herkese istiğfar etmelerini emrettin" demişler. Hasan Basrî de bu ayeti okumuştur.²⁹ Bu bilgi aynı zamanda bize tabiun müfessirlerinin tefsiri nasıl içselleştirip hayata tatbik ettiklerini gösteren önemli bir delildir ve Kur'ânî zihniyetin oluşmasında mühim faktörlerdir. Aksi durumda tarihte görülen bazı sapmalar Müslüman toplumlarda da zuhur edebilir. Zaten araştırmalara göre tarih boyunca dünyanın birçok bölgesinde sapma türünden bolluk ve bereket için çeşitli ritüeller yapılmıştır. Bir görüşe göre tüm bu tarımsal törenlerin dünyaya birkaç merkezden (Mısır, Suriye, Mezopotamya) yayılmış olması büyük olasılıktır.³⁰ Bunların büyük bir kısmı hurafeye varırlmış ve içine şirk bulaştırılmış türden şenliklerdir. Mesela Çin'de genç kızlar ve genç erkekler, baharda toprak üzerinde birleşirler böylece evrenin tohum vermesini sağlayarak, yağmur yağdırarak ve tarlaları bereketli kılarak kozmik üremeye katkıda bulduklarını düşünürlerdi. Yine pek çok bölgede kadınlar, kuraklık dönemlerinde tarlalarda çırlıçıplak koşarlar böylece göğün erkekliliğini uyandırmak ve yağmur yağdırmak isterlerdi.³¹ Benzer bir şekilde resmi takvimlerinde 165'e varan şenlikleriyle Hititler, tarım yılının ekim ve hasad dönemlerinde yani mart-haziran ortası ilkbaharda ve eylül-kasım arasında kalan sonbaharda şenlikler yaparlardı. Bu şenlikler büyük ölçüde onuruna düzen-

²⁷ Huvvarî, *Tefsîr*, IV,417; Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ömer b. el-Hüseyn, *Tefsiru Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, 1. bsk. 1981, XXX,138.

²⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhit*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1993, VII,333.

²⁹ Râzî, *Tefsîr*, XXX,137; Kurtübî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesu'r-Risale, Beyrut 2006, XXI,255.

³⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 333.

³¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.344-345.

ledikleri tanrıların hayırseverliğine dayanıyordu; toprağın verimi, yağmurun bolluğu, hasadın zenginliği, sürülerin ve av hayvanlarının artması şenliklerin altında yatan temel beklentilerdi. Tanrılara cömert davranarak onları eğlendirerek yardımlarını temin etmenin makul görüldüğü belli zamanlar vardı. Tanrıların onurlarına şenlikler düzenlenmesinin nedeni işte buydu.³²

Hız. Hud da kavmine tövbe ve istiğfar yoluyla berekete nail olacaklarını vaad ederek onları imana davet etmiştir. *“Ey kavmim! Rabbinizden başış dileyin; sonra da O'na tevbe edin ki, üzerinize göğü (yağmuru) bol bol göndersin ve kuvvetinize kuvvet katsın. Günah işleyerek (Allah'tan) yüz çevirmeyin”* (11/Hud,52). Kuşeyrî'ye (ö.465/1072) göre istiğfar, rızık kapısını vurmaktır. Kul güzel bir yakarışla Allah'a rücu' ettiğinde Allah ona rahmet kapılarını açar, nimetin sebeplerini kolaylaştırır. Kendisi ile rızık çeşitlerini genişleten ve ahlaki güzelleştirmeyi sağlayan kuvveti artırır.³³ Fakat şunu belirtmek gerekir ki tövbe ve istiğfar aslında iman etmenin bir neticesidir. Dolayısıyla istiğfar ancak iman etmeyle birlikte düşünülebilir. Nitekim bazı ayetlerde de buna dikkat çekilmiştir.³⁴ Müfessirlerin de belirttiği gibi 11/Hud,52 ayetinde istiğfar ve tövbenin yağmurun yağmasına sebep olduğuna dair bir delil vardır. Rivayete göre Ad kavmine üç yıl boyunca yağmur yağmamıştır. Bunun üzerine Hız. Hud onlara tövbe ve istiğfar etmelerini emretmiş ve bunun karşılığında yağmurun yağacağı vaadinde bulunmuştur. Burada tövbe ile kastedilen önce küfürden, sonra da günahlardan dönmektir. Çünkü günahlardan tövbe etmek ancak iman ettikten sonra sahih olur.³⁵ Bu nedenle üç yıl boyunca yağmur yağmayan ve kadınları kısır kalan Ad kavmine Hız. Hud iman ettikleri takdirde memleketlerinin yeniden canlanacağını ve rızıklarının genişleyeceğini vaat etmiştir. İbn Abbas'a (ö.68/687) göre “gücünüze güç katsın” ifadesinin anlamı Allah'ın onlara çocuk ve torunlar vermesidir.³⁶ Bunlardan da anlaşıldığı gibi bereket sadece yağmur ve nebatat alanını kapsamamakta soyun devamı, kalitesi ve nüfusun artmasını da içermektedir. Nitekim *“Elçi melekler: “Sen, dediler, Allah'ın emrine mi şaşırıyorsun? Ey ehl-i beyt! Allah'ın rahmeti ve bereketi sizin üzerinize olsun”*(11/Hud, 73) ayetindeki “rahmet” nübüvvet ile “berekât” ise İsrailoğulları'nın soyundan

³² Bryce, Trevor, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, (Çev: Müfit Günay), Dost Kitabevi, 1. bsk. Ankara 2003, s. 205–206.

³³ Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, Kahire 1970, III,141.

³⁴ Bkz. 9/Tevbe, 80, 113–114.

³⁵ Beyzâvi, *Envâru't-Tenzil*, I,459; İbn Cüzeyy, *et-Teshil*, I,399.

³⁶ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, IV,117.

gelenler ile tefsir edilmiştir. Çünkü peygamberler onların soyundandır ve hepsi Hz. İbrahim'in çocuğudur.³⁷

Burada yağmur duasından da bahsetmek gerekir. Çünkü yağmur duasının gerekçesi de istiğfar-bereket ilişkisi üzerine bina edilmiştir. Yağmur duasına şeri dilde "istiska" adı verilmektedir. "İstiska" yağmurun yağmadığı ve bu yüzden insanların içmesine, sürülerinin ve ekinlerinin sulanmasına vesile olan akarsu ve kuyuların kurumması ya da bunların yeterli gelmemesi gibi şiddetli ihtiyaç halinde hususi bir biçimde yağmurun yağmasını talep etmektir. Eğer yeterli su varsa istiska yapılmaz. İstiska dua ve istiğfardır. Çünkü bunlar yağmurun gönderilmesi için bir sebeptir. Zira ayette "*Rabbimize istiğfar ediniz*" buyrulmuştur. Dua edecek cemaatin içinde zimmî olmaması gerekir. Çünkü kâfirin duası bazen istidrac kabilinden kabul olsa da ayette "*kâfirin duası sapıklıktan başka bir şey değildir*" buyrulmaktadır. İstiskada üç gün peş peşe duaya çıkılır. Çıkmadan önce imamın cemaate üç gün oruç tutmalarını ve tövbe etmelerini emretmesi müstehaptır. Dördüncü gün cemaat yıkanmış ya da yamalı elbiseler içinde boyun eğmiş, mütevazı, Allah'tan haşyet duyarak başları eğik biçimde yürüyerek duaya çıkarlar. Çıkmadan önce sadakalar verir, tövbelerini yeniler, Müslümanlar için istiğfarda bulunurlar. Zayıf, yaşlı ve çocuklar da yağmur talep ederler. Çocuklar annelerinden uzak tutulurlar. Hayvanları dua mahalline götürmek ise müstehaptır.³⁸ Yağmur duası konusunda bütün bu sayılanlar acziyetin doğa güçlerine karşı değil Allah'a karşı yapılması ve mülkün Allah'a ait olduğunun bilinmesi içindir. Çünkü antropologların iddialarına göre bazı kavimler kıtlık durumlarında kendilerini acındıracak şekilde kılıklara bürünür, kendilerine işkence eder ve doğa güçlerini harekete geçirme teşebbüsünde bulunurlardı. Öyle ki tükenmişlik durumuna gelirlerdi. Bu tür ayinlere "kefaret edici ayinler" adını veren Durkheim'e (1858–1917) göre bunlar antropomorfik düşüncelerle yakından ilişkilidir.³⁹

Buna göre Hz. Peygamber'in yağmur duasında yaptığı uygulamaların çeşitli toplumlarda görülen doğa güçlerinin ilahlaştırılmasına karşı Tevhid inancını yerleştirmeye yönelik uygulamalar olduğu söylenebilir.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,217.

³⁸ İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Haşiyetu Redd'i'l-Muhtâr*, Matbaatu Mustafa Babi el-Halebî, 2. bsk. 1966, II,184–185.

³⁹ Bkz. Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, (Çev: Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s.473–476.

2.3. Infak

İnfak, Kur'ân'ın üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisidir. Kur'ân'da infak etmenin gerekçesi göklerin ve yerin mirasının Allah'a ait olmasıyla ilişkilendirilmektedir.⁴⁰ İnfak zekât, sadaka, çeşitli biçimlerde yardım etme ve ihtiyaç giderme türünden malı harcamaktır. İnfak "n-f-k" kökünden türemiş olup canlı bir şeyin ölmesi, fakirleşmek, noksanlaşmak, azalmak, yok olmak⁴¹, bir şeyi harcamak tüketmek, bitirmek anlamlarına gelir. Bazen mal veya malın dışında bazen de vacip veya nafîle cinsinden harcama olur.⁴² İnfakın ne tür bir harcama olduğu konusunda âlimler değişik görüşler belirtmişlerdir. Resmi Mushaf düzeninde infak kelimesinin ilk geçtiği yer olan Bakara sûresi 3. ayetle ilgili olarak İbn Abbas infakın farz kılınan zekât olduğunu söylerken, İbn Mesud (ö.32/652) infakın kişinin ailesine yaptığı harcama olduğunu, Dahhak (ö.106/723) ise bunun nafîle sadaka olduğunu öne sürmüştür. İbnü'l Arabî (ö.543/1148) bu görüşleri tahlil sadedinde Allah'ın kitabında "salat" lafzıyla birlikte zikredilen infakın zekât; "sadaka" lafzıyla zikredilenin farz ve nafîle cinsinden bir harcama; ancak sadece "infak" lafzıyla zikredilmesi halinde ise bunun nafîle bir harcama olduğunu⁴³ belirtir.

Kur'ân infak-bereket ilişkisini bazen bereketin zahir olduğu ziraat alanından verir ve bunu *mudâefe* lafzı ile zikreder: "Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfu geniştir, O her şeyi bilir."(2/Bakara,261) İbn Âşûr'a (1879–1973) göre bu ayet Allah yolunda infak edenlerin mükâfat ve bereketlerinin halini anlatmak için bir benzetmedir. Bu benzetme ziraatta ve ziraatla uğraşanlar arasında yaygın bir teşbihtir. Allah'ın kat kat vermesi Allahtan başka kimsenin bilemeyeceği çok sayıdaki dereceyi içerir. Çünkü bunlar infak edenin ve infak edilen kişilerin durumlarına, infakın yapıldığı zamana ve mekâna, ihlâsa, infak etmekle emirlere yapışmanın, insanlara faydalı olmanın, onları kendi nefesine tercih etme arzusunun vb. şeylerin gözetilip gözetilmediğine bağlı olan ve Allah'ın mükâfatı kat kat artırmasında etkisi bulunan şeylerdir.⁴⁴ Ayrıca bu ayetten sonra

⁴⁰ Bkz. 57/Hadid, 10.

⁴¹ İbn Fâris, *Mu'cem*, V,454;İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI,4507vd.

⁴² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 502; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I,19.

⁴³ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I,18–19.

⁴⁴ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, III,41–42.

gelen ayette (2/Bakara,262) infakta başa kakma ve eziyetin olmaması gerektiği ifade edilerek mükâfatın kat kat olmasına vesile teşkil eden temel unsurlar da açıklanmıştır.

Kur'ân infak etme durumunda verilecek karşılığı "h-l-f" kelimesiyle de ifade etmektedir. Bu sözcük ön kelimesinin zıddı olup, bir şeyin başka bir şeyden sonra gelip onun yerine geçmesi anlamını taşır⁴⁵ :*"De ki: Rabbim, kullarımdan dilediğine bol rızık verir ve (dilediğinden de) kısar. Siz hayıra ne harcarsanız, Allah onun yerine başkasını verir. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır"*(34/Sebe, 39). Said b. Cübeyr'e (ö.95/713) göre israf ve cimrilik etmeksizin neyi harcarsanız Allah onun yerine yenisini verir.⁴⁶ İnfak edilenin yerine verilecek şey psikolojik bir tatmin de olabilir. Bu bağlamda infak edilen şeye Allah'ın bu dünyada yerine vereceği şeylerden birisi de yokluğa ve elden çıkana karşı bir hoşnutluk duygusudur.⁴⁷ Ya da Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) dediği gibi infak edilen malın karşılığında Allah'ın insana bitmeyen hazine olan kanaat duygusu vermesi de⁴⁸ mümkündür. Ne var ki günümüzde bereket inancı yüksek verim ve getiri anlayışına tahavvül etmiş, bereket inancındaki hakkına razı olma psikolojisi daha çok kazanma hırsına dönüşmüş durumdadır.

Bazı müfessirler bu ayette murat edilenin her zaman dünyada yerine yenisini vermek olmadığını söylemektedir. Çünkü Allah bunu maslahata göre yapar. Ancak bununla ya dünyada yerine bedelini vermek sûretiyle ya da sevabını vererek gerçekleştirir.⁴⁹ Ya da infakın karşılığı olarak sağlık ve uzun ömür verir. Zira Allah'ın yaratmasında birçok sırlar vardır.⁵⁰ Bütün bu yorumlar bereketin çok boyutlu bir olgu olduğunu göstermektedir.

2.4. Şükür

Kur'ân, bereketin tezahürlerinden birisi olarak ziyadeliğe atıfta bulunmaktadır. Kur'ân'a göre eğer verilen nimetlere şükredilirse o nimette bir artma meydana gelir. Bu bağlamda şükür, berekete vesile olmaktadır. Şükür, "önemsiz bir miktara razı olmak"⁵¹

⁴⁵ İbn Fâris, *Mu'cem*, II,210;İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 155.

⁴⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VI,461.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâif*, V,185.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V,127.

⁴⁹ Tusî, *et-Tıbyân*, VIII,366.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXII,221.

⁵¹ İbn Fâris, *Mu'cem*, III,208.

nimeti hatırlamak ve onu izhar etmektir". Dolayısıyla nimeti unutup gizlemenin zıddıdır.⁵² "Hatırlayın ki Rabbiniz size: Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracam ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir! diye bildirmişti"(14/İbrahim 7). Ayette geçen şükür, nimete karşılık kulluk ve taati ortaya koymaktır.⁵³ Buna göre şükretmek iman etmeyi tazammun etmektedir.⁵⁴ Bu ayetle ilgili olarak tabii büyüklerinden Hasan Basrî "nimetlerime şükrederseniz bana itaat etmenizi artırırım", Rabi' "eğer verdiğime şükrederseniz lütfumu artırırım", Mukatil (ö.150/767) ise "eğer beni birlerseniz, dünyada hayrınızı artırırım"⁵⁵ şeklinde yorum yapmışlardır.

Dikkat edilirse Kur'ân şükredenlerin nimetinin artacağını zikrederken bereket kelimesi yerine ziyade kelimesini kullanmaktadır. Aslında "ziyade" kelimesinde hep olumlu bir artış anlamı yoktur. Nitekim insanın ve hayvanın parmak sayısındaki fazlalık da ziyade kelimesi içinde mütalaa edilmektedir⁵⁶ ki bu fazlalık istenen bir şey değildir. Bu yüzden her halükarda hamdedilmesi, sadece iyi şeylerde ise şükredilmesi gerektiği belirtilmiştir. Fakat bu ayetten anlaşıldığı kadarıyla verilen nimetlere şükredildiği takdirde berekete benzer olumlu yönde bir artış olmaktadır.

2.5. Zekât ve Sadakalar

Bereket karşılıksız bir kazanç değil, az şeye mukabil elde edilen sürekli bir kazançtır. Toplumsal bir alışverişte ortaya çıkan bereket, İslam'ın ana ilkelerinden olan zekâtta da kendisini göstermektedir. "Zekât" malı temizlemektir. Bu anlamda saf, bozulmamış adam için "temiz adam", "günahsız insan" denilir. Ayrıca artmak, çoğalmak manasında "ekin arttı" denilir. Bu yüzden artış gösteren her şey zekât kapsamındadır.⁵⁷ "Sadaka" ise Allah'a yakın olmak için insanın elindeki malı çıkarmasıdır. Tıpkı zekât gibi. Ancak sadakanın nafîle, zekâtın ise vacip olduğu söylenmiştir.⁵⁸ Fakat kazançtaki her artış ve ziyadelik bereket kapsamında değerlendirilemez. Nitekim bazı ayetlerde bu durum mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Söz konusu ayetlerden birisinde şöyle buyrulur: "Şunu unutmayın:

⁵² Isfahânî, *el-Müfredât*, s.265.

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIII,194.

⁵⁴ Huvvarî, *Tefsîr*, II,320.

⁵⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, V,347; Kurtûbî, *el-Câmi'*, XII,108vd.

⁵⁶ Isfahânî, *el-Müfredât*, s.216.

⁵⁷ Ferahidî, *Kitabu'l-Ayn*, V,394.

⁵⁸ Isfahânî, *el-Müfredât*, s.278.

Başkalarının mallarıyla artış sağlasın diye faize verdiğiniz para, zahiren fazlalaşsa da Allah'ın nezdinde artmaz. Ama Allah'ın rızasını arzularak verdiğiniz zekâtlar, O'nun nezdinde bereketlenir. İşte böyle yapanlar ödüllerini kat kat artırırlar.” (30/Rum, 39) Zemahşerî'ye göre bu ayet “Allah faizi tüketir (Faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahta ısrar eden hiç kimseyi sevmez.” (2/Bakara 276) ayetiyle aynı anlamdadır. Faiz yiyerek mallarınızda artış olsun diye verdiğiniz şeyler Allah katında artmaz ve bereketlenmez. Fakat sadece Allah'ın rızasını gözeterek hiçbir karşılık beklemeden ve riyaya düşmeden verdiğiniz sadakalar kat kat artar.⁵⁹

Böylece Kur'ân sadaka-bereket ilişkisi üzerinden insanları temiz kazanca yönlendirmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber de bir hadisinde helal kazanca dikkat çekmektedir: “Allah yalnızca helal kazançtan yapılan sadakayı kabul eder.”⁶⁰

3. Mübârek ve Bereket İlişkisi

Kur'ân'da yer alan mübârek kelimesi tıpkı bereket kelimesi gibi “b-r-k” kökünden türemiştir. Mübârek, “kendisinde çokça hayrın bulunduğu şey”⁶¹ demektir. Kur'an'da sekiz yerde müzekker, dört yerde müennes formunda geçen “mübârek” kelimesi⁶² bereketi ve kutsallığı bünyesinde taşımaktadır. Bereketle mübârek arasındaki bu sıkı ilişki bazı dillere de yansımıştır. Söz gelimi Batı dillerinde Yahudi ve Hıristiyan dinlerindeki bereket-mübâreklikle ilgili konular, mesela İngilizce'de “fertility” kelimesiyle değil “bless-blessed-blessing” kelimeleriyle karşılanır. Nitekim Eski Ahid'de de Yeni Ahid'de de durum böyledir.⁶³ Bu durum bereketin seküler artışı ifade eden diğer kavramlardan farklı bir hüviyette olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla ilahî hayır hissedilemez ve sayılamaz biçimde ortaya çıkıp herhangi bir şekilde sınırlandırılmadığından kendisinde hissedilir bir artış görülmeyen her şeye: “O mübârektir” ve “onda bereket vardır” denilir. Bu artmaya şu hadisle de işaret edilmiştir: “Hiçbir mal sadakadan ötürü eksilmez”⁶⁴

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV,580 vd.

⁶⁰ Buhari, Zekat,8 (1410); Tirmizi, Zekat, 28(661).

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I,266.

⁶² Bkz. Müzekker formda geçenler 3/*Al-i İmran*,96; 6/*En'am*, 92,155; 19/*Meryem*,31; 21/*Enbiya*,50; 23/*Müminun*, 9; 38/*Sad*,29; 50/*Kaf*,9; Müennes formda geçenler 24/*Nur*,35,61; 28/*Kasas*, 30; 44/*Duhan*,3.

⁶³ Tümer, Günay, “Bereket”, *DİA*, V,488,İstanbul 1992.

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 44; Hadisin kaynağı için bkz. Tirmizi, *Birr*, 82(2029).

"Mübârek" kelimesinin geçtiği ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bu kelime Kur'an'da daha çok bereketin kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu yüzden mübârek kelimesinin içeriğinde bir kutsiyet mündemiçtir. Nitekim "Kds" kökünden kelimeler için kadim Arapça sözlüklerde bereket, mübârek karşılıklarına yer verilmiştir. Türkçe'ye aktarıldığında ise 'kds' ile 'brk' kelimelerinin kök anlamları birbiriyle daha da çok örtüşmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte Türkçemizde mübârek kelimesi ilk etapta kutsal-mukaddes anlamını çağrıştırmaktadır.

4. Kur'an'ın Bereketli (Mübârek) Addettikleri

Kur'an'ın bereketli addettiği şeyler Kur'an, (6/Enam,155), (21/Enbiya,50), (38/Sad,29), peygamber (19/Meryem, 31) ve Kâbe (3/Alî İmran,96) gibi Allah'ın ve vahyin feyizle sıkı ilişkisi olan kaynaklar; selam verme gibi (24/Nur,61) toplumsal iletişimle insanların birbirlerine olan sevgisini pekiştiren ve onları birbiriyle kaynaştıran⁶⁶ unsurlar ya da, su (50/Kaf,9), toprak (23/Müminun,29) ve zeytinyağı (20/Nur,35) gibi maddi unsurlardır. Bunların mübârek olmalarıyla ilgili değişik yorumlar yapılmıştır. Mesela bir iddiaya göre yetmiş tane peygamber zeytinin bereketi için dua etmiştir ki Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed de onlardandır. Zeytinin bereketli olmasının en açık sebebi ise onun Allah'ın âlemleri bereketlendirdiği yerde bitmiş olmasıdır.⁶⁷ Fakat vahyin indiği yerde yetişen tek bitki zeytin olmadığı için bu görüş zayıftır.

4.1. Allah

Allah eşsiz yaratıcı olarak bütün bereketlerin kaynağıdır. Kur'an Allah'ı "Tebâreke" ile niteler ve iki sûre "Tebâreke" kelimesi ile başlar. Bunlardan birisi Furkan sûresidir. Bu sûrede "Tebâreke" kelimesi üç yerde (25/Furkan,1,10,61) geçmektedir:"Hayır ve bereketi ne muazzamdır o Zatın ki bütün ins ve cinni uyarsın diye o has kuluna doğruyu eğriden ayıran Furkan'ı indirdi" (25/Furkan, 1). Bir kısım müfessirlere göre "tebâreke" "tefâ'ale" veznindedir ve varlığının devamlı oluşunu ifade eder. Bir bozulma ve kesinti olmaksızın eskiden beri sabit ve varlığı kalıcı demektir. Bir grup âlime göre ise "tebâreke"

⁶⁵ Türkmen, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddeste 'Brk' 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, s. 312, 317.

⁶⁶ Kurtübî, *el-Câmi'*, XV,356;İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVIII,305.

⁶⁷ Muhammed, *el-Bereket*, s. 40.

berekettendir o da ziyadelik ve fayda demektir ki varlığı devamlı olan anlamına gelir. Bereket veya ziyadelik Onun fazlına, iyiliğine ve lütfuna işaret eder.⁶⁸

“Tebarekallah”, nezih, temiz, yüce ve ulu anlamına gelir ve Allah’tan başkası için bu sıfat kullanılmaz.⁶⁹ “Tebâreke” kelimesi bereke babındandır.⁷⁰ Bereketle aynı kökten gelen “tebâreke” kelimesi Allah mukaddes, yani temizdir anlamındadır.⁷¹ “Tebâreke” bütün hayırların Allah’tan geldiğini ifade eder.⁷² Bu ayetle ilgili Elmalılı’nın derli toplu açıklaması şöyledir: “Tebâreke”, “Teâla” gibi “tefâ’ül” babından mâzî fiildir. Tasrif olunmaz, yani diğer sîgaları çekilmez ve Allah’tan başkasına isnad edilmez. Türetilmesinde “bereket” maddelelerinin bu mânâ ile açık bir ilişkisi vardır. “Tefâ’ül” babından olması da bu mânânın mübalağa ile kendisinden meydana geldiğini ifade eder. “Bereket” ise bir şeyde ilâhî hayrın devamlı ve kararlı olması demektir ki, “suyun havuzda birikip yükselerek durması” anlamından alınmıştır. İlâhî hayrın bulunduğu şeye “mübârek” denilir. İlâhî hayır, dar bir kalıba sokulup sayılamayacak ve hislerle bilinemeyecek bir şekilde meydana geldiğinden, kendisinde beş duyu ile bilinmeyen bir ziyadelik tespit edilen şeye de “mübârek” denilir. Şu halde “Tebâreke” kelimesi, mübâreklik, bizzat kendisinden zuhur etmek üzere, mübâreklikte büyük bir yükseklik ile kararlılık ifade eder.⁷³

Allah Teâlâ kendisini “Tebareke” ile nitelendirerek bereketin kaynağı olduğunu belirtmiş ve varlıktaki metafizik tarafa ağırlık kazandırmıştır. Kur’ân’da insanlara bereketin artması için iman ve istiğfar gibi yollar salık verilerek insanla Allah arasındaki bağ pekiştirilmeye çalışılmış; öte yandan bazı yerlerin bereketli ve mübârek kılınması ile de bir bakıma insanın diğer varlıklarla ilişkisini belli bir standarda oturtma ve dengeyi gözetme ön plana çıkarılmıştır. Fakat Elmalılı’nın da belirttiği gibi ilâhî hayır, dar bir kalıba sokulup sayılamayacak ve hislerle bilinemeyecek bir şekilde meydana geldiğinden bereket olayını matematiksel zihniyetten daha şümulü ele almak icap eder. Çünkü salt sayısal çokluk ve zenginlik bereket anlamı taşımamaktadır. Söz gelimi Karun’un hazinesi, adamlarının anah-

⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâif*, IV,298.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I,266; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II,134.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I,266; Huvvarî, *Tefsîr*, III,200.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I,266; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III,214.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I,266; Cedi', *et-Teberrük Envauhu ve Ahkamuhu*, s. 17.

⁷³ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sad: İsmail Karaçam vd.), Zaman, İstanbul ts., VI,46vd.

tarlarını bile taşımakta zorlandıkları kadar büyükse de bereketli olmadığından dolayı felaketine sebep olmuştur.⁷⁴

4.2. Kur'ân

Kur'ân kendisinin mübârek bir kitap olduğunu vurgulamaktadır. Kur'ân'ın mübârek olmasının ilk nedeni kaynağının müteâl ve kutsî olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bütün bereket Allah'a ait olduğundan ve Ondan geldiğinden dolayı Allah mübârektir ve bu yüzden kitabı, peygamberi ve evi de mübârektir.⁷⁵ Konuyla ilgili şu ayetleri inceleyelim:

"Bu (Kur'ân), Ümmü'l-kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarmak için sana indirdiğimiz ve kendinden öncekileri doğrulayıcı mübârek bir kitaptır. Âhirete inananlar buna da inanırlar ve onlar namazlarını hakkıyla kılmaya devam ederler". (6/En'am,92) Mübârek yani menfaati ve faydaları çok.⁷⁶ Bu nedenle Kur'ân'ı bereket ve uyarı için indirdik.⁷⁷

Bir başka ayette: *"Biz sana feyizli ve bereketli bir kitap indirdik ki insanlar onun âyetlerini iyice düşünsünler ve akli yerinde olanlar ders ve ibret alsınlar"* (38/Sad, 29) buyrulur. Kur'ân mübârektir çünkü insanlar Kur'ân sayesinde Allah'ın kendilerine bahsettiklerini devam ettirmektedirler.⁷⁸ Kur'ân'ın bereketli oluşunu anlatan *"İşte bu Kur'ân da, indirdiğimiz kutlu bir kitaptır. Artık ona tâbi olun, inkâr ve isyandan sakının ki rahmete nail olabilirsiniz!"* (6/Enam,155) ayetini incelediğimizde bu ayetin sibakı olan, *"Yine Biz, iyi hareket edenlere nimetimizi tamamlamak ve herşeyi iyice açıklamak, bir hidâyet ve rehber olmak üzere Mûsâ'ya kitabı verdik ki Rab'lerine kavuşacaklarına iman etsinler"* (6/Enam,154) ayeti hem Tevrat gibi önceki ilâhî mesajların hem de Kur'ân'ın bereketli olmasının gerekçesini "iyi hareket edenlere Allahın nimetini tamamlama ve her şeyi iyice açıklama, bir hidâyet ve rehber olma" şeklinde sıralamaktadır. Bazı müfessirlere göre Kur'ân'ın mübârek olması faydasının çok olması ve neshedilmeden baki ve daimi kalmasıdır. Allah Kur'ân'ın bereketinin Kur'ân'ın manaları üzerinde tefekkür etmek olduğunu açıklamıştır.⁷⁹ Özellikle bu son ifade çok önemlidir. Çünkü Kur'ân'ın bereketinin folklorik düzeyde gerçekleştirilen

⁷⁴ Martı, Huriye, "Kur'ân ve Hadis Perspektifinden Bereket Olgusu", *SÜİFD* (ss. 87–100), Sayı: 25, Konya 2008, s. 89.

⁷⁵ Cedi', *et-Teberriuk Envauhu ve Ahkamuhu*, s. 22.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II,371; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, I,311.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III,84.

⁷⁸ Tusî, *et-Tibyân*, VIII,366.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâif*, V,253.

Kur'ân karşısında el pençe divan durmaktan ziyade onu incelemeye ortaya çıkacağı vurgulanmaktadır. Yani Kur'ân'ın bereketi ancak onun manevi atmosferine girmekle daha iyi farkedilebilir.

Kur'ân'ın bereketli bir kitap olduğu tarihî gerçeklerle de bir nevi ispat edilmiştir. Şöyle ki Kur'ân, lügat, dilbilim, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf başta olmak üzere birçok bilimin teşekkülüne ve gelişmesine katkıda bulunarak bereketli bir kitap olduğunu göstermiştir. Keza günümüzde de birçok araştırmaya kaynaklık etme yönünden bereketli bir kitaptır. Kur'ân'a ancak temizlenenlerin dokunabilmesinin sebebi de onun mübârek bir kitap olmasından ileri gelmektedir. Öte yandan Kur'ân'ın indirildiği gece kıymetli bir gece (leyle-i kadr) olarak adlandırılmış ve Kur'ân'ın bereketi o gecede yapılan ibadetlere zamansal olarak da yansımıştır. Çünkü kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır. *“Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen bilir misin? Kadir gecesi, bin aydan hayırlıdır.”*(97/Kadr,1–3). Kur'ân, insanları ahiretteki kalıcı değerlere ve sonsuz mutluluklara ulaştırmakla bereketini göstermektedir. Çünkü ahiret yurdu bakidir: *“Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır”* (93/Duha,4). Ayrıca Kur'ân'ın Kadir gecesi gibi zaman dilimlerine atıfta bulunarak zamanı etkili ve verimli kullanmaya teşvik ettiği, insan ömrünü bereketli hale getirdiği düşünülebilir.⁸⁰

4.3. Peygamberler

Bütün peygamberler insanlara yaratıcıları olan Allah'ı tanıtmak (marifet), onları dünya ve ahiret saadetine yönlendirmek ve bu kısa ömrü ebedi kazanç haline getirmek sûretiyle bereket kaynaklarıdır. Peygamberlerin bereketli (mübârek olması) onların kendilerinden sonraki bütün insanlara her zaman en faydalı model olmalarından neşet etmektedir. Fakat Kur'ân'da mübârek vasfının açıkça izafe edildiği peygamber Hz. İsa'dır: *“Nerede olursam olayım, O beni mübârek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti”* (19/Meryem,31). Bazılarına göre “mübârek kıldı” demek öğreten terbiye eden kıldı demektir. Çünkü bereket yönünden öğretip terbiye eden kişiden daha büyük ve daha hayırlı hiç kimse yoktur. Fakih, âlim kişi insanlara hikmeti öğretir ve o hikmet üzere insanları terbiye eder, onlara o hikmeti anlatır. Bu nedenle âlimin makamı peygamberlerin makamıdır, onun hakkı seçkinlerin hakkıdır. Peygamberler onlardan sadece risalet yönüyle üstündürler.⁸¹ Ebû Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber, bu ayette geçen “mübârek kıldı” ifadesini

⁸⁰ Krş. Martı, Huriye, “Kur'ân ve Hadis Perspektifinden Bereket Olgusu”,s.99.

⁸¹ Huvvarî, *Tefsîr*, III,13.

“yöneldiğim her yerde beni çok faydalı kıldı” şeklinde tefsir etmiştir. Mücahid ise “mübârek kıldı” ifadesini “beni hayrı öğreten kıldı” şeklinde yorumlamıştır.⁸²

Bu ifadeler peygamberlerin mübârek olmalarının, insanlara kalıcı faydaları öğretme ile alakalı olduğunu göstermekte, bu yönüyle de insanları faydalı ilme teşvik etmektedir.

4.4. Bazı Mekânlar

Kur'ân bazı mekânları açıkça bereketli addetmektedir. Bunlar Kâbe (3/Alî İmran,96), Mescid-i Aksâ (17/İsra, 1), Tuvâ Vadisi (20/Taha,12; 27/Neml,8). Kâbe için şöyle buyrulur: “Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Mekke'deki (Kâbe)dir” (3/Alî İmran,96). Kâbe mübârekdir çünkü orada hacceden, umre yapan, ibadette bulunan ve etrafını tavaf eden sevap kazanma ve günahlarını örtme anlamında çok hayırlar elde eder.⁸³ Kâbe'nin bereketli oluşunun taşlarının Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından ve Hz. Peygamberin -özellikle de Hacer-i Esvedî- eliyle koymasından kaynaklandığı⁸⁴ söylenmiştir. Diğer bir yoruma göre de Kâbe'nin bereketi, orada günahların affolması, iyiliklerin kat kat artması ve oraya girenlerin güvende olmasından⁸⁵ kaynaklanmaktadır. Kâbe'nin bereketini her coğrafyadan müslümanı bir araya getiren birleştirici fonksiyonu ile de değerlendirebiliriz.

Kur'ân'ın bereketli saydığı mekânlardan birisi de Mescid-i Aksâ'dır. Mescid-i Aksâ Kudüs'te bulunan ve yeryüzünde Mescid-i Haram'dan sonra inşa edilen ilk mescittir.⁸⁶ Kur'ân'da Mescid-i Aksâ'nın çevresinin bereketli kılındığı şöyle ifade edilmektedir: “Bir gece, kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir” (17/İsra, 1). Mescid-i Aksâ'nın çevresinin vahyin indiği ve peygamberlerin ibadet ettikleri yer olması hasebiyle din ve dünya bereketleri ile bereketlendiğini⁸⁷ söyleyen müfessirler, bu mekânın hem maddi hem de manevi olarak bereketlendirildiğine dikkat çekmişlerdir. Mesela Taberî (ö.310/923) Mescid-i

⁸² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, V,229.

⁸³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I,586; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I,171.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IV,16.

⁸⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I,426.

⁸⁶ Buhârî, *Enbiyâ*, 10.

⁸⁷ Ebussuud, *İrşâd*, V,153.

Aksâ'nın çevresinde iskân edenler için geçimlerinde, gıdalarında, ekim ve dikimlerinde oranın bereketli kılındığını⁸⁸ vurgularken; İbn Âşûr, ayette "havlehu" yani "Mescid-i Aksâ'nın çevresi" buyrulurken Mescid-i Aksâ'nın çok fazla bereket sebeplerine sahip olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Âşûr'a göre bu sebepler arasında Hz. İbrahim'in Mescid-i Aksâ'yı vaz etmesi, Hz. Davud ve Hz. Süleyman ile bu ikisinden sonra gelen İsrail oğulları peygamberlerinin burada namaz kıldırması, Hz. İsa'nın buraya inip insanları Allah'a çağırması, Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi peygamberlerin Mescid-i Aksâ'nın çevresine defnedilmiş olması ve bu bereketlerin en büyüğü olarak Hz. Peygamber'in olağan üstü bir şekilde buraya teşrif edip bütün peygamberlerle burada namaz kılması gibi sebepler yer almaktadır.⁸⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Mescid-i Aksâ'yı bereketli kılan esas faktör maddi unsurlardan ziyade orayı şerefliendiren vahiy ve peygamberlerdir. Benzer biçimde Tuvâ Vadi-si'ni bereketlendirenlerin de Hz. Musa ve melekler olduğu söylenmiştir.⁹⁰

Sonuç

Tarım toplumlarında daha yoğun görülen bereket inancının, teknolojik gelişmelere paralel biçimde Dünya ölçeğinde gerileme eğilimine girdiği müşahade edilmektedir. Ancak Kur'ân iman etme ve helal meşru bir kazanç için bereket inancını motivasyon ögesi olarak kullanmış böylece Allah ile kul arasındaki ilişkileri diri tutmayı hedeflemiştir. Peygamberlerin mesajında bereket kavramı genellikle yağmur, ekin, nesil gibi maddi olgulara odaklanmış ve daha çok Allah, Allah'a iman, istiğfar ve Kur'ân'la ilişkilendirilmiştir. İman ve istiğfar neticesinde kazancın bereketleneceği açıkça vurgulanmıştır. Öneme binaen Kur'ân, iman ve istiğfar etme karşılığında bizzat bereket kelimesini kullanmış; bereketle ilişkili olan şükür konusunda ise "ziyade"; infakta "müdaafe" (kat kat) kelimelerine yer vermiştir. Kur'ân'da olumlu artışı ifade eden bütün faaliyetler iman eksenli olarak yer almıştır.

Bereket bir süreklilik arz ettiği için istikrara ve dolayısıyla da bir iç huzuruna ve güven duygusuna kaynaklık etmektedir. Bu sebeple Kur'ân, bereket kavramını sadece maddi artışla sınırlamamış, ruhsal anlamda bir tatmin, bir gönül zenginliği, ahirette alınacak bir sevap olarak da değerlendirmiştir.

⁸⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 2001, XIV,448.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XV,20.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, XVIII,13.

Bereket inancı dinin temeli olan kutsalın yeni kalmasını sağlamakta böylece kutsal üzerine inşa edilmiş olan dini değerlerin ayakta kalmasına katkıda bulunmaktadır. Mesela Kâbe'de kılınan namazın bereketli olması ve sevabının diğer yerlerden daha fazla olduğunun belirtilmesiyle ortak değerlerin korunmasına vesile kılınmıştır. Yine zekâtın bir berekete sebep olacağı vurgulanarak İslam'ın temel ilkeleri daha bir titizlikle gündeme getirilmiştir. Bereket inancı varlığa, tabiata ve nimete onları fetiş haline getirmeksizin değer verme duygusu geliştirmektedir. Böylece tabiatın ya da başka insanî güçlerin ilahlaştırılmasının önüne geçilmekte Allahın yegâne ilah olduğu itiraf edilmekte ve Allah'la kul arasındaki ilişki yeni bir boyut kazanmaktadır. Buna ilaveten, bereket inancı tabiata daha olumlu ve yapıcı yaklaşmayı, onu korumayı, onu tasarruflu kullanmayı da ön görmektedir.

Kaynaklar

- Abduh, Muhammed - Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Kur'âni'l- Hakîm*, 2.bsk. Kahire 1947.
- Aliyev, Rovshan, *Kur'ân'da Bereket Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dersaadet, İstanbul ts.
- Bryce, Trevor, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, (çev: Müfit Günay), Dost Kitabevi, 1. bsk. Ankara 2003.
- Cedi', Nasır b. Abdirrahman b. Muhammed, *et-Teberrük Envauhu ve Ahkâmuhu*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1411.
- Childe, Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, (çev: Mete Tuncay- Alâeddin Şenel), Alan Yayıncılık, İstanbul ts.
- Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, (çev: Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1993.
- Ebussuud, Muhammed İmadî, *İrşâdu Akli's-Selim*, Dâru lhyâi't-Turâsil-Arabî, Beyrut ts.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, (çev: Lale Arslan), Kabcacı Yayınevi, 1. bsk. İstanbul 2003.

- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (sad: İsmail Karaçam vd.), Zaman, İstanbul ts.
- Ferahidî, Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, ts.
- Huvvarî, Hud b. Muhakkem, *Tefsiru Kitâbillahil-Aziz*, Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, Beyrut 1990.
- İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtâr*, Matbaatu Mustafa Babî el-Halebî, 2. bsk. 1966.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. bsk., Beyrut 1415/1995.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kelbi, *Putlar Kitabı*, (çev: Beyza Düşüngen), AÜİF Yayınları, Ankara 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlimi't-Tefsîr*, Mektebetu'l-İslâmî, 3. bsk., 1984.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'ân*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârât*, Kahire 1970.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut ts.
- Martı, Huriye, "Kur'ân ve Hadis Perspektifinden Bereket Olgusu", *SÜİFD* (ss. 87-100), Sayı: 25, Konya 2008.
- Muhammed, Ebû Huzeyfe İbrahim İbn, *el-Bereket*, 1408.
- Olson, R. A.(Editör), *Fertilizer Technology Use*, New York 1971.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ömer b. el-Hüseyn, *Tefsiru Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, 1. bsk. 1981.

- Suyûtî, Celâlüddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bil-Me'sûr*, Kahire 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 2001.
- Tisdale, Samuel-Nelson, Werner, *Soil Fertility and Fertilizers*, Macmillan Publishing, New York 1975.
- Tusî, Ebû Cafer Muhammed b. Tusî, *et-Tıbyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Emin, Necef 1957.
- Tümer, Günay, "Bereket", *DİA*, V, İstanbul 1992.
- Türkmen, Mutlu, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddeste 'Brk' 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- Yavuz, Tahir S., "Tarım Önemlidir", <http://www.hayvancilikhaber.com>. Erişim Tarihi, 05.11.2011.
- Zemahşerî, Ebûl-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâikü Ğevamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucuhi't-Tenzîl*, Riyad 1998.

The Evaluation of Blessing Concept According to Qoran

Citation / ©- Koçyiğit, H. (2012). The Evaluation of Blessing Concept According to Qoran, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 147-170.

Abstract- *The concept of blessing is a kind of fenomen in all societies. But the belief of blessing has losted its value because of the technological developments. Qoran has continued to encorage the people to believe in God, have something legally and keep the sharing values. According to Qoran believing in God, wishing to be forgiven by God, being busy with charity organisations, thanks to God, zakah and helping poor people are the factors to increase the blessing. God, Prophets, Qoran and Kaba are especially the origins of blessing.*

Key words- *Qoran, fertility, holy, increasing, society.*

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri

Dr. Tuna TUNAGÖZ*

Atf / ©- Tunagöz, T. (2012). Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 171-203.

Özet-Ömrünün büyük bölümünü Bağdat'ta geçiren Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî (454/1062-547/1152), istikrarlı araştırmacılığının semeresi olarak tıp, astronomi, farmakoloji, mantık, fizik ve metafizik sahalalarında eserler vermiş eleştirel bir filozoftur. Dinî ve felsefî literatürü uzun yıllar boyunca inceleyen Ebû'l-Berakât, nihaî olarak birçok önemli nazarı meselede Meşşâîlikten çok Eş'arîliğe yakın sonuçlara ulaşmış ve eklektik yeni bir felsefî sistem oluşturmaya teşebbüs etmiştir. Makalemiz, İslâm düşüncesinin iki muhalif akımı Meşşâîlik ile Kelâm'ın derin ihtilaf noktalarından birisi olan hudûs meselesinin, bağımsız filozof Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî tarafından nasıl yorumlandığını açıklamaya ve bu konu özelinde el-Bağdâdî'nin ismi geçen muhalif ekoller arasındaki yerini belirlemeye çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler- Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî, Hudûs Delili, İslam Düşüncesi, Meşşâîlik, Kelam.



Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Biyografisi

Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Bağdâdî,¹ muhtemelen 454/1062 tarihinde,² Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Musul'un kuzeyinde yer alan Beled'de doğmuştur.³

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tunatunagoz@hotmail.com

¹ eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; *Nektu'l-himyân fi nuketi'l-'umyân*, s. 304.

el-Bağdādī, adını daha çok Meşşâliğe yönelttiği eleştirileriyle duyurmuş-
tur. Fakat şöhretini öncelikli olarak tıptaki uzmanlığına borçludur.⁴ Zaten bilinen
tek hocası da devrin tıp otoritesi Ebū'l-Ḥāsen Sa'īd b. Hibetillāh'tır (ö. 495/1102).⁵

Biyografik eserlerde *Evḥaduzzemān*,⁶ *Feylesūfu'l-'Irāqayn*,⁷ 'Aristotelēs
denginde bir filozof'⁸ olarak nitelenen Ebū'l-Berakāt'ın felsefe tahsilinin nerede, ne
zaman ve kimler elinde gerçekleştiği bilinmemektedir. Muhtemelen, felsefe ile de
ilgilenen hocası büyük tabip Ebū'l-Ḥāsen'den kazandığı altyapıyla, İslām kültür ve
medeniyet tarihinin velut bir devrinde yaşamış birisi olarak Platōn (m.ö. 347),
Aristotelēs (m.ö. 322), Proklos (ö. 485), İoannēs Philoponos/Yahyā en-Nahvī (ö.
570), el-Kindī (ö. 252/866?) Ebū Bekr er-Rāzī (ö. 313/925), el-Fārābī (ö. 339/950),
İḥvānu's-Şafā' (IV/X. yy.), el-Bākīllānī (ö. 403/1013), İbn Sīnā (ö. 428/1037), el-
Cuveynī (ö. 478/1085) ve el-Ğazzālī (505/1111) gibi düşünürlerin eserlerini ince-
leyerek fikirlerini olgunlaştırmıştır.⁹ Yahudi asıllı Ebū'l-Berakāt, ömrünün sonların-
da da Müslüman olmuştur.¹⁰

² Bkz. el-Beyheķī, *Tetimmetu şivāni'l-ḥıkme*, s. 126. Bu tercihin gerekçeleri için bkz. Tuna
Tunagöz, *Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı düşüncesi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 12-13.

³ İbn Ebī Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā' fi şabakāti'l-eṭibbā'*, s. 374.

⁴ İbnu'l-Kıfṭī, *İḥbāru'l-'ulemā' bi aḥbāri'l-ḥukemā'*, s. 226; 'Alī 'Abdullāh Deffā', *A'lāmu'l-'Arab
ve'l-muslimīn fi't-ṭıbb*, s. 170-174.

⁵ Bkz. İbn Ebī Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā'*, s. 342-343; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān ve enbāu
ebnā'i-zemān*, c. VI, s. 75-76.

⁶ İbn Ebī Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā'*, s. 349.

⁷ İbnu'l-Kıfṭī, *İḥbāru'l-'ulemā'*, s. 224; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, c. VI, s. 74; İbn Ebī
Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā'*, s. 374; eş-Şafedī, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, c. XXVII, s. 178; ez-Ziriklī, *el-
A'lām*, c. VIII, s. 74; el-Bağdādī, *Hediyyetu'l-'ārifin esmāu'l-muellifin ve āşāru'l-muşannifin*, c.
II, s. 505; eş-Şehrazūrī, *Nuzhetu'l-ervāḥ ve ravḍatu'l-efrāḥ*, s. 344.

⁸ Bkz. el-Beyheķī, *Tetimme*, s. 125; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, c. VIII, s. 74.

⁹ "Eskilerden nakledilen kitapları ve sonrakilerce yapılan şerh ve eserleri okuyarak elimden
geldiğince felsefî bilimlerle uğraşıyordum. Çok fazla okuyor ama çok az bilgi elde ediyordum
(...) Yorumları anlamak ve öğrenmek için çokça fikir yürütüyor, kafa yoruyordum. Eskilerden
aktarılan sözlerin bir kısmını uygun bir kısmını da hatalı buluyordum. Bu konularda söylen-
memiş veya nakledilmemiş gerçekleri de varlık kitabını inceleyerek elde ediyordum." el-
Bağdādī, *el-Kitābu'l-mu'teber fi'l-ḥıkmeti'l-ilāhiyye*, c. I, s. 3.

¹⁰ el-Beyheķī, *Tetimme*, s. 126; İbnu'l-Kıfṭī, *İḥbāru'l-'ulemā'*, s. 224-227; İbn Ebī Usaybī'a,
'Uyūnu'l-enbā', s. 375-376; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, c. VI, s. 74; eş-Şehrazūrī,

Meşşâî felsefeyi bozulmamış aslı biçimine yeniden dönüştürmeyi hedefleyen¹¹ el-Bağdādî'nin orijinal ve nitelikli fikirler beyan etmiş olmasına rağmen, kitlelere mal olduğu veya İslam düşünce tarihinin yapı taşlarından birisi olduğu söylenemez.

Ebū'l-Berakāt, felsefî sistem ve üslup bağlamında Meşşâîliğe, ulûhiyet tasavvurunda Eş'arîliğe, nefis anlayışında ise tasavvufa yakındır. Fakat genelde, Meşşâî çizgiye olan yakınlığına işaret etmemiz gerekir. Herhangi bir ekolün mutaassıp takipçisi olmayan filozofumuzun fikirleri, ardından gelen düşünürlerin sistemlerinin lehinde ya da aleyhinde yer almasına göre, müspet ya da menfî olarak değerlendirmiştir.

es-Suhreverdî (ö. 587/1191), âlemin kıdemi, Meşşâî sudûr teorisinin eksiklikleri, Allah'ın varlığı ve ispat yöntemleri, insan ruhu ve nitelikleri, en önemlisi felsefî sisteminin temeli olan "nûr" tasavvuru gibi hususlarda Ebū'l-Berakāt'tan istifade etmiştir. *Kitābu't-Telvîhāt*'ta sık sık ondan alıntı yapar. Bununla birlikte, Ebū'l-Berakāt'ı, Allah'a hâdis irade izafe ettiği için,¹² felsefî hakikatleri ve önceki filozofları anlayamamakla; Yahudiliğe, İslâmiyet'e, tevhit inancına ve felsefî kesinliğe muhalefet etmekle itham eder.¹³

Faḥruddîn er-Râzî (ö. 606/1210), filozofların düşünce dünyasına felsefe cephesinden itiraz eden birisi olması hasebiyle Ebū'l-Berakāt'tan, kelâmî paradigmaya yaklaştığı fizik, psikoloji ve metafizik bahislerinde oldukça faydalanmış; eş-Şehrazürî'nin de (ö. 687/1288'den sonra) işaret ettiği gibi, filozoflara yönelttiği eleştirilerin çoğunluğunu Ebū'l-Berakāt kanalından elde etmiştir.¹⁴

Nuzhetu'l-ervâh, s. 344; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; ez-Zehebî, *et-Târîh*, c. XXXVIII, s. 342.

¹¹ Bkz. el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. I, s. 2-3.

¹² el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 45-48.

¹³ Bkz. es-Suhreverdî, *Kitābu'l-meşâri' ve'l-mu'tarahât*, *Mecmû'a-i muşannefât-i Şeyh-i İsrâk* içerisinde, c. I, s. 436-438; Mustafa Çağrırcı, "Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî", *DİA*, c. X, s. 307; Ebū Sa'de, *el-Vucûd ve'l-hulûd fî felsefeti Ebî'l-Berakāt el-Bağdādî*, s. 45; Y. Tzvi Langermann, "Al-Baghdadi, Abu'l-Barakat", *Routledge encyclopedia of philosophy*, c. I, s. 637-638.

¹⁴ Bkz. eş-Şehrazürî, *Nuzhetu'l-ervâh*, s. 395; Şerafeddin Yalıtıkaya, "Ebu Al-Berakāt Al-Bağdādî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası*, sayı: 17, s. 35; Ebū Sa'de, *el-Vucûd ve'l-hulûd*, s. 46.

İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre, filozofumuz Meşşâî geleneği taklit etmemiş ve nübüvvet ışığıyla aydınlanmış bir düşünürdür. İlahî sıfatlar, sıfatların zâtla ilişkisi, Allah'ın tikelleri bilmesi gibi meselelerde onun Sünnî görüşe yakın yorumlarını saygı ve takdirle anar; ayrıca bu mutabakatı Ebû'l-Berakât'ın Bağdat'ta hadis âlimleriyle olan yakın temasına hamleder.¹⁵

Filozofun muasırı olan meşhur mantıkçı 'Umer b. Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1145), İbn Sînâ'nın cüz'iyât bahsindeki görüşlerini tenkit eden Ebû'l-Berakât'ı eleştirmek için bir risale yazmıştır. Zâhîruddîn el-Beyheki (ö. 565/1169), *el-Mu'teber'e*, muhtemelen 549/1154'den önce, [*el-Muşteher fî Nakdî'l-Mu'teber* isimli kitapla]¹⁶ bir reddiye yazmıştır. Naşîruddîn eṭ-Ṭûsî (ö. 672/1274), el-Bağdâdî'nin âlemin sonsuzluğu ile ilgili görüşlerini eleştirmek için özel bir risale yazmıştır. Sonraki dönemde, Huseyn b. Mu'înidîn el-Meybûdî (ö. 912/1506) ile Molla Şadrâ (ö. 1050/1641) Ebû'l-Berakât'ın görüşlerini tartışmaya devam etmişlerdir.¹⁷

Bu düşünürlerin dışında eş-Şehrazûrî, Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350), 'Aḫduddîn el-İcî (ö. 756/1355), el-Curcânî (816/1413) ve Celâluddîn ed-Devvânî (908/1502) Ebû'l-Berakât'ın düşüncelerinden istifade etmişlerdir.¹⁸

547/1152 tarihinde vefat eden¹⁹ Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin bilinen eserleri şunlardır:

- 1) el-Kitâbu'l-mu'teber²⁰
- 2) Risâle fî'l-'aql ve mâhiyyetih²¹

¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye*, c. I, s. 348, 354.

¹⁶ Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, c. IV, s. 1763; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXI, s. 85; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, c. I, s. 700; *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, c. II, s. 486. en-Nedvî, el-Beyheki'ye ait bu kitabın kayıp olma ihtimalinden ihtiyatla bahsetmektedir. Bkz. en-Nedvî, "Makâle", *el-Mu'teber* sonunda, c. III, s. 243.

¹⁷ Bkz. Wilferd Madelung, "Abu'l-Barakât al-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica*, c. I, s. 268.

¹⁸ Çağrırcı, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, s. 307.

¹⁹ Bkz. el-Beyheki, *Tetimme*, s. 126.

²⁰ el-Beyheki, *Tetimme*, s. 126; İbnü'l-Kıfî, *İhbâru'l-'ulemâ'*, s. 224; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ'*, s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

- 3) Risâle fî'n-nefs²²
- 4) Kitâbu't-tefsîr²³
- 5) Maqâle fî sebebi zühûri'l-kevâkibi leylen ve'htifâihâ nehâran²⁴
- 6) İhtisârü't-teşrîh²⁵
- 7) Kitâbu'l-akrâbâzîn²⁶
- 8) el-Berşâ' aşâ²⁷
- 9) Emînu'l-ervâh²⁸
- 10) Kitâbu siyâseti'l-beden ve fağîleti'ş-şerâb ve menâfi'ihî ve mađârrih²⁹
- 11) Risâle fî'l-kağâ' ve'l-kader³⁰
- 12) Risâle fî'l-'amel bi'ş-şafîhati'l-âfaqıyye³¹
- 13) Havâşî 'alâ kitâbi'l-kânûn fî't-ıbb.³²

²¹ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 374; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. II, s. 178; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XX, s. 419.

²² el-Beyhekî, *Tetimme*, s. 125; Cecil Ruth, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât, Nathanel Ben Ali, Eli Al-Baghdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, c. VIII, s. 462.

²³ el-Beyhekî, *Tetimme*, s. 125.

²⁴ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁵ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁶ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506.

²⁷ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁸ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁹ Aḫmed eṭ-Ṭayyib, *el-Cânibu'n-naqdî fi felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, s. 52.

³⁰ Moritz Steinschneider, *Die Arabische literatur der Juden*, s. 184; Ruth, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Baghdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, c. VIII, s. 462.

³¹ E. İhsanoğlu ve B. Rosenfeld, *Mathematicians, astronomers and other scholars of Islamic civilization and their works*, s. 184.

Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Hudūs Delilini Eleştirisi

Hudūs delili, günlük hayatımızda tanık olduğumuz, "sonradan oluş" gözlemini metafiziğe taşıyarak yokken varlık kazanmış tüm mevcutların var edicisinin, öncesiz olan Allah olduğu sonucuna ulaşır. En gerideki neden fikrine dayanan kozmolojik karakterli delil, farklı ekollere mensup kelâmcılar tarafından kullanılmış;³³ el-Kindī³⁴ ve İhvānu'ş-Şafā'³⁵ dışındaki filozoflar tarafından reddedilmiştir.³⁶

Literatürde kelâmcılarla birlikte hatırlanan hudūs delilini ilk kullanan el-Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742). Ondan Cehm b. Şafvān'a (ö. 128/745) ve sonrasında Mu'tezile'ye ulaşan delilin mukaddimleri Ebū'l-Huzeyl el-'Allāf (ö. 235/849) tarafından geliştirilmiş;³⁷ sonraki dönemde ise, (a) cevherlerin, (b) arazların, (c) cevher ve arazların hudūsu bağlamında üç farklı yöntemle sunulmuştur.³⁸

Kelâmcılar, geliştirdikleri hudūs delilini öncelikle arazların, cevherlerin ve cisimlerin var ve hâdis olduğu; daha sonra ise, nedensellik ilkesine atıfla, sonradan varolan şeylerin var edicisinin olması gerektiği, bunun da Allah olduğu şeklinde aşamalı olarak sonuçlandırır. Onlara göre, eşyadaki değişim, arazların varlığının ve hudūsunun göstergesidir. Çünkü herkesin gözlemleyebileceği gibi, cisimler sabitken harekete geçmekte, daha sonra ise yeniden durmakta; ayrıyken birleşmekte, sonra yeniden ayrılmaktadır. Niteliği kendinden dolayı olan şey, tama-

³² Steinschneider, *Die Arabische literatur der Juden*, s. 184; Ruth, "Hibat Allah", *Encyclopaedia Judaica*, c. VIII, s. 461. Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin biyografisine dair geniş bilgi için bkz. Tunagöz, *Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı düşüncesi*, s. 10-44.

³³ Bkz. el-Eş'arī, *Kitābu'l-luma' fī'r-radd 'alā ehli'z-zeyğī ve'l-bida'*, s. 17-19; el-Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, s. 25-42; el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîdî'l-evâil ve telhîşî'd-delâil*, s. 36-45; el-İnşâf fī mā yecibu i'tikâduh ve lâ yecūzu'l-cehlu bih, s. 29-32; el-Kāđî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-uşûlî'l-ħamse*, s. 53-75; el-Cuveynî, *Kitābu'l-irşād ilâ kavaṭi' il-edille fī uşûlî'l-i'tikād*, s. 17-29; el-Ġazzālî, *el-İktisād fī'l-i'tikād*, s. 19-28; en-Nesefî, *Tabşıratu'l-edille fī uşûlî'd-dîn*, c. I, s. 62-108.

³⁴ Bkz. el-Kindî, *Rasâil*, c. I, s. 186-192; 194-198, 207.

³⁵ İhvānu'ş-Şafā', *Rasâil*, c. II, s. 127, c. III, s. 517; Uysal, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, c. XXII, s. 3.

³⁶ Bkz. el-Fārâbî, *'Uyūnu'l-Mesâil*, s. 58; *Risāletu fuşûşî'l-ħıkem*, s. 81; İbn Sina, *eş-Şifâ': el-ilāhiyyât*, c. II, s. 266-267, 373-381; İbn Ruşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 103-111.

³⁷ Bekir Topaloğlu, "Hudūs", *DİA*, c. XVIII, s. 305; *İslâm kelâmcıları ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı, isbat-ı vâcib*, s. 80.

³⁸ Topaloğlu, *İsbat-ı vâcib*, s. 84.

men zıt niteliği alamayacağına göre; cisimlerdeki hareket ve sükûn gibi haller, cismin kendisinden dolayı değil, haricî nedenler olarak hareket, sükûn vb. arazlardan dolayı meydana gelirler.³⁹

el-Bâkıllânî'ye göre, kadîm olmak ile değişmek birbirleriyle çelişen şeyler olduğu için, değişime tâbi arazların hâdis olduğunu söylemek gerekir.⁴⁰ Ayrıca, arazlara konum olan cevherler ile cevherlerin birleşiminden oluşan cisimler de aynen arazlar gibi hâdistirler.⁴¹ Hatta el-Ğazzâlî'ye göre, cevher ve arazların sonradanlığı acı, hastalık, açlık, susuzluk gibi hallerin sonradan oluştuğundan şüphe edilmeyişi gibi, bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.⁴²

Kelâmcılara göre, her yazının yazıcısı, her binanın yapıcısı olduğu gibi her hâdisin de bir muhdisi vardır.⁴³ Çünkü şeyler kendisini var edemezler, aksine bir var edicinin sayesinde varolurlar. Âlemin var edicisi ise, madde ve zamanla ilişkisi olmayan; ilim, irade ve kudret sahibi, öncesiz bir varlık olan Allah'tır.⁴⁴

Hudûs delilini kısaca özetledikten sonra, makalemize konu olan Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî'nin hudûs deliline yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Filozofun eleştirisi, esasen hudûs kavramına yönelttiği eleştiri üzerine bina edilmektedir. Uzun ve farklı pasajlarda meseleyi ele alan Ebū'l-Berakāt, konuya diyalog ve münâzara üslubuyla karşı karşıya getirdiği taraflardan hudûsu benimseyenlerin (*hadeşiyiyyūn*) görüşlerini özetleyerek başlamakta, daha sonra kıdemi benimseyenlerin (*kıdemiyyūn*) görüşlerine geçmekte, ardından görüşlere yapılan itirazları ve itirazlara yapılan karşı itirazları zikretmektedir. Tarafsız bir dille anlatmaya çalış-

³⁹ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 38-39. Ayrıca bkz. el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 19-20. el-Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, s. 27; el-Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, s. 54.

⁴⁰ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 38.

⁴¹ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 37, 42; el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 19, 24. "Hâdislerin varoluşundan önce olmayan her şey sonradan olmuştur. Âlem hâdislerden önce değildir. Öyle ise, âlem sonradan oluşmuştur." el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 16.

⁴² el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 19.

⁴³ Bkz. el-Eş'arî, *Kitābu'l-luma*, s. 17-19; el-Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, s. 31.

⁴⁴ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 42-44; er-Râzî, *Muḥaşşalu efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-muteaḥḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*, s. 147, 149. "Âlem barındırdığı cinsleriyle, arazlarıyla ihdas edilmiştir; yokken sonradan var edilmiştir. Bunların hepsinin bir muhdisi vardır. [Muhdis, âlemin] cinslerini, cevherlerini, arazlarını yaratmış olup onların cinsinden değildir." el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-şegîr*, s. 209.

makla birlikte, Ebū'l-Berakāt'ın, fikren ve hissen hudûs teorisinden ve hudûs teorisini benimseyenlerden uzak olduğu çok açıktır.⁴⁵

Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī, daha anlaşılır bir fikir olduğu ve bazı seçkin kişiler tarafından da benimsendiği için, hudûs sözünü [birkaç yerde *inancını* (*i'tikâd*)]⁴⁶ benimseyenlerin çoğunluğu temsil ettiğini söylemektedir. Filozof, ayrıca, bu çoğunluğun, Yaratanı inkâr ettikleri izlenimini uyandırmak için kıdemcilere "Dehriyye"⁴⁷; kıdemcilerin de Tanrı'yı cömertlik ve var edişten âtil bıraktıkları için hudûsçulara "Mu'attıla"⁴⁸ adını verdiklerini belirtir.⁴⁹

Ebū'l-Berakāt'a göre, hudûs delilini benimseyenler, teorisyenler ve taklitçiler olmak üzere iki gruptur. Taklitçiler, 'hâdisin varlığından önce zaman geçmiş olmalıdır.' yaklaşımında olduğu gibi, kabullerini apriori ve basit bir esas üzerinden temellendirenler ile inançlarını fikirle desteklemek ve muhalifleri reddetmek arzusuyla hareket edenler olarak iki gruba ayrılırlar. Her bir grubun görüşünü ele alıp ayrı ayrı eleştiren düşünür, görüşlerine yer verdiği kişilerin kimler olduğundan bahsetmemektedir.⁵⁰

Ebū'l-Berakāt, hudûs delilini, (i) zamansal hudûsun kabulünün ortaya çıkaracağı felsefî ve dinî sakıncalardan, (ii) hudûs delilinin formülasyonundaki eksikliklerden ve (iii) kendisi tarafından revize edilen zaman kavramından hareket ederek cedelî ve burhanî pek çok argümanla eleştirmekte ve reddetmektedir:

⁴⁵ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28-35, 41-48. el-Bağdādī'nin kıdemciler ve hudûsçular adına zikrettiği argümanlar, âlemin ezelliliği fikrinin eleştirildiği *Tehâfutu'l-İlahiyyât*'un birinci meselesinde, *el-Mu'teber* metnine oldukça yakın biçimde yer almaktadır. Karşılaştırma için bkz. el-Ğazzālî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 88-123.

⁴⁶ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31, 42.

⁴⁷ Örnek olarak bkz. el-Ğazzālî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 155, 196.

⁴⁸ Örnek olarak bkz. İbn Sīnâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 380.

⁴⁹ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 43.

⁵⁰ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 30-31.

I. Zamansal Hudûs Düşüncesinin Ortaya Çıkaracağı Felsefî ve Dinî Sorunlar

Eleştirilerine hudûs nazariyesinin kısa bir özeti ile başlayan el-Bağdâdî, hudûsçuların, (a) öncesinde yokluk süresi (*muddetu'l-'adem*) bulunan âlemin Allah tarafından sonradan yaratıldığı; (b) nedenli olarak yaratılanın ancak yokluğunun ardından var edilmesi yönüyle anlaşılabilirliği; (c) varlığın öncesindeki yokluğun zamansal bir başlangıcının değil, varlığa başlangıç teşkil eden sonunun olduğu; (d) âlemi yaratmadan önce, öncesi olmayan ve sonu evrenin var edilmesinin başlangıcı olan bir sürede Yaratıcının tek başına var olduğu tezlerini ileri sürdüklerini, fakat üzerinde düşünüldüğünde bu iddiaların pek çok açıdan problemli olduğunu ifade eder.⁵¹

(1) Öncelikle, Ebû'l-Berakât'a göre, Allah'ı engelleyebilecek veya O'nu bir şeye zorlayabilecek birisi olmadığına ve O daima âlim, kâdir ve cömert (*cevâd*) olduğuna göre, O'nun var etmekten uzak durması mümkün değildir. Hâlbuki zamansal hudûs fikri, daima âlim, kâdir ve cömert olan Allah'ın belli bir süre yaratmadığı ve bu esnada âtil kaldığı kabulünü gerektirir. Allah'ın var etmemiş ve yaratmamış olduğu, dolayısıyla pasif kaldığı bir an tasavvur edilemeyeceğinden, "O bir süre yaratmadı, sonra yaratmaya başladı." denilemez.⁵²

(2) Kelâmın *muhdes* kavramını, felsefenin *mümkin* kavramıyla aynılaştırmak isteyen Ebû'l-Berakât, yaratmanın öncesinde yokluk süresi olmasının, zâtı itibarıyla mümkün olan âlemin varlığında vâcibe ihtiyaç duyması anlamında inkâr edilemeyeceğini belirtir. Zira ona göre akıl, vâcib ile mümkünin, neden ile nedenlinin arasını; vâcibin mümkünine, nedenin nedenliye önceliği anlamında ayırır. Bundan dolayı, yaratılmışların yokluğun ardından yaratılması fikri, bahsedilen yokluğun sadece tasavvur edilen yokluk olması; yani âlemin, var edicisi Allah sayesinde bir başlangıca sahip olması bağlamında benimsenir. Fakat âlemin Allah'a na-

⁵¹ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28.

⁵² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28. Âlemin kadımlığının, Allah'ın cömertliğinin gereği olarak sunulması bağlamında bir karşılaştırma için bkz. (Proklos), *Hucecu Bruklus fi Kıdemil-'âlem*, *el-Eflâtiyyetu'l-muhdeşe* içerisinde, s. 34; Cemalettin Erdemci, "Proclus'un âlemin kademine ilişkin delilleri üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, sayı: 9, s. 161-162; el-Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâğıle*, s. 57-58; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, c. II, s. 380. Ayrıca bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. II, s. 477.

zaran sonralığı, iddia edildiği gibi zamansal değildir. Aksine, buradaki sonralık, Güneş'ten çıkan fakat ondan zamansal olarak ayrı ve sonra olmayan güneş ışığının durumu gibi "tâbi ve nedenli" olma anlamında zâtî bir sonralıktır.⁵³

(3) Ebû'l-Berakât'ın bir diğer eleştirisi, zamanın, hudûs ve yaratmada etkin olmaması üzerine inşa edilir. Filozof, hudûsçuların, varlıktan önce gelen yokluk süresinin zamansal bir süre olduğunu; ayrıca, iddia ettikleri yokluk süresinin yıl, ay, gün, dakika gibi herhangi bir süre olmasında hudûsun gerçekleşmesi açısından herhangi bir mahzur görmediklerini aktarır. Ona göre, bu durum, hudûs için varsayılan zamanın bir kısmının veya tümünün ortadan kaldırılmasının hudûs kavramına hâlel getirmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Ebû'l-Berakât'a göre, tesirin çoğu ile azının bir olması mümkün olmayacağından, hudûsta esas meselenin zaman olmadığını kabul etmek gerekir. Ayrıca, hudûsu zamansal olarak telakki etmek, tasavvurlarımızın zayıflığından kaynaklanır. Çünkü var edilen, var edenden sadece zât olarak sonra gelir. Zaman ise hudûsu anlaşılır kılar.⁵⁴

(4) Ebû'l-Berakât, eleştirisini zamansal kavramların tahlili bağlamında devam ettirir. Filozofa göre, hudûsçuların da kabul ettiği gibi, "zaman, süre, dehr ve sermed" yaratılmış şeylerdir. Yaratılmak ise, Yaratıcıdan sonra olmak demektir. Öyleyse, Yaratıcının söz konusu kavramlara önceliğinin zamanla mı yoksa varlıkla mı olduğuna makul bir cevap verilmesi gerekir. Ebû'l-Berakât'a göre, eğer söz konusu zamansal kavramlara öncelik, zamanla değil varlık ileyse -ki filozofumuz bu seçeneği tercih eder ve öne çıkarır- bu durum, hâdis olmanın nedenli (*ma'lûl*) ve edilgen (*mef'ûl*) olmak anlamına geldiğini ispatlar. Öyleyse, Allah'ın âlemi sonradan yarattığı, sonu âlemin yaratılmasının başlangıcı olan ve başlangıcı sonsuz bir sürede tek başına kaldığı ve bu sürenin de zaman olduğu şeklindeki iddialar doğru olamaz.⁵⁵

(5) Ayrıca, el-Bağdādî'ye göre, âlemin zamansal başlangıcının öncesinde, zaman ve yaratmanın olmadığı iddiası iki açıdan sakıncalıdır. Çünkü eğer "ihdas vaktinden önce yaratma olamaz!" denirse Allah'ın kudretine hâle getirilmiş

⁵³ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28-29, 41. Karşılaştırma için bkz. el-Fārâbî, *Risāletu fuṣūṣi'l-ḥikem*, s. 81; İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-ilāhiyyāt*, c. II, s. 276-278, 240-241; el-Ğazzālî, *Tehafutu'l-felâsife*, s. 88, 110.

⁵⁴ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 29.

⁵⁵ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 41-42.

olur. Tam aksine, “ihdas vaktinden önce yaratma mümkündür.” denirse de Allah'ın, âlemi henüz yaratmadan, hareketlerinin sonu âlemin yaratıldığı güne kadar uzanan hareketli cisimler yaratmasının imkân dâhilinde olduğu ihtimali ileri sürülebilir. Bu ihtimal ise, âlemin öncesinde hareket ve sükûnun mümkün olabileceği bir zamanı ve o zaman içerisinde, hudûsçuların asla kabul etmedikleri yaratma ve fiili mümkün kılar. Dolayısıyla -kelâmcılar tarafından iddia edildiği gibi- “zaman, âlemlerle birlikte belli bir başlangıçta yaratılmıştır, başlangıcın uzatılması mümkün değildir.” demenin anlamı kalmamaktır.⁵⁶

(6) Eleştirilerini devam ettiren Ebū'l-Berakāt, kelâmcıların ön plana çıkardığı ilahî irade argümanını incelemeye başlar. Ona göre, hudûs taraftarları Allah'ın âlemi yaratmış olduğu andan daha önce veya sonra yaratmamasının gerekçesi olarak O'nun mutlak iradesini göstermişlerdir. el-Bağdādî'nin hudûs taraftarları adına verdiği tanıma ve onlardan aktardığı yoruma göre, “ilahî irade, bir şeyi benzerinden ve denginden ayırmayı sağlayan aklî sûret”⁵⁷ olarak vakitleri ezelde benzerinden ayırt etmiş ve yaratmanın başladığı vakti hususleştirmiştir.⁵⁸

Ebū'l-Berakāt, irade argümanının birkaç açıdan problemli olduğunu ileri sürer. Ona göre, öncelikle, kıdemde zamanlar arasında eşitlik ve benzerlik olduğundan, önce ile sonra arasında bir fark yoktur. Bundan dolayı ilahî iradenin bir tercihte bulunmasının hiçbir makul dayanağı bulunmamaktadır. Bir diğer sıkıntı ise, bahsedilen iradî temyiz zihinde mi hariçte mi gerçekleştiğinin açıklanmamış olması ile ilgilidir. el-Bağdādî'ye göre, eğer temyiz zihinde olursa murat edilen şey, fiilen değil, sadece akledilen bir yönle ayırt edilmiş olur. Fakat hudûsçular, aklî bir sûret olarak şeyleri birbirinden ayıran ilahî iradenin, murat edilen şeyin sahip ol-

⁵⁶ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 30. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 380-381.

⁵⁷ el-Bağdādî'nin “el-irâdetu'l-ilâhiyye hiye şûratun 'akliyyetun min şe'nihâ temyizu's-şey'i 'an mişlihî ve nazîrih.” şeklinde yaptığı bu tanım, el-Ğazzâlî'nin *Tehâfutu'l-felâsife* isimli eserinde “el-irâde şifâtu min şe'nihâ temyizu's-şey'i 'an mişlihî/irade, bir şeyi benzerinden ayırmayı sağlayan bir sıfattır.” şeklinde yer almaktadır. Bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 102. Dolayısıyla, filozofumuzun, kullandığı hudûs tanımını *Tehâfut*'tan alması imkân dâhilindedir. Diğer taraftan, el-Ğazzâlî'de bulamadığımız “aklî sûret” ifadesi ise daha çok Meşşâîlerin, özellikle de İbn Sînâ'nın terminolojisini hatırlatmaktadır. Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât fi'l-ħikmeti'l-manţikiyye ve'l-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, s. 257, 283.

⁵⁸ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 43.

duğu bir ayırım ve halden dolayı gerçekleşmediğini söylerler. Dolayısıyla, iradenin temyizinin akılda değil dış dünyada olması; şeyin ilk önce temyiz edilmesini, sonra ise varolmasını, yani bir şeyin varolmasından önce varolmasını gerektirir. Hâlbuki ölçünün, zihinde temyiz edilmesi için var edicisinin zihninde olması; hariçte temyiz edilmesi için ise fiilen varolması gerekir. Dolayısıyla, vakitleri ayırt eden şeyler henüz yaratılmadan, iradenin bir vakti diğerinden nasıl ayırt etmiş olduğu hudûşçular tarafından açıklanması gereken bir husustur.⁵⁹

(7) el-Bađdādî'nin bir diğer eleştirisi, hâdis muradın kadîm iradeden çıkışı ile ilgilidir. Filozof bu delilde, rollerini kendisinin belirlediği muarızlarını, ya kendisinin açıkça kabul ettiği ilahî iradedeki yenilenme fikrini kabul ettirmeye ya da ortaya çıkacak fikrî çelişki nedeniyle hudûsu reddettirmeye çalışmaktadır:

el-Bađdādî'ye göre, âlemin sonradan olması bir nedenden dolaydır. Hâdis fiil ise, fâilinde değişimi gerektirir. Dolayısıyla, bu neden, âlemin hudûsundan önce varolup yaratmanın öncesinde ve yaratma zamanında aynı halde olması gereken Evvel Teâlâ değildir. Eğer Evvel için, âlemin varlığını gerektiren yenilenmiş bir hal söz konusu ise yenilenmenin ne olduğu ve kimden gelmiş olduğu sorusu gündeme gelir. Zira filozofumuza göre, Allah'ın sonradan yaratmış olduğunu söylemek, Allah'ın iradesinin yenilendiğini; yani, Allah'ın önceden irade etmezken sonradan irade ettiğini söylemekten farksızdır. Bu da doğal olarak O'nun iradesinin hâdis olduğu anlamına gelir. Eğer iradesi hâdis ise bu durumda Allah'ın iradesini sonradan var edenin kim olduğu sorulur. Fakat Allah'ın zıddı, ortağı ve benzeri olmadığı, kimsenin O'nu bir şeye zorlayamayacağı ve O'na engel olamayacağı herkesin kabulüdür. Öyleyse, O'nun iradesinin bir başkası tarafından sağlanması, benimsenebilir bir görüş değildir. Ayrıca, âlemin zaman olarak sonradan var edildiği düşüncesi, Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması sonucunu doğurur.⁶⁰

Ebû'l-Berakât'a göre, hudûşçuların, hâdis muradın kadîm iradeden sudûrunu, bir kişinin yarın yapacağı işe bu günden niyet edip vakti gelince yapmasına benzetmeleri de doğru bir kıyas değildir.⁶¹ Çünkü insanın gelecekteki bir işe

⁵⁹ el-Bađdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 43-44. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 376-377.

⁶⁰ el-Bađdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 34.

⁶¹ Bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 96-97.

bugünden niyet edip yapabilmesi, öncelik ve sonralıktan dolayı, şeylerin birbirlerinden ayrılmış olmasını gerektirir. Yani, “dün, bugün, yarın” diyebilmek için öncelikle şeylerin varolması; sonrasında ise Güneş’in batması-doğması gibi etkenlerle, zamansal olarak birbirlerinden ayrılması gerekir. Hâlbuki âlemin varlığının öncesinde yer alan; başlangıcı sonsuz, sonu âlemin yaratılmasının başlangıcı olan sürenin bir kısmını diğerinden ayırt edecek bir sınır ve ayırım mevcut değildir. Dolayısıyla, aklımızın önceki yoklukla sonraki yaratmanın arasını ayırabilmesi mümkün değildir. Öyleyse, her iki zaman arasında herhangi bir fark olmamasına rağmen, kadîm iradenin hudûsu murad ettiğini söylemek; (a) fiilini gerçekleştirdiği an ile fiilin öncesindeki anda, fâil açısından bir değişimi, (b) dolayısıyla, bu değişimi gerektirecek bir kasıt veya haricî irade gibi, daha önce olmayan bir şeyi zorunlu kılar. Bu ihtimallerin hiçbirisi doğru olamayacağından, el-Bağdâdî'ye göre, kadîm iradenin hâdisi murat ettiği fikri doğru bir fikir değildir.⁶²

(8) Ebû'l-Berakât'ın bir diğer eleştirisi, nedensellik kavramı üzerine bina edilir. Ona göre, ister iradeyle olsun ister iradesiz; nedenlinin varlığını gerektiren nedenlerin neden oluşu tam olunca, nedenlilerin nedenlerinden geri kalması mümkün değildir.⁶³ Nedenselliğin tam olması da nedenin yenilenmeye ihtiyacı bulunmaması demektir. Hâlbuki fâilin fâil değilken sonradan fiile geçmiş olması, yani âlemi var etmesi; âlemin oluşumu anında, kendisinde bir yenilenmenin olmasını ve âlemi var etmeyi sağlayacak bir şeyin kendisine eklenmesini gerektirir. Bu da fiilin öncesinde fâilin tam olmadığını gösterir. Tam olmayan bir fâilden bir fiil çıkıyorsa bu, ya başka bir irade veya güç ile gerçekleşir ya da bilgisizlik, yetersizlik, zayıflık, iradesizlik gibi fiilin ortaya çıkmasını engelleyen şeylerin ortadan kalkmış olması ile... el-Bağdâdî'ye göre, bu ihtimaller tam bir fâil için söz konusu ola-

⁶² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 33-34. Karşılaştırma için bkz. bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 378-379; el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 90-91.

⁶³ “Eğer nedenli, nedeninin neden olarak yetkinliğinden sonra zaman olarak gecikiyor ve varolmuyorsa asla varolamaz. Gerektirme ve nedensellikte fazlalık beklenmez. Eğer bekleniyorsa neden sonra da yetkin olamaz. Nedenlinin varlığı, kendisini gerektirecek nedeninin varlığından, neden gerektirme durumundaysa zaman olarak asla geri kalmaz.” el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 53. Bu görüşe kaynaklık yapabilecek benzer yorumlar için bkz. Proklos, *Hucecu Bruklus fi kıdemi'l-âlem*, s. 35-36. Karşılaştırma için bkz. el-Fârâbî, *Risâletu fuşûşil-hikem*, s. 81; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 265-266, 374; *Kitâbu'n-necât*, s. 254, 259; el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 88, 124; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. II, s. 477-478.

mayacağından; nedeninin nedeninden, var edilenin var edicisinden zamansal olarak sonra olması söz konusu olamaz.⁶⁴

Ayrıca, Yaratıcı, ezelde bilen, tek, ilk, kudret ve hikmet sahibi, her şeyi zâtından dolayı ve cömertliğinin eseri olarak var eden bir varlıktır. Ebū'l-Berakāt'a göre, Yaratıcının bu özellikleri, doğal olarak yaratmada bir engelleyen, tamamlayan, etki eden, talepte bulunulan, aracılık yapan, yardımcı olan, gerektiren olmaması anlamına gelir. Çünkü yaratmayı bir gün bile engelleyen, bunu ilelebet yapar; Yaratıcı ise bu engellemeyi, ancak bir yardımcının desteğiyle aşabilirdi. Bu da Allah'ın birliğine aykırı olarak ikilemeyi, üçlemeyi, hatta dörtlemeyi gerektirirdi.⁶⁵

II. Hudûs Delilinin Formülasyonundaki Eksiklikler

Eleştirilerini, öncelikle hudûs kavramının yedeğinde taşıdığını düşündüğü felsefî ve dinî sıkıntılar üzerine teksif eden Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî, bu noktadan sonra delilin formülasyonundaki sıkıntılara temas etmektedir.

Kelâmcılar, Ebū'l-Berakāt'a göre, "cisimler, muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir. Muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir."⁶⁶ şeklindeki zayıf delille, cisimlerin muhdes olduğunu ispat etmek istemişlerdir. Fakat filozofumuz, bu kıyasın, bünyesindeki sorunlardan dolayı istenen sonucu vermekten uzak olduğu yorumunu yapar. Zira el-Bağdādî'ye göre, öncelikle, "cisimler muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir." küçük önermesindeki *muhdes* ile "muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir." büyük önermesindeki *muhdes*, gerçek bir ortaklık ve uyuma sahip değildir. Ayrıca, büyük önermedeki *muhdes* de sonuç için istenen muhdes değildir. Çünkü cisimlerin uzak olmadığı hareketin belirli bir hareket olması da mutlak bir hareket olması da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla, küçük önermedeki "cisimler, muhdes hareket ve sükûndan..." ifadesi aynı anlama gelmemekte ve kastedilen anlamı açıklamamaktadır.⁶⁷

⁶⁴ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 34.

⁶⁵ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 35. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 373-374, 376-377.

⁶⁶ Benzer ifadeler için bkz. el-Bâkîllânî, *Kitâbu temhîd*, s. 41, 42, 84; el-Ğazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 20, 27; *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 106, 107; Yalıtıkaya, "Ebu Al-Berakât Al-Bağdādî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası*, sayı: 17, s. 25.

⁶⁷ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31.

Ebū'l-Berakāt'ın dolaylı olarak aralarına kendisini de dâhil ettiği kıdemcilerle göre, cisimlerin ayrı olmadığı hareket ve sükûn, mutlak hareket ve sükûndur. Yani, mutlak hareket hâdis olmadığı için küçük önermenin vermeye çalıştığı sonuç doğru değildir. Çünkü küçük önermedeki hareket, mutlak hareket olarak alınır ve bu önermenin doğruluğu iddia edilirse “muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir.” şeklindeki büyük önerme doğru kabul edilemez. Bu durumda ise, ispatlanmaya çalışılan zamansal hudûsun yerini, pekâlâ var edicisinden sonra gelme anlamındaki zâtî ve ibdâî hudûs alabilir.⁶⁸

Ayrıca, Ebū'l-Berakāt'a göre, hudûs delilinin arka planında yer alan “bir şeyden uzak kalamayan, o şeyin aynıdır.” gibi bir yaklaşım, nedenlisinden bir an bile uzak kalamayan nedenin, nedeni olması; ihdas ettiği şeyden bir an bile uzak kalamayan muhdisin, muhdes olması gibi kabul edilemeyecek bir sonuca yol açar. Kısaca, hudûsçular, büyük ve küçük önermede farklı anlama sahip eş sesli kelime kullanmak suretiyle mugalata yapmışlardır. Bu nedenle, kurguladıkları hudûs delili geçerli bir delil değildir.⁶⁹

Hristiyan filozof ve mütercim Yahyâ b. 'Adî'nin (ö. 364/974) öğrencisi İbn Sivâr el-Bağdādî'ye (ö. 407/1017) ait, hudûs delilini eleştiren bir risalede, cisimlerin arazlardan uzak olmayışının cismin hudûsunu gerektirmediği; hareket ve sükûnün birbiri ardına gelmesinin zorunlu olmadığı; kelâmcıların kullandığı hudûs delilinin öncüllerinin istenen sonucu veremeyeceği; muhdes teriminin pek çok anlama geldiği ve esas anlamının da “nedeni olmaksızın varolmayan şey” olduğu ve Allah'ın, âlemden zât olarak önce ve üstün olduğu şeklinde görüşler ifade edilmektedir.⁷⁰ *el-Mu'teber*'in ilgili bölümüyle örtüşen söz konusu risaleyi, Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî'nin hudûs eleştirisinde faydalandığı kaynaklardan birisi olarak görmek mümkündür.

⁶⁸ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31-32.

⁶⁹ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 32.

⁷⁰ Bkz. İbn Sivâr el-Bağdādî, *Enne delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ hâdeşi'l-'âlem evlâ bi'l-kabûli min delîli'l-mutekellimîne aşlen, el-Eflâṭūniyyetu'l-muḥdeşe* içerisinde, s. 243-247; “Alemin hudûsuna ilişkin Yahya en-Nahvî ile kelâmcıların delilleri'nin karşılaştırılması”, çev. Cemalettin Erdemci, *Kelâm araştırmaları dergisi*, sayı: 2, s. 155-164.

III. Zaman Kavramı Bağlamında Yapılan Eleştiriler

Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin hudûs delilini eleştirisindeki üçüncü dayanağı, aynı zamanda Peripatetik ve Meşşâî⁷¹ zaman anlayışının detaylı bir eleştirisini ihtiva eden, orijinal zaman teorisi. Filozof, Aristotelēs ve takipçileri tarafından, oluş ve bozuluş âlemindeki talf yer değiştirme hareketi vesilesiyle izah edilip sadece ay-altı âleme indirgenen zaman kavramını hareket yerine varlık kavramı ile açıklamış; bu düşüncenin devamı olarak da somut veya soyut tüm varolanları, hiçbir kategorik ayrıma tâbi tutmadan zaman kavramının çerçevesi içerisine dâhil etmiştir.

el-Bağdādī'ye göre, hareket, sükûn, hız, mesafe gibi kavramlar zaman kavramının içerisinde yer alırlar. Düşünümlü ve varlığı yönüyle zaman, bütün bu kavramların öncesinde olduğu için onlarla alakalı değildir ve onlarla tanımlanamaz. “Ben bilinci”nden ötürü zihin, nasıl, varlığı, hissedilir şeylerden birisi olarak değil, hissedilen veya hissedilmeyen şeylerin kendisinde yer aldığı şey olarak tasavvur ediyorsa zamanı da kendinden dolayı ve her şeyden önce bilinen şey olarak tasavvur eder. Dolayısıyla, gerek zihinde gerek hariçte, bilinmesini sağladığı her şeyden önce yer alan zaman kavramı ile varlık kavramı birbirinden ayrılabilir değildir.⁷²

Ebū'l-Berakāt'a göre, zaman varlıktan ayrılamadığı, ayrıca hareket ve hareketle ilgili şeyler zaman kavramının içerisinde yer aldığı için, “hareketin ölçüsü”⁷³ (*miqdāru'l-ḥarake*) şeklindeki zaman tanımı “varlığın ölçüsü” (*miqdāru'l-vucūd*) olarak düzeltilmelidir.⁷⁴ Çünkü ölçmek ve saymak sadece cisim için söz konusudur. Yani, herhangi bir cismin kendisinden küçük olan diğer bir cisme nazaran

⁷¹ Aralarında pek çok farklılık olduğu düşünüldüğünden, Yunan Aristoculuğu “Peripatetizm”, Müslüman Aristocu Yeni Eflatunculuğu ise “Meşşâîlik” şeklinde ifade edildi.

⁷² el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 39.

⁷³ Bkz. Aristotelēs, *Fizik*, 219^b 1, s. 191; 220^b 5-15, s. 197-199. Aristotelēs, *Fizik*'te zamanı bazen “hareketin sayısı”, bazen de “hareketin ölçüsü” olarak tanımlamıştır. Bkz. Mehmet Dağ, “İslâm felsefesinde Aristocu zaman görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, sayı: 19, s. 104.

⁷⁴ Zamanı, varlıkla özdeşleştiren ve şeylerin objektif süresi olarak gören bu anlayış, ileride Bertrand Russell (ö. 1970) ile Martin Heidegger (ö. 1976) tarafından da tekrarlanacaktır. Bkz. H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 203; Pines, *Nouvelles etudes sur awḥad al-zamân Abu'l-Barakāt al-Bağhdādī*, s. 40.

büyüklüğü; nicelik değil, cisminin büyüklüğüyle gerçekleşir. Nicelik dediğimiz şey ise, fazlalığın eksikliğe kıyası ve büyüğün küçüğe nispetinin bilgisidir. Bir başka deyişle, büyüklük ve sayı nicelikleri zihinde, büyük cisim ve sayılan şey ise varlıktır.⁷⁵

Bununla birlikte, Ebü'l-Berakât'a göre zaman, varlığı, büyüklük-küçüklük veya azlık-çokluk gibi varlıkta yerleşik arazlar bakımından değil; varlıkça çok olanın varlıkça az olana nispeti şeklinde düşünsel olarak ölçer. Hatta filozofa göre, bu yaklaşımı kişinin varlığının devamı için yapılan "ömrün uzun olsun." duasında bile görmek mümkündür. Çünkü zaman, varlık sahibinin devam eden varlığı içindir. Bir devamlılığı olmakla birlikte ne uzar ne kısalır. Varlık sahibinin varlığı da devam eden zamanla beraber devam eder. Bundan dolayı, zamanı varlık ile ölçmek, hareket ile ölçmekten daha uygundur.⁷⁶

el-Bağdâdî, zihinden kaldırılması imkânsız bir biçimde zihnî bir varlığı olan ve varlığı ölçen zamanın hudûsuna hükmedenlerin, bütün bu gerekçelerden dolayı varlığın hudûsuna hükmetmiş olacakları yorumunu yapar. Filozofun bu sözü, bir anlamda, "öyleyse Allah'ın varlığı da hâdis olarak telakki edilmelidir!" imasını taşıyan bir yorumdur.⁷⁷

Diğer taraftan, cisimsel ölçü ile ölçülebilir cisim birbirinden nasıl soyutlanamıyorsa âlemin varlığı ile zaman da birbirlerinden soyutlanamaz. Yani, Ebü'l-Berakât'a göre, âlemin hudûsunun öncesinde zamanın olmadığı söylenemez. Çünkü varlıktan ayrı olmayan zamanın ortadan kaldırılması için, varlığın ortadan kaldırılması gereklidir. Varlık var veya yok olmadığı, var veya yok olan şey sadece

⁷⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 39.

⁷⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 39-40. Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin, varlıkla zamanı birleştiren yorumunun arka planında, zamanı cismin varoluş süresi olarak tanımlayan el-Kindî'nin etkisinin olması imkân dâhilindedir. Bkz. Dağ, *The Philosophy of Abū'l-Barakât al-Bağdâdî with special reference to his concept of time*, s. 215. el-Bağdâdî'nin, söz konusu yaklaşımının ezellilik ve ebedliliği "varlığın varolma tarzı" olarak gören Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinos (ö. 270) paralelinde olduğunu da söylenmektedir. Zira Plotinos da zamanı, sayı ya da hareketle birleştirmenin yanlış olduğunu söylemekte ve "aiōn" (*ezeli-ebedî*) ile "khronos" (*zaman*) kavramlarını varlık paralelinde yorumlamaktadır. Filozofa göre, "aiōn" düşünülürlerin hayatını, "khronos" ise ruhun durumdan duruma yürüyüp ilerleyen hayatını ifade eder. Bkz. Bkz. Fahrettin Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*, s. 296, 297; Francis Peters, *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*, s. 20, 191.

⁷⁷ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 40.

mevcut olduğu için “âlemin hudûsunun öncesinde zamanın olmadığı” yorumu doğru değildir. Aksine, zaman, kendisiyle beraber ve alakalı olan şeylerden varlık olarak daha açık ve aklen daha öncedir. İnsan zihni, tasavvur ettiği her zamansal ilkenin öncesinde, bir zaman tasavvur eder. Herhangi varsayılan bir başlangıç ve sonda, zamanın zihnimizden kaldırılması mümkün değildir. Öncesinde zaman olmayan ilke bir zaman düşünülemez.⁷⁸

Ebû'l-Berakât'a göre, varlık zamandan ayrılmadığı için, zihinlerimizin; ister Yaratan olsun ister yaratılan, zamana dâhil olmayan herhangi bir mevcûdu tasavvur etmesi mümkün değildir. el-Bağdâdî, Yaratıcının varlığının zamanda oluşunun herhangi bir sakınca içermeyeceğini de eklemektedir. Ona göre, Yaratıcının varlığını zamandan soyutlayanlar, zamanı “hareketin ölçümü” olarak kabul edip hareketsiz Yaratıcı zamanda olamaz düşüncesinde olanlardır. Bu düşüncedekiler, Yaratıcıyı zamanda değil, “dehr ve sermed”de kabul ederler, hatta dehr ve sermedin Yaratıcının varlığından ibaret olduğunu söylerler. Dehr ve sermedi “hareketten uzak bekâ” olarak tanımladıklarına ve devamlılık da zamanın sıfatlarından birisi olduğuna göre, “Yaratıcı zamanda değil, dehr ve sermeddedir.” demek, el-Bağdâdî açısından sadece terminoloji farklılığıdır.⁷⁹

Sonuç olarak, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin hudûs delilinin geçersizliğine yönelik argümanlarını, şu şekilde formüllendirmek mümkündür:

- (a) Hudûs fikri, Allah'ın dışındaki şeylerin meçhul bir süre boyunca var olmadığını ve bu esnada Allah'ın tek başına var olduğunu vurgular.
- (b) Fakat bu yaklaşım, devamlı olarak âlim, kâdir ve cömert olan Allah'ın, belli bir süre yaratmadığı ve bu esnada pasif kaldığı sonucunu üretir.
- (c) “Muhdes” kavramı, yaratmanın öncesinde, fiilen yokluk süresinin bulunması anlamında değil; bahsedilen yokluğun, tasavvur edilir bir yokluk olması, yani “mümkün” anlamında doğru kabul edilebilir.

⁷⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 40.

⁷⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 41. Aristotelêsçi düşünürler “dehr ve sermed” ayrı kavramlar olarak tanımlarken el-Bağdâdî, tıpkı Ebû Bekr er-Râzî gibi, söz konusu kavramları aynılaştırmıştır. Bkz. Dağ, *The Philosophy of Abû'l-Barakât*, s. 220. Makalemizde, hudûs delilinin eleştirisi bağlamında kısıtlı olarak yer verdiğimiz filozofun zaman kuramının detaylı anlatımı için bkz. Kemal Sözen, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin zaman teorisi”, *Dini araştırmalar*, sayı: 10, s. 161–186; Ferruh Özpilavcı, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de tabiat felsefesi*, s. 260-274.

- (d) Varoluşun öncesinde yer aldığı düşünülen yokluğun süresinin yıl, ay, gün, dakika gibi herhangi bir süre olmasında hudûsun gerçekleşmesi açısından bir sakınca olmaması, sürenin varoluş anlamında bir etkisinin olmadığını ve asıl önemli olanın varlık olduğunu gösterir.
- (e) Hudûsun nedeninin ilahî irade olduğu kabulü, kıdemde zamanlar arasında eşitlik ve benzerlik olduğundan, iradî tercihin bir dayanağı olmadığı anlamına gelir. İradenin temyizinin dış dünyada gerçekleştiği kabulü ise, bir şeyin varolmasından önce varolmasını gerektirdiği için yanlıştır.
- (f) Allah'ın sonradan yaratmış olduğunu söylemek, Allah'ın hâdis mevcutlara yönelik hâdis ve yeni iradesiyle önce iradesinin, sonra hâdislere mahal olacak zâtının yenilenmesi anlamına gelir.
- (g) Zamansal açıdan, bir şeye önce veya sonra diyebilmek için şeylerin varolması, sonra zamansal bir ölçüyle birbirinden ayrılması gerekir. Fakat varsayılan yokluktaki sürenin bir kısmını diğerinden ayırt edilecek bir sınır ve ayırım mevcut olmadığından, aklımızın önceki yoklukla sonraki yaratmanın arasını ayırması mümkün değildir.
- (h) Nedenlinin varlığını gerektiren nedenlerin neden oluşu tam olunca, nedenlilerin nedenlerinden zamansal olarak geri kalması mümkün değildir.
- (i) "Cisimler, muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir. Muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir." hükmü, büyük ve küçük önermelerdeki muhdes kavramları aynı anlama gelmediği için doğru kabul edilemez. Ayrıca bu önermedeki "bir şeyden uzak kalamayan, o şeyin aynısıdır." yaklaşımı, nedenliden bir an bile uzak kalamayan nedenin nedenli olması gibi, kabul edilemeyecek bir sonuca yol açar.
- (j) Zaman, hareketin değil, varlığın ölçüsüdür. Bu nedenle, zamanı hareketle değil, hareketi zamanla izah etmek gerekir. Dolayısıyla, zamanın hâdis olduğu fikri, varlığın hâdis olduğu, en nihayet Allah'ın varlığının da hâdis olduğu anlamına gelir. Çünkü Allah dâhil her şey, zaman kavramı içerisindedir.

- (k) Öyleyse, bünyesinde barındırdığı tüm bu sıkıntılardan dolayı, hudûs düşüncesi, Allah'ın varlığına ulaşmayı sağlayacak bir delil olma hüviyetine sahip değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda özetlenen, felsefî-cedelf pek çok delil ve gerekçeyle, Meşşâî filozofların kıdem anlayışını savunan ve kelâmcılarla özdeşleşen hudûs teorisini reddeden Ebû'l-Berakât'ın, bu düşüncelere ulaşırken Aristotelês, Proklos, İbn Sivâr el-Bağdâdî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerden yardım aldığını, fakat kendi zaman teorisini de ekleyerek seleflerinin görüşlerini geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin hudûs delili aleyhine geliştirdiği argümanların, üzerinde çok çalışılmış olmasına ve düşünsel derinliğine rağmen, önemli problemlere sahip olduğunu düşünmekteyiz:

(1) Öncelikle, hudûs delili, filozofumuzun birkaç kez nitelediği gibi, bir "inanç"⁸⁰ değil; kelâmcıların, eşyaya yönelik gözlemler üzerinden formüle ettikleri, güçlü bir rasyonel delildir. Kur'an'ın, Allah'ın âlemi sonradan yarattığını ifade eden pek çok ayetinin⁸¹ bu delilin etken ve amacı olduğu doğrudur. Fakat kelâmcılar, sadece ilgili ayetleri artarda sıralayıp çıkan sonucu bir delil olarak takdim etmekte, dolayısıyla konuyu inanç düzeyinde bırakmamaktadır. Bundan dolayı, Ebû'l-Berakât tarafından kullanılan "inanç" ifadesi, vakıyı yansıtmaktan uzak ve delili kıymetsizleştirme amaçlı gözükmektedir.

(2) el-Bağdâdî'ye ait, ezelf yaratmanın bir cömertlik ve aktiflik olduğu, aksi takdirde Yaratıcının cömertlik ve aktifliğine hâlel geleceği yorumu da birkaç açıdan eleştirilebilir. Öncelikle, filozof, Allah'ın zatıyla sıfatlarının ilişkisini anlattığı bir fasılda; Allah'ın ezelf ve yüce sıfatlarına, tıpkı "üçgenin üç açısının, iki dik açığa eşit olması gibi" zâtının gereği olarak her daim sahip olduğunu; dolayısıyla, O'nun cömertlik yapmadan da cömert, hikmetini izhâr etmeden de hikmet sahibi olduğunu belirtir.⁸² Kelâmcıların tabiriyle, sıfat ile taalluklarını birbirinden ayıran bu tümel

⁸⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31, 42.

⁸¹ Bkz. el-Kıyâme: 37; 'Abese: 19; en-Necm: 46; Fâtır: 11; el-Kehf: 37; en-Nağl: 4; el-Hacc: 5.

⁸² Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 102, 123.

yaklaşımına rağmen, "Allah ezelde yaratmazsa cömert ve aktif olamaz." demek tutarlı gözükmemektedir.

Diğer taraftan, yaratmayı cömertlik olarak tasvir etmek, evrenin öncesizliğinin sadık savunucularından Yeni Eflatuncu filozof Proklos tarafından formüle edilmiş ve sonrasında Yeni Eflatuncu felsefi metinleri sıkça kullanan Müslüman filozofların eserlerine sirayet etmiştir. el-Bağdādī'nin sözü edilen kaynakları bildiği ve onlardan istifade ettiği bilindiğine göre, filozofumuzun sudûr teorisini benimseyen fikrî kaynaklarının sudûr teorisi ile iç içe olarak bahsettikleri Bir'in cömertliği ve varlığın ezelliği tasavvuruna, sudûr teorisini açıkça eleştiren ve reddeden bir düşünür olarak iştirak etmesi eleştirilebilir bir yaklaşımdır.

Bu iştirak, aynı zamanda, Ebū'l-Berakāt'ın beslendiği felsefî kaynaklar arasında, Grek ve Arap Yeni Eflatuncu felsefî metinlerin önemli yer teşkil ettiğinin; bu anlamda düşünürümüzün, kendisine hâkim düşünce yapısı itibarıyla, felsefî sistem kurmayı amaçlayan bir filozof olarak -kelâmcı değil- yorumlanması gerektiğinin bir göstergesidir.

(3) Ebū'l-Berakāt'ın bir diğer argümanı, "muhtes" kavramının sadece zâti sonralık anlamına gelen "mümkün" kavramı ile aynı olarak kabul edilebileceği üzerinedir. Bu yaklaşım, daha sonra filozof tarafından, nedenler tam olunca, nedenlerin nedenlerinden zamansal olarak geri kalmasının mümkün olmadığı şeklinde de tekrarlanmıştır. Öncelikle, bu görüş fenomen dünyasındaki tabii nedenlere dair gözlemlerin, görüneni görünmeyene kıyas ilkesi ile metafiziğe taşınması üzerine bina edilmektedir.

Diğer taraftan, filozofun, *el-Mu'teber*'in bir başka yerinde tabii nedenler ile iradî nedenleri birbirinden ayırmasına rağmen,⁸³ burada bu fikrini görmezden gelmesi dikkat çekicidir. Hâlbuki nedenin, neden olarak nedenlisini kendi varlığı ile aynı anda gerektirmesi sadece tabii nedenler için geçerli olan tikel bir hükümdür.

Ayrıca, el-Bağdādī'nin pek çok yerde altını çizerek belirttiği gibi, Allah her daim tam neden olduğuna ve irade sahibi fâil olduğuna göre,⁸⁴ O'nun her zaman yapma imkânına sahip olduğu bir şeyi, iradesinin gereği olarak yapması veya yapmaması mümkündür. el-Bağdādī tarafından ileri sürülen neden ile nedenlinin

⁸³ el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 49, 174-175.

⁸⁴ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 66-67, 104-105, 139.

eşzamanlılığı yaklaşımı, bir kez daha, kendisine sudûr izafe edilen Bir'in İlk Neden ve İlk İlke olması tasavvurunun bir uzantısıdır. Fakat bu tespit, filozofun sudûr teorisini kabul ettiği veya bu kabulünü gizlediği gibi olası bir spekülasyona dayanak teşkil etmez. Sadece, âlemin ezeliğini ispat adına, Yeni Eflatunculuktan sorunlu bir destek aldığı anlamına gelir.

(4) Ebû'l-Berakât, bir diğer yerde, varoluşun öncesinde yer aldığı düşünülen yokluğun süresinin yıl, ay, gün, dakika gibi herhangi bir süre olmasında hudûsun gerçekleşmesi açısından bir sakınca olmamasının, doğal olarak sürenin varoluş anlamında bir etkisinin olmadığını söylemektedir. Kanaatimizce, yokluk süresini betimlemek için herhangi bir sürenin zikredilebilmesi, sürenin hudûsta bir öneme sahip olmadığını değil; Yaratan ile yaratılan arasında, zamansal olarak niceliği çok da önemli olmayan bir birimle, öncelik ve sonralığın bulunduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, buradaki yokluk süresi ifadesi, irade sahibi Yaratıcının yarattıklarıyla olan varlıksal birlikteliğini değil; Allah'ın zâtî ve zamanî olarak her şeyin öncesinde yer aldığını vurgulamaktadır.

(5) el-Bağdādî, diğer taraftan, "bir şeyi diğerinden ayırmayı sağlayan akfî sûret" şeklinde tanımladığı ilahî iradenin, ezelde vakitleri benzerinden ayırt ederek yaratmanın başladığı vakti hususileştirdiğini ve akılda değil dış dünyada gerçekleşen iradî temyiz anlayışının pek çok sıkıntıyı bünyesinde barındırdığı yorumunu yapar.

Öncelikle, filozof eleştirilerini, ön plana çıkardığı ve muhtemelen el-Ğazzālî'ye ait bir ilahî irade tanımı, hudûsun murat edildiğine dair aidiyeti meçhul bir yorumun tercihi ve bu anlayışın ortaya çıkaracağı sıkıntılar üzerine, deyim yerindeyse çok cüz'î ve hatta indî noktalar üzerine yoğunlaştırmaktadır. Hâlbuki irade, "akfî sûret" ifadesinin tanıma eklenmiş olması ihtimali bir yana, kelâmcılar tarafından esasen 'güç yetirilen bir şeyin, gerçekleşmesi mümkün iki tarafından birisini tahsis ve tercih eden sıfat' olarak algılanmaktadır.⁸⁵ Bu yaklaşım, doğal olarak henüz olmayan şeylerin, önce varlığının veya yokluğunun; sonra ise, varlığı tercih ediliyorsa varlıksal özelliklerinin tercih edilmesi anlamına gelir.

⁸⁵ Örnek olarak bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, c. IV, s. 128; el-Curcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VI, s. 68. Ayrıca bkz. el-Ğazzālî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 103-104.

el-Bağdâdî tarafından da vurgulandığı üzere, konu, Allah'ın ezelde yaratıp yaratmadığı üzerine olduğuna göre; ezeldeki tercih, henüz yaratılmamış vakitlerin değil, şeylerin yaratılmasının veya yaratılmamasının tercihidir. Öyleyse, ilahî iradenin ezeldeki tercihi, el-Bağdâdî'nin iddiasının aksine, varlığın veya yokluğun birbirinden ayrılması üzerinedir.

Diğer taraftan, Ebû'l-Berakât tarafından tenkit edilen, "Allah önce vardı, sonra ise âlem oldu." gibi, şeylerin varlık yönüyle birbirlerine kıyaslanması suretiyle zikredilebilecek zamansal bir ifade; tamamen soyut düzlemdeki bir durumun, sınırlı dil ve idrak düzeyine sahip insan tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla sarf edilmiş bir dilsel karşılıktır. Dolayısıyla, filozofun ilahî irade ile hudûsu birbirinden ayırmak için yaptığı akllî çıkarımlar hedefine ulaşmış değildir.

(6) Ebû'l-Berakât tarafından kudret sıfatı ile hudûs arasında kurulan irtibat konusuna gelirse, filozof bu yorumların ilkinde, "ihdas vaktinden önce yaratma olamaz!" denmesinin Allah'ın kudretine halel getireceğini ifade etmektedir. Ne var ki, kullandığı ifadelerle bakılırsa, Ebû'l-Berakât'ın kelâmcılara pek de inanmaksızın atfettiği bu ihtimal, bir kelâmcının dillendiremeyeceği bir varsayımdır. "İhdas vaktinden önce yaratma olabilir." şeklindeki varsayım ve üzerine bina edilen çıkarımlar ise, kelâmcılar açısından fiilî durum bunun tam aksi olduğu için; tıpkı ilki gibi, faraziyeden başka bir niteliğe sahip değildir ve kalem kavgası amaçlı gözükmektedir.

(7) el-Bağdâdî tarafından ileri sürülen bir diğer eleştiri, mevcut olmayan bir şeyin varolmasını dilemenin, Allah'ın hâdis mevcutlara yönelik hâdis ve yeni iradesiyle, önce iradesinin, sonra hâdislere mahal olacak zâtının yenilendiği anlamına geldiği şeklindedir. Ne var ki, filozofun eleştirdiği Eş'arîler tam da bu itiraza muhatap olmamak için; Allah'ın hâdis şeylere yönelik iradesinin, sonradan ortaya çıkan bir irade olduğunu değil, O'nun mutlak iradesinin *lâ yezâli* yani hâdis taalluku olduğunu söylerler.⁸⁶ Dolayısıyla, el-Bağdâdî'nin tespiti vakıyı uygun değildir. Ayrıca, filozofun sadece kendisine ait olan hâdis ve müteceddit irade görüşünü ve o görüşün yaratacağı sıkıntıları muarızlarına atfetmesi de ciddî biçimde eleştirilebilecek bir yöntem sorunudur.⁸⁷

⁸⁶ Bkz. er-Râzî, *Me'âlimu uşûli'd-dîn*, s. 59-60; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, c. IV, s. 168-173; el-Curcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VI, s. 68-69.

⁸⁷ Ebû'l-Berakât'ın hâdis irade ile ilgili görüşleri için bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 45-48.

Diğer taraftan, ilim sıfatı ile görüşlerini anlattığı bir yerde Ebū'l-Berakāt, Allah'ın sıfatlarının, heyûlâya eklenmiş bir sûret gibi zatının cüz'ü olmadığını ve Allah'ın hâdis şeylere yönelik bilgisinin O'nun zatında değil, sadece bilgisinin izafetlerinde bir değişiklik ve yenilenme ortaya çıkaracağını ve de zâtın birliği ile yüceliğine zarar vermeyeceğini uzun uzadıya anlatmaktadır.⁸⁸ Evrendeki nesnelere, madde ile sûretin birleşimi olduğu şeklindeki Peripatetik ve Meşşâî nosyona dayanan bu çıkarım, kelâmcıların bütünü tarafından benimsenmemiş bir fizik teorisi üzerine bina edilmesi bir yana, filozofumuzun cüz'iyât bahsindeki görüşüyle çelişmektedir.

(8) Bir diğer eleştiri, hudûs delilinin öncüllerindeki sıkıntılar üzerinedir. Filozofa göre, hudûsçular tarafından "cisimler, muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir. Muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir." hükmü; küçük önermedeki hareket, belirli değil mutlak hareket olarak değerlendirildiğinde, büyük ve küçük önermelerdeki muhdes kavramları aynı anlama gelmeyeceği için doğru kabul edilemez. Öncelikle, filozof herhangi bir mutlak hareket tanımı yapmamakta ve dünyayı evrenin merkezi kabul eden Batlamyusçu kozmolojiden esinlenen sudûr teorisinin, ezeli dairesel hareket ve bu hareketin kendisinin aşağısındaki diğer hareketlerin nedeni olduğu anlayışından hareket etmektedir. Günümüzde çürütülmüş olan bu teorisinin, o gün için dahî kelâmcılara izafe edilebilmesi mümkün olmadığı gibi; kabul edilmemesine rağmen, "böyle bir hareket de olabilir." itirazıyla, kelâmcıların kurdukları hudûs denkleminin yanlışlığına hükmetmek doğru gözükmemektedir.

(9) Ayrıca, Ebū'l-Berakāt'ın hudûs delilinin temelinde yer aldığını söylediği "bir şeyden uzak kalamayan, o şeyin aynısıdır." yaklaşımı, varlık sıfatını alabilecek her şey için değil, gözlemlenen varlıklar için geçerlidir. Kelâmcılarla özdeşleşen hudûs delilinin özü, öncelik-sonralık bağlamında da olsa, Allah'ın kendi dışındaki varlıklardan farklı olduğunu vurgulamak iken kelâmcıların Allah'ı hâdis varlıklara benzeten bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek en azından vakıya aykırıdır.

(10) Ebū'l-Berakāt'ın, varlığın ölçüsü olarak tanımladığı zamanın hâdis olmasının, varlığın hâdis olması ve her şey zaman kavramı içerisinde yer aldığından, en nihayet Allah'ın varlığının da hâdis olması anlamına geldiği şeklindeki

⁸⁸ Bkz. el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 76-77, 95-97.

itirazına gelince; kanaatimizce bu eleştiri, zamanın her şeyin gerisindeki temel bir kavram olarak kabul edilmesi durumunda geçerlidir ve nihayetinde ispat edilmiş bir teori değildir. Kelamcıların zaman anlayışı ise, el-Bağdādî'nin aksine, Peripatetik ve Meşşâî filozoflardaki gibi hareket kavramı ile ilişkilidir. Bundan dolayı kelamcılar, hâdis hareketle ilişkili zamanın ve zamandakilerin hudûsuna hükmederken zamanla eşitlemedikleri varlığın değil; varlık kategorisi içerisinde yer alan mümkün veya hâdis mevcutların hudûsuna hükmetmişlerdir.

Öyleyse, bünyesinde barındırdığı tüm bu sıkıntılardan dolayı, Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî tarafından hudûs delili aleyhine yapılan eleştirilerin, hudûs delilini çürütme hüviyetine sahip olmadığını söylemek gerekir.

el-Mu'teber'in genelinde çok mutedil ve serinkanlı bir yaklaşım sergileyen ve buna paralel bir dil kullanan Ebū'l-Berakāt; hudûs konusunda, kitabın genelinden ayrılan, zor anlaşılır bir dile geçmekte ve yukarıda anılan özelliklerinden farklı bir görüntü vermektedir. Hatta değişiklik, bu bölümün bir başkasının kaleminden çıkmış olabileceği gibi bir varsayımı akla getirecek kadar dikkat çekicidir. Ne var ki, ilgili bölümün özellikle içeriğinin, kısmen de üslubunun metnin diğer bölümleriyle uyumu kesin olduğundan, bu ihtimal zayıftır ve kanıtlanabilir gözükmemektedir. Fakat Ebū'l-Berakāt'ın en azından, kaynaklarının boyutları müphem tesiriyle, daha agresif ve sert bir üslup takındığı ve duygusal bir pozisyon aldığı yorumunu yapmak imkân dâhilindedir.⁸⁹

Bununla birlikte, âlemin ezeliğini benimseyen Ebū'l-Berakāt'ın, âlemin sonradanlığı düşüncesi aleyhine yaptığı eleştirilerinin, bir nevi materyalizm ya da deizm olduğu da düşünülmemelidir. Aksine, düşünür, *el-Mu'teber*'in diğer pasajlarında mekanik bir varoluş öngören Meşşâî sudûr nazariyesini felsefî ve dinî açıdan eleştirip reddetmekte; irade ve kudret sahibi Allah'ın âlemi, kendi varlığından zamansal olarak ayrı olmaksızın iradî olarak yarattığını ve Allah'ın varolan her şeyin yaratıcısı olduğunu çok açık biçimde ifade etmektedir.⁹⁰

Bu bağlamda, Ebū'l-Berakāt'ın söylediklerinin özeti, Allah'ın âlemi ezelde var etmeyi istediği ve var ettiğinden ibarettir. Hatta düşünür, bahsedildiği gibi,

⁸⁹ *el-Mu'teber* metnindeki çeşitli sorunları yansıtmayan kolay anlaşılır bir yazımı tercih ettiğimize, ilgili bölümün orijinal metinle karşılaştırılması faydalı olacaktır.

⁹⁰ Bkz. el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 145-168.

ezeldeki var etme ile irade sahibi fâil Tanrı mefhumlarını uzlaştırmak ve olup-bitenleri Allah'a isnat etmek gayesiyle, Allah'ın kadîm iradesinin yanında hâdis ve yenilenen iradesinin olduğu fikrini dahî ileri sürmektedir.

Hâdis ve yenilenen irade tasavvurundan dolayı, Ebû'l-Berekât'ı anlayışsızlıkla ve dinî-felsefî hakikatler ile tevhide muhalefete suçlayan es-Suhreverdî'nin ithamlarını doğru bulmamakla birlikte; el-Bağdâdî'nin âlemin başlangıcı bağlamında geliştirdiği "iradî-ezelî yaratım" sentezinin problemliliğini ve bu fikrin düşünürümüzün birbirleriyle çelişen felsefî ve dinî metinler arasında bocalayışının sonucu olduğunu düşünmekteyiz.

Meşşâî filozoflar tarafından *Eşûlücyâ*, *Kitābu'l-ḥayri'l-mahḍ*, *Risāle fî'l-İlmî'l-ilāhî* gibi apokrif eserler aracılığıyla felsefî muhitimize dâhil ve adapte edilen sudûr teorisi, "kadîm ve cömert" Allah'ın ezeli yaratıcılığını formüle etme adına, el-Bağdâdî'nin bu konu özelinde çok da insicamlı gözükmeyen eklektik nazariyesine kıyasla, kendi içerisinde daha sorunsuz ve tutarlı bir görüş olarak gözükmektedir.

Kaynaklar

- ‘Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen el-Kâdî ‘Abdulcebbâr b. Aḥmed b. ‘Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*, haz. S. Muştafâ Debâb, Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2009.
- Aristotelês, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı ve kredi bankası yayınları, İstanbul 2005.
- el-Bağdâdî, Bâbânzâde İsmâ'îl Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyyetu'l-'ârifin esmâu'l-muellifin ve âşâru'l-muşannifin*, çev. Rifat Bilge, tsh. M. Kemal İnal, Avni Aktuç, I-II, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955.
- , *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, I-II, Milli Eğitim basımevi, İstanbul 1945.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ (ö. 547/1152), *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ḥıkmî'l-ilâhiyye*, I-III, Dâru ve mektebetu Bibylon, Lübnan 2007.
- , *Kitâbu saḥîhi edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'aql*, nşr. Aḥmed eṭ-Ṭayyib, *Annales Islamologiques* içerisinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.
- , “Akıl risalesi: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî: Saḥîhi edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'akl”, çev. Ferruh Özpilavcı, *İslâmî ilimler dergisi*, 2010, cilt: V, sayı: 2, s. 247-261.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Ḥayr el-Ḥâsen b. Sivâr (ö. 407/1017), *Enne delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ ḥadeşî'l-'âlem evlâ bi'l-kaḇûli min delîli'l-mutekellimîne aşlen, el-Eflâṭūniyyetu'l-muḥdeşe 'inde'l-'Arab* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Vekâletu'l-maṭbû'ât, Kuveyt 1977.
- el-Bâkıllânî, Ebü Bekr Muḥammed b. Ṭayyib b. Muḥammed (ö. 403/1013), *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telḥîşî'd-delâil*, thk. 'Imâduddîn Aḥmed Ḥaydâr, Muessesetu'l-kutubî's-şekâfiyye, Beyrut 1986.

- , *el-İnşâf fî mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâş, Kahire 2000.
- el-Beyheķî, Ebû'l-Ĥasen Zâhîruddîn 'Alî b. Zeyd b. Muhammed (ö. 565/1169), *Tetimmetu şivâni'l-ĥıkme*, thk. Rafîķ el-'Acem, Dâru'l-fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1994.
- el-Curcânî, Ebû'l-Ĥasen es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed b. 'Alî (ö. 816/1413), *Şerĥu'l-mevâķif ve me'ahû ĥâşiyetâ es-Seyâlkûtî ve'l-Ĉelebî 'alâ şerĥi'l-mevâķif*, thk. Maĥmûd 'Umer ed-Dimyâti, I-VIII, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1998.
- el-Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-irşâd ilâ ķavaķi'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ, 'A. 'Abdulmun'im 'Abdulĥamîd, Mektebetu'l-Ĥâncî, Mısır 1950.
- Çaĥrıncı, Mustafa, "Ebû'l-Berekât el-Baĥdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 300–309.
- Daĥ, Mehmet, *The Philosophy of Abû'l-Barakât al-Baĥdâdî with special reference to his concept of time*, Yayınlanmamış doktora tezi, University of Durham, UK 1970.
- , "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1973, cilt: XIX, sayı: 19, s. 97-116.
- Deffâ', 'Alî 'Abdullâh, *A'lâmu'l-'Arab ve'l-Muslimîn fî't-ṭıbb*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1983.
- Ebû Sa'de, Muhammed Ĥuseynî, *el-Vucûd ve'l-ĥulûd fî felsefeti Ebî'l-Berakât el-Baĥdâdî*, Mektebetu'l-Usra, Kahire 1993.
- Erdemci, Cemalettin, "Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri üzerine", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi dergisi*, 2006/1, cilt: V, sayı: 9, s. 153-170.
- , "Alemin hudusuna ilişkin Yahya en-Nahvî ile kelâmcıların delilleri'nin karşılaştırılması", *Kelâm araştırmaları dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 2, s. 155-164.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. İsmâ'îl b. İşĥâk (ö. 324/935-936), *Kitâbu'l-luma' fî'r-radd 'alâ ehli'z-zeyĥi ve'l-bida'*, haz. Ĥamûde Ġurâbe, Maṭba'atu maşîr, Mısır 1955.

- , *Risâle ilâ ehli's-seğr*, thk. 'Abdullâh Şâkir el-Cuneydî, Mektebetu'l-'ulûm ve'l-ḥikem, Dimeşk 1988.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Üzluğ b. Tarḥân (ö. 339/950), *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıle*, thk. Albert Naşrî Nâdir, Dâru'l-meşriq, Beyrut 1986.
- , *'Uyûnu'l-mesâil, eş-Şemeratu'l-marđıyye fî ba'di'r-risâlati'l-Fârâbiyye* içerisinde, nşr. Friedrich Dieterici, E. J. Brill, Leiden 1890.
- , *Risâletu fuşûşi'l-ḥikem, eş-Şemeratu'l-marđıyye fî ba'di'r-risâlati'l-Fârâbiyye* içerisinde, nşr. Friedrich Dieterici, E. J. Brill, Leiden 1890.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983.
- , *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Dâru'l-ma'rif, Beyrut 1982.
- , *Tehâfutu'l-felâsife*, tah. Suleymân Dunyâ, Dâru'l-ma'arif, Kahire t.y.
- el-Ḥamevî, Şihâbuddîn Ya'kût b. 'Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-udebâ' /İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân 'Abbâs, I-VII, Dâru'l-ğarbi'l-'Arabî, Beyrut 1993.
- İbn Ebî Uşaybi'a, Ebû'l-'Abbâs Muvaffakuddîn Aḥmed b. Kâsım b. Ḥalîfe (ö. 668/1269), *'Uyûnu'l-enbâ' fî ṭabaqâti'l-eṭṭebbâ'*, thk. Nizâr Rıdâ, Dâru mektebeti'l-ḥayât, Beyrut t.y.
- İbn Ḥallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i-zemân*, thk. İhsân 'Abbâs, I-VIII, Dâru şâdir, Beyrut t.y.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Aḥmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, nşr. Muḥammed 'Âbid el-Câbirî, Merkezu'd-dirâsâti'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1998.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî el-Belḥî (ö. 428/1037), *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, II, tah. Yûsuf Mûsâ, Suleymân Dunyâ, Sa'îd Zâyid, Vezâretu's-Şekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire 1960.
- , *Kitâbu'n-necât fî'l-ḥikmeti'l-manṭıkiyye ve't-ṭabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, tah. Mâcid Faḥrî, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut t.y.

- İbn Teymiyye, Ebū'l-'Abbās Taqıyyuddīn Aḥmed b. 'Abdilḥalīm (ö. 728/1328), *Minḥācu's-sunneti'n-nebeviyye*, thk. Muḥammed Raşād Selām, I-IX, Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, Riyad 1986.
- İbnu'l-Kıfṭī, Ebū'l-Ḥasen Cemāluddīn 'Alī b. Yūsuf b. İbrāhīm (ö. 646/1248), *İḥbāru'l-'ulemā' bi aḥbārı'l-ḥukemā'*, thk. 'Abdulmecīd Diyāb, Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt t.y.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin-Rosenfeld, Boris A., *Mathematicians, astronomers and other scholars of Islamic civilization and their works*, Ircica publications, İstanbul 2003.
- İḥvānu's-Şafā', *Rasāilu İḥvāni's-şafā' ve ḥullāni'l-vefā'*, I-IV, Dāru şadır, Beyrut t.y.
- el-Kindī, Ebū Yūsuf Ya'kūb b. İshāk b. Şabbāḥ (ö. 252/866?), *Rasāilu'l-Kindī el-felsefiyye*, nşr. Muḥammed Ebū Rīde, I-II, Dāru'l-fikri'l-Arabī, Mısır 1950.
- Langermann, Y. Tzvi, "Al-Baḡdadi, Abu'l-Barakat", *Routledge encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London 1998, c. I, s. 636-638.
- Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, New Jersey 1984.
- Madelung, Wilferd, "Abu'l-Barakāt al-Baḡdādī", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Routledge and Kegan Paul, London 1983, c. I, s. 266-268.
- el-Māturīdī, Ebū Maşūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd (ö. 333/944), *Kitābu't-Tevḥīd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM yayınları, Ankara 2003.
- en-Nedvī, Suleymān, "Maḳāle", *el-Kitābu'l-mu'teber fı'l-ḥıkkmeti'l-ilāhiyye* sonunda, Dāru ve mektebetu Bibylon, Lübnan 2007, c. III, s. 230-252.
- en-Nesefi, Ebū'l-Mu'tın Meymūn b. Muḥammed b. Muḥammed (ö. 508/1115), *Tabşıratu'l-edille fı uşulı'd-dīn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara 1993.
- Özpılavcı, Ferruh, *Ebū'l-Berekāt el-Baḡdādī'de tabiat felsefesi*, Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma yayınları, İstanbul 2004.

- Pines, Shlomo, *Nouvelles etudes sur awhad al-zamân Abu-l-Barakât al-Baghdâdî*, Librairie Durlacher, Paris 1955.
- Proklos, *Hucecu Bruklus fi kıdemi'l-'âlem, el-Eflâṭūniyyetu'l-muḥdeşe 'inde'l-'Arab* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Vekâletu'l-maṭbū'ât, Kuveyt 1977.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer b. Ḥuseyn (ö. 606/1210), *Muḥaşşalu efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-muteaḥḥirin mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥukemâ' ve'l-mutekellimîn*, nşr. Ṭâhâ 'Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire t.y.
- , *Me'âlimu uşûli'd-dîn*, nşr. Ṭâhâ 'Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-kulliyâtî'l-Ezheriyye, Mısır t.y.
- Ruth, Cecil, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Baghdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Ruth, Keter publishing, Jerusalem t.y., c. VIII, s. 461-462.
- es-Şafedî, Şalâhuddin Ḥalîl b. Aybek b. 'Abdillâh (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Aḥmed el-Arnaût, Turkî Muştafâ, I-XXIX, Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2000.
- , *Nektu'l-himyân fi nuketi'l-'umyân*, el-Maṭba'atu'l-Cemâliyye, Mısır 1911.
- Sözen, Kemal, "Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'nin zaman teorisi" *Dini araştırmalar*, 2000, cilt: IV, sayı: 10, s. 161–186.
- Steinschneider, Moritz, *Die Arabische literatur der Juden*, J. Kauffmann, Frankfurt 1902.
- es-Suhreverdî, Şihâbuddîn el-Maqtûl Yaḥyâ b. Ḥabeş b. Emîrak (ö. 587/1191), *Kitâbu'l-meşâri' ve'l-muṭâraḥât, Mecmû'a-i muşannefât-i Şeyḥ-i İsrâk* içerisinde, tsh. Henry Corbin, II, Pejûheşgâh-ı 'ulûm-i insânî u muṭâla'ât-ı ferhengî, Tahran 2001.
- eş-Şehrazûrî, Şemsuddîn Muḥammed b. Maḥmûd (ö. 687/1288'den sonra), *Nuzhetu'l-ervâḥ ve ravḍatu'l-efrâh*, nşr. 'Abdulkerîm Ebû Şuveyrib, Cem'ıyyetu'd-da'veti'l-İslâmiyyeti'l-'âlemiyye, Trablus 1988.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Fetḥ Muḥammed b. 'Abdilkerîm b. Aḥmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr 'Alî Henâ, 'Alî Ḥasen Fâ'ûr, I-II, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1993.

- et-Taftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer b. 'Abdillāh (ö. 792/1390), *Şerhu'l-maḳāşid*, thk. 'Abdurrahmān 'Umeyra, I-V, 'Ālemu'l-kutub, Beyrut 1998.
- eṭ-Ṭayyib, Aḥmed Muḥammed, *el-Cānibu'n-naḳdī fī felsefeti Ebī'l-Berakāt el-Baḡdādī*, Dāru'ş-şurūk, Kahire 2004.
- Topaloğlu, Bekir, *İslām kelâmcıları ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı, isbat-ı vâcib*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1995.
- , "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 304-309.
- Tunagöz, Tuna, *Ebû'l-Berakāt el-Baḡdādī'de Tanrı düşüncesi*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 1-6.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslām Felsefesi*, Ülken yayınları, İstanbul 1998.
- Yaltkaya, Şerafeddin, "Ebu Al-Berekāt Al-Baḡdādī", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası*, 1930, cilt: IV, sayı: 17, s. 25-41.
- eż-Zehebī, Şemsuddīn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uşmān (ö. 748/1348), *Tārīhu'l-İslām*, thk. 'Umer 'Abdusselām Tedmurī, I-LII, Dāru'l-kitābī'l-Arabī, Beyrut 1987.
- , *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*, thk. Şu'ayb el-Arnaūṭ ve dğr., I-XXIII, Muessesetu'r-risāle, Beyrut 1985.
- ez-Zirikī, Ḥayruddīn b. Maḥmūd b. Muḥammed 'Alī b. Fāris (ö. 1396/1976), *el-A'lām*, I-VIII, Dāru'l-'ilm li'l-melāyīn, Beyrut 2002.

Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Criticism of Argument on Ḥudūth

Citation/©- Tunagöz, T. (2012). Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Criticism of Argument on Ḥudūth, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 12 (1), 171-203.

Abstract- *Abū al-Barakāt al-Baghdādī (454/1062-547/1152) is a critical philosopher, who spent most of his long lifetime in Baghdad and left works behind as a result of his being stable researcher on the fields of medicine, astronomy, pharmacology, logic, physics and metaphysics. After having examined religious and philosophical literature for many years, Abū al-Barakāt ultimately attained some results closer to Ash'arite School than Muslim Peripatetics at many important theoretical matters, and attempted to construct a new eclectic system of philosophy. In this study we attempted to explain of how Abū al-Barakāt al-Baghdādī the independent philosopher commented the matter of ḥudūth, one of the deep controversial points between two opponent movements of Islamic thought, Muslim Peripatetism and Muslim Theology, and to determine the place of al-Baghdādī between two schools within the frame of the matter.*

Key Words- *Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Ḥudūth Argument, Muslim Peripatetism, Kalām*

J. J. Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri

K. Ali KAHVECİ *

Atıf / ©- Kahveci, K.A. (2012). J.J. Rousseau'da Ahlâkî Vicdan ve Değeri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 205-213.

Özet- Ahlak felsefesinin ele aldığı önemli temel sorunlardan birisi de vicdandır. Vicdanın pek çok tanımları yapılmaya çalışmış değeri ve mahiyeti üzerinde çokça durulmuştur. Ahlakçılar arasında vicdanın değeri meselesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu ileri sürülen farklı görüşler her ne olursa olsun, ortak olan şudur ki, vicdan büyük bir ahlaki değerdir ve bunda da kuşku yoktur. İnsanın ahlaki davranışlarında çok önemli rol oynar. Vicdan yaşanan çalkantılı hayatımızda adeta bize yolumuzu bulma imkanı veren bir ahlaksal pusula gibidir. Ancak her zaman şaşırmayan bir pusula da değildir. İyi bir vicdan için vicdan duygusunun eğitilerek terbiye edilmesi gereklidir. Böyle 'uyanık vicdan', ancak ahlaki davranışlarımıza yön veren bir oto kontrol vazifesini görebilir.

Anahtar sözcükler- J. J. Rousseau, Ahlâk, vicdan.



Giriş

Sosyal bilimlerde bazı kavramlar üzerinde konuşmanın güçlüğü bilinmektedir. Çünkü bir şeyi tanımlamak ona sınır koymaktır. Vicdan da, sınırlarının çizilmesindeki zorluk ve bu kavramın insanlarca algılanışındaki farklılıklar nedeniyle kendisi hakkında net bir belirlemeye gidilemeyen kavramardan biridir. Vicdanın kaynağı sorunsalı da apayrı bir problemdir. Vicdanı şekillendiren unsurların neler olduğu, onun etki gücü, nesnelliği veya öznelliği gibi problemler de başlı başına bir sorundur.

Vicdan, iyiliği görüp ona yönelme; kötülükten de kaçınma kabiliyeti, hissi insanların fitratında var olan temel bir özelliktir. "Fitrat"ın da yarmak, ayırmak anlamlarına bakılırsa, doğuştan gelen sezgisel yetenek olup doğru, yanlış ayırmamızı sağlayan yetenek

* Selçuk Üniversitesi SBE. Din Felsefesi doktora öğrencisi, e-posta: kalikahveci77@mynet.com

olması nedeniyle vicdanla ilgili verilen tanımlarla anlamdaş olduğu bir ilişki içinde olduğu görülmektedir.¹

Vicdan, birçok dini, tasavvufi, mistik ve felsefi akımlarda çok önemli yeri olan bir kavramdır. Sözelimi, felsefi açıdan vicdan, iç huzura veya sıkıntıya yol açan bir kişisel yetenektir veya kendini yargılama gücüdür. Diyalektik anlayışta ise vicdan, toplumsal koşulların sonucu olarak insanın edindiği görgü ve bilgidir; vicdan neyin doğru, neyin yanlış olduğunu gösteren bir ahlâk hocası, iyiyi ve doğruyu gösteren en iyi yol gösterici, insan için hata ve doğrunun ne olduğunu ona bildiren içsel, içgüdüsel bir ses (instinct), insanın bütün duygu ve düşüncelerini ve niyetlerini adım adım izleyip değerlendirip yargılayan canlı bir hâkimdir.² Bununla birlikte çoğu ahlâkçılara göre ise vicdan, ruhun bir kuvvetinden, bir hassesinden ibaret olup aynı zamanda fitri ve umumdur.³

Ahlâki Vicdan

Vicdan hakkında birçok farklı yaklaşımlar söz konusudur. Vicdanın bir çeşidi olan ahlâki vicdan, insanın kendi kendini muhakeme etme gücüdür. Ahlâki vicdanın vazifesi sadece, hayrı ve şerri tanıtmak olmayıp aynı zamanda iyiliğin uygulanıp kötülüğün bırakılmasını sağlamaktır. Vicdan, büyük bir ahlâki değer taşıması bakımından, insanın davranış ve hareketlerinin itici gücü ve aynası olması noktasında büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte ahlâki sorumluluğun ve özgür iradenin bir ayağını oluşturan 'cüzi irade', gücünü bir yandan akıldan alırken, diğer yandan da vicdandan almaktadır.⁴ Diğer bir deyişle ruha ilişkin olan kuvvelerden birisi akıl ise diğerinin de vicdan olduğunu söyleyebiliriz. Akıl hem düşünme hem de yargılama gücünün olması yönüyle bir anlamda iyi ile kötüyü ayırma yeteneğine sahip olması aklın vicdan duygusu arasında hem anlam hem de görev noktasında çok yakın bir ilişkinin varlığını göstermektedir.

Aklın pek çok anlamları vardır. Felsefi eserlerde ise akıl doğru düşünme, hüküm verme yeteneği, hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayıran ve bilginin esasını teşkil eden ilahi bir güçtür. Akıl hem düşünme hem de yargılama gücüdür.⁵ Ayırt etme gücü ola-

¹ Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yay., İstanbul, 2007, ss. 56-58; Krş., "Fıtrat", *İslam Ansiklopedisi*, TDVY., Hayati Hökekleli, İstanbul, 1996, 13/47-48; İbn Manzur, a. g. e., 3/445.

² C. W. Hendel, *J. J. Rousseau: Moralist*, The library of Liberal Arts, New York/Londra, 1934, s. 313; Grimsley, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford, 1973, s. 67.

³ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Huer Yayınevi, Konya, 2002 ss. 96-98.

⁴ H. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 79.

⁵ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma felsefesi Tarihi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, s. 983.

rak akletme ile vicdan duygusu arasında hem anlam hem de işlevsel olarak bir benzerlik kurulabilir.⁶

Vicdanın vazifesiyle birlikte düşünölebileceğini ifade edenlere göre, nasıl ki, vazife hissi bizden bir şeyin yerine getirilmesini ister ve emreder, bunu yerine getirmemek mümkün değilse, bunun gibi vicdan da bize sürekli iyiliği yapıp kötölükten kaçınmamızı salık vermektedir.⁷ Sözgelimi, yolda bir cüzdan buldunuz, telefonla onu sahibine ulaştırmak mümkün, ama onu buna zorlayıcı hiçbir şey yok. Nasılsa kimse de görmedi diyerek farklı bir tavır ortaya sergilemek yerine, onu polise teslim etme gücüne, işte bu güce günlük dilde vicdan denilmektedir. Vicdani duyarlılığı kaybolmuş insan şuna benzer ki, dokunma duygusu kaybolmuş insan sıcaklığı soğuluğu nasıl fark edemez, sorumluluk duygusunu kaybetmiş insan da iyi-kötü arasında vicdani bir fark görmemeye başlar.

Vicdanın, gündelik hayatta karşımıza çıkan çeşitli görünüşleriyle gerçekten de karmaşık bir şey olduğunu yukarıda değişik örneklerde göstermeye çalıştık.

Vicdan, değer yargılarının değerlendirilmesi ve belirlenmesi sürecinde çok etkin bir rol almaktadır. Ancak vicdanın mutlak olarak yanılmazlığını iddia etmek tabii ki zordur.

Sözgelimi, A. H. Akseki, 'Ahlâk Dersleri' adlı eserinde, Sokrates ve Rousseau için, vicdanın fitri olduğunu söylerken, Kant için ise vicdanın, aklın bir sureti olduğunu bir tecrübe neticesinde oluştuğunu ifade eder. O, vicdan için fitri'dir derken, onu Allah'ın kalbimize attığı mutlak bir kanunu olarak niteler.⁸

Diğer taraftan, örneğin, "ıssız bir yolda yürürken, içinde adres de bulunan, önemli miktarda para dolu bir cüzdan bulduk. Tanrıya inanmayan (ateist) biri isek, tanrısal hiçbir kaygımız da yok demektir. O anda toplumun gözünden ve kulağından da uzaktayız. İşte böyle bir durumda çekincemiz, sesine kulak vereceğimiz tek şey ben'imizdir. Burada kendimize olan saygınlığımızın yiteceği kaygısıyla 'bu davranış bana yakışmaz!' diyerek parayı sahibine teslim, son derece yetkinleşmiş bir kişiliği ve ahlak bilincini (vicdan) gerektirir."⁹ İşte burada davranışımıza yön veren kendi vicdanımızdır. Burada ahlakın bireysel kaynağı noktasında vicdanın bir cevher varlığına ve önemine işaret edilmektedir. Ancak bu vicdanî

⁶ M. Bilgiz, a. g. e., s. 66.

⁷ H. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, ss. 87, 98.

⁸ Ahmet H. Akseki, *Ahlak İlimi ve İslam Ahlakı-Ahlak Dersleri*, sad., Ali Arslan Aydın, İstanbul, Nur Yay., Ankara, 1991, s. 25.

⁹ Kenan Sarıoğlu, *Materyalizm ve Ahlak*, Serander Yayınları, Trabzon, 1999, s. 50.

duygu zaman, çevre ve şartlara göre değişip, yeni kendine özgü bir anlam oluşumuyla kendini göstermektedir.

Öte yandan vicdanın değişip değişmeyeceği konusunda ise her çağda ve herkesçe benimsenmiş genel geçer bir görüş yoktur. Vicdanların da çağlara, uluslara, dinlere ve anlayışlara göre değişebileceği sözgelimi, benim vicdanımı sızlatan şeyin, aynı eğitimi görmemişsek, bir başkasının vicdanını sızlatmayabileceği¹⁰ gibi örnekler vicdan meselesinin bir takım kesin yargıdan uzak olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Vicdanın nasıl bir şey olduğu, vicdanın kaynağının ne olduğu gibi sorulara karşılık olarak vicdanın duygu, soyaçekim, deney veya akla dayalı olduğunu ileri süren dört farklı görüşün ortaya çıktığı görülür. Bunlar: Vicdanı duyguya dayandıran İskoçya Okulu; vicdanı, soyaçekime dayandıran tekâmülcü görüş; vicdanı deneye dayandıran çağrışımçı görüş ve vicdanı akla dayandıran akılcı görüştür.¹¹ İşte vicdanın nereden ve nasıl meydana geldiği sorusuna ahlâkçılar farklı farklı cevaplar vermişlerdir.

Burada tekâmülcü ve çağrışımçı görüşü savunanlara göre vicdan hata yapabilmekte, İskoçya ekolünde ve akılcı ekole göre ise vicdanın hata yapmaz ve yanılmaz olduğu görülür.¹² İskoçya okulunun kurucusu Thomas Reid (1710-1796)'e göre ise öyle yargılar vardır ki, bunlar kendiliğinden insanın ruhunda meydana gelir. Erdem/ahlâk yargısı bunların başında gelir. Doğruyla yanlış, iyi ile kötüyü ayırt eden inançla beraber doğmuş olan bir yargı gücüdür. Reid, iç deneylerin bir ürünü saydığı bu yargı gücüne sağduyu (Commen Sense) adını verir. Bu yargılar Reid'e göre, zihnin içgüdüleridir ve bizimle birlikte doğarlar. Bu sağduyudan kuşulanılmaz ve herkeste her sağlam insanda aynıdır.¹³ Dolayısıyla Reid'e göre, vicdanın ahlâki bir duygu olduğu, ahlâki hayatın karmaşıklığı nedeniyle de tüm ahlâki kuralların bir ilkeden çıkarılamayacağı burada söylenebilir. O zaman Rousseau'da acaba bu duygu nasıl meydana gelir?

¹⁰ Fritz Heinemann, "Etik", Patzıg, Diemer ve diğerleri, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri, (derleyen), Doğan Özlem*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 375.

¹¹ H. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, ss. 96-97; Ayrıca bkz., Kant , *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev, İ. Kuçuradi, H. Ü. Yay., Ankara, 1982, s. 19.

¹² H. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 126.

¹³ Rousseau, *Emile*, İngilizce'ye çeviren, By Barbara Foxley, New York, 1969, , ss. 252-254. Krş., Aynur İlhan Tunç, "Sağduyu Etiği: Thomas Reid'de Ahlak Duyusu ve Ödev Kavramı", *Felsefe Dünyası*, S: 43, Ankara, 2006, s. 144.

Rousseau düşüncesinde, bu duyguya sahip olmak için yüksek bir bilgiye hiç gerek olmadığı; bütün bu erdeme ait değer ilkelerinin zaten insanın kalbinde var olduğu, sadece insana düşen görevin bu sese kulak vermesi gerektiği yer almaktadır. Yine insan ruhunun derinliğinde bir adalet ve töre (ahlâk) ilkesi vardır. Bu ilke ruhla birlikte doğmuştur. Rousseau, ne dersek diyelim, yaptığımız işin iyi ya da kötü olduğunu biz onunla ölçeriz, başkalarının davranışlarını da bu ilkeyle ölçeriz demek ve bunu vicdan kavramıyla ifade etmektedir. Böylece Rousseau, bu düşüncesiyle ruhta doğuştan olan bir takım yetileri yok saymamakla birlikte, insan ruhunu doğuştan üzerine hiçbir şey yazılı olmayan düz beyaz bir kâğıt gibi sayan J. Locke (1632-1704) la onun yolunda giden Berkeley (1685-1753), Hume (1711-1776) ve Condillac (1715-1780)'a karşı çıkmış; İskoçya okulunun kurucusu Thomas Reid'la benzer düşünceleri paylaştığını¹⁴ O'nun vicdanla ilgili açıklamalarında görmek mümkündür. Rousseau'nun doğal vicdan düşüncesi, Kant'ın düşüncelerini etkilemiş ve XIX. yüzyıl düşüncesinin şekillenmesinde ise bir rol üstlenmiştir. Kant'ın ahlâk konusundaki bilinen üç emri şöyledir: "Vicdanına göre davran, çünkü vicdan hem genel bir yasayı belirtir, hem insanlığı bir erek sayar, hem de kendi yasasını kendi koyar. İnsan özgürdür, vicdan da bu özgürlüğün bilincidir. İnsan özgür olmasaydı elbette sızlayan bir vicdanı da bulunmazdı. İyilerle kötüler birbirinden ayıran bu vicdan, her insanda insanlığın ortak bir yanı olarak vardır."¹⁵ Kant'ın, içimizdeki ahlâk yasası diye ifadelendirdiği şeyin, temelde vicdan olarak adlandırılabilceğini burada söyleyebiliriz

Rousseau'nun düşüncelerinden çok etkilenmiş olan Kant'ın, salt aklın sınırlılıklarını görerek, pratik aklı ön plana çıkarması, pratik aklı, vicdani şuura ve hisse yaklaştırma çabası içine girdiği yargısını güçlendirmektedir. Çünkü Rousseau'ya göre aklın sınırlılığının görüldüğü bir alan da ahlâk alanıdır.

Rousseau kendi içsel sorunlarına çözüm arayışında filozofların yolunu takip etmiş, fakat bununla da sorunlarını çözememiş, en sonunda kendisi bir yol bulmuş ve bunu takip etmeye karar vermiştir. Bu yol, deruni ışığı tetkik etmekle işe başlamanın daha iyi olacağıdır. Çünkü ona göre, bu ışık onu daha az aldatacaktır. Hata yapsa bile kendinde kalacak ve kendi hayalleri, filozofların yalanlarından herhalde onu daha az bozacaktır.¹⁶

¹⁴ Aynur İlhan Tuğ, a. g. m., s. 149; Krş., Hüsameddin Erdem, *Bazı felsefi Meseleler*, Hüer Yay., Konya, 1999, s. 73.

¹⁵ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev., İ. Kuçuradi, Hacettebe Ü. Yayınevi, Ankara, 1982, s. 51.

¹⁶ Rousseau, *Emile*, s. 231,

Rousseau'nun deruni ışık ile iç nuru, kalp nurunu yani vicdanı kastettiği anlaşıl-
maktadır. Yine Rousseau, bizde var olan değişik ihtiraslarımıza karşı koyabilecek bir kuv-
veye, güce sahip olduğumuzu, bunun da vicdan mekanizması olduğunu belirtir.¹⁷ Vicdanın
bir çeşit 'sezgi'sel güç oluşu burada dikkat çekmektedir. Rousseau düşüncesinde, vicdan
ve ahlâki duyguların sağlıklı gelişebilmesi için ahlâki kurallara uymak zorunludur. Ancak
kimi yetişkinlerin zaman zaman bu kuralları göz ardı ettiği vurgulanmaktadır.¹⁸

Rousseau'ya göre, bir çocuğun düşünce dünyasında verilen sözde durmanın er-
demli ve vicdani bir davranış olduğu henüz tam yerleşmemiş olsa bile, bu içten gelen bir
vicdan hissi yavaş yavaş doğmaya başlayarak zamanla bu his ve davranış kalıpları çocuk-
larda görev bilinci ve vicdani sorumluluk şeklinde kendini gösterecektir.¹⁹ Rousseau, kadı-
nın üzerindeki yükümlülükler karşılığında erkeğin ona sadakat göstermemesini barbarlık ve
vicdansızlık olarak nitelendirerek²⁰ bir yönüyle vicdani duyarlılığın da değerine vurgu yap-
mıştır. Bununla birlikte, olgunlaşmış bir vicdanla henüz şekillenmemiş bir vicdan arasında
bir çizginin olduğunu söylememiz mümkündür.

İlkelerin bütün yüreklerde/kalplerde yazılı olduğunu söyleyen Rousseau, yasala-
rını öğrenmek için herkesin kendi içine bakması, tutkuların sustuğu bir anda vicdanını
dinlemesi gerektiği üzerinde özellikle durmaktadır.²¹ Rousseau, vicdanın, "Tanrısal içgüdü,
ölmez göksel ses, cahil ama zeki, hür bir varlığın yol göstericisi, iyilik ve kötülüğün yanıl-
maz yargıcı, kişinin özünü yükselten, davranışlarını töreye uygun kılan bir kavram oldu-
ğundan söz eder. Ve kişiyi Tanrı'nın benzeri kılan şeyin de vicdan olduğunu; o olmasaydı
bağları kopuk bir takım duygular ve ilkesiz bir usla yanlışlıktan yanlışlığa düşmek imtiya-
zından başka neyle hayvanlardan ayrılmış olurduk."²² Demekle vicdanın ontolojik bir varlık
olan insanın diğer canlı varlıklardan en önemli ayırıcı özelliğine vurgu yapmıştır.

Rousseau'ya göre vicdan, diğer insanlarla kendini mukayese etmekle kendini
açığa çıkarır ve bu yolla gelişir, aktif bir hal alır; böylece ahlâki, adaleti, nizamı, güzelliği

¹⁷ Rousseau, *Emile*, s. 245; Ayrıca karşılaştırma için, Hendel, J. J. *Rousseau: Moralism*, The library of Liberal Arts,
New York, 1934, s. 313

¹⁸ Rousseau, *Emile*, s. 55.

¹⁹ Rousseau, *Emile*, s. 64.

²⁰ Rousseau, *Emile*, s. 324.

²¹ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, Çev., *Sebahattin Eyüboğlu*, Cem Yay.İstanbul, 1998.
54.

²² Necip Alsan, J. J. *Rousseau*, Varlık Yay, İstanbul, 1962, s. 52.

tanır, bilir ve sever. İnsanda, iyiyi tanıma huyundan çok onu sevme huyu vardır. Ona göre temelde tabiatla tabiatın kendisinde bir fenalık yoktur. Rousseau'da vicdan, "ben sevgisinin kâmil ve faal şeklidir. Ben sevgisi akıl ile birleşince nizam sevgisi meydana gelir. Nizam sevgisinin faal şekli vicdanı meydana getirir. Nizam sevgisi iyilik yaratır. Ama son söz daima vicdanındır. Kalp bir nevi ışıktır."²³

Demek ki insan sadece akıllı bir varlık değildir. İnsan bu akıl aletini kullanırken asla duyguların merkezi olan kalbini ve vicdanını göz ardı etmemesi en doğrusudur. Rousseau, kendisini her zaman doğal olarak iyiye yönlendiren şeyin ahlâk duygusu olduğunu söyledikten sonra, bu ahlâkiliğin aynı zamanda vicdani sorumluluğun ilk koruyucusu olduğunu ve hatta bütün ihtimallerin olduğu bir durumda bile doğruluktan şaşmayacağını dile getirmektedir.²⁴ Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Rousseau, vicdanın az da olsa bir hata payı içerdiğini söylemek durumunda kalmıştır.

Sonuç

Rousseau'nun ahlâk meselelerine ilişkin her olayda, akılı ön planda tutmaktan daha çok gönlü ve vicdanı kendisine kılavuz yaptığını burada söylemek mümkündür.

Anlaşılan o ki; vicdan faydalı bir iş yaptığımızda bizi sevindiren; kötü bir şey yaptığımızda da bizi üzen bir duygudur; bizi hayra sevk eden ve kötülüklerden alıkoyan bir sestir. Şüphesiz vicdan tek başına doğruyu bulamaz. Mutlaka onun iyi yönde programlanması ve eğitilmesi gerekir. Aksine insan yapılan kötülükler karşısında vicdan azabı duymaz hale gelebilir. Vicdan bir bilgisayar programına benzetilebilir. Yani neye göre programlarsak, o yönde hareket eder. Dolayısıyla vicdan için, nasıl yapılacağını anlatan iç eğilim, yanlış yapmaktan koruyan iç ölçü ve beklidir denilebilir.

²³ Rousseau, *Emile*, s. 224 -225.

²⁴ Rousseau, *Yalnız Gezen Adamın Hayalleri*, Çev., Ahmet Ateş, Türkiye Yayınevi, 1968, ss. 334- 336.

Kaynakça

- Aynur İlhan Tunç, "Sağduyu Etiği: Thomas Reid'de Ahlak Duyusu ve Ödev Kavramı", *Felsefe Dünyası*, Ankara, S: 43, 2006
- Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002 .
- Ahmet H. Akseki, *Ahlak İlimi ve İslam Ahlakı-Ahlak Dersleri*, sad., Ali Arslan Aydın, İstanbul, Nur Yay., Ankara, 1991
- C. W. Hendel, *J. J. Rousseau: Moralist*, The library of Liberal Arts, New York/Londra, 1934, Fritz Heinemann, "Etik", Patzig, Diemer ve diğerleri, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (derleyen), Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Grimsley, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford, 1973.
- Hüsameddin Erdem, *Bazı felsefi meseleler*, Hür Yay., Konya, 1999,
- H. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hür Yayınevi, Konya, 2002 .
- Hayati Hökekleli, "Fitrat", *İslam Ansiklopedisi*, TDVY., İstanbul, 1996.
- Immanuel Kant , *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev, İ. Kuçuradi, H. Ü. Yay., Ankara, 1982.
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut 1988, 3/445.
- J. J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, Çev., Sebaahattin Eyüboğlu, Cem Yay. İstanbul, 1998
- J. J. Rousseau, *Yalnız Gezen Adamın Hayalleri*, Çev., Ahmet Ateş, Türkiye Yayınevi, 1968.
- Kenan Sarıoğlu, *Materyalizm ve Ahlak*, Serander Yayınları, Trabzon, 1999, s. 50.
- Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yay., İstanbul, 2007.
- Necip Alsan, *J. J. Rousseau*, Varlık Yay, İstanbul, 1962.

Moral Conscience and It's Value in J.J. Rousseau

Citation / ©- Kahveci, K.A. (2012). Moral Conscience and It's Value in J.J. Rousseau, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12(1), 205-213.

Abstract- *One of the important problems that morale philosophy takes into account is conscience. There have been made many definitions of conscience. Its concept and mean were discussed a lot. There are different opinions about the value of the conscience between researchers working on this topic. As view of given different thinks, there is a common point, conscience is a big value of morale. And there is a no doubt. Conscience takes a role in the people behaviors. Conscience is a morale note that helps to find a true way in our destroyed lives. But it is not a note that it has always shown true way. To good conscience this thing should be needed to education and training. Trained conscience makes an auto-control that helps prepare of our morale behaviors.*

Key words- *J.J. Rousseau, Moral, Conscience.*

ÇEVİRİ - SADELEŞTİRME - KİTAP TANITIMI

• ÇEVİRİLER

Metin Tenkidinde Temel Kriterler*

Prof. Dr. Abdülcebâr SAİD**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ***

Atıf / ©- Saïd, A. (2012). Metin Tenkidinde Temel Kriterler, çev. A. Ürkmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 215-250.

Özet- "Metin tenkidinde temel kriterler" başlıklı bu çalışma, hadis alanında metin tenkidinin uygulamalarına teorik ve kavramsal açıdan katkı sağlamaktadır. Yazar, İslam kültüründe eleştirel bakışın tarihsel süreci, tenkidin hadis rivayetlerine uygulanaşına dair örnekler gibi meselelere ağırlık vermiştir. Ayrıca kimi teolojik argümanların yanı sıra Arap dilinin temel kurallarını da hadiste metin tenkidi için dayanak olarak göstermekte ve literatür konusunda araştırmacıları bilgilendirmektedir.

Anahtar sözcükler- Hadis, metin, tenkit, usûl.

§§§

* "el-İtâru'l-Mercî li İlmi Nakdi Metni'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf", *İslâmiyyetü'l-Marife*, yıl: 9, sayı: 39, kış 1426/2005, s: 45-75.

** Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi Usûlü'd-Dîn Bölümü.

*** İnönü Üni. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: ahmedurkmez@yahoo.com

Allah insanı yaratmış ve ona bu dünyada mutlu yaşama imkânlarını geliştirecek, ahirette de mutlu bir yaşama geçmesini sağlayacak güçler vermiştir. Nesiller boyu insan-noğlu Allah ile yaptığı sözleşmeyi her unutuşunda ve yolunu her kaybedişinde, Yüce Allah ihsanının ve rahmetinin bir göstergesi olarak peygamberler göndermiş, insanlara yol göstermeleri için kitaplar indirmiştir.

Genâb-ı Hakk'ın hikmeti, bütün insanları kuşatacak ve mekânlar çoğalsa da, zamanlar değişse de onları ıslah edecek tek bir din oluşturmayı gerektirdiğinde ise tüm insanlığa son peygamber Hz. Muhammed'i (sav) görevlendirmiştir. Bu dinin mükemmel hale gelmesi ve Allah'ın insanlara olan nimetinin tamamlanması için Resûl-i Ekrem'le (sav) birlikte okunan bir kitap indirmiş, Kur'ân'ın okunmasını ve uygulanmasını insanlara kolaylaştırmıştır. Daha da önemlisi, insanların başka bir kitaba ihtiyaç duymamaları, önceki kitapların başına gelen tahrif, parçacı yaklaşma, kaybetme ve unutma gibi problemlerin yaşanmaması amacıyla Yüce Allah'ın bu kitabın korunmasını bizzat üstlenmiş olmasıdır.

Yüce Allah Kur'ân'ı indirme konusunda eşsiz bir yöntemi tercih etmiş, tek bir defada indirmeyip olaylara ve yeni gelişmelere göre bölüm bölüm indirmiştir. Böylece Allah, Kur'ân'ı insanların hayatıyla ilişkilendirmiş, Resûlullâh'ın (sav) hayatında onu uygulamakla mükellef olmasını sağlamış, onun yol gösterici siretinin ve masum sünnetinin Kur'ân için bir açıklama ve uygulama örneği niteliği kazanmasını temin etmiştir. Müslümanlar da şu ayeti bu bağlamda anlamışlardır:

“Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin...”¹

Allah, sahabe-i kirama Kur'ân'ı tek bir mushafta toplamayı müyesser kılmıştır. Allah'ın bu kitabı korumayı vaat ettiğini kesin olarak bilmelerine rağmen onlar hiç gayret göstermeksizin bu söze dayanma yoluna gitmemişlerdir. Bilakis bu ilahi vadin gerçekleşmesi için akla gelebilecek en büyük beşeri fedakârlıkları yapmışlardır. Sonuçta topladıkları mushafın her açıdan sağlam olduğunda, yazılış ve okunuş bakımından tam ve mükemmel bulunduğu görüş birliğine varmışlardır. Kur'ân'dan olmayan hiçbir şey o mushafta yer almamış, o mushafta yer alıp Kur'ân'dan olmayan hiçbir şey de olmamıştır.

¹ Haşr 59/7.

Ama sünnet-i nebeviyyenin hali Kur'ân-ı Kerim'in durumu gibi değildir. Bizzat Allah Resûlü'nün (sav) mübarek hayatlarında bile sahabe-i kiram onun söylediği bazı sözlerin anlaşılması veya ona ait olup olmaması konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu yüzden emin olmak için araştırma, tahkik etme ve eleme yoluna gitmişlerdir. Bu tenkid çabası Müslümanların hayatında nesilden nesile aktarılarak devam edip gelmiştir.

Tenkid zihniyetine sahip ilim ehli öteden beri sünneti koruma konusunda emek vermişlerdir ve vermeye de devam etmektedirler. Nebevi sünneti koruma ve kollama noktasındaki girişimlerde her ne kadar temel taşı oluşturan unsur (hem sened hem de metin açısından) rivayet tenkidi konusunda âlimlerin koydukları kurallar ise de, çalışmalar pratik açıdan daha ziyade senedi gözetme ve önemseme üzerinde yoğunlaşmıştır. Sened araştırmaları için alt birimler, kurallar ve eserler oluşturulmuş, bu arada her ne kadar sened düzeyinde olmasa dahi metin de büsbütün ihmal edilmemiştir. Bunun en büyük göstergelerinden birisi, sened bilgisine dair yapılan çalışmalarla metin bilgisine dair yapılanların hacim itibarı ile karşılaştırılması olacaktır. Temel kuralların belirginliği ve yerleşikliği ile bu kurallara uygun örneklemelerin boyutlarını ise kıyaslamaya bile gerek yoktur.

Bu söylemin müsteşrikler ve bir dönem mutezile tarafından dile getirilmiş olması, cüzi bile olsa doğruluk payı olduğunu belirtmemize engel olmamalıdır. Zira konu hakkında yapılacak bir araştırma bu gerçekliği ortaya koyacaktır. Biz inanıyoruz ki metinden çok senede yönelen bu özel ilginin haklı gerekçeleri de vardır. Rivayet dönemi fitnelerin, fırkaların ve keyfi görüşlerin cirit attığı bir dönemdi. Sünnet-i seniyyeyi tehdit eden en önemli tehlikelerden birisi; mezhebî, fikrî ve siyasî açıdan bir topluluğu veya kesimi destekleyip diğerlerini dışlamak üzere sünnetin ve hadisin kullanılmak istenmesiydi. Bu atmosferde râviler ve rivayetler üzerinden yalan üretme ve çarpıtma girişimleri belirginleşmişti. Dolayısıyla çalışmaların râviler ve rical üzerine yöneltilip yoğunlaştırılması kaçınılmaz hale gelmişti. Nitekim bu tahlil ve talili destekleyen verilerden birisi de, yaşanan kargaşa ile isnadın ortaya çıkışını ve sorulur hale gelişini ilişkilendiren bilgilerdir. Müslim, senediyle İbn Sîrîn'in şu sözünü rivayet eder: "Önceden isnadı sormazlardı. Ama fitne ortaya çıkınca 'bize ravilerinizin adını söyleyin bakalım' demeye başladılar. Sünnet ehli ise hadislerini almaya, bidatlara uyan kişilerden ise hadislerini almamaya başladılar."²

² en-Neysâbü'rî, Müslim ibnü'l-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, Beyrut, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000, s.43 (27).

Biz, metin tenkidi çalışmasının hak ettiği önemi ve konumu alma zamanının artık geldiğine inanmaktayız. Kuralları iyice yerleşecek biçimde araştırmalara konu olmalı, üzerinde uygulamalı çalışmalar yapılmalı ve bu ilmin kendi ayakları üzerinde durması için ilmi tartışmalar birbirini izlemelidir. Bu, konuyla ilgili olarak öncükilerin yaptıklarını görmezlikten gelelim demek değildir. Bilakis onların çabalarına bir şeyler ekleyecek ve yine onlara dayanarak ilerleyeceğiz.

Fakat pek çok araştırmacı ve eleştirmenin bu ilmi derinlemesine ele almada hala kâh mütereddît, kâh çekimser kaldığını görmekteyiz. Kimi zaman sünneti savunma adı altında, kimi zaman ise metin tenkidi kapısını açmaktan korkmak adına takınılan bu tutum, ehil olmayan bazı kimselerin sünnete karşı aşırı cüretkâr davranabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır.

Bu araştırma, söz konusu çekinceleri ortadan kaldırmaya ve tereddütlere son vermeye çalışacaktır. Bunu sağlamak için, metin tenkidi ilminde belirli bir kriter çerçevesi oluşturulmasına yönelik bir alt yapı sunacaktır. Böylece bu ilmin dayandığı derin köklere de işaret etmiş olacak, onun temelsiz ve sonradan eklenmiş bir branş olmadığını açıklayacaktır.

Bu araştırma, metin tenkidinin kurallarını ele almayı amaçlamamaktadır. Temel amaç, kuralların da üstünde karar verici merci durumunda olan kriterlerin vurgulanmasıdır. Bu alanda araştırma yapan veya çekimser kalan bazı ilim adamlarının düştükleri metodik yanlışlıkları da değerlendirmeye çalışacaktır. Araştırmanın metin tenkidi konusunda hareket noktası teşkil edecek sağlam bir zemin oluşturmaya katkı sağlaması umulmaktadır.

Bu durumda metin tenkidi ilmi şu üç temel üzerinde kurulabilir:

1. Bilgiye dayanak oluşturacak kriterler ki bu araştırmanın yapmaya çalıştığı bu kriterleri oluşturmaktır.
2. Kriterlere dayanan ve onların ışığında billurlaşan kurallar.
3. Âlimlerin ortaya koyacağı söz konusu kurallar ışığında rivayetler üzerinde yapılacak uygulamalı örnek çalışmalar.

Kurallar gerçeğin peşinde koşan ve her görüşe açık bir tartışma atmosferinde olunlaşacak, bu tartışmalar önceki bütün emekleri takdir etmekle birlikte insan ürünü çalışmalara bir tür kutsiyet yükleme hatasına düşmeyecektir.

Istilah âlimleri, tenkidi “Sahih hadisleri zayıflardan ayırarak belirli lafızlar ve bilinen karinelerle râviler hakkında onaylama ve cerh etme yönünde hüküm vermek.”³ şeklinde tanımlamaktadırlar. Onlara göre metin ise “Senedin sonunda ulaşılan kelâm.”⁴ demektir. Bu bilgiler ışığında biz metin tenkidini şöyle tarif ediyoruz:

“Hadisin lafızlarını ve ibarelerini, sıhhat şartlarının gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemek amacıyla incelemektir.”

Buradan da anlaşılacağı gibi, metin tenkidinin amacı, metnin sahih olup olmadığını belirlemek için gerekli bütün yöntemleri uygulamaktır. Bu anlamda metin tenkidine Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren Hz. Âişe ve İbn Abbas gibi sahabeler aracılığıyla önem verilmeye başlanmıştır. Her ne kadar -daha önce belirttiğimiz gibi- sened üzerinde olduğu kadar ihtimama konu olamasa da, sünneti rivayet ve dirayet açısından inceleyen çalışmalar devam etmiştir.

Metin tenkidi adı altında değilse bile, konuyla doğrudan ilgili pek çok başlık hadis kitaplarında yer almıştır. Şâzz hadis, münker, muallal hadis, muzdarip, muhtelifü'l-hadis ve müdrec bunlara örnek verilebilir. Hadis âlimleri ve mutezile gibi bazı İslâmi fırkalar arasında metin tenkidi etrafında ve bazı rivayetlerin kabulü veya reddi konusunda cereyan eden tartışmalar da buna eklenmelidir. Ancak elbette metin tenkidi meseleleri müstakil bir hüviyet kazanmamış, kuralları ve sınırları net ve yeterli bir biçimde belirlenmemiştir. Sonuçta tıpkı diğer hadis ilimleri gibi kendi ayakları üzerinde duran, hadis metin tenkidi ilmi diye adlandırılabilir özel bir bilgi dalı oluşmamıştır.

Belki de en fazla ön plana çıkan, en eşsiz ve hemen hemen türünün ilk örneği olan tecrübe, İbn Kayyimi'l-Cevziyye'nin *el-Menâru'l-Münif fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*⁵ tecrübesidir. Kitabın ana konusu, senedine bakmaya ihtiyaç kalmadan sadece metni aracılığıyla hadisin durumunu anlamayı sağlayacak kurallardır. Bu tecrübe daha sonraki dönemde aynı düzeyde tekrarlanmamış ve hak ettiği ilgiyi görüp araştırmalara konu olmamıştır. Birkaç muasır araştırmacı gelip de bu ilmi temellendirme çabası içine girinceye dek bu

³ Azamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn*, Riyâd, Mektebetü'l-Kevser, 2. Baskı, s.5.

⁴ Suyûtî, Celâlüddîn, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Riyâd, Mektebetü'l-Kevser, 1/28.

⁵ İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münif fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, thk. Abdülfettâh Ebû Çudde, Halep, Mektebetü'l-Matbûât, 1983.

durum devam etmiştir. Kimi uygulamalı çalışmalar bu son çabayı desteklemiştir. Çoğu zaman İbnü'l-Kayyim'in koyduğu kurallara ve verdiği örneklerle güvenmişlerdir.

Bu çalışmaların büyük bölümünün eleştirilebileceği nokta, zayıf ve mevzu birkaç rivayete odaklanmaları ve metin tenkidine çok daha fazla muhtaç durumdaki sahih hadisler boyutuna girmemeleridir. Bu bağlamda Dr. Mustafa es-Sibâî'nin *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmî*⁶ kitabında zikrettiklerine; Dr. Salâhuddîn el-İdlibî'nin *Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemâi'l-Hadîsi'n-Nebevî*⁷ kitabına, Dr. Misfir ed-Dümeynî'nin *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*⁸ ve *Mekâyis İbni'l-Cevzi fi Nakdi Mütûni's-Sünne min Hılâli Kitâbihi el-Mevzûât*⁹ adlı eserleri ile Muhammed Muslih ez-Zubî'nin 1999 yılında Ürdün Üniversitesi'nde master tezi olarak sunduğu *Nakdü'l-Metn inde'l-İmâm en-Nesâi fi's-Süneni'l-Kübrâ*¹⁰ adlı kitabına işaret edebiliriz.

İsmail el-Kürdî ise *Nahve Tefîli Kavâidi Metni'l-Hadîs*¹¹ eserinde uygulama alanına yönelmiştir ki bu, metin tenkidi ilminde ileriye doğru atılmış cesur bir adımdır. Sahada dile getirilen kurallara işlerlik kazandırıp onları uygulamaya geçirmektedir. Her ne kadar yazarın bazı uygulama örnekleri tartışılabilir durumda olsa da, bu ilmin durgun sularını hareketlendirdiği bir gerçektir.

Dr. Emîn el-Kudât'ın *Nakdü'l-Hadîs beyne Senedi'n-Nakl ve Hukmi'l-Akl*¹² başlıklı araştırması da konuyla ilgili bilimsel çalışmalardandır. Bu kitabında müellif, hadisin sened ve metin açısından birlikte ele alınmasının önemini vurgulamakta, tek başına senede güvenmenin yeterli olmadığı ve akla mutlaka itimat etmek gerektiği görüşüne yer vermekte, âlimlerin sened ve metin tenkidini aynı anda uygulamayı önemsediklerini belirtmektedir.

⁶ es-Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmî*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1368 (h).

⁷ el-İdlibî, Salâhuddîn, *Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemâi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

⁸ ed-Dümeynî, Misfir Gurmullâh, *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*, Riyâd, 1984.

⁹ ed-Dümeynî, Misfir Gurmullâh, *Mekâyis İbni'l-Cevzi fi Nakdi Mütûni's-Sünne min Hılâli Kitâbihi el-Mevzûât*, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1984.

¹⁰ ez-Zu'bi, Muhammed Muslih, *Nakdü'l-Metn inde'l-İmâm en-Nesâi fi's-Süneni'l-Kübrâ*, Ürdün Üniversitesi, Bilimsel Tez, 1999.

¹¹ el-Kürdî, İsmail, *Nahve Tefîli Kavâidi Metni'l-Hadîs*, Dimeşk, Dâru'l-Evâil, 2002.

¹² el-Kudât, Emîn, "Nakdü'l-Hadîs beyne Senedi'n-Nakl ve Hukmi'l-Akl", *Mecelletü Dirâsât*, yıl: 10, 1989, s.230-252.

Yukarıda zikredilenler dışında da burada dökümü yapılamayacak kadar çok kitap, araştırma ve makale mevcuttur.¹³ Hepsini kapsayacak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, söz konusu eserler metin tenkidinin kuralları üzerine yoğunlaşmaktadırlar. İçlerinden bazıları Goldziher ve Schact gibi kimi müsteşriklerin görüşlerini ele almakta, onlar tarafından hadis âlimlerine yöneltilen ‘metni bırakıp senedle ilgilendiler’ eleştirisine değinmekte ve Sibâî'nin *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmî* adlı eserinde yaptığı gibi müsteşriklere reddiyede bulunmaya çalışmaktadır. Bunlara ilaveten metin tenkidi kurallarına dair bazı uygulama ve örneklere yer verilmekte, bu arada meselenin tarihsel boyutu da yine sadece kurallar ve örnekler düzeyinde gündeme getirilmektedir.

Bu makalenin amacı, hadiste metin tenkidinin önemini ve buna duyulan ihtiyacı ortaya koymak, metin tenkidi ilminin kriter çerçevesini belirlemek ve metin tenkidiyle ilgilenenlerin içine düştüğü metodik problemleri teşhis etmektir. Araştırmada öncelikle tümdengelim metodu kullanılmış, naslara ve önceki alimlerin bıraktığı emek mahsulü mirasa dayanılmış, bu verilerin anlaşılması ve tahlili ışığında hadis metni tenkidi için kriter çerçevesi oluşturulmuştur.

Tümevarım metodu da araştırma sırasında ihmal edilmemiştir. Hadiste metin tenkidi işlemiyle uğraşanların ve konuyla ilgilenenlerin düştükleri metodik yanılgılardan bazı örnekler derlenmiş, bu bilim dalı açısından halen sıkıntı oluşturan yöntem yanlışlarını çeşitli açılardan yansıtacak homojen gruplar oluşturulmaya çalışılmıştır.

Araştırmamız metin tenkidi kurallarıyla sınırlı kalmayacak, bu kuralların ve uygulamalarının çıkarıldığı kriterlerin çerçevesini çizmeye çalışacaktır. Adı geçen eserlerin yazarlarından bir bölümünün karşı karşıya kaldıkları yöntem sorunlarına da kısmen çare bulunacaktır. Başarıyı veren sadece Allah'tır.

I. Metin Tenkidinin Mercî Bulma ve Çerçeve Kurma İhtiyacı

Mercî olmak ve kriter bulmak, evrendeki düzen açısından merkezi bir düşüncedir. Şöyle ki: Yüce Allah varlığın kaynağıdır; her şeyi ayakta tutandır. Kâinatın düzende kalmasını sağlayacak ve her birimine hükmedecek kanunları ve ilahi sünnetleri o yaratmıştır. Her şey Yüce Allah'a rücû eder; çıkış, başlangıç ve var oluş bakımından da, varılacak yer ve

¹³ Bu çalışmalar hakkındaki detaylar için bkz: Muhyiddin Atıyye ve diğerleri, *Delilü Müellefâtî'l-Hadîsî'sh-Şerîf el-Matbûa el-Kadîme ve'l-Hadîse*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1995.

ulaşılacak son nokta bakımından da bu böyledir. “Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır. Bütün işler ancak Allah’a döndürülür.”¹⁴

Demek ki her şeyin döndürüleceği yer Allah’tır. Yüce Allah bütün hükümlerde en son sözü söyleyen otoritedir. “Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah’a mahsustur. Bütün işler ona döndürülür...”¹⁵ Böyle bakıldığında, Kur’ân-ı Kerim bağlayıcı bir anayasa ve vazgeçilmez bir otoritedir.

Her şeyin varacağı son nokta olması yönüyle itikad ve inanç alanında Allah’ın yegâne merci konumunda yer alması gibi, kimi insani etkinlik sahalarında da özünü yaratılıştan alan ve giderek daha geniş bir etkiye sahip olan bazı beşeri otorite ve kriterler söz konusudur. İnsanların inanç mezhepleri ve kültürel birikimleri farklılık gösterse de, beşer aklı bu ortak noktalarda buluşmaktadır. İman alanında hak, iyi, güzel ve adalet gibi değerlerle temsil edilen bu ‘fitri inanış’ hali, aşkın yaratıcının birliğinden amaç ve gaye yönüyle destek alan beşeri bir birlik yansımasıdır.

Ancak insanın inanışlarına ve kültürel birikimine doğrudan etki söz konusu olduğunda bu kriter çerçevesi daralır ve özelleşir; bireyin aleme genel bakışının bir parçası halinde gelir. Bu bakış, insanın evreni anlamasını, dolayısıyla kendini evren içinde konumlandırmasını sağlayan bakıştır. Yine bu bakıştan neşet eden kriter algısı, insanların kutsal metinleri ve egemen kuralları anlama ve yorumlama yöntemini belirleyecektir.

Aynı metni okuyan okuyucuların baz aldıkları kriterlerin farklılaşması ile metni anlama biçimleri de farklılaşır. Anlama kriterleri bakımından benzer bir çerçeveye oturan ortak bir kültür nedeniyle okuyucuların kriter algıları birbirine yaklaştıkça, metni anlama biçimleri de birbirine yaklaşacak hatta birleşecek; metnin mana ve delaletleri okuyucular arasında müşterek hale gelecektir. Okuyucuların kültürel alt yapıları (kriterleri) birbirinden uzaklaştığında ise metin her biri için farklı mana ve delaletler kazanabilecektir.

İnsanın hayatına anlam ve amaç katan, ona belirli bir kültüre ait olma duygusunu kazandıran temel gelişme, işte anlama ve yorumlamayı kapsayan bu merci algısıdır. Kişinin kültür ve kriter yapısında kendini bulan önceki deneyimleri, meseleleri anlayıp konumunu belirlemesine katkı sağlar ve böylece bu deneyimler istinat edilebilecek bir kriter

¹⁴ Âl-i İmrân 3/109.

¹⁵ Hüd 11/123.

çerçevesi oluşturur. Söz konusu çerçeveyi vicdani inanışlar, fikri anlayışlar ve kişisel yönelişler belirlemekte, insanın bakışını ve duruşunu da bir şekilde şekillendirmektedir.

Bu noktada şu da söylenebilir: Kriter çerçevesinin varlığı, felsefi bir anlayış veya soyut bir teori değildir. İnsanın düşüncesinde ve pratik yaşamında var olan bir gerçekliktir. Varlığı ve bilgi, kültür yapılanmalarına etkisi, medeni gelişmelerdeki katkısı görmezlikten gelinemeyecek bir temeldir. Hangi bilim dalında olursa olsun, bilginin temelini indiğimizde kriter çerçevesi fikrini elimizle dokunurcasına doğrudan görebiliriz. Eşya ve olaylar hakkında konuşurken “Ortada temel bir nokta var, temel bir hata var, temel bir çerçeve var.” deriz. Bir şeyi kıyas edeceğimizde belirli bir noktayı baz alırız ve kıyasa temel yaparız.

Özetle söyleyecek olursak ‘mercilik’ (el-merciyye), yer, yön veya bağlam belirten bir masdar-ı mîmîdir. Herhangi bir nesnenin özellikleri, değeri ve amacına uygunluğu konusunda kıyasa veya hükme bu bağlam esas teşkil eder. Bir araştırmamanın merci/kriter çerçevesi dediğimizde ise, çalışmanın konusunu ve uygulanacak mantık silsilesini belirleyen ve herkes tarafından müsellemlenmiş olan ana yapı anlaşılır. Çalışmanın ana soruları, yöntemi, sonuçlarının açıklanması ve değerlendirilmesi gibi söz sahibi kavramlar ve ölçüler bu kapsamdadır.¹⁶

Öyleyse hadiste metin tenkidinin kriter çerçevesi nedir? Bu çerçevenin temel unsurları nelerdir?

Kriterleri belirlemeden ve hadiste metin tenkidi çerçevesinde yer alan temel unsurları ortaya koymadan önce meselenin içerdiği bazı savrulmalar, problemler ve çekişmeler üzerinde mutlaka durmamız gerekmektedir. Sözelimi sünnet-i seniyyeye hizmet için verilmiş beşeri emeklere bir derece kutsallık yüklemek isteyenler vardır. Bu, sünnetten olan nedir, eldeki sonuca ulaşmamızda katkısı olan beşeri emekler nelerdir, hiç ayırt edilmeden yapılmaktadır. Beşeri emeklerin yeri gelip doğruyu bulduğu, yeri gelip hata yaptığı ise gözden kaçmaktadır. Yine bu emeklere yöneltilen eleştirilerin hiçbir şekilde sünnete yöneltilmiş olamayacağı gerçeği de dikkatlerden kaçmaktadır. Hâlbuki insanların emeğine yönelik eleştiriler de yine bir insani çabanın ürünüdür. Dolayısıyla ispat yönünde harcanan çabadan ihlâs ve ecir bakımından geride kalmıyor olabilir. Her iki yöneliş de sünnet-i nebeviyyenin sahih bölümünü ispatlamak ve rivayetlerin iç ve dış tenkidini tam anlamıyla gerçekleştirmek amacına matuftur. Böylelikle şu veya bu rivayetin Hz. Peygamber’den (sav) kavi, fiil veya ikrar yoluyla sadır olup olmadığı öncelikle kesinlik kazanacaktır.

¹⁶ Melkâvî, Fethî, “el-Merciyye ve'l-İtâru'l-Merciî”, *Târîhu'l-İttılâ*, sayı: 1, yıl: 2005.

Sünnetin Kur'ân-ı Kerim'in nebevi açıklaması olduğunu idrak ettiğimizde, onun emirlerinin, nehiyelerinin ve hükümlerinin pratik uygulaması niteliğini taşıdığını gördüğümüzde, kitaba ve sünnete ihtiyacın sonsuza kadar süreceğini fark ettiğimizde, peygamber sözü olduğu belirtilen veya iddia edilen bir ifadenin sıhhatinden emin olmanın ne büyük bir zaruret olduğunu anlamış oluruz. Bundan ötürü, hadis âlimleri rivayetleri ele alırken yakîn ve berâet kuralından değil, şek ve itham kaidesinden hareket etmişlerdir.

"İslâm, genel prensipleri arasında, bir Müslüman'ın hâlet-i asliye itibarı ile suçsuz sayılması gerektiğini ve delil olmaksızın hiçbir sorumluluk altına alınamayacağını karara bağlamıştır. Ancak bir hadisçiye göre, herhangi bir Müslüman bir hadis rivayet ettiğinde adalet vasfı sübut bulup suç işlemediği kesinleşinceye dek masum olarak değerlendirilmez."¹⁷

Bundan dolayıdır ki Ömer ibnü'l-Hattâb (ra) belirli bir sözün Hz. Peygambere (sav) nisbetinin sahih olduğuna dair şahit getirilmesini isterdi. Ali b. Ebî Tâlib (ra) de Allah Resûlüne (sav) herhangi bir rivayeti nispet eden râviden yemin etmesini talep ederdi. Cerh-tadil âlimlerinin değerlendirmelerinde râvinin tevsik edilmesinin asıl olması bu yüzden. Râvinin rivayetleri incelenip süzgeçten geçirildikten sonra adalet ve zabt vasıflarının sübut bulması gerekecektir. Meçhulün rivayeti ise âlimlerin büyük çoğunluğuna göre kabul edilmeyecektir.

Müslüman'ın asıl itibarı ile güvenilir olduğu kuralı burada uygulanmaz. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Ali ve diğer sahabilerin (Allah hepsinden razı olsun) kendileri gibi sahabileri sınadıkları bilinmektedir. Cerh-tadil âlimlerinin de kimileri kibar-ı tabiinden kimileri ise etbâdan olan râvileri –hayırlı olduğuna şahadet edilmiş nesillere mensup oldukları halde- sınadıkları bilinmektedir. Bu sınama ve tenkidin uygulama alanı, râvilerin naklettikleri rivayetlerin metnidir. Söz konusu râvilerin faziletleri, adil ve sika olmaları; nebevi sünnetin korunması ve şaibelerden kurtulması için gerekli her türlü tedbirin alınmasını engellemiştir.

Bu tür çabaların Kur'ân-ı Kerim alanında ise sergilendiğini görmemekteyiz. Elbette sünnet Kur'ân'dan daha önemli olduğu için değil; ama Kur'ân-ı Kerim icazıyla Hz. Peygamber'in (sav) dürüstlüğüne ispatladığı ve dilden dile tevatürle geldiği için durum böyledir. Kur'ân'ın ne ispatına ihtiyaç, ne sıhhatinde şüphe, ne de herhangi bir ayetinde gerçek

¹⁷ Saîd, Hemmâm, "el-Fikru'l-Menhecî inde'l-Muhaddisîn", Devha, Riâsetü'l-Mehâkimi'ş-Şeriyye ve'ş-Suûni'd-Dîniyye, *Silsiletü Kitâbi'l-Ümme*, sayı: 16, yıl: 1987, s.24.

dışılık kalmıştır. Nitekim ashâb-ı kiramdan da sonrakilerden de kimse sünnetin Kur'ân'ın çizgisinden uzaklaşabileceğini tasavvur etmemiştir. Zira prensip olarak her ikisinin de kaynağı birdir. Sonuçta Kur'ân-ı Kerim, hem ashâb-ı kiramın hem sonraki dönemin âlimlerinin sünnete dair rivayetlerin kabulü veya reddi konusunda başvurduğu ana mercii teşkil etmiştir.

Başka türlü de olması beklenemezdi; o, egemenlik ve otoritenin yegâne sahibi olan Yüce Allah'ın kitabıydı: "Sana da o Kitab'ı hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik."¹⁸ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın indirdiği en son kitap ve önceki semavi kitaplardaki içeriklerin kabul veya reddi açısından kriter konumundaydı. Önceki kitaplarda sağlıklı inanış biçimleri varsa Kur'ân onları içerdi ve doğruladı. Değişen, bozulan ve insan eliyle eklenenlerin ise çürük ve sapık yönleri Kur'ân tarafından açıklandı. Kur'ân, tartışan taraf ve grupların hükmüne saygı duyması gereken en üst merci halini aldı.

Bu otorite mutlak ve kıyamete kadar geçerlidir. Çağdaş insanlık düzeyi çerçevesinde çizilen bütün unsurları kapsayan mütevâtir bir kriter oluşudur. Beşeriyetin ihtiyaç duyduğu hiçbir genel prensip bunun dışında kalmamıştır. "Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."¹⁹; "And olsun biz onlara, bilerek açıkladığımız bir kitabı, inanan bir toplum için bir yol gösterici ve rahmet olarak getirdik."²⁰

Sünnetin kitap üzerinde hâkim olduğu, sünnetin kitaba duyduğu ihtiyaçtan daha çok kitabın sünnete ihtiyaç duyduğu gibi söylemleri tekrar edip duranlara ise şaşırmalıdır. Bunlar en fazla Evzâî'nin Mekhûl'den ve Yahya b. Ebî Kesîr'den naklettiği bakış açılarıdır. Sünnetin kitap üzerinde hâkim olduğu yönünde bir hadis rivayeti kendisine sorulduğunda İmam Ahmed şöyle demiştir: "Ben bunu söylemeye cesaret edemem. Ben şunu söylerim: Sünnet kitabı tefsir ve beyan eder."²¹

Kendisi dışındaki bütün kitaplara, ilimlere ve söylemlere hükmedip egemenlik kuran Kur'ân, nasıl olur da sünnete hükmedip onun üzerinde egemenlik kuramaz? "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indir-

¹⁸ Mâide 5/48.

¹⁹ En'âm 6/38.

²⁰ Arâf 7/52.

²¹ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Kurtubî*, thk: Ahmed el-Berdûnî, Kahire, Dâru's-Şuab, 2. Baskı, 1372 (h), I/39.

dik.”²² âyeti gereğince sünnet Kur’ân’ı açıklamakla görevliyken böyle bir şey nasıl olabilir? Açıklayan açıklanana, detay veren detayı verilene nasıl hükmedebilir? Nasıl olur da bir kök bir dala, dalın köke olan ihtiyacından daha fazla ihtiyaç duyabilir?

Vahye yönelik bu parçacı yaklaşım ve bu ‘değerlerin iç yüzünü ters yüz etme’ durumu, kimi insanları sünnete düşkünlük adına metin tenkidini reddetmeye sevk etmektedir. Aynı parçacı yaklaşım bizzat sünneti de etkilemiştir. Bir rivayetin Hz. Peygambere (sav) nisbetinin doğru olup olmadığını belirleyeceğimizde sened karşısında donup kalmamız ve onunla yetinmemiz böyle bir şeydir. Hâlbuki Hz. Peygamber (sav) bir söz söylemiş, bir fiil yapmış veya bir ikrarda bulunmuştur. Ve bu da bize sened aracılığıyla gelmiştir.

Şöyle söyleyelim: Bilindiği gibi bize ulaşan nebevi hadisler bir seneden ve bu sened vasıtasıyla nakledilen bir metinden oluşur. Bazı müteahhir ve bilhassa muasır hadis tenkitçilerinin bu iki parçayı birbirinden nasıl ayırdıklarını anlamak mümkün değildir. Senedi çalışmakta, bunu hadis hakkında hüküm vermek için yeterli saymakta, metne ise hiç bakmamaktadırlar. Oysa âlimler ve tenkitçiler rivayet sırasında hadise bölünme kabul etmeyen tek bir parça olarak bakmışlardır. Bu, hadisin sahih veya hasen sayılması için belirledikleri şartlara bakıldığında da net bir biçimde görülebilir: Senedin muttasıl olması, senedin başından sonuna kadar râvilerin adalet ve zabt sahibi olmaları, hadisin şâzz olmaması, illetli olmaması.

Sünnet ilimleri hakkında bilgisi olanların rahatlıkla fark edebileceği gibi, şâzz ve illetli olmamaya yönelik şartlar senedin yanı sıra metinle de ilgilidir. Hatta sened çalışmalarının, cerh-tadil işlemlerinin ve râviler hakkında hüküm verme süreçlerinin nihai amacının da metnin sıhhatini ortaya koymak olduğu şüphesizdir. Bu açıdan bakıldığında, hadiste amel tenkidi çalışması, değerini âlimlerin üzerinde uzlaştıkları söz konusu şartlardan almış olmaktadır.

Çünkü bir hadisin metni tenkid edilmeden sadece senedinin tenkide tutulması onun kabulü veya reddi için yeterli değildir. Senedin sahih olması mutlaka metnin de sahih olmasını gerektirmez. Nitekim hadis âlimlerinin bir bölümü bu mesajı ısrarla vurgulamışlardır. Sözelimi İbnü’s-Salâh şöyle demektedir: “Hadisçilerin ‘Bu hadis isnadı sahih bir hadistir’ veya ‘isnadı hasen bir hadistir’ demeleri ‘Bu hadis sahih bir hadistir’ veya ‘hasen bir

²² Nahl 16/44.

hadistir' demelerinden tamamen farklı bir durumdur. Zira 'Bu hadis isnadı sahih bir hadistir' denildiği halde şâzz veya muallel olması nedeniyle hadis sahih olmayabilir."²³

Sanânî de şunları söylemektedir: "Velhasıl isnad ile metin arasında karşılıklı bir bağımlılık yoktur. Çünkü sened şartları tam olarak taşıdığı için sahih veya hasen olabilir; ama metin şâzz veya illetli bulunduğu için sahih değildir. Bazen de sened sahih olmaz ama metin bir başka tarikten sahih olarak gelir."²⁴

İbnü'l-Kayyim ise der ki: "Senedin sıhhatinin hadisin sıhhati için bir ön şart olduğu, ama hadisin sıhhatini mutlaka gerektirmediği bilinmektedir. Çünkü hadis pek çok unsur bir araya geldiğinde sahih olur. Bunlardan bir kısmı şöyledir: Senedinin sahih olması, illetten uzak olması, şâzz ve münker olmaması, râvisinin sika râvilere muhalefet edip tek kalmış olmaması."²⁵

İbn Kesîr de şunları söyler: "İsnadın sahih veya hasen olmasına hükmedilmesi, metnin de bu durumda olduğuna hükmedilmesini gerektirmez. Zira metin şâzz veya muallel olabilir."²⁶

Hadis âlimlerine ait bunların dışında da benzer görüşler vardır ve usûl kitaplarında geniş biçimde yer almaktadır. Bu görüşlerin tümü bir hadisin sıhhatine hükmedilebilmesi için senedin de metnin de mutlaka sahih olması gerektiğinin altını çizmektedir. Bazı durumlarda isnad sahih olduğu halde metnin sahih olmayabileceği yönündeki görüş ise çok da gerekçeli bir görüş değildir. Ricali sağlam olup da metnin sıhhatine katkı sağlayamayan muttasıl bir senedin ne yararı olabilir ki? Biz bu meselenin enine boyuna incelenmeye ihtiyaç duyduğu kanaatindeyiz. Çünkü metnin sahih olamaması çoğu zaman seneddeki bir problemle ilişkilidir. Muttasıl oluşu ve râvilerinin adaleti bakımından zahiren sahih görünse bile, illetler konusunda uzman olan âlimler bunu fark edebilirler.

Metnin bir başka tarikten sahih olabileceği şeklindeki görüş ise son tahlilde hadisin söz konusu o tarikten sahih sayılacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda da sahih olmayan tarike ihtiyaç kalmayacaktır. Her halükarda bir hadisi tashih veya tazîf etmenin

²³ İbnü's-Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004, s.28.

²⁴ Sanânî, Muhammed b. İsmail, *Tevzîhu'l-Efkâr li Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1/234.

²⁵ İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullâh, *el-Fürûsiyye*, Mısır, Mektebetü Âtîf, s.64.

²⁶ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis meâ Şerhi'l-Bâisi'l-Hasîs*, Kâhire, Mektebetü Muhammed Ali Sabîh, 1958, s.43.

odak noktası, herhangi bir metnin Hz. Peygambere (sav) nisbet edilmesinin sahih olup olmadığıdır. Öyleyse bize ulaşan bir nebevi hadise 'bölünemeyecek tek bir parça' gibi bakılmalıdır. Bu takdirde hadis hem sened hem de metin yönünden ya sahih/hasen veya başka bir hükümde olacaktır. Sonuçta bu durum metin tenkidini vazgeçilmez bir zorunluluk haline getirecektir.

Vahyin kaynağının bir olduğunu göz önüne aldığımızda; kitaba, sünnete ve Allah'ın insana bu iki kaynağa göre imar etme görevini verdiği kâinata bu birleştirici gözle baktığımızda, Kur'an'ın temel otorite olduğunu kavramış oluruz. Böylece gaye ve maksadları açısından kitap, sünnet, kâinat ve hayat arasındaki bağlantının önemini de idrak edebiliriz. Çünkü yerleşik ve külli olan kaide tevhid ilkesidir. Kaynak birliği, yöneliş birliği, amaç birliği ve bütün unsurlarıyla vahyin birliği işte bu küllî kaideden doğmaktadır. Akl-ı selîm ise birbirini tamamlayan bu unsurlar (kitap ve sünnet, kâinat ve hayat, yaratılışın amacı ve mekâsıd-ı şerîa) arasında ters düşme, zıtlık ve tearuz olabileceğini tasavvur edemeyecektir. Ne bu unsurlar kendi aralarında, ne de bölümleri kendi içinde çelişmektedir.

Bu durum öncelikle kitap ve sünnetten oluşan vahyin kendi içindeki uyumundan, ikinci olarak ise vahyin kâinattaki yaratılış kuralları ve misyonları ile uyumundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca vahiy ile hayatın ve şeriatın maksadları da –aynı ilahi kaynaktan beslendikleri için- uyumludur. Sözü ettiğimiz kriter çerçevesinin bazı unsurları bunlar olup, bunlara Kur'an ve vahiy merkezli yürütülen ve sünnet konulu ilmi birikimde karşılığını bulan beşeri çabalar da eklenerek hadiste metin tenkidinin kriter tablosu tamamlanacaktır.

II. Tevhidin Mercî Değeri

Resûlullâh'a (sav) kitabı indiren de, sünneti vahyeden de Allah'tır. Allah'ın birliği, vahyin birliğine ve kaynak değerine iman etmeyi de gerektirir. Aşağıdaki konular bununla ilgilidir.

1. Vahye Uygunluk

Yüce Allah'ın vahyinin kendi içinde tutarlı olması ve herhangi bir ögesinin diğer öğeleriyle kesinlikle çelişmemesi gerekir. Dolayısıyla bir ayet başka bir ayetle, bir hadis de başka bir hadisle çelişmez. Aynı şekilde bir hadis de bir ayetle çelişmez.

Nitekim vahyin birimleri arasındaki bu uyum, vahyin insan kaynaklı olmayıp Allah'tan geldiğine en büyük delil ve en güçlü burhanı oluşturmuştur. Çünkü kaynağı insan

olan bir olgunun karakteri ihtilaf ve tebâyündür. Yüce Allah şöyle buyurur: “Hâlâ Kur’ân’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”²⁷

“Bu olgu, yani çelişmeme veya uyum içinde olma olgusu, edebi sunum ve sanatsal üsluplar açısından bakıldığında, öncelikle Kuran’ın ifadelerinde kendini belli eder. Beşer kelâmında karşılaşılan iniş ve çıkışlar, başarı ve tökezlemeler, kuvvet ve acizlikler, yükselme ve yuvarlanmalar... Kısacası beşer yapısını, özellikle de sürekli olarak değişme ve çelişme yönünü ortaya koyan her şey, beşer kelâmına bakıldığında çok nettir. Çelişmeme olgusu, mutlak, kapsamlı ve mükemmel uyum ise bunun çok ötesinde, bizzat ibarelerin taşıdığı üslûbun kendisindedir. Allah’ın sanatı ile insanın sanatı arasındaki fark lafzî ifadeler ve edebi sanatlar açısından bu derece açık ve netse, tefkîr, tanzim ve teşrî bakımından çok daha belirgin olacaktır.”²⁸

Eğer vahiy üzerine kurulan ve vahiy kaynaklı olan konularda bu uyum ve insicam öngörülüyorsa, hadisin hadise, ayetin ayete ve hadisin ayete uyumu çok daha önceliklidir. Bunun dışında kalan rivayetlerin ise vahiy temelli olması makul değildir. Olsa olsa beşer sözü, davranışı veya uydurması olabilirler. Pek çok âlim, vahyin bölümleri arasında çelişki meydana gelmesinin imkânsız olduğuna işaret etmiştir.

Şâtibî şöyle demektedir:

“Şeriat ehlinin geneli Kur’ân ve sünnette nâsîh ve mensûhun genel anlamda var olduğunu belirtmişler, bu konunun bilinmemesi ve bu konuda yanlışa düşülmemesi noktasında uyarılarda bulunmuşlardır. Bilindiği gibi nâsîh ve mensûh çelişen ve hiçbir şekilde arası bulunamayan iki delil için geçerlidir. Eğer ihtilaf dinden olsaydı, hakkında kesin bir nas olmadıkça nâsîh ve mensûhu belirtmenin yararı olmazdı. Söz konusu iki delilden herhangi biri ile amel etmek de gerek başlangıç gerekse devamı açısından sağlıklı olurdu. Bu sırada ihtilafın dinin temellerinden biri olduğu anlayışına dayanılmış olurdu. Bu ise icmâ ile batıldır. Sonuçta ihtilafın şeriatla hiçbir temelini olmadığı, umum-husus, mutlak-mukayyed gibi çelişeni olan her türlü delil için bunun söylenebileceği, aksi takdirde bütün usûllerin yıkılacağı anlaşılmış olur.”²⁹

²⁷ Nisâ 4/82.

²⁸ Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur’ân*, Beyrut, Dâru’s-Şurûk, 9. Baskı, 1980, II/721-722.

²⁹ Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, IV/64.

Genel olarak vahyin bölümleri arasındaki tearuz konusunda söylenebilecekler bunlardır. İşin sünnet boyutu hakkında ise Bâkılânî şunları söyler:

“Hz. Peygamberin (sav) söylediği bilinen herhangi iki haber arasında, ilk bakışta çelişiyor gibi görünseler bile, tearuz olması hiçbir biçimde mümkün değildir. Çünkü mesela emir ve nehiy içeren iki haberin çelişmesi demek, birinin gereğinin yapılmasının diğerinin gereğinin yapılmasını engellemesi demektir ki bu sorumluluğu ortadan kaldırır. Emir-nehiy, mübah-yasak gibi durumlarda böyledir. İki haber olması durumunda ise birinin doğru olması diğerinin yalan olmasını gerektirir. Hz. Peygamber (sav) ümmetin ittifakı ile bundan münezzeh ve korunmuştur.”³⁰

Bu arada bazı âlim ve fakihlerin ‘sünnetin Kur’ân’a arzı’ konusunda takındıkları birbirinden tamamen farklı tavırlara da işaret etmeliyiz. İmam Ebû Hanife³¹ ve İmam Mâlik³² gibi destekleyenlerin yanı sıra, bir görüşüne göre İmam Şâfiî³³ gibi karşı çıkanlar da bulunmaktadır.

Bizim değerlendirmemize göre bu ihtilaflar, ele aldığımız temel kriterle ilgili bazı kurallar çerçevesinde yer alan detaylardır; yoksa bizzat ana kriterle ilgili değildir. Dolayısıyla bu ihtilafın detaylarına burada girmeyeceğiz; çünkü burası yeri değildir. Bizce ihtilaf haber ile Kur’ân’ın zahiri arasındaki tearuz üzerinde dönmektedir. Haberi reddedecek miyiz etmeyecek miyiz? Onu umum-hususa veya mutlak-mukayyede hamledecek miyiz hamletmeyecek miyiz? Bu ve benzeri ihtilaflar söz konusudur. Biz bunlardan bahsetmeyeceğiz. Biz burada, kanaatimizce üzerinde iki kişinin bile anlaşmazlığa düşmeyeceği çok açık bir gerçeklikten bahsedeceğiz; o da şudur: Vahyin öğeleri arasında (gerçek) bir tearuzun meydana gelmesi caiz ve makul değildir. Zira yadsınamaz kural, bu öğelerin insicamı ve uyumdur. Bizim burada bahsettiğimiz tearuz, çözülme imkânı hiçbir şekilde ve şart altında olmayan tearuzdur. Mutlak olanı sınırlamakla, umum olanı tahsis etmekle, nesihle veya iki nastan birini dilin kaldırabileceği biçimde tevîl etmekle bu tür bir tearuz giderilemez. Kanaatimizce bu temel kriter, sünnet ilmini bilen alimlerin muhtelifül’l-hadis, şâz, münker, muzda-

³⁰ Bâkılânî, Ebûbekr, *el-Merkabetü'l-Ulyâ fî Men Yestehıkku'l-Kadâ ve'l-Füyâ*, Beyrut, el-Mektebü't-Ticârî, s.37-40.

³¹ en-Numân, Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Haydarâbâd/Deken, el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, s.21-22.

³² Ebû Zehre, Muhammed, *Mâlik: Hayâtüh, Asruh, Ârâuhü'l-Fıkhıyye*, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s.251.

³³ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfü'l-Hadis (bi Hâşiyeti'l-Ümm)*, VII/45. Sünnetin Kur’ân’a arzını destekleyen görüşü için ise bkz: *Kitâbü'ş-Şiab*, Kâhire, 1321 (h), VII/307-308.

rip, nâsîh-mensûh gibi sünnet ilimlerini öğretirken söze başladıkları ve gündeme getirdikleri noktadır.

Âlimlerin itibar ettikleri ve işte bu önemli temel kritere dayanan metin tenkidi kuralları arasında şunlar yer alır:

- Hadisin Kur'ân'ın sarîh ifadesine ters düşmesi. İbn Kayyimî'l-Cevziyye bunu *el-Menâru'l-Münîf*'inde³⁴ zikreder. Burada İbnü'l-Kayyim'in titiz kelime seçimine dikkat çekmeli ve 'Kur'ân'ın sarîh ifadesi' diyerek tevile de kabule de ihtimali olmayan bir ters düşme (muhalafet) durumuna işaret ettiğini belirtmeliyiz. Nitekim bu kuralı açıklarken verdiği örnekler de bu anlayışı destekler niteliktedir. Dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu ve bizlerin (yani o dönemde yaşayanların) yedinci bin yılda buldukları hadisi bunlardan biridir.

- Yine İbnü'l-Kayyim'in belirttiği gibi³⁵, hadisin açık bir biçimde sünnetin öngördüğü verilerle çelişmesi. Burada hadisin reddine sebep olan çelişkinin, sünnetin sarîh verilerine açıkça ve tevil edilemeyecek şekilde ters düşmesi olduğunu müellif net bir dille belirtir. Bazı sahabilerin kimi rivayetleri reddetmelerini ve metinlerini tenkid etmelerini araştırmacılar bu temel kriter bağlamında değerlendirirler.³⁶ Sözelimi Hz. Âişe'nin (ra) "Ölü, ailesinin arkasından ağlaması yüzünden azap çeker." hadisini "Hiç bir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez."³⁷ âyetine ters düştüğü için reddetmesi böyledir.

İbn Hibbân'ın da aralarında bulunduğu bazı hadis âlimlerinin görüşleri de bu temel kriteri destekler niteliktedir. Buna göre, bir hadis asıllarla (kitap ve sünnetle) çeliştiğinde, önce onun uydurma olduğuna hükmedilir, ardından da reddedilir. İbn Hibbân, şahit ve mütâbilerinin araştırılması ve itibar çalışmasının yapılması sonucunda bir hadisin aslının bulunup bulunmadığından nasıl emin olunabileceğini anlattıktan sonra şöyle der:

"Bunlar (yani hadisi destekleyen herhangi bir şahit veya mütâbi) bulunmadığında ve haber bizzat üç temel kaynağa ters düştüğünde ise, haberin uydurma olduğu, şüphesiz

³⁴ İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, s.80.

³⁵ İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, s.56.

³⁶ Bu tür redler ve dayandığı kriterler hakkında detaylı bilgi için bkz: ed-Dümeynî, Misfir, *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*.

³⁷ Fâtır 35/18.

bir biçimde bilinmiş olur. Bu durumda rivayetinde tek kalan hangi ravi ise, haberi uyduran da odur.”³⁸

2. Nebevi Sözü Fesâhat ve Belâğati

Bu da vahyin kendi içindeki uyumundan ve öğelerinin birbirini tamamlamasından kaynaklanan bir kriterdir. Zira vahyin hitabı, hem kullandığı dil hem de anlamları açısından belîğ ve üst düzey bir hitaptır. ‘Hevâdan konuşmayan’ Peygamberimizin (sav) sözleri de, ister vahiy olanı ele alınsın ister vahiy olmayanı, fasihtir, belîğdir ve bu kapsamdadır.

Ebu Hüreyre’den (ra) gelen bir rivayette Hz. Peygamber (sav) “Sonra altı açıdan diğer peygamberlerden üstün kıldım: Bana cevâmiu’l-kelim (özlü söz söyleme yeteneği) verildi...” buyurur.³⁹ Dolayısıyla bir Peygamber sözü ancak cevâmiu’l-kelim olabilir; düşük ve basit cümlelerin, peygamber sözüne benzemeyen ifadelerin, kıssacılara ve hikâye anlatım üslubuna yakın duran söylemlerin onun konumundaki bir kişiye uygun düşmeyeceği açıktır.

Hz. Peygamberin (sav) sünneti hakkında bilgi sahibi olan ve ona layık olanla olmayanı ayırabilen herkes, bu teknik kuralı kavrayabilir. Peygamber sözünü diğerlerinden ayırt edebilir. Nitekim İbnü’l-Kayyim’in görüşü de bu yöndedir:

“Bunu kimler bilir: Sahih sünnetlerle içli dışlı olanlar, etiyle kanıyla onlara katılanlar, bu alanda yetkinlik kazananlar, hadis ve sünnet konusunda ciddi ihtisas geliştirenler, Resûlullâh’ın (sav) siretini, emir ve yasak uygulamalarını, neyi anlatıp neye çağırdığını, neyi sevip neyden hoşlanmadığını, ümmetine neyi meşru kıldığını bilenler... Sanki ashabından birisiymiş de Allah Resulü (sav) ile oturup kalkıyormuş gibi olabilenler... İşte böyle kimseler Hz. Peygamberin (sav) tavırlarını, yaşayışını ve sözlerini, neleri bildirmiş neleri bildirmemiş olabileceğini, bir başkasının tanıyamayacağı ölçüde tanırlar. Çünkü bir insan, peşinden gittiği kişiyi tanır. Söz ve davranışlarının üzerine öyle bir düşer ki, bu niteliği taşımayan başka herhangi birinin yapamayacağı biçimde, onun ahvalini bilir ve kendisine nisbet edilmesi doğru olacak veya olmayacak verileri ayırt eder. İmamlarını taklit eden mukallitler de böyledir; onlara ait sözleri, yazılı metinleri ve mezhepleri çok iyi bilirler.”⁴⁰

³⁸ el-Büstî, Muhammed b. Hıbbân, *Sahîh İbn Hıbbân*, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2. Baskı, I/155.

³⁹ *Sahîh-i Müslim*, I/371 (523).

⁴⁰ İbnü’l-Kayyim, *el-Menâru’l-Münîf*, s.44.

Diğer taraftan, sözün fesâhati ve belağati lafızlarla sınırlı değildir; bilakis anlamı da kapsar ve hatta anlamla daha yakından ilgilidir:

“Şöyle ki: (Hadisin reddi konusunda) anlamın rekâketi ve anormalliği, bizzat lafız veya ibarenin rekâketinden daha çok şart koşulur. Çünkü râvi, Resûlullâh'ın (sav) kullandığı lafızları kendi sözcükleriyle değiştirerek nebevi lafız üzerinde tasarrufta bulunmuş ve onu mana ile rivayet etmiş olabilir.”⁴¹

Bu temel kriter, âlimlerin hadiste metin tenkidi için koyduğu pek çok kurala yansımış durumdadır. Sınırlama değil örnekleme amacıyla şunları zikredebiliriz: Rivayetin, Resûlullâh'ın (sav) söylemeyeceği türden gelişigüzel ifadeler içermesi, iğrenç veya gülünç bir içeriğe sahip olması, peygamber sözüne benzemeyen bir nitelik taşıması, daha ziyade doktorların ve tasavvuf ehlinin anlatımlarını andırması.⁴²

Nitekim İbnü'l-Cevzî bir uydurma hadisi şu ifadelerle eleştirmiştir:

“Bu hadis, Resûlullâh'ın (sav) konumuna yakışmayan tipik uydurma rivayetlerden birisidir. Çünkü o, düşük ifadelerden ve tutarsız anlamlardan münezzehtir.”⁴³

3. Vahyin Evrendeki Yaratılış Kurallarına (Sünenü'l-kevn) Uygunluğu

Yüce Allah bu evreni değişmeyen ve başkalaşıma uğramayan sabit sünnetler ve kanunlar üzerine ikame etmiştir. Allah “Sen Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen Allah'ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın.”⁴⁴ buyurur. Demek ki bu sünnetin temelinde sabit kalma ve herhangi bir beşerden ötürü değişmeme esası vardır. Bilhassa mucizeler çağının Efendimiz Hz. Muhammed (sav) ile birlikte sona ermesi bunu gerektirir.

Nitekim bir gün sahabe güneşin Efendimiz Hz. Muhammed'in (sav) oğlu İbrahim'in vefatı nedeniyle tutulduğunu sanmışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav)

⁴¹ ed-Dümeynî, *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*, s.195.

⁴² İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, s.50, 54, 61 ve 64. ed-Dümeynî, *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*, s.195-203.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, Medîne-i Münevvere, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386 (h), I/145.

⁴⁴ Fâtır 35/43.

onlara bir konuşma yapmış ve bu bağlamda şunu söylemiştir: “Güneş ve ay Allah’ın ayetlerinden ikisidir. Hiç kimse öldü diye de tutulmazlar, doğdu diye de!”⁴⁵

Yüce Allah buyurur ki: “Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir. Ayın dolaşımı için de konak yerleri belirledik. Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur. Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.”⁴⁶

Evrendeki bu ilkelerin ve kanunların değişmezliğini ve istikrarını bizzat vahiy de onaylar ve destekler. Nitekim bu Kur’ân’da ve sünnette açıkça görülür. Öyleyse burada temel ölçü, vahyin her türlü parçası ve birimi ile bu ilahi ve evrensel sünnetlere/kanunlara uyumluluk göstermesidir. Hadisin bu sabit kanunlara muhalefet etmesi ne aklen ne de vahiy açısından düşünülemez. Bilakis Hz. Peygamberin (sav) hadislerinin prensip olarak bu kanunlarla uyumlu ve insicamlı olması icap eder.

Kanaatimizce güneşin ikinci vaktinden sonra Hz. Ali için geri çevrildiğini ve insanların buna şahit olduklarını belirten rivayet⁴⁷ ile yeryüzünün bir kayanın tepesinde, kayanın da bir öküzün boynuzunda olduğunu, öküz boynuzunu hareket ettirince yeryüzünün de hareket ettiğini ve depremin meydana geldiğini belirten rivayeti⁴⁸ tenkit edenler –diğer bazı kriterlerin yanında- işte bu temel kritere dayanmaktadırlar.

Allah’ın kâinattaki değişmez kanunları arasında, yerleştirdiği hakikatler ve kesin bilgiler de vardır. Vahiy ile sabit olan bir bilginin, kesin delil ve bürhanla tespit edilerek gerçeklik sınırına ulaşan ve doğruluğu kesinleşen bu tür bilgilerle çelişmesi düşünülemez. Söz konusu kesin hakikatlerin bilimsel kanıtlarla veya mücerred düşünce ile sübut bulması arasında fark yoktur. Aslında aklen beklenen, bu hakikatler ve kesin bilgilerin bir yandan kendi içinde uyum sergilerken, diğer yandan sabit vahiy ile uyum sağlamasıdır.

İşte bu kesin bilgilerden birisi hadis ile tearuza düştüğünde, gerçeğe uygun hale gelmesi için nassı tevil etmeye yönelmemiz gerekir. Eğer rahatlıkla tevil edip arayı bulma (cem) imkânımız olmazsa, bu durum hadisin vahye aidiyetinin çok da sağlıklı olmadığını, ayrıca Resul-i Ekrem’in (sav) sözü sayılamayacağını ortaya koyacaktır.

⁴⁵ *Sahîh-i Müslim*, II/623 (904).

⁴⁶ *Yâsîn* 36/38-40.

⁴⁷ İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, s.57.

⁴⁸ İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, s.78.

Belki bizim burada 'hakikatler ve kesin bilgiler' adını verdiğimiz olgu, İbn Teymiye'nin (Allah rahmet eylesin) 'sarih makul' dediği kavramın eş anlamlısıdır. O, bu kavramın 'sahih menkul' ile uyumunu kanıtlamak için yazdığı kitabına 'Der'u Teâruzı'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakat Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl' adını vermiştir. Bu kitabında şöyle demektedir: "...Çünkü akıl naklin temelidir. Eğer nakli aklın önüne geçirirsek, bu, naklin temeli olan aklın değerini zedelemek anlamına gelir. Bir şeyin temelini zedelemek, o şeyin kendisini zedelemektir. Dolayısıyla nakli öncelemek, hem nakli hem de akli birlikte zedelemektir. Sonuçta önce aklın, ardından da naklin –tevil veya tefviz yoluyla- öncelenmesi gerekecektir."⁴⁹

el-Hatîb el-Bağdâdî ise şunları söyler:

"Aklın hükmüyle tezat teşkil eden haber-i vâhid makbul değildir. Kur'ân'ın sabit ve muhkem hükmüne, bilinen sünnete, sünnet yerine cari olan uygulamaya ve her türlü kesin delile aykırı olan haber-i vâhidler de kabul edilemez. Olsa olsa kesinlik kazanmamış bilgilere ters düşenler kabul edilebilir."⁵⁰

Muallimî de Hz. Peygambere (sav) nisbet edildiği halde sarih aklın reddettiği haberleri mevzu saymaktadır. Bu tür rivayetlerin mevzuat kitaplarında geçmeyenleri incelendiğinde ise muttasıl olan senedlerinde yer alan râvilerin hadis imamları tarafından mutlaka cerh edildiği görülecektir.⁵¹

4. Vahyin Şeriatın Amaçlarına (Mekâsîdü'ş-Şerîa) Uygunluğu

Mekâsîdü'ş-şerîa, şâriin, koyduğu hükümler yoluyla gerçekleştirmeye çalıştığı nihai amaçlardır.⁵² Şâtîbî (Allah rahmet eylesin) Kur'ân, sünnet ve mekâsîd arasındaki bu güçlü bağlantıya dikkat çekmiş ve şöyle demiştir:

"Kitabın genel anlamda delalet ettiği şeyleri incelemek de bu kapsamdadır. Çünkü bunlar en mükemmel şekliyle, ayrıca her yönüyle açıklanmış bir biçimde sünnette mev-

⁴⁹ İbn Teymiye, Ahmed, *Der'u Teâruzı'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakat Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Makûl*, Beyrut, Dâru'l-Künûzî'l-Edebiyye, 1/40.

⁵⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Medîne-i Münevvere, el-Mektebetü'l-İlmîyye, s.4320.

⁵¹ el-Yemânî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *el-Envâru'l-Kâşife limâ fi Kitâb 'Advâ ale's-Sünneti'n-nebeviyye' mine'z-Zeleli ve't-Tadlîli ve'l-Mücâzeze*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1985, s.14.

⁵² el-Keylânî, Abdurrahman b. İbrahim, *Kavâidü'l-Mekâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtîbî: Ardan ve Dirâseten ve Tahlîlen*, Amman, el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî; Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 2000, s.47.

cuttur. Kur'ân-ı Kerim, her iki dünyaya ait maslahatları elde edilsin diye tanıtır; zararlı durumları da uzak kalınsın diye tanıtır. Daha önce de geçtiği gibi, maslahatlar şu üç madde- nin dışına çıkmaz: Zarûriyyât ki tamamlayıcı unsurları da buna dâhildir; hâciyyât ki tamamlayıcı unsurları da kendisine eklenir; tahsîniyyât ki tamamlayıcı unsurları da arkasından gelir. Mekâsîd bahsinde ortaya konan bu üç maddeye eklenecek bir şey yoktur.

Sünnete baktığımızda, onun bu meseleleri açıklamaktan öteye gitmediğini görürüz. Bu bağlamda kitap konuyla ilgili müracaat edilecek asılları vermiş, sünnet de kitabın detaylarını açıklamak için konuları ele almıştır. Dolayısıyla sünnette bu üç bölüme ait olmayan bir veriyi bulamazsın. Sözelimi zarûriyyâtı oluşturan beş başlığın temeli Kur'ân'da atılmış, detayı sünnette yer almıştır.”⁵³

İslâm şeriatının genel amaçlarına âlimler, pek çok ahkâm ve anlayışa kaynaklık eden küllî kaideler üzerinde yaptıkları inceleme ve araştırmalar neticesinde ulaşmışlardır. Dolayısıyla âlimler şeriatın amaçlarının dini, akli, canı, nesli ve malı korumak olduğu konusunda fikir birliğine varmışlarsa, bir hadisin veya Resûlullâh'a (sav) nisbet edilen bir rivayetin bu beş zarûriyyât maddesi ile tearuz arz etmesi düşünülemez. Elbette burada bahsedilen tearuz, tevil edilemediği veya bu amaçlarla uyumlu biçimde anlaşılacağı için ilgili rivayetin kabulünü imkânsız kılacak bir tearuzdur. Özellikle de bu amaçların ümmetin icmâına konu olduğunu, nesh veya lağvedilme durumlarından uzak muhkem bir nitelik taşıdığını bildiğimizde, bu rahatlıkla söylenebilir.

“Bu ümmet, hatta diğer din mensupları da, bu beş hususun (zarûriyyâtın) korunması üzerinde icmâ etmiştir.”⁵⁴

“Hâciyyât ve tahsîniyyât konusunda da böyle olması gerekir.”⁵⁵

“Zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât gibi küllî kaidelerde nesh söz konusu değildir. Araştırmalar şunu gösteriyor ki nesh cüzi meselelerde gerçekleşmiştir. Sonuçta bu beş hususun korunması ile ilgili bütün veriler sabittir. Bazı detaylarda neshin varlığından söz edilse bile bu ancak bir başka açıdan koruma uygulanarak gerçekleşir.”⁵⁶

⁵³ *Muvâfakât*, IV/27.

⁵⁴ *Age*, I/38 ve II/255.

⁵⁵ *Age*, III/117.

⁵⁶ *Age*, III/177.

Nitekim şeriatın geneline dair bu amaçlar “toplumların tecrübelerinin her nesil için hayati ve zaruri olduğunu gösterdiği kalıcı içeriklerle ilişkilidir ve bunların gereği yapılmalıdır. Zira değerli insan hayatını ayakta tutan bunlardır.”⁵⁷

Şüphesiz ki ümmetin hatta ümmetlerin bu temel değerlerin korunmasının gerekliliği üzerinde fikir birliği etmeleri, hayatları açısından zaruri olmaları nedeniyledir. Zira bu değerler olmadan insan hayatı yolunda gidemeyecektir ve bu yüzden de söz konusu değerler İslâm hukukunda hiçbir durumda muhalefet edilemeyecek veya muhalefetinde ittifak edilemeyecek genel yasal çerçeveye dâhildir. Neticede bu temel amaçlara ters düşen veya küllî ya da cüzi planda bu amaçlarla uyuşmayan bir rivayetin Hz. Peygamber’den (sav) vârid olması düşünülemez.

III. İlmî Mirasın Sünnet İlimlerine Mercî Oluşu

Hadiste metin tenkidinden söz ederken öncekilerin çabalarını temel aldığımızı ve merci saydığımızı belirtmeliyiz. Çünkü biz, Resûlullâh’ın (sav) ashabının Resûlullâh’ın (sav) sünnetini koruma konusunda son derece hırslı olduklarına inanıyoruz. Hadis imamlarını ve sünnet âlimlerini de aynı durumda görüyoruz. Ama onların sünnete olan düşkünlükleri, rivayetlerin metinlerini tenkit etmelerine engel olmamıştı. Hatta bu düşkünlük, onları metin tenkidine yönelten temel faktördü.

Hz. Âişe’nin, Ömer ibnü’l-Hattâb, Ali, İbn Abbas, İbn Ömer’in ve diğerlerinin (Allah hepsinden razı olsun), başka sahabilerden duydukları rivayetlerin metinlerini tenkit ettiklerini her ilim talebesi bilir. Bunu ya rivayetleri Kur’ân-ı Kerim’e arz ederek veya Resûlullâh’ın (sav) daha önce öğrendikleri sünnetine arz ederek yapmışlardır.

Bizim dayandığımız bu kriterin belki de en önemli özelliği, ashab-ı kiramın uygulaması olmasıdır. Bu meselede onların uygulamasının hüccet olması gerekir; zira Hz. Peygambere (sav) yakınlıkları ve onun sünnetine düşkünlükleri malumdur. Ayrıca ehl-i sünnet ve’l-cemaat hadisçilerinin fikir birliği ile sahabenin hepsi adil ve sika sayılmıştır.

Bu adalet vasfı iki yönden delil oluşturur: Birincisi, hadisin râvisinin sahâbi ve adil olduğunu bilmelerine rağmen bu durum bizzat ashâbın metinlere tenkit yöneltmesine engel olmamıştır. Çünkü onlar yaptıkları eleştirileri yanılma, hata ve unutmalara yönelik olarak görmüşlerdir. İkincisi ise, söz konusu adalet onlar açısından senedin sıhhatli olduğu anla-

⁵⁷ Düreynî, Fethî, *el-Menâhicü’l-Usûliyye fi’l-İctihâd bi’r-Ra’y fi’t-Teşrii’l-İslâmî*, Beyrut, eş-Şirketü’l-Müttehîdetü li’t-Tevzî, 2. Baskı, 1985, s.65.

mına gelmektedir; ama senedin sıhhati metni hiç tenkide tabi tutulmadan rivayetin kabul edilmesi için yeterli değildir.

Senedin sıhhatinin hadisin sahih sayılması için yeterli olduğunu söyleyenler, keşke bu nokta üzerinde derinlemesine düşünebilseler. Biz burada ne sözü edilen sahabilerin tenkid ettikleri hadisleri, ne de bu tenkid sırasında başvurdukları yöntemleri sunma durumundayız. Konu pek çok yazarın kitaplarında yer verdiği bir konudur ve burası yeri değildir.⁵⁸ Biz burada dayanabileceğimiz bir kriteri belirleme sadedindeyiz ve sened tenkidıyla yetinilmeyip hadisler metin tenkidi de yapılmasını istiyoruz.

Bu bağlamda önceki hadis âlimlerinin çalışmalarına, sünneti korumak için belirledikleri kurallara istinad edebiliriz. Onlar iki konuyu birbirinden büsbütün ayırmadan, hadisin sıhhati için senedin sahih olmasının yanında metnin de sahih olması gerektiğini kurala bağlamışlardır. Sözelimi şâzz olmak metinle ilgilidir; illet ise hem metin hem de senedle ilgilidir. Bir hadisin sahih olması bunların (şüzûz ve illet) ikisinden de uzak olmak şartına bağlıdır.⁵⁹

Hadisçilerin usûl açısından inceledikleri ve metin tenkidi üzerinde odaklanan kavramlar şunlardır: Müdrec, muzdarib, nâsîh-mensûh, maktûb, ziyâdetü's-sika, münker ve diğerleri. Rivayet tenkidi işlemlerinde ise garîb duruma düşen hadisi, teferrüd ve muhalefet durumlarını hoş görmemişlerdir. Ebu Davud der ki:

“Sünen kitabına aldığım hadislerin çoğunluğu meşhur hadislerdir. Bir miktar hadis yazan herkeste bu meşhur rivayetlerden bulunur. Ama meşhuru tam olarak ayırt etmeye herkesin gücü yetmez. Meşhur önemlidir; zira Mâlik, Yahya b. Saîd ve diğer güvenilir imam ve âlimlerin rivayeti bile olsa garîb hadisle ihticac edilmez. Bir adam bir garîb hadisle ihticac etse, onu eleştiren ve delil olarak kullandığı hadisi delil saymayanlara rastlayabilirsin. Eğer hadis şâzz bir garîb hadis ise bu böyledir.”⁶⁰

⁵⁸ Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-İcâbe li İrâdi me's-tedrekethü Âişe ale's-Sahâbe*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1390 (h). Ayrıca bkz: *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*, Riyâd, 1984, s.55-108 ve Sayın Leylâ Râmî'nin bu sayıdaki 'İstidrâkât Ümmi'l-Mü'minîn Âişe ale's-Sahâbe' başlıklı makalesi.

⁵⁹ *Tedribü'r-Râvî*, 1/61-62.

⁶⁰ es-Sicistânî, Ebû Davud Süleyman b. Eşas, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, Beyrut, ed-Dâru'l-Arabiyye, 1974, s.29.

Bu kriter çerçevesinde İbn Kayyimî'l-Cevziyye'nin *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf* adlı eserindeki uygulamasına da işaret etmeden geçmemeliyiz. Bu kitabının ana konusu, senede bakmadan metin tenkidi yapabilmektir. Halen araştırmacıların çok şey borçlu olduğu, içeriğini tekrar ettikleri ve güvendikleri kuralları ve sınırları belirlemiştir.

Söz konusu kurallar bütünü her ne kadar hadisin metnine dayanarak zayıflığını belirtebilmekle ilgiliyse de, zayıf hadisi tanıdıktan ve reddettikten sonra geride kalan sahih verileri fark edebilmemizi de sağlamaktadır. Bundan dolayı kitabına 'sahih ve zayıfla ilgili' bir isim vermiştir. Çünkü biz zayıfı tanırsak sahihi de tanıyabiliriz.

Sonuçta temel düşünce her durumda senede değil metne bakmak üzerine kuruludur; yoksa bugün pek çoklarının yaptığı gibi 'sened aracılığıyla' metne bakmak ve sened sahih olduğunda metni irdelemeyi reddetmek üzerine değil. Onların da başkalarının da şu kararlılıkta olduklarını biliyoruz: Bir hadisin zayıf olduğuna ancak sened veya metninde sıhhat şartları ihlal edildiğinde hükmedilebilir. İbnü'l-Kayyim *el-Menâru'l-Münîf*'in mukaddimesinde şunları söyler:

"Bana 'senedine hiç bakılmadan herhangi bir kriterle uydurma hadisin tanınması mümkün mü?' biçiminde bir soru yöneltildi. Bu çok ama çok değerli bir sorudur. Evet, sahih sünnetleri yakından yaşayıp tanıyanlar bunu bilebilirler."⁶¹

İbnü'l-Kayyim 'sened yeter' veya 'senedini bilmeden imkânı yok olmaz' da diyebilirdi. Acaba İbnü'l-Kayyim tecrübesi nerede, biz neredeyiz?

Haber-i vâhidlerin sübut açısından zannîliği ve nakli isbat konusunda aklın rolü hakkında öncekilerin söyledikleri de sünnet ilimlerini besleyen ilmi miras kapsamındadır. Dolayısıyla metin tenkidinde temel kriterler resmini tamamlayan bu unsur üzerinde de duracağız.

1. Haber-i Vâhidler ve Sübutun Zannîliği

Bu konunun burada bir kriter konumunda yer almasını okuyucu belki garipseyebilir. Çünkü bu mesele eskilerde de yeni dönemlerde de ilim ehli arasında tartışma alanıdır. Ama biz onu burada farklı bir bağlamda ele alıyoruz. Âlimlerin tartıştığı çerçevenin; ilim ve yakîn mi ifade eder yoksa zan mı ifade eder noktasının tamamen dışına çıkarıyoruz. Bizim burada öngördüğümüz bağlam, haber-i vâhidlerin sübutunun zannî olduğudur; yani zann-

⁶¹ İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, mukaddime.

gâlib ile sübut bulduğudur. Mütevatir gibi sübut açısından kesinlik sınırına ulaşamayacağıdır.

Rivayet yöntemleri hususunda tecrübeli olan kişi, sübuta ilişkin bu zanniliğin altında yatan gerçek sebepleri bilir. En önemlileri şöyledir: Rivayette hata ve vehm ihtimalinin hıfz ve itkân sahibi kişiler için de –çok daha öncelikle- diğer râviler için de geçerli olduğu; cerh ve tadil âlimlerinin râvileri değerlendirirken ve onlar hakkında hüküm verirken hataya düşebileceği. Ayrıca araştırmacıların cerh ve tadil âlimlerinin görüşlerini incelerken, özellikle de bir râvinin tevsik ve tazîfi üzerinde tamamen zıt görüşler ortaya çıktığında hata yapabilecekleri; yine araştırmacıların şaz ve illet araştırmaları sırasında hataya düşebilecekleri.

Hadis çalışmalarının her aşamasında bu tür bir zanniliği ve hataya düşüp vehme kapılabilme ihtimalini görürüz. Bunu kavradığımızda ise, hadis rivayeti ve rivayetlerin incelenmesi sırasında sergilenmesi zorunlu olan beşeri çabalar zinciri içerisinde metin tenkidinin taşıdığı önemi kavrayabiliriz. Burada amaç rivayetin herhangi bir aşamada hatadan uzak ve güvende kalabilmesini garanti etmektir ve konumuz olan kriter meselesi ile metin tenkidi arasındaki ilgi de tam olarak bu açıdandır. Hatta yine bizzat bundan dolayı biz, haber-i vâhidlerin zann-ı gâlib ile sübut buldukları için, ancak zan ifade edebileceklerine inanmaktayız. Zira ulemanın ihtilafı haber-i vâhidlerin zan ile sabit oldukları için ne ifade edeceği üzerindedir; yoksa haber-i vâhidlerin sübutunun zannî olduğu ve sübutu katî olan mütevatir derecesine ulaşamayacakları konusunda –bildiğimiz kadarıyla- âlimler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın⁶² 'Sahîhayn'de geçen haber-i vâhid kesin bilgi ifade eder' iddiasını eleştiren İmam Nevevî şunları söyler:

“Üstadın (İbnü's-Salâh) zikrettiği bu bilgi, muhakkiklerin ve çoğunluğun söylediğine terstir. Çünkü onlar şöyle derler: Mütevatir olmayan Sahîhayn hadisleri zan ifade eder. Zira âhâd niteliğindedirler ve âhâd hadisler de kural bakımından bilindiği gibi zan ifade ederler. Buhârî ve Müslim ile bir başkası arasında bu açıdan hiçbir fark yoktur.

Ümmetin bu iki eseri benimsemiş olması, olsa olsa içindekilerle amel etmemiz gerektiği anlamına gelir; bu konuda ittifak vardır. Bu iki eser dışındaki haber-i vâhidlerle ise

⁶² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 14.

senedleri sahih olduğunda amel etmek gerekir. Yine de ancak zan ifade ederler; *Sahîhayn* da böyledir.”⁶³

Nevevî ayrıca der ki:

“Âhâd hadislerin ilim gerektirdiğini söyleyen kişi, duyuları abartmış olur. Hata, vehim, yalan ve benzeri ihtimallere kapılar açık iken nasıl olur da ilim hâsıl olur?”⁶⁴

2. Naklin Sübutu İçin Aklın Temel Oluşu

Yüce Allah insanda aklı yaratmış, böylelikle onu diğer yaratıklardan ayırmış, akli korumayı şeriatın maksadlarından birisi haline getirmiş ve akli sorumluluğun merkezine oturmıştır. Sonuçta akıl önemli bir konuma ulaşmıştır. Kur’ân-ı Kerim elli bir defa aklın fiil kökünden türetilmiş kelimeleri, on altı defa da ‘elbâb’ sözcüğünü kullanmıştır. Bunun dışında tefekkür, teemmül, tedebbür ve fıkıh gibi akıl ve düşünmeyle ilgili nice ifadelere ve kalıplara yer vermiştir.

Akl daima düşünce, inceleme ve delil çıkarmanın kaynağı olmuştur. Yaratıcının varlığı konusunda olduğu gibi kelâma ve imana dair diğer meselelerde de bu böyledir. Bilhassa yaratıcının varlığı ve birliği hakkında kanıt daima akıldır. Bu durum Kur’ân’ın Mekki ayetlerinde net bir şekilde görülebilir. Akli ve önemini inkâr etmek, zorunlu olarak imanı da inkar ve nefyetmek sonucunu doğuracaktır. “...Çünkü akıl naklin temelidir. Eğer nakli aklın önüne geçirirsek, bu, naklin temeli olan aklın değerini zedelemek anlamına gelir. Bir şeyin temelini zedelemek, o şeyin kendisini zedelemektir.”⁶⁵ İmam Gazâlî de akli ‘azledilemeyen ve değiştirilemeyen hâkim; şeriatı tezkiye ve tadil eden şahit’ saymıştır.⁶⁶

Burada akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi mantıksal açıdan detaylarıyla ele alacak değiliz; çünkü burası yeri değildir. Bu meseleyi pek çok araştırmacı çeşitli vesilelerle işlemiştir.⁶⁷ Biz akıl ve nakil arasında bir mücadele hali öngörmenin metodik bir yanılı olaca-

⁶³ Nevevî, Yahya b. Zekeriyya, *Mukaddimetü Şerhi Sahîhi Müslim*, Dâru Ebî Hayyân, 1995, I/39.

⁶⁴ *Age*, I/171.

⁶⁵ İbn Teymiye, *Der’u Teâruzı’l-Akl ve’n-Nakl*, I/40.

⁶⁶ Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min İlmî’l-Usûl*, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, I/5.

⁶⁷ Bkz: İbn Teymiye, Ahmed, *Der’u Teâruzı’l-Akl ve’n-Nakl*; Sâfi, Lüeyy, “el-Vahyü ve’l-Akl: Bahsün fi İşkâliyyet Teâruzı’l-Akl ve’n-Nakl”, *İslâmiyyetü’l-Marife*, el-Mahedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, yıl: 11, kış 1998, s.49-79.

ğını; aralarındaki ilişkinin çekişmeye değil dayanışmaya dayandığını benimseme eğilimindeyiz. Akıl, kendisini yönlendirmesi, yol göstermesi ve gaybî bilgilerle beslemesi için nakle muhtaçtır. Nakil de kendisini isbat etmesi, anlaması ve açıklaması için akla muhtaçtır. Bizim burada yapacağımız, aklın sünnetin sened ve metin açısından isbatındaki rolünü belirtmektir. Böylece aklın sünnet alanındaki rolünün kenarda köşede kalmış ve dışlanmış bir rol olmadığı, akla başvurmanın suç sayılmadığı, bilakis aklın temelde ve başrolde olduğu anlaşılacaktır.

Başlangıç olarak hadis ilminin kurallarını incelersek, tamamının âlimlerin aklıyla kalıba dökülmüş ve yine âlimlerin büyük bölümünün üzerinde uzlaştığı, bir bölümünde de anlaşamadığı akli kurallar olduğunu görürüz. Net bir dille soruşturmak istersek şunu söyleyebiliriz: Mütevatiri tanımlarken “Yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan çok kalabalık bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettiği ve senedinin sonuna kadar böyle devam eden hadistir”⁶⁸ demek, üzerinde iki kişinin bile ihtilafa düşmediği akli bir kural değil midir? Yine rivayetlerin değerini belirlemede temel alınan ve sahih mi hasen mi zayıf mı olduğunu ortaya koyan sahih hadis, hasen hadis gibi kavramlar da aynı durumda değil midir?

Cerh-tadil âlimlerinin râvilerle ilgili sözlerinin ve bu sözler değerlendirilirken, seçilirken ve aralarında tercih yapılırken uyulan temel kuralların karakterini sorgulamak da bu gerçeğin kavranmasıyla doğrudan ilgilidir. Bunların tamamı akli ve tenkidle tercihe dayalı değil midir? Keza buradan hareketle, araştırmacıların âlimlerin bu sözlerine yönelik çalışmaları, rivayetlerin senedlerine verdikleri hükümler; bütün bunlar hep akli işlemler değil midir? Bir hadisin şâzz olma durumunun tespiti veya rivayetler arasındaki tearuzun açığa çıkarılması için de benzer soruları sorabiliriz; sırf akli bir işlem değil midir? Bunun aynı şekilde ilmi için de söylenebilir.

Şimdi şaşırarak sormak lazım; akıllarına ve icthadlarına dayanarak senedler aracılığıyla hadislerin sübutuna karar verip de, akılların metne de bakmasını reddedenlere... Kâh beşeri aklın yetersizliğini, kâh farklı düzeylerde oluşunu delil diye öne sürenlere... Aynı şeyin sayesinde isnadın sübut bulduğu akli işlemler için de söylenebileceğini hiç akıllarına getirmeyenlere... Biz buna boyun eğip düzeyleri farklı ve ayrı düşüyorlar diye akılları işlevsiz bıraksak, o zaman Kur’ân’ın ve mütevatir sünnetin varlığını da aklımızla açıklamamız gerekir. Allah’ın kitabı hakkında ve hüküm çıkarma üzerinde düşünmekten de akılları

⁶⁸ İtr, Nûruddîn, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dîmeşk, Dâru'l-Fikr, 1988, s.404.

men etmemiz gerekir. Aklın rolünü oynamaması ve işlevini yerine getirmemesi için anlayışların sayısı ve icthadların farklılığı ne zamandan beri ayıp sayılır olmuştur?

Hatırımızdan çıkarmamalıyız ki sahabe de (Allah hepsinden razı olsun) birçok riya-yet hususunda akıllarını devreye sokmuşlar ve bütünüyle aklî tenkitler yapmışlardır. İbn Abbas'ın ateş değen şeyden ötürü abdest almayı öngören hadis⁶⁹ konusundaki uygulaması böyledir. Ebu Hüreyre'ye itirazda bulunmuş, "Ebu Hüreyre! Biz yağdan ötürü abdest alıyor muyuz? Sıcak sudan ötürü abdest alıyor muyuz?" demiştir.

Yine İbn Abbas ile Hz. Âişe'nin 'cenazeyi taşıyınca abdest almak gerektiği' hadisi⁷⁰ ile ilgili olarak sergiledikleri tavır da böyledir. "Yaş tahtalardan ötürü abdest almamız gerekmez." demişlerdir. Uykudan uyanan kişinin elini kaba daldırmadan yıkaması ile ilgili hadis⁷¹ hakkında da Hz. Âişe "Ebû Hüreyre! Mihrâsı⁷² ne yapacağız?" diye sormuştur. Sonuçta sahabeyi bu rivayetler hakkında akıl yürütmeye iten neden, onların sünnete olan düşkünlüğüdür. Kendileri gibi sahabiler tarafından rivayet edilen bu hadislerin sahih senedleri karşısında akıllarını askıya almamışlardır.

Öte yandan âlimler, aklın gerektirdiği verilere ters düşen metinlerin reddedileceğine işaret etmişlerdir. Bu noktada onların sözlerinin hevâya dair olduğunu düşünmüyorum. Bilakis makul olana açıkça ters düşen ve ortak aklın kabul edeceği bir tevil veya ihtimal verebileceği bir anlama biçimi de bulunmayan hadislerle ilgilidir.

İbnü'l-Cevzî der ki: "Bir grup sika râvi toplansalar ve devenin iğne deliğinden geçtiğini bize haber verseler, sika olmaları ne bize yarar sağlar, ne de bu rivayetlerine etki eder. Çünkü imkânsız olan bir şeyi haber vermişlerdir. Dolayısıyla makul olana ters düşen ve asıllarla çelişen her hadis bil ki mevzudur; değerlendireceğim diye hiç uğraşma!"⁷³

Hadiste metin tenkidinde aklın rolü konuşulurken kastedilen şey, kolay bir yönle yorumlanıp kabul edilebilme ihtimali olan rivayetlerin reddedilmesi değildir. Şartları zorlamak ve naslara kaldıramayacakları anlamları yüklemek bunun dışındadır. Yine bura-

⁶⁹ Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Tahâre, 58, Kâhire, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1385 (h), I/114-115.

⁷⁰ *İcâbe*, s.121-122.

⁷¹ Müslim, *Tahâre*, 26, I/233.

⁷² Mihrâs, içi oyularak su deposuna dönüştürülen büyük kaya parçası demektir. Krş: *Müsned*, XIV/523 (8965) (çev.)

⁷³ *el-Mevzûât*, I/106.

da kastedilen, kabul ve red konusunda aceleci veya keyfi davranılması da değildir. Nasların ışığında karşılaştırmalı olarak incelenmeden aklın hiçbir dahlinin olamayacağı gayba dair haberlerin reddedilmesi amaçlanmamaktadır.

Bu kriterle kastedilen, akl-ı selîmin naslar, gerçekler, vakıalar ve gözlemler ışığında reddine muvafakat ettiği unsurlardır. Bu bir anlamda 'şahitlere dayanan akli bir reddediş' durumudur. Bir metnin isbatı veya reddi konusunda yaşanan akıllar arası farklılaşma, bir râvinin tevsik ile tazifi veya onun ya da bunun görüşünün tercih edilmesi konusunda yaşanan ihtilafтан hiç de farklı değildir. Bunların tümü akla dayanarak yapılmaktadır. (Râvilerin çoğunluğu da tadil veya cerh edilme açısından 'hakkında ihtilaf bulunanlar' kapsamındadır.)

Râzî der ki: "Kesin akli deliller bir şeyin sübutunu gösterdiğinde, ardından kimi nakli delillerin zahirinin bunun tam tersini düşündürdüğünü gördüğümüzde, mutlaka şu dört durumdan birisi geçerli olur:

1. Aklın da naklin de gereğinin doğru olması. Bu takdirde çelişen iki bilginin de tasdiki gerekir ki bu imkânsızdır.

2. İkisinin gereğinin de yanlış sayılması. Bu takdirde de çelişen iki bilginin aynı anda tekzibi gerekir; bu da imkânsızdır.

3. Naklî zahir bilgilerin doğrulanıp akfî zahir bilgilerin yalanlanması; bu da yanlıştır. Çünkü biz bu naklî zahir bilgilerin doğruluğunu; yaratıcıyı ve sıfatlarını akfî delillerle tanımadan bilemeyiz.

4. (...) Eğer kesin akfî delillerin çürütülmesine izin verirse, o zaman akıl itham altında ve sözü geçmez bir halde kalır. Böyle bir durumda dinin temelleri hakkında da sözü kabul edilir olmaktan çıkar. Söz konusu temelleri isbat edemediğimizde de naklî deliller anlamlı olmaktan uzaklaşır. Dolayısıyla nakli sağlama almak için bu çürütmeyi yapmak, akli ve nakli birlikte çürütmek demektir ve bu da yanlıştır.

Dört madde de boşa çıktığına göre, geriye sadece şu kalıyor: Kesin akfî delillerin gerektirdiği yönde karar verilir ve naklî delillerin ya sahih olmadığı söylenir veya 'sahihtir ama kastedilen anlam zahiri anlam değildir' denilir."⁷⁴

⁷⁴ er-Râzî, Fahrüddin, *Esâsü'l-Takdîs*, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, s.220-221.

Sonuç

Yukarıda yaptığımız, hadiste metin tenkidi işlemini, belirli temellere dayanan doğal bir işlem olması için kendi kriter çerçevesine oturtma çabasıdır. Bu çaba dahilinde, hadiste metin tenkidi ilminin dayanabileceği kriter çerçevesinin öğelerini ve bu ilim için konulmuş kuralları açıklamış bulunuyoruz.

Söz konusu çerçeve, Kur'ân'ın ve tevhidin referanslığında temsil edilir ve vahyin öğelerinin birbiriyle uyumu, aralarında hiçbir çelişmenin düşünülmemeyeceği, nebevi sözün vahiyle ilgisinden dolayı fasih ve beliğ oluşu gibi noktalar da buradan neşet eder. Vahyin evrendeki yaratılış kurallarıyla uyumu, Hz. Peygamberin (sav) hadislerinin bütünlük arz eden bir yapı oluşu da böyledir. Dolayısıyla hadisler her açıdan incelenmeli, sadece sened yönüyle ele alınmamalıdır. Nebevî sözün İslâm hukukunun maksadlarını oluşturan kendi içinde tutarlı yapısı dikkate alınmalıdır.

Bütün bunlara şu da eklenebilir: Ashâb-ı kiram ve hadis âlimlerinden oluşan mütekaddiminin çabalarında karşılığını bulan sünnet ilimleri mirası bir referans olarak kabul edilmelidir. Hz. Peygambere (sav) özlü konuşma yeteneğinin (cevâmiu'l-kelim) verildiği, düşük ve düzeysiz sözlerden onun uzak olduğu bilinmelidir. Nakle dayalı bilginin sened ve metin açısından isbatında akla hak ettiği yer verilmelidir.

Bu referans çerçevesini sunmaktaki amacımız, metin tenkidinin dini koruma kapsamında yer alan bir işlem olduğunu, belirli temellere dayandığını ve sünnet-i seniyyeye hizmet eden ilimlere sonradan eklenmiş, temelsiz bir çalışma gibi algılanmaması gerektiğini ortaya koymaktır.

Metin tenkidi, olmazsa olmaz bir çalışmadır ve son derece önemlidir. Hak ettiği ilgiyi görememiş, yapılanmasını tamamlayamamış, kaide ve kurallarını oturtamamıştır. Nebevî sünnet üzerinde oluşturulan korkular nedeniyle, insanların diline düşmemek, kötü niyetlilere fırsat vermemek adına ihmal edilmiş ama sonuçta ortaya bu ilmin hem teorik hem de pratik açıdan donuklaşması neticesi çıkmıştır. Bu durumun sünnet üzerindeki etkisi, her türlü korkunun ötesinde bir tehlike teşkil etmektedir.

Biz halen bu ilmin kurallarını araştırarak ve sınırlarını çizecek daha fazla sayıda yapıcı çalışmaya ihtiyaç duymaktayız. Ayrıca ilgili kurallar üzerinde yürütülecek ilave uygulamalı çalışmalara ve konuya dair üst düzey ilmi cesarete de ihtiyaç duymaktayız. Ancak bu şekilde metin tenkidi ilmi mecrasına girebilir; isnad çalışmaları için sarf edilen emekler ancak bu yolla tamama erebilir.

Şeref dolu nebevî sünnetle ilgilenen âlimler onu dış etkilerin müdahalesinden korumak ve incelemek için inanılmaz bir efor sarf etmişlerdir. Bu emekler elbette takdir edilmelidir. Ama tümü her halükarda kutsallaştırılması mümkün olmayan beşeri gayretlerdir. Tarih boyunca hiç kimse çıkıp da sünnet ilimlerinde araştırma ve eleme kapısının kapandığını, bütün alt başlıkların mükemmelleştiğini iddia etmemiştir.

Bir de şu var: Hadis âlimleri bu görevi deruhte etmediklerinde, takdire layık olsa bile takdisi asla kaldırmayacak beşeri gayretlerin üzerine kutsallık örtüsünü çektiklerinde, demek istediğimiz işi bilen uzmanlar bunu yapmadığında, kapı herkese rağmen açılmış olacak, sınırsız ve sorumsuz biçimde isteyen istediğini söylemeye başlayacaktır. O zaman çekingenlik de tereddüt de fayda vermeyecek, iş çıkırından çıktıktan sonra yamama girişimleri sonuçsuz kalacaktır.

Ama işi üstlenenler erbabı ve mütehasısları olduğunda, o zaman konu üzerinde diyalogların gerçekleşmesi, bu ilmin olgunlaştırılması yönünde akılların girişimde bulunması mümkün olacaktır. Böylece kurallar ve sınırlar konusunda bir istikrar, örnekler ve uygulamalar konusunda bir devamlılık sağlanacaktır. Sünnet ile günün yenilikleri arasında bir bağlantı kurulacaktır. Böyle bir gelişme ise hadis ilmi ve sünnet çalışmaları için düşünülecek en iyi ihya ve tecdid olacaktır.

Kaynaklar

Azamî, Muhammed Mustafa, *Menhecû'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn*, Riyâd, Mektebetü'l-Kevser, 2. Baskı.

Bâkılânî, Ebûbekr, *el-Merkabetü'l-Ulyâ fi Men Yestehikku'l-Kadâ ve'l-Fütyâ*, Beyrut, el-Mektebü't-Ticârî.

Büstî, Muhammed b. Hıbbân, *Sahîh İbn Hıbbân*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı.

Dümeynî, Misfir Gurmullâh, *Mekâyis Nakdi Mütûni's-Sünne*, Riyâd, 1984.

....., *Mekâyis İbni'l-Cevzî fi Nakdi Mütûni's-Sünne min Hılâli Kitâbihî el-Mevzûât*, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1984.

Düeynî, Fethî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Ra'y fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut, eş-Şeriketü'l-Müttehidetü li't-Tevzî, 2. Baskı, 1985.

Ebû Zehre, Muhammed, *Mâlik: Hayâtüh, Asruh, Ârâuhü'l-Fıkhıyye*, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Medîne-i Münevvere, el-Mektebetü'l-İlmiyye.

Itr, Nûreddîn, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dımeşk, Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullâh, *el-Fürûsiyye*, Mısır, Mektebetü Âtîf.

....., *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Haleb, Mektebetü'l-Matbûât, 1983.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs mea Şerhi'l-Bâisi'l-Hasîs*, Kâhire, Mektebetü Muhammed Ali Sabîh, 1958.

İbn Teymiye, Ahmed, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakat Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Makûl*, Beyrut, Dâru'l-Künûzi'l-Edebiyye.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, Medîne-i Münevvere, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386 (h).

İbnü's-Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004.

İdlibî, Salâhuddîn, *Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemâi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

Keylânî, Abdurrahman b. İbrahim, *Kavâidü'l-Mekâsıd inde'l-İmâm eş-Şâtıbî: Ardan ve Dirâseten ve Tahlîlen*, Amman, el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî; Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 2000.

Kudât, Emîn, "Nakdü'l-Hadîs beyne Senedi'n-Nakl ve Hukmi'l-Akl", *Mecelletü Dirâsât*, yıl: 10, 1989.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Kurtubî*, thk: Ahmed el-Berdûnî, Kahire, Dâru's-Şuab, 2. Baskı, 1372 (h).

Kutub, Seyyid, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru's-Şurûk, 9. Baskı, 1980.

Kürdî, İsmail, *Nahve Tefîli Kavâidi Metni'l-Hadîs*, Dimeşk, Dâru'l-Evâil, 2002.

Melkâvî, Fethî, "el-Merciyye ve'l-İtâru'l-Merciî", *Târîhu'l-İttılâ*, sayı: 1, yıl: 2005.

Muhyiddîn Atıyye ve diğerleri, *Delîlü Müellefâtü'l-Hadîsi's-Şerîf el-Matbûa el-Kadîme ve'l-Hadîse*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1995.

Nevevî, Yahya b. Zekeriyya, *Mukaddimetü Şerhi Sahîhi Müslim*, Dâru Ebî Hayyân, 1995.

Neysâbü'rî, Müslim ibnü'l-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, Beyrut, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Numân, Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Haydarâbâd/Deken, el-Matbaatü'l-Hüseyniyye.

Râzî, Fahrüddîn, *Esâsü't-Takdîs*, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986.

Sâfî, Lüeyy, "el-Vahyü ve'l-Akl: Bahsün fi İşkâliyyet Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl", *İslâmiyyetü'l-Marife*, el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, yıl: 11, kış 1998.

Sâid, Hemmâm, "el-Fikru'l-Menhecî inde'l-Muhaddisîn", Devha, Riâsetü'l-Mehâkimi's-Şeriyye ve's-Şuûni'd-Dîniyye, *Silsiletü Kitâbi'l-Ümme*, sayı: 16, yıl: 1987.

Sanânî, Muhammed b. İsmail, *Tevezîhu'l-Efkâr li Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr.

Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1368 (h).

Sicistânî, Ebû Davud Süleyman b. Eşas, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, Beyrut, ed-Dâru'l-Arabiyye, 1974.

Suyûtî, Celâlüddîn, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Riyâd, Mektebetü'l-Kevser.

Şâtîbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, Dâru'l-Fikr.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Tahâre, 58, Kâhire, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1385 (h).

Yemânî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *el-Envâru'l-Kâşife limâ fi Kitâb 'Advâ ale's-Sünneti'n-nebeviyye' mine'z-Zeleli ve't-Tadlîli ve'l-Mücâzefe*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1985.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-İcâbe li İrâdi me's-tedrekethü Âişe ale's-Sahâbe*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1390 (h).

Zu'bî, Muhammed Muslih, *Nakdü'l-Metn inde'l-İmâm en-Nesâî fi's-Süneni'l-Kübrâ*, Ürdün Üniversitesi, Bilimsel Tez, 1999.

The Main Criteria in the Text Criticism

Citation / ©- Saïd, A. (2012). The Main Criteria in the Text Criticism, Translate: A. Ürkmez, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 215-250.

Abstract- *This work, which called "The main criteria in the text criticism" is theoretically contributing to the text criteria applications in hadith area. The author focused on the historical process for the critical perspective in islamic culture and discussed some samples about its implementation on the hadith hearsays. He is also showing arabic language's basic rules as an argümant fort he text criticism and informing the researchers about the literature.*

Key words- *Hadith, text, criticism, methodology.*

Dinler Tarihinde Metot*

Paul O. INGRAM**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ***

Atf / ©- Ingram, P.O. (2012). Dinler Tarihinde Metot, çev. R. Adıbelli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 251-268.

Özet- Metodoloji, bilimsel araştırmanın başlı başına bir konusu hâline gelmiştir ve dini tecrübe üzerinde araştırma yapmanın dışında son derece önemli bir mesele olarak görülmektedir. Bunun sonucunda, verileri tutarlı anlam kalıpları biçiminde düzenlemek için birleşik bir sistematik ve bilimsel metot geliştirmenin karşısında “Kutsal” ile sayısız şekillerde karşılaşmamızı ve onu ifade edişimizi anlama görevimiz önem bakımından ikinci plana itilmiştir. Metot problemini Dinler Tarihi bağlamında ele alan bu yazıda metodolojinin amaca götüren bir araç olmaktan çıkarak bir amaç haline geldiği vurgulanmaktadır. Oysa keşif ve içgörü, her zaman metodolojiden önce gelmektedir. Diğer bir deyişle biz, gerçekliği özellikle de dini gerçekliği sadece bir metodolojinin uygulanmasıyla elde etmiyoruz. Çoğu zaman gerçeklik ve içgörü daha önce benimsemiş olduğumuz metodolojilere rağmen bizi elde etmektedirler. Doğa bilimlerindeki keşif süreci gibi bizi “anormalliklerin” ve daha sonra da “keşif” bilincine varmamıza sevk eden şey, eski teorilerin ve metotların yetersizliğinin farkına varmamızdır. Ancak bundan sonra “bizi elde eden” şeyin anlamını belli bir sistematik ve tutarlı metot içinde ifade edebiliriz.

Anahtar sözcükler- Metodoloji, Dinler Tarihi, Mircea Eliade, keşif, içgörü.

* “Method in the History of Religions”, *Theology Today*, Vol. 32, No. 4 (January 1976), s. 382-394’ün çevirisidir.

** Paul O. Ingram, Washington, Tacoma’daki Pacific Lutheran University’de Din Bölümünde öğretim üyesidir. Ingram, Iowa, Indianola’daki Simpson College’de ders vermiş ve 1968–1969 arasında Danforth bursiyeri olarak Japonya’da bir yıl kalmıştır. Chapman College ve Claremont Graduate School mezunu olan Ingram’ın *Japanese Journal of Religious Studies*, *Journal of the American Academy of Religion* ve *Numen* gibi dergilerde dinler tarihi ile ilgili yazıları çıkmıştır.

*** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: adibelli@erciyes.edu.tr

§§§

“Dinler tarihçisinin somut kişilerden bağımsız olarak var olduğu şeklinde anlaşılan dini “olgular” hakkındaki tarafsız, gayri şahsi ve betimsel bilgiyi araması gerektiği yönündeki anlayış, uygunsuz bir metafor olarak kesinlikle reddedilmelidir... Hiçbir metodoloji, anlama ve keşfetme sürecinden önce gelişmemektedir... Zira metot, aslında ifade edilmemiş bilginin zimni biçimlerinden kaynaklanan içgörülerin içermelerini yorumlama yoludur.”

Mircea Eliade, Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin olarak hızlı bir biçimde yaratıcı/üretken bir döneminin sonuna yaklaştığı hususunda bizleri uyarmıştır.¹ Zamanımızda bunun doğru olduğunu gösteren en temel işaret, esasen bir anlama teknolojisi olarak anlaşılan metodolojinin bir alt-disiplin hâline gelmiş olmasıdır. Metodoloji, bilimsel araştırmanın başlı başına bir konusu hâline gelmiştir ve dini tecrübe üzerinde araştırma yapmanın dışında son derece önemli bir mesele olarak görülmektedir.

Bunun sonucunda, verileri tutarlı anlam kalıpları biçiminde düzenlemek için birleşik bir sistematik ve bilimsel metot geliştirmenin karşısında “Kutsal” ile sayısız şekillerde karşılaşmamızı ve onu ifade edişimizi anlama görevimiz önem bakımından ikinci plana itilmiştir.

Başlıca bilimsel çabanın dini tecrübenin mahiyeti ve anlamına ilişkin görüşleri ve sonuçlarına hangi metotlarla ulaştıkları hususlar kendileri için önemli meseleleri teşkil eden bilim adamlarının metotları hakkındaki makaleler hakkında makaleler yazmaya yöneldiği skolastik bir döneme giriyoruz gibi gözüküyor. Diğer bir ifadeyle, [mevcut] eğilim, tarihi tezahürleri içerisinde dini tecrübe hakkında tutarlı bir biçimde yazmak yerine deneysel verilerimizi hangi teknoloji ile işleyeceğimiz hakkındadır.²

¹ Mircea Eliade, “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 5.

² Örneğin Joachim Wach, bilimsel kariyerinin çoğunu, dinin deneysel “verileri”ne tatbik edilecek uygun teknikler açısından metodolojik problemler hakkında yazmakla geçirmiştir. Ayrıca bkz. Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959) ve Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, Vol. I of *Essays in Divinity*, ed. Jerold C. Brauer (Chicago: The University of Chicago Press, 1967).

Şu anki durumumuzu, *Chuang Tzu* adlı kitapta nakledilen Taoist bir bilgi olan Chuang Tzu ve metodoloji kavramını teknoloji biçiminde kişileştiren arkadaşı Hui Tzu arasındaki diyalog, çok güzel tasvir etmektedir.

Chuang Tzu ile Hui Tzu, Hao Irmağının kenarında aheste aheste yürüyorlarmış. Chuang Tzu demiş ki, “Balıklar rahatça yüzüyorlar. Bu, balıkların mutluluğudur.”

“Sen balık değilsin” demiş Hui Tzu. “Bunun mutluluk olduğunu nasıl biliyorsun?”

“Sen, ben değilsin” demiş Chuag Tzu. “Balıkların mutlu olduklarını bilmediğimi nasıl biliyorsun?”

Hui Tzu demiş ki, “Tabii, sen olmadığım için bilmiyorum. Fakat sen balık değilsin ve balıkların mutlu olduklarını bilmediğin apaçıktır.”

“Sadede gelelim” demiş Chuang Tzu. “Sen, bana balıkların mutlu oldukların nasıl bildiğimi sorduğunda balıkların mutlu olduklarını bildiğimi zaten biliyordun; fakat nasıl olduğunu sordun. İrmak kenarında [yürürken] bildim.”³

Hui Tzu'nun problemi, bizim Dinler Tarihindeki problemimizdir. Biz de onun gibi anlama problemini, bir teknik problemine dönüştürdük. Aynı zamanda Hui Tzu gibi belki de farkında olmadan felsefi ve epistemolojik olan gerçek metodoloji meselesine parmak bastık: Bildiğimi nasıl biliyorum?

Kısaca, üç noktayı belirlemeyi umuyorum: (1) Bir dizi kuralların sistematik gelişimi yani anlaşılması için beşeri tecrübenin verilerine uygulanması gereken bir teknoloji olarak anlaşıldığı şekliyle metodolojiyi bilimsel araştırma yapan her disiplin reddetmelidir, (2) metodoloji, esasen metafizik ve epistemolojinin meselesidir ve dinler tarihçileri de ona bu açıdan yaklaşmalıdır ve (3) mahiyeti itibarıyla her metodoloji temelde metaforik olduğu için bilimsel araştırmanın bilfiil yaptığı şeyden ayrı olarak gelişmemektedir. Bir araştırma metodu, bir probleme uygulanmasından hiçbir zaman önce olmayıp, sorgulama ve kendini anlama sürecine paralel biçimde gelişmektedir.

³ Wing-tzit Chan (çev.), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), s. 209-210.

I

Dinler Tarihi (*Religionswissenschaft*) geleneksel olarak görevini tüm tarihsel tezahürleri içerisinde insanın dini tecrübesini bütünüyle anlama ve ifade etme şeklinde tanımlamıştır.⁴ Profesyonel olarak bu disiplinle ilgilenenlere göre bu görev, dinin her yeni yollarla kendini Joachim Wach'ın "sübjektif dini tecrübenin" "teorik, pratik ve sosyolojik"⁵ yönden hem yapıcı hem yıkıcı ve dışsal olarak ne kadar güçlü, zayıf ve sürekli biçimde ortaya koyduğunu göstermekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla dini tecrübenin görünen ifadelerinin –dilinin, külte ilişkin eylemlerin, kültürel ve sosyolojik ifadelerin- kendilerinin ötesinde ve aynı zamanda en azından kısmen de olsa içerdikleri dini gerçekliğe işaret eden sembolik kodlar olduğu zımnen var sayılmaktadır. Bunu ifade etmenin başka bir yolu ve şahsen tercih ettiğim yol, görünen tüm *dini tecrübe ifadelerinin dünyayı ve insanın dünyayı tecrübe edişini "biçimlendirmenin" metaforik vasıtaları* olduğudur. Başka ne olursa olsun dini sembolleştirme, dini tecrübenin bizatihi bir parçasıdır ve sembolik ifadeler olmaksızın tecrübe eksik kalır.

Bu görevi kabul etmek, kendisinin dışında yer alan bir dini geleneği anlamının nasıl mümkün olacağı ve hatta bunun mümkün olup olmayacağı hususlarıyla ilgili açık meseleler bulunduğu olgusunu ortadan kaldırmaz.⁶ Her şeyden önce çok iyi bilinen nicel zorluklar bulunmaktadır. Elimizin altında bulunan tüm malzeme miktarı tek bir dinler tarihçisinin içinden çıkamayacağı kadar büyüktür. Dolayısıyla Etnoloji, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Teoloji, Antropoloji gibi dini incelemelerin daha uzmanlaşmış alanlarındaki çeşitli bilirkişilerin araştırmasına ve aynı zamanda İslami incelemeler, Budist incelemeler, Hindistan incelemeleri ve Japonya incelemeleri gibi belirli dini gelenekler alanında uzmanlaşmış incelemelerin açılımlarına dayanmak zorundayız. Diğer bir ifadeyle, uzman-

⁴ Krş. Joachim Wach, "The Place of History of Religions in the Study of Theology", *Types of Religious Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), s. 7; Joseph M. Kitagawa, "The Making of a Historian of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 36, No. 3 (September 1968), s. 199-200, ve "The History of Religions in America", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 18-20; ve Mircea Eliade, "History of Religions and a New Humanism", *History of Religions*, Vol. 1, No. 1 (September 1961), s. 1-8.

⁵ Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), s. 19-34.

⁶ Wilfred Cantwell Smith, en azından kısmen de olsa kendi dini tecrübesinin dışındakileri anlamak mümkün değilse doğal olarak Dinler Tarihinin varlığının bir gerekçesi kalmayacağını belirtmiştir. Onun bu problemi ele almasını, söz konusu meselelerin en iyi ifadesi olarak görüyorum. Bkz. "Comparative Religion: Whither and Why", *The History of Religions: Essays in Methodology*, s. 31-58.

laşma çağında Dinler Tarihi kendisini bilinçli bir biçimde disiplinler arası olarak tanımlamıştır.

Nicel zorlukların yanında kendi geleneklerimizin dışındaki dini tecrübenin ifadesinin doğasında her zaman var olan yabancı maneviyatın teklifi ile ilgili nitel problemler de mevcuttur. Tek kelimeyle tahrif etmeden aynı şekilde bir tecrübeyi paylaşmayan diğer kişilere ifade edilebilecek şekilde bu geleneklere “nüfuz etmek” nasıl mümkün olur? Kendi tarih ve kültürümüz ile anlamaya ve yorumlamaya çalıştığımız dini geleneklerin sahip olduğu tarih ve kültür arasında nasıl köprü kurabiliriz? Bu sorular ve diğerleri Dinler Tarihi-ne münhasır değildir. Bütün bilimsel disiplinler kendilerine özgü ilgi alanlarına ilişkin aynı problemlerle karşı karşıyadırlar. Bu bakımdan Dinler Tarihi, tipik bir örneği oluşturmaktadır.

Bu zorluklara rağmen dinler tarihçileri en azından kısmi bir anlamının mümkün olduğu hususunda hemfikirdirler.⁷ Anlama, her zaman bir derece meselesidir ve de dini tecrübenin ifadeleri, nasıl bakılacağını bilen kişi için deruni (inner) anlamından bir şeyin dışa vurulmasına izin verdiği için mümkündür. Anlamanın ne ölçüde sağlandığı, onun derecesi ve niteliği, araştırılan kişinin becerisine, şansına, hassasiyetine, sezgi gücüne ve sempatisine bağlıdır.⁸

Tabii ki burada bütün insanların dindar bir insanın bir değerini anlamasına temel teşkil eden ortak insani özellikleri paylaştıkları hususu var sayılmaktadır. Temelde felsefi bir mesele olduğu için bu “şey”in mahiyeti hakkında bir mutabakat bulunmasa da ortak bir şey mevcuttur ve kabullenilmektedir. Dindar-olmayan bir kişinin –şayet böyle biri varsa- prensip olarak din reddedildiği için herhangi bir anlamlı dini anlayışla ulaşması engellendiği var sayılmaktadır.⁹

⁷ Krş. Joachim Wach, “The Meaning and Task of the History of Religions (*Religions-wissenschaft*)”, *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, s. 8-11.

⁸ Bu apaçık ama gözden kaçan nokta en duyarlı biçimde Wilfred Cantwell Smith tarafından ele alınmıştır. Bkz. Wilfred Cantwell Smith, “Comparative Religion: Whither and Why”, *a.g.e.*, s. 31-50. Krş. Gordon E. Pruet, “History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No. 4 (December 1973), s. 573-590.

⁹ Dinler Tarihi için hareket noktası, her ne olursa olsun din, dini-olmayan faktörler açısından anlaşılamayacağı hususudur. Böylece bu tür teoriler, dini, kendinden başka açılardan “açıklamaya” çalışan tüm indirgemecilik biçimleri, dini uzaktan açıklamakla hiçbir şey açıklamadıkları gerekçesiyle reddedilmelidir. Bunlara örneğin Freudçu ve Marksist indirgemeciliğinin bazı biçimleri dâhil edilmelidir. Bkz. Robert Bellah, “Transcendence in Contemporary Society”, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), s. 196-207.

Bu metodolojik meselelerin çözümü, dini incelemeler yapmak için uygun yöntemsel kuralların ve tekniklerin gelişmesine bağlı *değildir*. Mesele, incelediğimiz şeyi hangi felsefi perspektiften ele alıp yorumladığımızdır. Yani biz, gerçeğin mahiyeti, “eşyanın ne surette olduğu” hakkında ve dini inancın çeşitli ifadelerinin anlamını inceleyemeden ve yorumlamadan önce dini tecrübenin mahiyeti hakkında bir anlayışa sahip olmalıyız. En azından bir şey hakkında *açık bir şekilde* konuşmadan önce onun ne olduğuna dair *zımnî* bir anlayışa sahip olmamız gerekmektedir. Bundan dolayı kanaatimce mesele felsefidir, zira her ne olursa olsun din, “değerler” bakımından “eşyanın ne surette olduğu”na ilişkin bir “görüş”tür.¹⁰ Bu görüş, çeşitli dini ifade türleri aracılığıyla eyleme dönüşmesinden önce gerçeğin mahiyetinin algılanmasını içermektedir.¹¹

Joseph M. Kitagawa’nın belirttiği gibi¹² dini tecrübenin anlamını açığa kavuşturmak amacıyla dinler tarihçilerinin çoğu ya “tarihsel yönelimli” ya da “fenomenolojik yönelimli”dir. “Tarihsel yönelimli” olan bilim adamları “gerçekten neyin meydana geldiği” ve belirli dini fenomenlerin “gerçek oluşu” ile ilgidirler ve böylece dini veriler, diğer dini kültürel bağlamlarla tarihsel bağlantıları içerisinde incelenmektedir. “Fenomenolojik yönelimli” bilim adamları daha ziyade yakınlıklara, benzerliklere ve aynılıklara bakarak her dini tecrübe biçimlerinde ortak olan “yapıları” aramaktadırlar. Böylece, dini veriler, “kesitsel” ve “tipolojik” olarak incelenmektedir.

Kitagawa, haklı olarak Dinler Tarihinin her iki yaklaşımın kavrayışını daha kapsamlı bir dini tecrübe görüşü içerisinde bir şekilde bağdaştıracak bir hermenötiğe ihtiyacı olduğuna da dikkat çekmektedir. Ancak ne “Fenomenoloji” ne “tarihsel yaklaşım” ne de “her ikisinin kavrayışlarını birleştiren bir hermenötik”, bugün çoğumuzun kullandığı Kartezyen felsefenin varsayımları ile mümkündür.

¹⁰ Whitehead’in felsefesindeki birçok spesifik unsur ve onun din konusundaki spesifik görüşlerini problemler bulsam da onun felsefi perspektifini, insanın dünyadaki tecrübesine yaklaşma ve onu yorumlama bakımından anlamlı buluyorum. Değer bakımından eşyanın ne surette olduğu hakkında bir görüş olarak Whitehead’in din kavramına dair bkz. *Process and Reality* (New York: Macmillan, 1967), s. 519-533 ve *Religion in the Making* (New York: Meridian Books, 1960), s. 13-28.

¹¹ Krş. Whitehead, *Religion in the Making*, s. 138-139.

¹² Krş. Joseph M. Kitagawa, “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions”, *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, s. 39-41.

Tabii ki işimizi anlamaya çalıştığımız şeyin ne olduğu hakkında önceden bir fikre sahip değilsek yapamayız. Problem, yorumsal çerçeveyi baştan savmak değil, yorumsal çerçevemizi somut kişilerle ilgili dini tecrübe hakkında bir şey söyleyebilmemiz için bir hareket noktası olacak şekilde aksettirici ve yaratıcı biçimde kullanabilmemizdir. Aynı zamanda yorumsal çerçevemizin işimizi yapmamızla değişeceği hususunu unutmamalıyız. Söz konusu olan her zaman topyekûn bir felsefi ve epistemolojik dünya görüşünü içeren yorumsal bir çerçevemizin olacağıdır.

II

Ne hakkında konuştuğumu, yazdığımı ve öğrettiğimi düşündüğüm şeye ilişkin zımnî düşüncemi açıklamama izin verin. Bu, bir tanımlama şeklinde olmayacaktır; zira insanların tecrübesinde somutlaşmış olmanın dışında var olan bir şey değildir. Zaten bir “din” *tanımına* çok şey bağlı olabilir mi? Tanımlamalar insanlara onların dindar olup olmadıklarını söyleyebilir mi? Öyle ise dindar kişiler neden yaptıkları şeyin tanımlanması hakkında meraklı görünmüyorlar? Kaçınılmaz surette burada söz konusu olan meselenin bir semantik probleminden daha önemli olduğu tahmin edilmektedir. Dindeki birçok kavram, uyumlu, tutarlı ve dogmatik olmayan bir şekilde kullanıldığı müddetçe mümkün ve meşrudur. Bu hususları göz önünde bulundurarak bir araya getirildiklerinde anında beni din hakkında düşünmeye ve konuşmaya sevk ettiğini hissettiğim dört faktörü sunmaya çalışacağım.

Dinin *ilk* faktörü, onun bir dünya görüşü, sıradan duyusal tecrübede bulunmayan “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”na ilişkin bir görüş olduğudur. Tarihsel olarak dini görüş çoğu zaman doğal dünyanın üstünde ya da ötesinde bulunan varlıkları, yani tanrıları, Tanrıyı, ruhları ve başka varlık biçimlerini içermiştir. Diğer taraftan dini görüş, dünyanın mahiyeti ve insanın kendi derin benliği hakkında bir perspektif değişikliği, aydınlanmamış bilgi-den aydınlanmış bilgiye bir geçiş olarak da anlaşılabilir. Böylece Teravada Budizmi, bazı Mahayana Budizmi çeşitleri ve Hinduizm ile felsefi Taoizm gibi bazı dini gelenekler ateist olabilir. Fakat her ne zaman insan doğası, ruh, Buda'nın Mahiyeti, Brahman-Atman ya da sıradan duyusal tecrübenin erişebileceğinden başka bir şey içeriyor olarak anlaşılırsa dinin sınırında bulunmuş oluyoruz.

Dinde bulunduğu inandığım *ikinci* faktör, bir mutlakiyet duygusunu içermektedir. Dindar kişi için günlük yaşamın pragmatik uğraşlarının süregitmekte olan akışı aracılığıyla elde edilmesi zor olan ya da ölçülemeyen geçerliliği ve değeri bulunan bir şey ya da belki de birçok şey vardır. Eşyanın nasıl olduğuna ilişkin bir görüşe sahip olduğu için din-

dar kişi, doğrulanması kendinden başka hiçbir şey gerektirmeyen ve dolayısıyla da kendinden başka hiçbir şeye indirgenemeyen bir değer boyutunu hissetmektedir. Böylece dindar kişi, tam olarak ifade edemese de aynı anda sosyal ve ahlaki yükümlükleri olan bir gerçekliği “algılamakta” ve “idrak etmektedir”.¹³ Bireysel ya da toplumsal olarak diğer bütün amaçların göreceliliğini aşan ve elde edilmesi gereken bir hedef bulunmaktadır. Mutlakiyet duygusunu, Eliade’ın “Sacred” ve Rudolf Otto’nun “the Holy” ile kastettiği şey olarak yorumluyorum.

Dinde mevcut gördüğüm dördüncü faktör, dinin mutlakiyet ifadelerinin hepsinin her zaman ve zorunlu olarak sembolik oluşudur. Aslında tüm dini gelenekler ister umumi ister ferdi planda olsun kutsallık duygusunu, az çok standartlaşmış dış eylem biçimleri içerisinde ifade etmektedir. Dindar kişinin günlük meselelerin ötesindeki en yüksek gerçekliği, gücü ya da fazileti algılaması kabul edilmekte, anılmakta ve bunun üzerine konuşulmaktadır.

Dinde hazır bulduğum dördüncü faktör, psişik ve manevi hâllere karşı ilgidir. Başkalaştırmaya çalıştığım şey, toplumun siyasi veya ekonomik yapıları gibi sadece bir dış durum ise dini meselelerin de sosyal ve ekonomik reforma dâhil edilebileceği ve de edilmesi gerektiği kesinlikle mümkün olsa bile ben muhtemelen din açısından düşünmüyordum. Fakat bireysel ve/ya toplumsal planda şu an tecrübe edilenden farklı nitel türden psişik veya manevi bir hâle ulaşılmaya çalışıldığında din ile karşılaşıyoruz.

Bu dört faktörün tümü bir tür etkileşim içerisinde bulduklarında kendimi anında din hakkında düşünüyorum buluyorum. Diğer taraftan bunlardan sadece bir tanesi bulunduğu daha ziyade ortada bir din olmadığı yönünde düşünmekteyim. Bu faktörlerin ikisi veya daha fazlası bir arada bulunduğu çoğu zaman karşılaştığım şeyi nasıl tasnif edeceğimden emin değilim. Fakat en azından insanlığın “din” dediği ve benim de (bahis konumuzun sıfatlık doğasının altını çizerek) “dini inanç” demeyi tercih ettiğim şey, birey için değerleri anlamlı bir biçimde bir birine bağlayan şeydir. Bu, bir kişinin hem içeriden hem dışarıdan hayatın o temel kaynaklarına bağlanmasına aracılık eden ve bir değer ve anlam duygusu kazandıran bir görüştür (vision). Dini inanç, dindar kişi için ayrı olmayıp her za-

¹³ Bildiğimiz hiçbir şeyin net ve tam olarak ifade edilemeyeceği öne sürülebilir. Aslında Michael Polanyi *Personal Knowledge* (New York: Harper Torchbooks, 1964), s. 71-87’de her bilginin “zimni bileşeni” ile ilgili tartışmasında böyle iddia etmektedir.

man birlikte bulunan hem “objektif” faktörleri (dini inancın çeşitli sembolik ifadelerini) hem de “sübjektif” faktörleri (dini görüşün kendisi) içeren kapsamlı bir hayat-yönelimdir.

Din ile ilgili her bilimsel araştırmanın asıl metodolojik problemi burada yer almaktadır. Kullanılan zımnî ve açık tanımlamalar ve ölçme teknikleri, araştırmacıda dini inancın mevcut olup olmaması –aslında tüm araçlarımız sonuçlarımıza katkıda bulunan faktörler taşımaktadır- “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”nu ifade etmeyi amaçlayan sonuçlar. Tam bu noktada fenomenolojik incelemelerin problemi yer almaktadır. Onun, varsayımların hepsinden olmasa da çoğu dışında “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”nu anlama yönündeki açık amacı, çoğu zaman herhangi bir bireyin dışında ve bağımsız olarak bulunan bir gerçekliğin betimlenmesi anlamına gelmemekten daha fazlasını teşkil etmektedir. Fenomenoloji, tarihsel ve kültürel yönden şartlanmış olan dindar kişilerdeki somut şekillenmeden yalıtılmış dini tecrübenin “olgular”ını izah etmek anlamında kullanılmıştır. Bu “objektif gerçeklik”in, prensip olarak herhangi bir sayıda kişinin aynı fenomenolojik teknikleri ve işlemleri kullanarak aynı betimsel sonuçlara ulaştıklarında ortaya çıktığı düşünülmektedir. Buradaki objektiflik modeli, bilinden bağımsız olarak var olan ve bilinmiş olmalarından yine de etkilenmeyen gerçek “olgular”ın tarafsızca bilinmesi tarafından belirlenen Kartezyen-bilgidir.

İtiraz ettiğim husus, sadece Fenomenolojinin değil, “tarihsel yönelimli bilim adamları”nın da kabul ettiği objektiflik kavramıdır. Din incelemesinde deneysel, tümdengelim veya tümevarım yöntemlerini reddetmemektedirim. Daha ziyade Descartes’dan bu yana Batı düşüncesi geleneğine bulaşmış olan objektiflik kavramının “kişisel” olarak bir bilgi modeline uygun şekilde yeniden formüle edilmesine ihtiyaç olduğunu önermektenim. Bir epistemoloji problemi olarak objektifliğin şu anlamlara geldiğini savunuyorum: (1) yorumsal çerçevenin açık ve kapalı belirli varsayımlarının taşıdığı imkânların ve sınırlılıkların araştırmacı tarafından farkında oluşu; (2) belirli bir dini ifadenin ya da ifadeler derlemesinin özelliğine vurgu yapılması; ve (3) “eşyanın gerçekten nasıl olduğu”nu anlamak için daha uygun bir model olarak “kişisel bilgi”.

III

Elizabeth Sewell, mahiyeti ve yapısı bakımından beşeri düşüncenin temelde metaforik olduğunu belirterek ilginç bir epistemolojik noktaya (kendi ifadesiyle “Metot”a) parmak basmıştır.

Görünenin aksine düşünce hiçbir zaman ne beyinden bağımsız bir faaliyet ya da ürün ne de akılla fenomen arasında sade ve saf bir ilişkidir. Düşünce her zaman insanın bir bütün olarak yaşayan benliğini içermekte ve o da ister bireysel ister toplumsal olsun her yer ve zamanda insanın devam eden öz-inşasındaki temel unsurdur.¹⁴

Diğer bir ifade ile ne şekilde düşündüğümüz –ki bu metodolojidir- ve dünyada oluş şeklimiz mütakabiliyet ilişkisi içerisinde birbirine bağlıdır. Nasıl düşündüğümüz –ki bu, metottur- ve ne olduğumuz –ki bu da İnsandır-, karşılıklı olarak bir benzerlik ve neden sonuç ilişkisi olan bir ‘gibi gibi’ ilişkisi içerisindedir.¹⁵ Nasıl düşündüğümüz, ne olduğumuzu ve dünyanın geçmişte ne olmuş olduğu, şimdi ne olduğu ve gelecekte ne olacağını düşündüğümüzü belirlemektedir.

Bu nedenle *metodoloji*, sadece bilimsel araştırmanın bilfiil performansı için teknik beceriler geliştirme meselesi değil, bir *epistemolojik problem*dir. Böyle olduğu için dinler tarihçisi, buradaki meseleleri sadece bir dinler tarihçisi olarak ele alamaz. Bu noktada felsefeci olmamız gerekmektedir. Ancak bu ifadeyle bizim profesyonel felsefeciler olmamız gerektiğini kastemediğime dikkat edilmelidir. Dinler tarihçisinin görevi, incelenen dini geleneklerin “doğruluğu” veya “yanlılığı” ya da uygunluğu hakkında normatif değer yargılarında bulunmak değildir. Aynı zamanda işimizi yapmadan önce felsefi bir görevimiz de bulunmaktadır; yani işimizi yapmamıza aracılık eden üstü örtülü felsefi ve epistemolojik çerçeveyi açık hâle getirmek. Felsefeciler olarak işimizi neden belirli bir felsefi-epistemolojik perspektiften yaptığımızı gerekçelendirmeliyiz de. Benim nazarımda Dinler Tarihi ne saf betimsel bir disiplin ne de sadece normatif bir disiplin olmayıp her ikisinden de unsurlar taşımaktadır.

Ben, metodolojinin metaforik yapısını, dünyada olup bitenleri “okumamıza” veya “şekillendirmemize” aracılık eden sembolik imgeleri seçmemizi ve birleştirmemizi sağlayan

¹⁴ Elizabeth Sewell, *The Human Metaphor* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1964), s. 11-12.

¹⁵ A.g.e., s. 15.

insanın zihinsel faaliyeti anlamına geldiği şeklinde anlıyorum. Bu görüşüm, Batı'da hâlâ hem halk zihninde hem de beşeri bilimlerden doğa bilimlerinin bir çoğuna varıncaya kadar tüm bilimsel disiplinlerde hâkim olan “makine metaforu”nun bir yönünü kısaca değerlendirmekle daha açık hâlâ gelecektir.¹⁶

Hiçbir bilme metodu ve hiçbir bilgi biçimi, bilen kişiden tecrit edilmiş vaziyette makine benzeri bir evrenin faaliyetlerinin gayri şahsi bilgisi değildir yalnızca. Durum böyle olsaydı bilen ile bilinen, süje ile obje, dini tecrübe ile dini sembol arasındaki düalizm, aşılamazdı ve dolayısıyla da biz aslında hiçbir şey bilemezdik. Bu duruma yakın zamanlarda bilim felsefecisi Michael Polanyi dikkat çekmiştir. Bence Polanyi, bilimsel bilgi dâhil olmak üzere her bilginin tamamen kişisel olduğunu ispat etmiştir.¹⁷

Bu anlayış dinler tarihçisi için büyük bir yarar sağlamalıdır. Bizim “aletlerimiz”, düşünme ve yapma metotlarımız, zihin-beden olan bizlerin uzantılarıdır. Bunlar, asla ne Descartes'in *cogito ergo sum* şeklindeki ifadesinin var saydığı gibi objektif dünyadan bağımsız bir biçimde var olan bir “düşünen öz” olarak benliğin ifadesidir ne de düşüncesi matematiksel olarak dakik bir makine benzeri dış evren hakkında gayri şahsi bilgi olan düşünen bir makine olarak benlikle bir eşitlemedir. Dolayısıyla her düşünce ve bilgi, düşünce *biçimlerini* “yalnız iman”^{18a} emanet eden ve sorumluluğu seçtikleri aletlere yükleyen düşünen insanlara son derece bağımlıdır. Bir kez daha bu faaliyet, bedensel faaliyet ve insan zihninin ifade edilmemiş yeteneğinden de kaynaklanan insanın her şey hakkındaki düşüncesinin “zımnî bileşeni”ne inanmayı ve onu ifade etmeyi içermektedir.¹⁹ Bu anlamda düşünce, “el yordamı”na (Polanyi'nin Teilhad de Chardin ile birlikte paylaştığı bir terim) ya da organizmaların en küçüğünün çaba göstermesine benzeyen ayrılmaz bir beşeri faaliyet şeklinde anlaşılmalıdır.

¹⁶ Bkz. E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Garden City: Doubleday, 1932), s. 205-302. Descartes'in metodunun, insanın ve çıkarlarının doğadan koparıldığı maddi evrenin matematiksel yapılarının ve işlemlerinin kapsamlı açıklamasını bulma girişiminin ve modern çağın dünyayı kişisel olmayan bir şekilde “şekillendirme” yolu olarak Kartezyen metaforu Newton aracılığıyla nasıl benimsediğinin betimlenmesi ve analizi için bkz. s. 303-325.

¹⁷ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (New York: Harper Torchbooks, 1964), s. 49-50.

¹⁸ Sewell, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁹ Polanyi, *a.g.e.*, s. 69-77. Ayrıca bkz. *The Study of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), s. 11-39.

Tabii ki az önce vurgulandığı gibi her epistemolojik konum, metafizik bir konumu içermektedir. Metafizik açıdan, bilginin kişisel olduğu görüşü, beşeri tecrübeye “eşyanın nasıl olduğu”nu ifade etmek için organik bir metafor gerektirmektedir; zira metafor kavramı, eşyanın birbirleriyle ilişkili oluşunu ima etmektedir. Bizatihi bilginin mümkün olmasından önce evrenin unsurlarının bir tür karşılıklı ilişkiyi paylaşmaları gerekmektedir. Bana öyle geliyor ki bu durumu yorumlamak için organik bir metafor daha uygundur. Aslına bakarsanız böyle bir metafor doğa bilimcilerin birçoğunun²⁰ çalışması ve Whitehead’den bu yana süreç felsefesindeki gelişmeler sayesinde meşrulaşma sürecindedir. Bu bağlamda “organizma” herhangi bir organizma şeklinde değil, aynı zamanda hem beden hem de zihin olan ve dil aracılığıyla kendini açığa vuran en karmaşık, aktif ve güçlü organizma şeklinde anlaşılmalıdır. Böyle bir organik metafor penceresinden bakıldığında dünya, “hap benzeri atomları”, izole edilmiş bedenlerin ve yalıtılmış zihinlerin derlenmesi değildir. Bu organizma, diğer sistemlerle iç içe olan biyolojik, sosyal ve hatta maddi organizasyonların düşünme gerçeğine daha yakındır. Bizim içinde yaşadığımız ve tecrübe ettiğimiz dünya biçimsiz olmayıp, açık biçimler ve imkânlar evrenidir. Bu dünya görüşü –ki bunun şimdi Kartezyen dünya görüşünün makine metaforunun yerine geçtiğine inanıyorum- her tür düalizmin bir reddidir.²¹ Metodoloji bakımından Descartes’an bu yana gözlemleyen gözlemlediğinden, bilenin bilinenden ayrı oluşunu objektif bilgi için zaruri gereklilikler olarak görmeye alışmış ve belki de şartlanmışızdır. Böyle yapmakla belki de biz de demode olmuşuzdur; çünkü doğa bilimlerinde bile biçimsel olarak gözlemcinin gözlemlenenenden hariç tutulmasının devri kapanmak üzeredir.²² Beşeri bilimler, genel olarak da sosyal bilimler ve özellikle de Dinler Tarihi aynı şeyi yapmalıdır.

²⁰ Krş. Alexander Koryé, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957); Albert Einstein and Leopold Infeld, *The Evolution of Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); H. Butterfield, *The Origins of Modern Science* (New York: Macmillan, 1957), s. 210-234; A. R. Hall, *The Scientific Revolution* (Boston: Beacon Press, 1954); ve Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

²¹ Düalizm hakkında Whitehead’in şu açıklamalarına bkz. *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1960), s. 192-193. Onun düalizm hakkındaki daha sert eleştirileri için bkz. *Process and Reality*, s. 95-126.

²² Bu, en azından Polanyi’nin görüşüdür. Bkz. *Personal Knowledge*, s. 132-203. Ayrıca görecelik kuramı ve kuantum kuramı ile ilgili olarak Whitehead’in açıklamalarına bkz. *Science and the Modern World* (New York: New American Library, 1960), s. 106-126.

IV

Şayet Michael Polanyi'nin dediği gibi her bilgi "zımnî bileşen" içeriyorsa ve Elizabeth Sewelle'in söylediği gibi metodoloji, dünyayı ifade etmenin metaforik bir yolu ise bu ilkelerin Dinler Tarihi incelemesi için ne gibi içermelerinin olacağını sorgulayabiliriz.

İlk olarak dinler tarihçisinin somut kişilerden bağımsız olarak var olduğu şeklinde anlaşılmalı "olgular" hakkındaki tarafsız, gayri şahsi ve betimsel bilgiyi araması gerektiği anlayışı, geçersiz bir metafor olarak derhal reddedilmelidir. İşimizi Kartezyen modele uyarak "din" olarak adlandırılabilirler için tüm somut dinlerin paylaşımları gerektiği evrensel unsurları soyutlama yönündeki boş ümit içerisinde deneysel yoldan elde edilen fenomenlerin objektif bir analizi olarak anlamaktan vazgeçmeliyiz. Dindar insan varlıklarının içerisinde dâhil olmadığı için bu tür soyutlamaların dini tecrübe ile hiçbir ilişkisi yoktur.

İkincisi, Max Müller'den bu yana Dinler Tarihi içerisinde metodoloji, zımnî ve açık bir biçimde "dini verileri" temelinde aynı teknik işlemleri uygulayan herkes tarafından anlaşılabilen net ve açık motiflere çevirme teknolojisi olarak anlaşılmıştır. Dini tecrübenin "bilimsel" yorumcuları olarak bizim görevimiz, spesifik verilerimize uygun bir araştırma yapma "metodu" geliştirme şeklinde kabul edilmiştir. Eğer metodolojimizin halledemediği bir şey ile karşılaşılırsa ya onu görmezden gelme ya da karşılaşılan bu şeyin "din" olduğunu inkâr etme yönünde bir eğilim vardır. En iyi ihtimalle bu tür yeni problemlere, kullanılan metodolojide adeta bir işlemsel düzeltmeler yapma meselesi olarak görülmüştür.

Bu anlayışların altında yatan epistemolojik varsayımlar özünde mekanistik (mechanistic) ve bilen ile bilinen, (deneysel yolla elde edilen) dini "olgu" ile dini tecrübenin çatallanması üzerine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle dini tecrübenin göreceli dış yönü ile şimdiki ilgilimiz, dini ifadenin iç anlamı ve dini inancın iç dinamiğinden önde gelir olmuştur. Kartezyen epistemolojinin makine metaforu kısaca bizim konumuza uygun değildir. Dini tecrübeye bir mühendislik problemi gibi yaklaşamaz; çünkü sanat ve şiir gibi dini tecrübe, dünyada var olan kişilerin deruni yaşamından kaynaklanmakta ve kendi biçimlerini ancak içgörülerini ifade etmek ve daha sonra da bunları aşmak için meydana getirmektedir.

Dindar kişinin deruni yaşamı her zaman dış yaşamın kontrolü altında kalmakta ve daima meydana getirdiği biçimlerin ötesine geçmeyi zaruri görmektedir. Aslında dini tecrübenin deruni yaşamı kendi ifade biçimlerini yalnızca bunları imha etmek için meydana getirmektedir. Zira dini inanç her zaman oluş süreci içerisinde. O, hiçbir zaman statik değil ve bundan dolayı da ben, bu süreci anlamının bir proses metafiziğe, kişisel olarak bir

bilgi modeline ve metafor olarak bir metodoloji kavramına dayanan yorumsal bir çerçeve gerektirdiğine inanıyorum.

Üçüncüsü, metodoloji, sadece verilerimize uygun şekilde uygulanacak teknik bir işlem geliştirme problemi olmayıp tüm araştırma disiplinleri için felsefi-epistemolojik bir meseledir. Dolayısıyla dinler tarihçisi, zımnî felsefi ve epistemolojik varsayımları açık hâle getirerek bir felsefeci gibi işe başlamalıdır. Bir tür fenomenolojik askıya alma şeklinde bu varsayımları “paranteze” almaya çalışmamalıyız; çünkü bu mümkün değildir. Bunları kabul etmeli, sorumluluklarını üstlenmeli, hiçbir yorumsal çerçevenin mutlak surette geçerli ve bütünüyle yeterli olmadığını bilerek bunları tutarlı bir yorumsal çerçevenin bağlamı içerisinde ifade etmelidir. Dinler tarihçileri olarak işimizi yapmadan önce felsefe ev ödevimizi yapmamız gerekir; zira Polanyi'nin bildirdiği gibi “kavramlarımızın gücü, bildiğimiz bazı şeylerin yeni örneklerinin tespit edilmesine bağlıdır. Yorumsal çerçevemizin işlevi her yeni nesneyi öyle görmemizi sağlayan algısal çerçevemize ve kendilerini tatmin eden her yeni şeyi tanıyan arzularımıza benzerdir.”²³

Dördüncüsü, herhangi bir şey hakkında olduğu kadar dini tecrübe hakkındaki bilgimiz de ilke olarak sınırlı, kısmî ve bitmemiş vaziyettedir. Hayattayken hiçbir şeyin bitmediği ucu açık bir daimî süreç evreninde yaşamaktayız. Hakikat hakkında ancak kısmî görüntülere sahip olabiliriz. Bu görüntüleri de bakış açılarımız, yeteneklerimiz, eğitimimiz şekillendirmektedir. Bu nedenle objektiflik kavramı terk edilmelidir; çünkü bu kavramın statik ve gerçek evren imgesi “eşyanın nasıl olduğu”nu tahrif ettiği için aslında “objektif” değildir. Bilgi, gözlemciden bağımsız olarak var olan ve ondan etkilenmeyen “olguların” gayri şahsî gözlemi ile elde edilmemektedir. Daha ziyade bilgi, bir ideal, bir ümit, Polanyi'nin kelimeleriyle, kısa bir süreliğine olsa da “yetkili olarak kendi adına konuşabilen rasyonel bir evren düşüncesini akla getirme noktasında bile bedensel varoluşun yetersizliklerini aşmadır.”²⁴

Beşincisi, hiçbir metodoloji, anlama ve keşif sürecinden önce geliştirilmez. Bunun yerine her metodoloji, ifade edilmiş sorgulama süreci esnasında gelişmektedir; çünkü metod, esas itibarıyla ifade edilmemiş bilginin zımnî şekillerine dayanan iç görülerin içermelerini yorumlama yoludur. Keşif süreci, içermelerini geliştirmeye başlayan disiplinli bir bilim adamı için açık hâle gelen bir iç görü ile başlamaktadır. Fakat herhangi bir araştırma disiplin-

²³ Polanyi, *a.g.e.*, s. 103.

²⁴ Aynı yer, s. 5.

lininde zımnı olanı açık hâle getirmek, her zaman araştırma ve düşünce süreci esnasında bizim değişime uğrayabilen felsefi ve epistemolojik yönelimimize uygun olarak gerçekleşmektedir.

V

Bu sürece bir örnek olarak doğa bilimlerindeki keşif süreciyle ilgili birkaç kısa açıklama uygun olabilir. Doğa bilimlerinde, yeni doğal fenomenlerin ortaya çıkmasında başrolü oynayan şey, “anormalliğin” farkına varıştır yani oksijen ya da X-ışınlarının “keşfi” gibi kabul edilen bilimsel sorgulama aracılığıyla beklenmedik fenomenlerin keşfidir.

Anormalliğin farkına varmak, bilimsel teoride bütün kabul edilebilir değişimler için de bir ön şarttır. Newton’un ışık ve renk teorisi o zamana kadar var olan hiçbir bilimsel teorinin ışık tayfını izah edememesinin keşfine dayanmaktadır. Newton’un ışık teorisi, bu teoride kırılma ve polarizasyon etkileri ile ilgili anormallikler hakkında bilim camiasının git gide büyüyen alakası dolayısıyla dalga teorisiyle değiştirilmiştir. Bilimsel bir teori olarak Termodinamik, on dokuzuncu yüzyıldaki iki fizik teorisinin çarpışması ve kara cisim ışıması, spesifik ısılar ve fotoelektrik etki etrafındaki çeşitli problemlerin kuantum mekaniğinden kaynaklanmaktadır.

Yeni bilimsel teorilerin ortaya çıkışından önce genelde bilimsel camia içerisinde derin bir mesleki güvensizlik döneminin yaşandığı ileri sürülmektedir. Bu güvensizliği doğuran şey, tahmin edildiği gibi ortaya çıkması beklenen kabul edilmiş bilimsel teori içerisinde meydana gelen muammaların ve anormalliklerin sürekli arızalarıdır. Yani mevcut bilimsel kuralların ve teorilerin başarısızlığı yeni kurallar ve teoriler aramanın başlangıcıdır.²⁵

Dinler Tarihindeki “keşif” süreci de doğa bilimlerindeki çok benzemektedir. Örneğin Eliade’ı sadece metodoloji, “Kutsal ile Profan”ın diyalektiği ya da mitin örneksel işlevleriyle ilgili içgörülere sevk etmemiştir. Eliade’ın çalışması, kendi hassasiyetleri, eğitimi ve farkında oluşundan dolayı din hakkındaki mevcut teorilerin ve dini inceleme metotlarının kendisinin “keşfettiği” şekliyle Kutsalın dinamiklerini açıklamak için uygun araçlar olmadıklarını açıkça önerdiği, Profanın karşıtı olarak Kutsalın mahiyetiyle ilgili ifade edilmemiş bir içgörüyle başlamaktadır. Onun metodolojisi, dini tecrübeyi inceleme tarzı, diğer biri ifadeyle zımnı içgörülerini açık hâle getirmeye çalıştıkça gelişmiştir.

²⁵ Kuhn, *a.g.e.*, s. 68-69.

Keşif ve içgörü, her zaman metodolojiden önce gelmektedir. Diğer bir deyişle biz, gerçekliği özellikle de dini gerçekliği sadece bir metodolojinin uygulanmasıyla elde etmiyoruz. Çoğu zaman gerçeklik ve içgörü daha önce benimsemiş olduğumuz metodolojilere rağmen bizi elde etmektedirler. Doğa bilimlerindeki keşif süreci gibi bizi “anormalliklerin” ve daha sonra da “keşif” bilincine varmamıza sevk eden şey, eski teorilerin ve metotların yetersizliğinin farkına varmamızdır. Ancak bundan sonra “bizi elde eden” şeyin anlamını belli bir sistematik ve tutarlı metot içinde ifade edebiliriz.

Kaynaklar

- Bellah, Robert, “Transcendence in Contemporary Society”, *Beyond Belief*, Harper and Row, New York 1970.
- Braithwaite, R. B., *Scientific Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Burt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Doubleday, Garden City 1932.
- Butterfield, H., *The Origins of Modern Science*, Macmillan, New York 1957.
- Einstein, Albert; Leopold Infeld, *The Evolution of Physics*, Cambridge University Press, Cambridge 1938.
- Eliade, Mircea, “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, 5:1 (1965)
- Eliade, Mircea, “History of Religions and a New Humanism”, *History of Religions*, 1:1 (1961).
- Eliade, Mircea; Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Hall, A. R., *The Scientific Revolution*, Beacon Press, Boston 1954.
- Kitagawa, Joseph M., “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions”, *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Kitagawa, Joseph M., “The History of Religions in America”, *The History of Religions: Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.

- Kitagawa, Joseph M., "The Making of a Historian of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 36:3 (1968).
- Koryé, Alexander, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1957.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*, Harper Torchbooks, New York 1964.
- Polanyi, Michael, *The Study of Man*, University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Pruett, Gordon E., "History, Transcendence, and World Community in the Work of Wilfred Cantwell Smith", *Journal of the American Academy of Religion*, 41:4 (1973).
- Sewell, Elizabeth, *The Human Metaphor*, University of Notre Dame Press, South Bend 1964.
- Smith, Wilfred Cantwell, "Comparative Religion: Whither and Why", *The History of Religions: Essays in Methodology*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Wach, Joachim, "The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft*)", *The History of Religions: Essays in the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Wach, Joachim, "The Place of History of Religions in the Study of Theology", *Types of Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1972.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, New American Library, New York 1960.
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Macmillan, New York 1967.
- Whitehead, Alfred North, *Religion in the Making*, Meridian Books, New York 1960.
- Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, New American Library, New York 1960.
- Wing-tzit Chan (çev.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963.

Method in the History of Religions

Citation / ©- Ingram, P. O. (2012). Method in the History of Religions, Translate: R. Adibelli, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 251-268.

Abstract- *Methodology has become an object of scholarly inquiry in and of itself and is viewed as an issue of ultimate concern, apart from the actual doing of research on religious experience. The result is that the task of understanding the innumerable ways in which we have encountered and expressed "the Sacred" has assumed a secondary position of importance to developing a unified systematic and scientific method appropriate for organizing data into coherent patterns of understanding. This essay emphasizes the fact that methodology has ceased to be a tool leading to an aim and, has become an aim in itself. In fact discovery and insight are always prior to methodology. In other words, we do not simply seize truth, especially religious truth, by the mere application of a methodology. Truth and insight often seize us in spite of our previously held methodologies. Like the process of discovery in the natural sciences, it is our awareness of the inadequacy of old theories and methods which leads to awareness of "anomalies," and then to "discovery." It is only then that we can articulate the meaning of what has "seized us" in some systematic and coherent method.*

Key words- *Methodology, History of Religions, Mircea Eliade, discovery, insight.*

• SADELEŞTİRME

Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*

Kilisli Abdullah Efendi**

Sadeleştiren: Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL***

* Bu "Kitâbü'l-Mantık fî Tertîb-i Akîse", Mantık Sanatında Meşhur Kilisli Abdullah Efendi'nindir. Allah ona rahmet etsin. (Hayatını mantık tedaratına adanmış olan Abdullah Efendi, *Tasavvurât, Tasdikât, İsbâğüci ve Fenâri* üzerine hâşiyeler yazmış, "Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde" adlı eserinde kıyas teorisini işlemiştir. Onun matbu olan bu eserleri çeşitli kütüphanelerde bulunmakta ve mantıkçılar arasında bilinmektedir. Müstakil olarak kıyas konularını ele aldığı "Kitâbü'l-Mantık fî Tertîb-i Akîse" adlı yazma eseri ise mantıkçılar arasında tanınmamaktadır. Biz onun bu eserini bugünkü yazı ve dile çevirerek ilim ve kültür dünyasına bir katkıda bulunmak istedik. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan bu eser Milli Kütüphane İbn Sînâ salonu Yz. A. 4074 numarada kayıtlıdır. Eser, gerek yazıldığı dönemin dili, gerekse muhtevası itibarıyla ağır sayılırdı. Bu nedenle, eserde geçen eski kelime, terim ve kavramları çevirirken, bazen doğrudan doğruya, bazen de parantez içinde oldukları gibi zikrettik. Dilimizde karşılığı bulunan kelimeleri Türkçeleriyle, henüz karşılığı olmayan terimleri de aynen kullandık. Anlamı kolaylaştırmak ve metin üzerindeki eksiklikleri gidermek için yapılan ilaveleri köşeli parantez içerisinde verdik. Bazı ilave ve açıklamaları da dipnotta ifade ettik. Sayfa numaralarını ise köşeli parantez içinde gösterdik.)

** Abdullah Efendi h.1241/m.1825 senesinde (o gün) Halep Vilayetine bağlı bir kasaba olan Kilis'te doğmuştur. Künyesi "Abdullah b. Abdurrahman el-Kilîsî el-Hanefî"dir. Tahsilini babası Abdurrahman Efendi'den tamamlayarak h.1261/m.1845'de icâzetnâme almış, sülûkünü ise Nakşibendî şeyhlerinden Mevlana Muhammed Can hazretlerinin halîfesi Baytarzâde Hacı Abdullah Şah Sermesti Veli Efendi'den tamamlamıştır. Daha sonra dedelerinin müderrislik yaptığı Kesik Minare Medresesi'nde ders okutmaya başlamıştır. Bursalı Mehmet Tahir'in verdiği bilgiye göre, Abdullah Efendi h.1272/m.1854'de İstanbul'a gelerek Sultan Abdülmecid Han'a Tasdikât Hâşiyesi'ni takdim etmiş, 100 lira ihşâna nâil olmuştur. Bahsedilen bu hâşiyeye Padişahın isteğiyle Matbaa-i Amire'de bastırılmıştır. Bundan üç yıl kadar sonra h.1275/m.1857'de vilayet vasıtasıyla Tasavvurât Hâşiyesi'ni takdim etmiş, hayatı boyunca 150 kuruş maaşla taltif olunmuştur. h.1303/m.1885'de vefat eden mantıkçımız, pederinin yanına defnedilmiştir. (Bkz. Halil İmamogluğil, "Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999)

*** Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, e-posta: himamogluğil@ybu.edu.tr

Atf / ©- Abdullah Efendi, Kilisli. (2012). *Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*, sadeleştiren: H. İmamoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 269-319.

Özet- Bu çalışmada Tanzimat döneminde yaşamış ve mantık ilmine ait eserler vermiş olan Kilisli Abdullah Efendi'nin (m.1825-1885) kıyas konuları üzerine Osmanlı Türkçesi ile yazmış olduğu "Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse" adlı eserini sadeleştirerek günümüz Türkçe'sine aktarmaya çalıştık. Yazma olan eser Milli Kütüphane İbn Sînâ salonu Yz. A. 4074 numarada kayıtlıdır ve üzerine sayfa numaraları verilmiştir. 53 sayfadan oluşan eserin 44 sayfası kıyas konularına, 8 sayfası ise âdâb bahsine aittir. Eserin son sayfası ise kavramlar arası ilişkiyi anlatan bir ilavedir.

Anahtar sözcükler- Kilisli Abdullah Efendi, *Kitâbü'l-Mantık fî Tertîbi Akîse*, Mantık, Kıyas, Şekiller, Modlar.



Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla!

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'adır. Salât ve selam Hz. Muhammed'le onun bütün ailesi üzerine olsun.¹

[Kıyasın Tanımı]:

"Kıyas"; içinde orta terim (mükerrer cüz) bulunan iki öncüle (mukaddimeye) denir. Öncül lafzının birkaç ma'nâsı var ise de; burada "kıyasın bir parçası (cüz'ü)" kılınan ma'nâsına demek olmak üzere, küçük önerme (suğra) ve büyük önerme (kübra) yahut şartlı ve seçmeli öncül (mukaddime-i şartiyye ve istisnâiyye) demektir. Öncül, önermeden daha geneldir. Zira küçük ve büyük önerme, bir tek önerme olur ise, "Zeyd âlimdir", "Zeyd fazîletlidir" gibi, [buna] "*mukaddime ismi*" ve "*kaziyye ismi*" denilir. Fakat birkaç önermeyi ihtiva eder ise, [bunlara] öncül denilip önerme denmez. (meselâ),

¹ Mantık, ilimlerin ve fenlerin hizmetçisidir. Şüphe ve zan karanlıklarını ortadan kaldırır. O, söz ve hakikatin kaynağı, ifadenin maksadı ve incelemesidir. Onun [mantık] hakkında şöyle denilmiştir; "Kim mantığı bilmezse ilmine güvenilmez". [Bu söz Gazâlî'ye aittir. Bkz. Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, C. II, s. 1862. Sadeleştiren.]

- Ben lütfkâr bir İlahım,
- Sen şerefli bir peygambersin,
- Ümmetin ise zayıf bir toplumdur,
- O halde, bir zayıf [toplum] ve bir şerefli [peygamber] nasıl helâk olur, gibi.

İnsanlar arasında, iki önerme olursa ise, çifte küçük önermeli; daha çok olursa [duruma göre] üç, dört küçük önermeli denilir. Fakat [bu kullanım tarzı] tartışmalıdır. Zira bir kıyasta [sadece] bir küçük önerme ve bir büyük önerme bulunur.

Görünüşte “Ben lütfkâr bir İlahım, ilh...” gibi çok sayıda görünen, “ben, sen ve [senin] ümmetin, lütfkâr bir ilah [1] şerefli bir peygamber ve zayıf bir toplum” [biri önerme] hükmünde olup [aslında] bir tekdirler.²

Her bir mürekkebin maddi parçaları ve orta terimi (sûrî bir cüz'ü) bulunması gerekir, kıyas da mürekkebe olduğundan [onun] bütün parçalarının bilinmesi gerekmektedir.

Kıyasın *maddi parçaları (cüzleri)*; iki öncül ve orta terimin tekrarından ibarettir. Yani bir şeyi(n) lafzı, ma'nâsı ve kaydının aynı şekilde iki öncülde tekrar edilmesidir. Gerek konu, gerek yüklem ve gerek ma'nâyı tamamlayan yan cümlecik (kayd) olarak tekrar etsin; bu tekrar eden orta terim çıkarıldığında geri kalanı aynıyla (tamamıyla) netice olur. Kıyasın bu iki kısmı bilindiğinde neticeler de herhangi bir güçlük olmaksızın bilinir. Zira netice lâzım (zorunlu) ve kıyas melzûm(dur). Melzûmun varlığını bilmek lazımın varlığını bilmeyi gerektirir. Bu nedenle *kıyas*'ı; “kendisi bilindiğinde bir başka şeyin bilinmesini gerektiren şey” olarak ta'rif etmişlerdir. Ancak bu öncüllerde hata olur ise [kıyas] netice vermez. Meselâ;

- Allah birdir,
- Bir ikinin yarısıdır.

² «“Tekvîn”, “mükevven”den başkadır. Çünkü “fiil”, “mef'ulden” başkadır.» gibi ibarelerde, çifte küçük önermeli (bir) küçük önermenin, biri mukadder, büyük önerme mezkûrdur. Bu misâlde, küçük önerme matviyye, “tekvîn” fiil, “mükevven” mef'uldür. Fiil mef'ulün dışındakidir. Onun benzerlerini de bunun üzerine kıyasla.

Yine “Müslümün olan Zeyd’e” işâret ederek;

- Şu mü'mindir,
- Her mü'min cennettedir.

Yukardaki sözlerimiz (önergeler) doğru ise de, netice gibi görünen “Allah ikinin yarısıdır” (birinci kıyasın sonucu) ve [2] “Bu [kişi] cennettedir” (ikinci kıyasın sonucu) yanlış oluyor diye sorulacak olursa; “lâzımın yanlış olması melzûmun da yanlış olmasını gerektirir” kaidesine göre, “sonucun yanlış olması kıyasın yanlış olmasını gerektirir” diye cevap verilir.

Kıyasa dikkatlice bakıldığında, birinci kıyasta küçük önermede bulunan “birdir” (yüklemi), “O'nun hiçbir ortağı yoktur” ve büyük önermede bulunan “bir” (konusu), “adet olan bir” ma'nâsına(dır). İkinci kıyasta küçük önermede bulunan “mü'min” (yüklemi), “şu anda mü'min” ve büyük önermede bulunan “mü'min” (konusu) ise “son nefeste mü'min” kaydıyla kayıtlanmıştır. “Kaydın değişmesi mukayyedin değişmesini gerektirdiğinden” ma'nâları aynı değil(dir). Bilhassa, birbiriyle ilişkisi olmayan farklı önergelerdir. Yani [teknik anlamda] kıyas değil(dir). Zira [sonuç verecek] “orta terimi” yoktur.

- Boşanma nikâha bağlıdır,
- Nikâh ise kadının iznine bağlıdır, [örneği] de bunlar gibidir.

Özetle, “herhangi bir sonuç yanlış olur ise, kıyasın da yanlışlığına hükmolunur ve kıyas şeklinde görünen [bu cümlelerin], gerçekte kıyasın ta'rîfinin dışında olduğuna kesin karar verilerek, [bu] yanlışın [nerede olduğunu] bulmaya gayret etmek gerekir.

Kıyasın Kısımları:

Şekil itibarı ile kıyası ikiye ayırmışlardır.

1) Biri iktirânî,³

2) Biri istisnâî,

Eğer orta terim, öncüllerin ikisinde de, gayrı ile beraber zikr olunursa buna "iktirânî" denir. [3] Gayrı dediğimiz sonuçtur. Zira "orta terim çıkarılınca geri kalan aynen sonuçtur" sözümüzde açıkça görülmektedir ki, kıyasta orta terim ile sonuçtan başka bir şey yoktur. Tekrar eden, orta terim; tekrar etmeyen [ise] sonuçtur. [Durum] böyle olunca, sonucun dışında kalan, orta terim; orta terimin dışında kalan, sonuç olur.

Diğer bir tanıma göre, sonuç, öncüllerin ikisinde de gayrıyla zikr olunur ise "iktirânî"dir. Gayrı dediğimiz orta terimdir. Eğer orta terim, birisinde gayrıyla yani sonuç ile birinde yalnız zikr olunursa "istisnâî"dir. Diğer bir tanıma göre, sonuç birisinde orta terim ile birinde hiç zikr olunmaz ise istisnâîdir.

§ Gerek(irse) sonuç bulunan öncül [daha] önce zikredilsin,

- "Ezan okunduysa namaz kılalım" dediğimizde, "Ezan okundu" demek [gibi].

§ Gerek(irse) bir aksi olsun,

- "Ezan okundu" dediğimizde, "Öyle ise namaz kılalım" demek gibi.

Bu tanımdan açıkça görülüyor ki, geçen örnekteki gibi kıyâs-ı iktirânîde, orta terim, tek kelime (müfred) de olabilir, önerme de olabilir.

- Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur, [4]

- Eğer gündüz mevcut ise yeryüzü aydınlıktır, gibi.

³ Eğer orta terim, neticenin taraflarından biriyle beraber olursa bir öncül, diğer tarafıyla birlikte olursa diğer bir öncül olur. Bu şekil iktirânî şeklidir. İster önce zikredilsin ister sonra, konuyu kapsayan küçük önerme, yüklemi kapsayan büyük önermedir. [Sonucun konusunun bulunduğu önerme küçük önerme, sonucun yüklemine bulunduğu önerme büyük önermedir.]

Ancak istisnâde her halükarda önerme olmalıdır. Zira iki öncülün birinde yalnız zikr olunsun demek, yalnız öncül olsun demektir. Müfred ise [tek başına] öncül olmaz.

İktirânî'nin Kısımları:

İktirânî kıyasta, neticenin konu tarafını kapsayan öncüle "suğra" (küçük önerme), yüklem tarafını kapsayan "kübra" (büyük önerme) denir.

Gerek konu olsun veya gerek yüklem olsun; iktirânîde, orta terimin hem küçük, hem büyük önermede zikredilmesi gerekli ise de, daima yüklem ve konu olmayıp, bazen ya küçük ya(da) büyük önermede ma'nâyı tamamlayan yan cümlecik (kayd)⁴ olarak bulunmaktadır. [Böylece] *iktirânînin kısımları* on ikiye ulaşmış ve [bunların] her birine bir ad verilmiştir. Fakat hem küçük ve hem büyük önermede⁵ ma'nâyı tamamlayan yan cümlecik (kayd) olması sadece aklî bir ihtimal olduğu için neredeyse yok gibidir.

1) Eğer orta terim, küçük önermede her zaman yüklem; büyük önermede her zaman konu olur ise birinci şeklin müteârefidir.

2) Küçük önermede yüklem kaydı, büyük önermede tamamen konu olur ise birinci şeklin gayr-ı müteârefi(dir).

- Zeyd, ilim sahibidir,
- İlim, güzeldir, gibi. [5]
- Zeyd, güzellik sahibidir. (sonuç)

⁴ Sarf [ilmi] otuzbeş kısımdır. Onlardan altı tanesi sülâsî mücerred içindir. [Bu ifade] birincinin gayr-ı müteârefinin gayr-ı müteârefine örnektir.

⁵ - Her insan konuşucudur (nâtik),
- Hoşlandığı için gülücüdür (dâhik),
- Bazı gülücüler kâtiptir,
Sonuç, her konuşan ve hoşlanan insan bazı kâtiptir.

Gayr-ı müteârefinin alâmeti; sonucun hem konu hem yüklem [olarak] küçük önermede zikr olunup, yüklem kaydı(nın) büyük önermede gelmesidir.

3) Küçük önermede tamamen yüklem, büyük önermede konunun kaydı olur ise gayr-ı müteârefin alemleri gayr-ı müteârefi(dir).

- Dünya bir leştir,
- Ona (leşe) tâlip olanlar ise köpeklerdir,
- Dünyaya tâlip olanlar köpeklerdir. (sonuç)

Bunun alâmeti, küçük önermede konunun kaydı zikr olunup; büyük önermede konu "tâlip olanlar" ve yüklem(in) "köpekler" zikr olunmasıdır. Büyük önermenin aslı "Leşe tâlip olanlar köpeklerdir" ve neticenin⁶ aslı "Dünyaya tâlib olan köpeklerdir" şeklinde ise de kısaltmak için isim tamlaması tercih edilmiştir. Benzerleri de böyledir.

4) Eğer orta terim küçük önermede ve büyük önermede tamamen yüklem olur ise ikinci şeklin müteârefi(dir).

5) Küçük önermede yüklem kaydı, büyük önermede tamamen yüklem olur ise gayr-ı müteârefi(dir).

- Allah Teâlâ'nın kudreti imkânsıza taalluk etmez,
- Allah Teâlâ'nın ortağının olması imkânsızdır,
- Allah Teâlâ'nın kudreti, ortağı olmasına taalluk etmez. (sonuç)

6) Küçük önermede tamamen yüklem, büyük önermede [6] yüklem kaydı⁷ olur ise ikinci şeklin gayr-ı müteârefinin gayr-ı müteârefi(dir).

⁶ Metinde "köpekler" lafzı fazladır. (sadeleştiren)

⁷ - İlim bir kuyudur,
- Müzakere ise o kuyunun kovanıdır,
ifadesi, ikinci şeklin gayr-ı müteârefinin gayr-ı müteârefine örnektir.

- Âlem değişmektedir,
- Ezelî olanın ise değişikende bulunan halleri yoktur,
- Âlemin halleri (göstermektedir ki, o) ezelî değildir. (sonuç)

7) Küçük ve büyük önermede tamamen konu olur ise üçüncü şeklin müteârefi(dir).

8) Küçük önermede konunun kaydı, büyük önermede konu olur ise (gayr-ı mürearefdir).

- İlmin varlığı zihindedir,
- İlim zihin dışında bulunmaz,
- Bazı zihinde var olanlar dışarıda bulunmaz.⁸ (sonuç)

9) Bir aksi olur ise [yani küçük önermede konu, büyük önermede konunun kaydı olursa] gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi(dir).

- Arapça ilimler din ilimlerine [öğrenmeye] vesiledir,
- Onun [Arapça ilimlerin] temellerinden⁹ birisi de sarfdır,
- [Sarf din ilimlerini öğrenmeye vesiledir. (sonuç)]

10) Küçük önermede tamamen konu, büyük önermede tamamen yüklem olur ise dördüncü şeklin müteârefi(dir).

11) Küçük önermede konunun kaydı, büyük önermede yüklem olur ise gayr-ı müteâref(dir).

⁸ - Muhammed Aleyhisselam senin peygamberindir,
- Muhammed Aleyhisselam'ın mîrâcı haktr,
- Netice, bazı peygamberlerin mîrâcı haktr.

⁹ Kaydın kaydı, kayd olarak ta'bir edilir.

12) Bir aksi olur ise [yani küçük önermede yüklem kaydı, büyük önermede konu olur ise] gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi(dir).

- De ki [söyle ey Muhammed] Allah birdir,¹⁰ [İhlâs, 1]
- O'nun hiçbir dengi yoktur.¹¹ [İhlâs, 4]

Kavl-i şerîfindeki “bir” lafzının ma'nâları değişmektedir. Fakat “Allah lafzı” mükerrer bulunup “O'nun [Tek'in] hiçbir dengi yoktur”¹² sözü, [7] dördüncü şeklin gayr-ı müteârefinin gayr-ı mütearefinden [bir] sonuç olur.

Özette, küçük önermede ma'nâyı tamamlayan yan cümlecik (kayd) olur ise “*gayr-ı mütearef*”, büyük önermede ma'nâyı tamamlayan yan cümlecik (kayd) olur ise “*gayr-ı mütearefin gayr-ı mütearefi*”(dir). İstilahta bulunduğu zannedilmesin. (Bunlar) ibarede nâdir bulunduğundan bu isimler ile isimlendirilmişlerdir. Zira ibarelerde gayr-ı mütearefin gayr-ı mütearefi, gayr-ı mütearefinden çöktür.

Dört şekilde, orta terim büyük önermede ve küçük önermede, ya konu veya yüklem olunca küçük önermeye ve büyük önermeye bir yüklem veya konu gerekir. Nereden getirmeli diyerek tereddüt edilmemeli. Zira küçük önermede konu olur ise sonucun konusu yüklem olur; yüklem olur ise sonucun konusu konu olur. Yine aynı şekilde büyük önermede de sonucun yüklemi, ya konu ya yüklem olur. Meselâ, birinci şekilde, orta terim küçük

¹⁰ [Allah] küçük önermenin konusu,
[Birdir] büyük önermenin konusu,

¹¹ [Bir] küçük önermenin yüklemi,
[Denk] büyük önermenin yüklemi,
[Yoktur] konunun kaydı.

¹² - Üçüncüsü; Allah Samed'dir,
- Sonuç, Bir ve Samed olan Allah doğurmadı,
Üçüncü şekil;
- Sonuç, Bir [Tek olan Allah] doğurmadı ve doğurulmadı.

önermede yüklem olup sonucun konusu [önermenin] konu(su) olur. Orta terim büyük önermede konu, sonucun yüklemi ise [önermenin] yüklemi olur.

Bu sebeple birinci şekil bazen; sonucun konusu küçük önermede konu, yüklemi büyük önermede yüklem olur diyerek ve bazen de fazlaca izah ederek; [8] sonucun konusu küçük önermede konu, orta terim yüklem; sonucun yüklemi büyük önermede yüklem, orta terim konu olur diyerek ta'rif edilir. Diğer şekiller de böyledir. Böyle olunca kıyasların tertibi daha da kolaydır.

“Zeyd faziletlidir” iddiasını “âlim” lafzı ile isbât edersen, sonucun konusu olacak “Zeyd”i, konu, orta terim olan “âlim”i, yüklem yapıp, “Zeyd âlimdir” dersin. [Daha] sonra bu “âlim” lafzını konu [yaparsın]. Sonucun yüklemi olacak “fazîlet”i, yüklem yapıp, “Âlim fazîletlidir” diyerek birinci şekilden istenileni (matlûbu) sonuç veren [bir kıyas yapılmış olur].¹³ Bunda [hiçbir] zorluk ve güçlük [dahi] olmaz. [Çünkü] bir şekilden diğerine geçmek de, sadece [yer] değiştirmekten ibaret pek açık¹⁴ bir iştir.

- ¹³ - [Zeyd faziletlidir. Zeyd faziletlidir. (İddia)]
- [Zeyd âlimdir. İlim faziletli.]
- [İlim faziletli. Zeyd âlimdir.]
- [Zeyd faziletlidir. Zeyd faziletlidir. (Netice)] (sadeleştiren)

- ¹⁴ - Mutâbıkî tazammunî değildir,
- Çünkü mutâbıkî tamamına delalettir,
- Tamamına delalet ise tazammunî değildir. Adı geçen da'vâ.

Bu [kıyas] birinci [şeklin] ikinci modundandır. Büyük önermesi aks olunarak “tazammun tamamına delalet etmeyendir” ibaresiyle ta'bir olursa, bu sefer ikinci [şeklin] birinci modundan olur. Çünkü tümel olumsuzun aksi kendi gibi tümel olumsuzdur. “Bir önermenin aksi o önermenin lâzımıdır” mantık kaidesidir. Yahut yine şu da'vâ üzerine [yukarıdaki da'vâya] yüklem ta'rifleriyle istidlâl olursa, bu sefer ikinci şeklin ikinci ve dördüncü şeklin üçüncü darplarından tasvir olunur. Ancak küçük önermenin olumluluğu bulunmadığından birinci şekilden tertip olunmaz. Şekilleri şudur;

- Küçük önerme; çünkü mutâbıkî cüz'üne delâlet etmez,
- Büyük önerme; tazammun cüz'üne delâlet eder,
- Sonuç; adı geçen da'vâdır.

Zikredilen kıyas ikinci şekildedir. Küçük önerme aks olursa; “Çünkü cüz'üne delâlet mutâbıkî olmaz” denilse bu sefer dördüncü şekilden olur.

Zira birinci şeklin ve ikinci şeklin küçük önermeleri bir olduğundan, hemen büyük önermesini aks [ile], yani konuyu yüklem, yüklemine konu ile ikinci şekil; birinci ile üçüncünün büyük önermeleri bir olduğundan küçük önermesini aks ile üçüncü [şekil]; birinci ile dördüncü arasında tamamen muhalefet (aykırılık) bulunduğundan öncüllerini aks ile dördüncü [şekil] olur.

Dördüncü şekil; [9] büyük önermenin aksi ile üçüncüye [şekle], küçük önermesini aks ile ikinciye [şekle], öncüllerini aks ile birinciye [şekle] indirgenir (ircâ olunur). Bu nedenle, Sukûfî (Siyalkûfî) merhum “dördüncü şekil cidden tabîîlikten uzaktır” sözüne itiraz etmiştir.

Kıyâs-ı İktirânî:

a) İki hamliyye (yüklemlî önerme)den meydana gelir. *Hamliyye*; mübtedâ ile haberden ve fiil ile fâilden meydana gelene denir.

b) İki şartiyye (şartlı önerme)den meydana gelir. *Şartiyye*; şart ve cezâ (bağımlılık) gerektiren kelimelerin şartı ile cevabından meydana gelene denir.¹⁵ Misâlleri [yukarıda] geçti.

c) Bir yüklemlî ile bir şartlı önermeden meydana gelir. Bu sûrette daima, şartlı önerme küçük önerme, yüklemlî önerme büyük önerme olur. [Meselâ]

- Eğer bu insan ise o bir hayvandır.

- Hayvan cisimdir, gibi.

Bunun aksi, yani şartlı önermenin büyük önerme, yüklemlî önermenin küçük önerme olması tabiata aykırıdır.

a) İki yüklemlî önermeden meydana gelene “*yüklemlî iktirânî*” (*iktirânî-i hamliyye*) denir.

¹⁵ Arapça’da şart edatlarından sonra gelen ilk fiil şart, ikincisi ceza veya cevâb adını alır. İkinci fiilin meydana gelebilmesi birinci hükmün meydana gelebilmesine bağlıdır. (sadeleştiren)

b) İki şartlı önermeden meydana gelene, yahut “yüklemlı ve şartlı karışık” (şartıye-i muhtelit)dan meydana gelene “*şartlı iktirânî*” (*iktirânî-i şartıye*) denir.

Bu zıkr olunan, müteâref, gayr-ı müteâref ve gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi olmak iki yüklemlı önermeden [10] meydana gelen kıyaslarda geçerlidir. Şartlı önermeden meydana gelen [kıyaslar] daima müteâref olup dört şekilden de tertîb olunur.

Ş Şöyle ifade edebiliriz; orta terim küçük önermede tâlî, büyük önermede mukad-dem olur ise *birinci şekil*(dir),

- Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
- Eğer gündüz mevcut ise yeryüzü aydınlanmıştır, gibi.

Diğer şekiller de buna göredir.

Ş Bu kısmın küçük önermesinin tâlîsi şartlı önerme olur ise,

- Eğer güneş doğmuş ise ve her ne zaman (ki) gündüz mevcut ise âlem aydınlanmıştır,
- Her ne zaman (ki) âlem aydınlanmış olur ise yeryüzü (de) aydınlıktır, misâlleri (gibi).

Bazen gayr-ı müteârefi bulunur ise de pek nadirdir.

c) [Bir] yüklemlı önerme ile [bir] şartlı önermeden meydana gelen daima gayr-ı müteâref olup dört şekilden (de) tertîb olunur.

Ş Şöyle ifade edebiliriz; orta terim küçük önermede tâlîye kayd, büyük önermede tamamen konu olur ise *birinci şekil* olur. Diğerlerini bunun üzerine kıyas edebilirsin.

- Eğer bu insan ise o hayvandır,
- Hayvan cisimdir, gibi.

Bu kısmın dördüncü şekilden terkîbinde, daima küçük önermenin tâlîsiyle büyük önermeye bakılır. Güya iki yüklemlı önermeden meydana gelmiş [11] sayılır. Küçük öner-

mede tâliye kayd, konu ve yüklemden (daha) geneldir. Bu kıyaslara müteâref denilmesi daha önce geçen kısımlara uzak ise de gayr-ı müteâref ta'biri ıstılaha binaendir. Bu ta'birlere açıkça anlaşıldı ki, mutlak iktirânî, dört şekil olup, fakat müteâref, gayr-ı müteâref ve gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi olması hasebiyle on iki şekle ulaşmıştır.

Madde(s) İtibarı ile Şekillerin Kısımları:

Bilinmelidir ki önermeler on dört (çeşittir),¹⁶

1)Tümel olumlu önerme (mücibe-i külliyye); ta'rîfi, hüküm bütün fertler üzerine olumlu ile olup, fertlerinin sayısı bütün olarak açıklanandır.

2)Tikel olumlu önerme (mücibe-i cüz'iyeye); Hüküm bazı fertler üzerine olumlu ile olup, fertlerinin sayısı bazen (kaydı ile) açıklanandır.

3)Tümel olumsuz önerme (sâlibe-i külliyye); Hüküm bütün fertler üzerine olumsuz ile olup, fertlerinin sayısı bütün açıklanır ise,

4) Tikel olumsuz önerme (sâlibe-i cüz'iyeye); Hüküm bazı fertler üzerine olumsuz ile olup, fertlerinin sayısı bazen (kaydı ile) açıklanır ise,

5) Belirsiz olumlu önerme (mühmele-i mücibe); Hüküm fertler üzerine [12] olumlu ile olup fertlerinin sayısı bütün veya bazen (kaydı ile) açıklanmaz ise,

Her ne kadar aslında "tüm" (tümellik) (ve)ya "bazen" (tikellik) varsa da, "insan ilme (ilim öğrenmeye) kabiliyetlidir" gibi. ("el-insânü" ifadesindeki) "elif ve lam" istiğrâk¹⁷ için alınmaz ise ["Belirsiz olumlu önerme" dir], ancak [istiğrak için olursa] "tümel olumlu" (mücibe-i külliye) olur.

6) Belirsiz olumsuz önerme (mühmele-i sâlibe); Hüküm fertler üzerine olumsuzlukla olup, fertlerinin sayısı açıklanmaz ise, bu "belirsiz tikel" (mühmele-i cüz'iyeye) hükümdür.

¹⁶ Metinde önermeler ondört çeşit olarak yazılmış, ancak önermeler on çeşittir. Devamında da zaten on çeşit önerme açıklanmıştır. (sadeleştiren)

¹⁷ Arapça'da, "el" harf-i tarifinin, isimleri umûmî hale koyması. (sadeleştiren)

7) Olumlu tabii önerme (tabîyye-i mûcibe); Hüküm kavram (mefhûm) üzerine olumlu ile olur ise, “hayvan cinstir” gibi. Zira hayvan [lafzından] kastedilen “büyüyen”, “ıdrak sahibi” ve “iradesi ile hareket eden” dir; [yoksa] hayvan [lafzının kendisi] değildir.

8) Olumsuz tabii önerme (tabîyye-i sâlibe); Hüküm kavram (mefhum) üzerine olumsuz ile olur ise, “hayvan nevi değildir” [misâlinde olduğu] gibi. Bu tabîî önermeler ilimlerde kullanılmaz.

9) Tekil olumlu önerme (şahsiyye-i mûcibe); Hüküm belirli bir fert üzerine olumlu olur ise, “Zeyd âlimdir” gibi.

10) Tekil olumsuz önerme (şahsiyye-i sâlibe); Hüküm belirli bir fert üzerine olumsuz olur ise. [Zeyd âlim değildir, gibi].

Bu on [çeşit] önerme, kıyâs-ı iktirânîde küçük ve büyük önerme olmak hasebiyle iktirânînin her bir şekli(nin) [13] yüze ulaşması gerekmektedir. Lakin belirsiz (mühmele), tikel (cüz’iyye) bünyesinde [olduğundan]; tekil (şahsiyye), tümel (külliyye) bünyesinde olduğundan ve tabîî önermeler (de) ilimlerde kullanılmadığından, itibar edilen önermeler dört olarak kalmış, bu durumda aklî ihtimal on altı olmuştur.

Meselâ birinci şekilde;

§ Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme dört, yani tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz [olur].

§ Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme yine dört (ihtimal olur) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz].

§ Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önermede zikredilen dört (ihtimal olur) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz].

§ Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önermede yine zikredilen dört (ihtimal olur) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz].

Şu halde (hepsi) on altıdır. Diğer şekiller de böyledir. Ancak mantık ilminin kaidesi “devamlı” (muttaride) olup, dört şekilde bu on altı [çeşit] mod (darb) “devamlı” sonuç verdiğiinden “devamlı sonuç vermesinde” (ittirâdda) bazı şartlar açıklanmıştır.

Birinci Şeklin Şartı:

- (1) Küçük önerme olumlu ve
- (2) Büyük önerme tümel [olmalıdır].

[Birinci] şart [nedeniyle] daha önceki sekiz mod yani;

§ Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önermede zikredilen dört (ihtimal) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz],

§ Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önermede zikredilen dört (ihtimal) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz], [14] düşer.

İkinci şart da;

§ Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumsuz yahut tikel olumlu,

§ Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme de yine bu iki modları [tikel olumsuz, tikel olumlu] düşürür,

[Böylece] on altı [çeşit] moddan [sadece] dört mod, devamlı surette birinci şekle göre netice verici (olarak) kalmıştır.

- 1) Küçük ve büyük önerme tümel olumlu,
- 2) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,
- 3) Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumlu,
- 4) Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz.

Her bir modun bir neticesi vardır.

- Birinci modun [neticesi tümel] olumlu,
- İkincinin [neticesi] tümel olumsuz,

- Üçüncünün [neticesi] tikel olumlu,
- Dördüncünün [neticesi] tikel olumsuz.

İkinci Şeklin de iki **Şartı** vardır:

(1) Büyük önerme tümel [olmalı] ve

(2) İki öncül farklı olmalı (ihtilâf-ı mukaddimeteyn) yani küçük önerme olumlu olur ise büyük önerme olumsuz, büyük önerme olumlu olursa küçük önerme olumsuz (olmalıdır).

Birinci şart sekiz modu düşürdü.

§ Büyük önerme tikel olumlu, küçük önerme dört (ihtimal) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz],

§ Büyük önerme tikel olumsuz, küçük önerme yine dört (ihtimal) [tümel olumlu, tikel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumsuz].

İkinci şart dört (ihtimali);

§ Büyük önerme [15] tümel olumlu, küçük önerme tikel olumlu ve tümel olumlu,

§ Büyük önerme tümel olumsuz, küçük önerme yine bu iki modları [tümel olumsuz, tikel olumsuz] düşürmek suretiyle netice veren modlar dört kalmıştır.

1) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,

2) Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu,

3) Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,

4) Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu,

İlk ikisinin neticesi tümel olumsuz, son ikisinin neticesi ise tikel olumsuzdur.

Üçüncü Şeklin Şartı;

- (1) Küçük önerme olumlu [olmalı] ve
- (2) İkisinden (iki öncülden) biri tümel [olmalıdır].

Birinci şart, şu sekiz modu düşürür.

§ Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önermede dört ihtimal [tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz],

§ Küçük önerme tümel olumsuz, yine büyük önermede dört (ihtimal) [tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz],

İkinci şart da,

§ Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tikel olumsuz ve tikel olumlu, modlarını düşürerek altı mod devamlı surette netice veren olarak kalır.

- 1) Küçük ve büyük önerme tümel olumlu,
- 2) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,
- 3) Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme [16] tümel olumlu,
- 4) Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,
- 5) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumlu,
- 6) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumsuz,

Bu modlardan birinci, üçüncü ve beşincinin neticeleri tikel olumlu; ikincinin, dördüncünün ve altıncının neticeleri tikel olumsuzdur.

Dördüncü Şekil:

Dördüncü şeklin de bunlar gibi iki şartı [vardır]. Ancak [iki şartın] her biri [ayrıca] iki şarttan ibarettir.

(1) İki öncül de olumlu olmalı ve küçük önerme tümel olmalı (ve)

(2) Öncüllerden biri olumlu ise diğeri olumsuz (ihtilâf-ı mukaddimeteyn) olmalı ve ikisinden biri (iki öncülden) tümel olmalıdır).

§ Birinci şart on altı moddan;

1) Küçük ve büyük önerme tümel olumlu ve

2) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumlu,

modlarının haricinde kalanını çıkarır.

§ İkinci şart (ise);

3) Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu,

4) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,

5) Küçük önerme tikel olumlu, büyük önerme tümel olumsuz,

6) Küçük önerme tikel olumsuz, büyük önerme tümel olumlu,

7) Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme tikel olumsuz,

8) Küçük önerme tümel olumsuz, büyük önerme tikel olumlu,

modlarını yeniden dâhil ederek [17] sekiz modu netice verici olarak kalır. Gerçi bu şeklin şartı diğer şekillerin şartlarından farklıdır. [Çünkü] onların şartları hep düşürücü ve çıkarıcıdır. [Hâlbuki] bunun [şartlarından] biri düşürücü, biri dâhil edicidir. Bu modların ilk ikisi tikel olumlu netice verir. Üçüncü modu tümel olumsuz, geri kalanı tikel olumsuz netice verir.

Dördüncü şekilde netice veren modların sekiz olduğu müteahhirîne göredir.¹⁸ Fakat mütekaddimîn son üç modda bazı ihtilâflar gördüklerinden netice verecek modları ilk

¹⁸ **Tümel olumlu** da'vâmız olsa, hangi şekilden isbât olunur?

Tümel olumsuz da'vâmız olsa, kaç şekilden ve kaç moddan isbât olunur?

beşe hasr eylemişlerdir. Lakin müteahhirîn, son üç modun “devamlı surette netice vermesi” [için] kendilerinde bulunan olumsuzun, iki özelliğinden birinin olmasını şart koşarak, sekiz moda itibar etmişlerdir. Geniş açıklaması diğer kitaplarda yazılmıştır.

Bu şekillerde şartları bulunmayan modlardan ekseriya ibârelerde kıyaslar tertib edilir. Bunların doğru [18] olan maddeleri yanlışından çok ise de bazı yerlerde yanlış netice verebileceğinden netice vermeyen olarak addolunmuştur. Mantık ilminde ne kadar olumluluk ve olumsuzluk şartları zikrolunursa devamlı surette netice verecek özellikte olması kaydı düşünülmüştür. Bu netice veren modları kolaylıkla sayabilmek için [bazıları] “ebced” lafzının harflerinin her birisini bir önerme, yani,

- «Elif»i, tümel olumlu (mûcibe-i külliye) ve
- «Cim»i, tikel olumlu (mûcibe-i cüz'iyye) ve
- «Dal»ı, tikel olumsuz (sâlibe-i cüz'iyye) ve
- «Ba»yı, tümel olumsuzdan (sâlibe-i külliyyeden)

ibâret kabul ederek birinci şeklin modlarını “*Hicâb*” merhum nazmen (şiiir olarak) açıklamıştır:

- Dörttür eşkâl-ı şihâ,
- İcâb-ı suğra evvelin şartıdır külliyyet-i kübra,
- Amma sanînin ihtilâfı keyfe ile kübrasının külliyyeti,
- Sâlisin icâb-ı suğra birinin külliyyeti cüzlerinde,
- Râbiin icâb gerek ya ihtilâf şartıdır ihdâhümâdır ihtilâf,
- İhtilâf olmazsa şartı külliyyet-i suğrasının evvelinin darbı,
- «Çar şeş sâlisin heşt râbiin lebk» [19] tertîbi modlarıyla bil.

Neticelerin durumunu bilmeye en kolay yol budur ki “ebced” harfinin herbirini birisine işaret ettim.

Tikel olumsuz da'vâmız olsa, kaç şekilden ve kaç moddan isbât olunur?

Mahsûranın Modları:

- «â eb» ve «câ ceb» fer'u ebced evvelin,
- San'inin «eb bâ dâ» dır,
- Durûbu fer'u yedi sâlisin «â eb» ve «câ ceb ec» vardır,
- Fer'u ced «â ec bâ rab ceb dâ» ve «ed bec» râbiin evvelinin,
- Fer'u «c b» sâlisin «d» sâirin.

İstisnâî (Kıyaslar):

Ta'rîfi geçen kıyâs-ı istisnâî iki yüklemli önermeden meydana gelmez.

Ş Ya bir yüklemli önerme ile şartlı önermeden meydana gelir.

- Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
- Fakat güneş doğmuştur, gibi,

Ş Yahut nadir olarak iki şartlı önermeden meydana gelir.

- Her ne zaman güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
- Her ne zaman âlem aydınlık ise yeryüzü aydınlanmıştır,
- Fakat her ne zaman güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur, gibi.

İstisnâîde,¹⁹ orta terim(in) netice beraber zikredildiği tarafa “*şartlı öncül*” (*mukaddime-i şartiyye*), yalnız bulunduğu öncüle “*seçmeli öncül*” (*mukaddime-i istisnâîyye*) denir. [20]

İstisnâîyi de şekil itibarı ile dörde ayırmışlardır. Fakat her birine iktirânîde ta'bir etikleri gibi “*şekil*” demeyip “*tarik*” ta'bir etmişlerdir.

¹⁹ İstisnâ edatının zikredilip zikredilmemesi aynıdır, “lâkin”, veya “maa” olması da aynıdır.

§ Dört tarîk(ten) birinci ile ikincinin şartı:

- (1) Şartlı öncül olumlu lüzûmiyye [olmalı] ve
- (2) Öncüllerin ikisi veya birisi tümel olmalı ve
- (3) Onda²⁰ kullanılan şartlı öncül lüzûmiyye olmalı(dır).

§ Üçüncünün neticenin meydana gelişi mukaddimeden olur ise *lüzûmiyye*²¹ olmuş olur.

- Eğer Güneş doğmuş ise, ilah.....” gibi ve

§ Aksî [neticenin meydana gelişi mukaddimeden olmadığı] takdirde *ittifâkiye* olur.
Meselâ,

- Eğer Güneş doğmuş ise fâil merfûdur”, gibi.

Aslında mukaddem ve tâlî(nin) (her ikisi de) doğru ise de, fâilin merfû olması güneşin doğmasından meydana gelmemiştir.²²

²⁰ Zamanlar ve durumlar itibarı ile.

²¹ “Eğer seni yalanlıyorsa, senden önceki peygamberler de yalanlanmıştır”. Bu şartlı önerme gereklilik yoktur. Hâlbuki ol hak Allah kelâmıdır. Ancak [biraz] tefekkür ettik. Cezânın aslı mahzûf, cezânın illeti cezâ yerine gelmiştir. Sözün takdîri şöyledir;

- Seni yalanlıyorsa sen üzülme,

- Senden önceki peygamberler de yalanlanmıştır.

Hüsnîye'nin “ve illâ feyecrî” sözünde olduğu gibi. Çünkü “feyecrî” ifadesi mukaddem ile mahzûf tâlî arasındaki mülâzimenin illetidir ve bu illet tâlînin yerine geçmiştir. Bunun gibiler çok vâki olmaktadır. Her ne kadar süreklilik (ittirâd) için olmasaydı, tahsis sahih olmazdı. Çünkü tasvir cereyan ediyor. Tâlî mahzûf olduğundan alâmeti bulunan mukaddem ile tâlî arasında lüzûm bulunmadığından bildik ki, tâlînin aslı hazfedilmiştir.

²² Arapça'da cümle içinde fail (özne) yerinde bulunan kelimeler merfûdur. Yani son harfinin hareketi zammedir. (sadeleştiren)

Birinci Tarîkin²³ ta'rîfi:

Bitişik şartlı önerme getirip, onda neticenin aynını tâlî, delîl olan "orta terimi" mukaddem yapıp ve mukaddemi istisnâ etmek (kat' ile söylemek)tir. Tâlînin aynını netice verir. Zira neticenin aynı tâlî olmuş idi. "Mukaddeminin aynını istisna edersin" [21] demekle "kat' ile söylersin" demekte fark yoktur.

Kıyâs-ı iktirânîyi bu tarîka çevirmenin (reddin) yolu şudur:

a) Eğer delîl önerme ise, ta'rîfi uygulayarak red edersin.

- Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,

- Eğer gündüz mevcut ise yeryüzü aydınlıktır,

Misâlinde delîl olan "gündüz mevcuttur" mukaddem ve netice tâlî olarak;

- Eğer gündüz mevcut ise ve

- Her ne zaman güneş doğmuş ise, ilah...,

- Fakat gündüz mevcuttur, dersin.

b) Ancak delîl tek bir parçadan oluşuyor (müfred) ise mukaddem olması doğru olmadığından, da'vânın konusunu delîle konu ederek, önerme yapıp red edersin. Meselâ,

- Allah tevfik sahibidir,

- Tefvik sahibi övülmüştür,

(Misâli) bu tarîka çevrilecek olsa, delîl olan "tevfik sahibi" müfred olduğundan, da'vânın konusu olan "Allah lafzını", kendine konu etmekle mukaddem ve neticeyi tâlî yapıp,

- Allah tevfik sahibi olduğuna göre Allah övülmüştür,

- Fakat O (Allah) tevfik sahibidir, dersin istenilen hâsıl olur.

²³ En çok kullanılanı da, şartlı önermenin "in" lafzıyla zikredilmesidir.

Kıyâs-ı istisnâide da'vâ ile delîlin konuları bir olursa, "Bu insan idiye bu konuşan (nâtık)dır", [22] misâlindeki gibi iktirânîye çevrilir. Ancak çevrilmese o zaman iktirânî ile istisnâînin arasında tam girişimlilik (umum husus mutlak) olur.²⁴

İkinci tarîk de böyledir ve bu şekli (hey'eti), müteâref olup olmaması yönünden dörde ayırmışlardır. Şöyle ki,

a) Şartlı öncülün (mukaddime-i şartiyye) mukaddemi önce tâlîsi²⁵ sonra ve istisnâî öncül (mukaddime-i istisnâiyye) daha sonra gelirse "müteâref" (olur),

²⁴ Her istisnâî iktirânî olmaz fakat her iktirânî istisnâî olur.

²⁵ Kıyas-ı istisnâînin birinci tarîkinin gayr-ı müteâreflerinin mürekkebinin misâli;

- Da'vâ; Lafzın delaleti ya mutâbıkî, ya tazammunî, ya da iltizâmî olur,

Daha önce gelecek olan istisnâî öncül;

- Çünkü o, "delâlet ya insanın hayvana ve konuşana (nâtika) delâleti, ya bunlardan birine delâleti, ya da ilme delâleti gibidir".

Daha sonra gelecek olan şartlı öncül;

- Eğer delâlet, insanın hayvan ve konuşana (nâtika) delâleti gibi olursa mutâbıkî,

- Eğer delâlet, bunlardan birine delâleti gibi olursa tazammunî,

- Eğer delâlet, ilme kabiliyetli olmaya delâleti gibi ise iltizâmîyedir,

- Sonuç, da'vânın aynıdır.

Bu kıyasın *istisnâî olduğu*, da'vânın aynı tamamen şartlı öncülde tâlî olarak bulunmasındandır. *Gayr-ı müteâref olduğu* istisnâî öncülün şartlı önermeden önce gelmesindedir. *Mürekkeb olması*, sonuç olan da'vânın üç önermeden meydana gelmesindedir. Çünkü her kıyas ancak bir önermeye sonuç olacağından, mademki neticesi üç önermeden meydana gelmiştir, şüphesiz adı geçen neticeyi sonuç veren kıyas da üç kıyastan olur. Ancak daha önce zikredilen "hamliyye-i müreddedetü'l-mahmul" bunun hilâfıdır. Çünkü "müreddedetü'l-mahmul" olan yüklemli bir önermeden ibarettir. Nitekim *Seyyid Şerif (el-Cürcânî)*, ayrıık şartlı bahsinde açıklamıştır.

Bu tür kıyasta istisnâî öncülün şartı öncülde önce gelmesi, müteârefinde kullanılan "lâkin" kelimesinin terkini gerektirmiştir. Zira müteârefinde "lâkin" kelimesinin kullanılması, şartlı önermenin mukaddemi "şüpheli" bulunduğundan, daha sonra "lâkin" kelimesiyle o öncülü anmak içindir. Mademki bu gibi kıyaslarda istisnâî öncül şartlı öncülde önce gelmiş, demek olur ki, mukaddem o işte vukua gelmiştir. Öyle olunca daha sonra "lâkin" kelimesini istisnâî öncülde tekrar anmak "hâsıl-ı tahsil" olur. İnsanların arasında, diğerlerinden daha çok bu gibi kıyas yaygındır. Meselâ; kendi(s)i bir kitap sipariş edilen bir kimse kitapçıdan geldiğinde, istisnâî öncül makamında "falan kişi kitapçıdan geldi" diye kitap sipariş eden kimseye haber vermesinde "O kişi geldi ise kitaplarımız da gelmiş oldu" diye bir şartlı öncül getirir. Lâkin "O kişi

b) Yalnız istisnâîye önce gelir ise “lâkin”²⁶ kelimesi bu sebeple terk edilir. Bundan dolayı *gayr-ı müteâref* [olur] ve bu *gayr-ı müteâref* ibarelerde özellikle kaide pek çoktur. Meselâ Cenâb-ı Allah Teâlâ hazretlerinin varlığına eser olan “âlem” ile istidlâl edildiğinde,

- Allah mevcuttur,
- Çünkü âlem mevcuttur,
- Mademki âlem mevcuttur [o halde] Allah da mevcuttur, denilir.

Keza Hasbiye'nin²⁷ başındaki “Ba” kelimesi²⁸ üç ma'nâ arasında müşterektir. “Dolayısıyla herhangi bir alâmet göstermeye gerek yoktur”²⁹ ibaresi de bu türdendir. Zira «“açıklama ‘fâ’sı” (fâi fasîha) mahsûf şarta delîldir ve bu, *gayr-ı müteâref* iktirânîye [23] benzer» diye sorulursa; «“bir defa küçük önerme yüklümlü, büyük önerme iktirânî şartı *gayr-ı matbu*” diyerek “gerekli cevap” (cevab-ı ilzâmî) ile, yahut “her şekli diğerinden ayrıran ta’rîf” ve buna “ancak istinâide ta’rîfi doğrudur” diyerek “tahakkuk” ile cevap veririz».³⁰

geldi” demeye gerek kalmaz. Hemen neticesi olan kitabın geldiğine örnek olarak o kitaptan bahseder. İbarelerde de bu tertip yaygındır ve “açıklama ‘fâ’sı” dâhil olduğu kelime ile beraber bu türdendir. Akıllı kişinin gözünden kaçmadığı gibi...

²⁶ İstisna edatıdır. (sadeleştiren)

²⁷ Bir kitap ismidir. (sadeleştiren)

²⁸ “Bu söz istisnâî öncüdür, önce gelmemiştir, istisna edatı yoktur” dersin,

Cevap; İstisnâ edatını zikre gerek yoktur. İstisna edatı sadece “lâkin” kelimesi de değildir. Bazı “vav-ı hâliye” ve “maa” kelimesi olabilir. Kezâ kitaplarda araştıran kişi istisnâî öncülü sadece “lakin” edatıyla tasavvur etmez. *Gelenbevî Hâşiyesi*, 128.

²⁹ Yani “bâ” kelimesi üç şey arasında müşterek olunca ona ayrıca bir alâmet göstermeye ihtiyaç yoktur. Daha önce geçen şeye ayrılanların tamamında kullanılır ve sonuç verir. *Netayîç kenârı*, 24.

³⁰ Yani çok zor olup çok dikkate ihtiyaç vardır. Onun reddine şöyle denir.

- Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
- Gündüzün varlığı güneşin doğmuş olmasını gerektirir,
- Gerekli olan şey güneşin doğmuş olmasının mevcûdiyetidir,
- Gündüzün varlığı gerçekleşecektir, sonucunu verir.

- c) Yalnız tâlî önce gelirse³¹ yine bir yönden *gayr-ı müteâref*³² [olur],
- Allah tevfik sahibidir,
 - Mademki Allah tevfik sahibidir [o halde] Allah övülmüş oldu, gibi.

Bu birinci müteâref şeklin bazı fertleri var ki, [şayet] şart-ceza edatları “men”, “ma”, “eyyü” kelimeleri olursa faydalı netice vermez.

- “Kim kendini bilirse, Rabbini bilir”, gibi.

Bunda istisnâî öncülü ya tikel, ya tekil getirip

- “Lâkin bazı insanlar kendini bildi, Rabbini bildi”, yahut
- Lakin “Ebu Bekir (r.a) meselâ, kendini bildi”, demek lazımdır.

Kaide; İki ve ikiden fazla şartlı önerme zikir olunursa “*mukaddime-i istisnâiyye-i müreddide*” denir.

Ya önce zikir olunur yahut da çok açık [24] olduğu için gizli ve zihnen var kabul edilen istisnâiyeler diğer bir şeye tâlî olursa “*kıyâs-ı hulfî*” olur. Meselâ,

- “Darabe” (vurdu) fiildir.
- Aksi takdirde [fiil olmasaydı] ya isim, ya harf olurdu,
- Eğer isim olsaydı üç zamandan [mazi, hâl ve istikbâl] biriyle gelmezdi,
- Eğer harf olsaydı [yine üç zamandan biriyle] gelmezdi,

³¹ Çünkü “Basralılar” cezânın şarta takdimine cevaz vermezler. Onun üzerine takaddüm eden şeyi cezânın delili sayarlar. Hâlbuki “Kûfeliler” cezânın şartı üzerine takdîmini caiz görürler. *Netayic*, 198.

³² - Allah tevfik sahibi olunca övülmüş oldu,
- Allah tevfik sahibidir, gibi.

Hem tâlî hem istisna takaddüm ederse iki cihetten *gayr-ı müteâref*. Sah. (Asıl metinde bulunması gereken kısım)

- Fakat [üç zamandan biriyle] gelmiştir,
- [Öyleyse] O (darabe) fiildir, gibi.

Eğer diğer bir şeye bağlı olmaz ise “*gayr-ı müteâref*” olur. Şartlı önermelerin tâlîleri aynı olur ise, netice aynı olur.

- Zeyd ya âlimdir ya câhildir.
- Eğer âlim ise güzeldir, câhil ise çirkindir.

[Ayrıca] “muğalata alameti”³³ olur. [Şu örnek] bu türdendir.

- Bir şey ki, varlığı da yokluğu da âlemin ezeliğini gerektirir,
- Âlemin ezeli oluşu ya vardır ya yoktur,
- Eğer var ise âlem ezeldir,
- Eğer yok ise âlem yine ezeldir, gibi.

[Bu kıyasta] muğalata yönü, istisnâ öncülde bulunan ismi mevsûle,³⁴ sıla³⁵ vaki’ olan yüklemli önermenin yanlış olmasındandır. Bundan kurtulmanın yolu “muâraza bi’l-kalb” [25] dir. Âdâb ilminde genişçe açıklanmıştır.

Bazı kere son derece açık olduğu için istisnâ öncül gibi, şartlı öncülün bir kısmı gizlenir ve o şartlı önerme(nin) “açıkça” hangi şekilden olduğu bilinmez. Hiç bir tarîka uygulanmaz. Halbuki her ne kadar bitişik şartlı var ise, kıyâs-ı istisnânin ya birinci tarîkine, yahut ikinci tarîkine hizmet eylemesi doğru olmalıdır. Aksi takdirde gerektirme bulunmayıp yanlış önerme (kaziyye-i kazibe) olmuş olur. Meselâ,

³³ Metinde “*muğâlâta âmmete*” şeklinde eksik olarak yazılmış. Doğrusu “*muğâlâta alâmeti*” olmalı. (sadeleştiren)

³⁴ Arapça’da “o şey ki, o kimse ki” manalarını anlatan “mâ, men, ellezi” gibi kelimelerdir. (sadeleştiren)

³⁵ İlgili zamirini açıklayan cümledir. (sadeleştiren)

- Suheyb ne güzel kuldur,
- Eğer Allah'tan korkmasaydı O (Allah)'na isyan etmez(di), sözünde,
- Lâkin Allah'tan korkmamıştır, O (Allah)'na isyan etmemiştir,

(gibi) netice çıkarmak yanlıştır. Böyle yerlerde bir "istinâiye-i müreddide" ve son derece açık olduğu için şartlı önermenin bir kısmı gizlenmiştir. [Hz. Muhammed'e isnad edilen] hadis-i şerif [şöyledir];

- Ya korkar, ya korkmaz,
- Allah'tan korkarsa ona isyan etmez,
- Eğer Allah'tan korkmasa da isyan etmez, demek olur.

"Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmek için insanlar ve cinler bir araya gelse onun bir benzerini meydana getiremezler", [İsrâ, 88] bu türdendir. Misâli çoktur.

"Şartlı önermelerde" [26] tâlî lâzım mukaddem melzûm olur. Mukaddem tâlîye ya eşit yahut daha özel olur. Eşit olduğunda gerek mukaddem ve gerek tâlî (hangisi) istisnâ olursa, diğeri netice olur. Daha özel olduğunda ise "[Her] ne zaman hâs bulunur ise eamm da bulunur" kaidesine göre, özeli istisna geneli netice verir. Ancak daha geneli(n) istisnâ [edilmesi], daha özeli netice vermez. "[Her] ne zaman eamm bulunursa has (da) bulunur" geçersiz (kâzib) olduğundan, böyle olunca bu birinci tarîkin aksi ki, tâlînin aynını istisna mukaddemi netice vermez ki, eşit olduklarında (müsâvîlerde) doğru ise de, kullanılmadığından bir tarîk add [olunmamıştır].

İkinci Tarîk:

İstisnâînin ikinci tarîkinin meşhurları var gayr-ı meşhûrîsi var.

a) *Meşhûrîsinin ta'rîfi*: Bir "şart ve ceza edatı" (kelime-i mücâzât) getirip neticenin karşıt halini³⁶ mukaddem, delîli tâlî yapıp, tâlînin karşıt halini istisnâ etmektir. Mukaddemin karşıt halini netice verir. Zira neticenin karşıt hali mukaddem olmuştu.

³⁶ Bir şeyin karşıt halini kolaylıkla bilmenin yolu;

Neticenin karşıt hali demek; [şayet] neticede bazı var ise bütüne çevrilir. Yahut bir aks [bütün var ise bazı'ya çevrilir]. [27] [Şayet] olumlu ise olumsuz getirmek, olumsuz ise olumsuzluğu kaldırmaktır. Bu tarîk günlük konuşmalarda pek çoktur.

- Eğer orada [yer ve gökte] Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi [nin düzeni] bozulurdu, [Enbiyâ, 22]

- Fakat [yer ve gök] bozulmadı,

- [O halde] orada [yer ve gökte Allah'tan başka] ilahlar yoktur.

Misâlini cem de, mantîki bir cem olduğundan birlik sağlanmış olur.

Ş Bu meşhur tarîkin bir müteârefi, üç [tane] de gayr-ı müteârefi var(dır). [Aynen] birinci tarîk gibidir.

b) Gayr-ı meşhûr'un ta'rîfi: Bir şart ve ceza edatı (kelime-i mücâzât) getirip neticenin karşıt halini tâlî, delîli mukaddem (yapıp), mukaddemin karşıt halini istisnâ etmektir. [Bu durumda] Tâlînin karşıt halini netice verir. Zira neticenin karşıt hali tâlî olmuştu. Bu gayr-ı meşhur³⁷ ancak eşit gerekliliklerde (lâzım müsâvîlerde) bulunur. Zira eşitlik (müsâvât) bulunduğu için, mukaddemin nefyedilmesi tâlînin nefyedilmesini gerektirir.

- Eğer bu insan olsaydı konuşan (nâtik) olurdu,

- Lakin o insandır, gibi.

Olumluluk var ise kaldırıp olumsuz yapmak,

“Bütün var ise kaldırıp bazı getirmektir.

Öyle olunca “Her insan hayvandır” de küllî [sûru] (bütün) kaldırıp cüz'î sûrû olan “bazı” getirdik. Olumluluğu kaldırıp olumsuz yaptık. “Bazı insanlar hayvan değildir” oldu.

³⁷ Allah Teâlânın [şu] sözündeki gibi; “Allah insanların bazısını bazı ile defetmeseydi arz da fesat çıkardı”. [Hac, 40] Gayr-ı meşhûrünün misâlidir.

[Bunu] “Eğer bu insan olsaydı [mutlaka] hayvan olurdu” [şeklinde söylemek] geçerli değildir. Zira daha özel olanın nefyedilmesi, daha genel olanın nefyedilmesini gerektirmez.

Ş Bu gayr-ı meşhûrinin bir müteârefi var, [28] üç [tane de] gayr-ı müteârefi vardır. [Yukarıda] geçtiği gibi...

- Bize hidâyet veren Allah'a hamdolsun,
- Eğer Allah bize hidâyet vermeseydi biz hidâyete ulaşamazdık,

[Ayetinde (A'raf 43)] istisnâlı öncül “Bize hidâyet veren”, şartlı öncül ise “Eğer Allah bize hidayet vermeseydi biz hidâyete ulaşamazdık” [cümlesidir]. Ancak şartlı öncülde, tâlî önce gelmiş olur. [Bu öncüller] ikinci tarîkin gayr-ı meşhûrisinin ikinci cihetinin gayr-ı müteârefinden “Bize hidâyete ulaştırın Allah'a hamdolsun” şeklinde netice verir.

Üçüncü ve Dördüncü Tarîk:

İstisnâî kıyasın üçüncü ve dördüncü tarîkinde kullanılan şartlı önermenin, ayrık şartlı önerme (munfasıla) olması gerekir.

Ş Ayrık şartlı önerme: “ev” (veya) yahut “immâ” (ancak) kelimelerinin dâhil olduğu önermeye denir.

Bilinmelidir ki “ev” (veya) yahut “immâ” (ancak) kelimesinden sonra, ya bir önerme, ya (da) tek kelime (müfred) bulunur. Eğer önerme bulunursa “ayrık şartlı” ve eğer müfred bulunup (da) hüküm mefhûm üzerine olursa “*taksîm*”, fertler üzerine olursa “*hamliyye müreddedetü'l-mahmul*” olur. Fakat tölerans eseri olmak üzere bazı kere ayrık şartlı önermede³⁸[29] “ev” (veya) ile “immâ” (ancak) [edatlarını] da yüklemeye³⁹ dâhil ederler.

³⁸ İkisinin arasındaki fark (şöyledir);

Şart edatı konudan önce geldiği zaman, meselâ, (şöyle) söylersin,

- Sayı ya çift olur, ya tek olur.

[Burada] önerme şartlıdır.

Munfasıla (olan ise) iki türlüdür:

a) *İnâdiye*; cüz'iyenin zâtı için, birinin diğerini nefyetmesiyle (tenâfiyle) hükmolunursa,

b) *İttifâkiye*; eğer o önermede sırf bir raslantıya dayanarak hükmolunursa,

İnâdiye de;

aa) Cem'inde inâd olursa "*mâniâtü'l cem*" olur.

ab) Hulvünde inâd olursa "*mâniâtü'l hulv*" olur.

ac) Hem cem'inde ve hem hulvünde inâd ile hükmolunursa "*hakikiye*" olur.

a) Bu iki tarîkten *birincinin ta'rîfi*; bir "kaziyye-i şartiyye-i munfasıla-i mâniâtü'l cem" getirip, onda neticenin karşıt halini bir cüz, delili bir cüz, yani delil olan cüz'ünün aynını istisna etmektir. [Bu durumda] diğer cüz'ünün karşıt halini netice verir.⁴⁰ Zira neticenin karşıt hali cüz olmuştu. Meselâ;

- "Darabe" (vurdu) fiildir,

- Çünkü o, ya fiil değildir, ya isim değildir.

- Fakat o, isim değildir, gibi.

[Şart edatı] konudan sonra geldiğinde ise, (şöyle) söylersin,

- Sayı ya çift olur, ya tek olur.

[Burada] önerme yüklemlidir. "Müreddedetü'l-mahmul" ayrık şartlıya benzemektedir. *Lâri kitabının hâşiyesi*, 51.

³⁹ Yüklem ayrık şartlıdır).

⁴⁰ Meselâ,

- Bu şey ya taştır, ya ağaçtır,

- Fakat ağaçtır,

- (O halde) ağaç değildir sonucunu verir. [Bu kıyasın doğru sonucu "O halde taş değildir" olmalıydı]

Yahut

- “Darabe” (vurdu) isim değildir,
- Çünkü ya isimdir, ya fiildir.
- Fakat o fiildir.

b) *İkinci tarîkinin ta'rîfi*; bir “munfasıla-i mâniatü'l hulûv” getirip [30] onda neticenin aynını bir cüz, delîli bir cüz [yapıp], bir cüz'ünün karşıt halini istisna etmektir ki, [bu durumda] diğer cüz'ünün aynını netice verir.⁴¹ Zira neticenin aynı cüz olmuştur.

- “Darabe” (vurdu) isim değildir.
- Çünkü o, ya isim değildir,⁴² ya fiil değildir,
- Fakat o fiildir, gibi,

Yahut

- “Darabe” (vurdu) fiildir.
- Çünkü o, ya fiildir, ya isimdir,
- Fakat o, bir isim değildir, gibi;

Bu ta'rîfler görünüşte iki cüz ile ayrık şartlı önermeyi şâmil görünüyorsa da aslında daha fazlaya şâmidir. Zira kıyasta istisnâ olunan bir cüz olur. Meselâ;

⁴¹ Meselâ,

- Bu şey ya taş değildir, ya ağaç değildir.
- Fakat ağaçtır.
- [O halde] taş değildir sonucunu verir

Delîlin cüz'iyeye diye ta'biri matviyyuna nisbetle mecâzdır. Her ne kadar usülcülerin meşhûruna nisbetle hakikat ise de. Bunu ganîmet bil.

⁴² [ya isim değildir] ifadesi fazladan olarak tekrar etmiş. (sadeleştiren)

- Fiil, ya sahihtir, ya misâldir, ya ecveftir, ilah... gibi yedi şıklı ayırık şartlıda ikisi delil sayılıp,

- Fakat bu fiil, ya sahihtir, ya misâldir, dese beş netice olur,

- Ya ecvef değildir, ya nâkıs değildir, ilah... denilir.

- Üçü delil sayılsa, dört netice olur. [Diğerini bunun] üzerine kıyas edebilirsiniz.

Ta'rifte karşıtı ile başlanılıp, karşıtı ile bitirilerek, o dört tanesinde aynı lafız zikr olunursa *üçüncü tarîk*, önce [31] aynısı, sonra karşıtı, sonra yine aynısı zikr olunursa *dördüncü tarîk* olur. Bu üçüncü ve dördüncü tarîklerin gayr-ı müteârefi yoktur. [Durum] böyle olunca kıyasın şekli yirmi altıya ulaştı.

Soru;

- Aynı netice veren hangi tarîk?

- Karşıtı netice veren hangi tarîk?

- Aynı istisnâ olunan hangi tarîk?

- Karşıtı istisnâ olunan hangi tarîktir?

Kıyasın Kısımlarının İsimleri:

Bundan sonra bilinmelidir ki, kıyas iki kısımdır.

1) Basit,

2) Mürekkeb (bileşik),⁴³

İki öncül söyleyip netice yerine geldiğinde matlûbu (istenen neticeyi) bulursan buna "*basîl*", bulamaz isen "*mürekkeb*" denir.

⁴³ Mürekkeb (bileşik) kıyaslarda zorunlu olarak bazen ikinci kıyas önceki (birinci) kıyasa muhâlif şekildedir. Tâlf de böyledir.

Mürekkebe kıyasta önce yapılan kıyasın neticesi matlûb olmayıp, çıkan netice bir öncül sayılarak bir öncül daha eklenir. Ondan hâsıl olan istenilen sonuç ise problem yok. Aksi takdirde istenilen sonuç elde edilene kadar, çıkan neticeler diğerk kıyasa [32] bir öncül sayılıp bir daha ekleme yapılır.

Çıkan neticenin istenilen sonuç matlûb olmadığı [durumda], eğer birinci matlûb zikr olunursa açık (zâhir), aksi takdirde lafız yönünden bilinir ki tekrara ihtiyaç kalmaz. Yahut mânâ ile bilinir ki, başka bir söze başlanır.

1) Çıkan netice yüklemli [önerme] ise,

a) Sen de iktirânîden yapacak isen, ya bir küçük önerme, ya bir büyük önerme eklersin.

b) [Eğer] istisnâîden yapacak olur isen, bir şartlı öncül getirirsin, istisnâînin gayr-ı müteârefinden olur.

2) [Çıkan netice] eğer şartlı önerme ise,

a) Sen de iktirânîden yapacak isen, bir büyük önerme getirirsin, şartlı iktirânî olur.

b) İstisnâî den yapacak isen, ya bir "râfia" ya bir "vâzıa" getirirsin, istisnâînin müteârefinden olur.⁴⁴

Bu mürekkebe kıyas, her ne kadar aklî iki kıyas ise de, (sadece) bir matlûb için düzenlendiğinden bir kıyas sayılır ve [33] netice matlûbdan daha geneldir. Zira mürekkebtan çıkan neticeye, hem netice ve hem matlûb denilir. Aralarda yapılan kıyaslardan hâsıl olana netice denir, matlûb denmez.

Mürekkebe kıyasta kaç kıyas var ise netice de o kadardır. Ancak matlûb [sadece] birdir. Da'vâ matluba eşittir (müsâvîdir).

⁴⁴ İstisnai öncül şartlı öncülün bir cüz'ünü isbât ettiğinde "vâzıa", şartlı öncülün bir cüz'ünü olumsuz kıldığında "râfia" denir.

Mürekkebe kıyasın arasında bulunan neticeler [şayet] telaffuz olunur ise “*mevsûlu’n-netâic*” aksi takdirde “*mefsûlü’n-netâic*” denir. İbârelerde çoğunlukla kullanılan budur.

Basit (Kıyasın) Kısımları:

Netice yerinde matlûb bulunup, öncüllerden birisi hiç isbât olunmaz ise “*basî-i mahz*”, isbât olunur ise “*basîi maa’l-isbât*” olur.

“Basîi maa’l isbât” ile “mürekkebe” arasında telâzüm vardır (yan biri diğerini gerektirir). Nerede “mürekkebe kıyas” yapılır ise orada “basîi maa’l-isbât” tertîb olunur. Aksi de tertîb olunur. Şöyle yaparsın; üç orta terimden, ya birinci, ya ikinci, ya üçüncü delîl sayılıp, [34] basit kıyas ile matlûbu çıkarırsın. Bu kıyasın bir mukaddime-i nazariyesini, geri kalan orta terimin biriyle isbât [edip], onun da nazariyesini öbürüyle isbât edersin yine kıyası üçe ulaştırırsın. Yahut matlûbu bir basîi ile isbât edip, mukaddime-i nazariyesini ikiden meydana gelen kıyas ile isbât edersin. Gerek öbür orta terim mukaddime-i nazariyesini isbât eyleyen iki, gerek orta terim, gerek bir önceki orta terim olsun ve iki orta terim önceki olsun ve başkası olsun. Yahut matlûbu öncelikle ikiden mürekkebe kıyas ile çıkartırsın. (Daha) sonra mukaddime-i nazariyesini geri kalan orta terim ile isbât edersin. Yine [önceki] zikredilen gibidir. İki orta terimle birinci ile ikinci, [birinci ile] üçüncü yahut ikinci ile üçüncü olsun. Orta terim ne kadar çok olursa, kıyas da (o kadar) çok olur.

Mürekkebe kıyasa dâhil olan kıyaslar; [35] ya sadece istisnâî ya sadece iktirânî yahut bazısı iktirânî, bazısı istisnâî ve bazısı müteâref ve bazısı gayr-ı müteâref olur. Ancak bazı kısmı çok kullanıldığı için “*müstakim kıyas*” (*kıyâs-ı müstakîm*) ve “*hulfi kıyas*” (*kıyâs-ı hulfi*) diye isimlendirilmişlerdir.

Kıyâs-ı Müstakîm ve (Kıyâs-ı) Hulfi:

Mürekkebe kıyasın meydana geldiği kıyasların biri yahut daha fazlası şartlı iktirânî olup, diğer kıyas, istisnâînin birinci tarkinin müteârefi olur ise buna “*müstakim kıyas*” (*kıyâs-ı müstakîm*) adı verilir.

- Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
- Eğer gündüz mevcut ise yeryüzü aydınlanmıştır,
- Fakat güneş doğmuştur, gibi.

Eğer bir yahut daha fazlası şartlı iktirânî olup, diğerleri gibi istisnâî kıyasın ikinci tarîkinin meşhurî (kısmı) olursa buna "hulfi kıyas" (kıyâs-ı hulfi) denilir.

- Eğer güneş doğmamış olsaydı gece mevcut olurdu,
- Eğer gece mevcut olsaydı âlem karanlık olurdu, gibi.

Müstakîm kıyasın [36] alâmeti budur ki, matlûbun aynı(sı) devamlı surette son kıyasın büyük önermesinde tâlî olur.

Hulfi kıyasın alâmeti budur ki, matlûbun karşıt hâli ilk kıyasın küçük önermesinde mukaddem olur.

Eğer ibârede matlûb yok ise müstakîm kıyasta, son kıyasın büyük önermesinin tâlîsi matlûb, hulfi kıyasta ise ilk mukaddemin karşıt hâli matlûb olur. Matlûbun aynı(sı) son kıyasın büyük önermesinde tâlî olur ve karşıt hali küçük önermede mukaddem olur.

Ta'birimizde matlûbun aynı yahut karşıt hali bulunmak kıyâs-ı istisnâîye, suğra (küçük önerme) ve kübra (büyük önerme) ta'biri iktirânîye mahsus olduğu cihetle bu sözde çelişki (tanâkuz) var zannedilir. Fakat bu zan yanlıştır. [Yanlıklık yönü] matlûb(un) neticeye eşit zannedilmesidir. Aslında tam girişimlik (umum husus mutlak) olmuş iken beraberdir. Nitekim [daha önce] geçti. Öyle ise kıyas-ı istisnâîde neticenin aynı yahut karşıt hali bulunur. Matlûbdan dikkatlice bakıldığında, kıyâs-ı iktirânîde neticenin aynı ve karşıt hali bulunmaz, diye cevap [37] verilir.

Müstakîm kıyas ile istisnâînin gayr-ı müteâreflerinin mürekkebi arasında gereklilik vardır. Biri(nin) tertîb edildiği yerde diğeri de tertîb olunur. Müstakîm kıyasta şartlı önerme ile başlanıp yüklemli [önerme] ile bitirilir. Yüklemli kasıt mukaddime-i istisnâîyedir.

İstisnâînin gayr-ı müteâreflerinin mürekkebinde yüklemli ile başlanıp şartlı önerme ile bitirilir.

İstikrâ'yı açıklarsak;

İstikrâ' kıyas (kıyâs-ı istikrâ') ve *mukassim kıyas (kıyâs-ı mukassim)* aynıdır. Büyük ve küçük önermeleri müreddide olan kıyasa denir.

Ş Eğer büyük önermenin yüklemli aynı olursa "*kıyâs-ı mukassim netice-i te'lif müttehid*"⁴⁵ denir.

- Fiil ya geçişlidir (müteaddîdir) ya geçişsizdir (lâzımdır),
- Geçişli amel eder, geçişsiz amel eder, gibi.

Ş [Yüklemli bir] olmaz ise "*kıyâs-ı mukassim netice te'lif muhtelif*"⁴⁶ denir.

⁴⁵ Da'vâ " müreddedetü'l-mahmul" olmayıp, sadece küçük önerme "müreddedetü'l-mahmul" olur ise, yani taaddüd eden büyük önermenin yüklemi bir olur ise, o kıyasa "*kıyâs-ı müstakîm netice-i te'lif müttehid*" denilir. Meselâ,

- Bu şey ya konuşan (nâtik)dır, ya gülen (dâhik)dir,
- Büyük önerme; konuşan (nâtik) insandır, gülen (dâhik) de insandır,
- Sonuç; Bu şey insandır,

⁴⁶ - Da'vâ; Lafzın delâleti ya mutâbikîdir, ya tazammum veya iltizamîdir,

- Küçük önerme; çünkü lafzın delâleti;
- Ya, vaz edildiği mânânın tamamına delâlet eder.
- Ya, vaz edildiği mânânın bir kısımına delâlet eder.
- Veya zihinde buna lâzım olan şeye delâlet eder.
- Büyük önerme; Tamamına delâlet eden mutâbikîdir.
- Büyük önerme; Cüz'üne delâlet tazammunîdir.
- Büyük önerme; Lâzımına delâlet iltizamîdir,
- Sonuç; Adı geçen da'vâdır.

Zikredilen kıyas "yüklemli iktirânî" olarak birinci şeklin birinci modundandır. Bu gibi kıyaslara "*kıyâs-ı mukassim netice-i te'lif muhtelif-i tam*" denir. Da'vâsı "hamliyye-i müreddedetü'l mahmul olup" büyük önermesi de taaddüd etmiş ise de; küçük önerme bir önermeden olduğundan zikredilen kıyas "basît" olur. Zira iki önermeden meydana gelen kıyasa "*basît*" denilir. Nitekim daha fazla (önermeden) meydana gelen kıyasa "*mürekkebi*" denilir. Şu kadar ki büyük

- Kelime ya isimdir ya fiildir veya harftir,
- Çünkü o, ya bizzat kendi anlamına delâlet eder veya etmez,
- İkincisi harftir,
- Kelime ya [bir mânâyâ delâlet eder], ya da harftir,
- Birincisi ya [üç zamandan birine] delâlet eder, ya da etmez,
- İkincisi isimdir,
- Kelime ya isimdir [38] ya harftir, ya da [üç zamandan birine] delâlet eder,
- Birincisi fiildir,
- Kelime ya isimdir, ya fiildir, ya harftir,⁴⁷

İstikrâ iki türlüdür.

1) Tam

2) Nakıs

*İstikrâi tam*⁴⁸ aklen taksîm edilmiş olup, aklın diğer kısmı câiz gördüğü yerde olur.

- Her hayvan hareket eder,
- İnek hareket eder, at hareket eder, ilââhîrih... gibi.

Her ne kadar mevcut olan hayvan fertlerinin hepsi sayılsa yine akıllı diğer kısmı câiz görür.

önermenin birden çok olması münasebetiyle zikredilen kıyas görünüşte mürekkebin şekline bulunmuş olduğundan mümkün olduğu kadar mürekkebin ismi kendisinde geçerli olup "*mefsulluk*" ve "*mevsulluk*" tercih edilmiştir.

⁴⁷ Matlûbun burada tamam olması kelâm iki yönüyle kelâm olmasından anlaşılmalıdır ve böylece matlûb olduğu bilinmiştir.

⁴⁸ Ve ancak "*istikrâi tam*" cüz'iyatının tamamında sabit olduğu için küllî bir hüküm isbât etmektir. Dolayısıyla yakîn ifade eder. Meselâ, sayının durumunu çiftlik ya da teklik ile isbât etmek gibi. Buna "*kıyas-ı mukassim*" denilir. *Müftizâde*, 82.

Bu mukassim kıyas (kıyâs-ı mukassim) ıstılâhı, iktirânîye mahsustur ve istisnâî nin müreddidesine denmez.

Temsil;

Bir şeyi *misli*⁴⁹ ile isbât var, [bir de] *misâl*⁵⁰ ile isbât var.

a) Misâl ile isbât;

- Fiil [üç zamandan birine] delâlet eder,
 - Çünkü “darabe” (vurdu) gibidir,
 - “Darabe” (vurdu) de [üç zamandan birine] delâlet eder, ilah...
- Misâl ile isbât îzah ifade eder.

b) Mislî ile isbâta temsîl denir,

- İçki haramdır,
- Çünkü o şarap gibidir,
- O [şarap] haramdır, gibi.

Bu [temsîl] îzah ifade etmeyip ancak zan ifade eder.

Kıyâs-ı temsîl; istisnâîden de olur, iktirânîden de olur.

Eşitlik Kıyası (Kıyâs-ı Mûsâvât):

Yabancı bir öncül (mukaddime-i ecnebiyye) [39] vasıtasıyla bir hükmü isbâttır. Eşitlik kıyası (kıyâs-ı mûsâvât) birinci şeklin gayr-ı müteârefi gibi (dir). Fakat bunun küçük

⁴⁹ Cüz'î misâl küllî kaideyi tashih edemez. *Mecâmi'* (isimli kitap). 44.

⁵⁰ Bu ıstılahta kaideleri izah ve istifade edenlerin zihnine ulaştırmak için zikredilen cüz'îdir. *Mecâmi' şerhi*, 104.

ve büyük önermesinin yüklemeleri aynı olur. Buna eşitlik kıyası denmesi, bazı maddelerinde “eşittir” (müsâvin) lafzı denildiği içindir. Eşitlik kıyası sırf basit olarak tertîb olunmaz.

§ Ancak ya “mürekkeb olarak” tertîb olunur.

- Mu'reb, ismin kısımlarındandır,
- İsim, kelimenin kısımlarındandır,
- Sonuç, mu'reb, kelimenin kısımlarından bir kısımdır.

Zira bu kıyasta, “kısım” lafzı şeklen tekrar etmiş gibi görünür ise de, kaydlar söylendiğinden tekrar etmemiş olup ancak “isim” lafzı tekrar etmiş olur. Çıkan netice küçük önerme sayılır. “Mukaddime-i ecnebiyye-i külliyye-i sâdıka” olan “bir şeyin kısmının kısmı, şu o şeyin de kısmıdır” önermesinden [hareketle], “kelimenin kısmının kısmı kelimenin kısmıdır” öncülünü büyük önerme yapıp, matlûb elde edilir.

§ Yahut “basît maa'l isbât” tertîb olunur,

- Mu'reb ismin kısmıdır, [40]
- İsmın kısmı⁵¹ kelimenin de kısmıdır, gibi.

Büyük önerme nazarı olduğundan;

- Çünkü isim, kelimenin kısmıdır,
- Kelimenin kısmının kısmı, kelimenin kısmıdır,
- Sonuç, ismin kısmı, kelimenin kısmıdır.

diyerek ispat ederiz. Zira sırf basit kıyas olarak yapılırsa ise bu toleranslı bir davranıştır.

- İnsan, beşer'e müsâvîdir,
- Beşer, natık'a müsâvîdir,
- İnsan, natık'a müsavîdir, gibi.

⁵¹ Metinde “ismin kısmı” ifadesi iki kez tekrar etmiş. (sadeleştiren)

Mürekkeb olur ise; birincisi gayr-ı müteâref, ikincisi müteâref olup, büyük önermesi, "mukaddime-i ecnebiyye-i külliyye"den bir ferd olur.

Basîf maa'l isbât tertîb olur ise; birincisi müteâref, büyük önermesini isbât eden gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi olup, büyük önermesi (de) aynı şekilde "yabancı öncül"den bir ferd olur ve bu yabancı öncül doğru ise kıyas da doğru olur. Zikredilen örnekte olduğu gibi [yabancı öncül] yanlış ise [kıyas da] yanlış olur.

- Bir ikinin yarısıdır,
- İki dördün yarısıdır,
- Dördün yarısının yarısı, [41] dördün yarısıdır, gibi.

Bu "eşitlik kıyası" birinci şeklin birinci modundan olur. Başka şekillerden ve kıyas-ı istisnâiden de olmaz. Orta terim bir olduğu vakit kıyas iki, orta [terim] iki olduğu vakitte kıyas dört ve [orta terim] üç olduğu vakit de kıyasın altı olması gerekir. Bunun [üzerine] kıyas edebilirsin.

[Bu durum] eşitlik kıyasına mahsustur. Zira orta terim bir olduğu vakit birinci kıyasın orta terimi o olur. İkinci kıyasın orta terimi yabancı öncülde bir ferd olur ve böyle devam eder gider. Meselâ; "Zâtînin lafza kısım olması" iddia (da'vâ) olursa orta terim iki, kıyas dört olur. Şöyle ki,

- Zâtî, lafzın kısmıdır,
- Çünkü zâtî küllinin kısmıdır,
- Küllî, müfredin kısmıdır,
- Netice, zâtî müfredin kısmının kısmıdır,
- Müfredin kısmının kısmı, müfredin kısmıdır,
- Netice, zâtî müfredin kısmıdır,
- Müfred lafzın kısmıdır,
- Lafzın kısmının kısmı, lafzın kısmıdır,
- Netice, zâtî lafzın kısmıdır.

Basîf maa'l isbât yapılırsa yine dörde ulaşmış olur. Şöyle ki, [42]

- Küllînin kısmı müfredin kısmıdır,
- Çünkü küllî müfredin kısmıdır,
- Müfredin kısmının kısmı, müfredin kısmıdır,
- Netice, küllînin kısmı müfredin kısmıdır,

İkinci büyük önermenin isbâtını da bunun üzerine kıyas edebilirsin.

Fiili ve İsmî kıyas (Kiyâs-ı Fi'li ve İsmi):

1a) Öncüllerin ikisi de fi'liye olur ise;⁵²

- Allah, Resul göndermekle mü'minlere lütufta bulunmuştur,
- Resul gönderen [Allah] mü'minlere lütufta bulunmuştur, gibi.

1b) Yahut birisi fi'liye olur ise⁵³;

⁵² Müellif önce fiili zikretmeye başladı. Çünkü asıl [olan] bu gibileri(n) fi'li yapılmasıdır. Şöyle ki, Asıl olanın zikriyle başladığında, asıl olan fiildir. Da'vâyı netice verir.

Biri ismî, biri fi'li *oldu*.

İkisi fiil olursa *şöyle* takrir (*ifade*) *etmelidir*;

- Müellif aslın zikriyle başlamıştır,
- Kim aslın zikriyle başlarsa fiil zikriyle başlar,
- Yine da'vâyı netice verir.

Benzerlerini buna kıyasla.

⁵³ "Hamdederizdeki "hamd" yüklem, yerindeki "biz" konu(dur).

Asıl kıyas;

- Biz Allah'a hamdedenleriz,
- Tefvik sahibine hamdedenler değiliz,
- Tefvik sahibi Allah'tır,

Hemen, delîlin yeri, da'vânın konusu ve yüklem kaydı hangisinin yerine yakışır ise oraya konur. "Allah'a hamdederiz" [ifadesin]de "hamdederiz" var, "biz" var, "Allah var". Allahın maka-

- Müeffik olana hamedersek Allah'a hamdetmiş oluruz,
- Müeffik olan [ancak] Allah'tır, gibi,
"fiili kıyas" (kıyâs-ı fi'ili) denir.

2) [Şayet öncüllerin] ikisi de ismiye olur ise "ismî kıyas" (kıyâs-ı ismî) denir.

Fiili kıyasda, fiiller yüklem, fâiller konu kabul edilir ve delîle, yani kıyasa "iz" yahut "haysü" kelimesiyle başlanır.

§ Bilinmelidir ki, ibârede;

a) Ya delîlsiz olarak mücerred da'vâ gelir, buna "kıyaslarıyla beraber bulunan önermeler" (kazâyâ kıyâsâtühe maaha) denilir.

b) Yahut da'vâsız olarak mücerred delîl gelir.

c) Yahut (da'vâ) delîl ile birlikte gelir. Netice de, ya zikr olunur yahut zikr olunmaz.

§ Delîlin de;

a) Ya sadece maddesi zikr olunur, şekli bulunmaz. Ta'rîflerin deli1 olması gibi,

b) Yahut şekliyle birlikte zikr olunur.[43]

ba) Ya hey'eti (şekli) noksan olur. "Onun öne geçmesi en şerefli olduğu içindir" gibi. Kıyas yapılacağı vakit şöyle yapılır ki,

- O, öne geçmiştir,
- Çünkü o, en şereflidir,
- En şerefli olan da öne geçmiştir.

mına yakışan "tevfik sahibi" olduğundan "tevfik sahibine hamederiz" diyerek, ikisi "fi'liye" olur ise, büyük önermeye netice gibi başlanır. Küçük önermesi "fi'liye" olur ise netice gibi başlanır. [Şayet] fiil konu olduğu vakit onun konu olduğunu tashih için bir "men" getirilir. Nitekim "kim diriltti" de geldiği gibi. [Diğerlerini bunun] üzerine kıyas edebilirsin.

Bunun gibi ibârede, da'vâ konu, delîlin küçük önermesi olan “çünkü o, en şerefli-dir”(in) müfred şeklindeki yorumu çıkıp, yüklem olarak da'vâ ile delîl beraber zikredilmiştir. Asıl ibarede nitekim “onun öne geçmesi en şerefli olduğu içindir” denildiği gibi(dir). “Vaz edildiği ma'nânın tamamına delâlet eder” [ifadesi] de lafzın delâletiyle yorumlandığı gibi(dir).

bb) Yahut şekliyle birlikte zikr olunur, şekli tam olur.

a) Müfred şeklindeki yorumun *vâcibi* [olan kısmı] var. [Bunlar] mastar harflerine mahsustur.

b) Müfred şeklindeki yorumun *câizi* [olan kısmı] âmildir.

Meselâ, fiil cümlesinde hafiflik meydana getirmek için fiilden bir mastar alıp, kısaltmak için fâiline isim tamlaması yaparsın. Müfred şeklindeki yorumu çıkar. Zikredilen ibarede olduğu gibi(dir). Zira “O'nun öne geçmesi” aslında “O, öne geçmiştir” şeklinde idi. Haberî olan mukaddemden bir masdar alıp, mübtedâyaya muzaf kıldık. “O'nun öne geçmesi” oldu. [44] Böyle ibarelerde beklemeden da'vâyı aslına reddedip, beraberinde bulunanı [şeyi de] da kendisine delîl yapıp, şekli tamamlayıp kıyas yaparsın.⁵⁴

Âdâbın Vazifeleri (Vezâif-i âdâbiye)

Bilimelidir ki her soru yerinde, bir soru, [bir] soru kaynağı, sorunun görevi [ve] sorunun unvanı aranır. Sorunun unvanı dördtür.

a) Soru “çok kuvvetli” olursa “birisinin şöyle deme hakkı vardır”,

b) [Soru] “kuvvetli” olursa “eğer sen dersin”,

c) [Soru] “zayıf” olursa “denildi ki”,

⁵⁴ Arapçada isim cümlesi ve fiil cümlesi adı altında iki çeşit cümle vardır. İsimle başlayan cümleye isim cümlesi, fiille başlayan cümleye fiil cümlesi denir. İsim cümlesi iki isimden, fiil cümlesi ise fiil ile failden meydana gelir. İsim cümlesinde birinci isme kendisiyle cümle başladığı için mübtedâ, ikinci isme de mübtedâdan söz ettiği yani, haber verdiği için haber denir. (sadeleştiren)

d) [Soru] “çok zayıf” olursa “denemez”.

Sorunun görevi “men”, “muaraza” ve “nakiz” dir. Gerçek şudur ki soru ikidir.

a) Biri açıklama isteme sorusu (istifsâri),

b) Biri karşı çıkma sorusu (i'tirâzî),

1) *Açıklama isteme sorusu (istifsâri olan)*; soru görevlerinin dışındadır. Öğrencinin hocasından açıklama istemesinde olduğu gibi istenilen cevabı vermektir. Bu [çeşit] soru, istifhâm [edatı] ile olur.

ŞAncak istifhâmı inkârî olur ise;

Nazım (Şiir);

- Ehl-i ilmin meclisinden sen irak olma sakın

- Kim [o] meclisten irak ola [olmaz ise], olur hakka yakın [45]

beytinde olduğu gibi görevlerden hariç değildir.

a) Eğer soru soran sırf iddia yahut sırf öncüle dokunur ise buna “men” denir.

b) [Eğer] delîle dayanan da'vâya yahut delîle dayanan öncüle dokunur ise buna “muâraza” denir.

c) [Eğer] delîllerin tamamına dokunursa “nakîz” denir.

Bazıları delîllerin tamamına yapılan soruya “nakîz”, dışındakilere (ise) “ibtâl” diyerek vazîfeyi dörde ulaştırmışlardır. Öyle ise âdâbın icrâsı için mantık ilminin son derece tesiri bulunduğu anlaşıldı. Nitekim bazı fazîletli efendilerimiz mantık hakkında;

Oldu çün hâdim envâ-ı ulûm

Sende hizmet et ona ey mahdum

ifadesinde her bir ilme [mantık ilminin] yardımcı olduğunu, fakat âdab ilminde kısmî (cüz'î)dir demişler(dir). Zira kıyas tertib olunmaksızın sâilin sorduğu bir da'vâ mı(dır)? Delil mi(dir)? anlaşılmaz.

Cevapta da bu üç vazife söz konusudur ve onda kastedilen yazı (tahrîr-i murad) da fazladır.

Ta'rîfin gereği; "efradını [46] câmi' ve ağyârını mâni' olması"⁵⁵ ve [ayrıca da], "im-kânsız bir şeyi gerektirmemesi" lâzımdır.

a) Eğer ta'rîf olunan şeyi "mübtedâ", ta'rîfi de "haber" yapsak, tümel olarak doğru olur ise "*efrâdını camî*" olmuş olur ve buna "*aks-i ta'rîf*" denir, o [yapılan] ta'rîfe (de) "*münakis*" denir.

b) Eğer ta'rîfi "mübtedâ", ta'rîf olunan şeyi "haber" yapsak, tümel olarak doğru olur ise "*ağyârını manî*" olmuş olur ve buna "*ta'rîfin tardı*" denir, yapılan o ta'rîfe de "*muttard*" denir.

Bu sebeble, âdâbcılara göre, her ta'rîfte iki tümel olumlu vardır. Birisi ta'rîfin aksi-ne ve biri (de) ta'rîfin tardına işârettir. Ancak ibarelerde "kelime bir mânâya vaz edilmiş lafızdır" gibi kelimenin mefhûmu üzere hüküm verilmiştir. Mefhûm üzerine hüküm verildiğinde "*tabii önerme*" (*kaziyye-i tabîyye*) olup, (bunun) "muteber önerme" (*kaziyye-i mu'tebira*) olmadığı (yukarıda) geçmiştir. Bu (gibi) yerlerde her ne kadar fertler üzerine hüküm vermek caiz ise de, lâkin başlangıçta öğrencinin kastı, kelimenin zâtı yani kelimenin mânâsını bilmek olduğu için fertler kastedilen [47] değildir.

Âlimlerimiz "ta'rîf mâhiyetle ve mâhiyet için olur, yoksa fertlerle ve fertler için olmaz", anlamında) «ta'rîfe dâhil olan "elif ve lamlar" (lam-ı ta'rîfler) cins için ya'ni mâhiyet için olması lazımdır» diyerek, tesniye ve cemi' geldiğinde te'vil etmişlerdir.

⁵⁵ Tanımı yapılanın bütün fertleri tanımın içine girmeli, o sınıfa dâhil olmayanlar dışarıda bırakılmalıdır. (sadeleştiren)

Taksîmin Gerekleri:

Taksîm edilen her şey ile kısımları arasında eşitlik gereklidir. [Bunun] alâmeti, iki tümel olumlunun birinde taksîm edilen şey konu, kısımlar yüklem, diğerinde ise tam aksi olduğunda doğru olmasıdır.

Taksîm edilen her şey⁵⁶ ile bazı kısımları arasında, “girişimlilik” (umum ve husus) ilişkisi lâzımdır. Daha genel taraftan bir tikel olumlu ve bir tikel olumsuz, daha özel taraftan tümel olumlu geçerlidir. Kısımlar arasında ayrıklık (mübâyenet) gereklidir. Böyle olunca iki tümel olumsuz yahut ma'nâsını ifade⁵⁷ eden iki tümel olumlu sabit olur. Her taksîm edilen yerde bu da'vâlar âdab kâidesine göre sabittir.

Eğer [48] delîle müsait olan ta'rîf, yahut misâl, yahut diğer bir önerme var ise, ona delîl yaparak isbât edersin. İsbâtın delâlet bahsinde olduğu gibi. Kısımlar arasında olan tümel olumsuzluk da'vâsını isbâtında, konu tarafının ta'rîfi ile isbât edersin. Küçük önerme tümel olumlu, büyük önerme [tümel] olumsuz olup, birinci ve ikinci şekil ile istisnâ kıyasın üç⁵⁸ evvelki tarîkiden yapılır.

Yüklem tarafının delîli ile isbât edersen, küçük önerme olumsuz, büyük önerme olumlu olup, ikinci şekil, dördüncü şekil, istisnâ kıyasın ilk iki tarîki ile ifade olunur ise “mutâbıkî tazammunun gayrıdır” gibi yedi kıyas tertip olunur. Çifte⁵⁹ suğralı, şöyleki;

⁵⁶ Yani taksîm edilen [şey] her kısmına nisbetle “genel” ve her kısım taksîm edilenden daha özel olması taksîmin gereğindedir.

⁵⁷ “Mutâbıkî tazammunun gayrıdır” (ifadesin)de başkalık ifade eden “gayrı” kelimesini getirmek gibi. Bu olumludur. Ancak tümel olumsuz ma'nâsını ifade edip “hiçbir mutâbıkî tazammunî değildir” demektir.

⁵⁸ “lâ” ve “bel” bulunan ibarelerde olumlu kısım da'vâ ve olumsuz kısım delîl, veyahut tersi olumlu olduğunda zikredilen tarîklardan isbât olunur.

⁵⁹ Zikredilen kıyasa “çifte küçük önermeli tam” adı verilerek bulunduğu yerde muttariden beş türlü kıyas tasvir olunduğu gibi, beşten bazısı “tarîk-i istisnâ”den de tertip olursa ihtimaller onu geçer. Fakat her makamda beş meşhur ile yetinirler. Bir küçük önermeli basitte tarîk-i istisnâ geçerli olduğu gibi, çifte küçük önermeli sûretinde de icrâ olunacağından, iki evvelki (birinci) tarîkiyle tasvir şöyledir.

- Lafzın tamamına delâleti cüz'üne delâletinden başka olunca mutâbıkî de tazammunundan başka olmuştur,

- Fakat mukaddem sabittir,

- Mutâbıkî tazammunîden başkadır,
- Çünkü mutâbıkî tamamına delâlettir,
- Tazammunî ise cüz'üne delâlettir,
- Tamamına delâlet cüz'üne delâletten başkadır,
- Sonuç, da'vânın aynısı.

Mürekkeb-i mefsûl şöyledir;

- Çünkü mutâbıkî tamamına delâlettir,
- Tamamına delâlet ise cüz'üne delâletten başkadır,
- Tazammun, mürekkeb, [49] mevsûl, ma'lum.

Basit küçük önermesini nazarî, şöyleki;

- Mutâbıkî cüz'ne delâletten başkadır,
- Cüz'üne delâlet tazammundur.

Küçük önermenin isbâtı şöyledir;

- Çünkü mutâbıkî tamamına delâlettir,
- Tamamına delâlet ise cüz'üne delâletten başkadır.

Basit büyük önerme nazarî;

- Çünkü mutâbıkî tamamına delâlettir,
- Tamamına delâlet ise tazammundan başkadır.

- Sonuç tâlfinin aynısı.

Büyük önermenin isbâtı şöyledir;

- Çünkü tamamına delâlet cüz'üne delâletten başkadır,
- Cüz'üne delâlet tazammundur,
- Matlûbu netice verir.

Taksîm yerinde hem ta'rîf hem misâl bulunursa, delâlet bahsinde olduğu gibi zikredilen görevler ve da'vâlar, taksîm olunan ile ta'rîfler ve misâller ve [yine] taksîm olunan ile bazı ta'rîf ve bazı emsile ve ta'rîfler ile emsile arasında geçer. Bu gibi yerlerde kaç da'vâ bulunduğunu bilmek nisbeti aramak ile olur. Bunun en kolay yol şudur ki, kaç şey arasında nisbet bilinmek isteniyor ise o sayının aşağısını kara cümle öncesine (bakılır). Meselâ, iki şey arasında kaç nisbet var dense, ikinin aşağısında ancak (ve) [50] ancak bir sayı bulunmuş olmakla, bir nisbet olmuş olur. Beş şeyin arasında kaç nisbet var dense, beşin altında bulunan dört, üç, iki ve bir, kara cümle hesabınca on olduğundan on nisbet olmuş olur [4+3+2+1=10]. [Diğerlerini bunun] üzerine kıyas edebilirsiniz.

Ş Burada üç kısım, üç ta'rîf ve üç misâl vardır. Hepsi dokuz [eder]. Aralarındaki nisbet otuzaltıdır.

Dokuzu, mübâyenet da'vâsı karışık olmadan yani sadece kısımlar ve sadece ta'rîfler ve sadece emsile arasında(dır).

Dokuzu, eşitlik de karışmak üzere her bir kısım ile kendi ta'rîfi ve misâli arasında(dır).

Onsekizi de, aykırılıkla karışarak;

- 1) Mutâbakat ile tazammunînin ta'rîfi ve misâli,
- 2) Mutâbakat ile iltizâmînin ta'rîfi ve misâli,
- 3) Tazammunînin ta'rîfi ile iltizâmînin misâli,
- 4) Tazammunînin misâli ile iltizâmînin ta'rîfi,

- 5) Tazammunî ile mutâbıkînin ta'rîfi ve misâli,
- 6) Tazammunî ile iltizâmînin ta'rîfi ve misâli,
- 7) Mutâbıkînin [51] ta'rîfi ile iltizâmînin misâli,
- 8) Mutâbıkînin misâli ile iltizâmînin ta'rîfi,
- 9) İltizâmî ile mutâbıkînin ta'rîfi ve misâli,
- 10) İltizâmî ile tazammunînin ta'rîfi,

İşte bu otuz altı önerme, taksîmin gereği olmakla mevcut olup, isbât ve îzâha müsait olan ta'rîf, kısım ve misâl ile isbât ve izah edersin. Meselâ, Bir kısım ile bir ta'rîf arasındaki nisbeti, ta'rîfin da'vâsı ile delîlin bir kısmı eyle deseler;

- Mutâbıkî cüz'ü üzerine delâlet etmeyendir,
- Çünkü mutâbıkî tazammun değildir,
- Cüz'ü üzerine delâlet ise tazammundur,

diyerek mutâbıkînin ta'rîfiyle, tazammun olan kısmı delîl ederiz. Kalanlar da bunun gibidir. İyi anla. Allah zihin açıklığı versin. 21 Nisan Sene 1317 [52].

(Kavramlar Arası İlişkiler)

İki şey(in) arasındaki nisbetin ne olduğu şöyle bilinir;

- a) Eğer iki taraf için de tümel olumlu doğru olursa “eşitlik”(müsâvât),
- b) Tümel olumsuz doğru olursa “ayrıklık”(mübâyenet) vardır,
- c) Eğer bir taraftan tümel olumlu, diğer taraftan tikel olumsuz doğru olur ise, olumlu doğru olan [taraf] genel olmak üzere aralarında “tam girişimlilik” (umum ve husus mutlak) bulunur.
- d) Eğer iki tarafta hem tikel olumsuz ve hem tikel olumlu doğru olur ise, aralarında “eksik girişimlilik” (umum ve husus min vech) gerçekleşir. Lakin tikel olumlunun aksi

kendi gibi bir tikel olumlu olduğundan “eksik girişimlilik”de iki tikel olumsuz ile bir tikel olumluya itibar edilmiştir.

Allah Teâlâ'nın yardımıyla.

Miladi 21 Nisan 1317

Yazan; el Hakîru'l fakir

Osman Paşa Tekyesi (Tekkesi) Köyü. [53].

Kitâbu'l-Mantık fî Tertîbi Akîse

Citation / ©- Abdullah Efendi, Kilisli (2012). Kitâbu'l-Mantık fî Tertîbi Akîse, Simplification: H. İmamoğlugil, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (1), 269-319.

Abstract- *In this article, Abdullah Efendi of Kilis' (1825-1885), who lived in Tanzimat era and made contributions to field of logic, treatise on topics of syllogism called "Kitâbu'l-Mantık fî Tertîbi Akîse" which had written in Ottoman Turkish is simplified and translated into today's Turkish. The treatise is a manuscript that is registered in National Library İbn Sînâ room number Yz. A. 4074 and there are page numbers on it. The treatise has 53 pages which of 44 pages deal with syllogism and 8 pages deal with "âdâb" (custom). The last page of the treatise is an addition on the relations between concepts.*

Key words- *Abdullah Efendi of Kilis, Kitâbu'l-Mantık fî Tertîbi Akîse, Logic, Syllogism, The Figures, The Moods.*

• KİTAP TANITIMI

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Ateistler İçin Din: Bir İnanmayanın Din Kullanma Kılavuzu
(Religion for Atheists A Non-Believer's Guide to The Uses of Religion)

Alain de Botton

çev. Ayşe Ece, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011, 302 s.

§§§

Yazar Alain de Botton, İsviçre doğumlu, Yahudi asıllı, Londra'da yaşayan, TV program yapımcılığı yapan fakat eserlerini felsefe ile harmanlayan ve Türkiye'de felsefe okurlarının onu diğerlerinin yanında en fazla "*Felsefenin Tesellisi*" isimli kitabıyla tanıdıkları ve kısa sürede çokça eser yazan ve eserlerinin neredeyse tamamı Türkçeye çevrilen yazarlardan biridir.

Burada ele aldığımız ve topluluk, kibarlık, eğitim, şefkat, kötümserlik, bakış açısı, sanat, mimari, kurumlar gibi dokuz bölümden oluşan kitabı yazar, mucize veya gizemli olaylara ilgi duymayanlar için yazdığını belirtmekte ve kitabının temel savının tam bir ateist olarak yaşarken dinlerin zaman zaman yararlı, ilginç ve avutucu olabildiğini görmenin, dinlerin kimi düşüncelerini ve uygulamalarını seküler dünyaya aktarma olasılıklarının mümkün olması gerektiği şeklinde belirtmektedir. Kitapta incelenen kavramlar yazara göre birkaç yüzyıl önce aceleyle Mantık Sunağına kurban edilmiş ve dini öğretilerden uzak duran seküler zihinler tarafından hak etmedikleri bir kesinlikle unutulmuş ve çağımızda

* Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tamer_yil@hotmail.com

uygulanamaz düşüncelerden kurtulmaya çalışılırken inanç sistemlerinin en yararlı ve çekici parçalarının bazılarında gerekli olmadığı halde vazgeçilmiş, bu da kötü bir seküler düzeyin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (s. 15-17). Buradan hareketle kitabın çıkış noktası dinlerden öğrenilebilecek kimi dersleri saptama çabası olarak görülmektedir (s. 301). Kendisinin bir ateist olduğunu belirten yazara göre hiçbir din olası hiçbir anlamda doğru değildir ve seküler toplumun karşılamayı beceremediği iki sebepten dolayı dinleri yaratılmıştır: 1. Topluluklar halinde uyum içinde yaşam gereksinimi. 2. Acıyla baş etme gereksinimi (s. 11-12). Yazar, dini eğer yapışmadan ve kötülemeden ele alabilirsek o zaman dinlerde seküler hayatın en inatçı ve ihmal edilmiş hastalıklarını dindirmek için yararlanabileceğimizi çok sayıda yetenekli kavramlarla dolu bir deponun bulunduğunu keşfedebileceğimizi (s. 13) belirtmiştir.

Kitabın ilk bölümü olan “topluluk” kısmında yazar, değişen ya da daha doğru ifadeyle ortadan kalkan komşuluk konusuna ve yalnızlaşan ve kendilerine yabancılaşan insanlara değiniyor. Çözüm olarak kilisede nasıl birbirini tanımayan insanlar yan yana oturup konuşabiliyorsa aynı işlevi görecektürde farklı alanlardaki insanların oturup yemek yiyeceği konuşabileceği mekânların (yazarın nitelemesiyle Agape Restoranlarının) oluşturulmasını tavsiye etmektedir.

Yazar modern ahlak düşüncesi inançlarda yaşanan çöküşün kendimiz için sağlam bir etik çerçeve çizme gücümüze bir daha düzeltilemeyecek bir zarar verdiği görüşünü genel olarak kabul eder. Zira hangi davranışın iyi hangisinin kötü olduğunu bilen Tanrı öldüğünden bunu bilme şansımız yoktur. Fakat Tanrıyı insan düşüncesinin yarattığını belirttiğimizde dini ahlakın pragmatik bazı hedefleri gerçekleştirmek için ortaya çıktığının söylenebileceğini (s. 77-78) belirten yazar, fazla sorun yaşanmayan seküler bir toplum olursa da rol modellere ve bunların pop şarkıcısı, film artisti değil de koruyucu azizlerin olmasının daha iyi olacağını belirtir (s. 94).

Yazarın haklı olarak değindiği gibi seküler toplumların en fazla inandıkları şey eğitimidir. Aydınlanma döneminden beri toplumun en ciddi hastalıklarını iyileştirmek için en etkili ilacın eğitim olduğu düşünülmüştür. Günümüzde üniversitelerin genelde uygulamaya dayanan beceriler kazandırmayı amaçladığı görülür. J. Stuart Mill “Üniversitelerin amacı

başarılı avukatlar, doktorlar ya da mühendisler yetiştirmek değildir. Asıl amaçları yetenekli ve kültürlü insanlara yetiştirmektir.” Yani düzgün bir kültürel eğitimin bizde komşumuzu sevme, insanların zihinlerindeki karmaşıklıkları ve kalplerindeki acılarını giderme arzusu yaratması gerekir (s. 99–100). Yani modern dünyada kültürün yayılması ve korunması görevini üstlenen kurum üniversite olmuştur/olmalıdır (s. 107). Yazar ayrıca seküler dünyadaki kültür kurumlarının gerçek sorumluluklarının farkında olan üniversitelerin bünyelerinde “İlişkiler Bölümü, Ölüm Enstitüsü ve Kendini Tanıma Merkez” gibi birimlere yer vereceğini belirtmektedir (s. 119–120). Fakat yazar şu soruna hiç değinmemektedir; Batı için İncil’i, Kilise düşüncesini, Augustinus’u bilmeden bir kişi aydın olabilir mi? Dini ne kadar dışlarsanız dışlayın söyleminiz de bir temelinizin olması gerekir bu da bizatihi -ister istemez- kaçınılmaya çalışılan dinin tarihinden geçer.

Yazara göre günümüzde insanlar okuma kültürünü olması gerektiği gibi kullanmıyorlar oysa aslolan insanların Kutsal Kitapları okuduğu gibi insanlık tarihinin süzgecinden geçip bugüne kadar gelen önemli eserleri ara ara okumamız gerektiğidir. Modern hayatta haberler denen şey dini alanda duanın yerini almıştır. Sabah duası yerine sabah haberleri, akşam duası yerine akşam haberleri gibi. Haberlerin böyle prestijli şeyler olmasının kökeninde hayatlarımızın modern tarihin iki itici gücü olan siyaset ve teknolojinin çevresinde şekillenmesi yatmaktadır ve her gün bu bilgiler değişmektedir. Bu da bizim animızı saçma bir uğraşa sokmaktadır (s. 134–5). Yazara göre çağımız bir kitap bataklığına döndüğünden zekâmızı ve duyarlılığımızı geliştirmenin en iyi yolunun daha fazla kitap okumaktan değil birkaç kitabı sürekli yeniden okuyarak onlardan anladığımızı derinleştirip tazelemekten geçtiğini hissetmelidir. Çünkü fazla kitap okumakla sorun çözülmüyor (örneğin Augustine veya Dante’den daha fazla kitap okumuşuzdur), sorun tüketim miktarında değil tükettiklerimizi hazmetme yönteminde olduğunu fark etmemiz gerekmektedir (s. 136).

Mutsuzluğumuzun bozuk ruh halimizden kaynaklandığı ortadayken modern boş zaman değerlendirme endüstrisinin yalnızca bedenimizin rahatına odaklanmayı yeğlemesi ne kadar saçma görünüyor diyen yazara göre bir dizi seküler ruhsal egzersizle hem bedenimizi hem de ruhumuzu eğitecek yeni inziva yerlerine ihtiyacımız vardır (s. 154). Yazar, Meryem Ana imgesinin gücünden bahsettikten sonra şöyle der: “Seküler ressamlarımız

ana teması anne baba olan sevgi tabloları yapsa ve bunlar ileri de inşa edilebileceğini düşünebileceğimiz Şefkat Tapınakları'nda tasarlanan alanlarda sergilense ve biz de loş bir ortamda bu tabloları seyre dalsak" (s. 170) diyerek adeta kiliseyi terk edip Şefkat Tapınağı'na girilmesini tavsiye etmektedir. Fakat bu, kral öldü yaşasın yeni kral demek gibi bir durumdur. Yani yapılan eylemin mekânı değişmekte fakat özü veya işlevi aynı kalmaktadır. Yazarın bu noktada olayın mahiyetini değiştiren hususunun ne olduğuna dair bir açıklaması yoktur.

"Kötümserlik" bölümünde yazar özetle şöyle der: Görüp göreceğimiz tek dünyanın bu dünya olduğuna dair temel ateist öğretisine uygun bir hayat sürsek de cennete inananların derin bakış açılarını benimsemek için çaba göstermeliyiz (s. 179). Çünkü "Bakış Açısı" bölümünde yazarın belirttiği gibi "Din bizi açan şeylerin sembolüdür ve önemsizliğimizi anlamanın yararlarını açığa çıkaran bir eğitimin kaynağıdır. Dinin akıllı girişimleri arasında insanlara olağan sınırların ötesinde yaşayanların varlığını sürekli anımsatmak vardır. Bu noktada bilim yalnızca gezegenimizin farklı bölgelerini denetim altına almamıza yardımcı olduğu için değil aynı zamanda hiçbir zaman denetleyemeyeceğimiz şeyleri bize gösterdiği içinde önemlidir. Yıldızlara ve diğer galaksileri seyretmek bizi rahatlatacaktır. Bu yüzden her tarafa yıldızları gözlemleyebileceğimiz teleskoplar konulmalıdır" (s. 192-4). Fakat yazar şunu unutmuş gibidir; Nasıl dinin insanı rahatlatan bazı bölümleri kimi insanları rahatlatmıyorsa belirtilen hususların da çoğu insanı rahatlatmayacağı açıktır. Yani yazarın kendisini rahatlatan şeyin diğer insanları da rahatlatacağını düşünmesi kişisel bir tercihin genellenmesi anlamına gelir.

"Sanat" kısmında yazar şunları belirtir; Ateistler için dini reddetmenin en zor yollarından biri kilise sanatından ve onun içerdiği görkemli güzellikten ve yüce duygudan vazgeçmek zorunda kalmasıdır. Bu yüzden sanat müzeleri bizim yeni kiliselerimiz olmuştur. Yani müzeler kiliselerin estetik sorumluluklarını üstlenmeyi başarmayı istemişlerdir (s. 200-1). Fakat müzeler sanat yapıtlarını zaman ve yere göre sınıflandırıp duyuşsal anlamda insanların onlarla ilişki oluşturabilmesini engellediğinden kiliselerdeki ve tapınaklardaki sanatın dönüştürücü gücüne müzelerin sahip olduğunu söyleyemeyiz (s. 235). Fakat yazar, Hıristiyan sanatının özellikle de resmin kalbimizde şefkat duygusu uyandırabildiği için

önemli olduğunu düşündüğünü (s. 219) ve eğer müzeler yeni kiliseler olmak istiyorlarsa bu hedefe ulaşmalarının tek yolunun bizlere iyilik ve erdemi anımsatan sanat yapıtlarını bir araya getirmeyi başarmaları gerektiğinde yattığını (s. 236) vurgular. Çünkü kötülüğün kendi gücünü anımsatmak için sürekli yeniden üretilmesinin gerekmesi gibi iyilik de varlığını ve güzelliğini duyurmak için yeniden üretilmelidir (s. 229).

“Mimari” kısmında yazar şunları söyler; “İnancın sona ermiş olması eski güzel tapınakların da kaçınılmaz olarak sonunun geldiğini gösterir. Fakat kutsal varlıklara olan inancımızın yok olması değerlere olan bağlılığımızın da ve değerler için mimari aracılığıyla bir hoşgörü tapınağı bir kibarlık tapınağı vb. yapmamıza engel değildir (s. 247–9). Burada şunu sormak gerek buradaki tapınaklar neye/kime hizmet edecek? Estetik bir ruh kazanmaya mı yoksa insanların ilgili erdemleri hatırlamasına mı? Erdemlerin hatırlanması onlara sahip olmayı gerektirmediği gibi onların yüceltilmesi de gerçekleştirmelerini sağlamaz. Ayrıca yazarın örnek olarak verdiği “Bakış Açısı Tapınağı,” “Düşünme Tapınağı,” veya “Yerin Ruhu Tapınağı” örnekleri çok yerinde oturuyor değildir. Çünkü yazar mimariden beklediği şey “ruhlarımızı eğitmek ve onların bozulan dengelerini düzeltmek için akıllıca tasarlanmış üç boyutlu bir mekân”dır (s. 267).

Yazar son bölüm olan “Kurumlar”da şöyle demektedir; “Skeptikler ile ateistler 18. yüzyılın sonunda dine yönelik saldırılarını temelde kitaplar aracılığıyla gerçekleştirdiler. Fakat karşıtlarının (din veya dindarların) kitap yayınlamalarına gerek yoktu. Onlar kurumları kullanıyorlardı böylece çok sayıda insan sanat, bina, okul, kavram, anıt vb. aracılığıyla insanların dünyaya aynı gözle bakmalarını sağlıyordu. Günümüzde de dinler kurumsallaşmanın verdiği sonsuz güç ve zengin bilgiyle bilincimizi etkilemeyi başarıyla sürdürüyorlar (s. 270–1). Fakat bunun karşısında seküler kurum veya imgelerde her yerde karşımızda durmaktadır. Modern dönemde insan özellikle her türlü etki ve etkilenmeye açık bir durumda bulunmaktadır. Yazar dini kurumların incelenip insanların ruhsal gereksinmelerini ya da kendi ifadeleriyle iç benliğin gereksinmelerini karşılayacak kurumların oluşturulmasını istemektedir (s. 271). Yalnız bu noktada gereksinmeler için nasıl tatmin edici bir kurum oluşturulacağı tartışmalıdır. Örneğin modern dünyada Süleymaniye Camii’nin yerine Sapphire aynı şeyi sağlar mı?

Genel olarak yazar, dini/dinin kavram veya uygulamalarını günümüz seküler toplumunda yaşayan insanların daha mutlu, huzurlu yaşayabilmesi için nelerin, nasıl alınması gerektiğine değiniyor yani din ve dinle ilgili hususlara pragmatik bir bakış açısıyla yaklaşıyor ki bu yeni bir fikir değil özellikle Amerikan pragmatist felsefenin temel yaklaşım tarzıdır. Ayrıca yazara göre din insanlığın ortak mirası, insan aklının ortak ürünüdür. Dolayısıyla binlerce yıldır uygulanan ve insanlara iyi gelen şeyler bugün günümüze uyarlanmalı ve kullanılmalıdır. Bunun dolay yazar kendisini dinin sömürgeleştirme sürecini tersine çevirme mücadelesi yani dini kurumların kendilerine ait gördükleri ama gerçekte onlara ait olmayan düşünce ve ritüelleri onların elinden alama mücadelesi içinde görmekte (s. 15) ve dinin mantıklı olarak tüm insanlığa ait olması gereken deneyim alanlarını seküler dünyanın içine alması gerektiğini (s. 14) belirtmektedir. Kısaca yazar dinler tarafından bulunan çözümlerin modern ruhların sorunlarının birçoğunu iyileştirebileceğini, inanç sistemlerindeki bilgeliğin tüm insanlığa ait olduğunu, dinler sadece inananlara bırakılmayacak kadar yararlı etkili ve zeki olan bir bakış açısının kullanılabileceğini (s. 301-2) belirtmektedir. Yani yazar edebiyatta istediğini okurum düşüncesi gibi dinlerden de istediğini alırım düşüncesindedir. Fakat burada şöyle bir bağlantı hatası yapıyor gibidir: Din eğer onu ayakta tutan Yaratıcı gücü ve bu gücün etkisini arttıran öteki dünya inancını kabul etmeden ilgili istekler hangi etkiyle yaptırılabilir? Zira yaptırım gücü olmayan emir veya isteklerin gerçekleştirilmesi veya zor kullanmadan gönüllü olarak yapılması/yaptırılması zor bir durumdur.

Yazarın ayrıca "Dinler kriz ve acılarla karşı karşıya kalan çağdaş zihinleri avutmayı başarabilecek birkaç yönü damıtarak sunmak için ele alınıyor" (s. 18) değerlendirmesi de tartışmaya açıktır. Zira din sadece Marksist düşüncedeki gibi salt bir avunma veya avutma aracı değildir. Çok daha derinlerde evreni, varlığı, insanı anlamlandırma ameliyesidir ki, bunu tek yönlü bir fayda aracına indirgemek veya parçalamak ve bundan sağlıklı bir yapı oluşturmak mümkün değildir. Zaten bugün Batı dünyasında dinin hayattan çıkarılıp evlilik, ölüm gibi alanlara sıkıştırılmış bir merasim şekli mevcuttur. Yazarın ileri sürdüğü fikirler bundan çok farklı olmayan bir hayat şeklini bizlere sunmaktadır.

Kitap adeta dinden kişisel gelişimimiz için neler alınabilir sorusunun cevabı gibidir. Bu anlamda bir kişisel gelişim kitabı olarak değerlendirilebilir. Kitapta ele alınan konu

başlıkları da bunu ortaya koymaktadır. Yazar, “kendisini başkalarından üstün görenlerin kişisel gelişim kitaplarını saçma gördüklerini” belirterek eleştirmesi de (s. 14) bunun bir ifadesi gibidir.

Ayrıca eserde Hıristiyanlık, Yahudilik ve Budizm'den hareketle bir şeyler söylenmiş İslam'a değinilmemiştir. Bunun nedeni açıklanmamıştır. Bu noktada eksiklikler içermektedir. Fakat yazarın kitabında yer alan üslubundan militan ateizmin doğru bir yol olmadığını düşündüğü anlaşılmakta ve faydacı yaklaşımla da olsa dinden alınabilecek şeylerin olduğunu belirtmesi ve böylece seküler mantığın farklı bir açıdan dini değerlendirmeye çalışması dikkate değerdir.

YAYIN İLKELEERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar **3 nüsha** olarak ve A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.