



**T.C.**

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM  
ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM  
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 6 SAYI / NUMBER: 12  
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2008**

ISSN-1304-4524

**T.C.  
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher**

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

**Yazı İşleri Sorumlusu / Editor**

Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)  
Doç.Dr. M. Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK  
Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU  
Yrd.Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ

**Sayfa Düzeni**

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.  
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

**Baskı ve Cilt:**

**KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş**  
**Yazışma adresi:** KSÜ İlähiyat Fakültesi  
Karacasu/Kahramanmaraş  
**Tel:** 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08  
**e-mail:** [ilahiyat@ksu.edu.tr](mailto:ilahiyat@ksu.edu.tr)

Kahramanmaraş – 2010

**Bu Sayıdaki Hakemler / Referees On This Issue**

Prof.Dr. Nihat DALGIN

*19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Davut YAYLALI

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. M. Zeki TERZİ

*19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. M. Kemal ATİK

*KSÜ İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR

*KSÜ İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr. Abbas ÇELİK

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr. Tuncay İMAMOĞLU

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr. İsrail BALCI

*19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr. M. Ali KİRMAN

*KSÜ İlahiyat Fakültesi*

Yrd.Doç.Dr. Nebahat GÖÇERİ

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Celal ERBAY (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Cermal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. İsmail YAKIT (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Kerim YAVUZ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Rize Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Saim YEPREM (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Mustafa Sıtka BİLGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Kemal YAVUZ (*Rize Ü*) ◆ Doç.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*).

## YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
  - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
  - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
  - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Times New Roman yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'leriyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

**Telif:** Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

**Çeviri:** Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

**Makale:** Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

**Ansiklopedi maddesi:** Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



*“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”*

*“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”*

*“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”*

*(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)*

**Mustafa Kemal ATATÜRK**

## İÇİNDEKİLER

İslam Hukukuna Göre ‘Taşınmaz Maliki’nin Sorumluluğu.....	1
Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ .....	1
Marksist Tarih Felsefesine Giriş .....	21
Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ .....	21
Epistemik İçselcilik Ve Dışsalcılık.....	39
Yrd.Doç.Dr. Kemal BATAK .....	39
Bir İslâm Tarih Felsefesi Tezi:.....	85
“İnsanlar Zamanlarına Uyarlar”.....	85
Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ .....	85
Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış .....	101
Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN .....	101
Bir Mistik Teolog Olarak Albert Schweitzer .....	137
Prof.Dr. Martin TAMCKE.....	137
Çev.: Arşt.Gör. Abdulmuttalip BAYCAR .....	137
Kur’an Metni Çalışmasında Aşamalar.....	147
Arthur JEFFERY.....	147
Çev.: Araşt.Gör. N. Ece PAKÖZ .....	147
Kur’an Tarihi.....	163
Arthur JEFFERY.....	163
Çev.: Alparslan SARI/M.Kemal ATİK.....	163
İslam’da Teolojinin Gelişimi .....	185
Yazar: Ziauddin AHMED .....	185
Çevirenler: Yrd. Doç. Dr. Ahmet AK .....	185
Araş. Gör. A.Talip BAYCAR .....	185
Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi.....	209
Uluslararası Büyük Türk Bilgini Mâturidî ve Mâturidilik	
Sempozyumu .....	209
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AK .....	209





## İslam Hukukuna Göre ‘Taşınmaz Maliki’nin Sorumluluğu

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ\*

### Özet

*Bu çalışmada taşınmaz malikinin mülkiyet hakkından doğan genel sorumlulukları ele alınmıştır. Taşınmaz maliki mülkiyet hakkını hukukun tanıdığı sınırlar çerçevesinde kullanmak zorundadır. Taşınmaz malikinin sorumlu tutulabilmesi için bazı unsurların bulunması şarttır. Bu unsurlar taşınmaz malikinin sorumluluğunun sınırlarını belirlemede önemlidir. Özellikle taşınmazla ilgili hakların taşkın kullanımı başkaları için zarar doğuracak nitelikte olursa malik bu zararı tazminle sorumlu olur.*

**Anahtar Kelimeler:** Taşınmaz, Sorumluluk, Mülkiyet Hakkı, Zarar, Kısıtlama.

## According to Islamic Law Responsibility Of Possessor Property

### Abstract

*In this study, the general responsibilities arising from the owner's property rights are discussed. Limitation of property rights owner of the land is recognized in the framework of law is difficult to use. Some elements can be held responsible for the land owner is required to be found. These elements in determining the boundaries of the land*

---

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, nurikahveci@ksu.edu.tr

## 2 ▪ İslam Hukukuna Göre Taşınmaz Malikinin Sorumluluğu

*owner's responsibility is important. For others of rights related to land use, flood damage at birth if the properties would be responsible to compensate owners for it.*

**Keywords:** *Property, Responsibility, Property Right, Damage, Limitation.*

### **Giriş**

İnsan hayat mücadelesinde başarılı olabilmek için bir takım maddi nitelikli mallara ihtiyaç duyduğundan bunları tasarrufu altına alması da doğal bir olgudur. Bu durum insanların yaşadığı ortamdaki maddi mallar ile arasında bir ilişkinin doğmasını gerektirir. Hukuk bu ilişkiyi himaye etmek için tasarrufu altında bulundurduğu mallar ile kişi arasında bir takım hakların varlığını kabul eder. Bu manada mülkiyete konu olup maddi varlığı bulunan varlıklar Arapçada ayn olarak ifade edildiği için buna nispetle bu haklara *aynî haklar* da denilmektedir. Sahibine aynî hak sağlayan maddi mallar bir açıdan iki ayrı kategoride değerlendirilirler. Buna göre taşınabilme özelliğine sahip olanlara taşınabilir (menkul), taşınamayıp sabit olanlara ise taşınmaz (gayri menkul) denilir.

Taşınmaz ile onu hakimiyeti altında bulunduran arasındaki en önemli aynî hak şüphesiz mülkiyet hakkıdır. Mülkiyet hakkı hukuk düzeni tarafından varlığı kabul edilen manevi bir olgu olup kişi ile tasarrufu altındaki şeyler arasındaki ilişkiyi anlatır<sup>1</sup>. Mülkiyet, bir ayn üzerinde takdiri olarak varlığı kabul edilen ve ait olduğu kişiye doğrudan ondan yararlanma, bundan bedelli veya bedelsiz olarak feragat etme yetki ve iktidarını veren hukuki bir hüküm

---

<sup>1</sup> el-Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muamelâti's-Şer'iyye*, Kuveyt, ts., 37; Akıntürk, Turgut, *Medeni Hukuk*, Ankara, 1989, 339.

olarak tanımlanır<sup>2</sup>. Mülkiyet, bir engel bulunmadıkça hukuken sahibine dilediği şekilde tasarruf imkanı veren, üçüncü şahıslara karşı ileri sürülebilen bir haktır<sup>3</sup>.

Taşınmaz malikinin mülkü üzerindeki tasarruf hakkının başkalarına zarar vermeme kaydıyla sınırlanması, farklı metot ve adlandırmalarla da olsa bütün hukuk sistemlerince kural olarak benimsenmiştir. Ancak ne ölçüdeki bir zararın bu hakkı kısıtlamayı gerektireceği konusunda fakihler arasında farklı görüşler vardır. Bu konuda hakkın kullanımıyla sahibinin elde edeceği fayda ile başkalarına vereceği zarar arasındaki açık oransızlık ölçü alınabileceği gibi başkasının uğrayacağı zararın ciddi boyutta olması da esas alınabilir<sup>4</sup>. Klasik dönem bazı İslam hukukçuları komşunun bahçesine yakın yerde kuyu kazan, komşusunun ışık ve rüzgârına engel olacak şekilde duvar yapan kimse- nin bu tasarrufuna engel olunacağı görüşünde iken<sup>5</sup> bazıları harman yerinin rüzgârını kesme, komşunun ışığını tamamen kapatma gibi komşunun fahiş zararının söz konusu olduğu durumlarda böyle bir kısıtlamaya gidileceği kanaatindedirler.<sup>6</sup>

İlke olarak malikin taşınmazı üzerindeki mülkiyet hakkını dilediği gibi kullanabileceği kabul edilse de, bunun doğuracağı sakıncalardan dolayı bu hakkın başkaları aley-

---

<sup>2</sup> Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Bedayi'u's-Senai' fi Tertibi's-Şerai'*, Beyrut, 1986, VII, 128; İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Riyad, 1997, II, 339; Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Ankara, 1986, 103; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1987, III, 28; Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, 2001, 164.

<sup>3</sup> Şafak, Ali, *İslam Arazi Hukuku*, İstanbul, 1977, 87; Karaman, III, 29; Akıntürk, 339.

<sup>4</sup> Bardakoğlu, Ali, "Hak", DİA, İstanbul, XV, 147.

<sup>5</sup> İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğni*, Beyrut, 1972, IV, 388.

<sup>6</sup> Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985, mad., 1200 - 1201.

#### 4 • İslam Hukukuna Göre Taşınmaz Malikinin Sorumluluğu

hine önemli ölçüde bir zarar doğuracak şekilde kullanılmak istenmesi durumunda buna engel olunacağı görüşü benimsenmiştir<sup>7</sup>.

Bu çalışmada taşınmaz maliklerinin taşınmazlara bağlı olarak ortaya çıkan zararlardan sorumlulukları üzerinde değerlendirme yapılacaktır.

##### **1. Taşınmaz Sorumluluğunun Niteliği ve Dayanağı**

İslam hukuku açısından taşınmaz malikinin sorumluluğunun en önemli hukuki dayanağı Kur'an<sup>8</sup> ve Sünnet'te<sup>9</sup> yer alan haksızlığı ve zarar vermeyi yasaklayan naslar ile zararın giderimini öngörür mahiyetteki külli kaideler<sup>10</sup> olarak ifade edilebilir.

Taşınmaz malikinin mülkiyet hakkını sınırlayan külli kaidelerden biri, "Def'i mefsedet celbi menafi'den evladır"<sup>11</sup> kuralıdır. Buna göre, taşınmaz malikinin taşınmazıyla ilgili tasarrufları başkalarına zarar verecek mahiyette ise bu tasarruflara engel olunur<sup>12</sup>. Yani malik, tasarruflarında başkalarına zarar vermeme ilkesine riayet etmek zorundadır. Malikin eylemleri sonucu ortaya çıkan zararların tazmini ile ilgili külli kaidelerden biri ise, "Zarar izale olunur"<sup>13</sup> prensibidir. Bu prensibe göre, her türlü zararın tazmin edilerek eserinin ortadan kaldırılması zorunludur<sup>14</sup>.

---

<sup>7</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, ts., VI, 414; Mecelle, mad., 1197.

<sup>8</sup> Bakara 2/108, 299; Nisa 4/30 vd.

<sup>9</sup> et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed *es-Sünen*, Beyrut, ts., Birr 27; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975, Ahkâm 17; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Akdiye 31; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, İstanbul, 1992, Akdiye 31; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî, *el-Müsned*, Beyrut, ts., III, 453; V, 327.

<sup>10</sup> Mecelle, mad., 20; ez-Zerka, Muhammed, *Şerhu Kavâidi'l-Fıkhıyye*, Dimeşk, 1989, 179.

<sup>11</sup> Mecelle, mad., 30.

<sup>12</sup> Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm Şerhu'l-Kavâidi'l-Küllıyye, İstanbul, 1330, 87; Zeydân, Abdülkerim, el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh, İstanbul, 1979, 327.

<sup>13</sup> Mecelle, mad., 20; Zerka Muhammed, 179.

<sup>14</sup> Ali Haydar, 75; ez-Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyyetü'd-Damân*, Dimeşk, 1982, 204.

Hukuk düzeni konusunu taşınmaz malların oluşturduğu maliklere taşınmazları üzerinde pek çok haklar tanımaktadır. Ancak bu haklar bazı sorumlulukları da beraberinde getirmiştir<sup>15</sup>. Birinci planda mülkiyet hakkının sahibine, komşulara ve topluma karşı bir takım sorumluluklar yüklediği söylenebilir<sup>16</sup>. Ayrıca mubah fiillerin cevazının başkalarına zarar vermeme şartına bağlı olması<sup>17</sup> ilkesi de bu konuda göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biridir. Buna göre mülkiyet hakkı sahibi bu genel yükümlülükler çerçevesinde davranmaya özen göstermelidir. Taşınmaz maliki kusurlu olmasa bile bazı durumlarda taşınmazdan kaynaklanan zararları tazmin etmesi gerektiğinden bu konularda onun sorumluluğu *kusura dayanmayan objektif sorumluluk* olarak nitelendirilebilir.

Temel prensip olarak taşınmaz mal maliki, mülkiyet hakkının kendisine tanıdığı sınırları aşamaz. Buna göre maliki olduğu taşınmazı bu sınırlar içinde kullanmak zorundadır. Bu sınırları ihlal ettiği zaman hukuka aykırı davranışta bulunduğu kabul edilir. Bu hareketiyle kusurlu bir davranış sergilemiş olacağından bu şekildeki davranıştan kaynaklanan sorumluluğunu *kusura dayanan sorumluluk* olarak değerlendirmek de mümkündür.

Mülkiyet hakkından doğan sorumluluklara aykırı davranış komşular ve toplum için özel bir tehlike oluşturacağından bu olgu modern hukuk doktrininde tehlike sorumluluğu olarak da değerlendirilmektedir<sup>18</sup>.

Taşınmaz malikinin sorumluluğunun meri hukuktaki dayanakları; Türk Borçlar Kanununda “Bina ve diğer

---

<sup>15</sup> Şafak, 87-88.

<sup>16</sup> Zuhayli, *Damân*, , 207.

<sup>17</sup> Mecelle, mad., 1254; Ali Haydar, 74.

<sup>18</sup> Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku*, İstanbul, ts., II, 214; Kaneti, Selim, *Haksız Fiillerde Hukuka Aykırılık Unsuru*, İstanbul, 1964, 9; Karahasan, Mustafa Reşit, *Sorumluluk Hukuku*, İstanbul, 1995, 632.

## 6 ▪ İslam Hukukuna Göre Taşınmaz Malikinin Sorumluluğu

şeylerden mesuliyet<sup>19</sup> başlığıyla ve Türk Medeni Kanunu<sup>20</sup> tarafından düzenlenmiştir.

### **2. Taşınmaz Malikinin Sorumluluğunun Unsurları**

Taşınmaz malın maliki sahip olduğu taşınmazla ilgili olarak doğan zararlardan sorumlu tutulabilmesi için bu olgunun bir takım unsurları taşıması gerekir. Bu unsurlar taşınmazdan kaynaklanan sorumluluğun kurucu unsurları olarak isimlendirilebilir. Taşınmaz sorumluluğundan söz edebilmek ve malikin sorumluluğunun sınırlarını belirlemek için bu unsurların mevcut olup olmaması önemlidir.

#### **2.1. Malın Taşınmaz Olması**

Bu sorumluluğun sınırlarının belirlenmesinde öncelikle malik olunan malın konumuna bakılmalıdır. Sorumluluğun alanı gayri menkul mallarla sınırlı olduğu için malik olunan menkul mallar bu tür sorumluluk kapsamı dışında kalmaktadır. Ayrıca taşınmaz malı sınırlı bir aynî hakka veya kiralama gibi kişisel bir hakka dayanarak kullanan kimsenin bu gayri menkulden kaynaklanan zararlardan sorumlu tutulmaması da genel kuraldır<sup>21</sup>. Taşınmazı kullananların sorumlulukları farklı bir alanda değerlendirilmelidir.

İlk bakışta taşınmaz üzerinde kira veya iare akdine bağlı olarak ondan yararlanmak suretiyle sınırlı aynî hakka sahip olanlarla ondan yararlananların<sup>22</sup> da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi akla gelse bile statüleri farklı olduğu için malik ile diğer hak sahiplerinin konumunu ayrı bir kategoride ele almak daha doğru olur. Bu-

---

<sup>19</sup> TBK, mad., 58-59.

<sup>20</sup> TMK, mad., 730.

<sup>21</sup> Karahasan, 636.

<sup>22</sup> İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddül-Muhtâr*, İstanbul, 1984, VI, 600; ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, Dımeşk, 1964, I, 288.

rada kural taşınmaz malikinin taşınmazı kullananın taşınmazla ilgili zararlarından da sorumlu olmasıdır. Böyle bir durumda kullananın kusurlu olması malike ona rücu edebilme imkanını verir.

## **2.2. Mülkiyet Hakkının Taşkın Kullanılması**

Genel anlamda hakkın kaynağı, mahiyeti ve hukukî dayanağı konusunda doktriner mahiyetteki fikirler, hakkın kullanımının meşruiyeti ve sınırlandırılması konusunu da gündeme getirmektedir. İslâm hukukçuları, borçlar ve eşya hukuku alanında hakların kazanılması ve kaybedilmesinde ilgili şahsın iyi niyetli olmasına (sübjektif iyi niyet) sınırlı haller dışında fazla bir önem atfetmemişler, mümkün oldukça objektif ölçüt ve kuralların işletilmesinden yana tavır sergilemişlerdir<sup>23</sup>. Bir hakkın kullanılmasında sadece mutlak hak anlayışından hareket etme yerine objektif ve sübjektif iyi niyet kurallarının dikkate alındığı da bir gerçektir. Hakkın kötüye kullanılmasının hukuk düzenince himaye edilmeyeceği fikrinin teori olarak hukuk tarihinde ilk defa İslâm hukukçuları tarafından getirildiği söylenmektedir<sup>24</sup>. Bu bağlamda hakkın kötüye kullanılmasıyla ilgili olarak fıkıh literatüründe yer alan görüşlerin bu konudaki Kur'an<sup>25</sup> ve Sünnet'te<sup>26</sup> yer alan naslara dayandığı gibi zararların tazmini, hakkaniyet, sedd-i zerâi' gibi ilkelerle de yakın bağlantısı bulunduğu söylenebilir.

Taşınmaz malikinin sorumlu tutulabilmesi için mülkiyet hakkının kendisine tanıdığı hukuki sınırları ihlal etmiş olması gerekir. Zira mülkiyet hakkı sahibine maliki olduğu taşınmaz üzerinde dilediği gibi hukuki tasarrufta bu-

---

<sup>23</sup> Bkz. Mecelle, mad., 906.

<sup>24</sup> Bardakoğlu, 148.

<sup>25</sup> Bkz. Bakara 2/231, 133; Nisa 4/12; Tevbe 9/107.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Mâce, Ahkâm 17; Ebû Dâvûd, Buyu 54; Nesâî, Talâk 13.

## 8 ▪ İslam Hukukuna Göre Taşınmaz Malikinin Sorumluluğu

lunma hakkını verir<sup>27</sup>. Kural olarak taşınmaz üzerindeki eylemsel tasarruf, yani kullanma, elde bulundurma, yararlanma yetkilerinin kullanılmasındaki tasarruflar malikin sorumluluğu kapsamına girer. Bundan dolayı malik bu yetkilerini kullanırken uymak zorunda olduğu hukuki sınırlara aykırı davranamaz. Örneğin bir arsa sahibi kendi arsasında inşaat yaparken komşu taşınmazdaki binanın yıkılmasına, temellerinin kaymasına veya duvarlarının çatlamasına sebep olabilecek davranışlardan kaçınmak zorundadır. Buna özen göstermediği takdirde doğacak zararları tazmin eder.

Taşınmazın kullanılması gelir sağlamaya yönelik ekonomik amaçlı olabileceği gibi başka amaçlı da olabilir. Taşınmaz mülkiyetinin taşkın kullanılması, taşınmazın işletme ve kullanımıyla ilgili bir husustur. Hangi amaçlı olursa olsun taşınmaz malikin doğacak zararları tazminle sorumlu olabilmesi için hukuken malikin taşkın bir davranışının bulunması şarttır. Örneğin malikin hiçbir dahli olmadan tamamen doğal bir afet sonucu bahçe duvarı yıkılarak başkalarının şahsına veya malına bir zarar verecek olursa, taşkın davranış söz konusu olmadığından taşınmaz maliki zarardan sorumlu tutulamaz.

Hak sınırlarını aşma olarak ifade edilen taşkın kullanım mutlaka taşınmazla ilgili olmalıdır. Burada söz edilen kullanma eylemi, bir şey yapmak şeklinde aktif bir eylem olabileceği gibi yapmaktan kaçınmak şeklinde pasif bir eylem de olabilir. Örneğin bir taşınmaz maliki taşınmazını komşu taşınmazlar için ya da taşınmazın bitişiğindeki umuma ait yerleri kullananlar için tehlike oluşturacak biçimde kullanırsa veya tehlike doğuracak biçimde terk ederse bunlardan doğacak zararlardan sorumlu kabul edilir.

---

<sup>27</sup> Akıntürk, 339.



Mülkiyet hakkının taşkın bir tarzda kullanılması, kusura dayansın veya dayanmasın, malik durumun gerektirdiği bütün ön tedbirleri almış bulunsun ya da bulunmasın eylemi taşkınlık olarak nitelendirilirse bundan sorumlu tutulur<sup>28</sup>. Daha önce de ifade edildiği gibi burada sorumluluğun kaynağı sadece kusur değildir. Bazı durumlarda kususursuz sorumluluk hali de dikkate alınır.

Taşınmaz maliki mülkiyet hakkının kendine sağladığı imkanlardan yararlanırken hukuk düzeninin getirdiği genel nitelikli kısıtlamaları da göz önünde bulundurmaz zorundadır. Bu kısıtlamaların dikkate alınmaması da taşkın kullanım olarak kabul edilir. Nitekim İslam hukukunda konuyla ilgili prensiplerden biri, “Kişinin sırf kendine özgü bir hakkıyla ilgili tasarrufları bile ancak başkalarına zarar vermediği sürece hukuka uygundur” şeklindedir. Bu kurala göre kişi, taşınmazına komşu olanların haklarına riayet etmek zorunda olup onlara asla zarar veremez<sup>29</sup>. Fıkıh kitaplarındaki örneklerden de anlaşılacağı gibi taşınmaz maliki taşınmazın uygun yerlerine bir şeyler bırakma hakkına sahiptir. Ancak bir binanın yüksek yerlerine konulan bu şeyler özenle yerleştirilmemiş ise düşerek verecekleri zararlardan malik sorumlu kabul edilir<sup>30</sup>. Bunun gibi bir kimse kendi arazisinde ihtiyaç duyduğu suyu sağlamak için kuyu açma hakkına sahiptir. Bu durum mülkiyet hakkının malike sağladığı bir imkandır. Ancak kuyu açma işlemini komşu arazideki kuyunun suyunu kesmek amacıyla yaparsa ya

<sup>28</sup> Saymen-Elbir, Ferit Hakkı-Halit Kemal, *Türk Borçlar Hukuku*, İstanbul, 1958, 439.

<sup>29</sup> Zuhaylî, *Damân*, 207.

<sup>30</sup> Şirbîni, Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meâni' Elfâzı'l-Minhâc*, İstanbul, 1959, II, 207; İbn Kudâme, IX,577; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts. VII, 384; Mahmasâni, Subhi, *en-Nazariyâtü'l-Âmme li'l-Mücebât ve'l-Ukûd fi Şeri'ati'l-İslami*, Beyrût, ts., I, 252; Zuhaylî, *Daman*, 258; Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyâtü'd-Damân fi'l-İslamiyyi'l-Âmm*, Kuveyt, 1986, 183 – 184.

da komşunun içme suyu kuyusunu kirletmek gayesiyle fosseptik çukuru açarsa mülkiyet hakkını taşkın kullanmış kabul edilir<sup>31</sup>. Hanefiler böyle bir durumda sorumluluğun doğabilmesi için sonradan açılan kuyunun önceki kuyunun etkilenebileceği mücavir alanı (harim) içerisinde olmasının şart olduğu kanaatindedirler<sup>32</sup>.

### **2.3. Zararın Meydana Gelmesi**

Zararla kastedilen, başkaları aleyhine doğan sıkıntılı durumdur. Bu durum ister kişinin mallarında, ister menfaatlerinde olsun fark etmez<sup>33</sup>. İslam hukukunda temel prensip başlangıç itibarıyla kimseye zarar vermemektir. Bunun için Hz. Peygamber'in "*Zarar yoktur. Zarara zararlar karşılık verme (dırar) yoktur*"<sup>34</sup> hadisi önemli bir ilke olarak dikkate alınmaktadır. Bu hadisten hareketle İslam hukuk doktrininde oluşan ve üzerine pek çok hukuki prensibin bina edildiği külli kaidelerden biri, daha önce de ifade edildiği gibi, "*Zarar izale olunur*"<sup>35</sup> şeklindedir. Buna göre ne şekilde olursa olsun zararların giderilmesi esastır<sup>36</sup>. İnsanların mal varlıklarında bir zararla sonuçlanan her türlü fiil ve davranış hukuka aykırı kabul edilir. Hukuk bu zararın giderilmesi için gerekli kuralları koyar<sup>37</sup>.

Tazmin sorumluluğu ile zarar arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Maddi veya manevi bir zarar olmadan tazminattan söz edilemediği gibi zararlar tazminat sorumluluğunu yükleneyecek olanın fiili arasında da bir ilişkinin bu-

---

<sup>31</sup> Mecelle, mad., 1288; Zuhaylî, *Damân*, 207; Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997, 155-156.

<sup>32</sup> Mecelle, mad., 1288.

<sup>33</sup> el-Hafif, Ali, *ed-Damân fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrût, 1971, II, 46.

<sup>34</sup> İbn Mâce, Ahkâm 17; Mâlik, Muvatta', Akdiye 31; Ahmed b. Hanbel, V, 327.

<sup>35</sup> Mecelle, mad., 20; Zerka, Muhammed, 179.

<sup>36</sup> Zerka, Muhammed, 179; Hafif, *Damân*, II, 98.

<sup>37</sup> Ahmed, Süleyman Muhammed, *Damânü'l-Mutlefât fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Kahire, 1985, 561.

lunması şarttır<sup>38</sup>. Taşınmaz malikinin tazmin sorumluluğundan söz edebilmek için malikin mülkiyet hakkını kullanırken başkaları aleyhine bir zarar meydana gelmiş olması da şarttır. Bu zararın taşınmazla bir ilişkisinin bulunması da gerekir. Örneğin atış poligonu olarak kullanılan bir bınadan seken kurşunla sokaktan geçen kişinin yaralanması durumunda mağdur zararının tazminini malikten talep edebilir<sup>39</sup>. Her hangi bir zararın oluşmadığı taşkın kullanım durumlarında tazmin sorumluluğu da doğmaz.

Doğan zararların taşınmaz malikine tazmin ettirilebilmesi için kuşkusuz malikin davranış biçiminin, taşınmazın kullanılmasıyla ya da işletilmesiyle bir bağlantısının bulunması gerekir. Zira zararlı netice ile taşınmaz malikinin taşınmazıyla ilgili davranışı arasında sebep sonuç ilişkisi önemlidir<sup>40</sup>. Bundan dolayı taşınmaz malikinin taşınmaz üzerindeki hakkının kullanılmasına dönük davranışıyla ilintilendirilemeyen zararlardan malik sorumlu tutulamaz. Örneğin doğal afet sonucu tarlasının toprağı kayarak aşağıdaki tarlanın üzerine gelmesi sonucu oluşan zararların sorumluluğu malike yükletilemez. Çünkü bu olayla malikin davranışı arasında bil ilinti söz konusu değildir.

Taşınmaz malikinin davranışları taşkın olmayıp kendi mülkünde kaldığı sürece doğan zararlardan da sorumlu tutulması söz konusu değildir. Örneğin, kendi arazisinde, başkalarına zarar verme maksadı olmaksızın sırf ihtiyaçtan dolayı bir kuyu kazın kişinin kazdığı kuyuya, sahibinin izni olmadan araziye giren kişi düşerek yaralanacak olursa ma-

---

<sup>38</sup> el-Meydâni, Abdulganî el-Ġanimî, el-Lubâb fî Şerhi'l-Kitâb, İstanbul, ts., II, 135; İvaz, Ahmed İdris, ed-Diye Beyni'l-Ukûbe ve't-Ta'vid fî'l-Fikhi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, 142; Ferec, Tefvik Hasan, Nazariyetü'l-Amme li'l-İltizam fî Mesâdiri'l-İltizam, Beyrut, ts, 383.

<sup>39</sup> Tandoğan, Haluk, *Kusura Dayanmayan Sözleşme Dışı Sorumluluk Hukuku*, Ankara, 1981, 200; Eren, II, 222.

<sup>40</sup> İvaz, 142; Karahasan, 642.

lik bu zarardan sorumlu değildir<sup>41</sup>.

Ayrıca malikin zarardan sorumlu olabilmesi için onun davranışı mücbir sebep, zarar görenin veya üçüncü kişilerin kusuru gibi illiyet bağıını kesen sebeplerden biriyle kesilmemiş olması da şarttır<sup>42</sup>.

### **3. Taşınmaz Malikin Tazminle Sorumlu Olduğu Haller**

Mülkiyet hakkı kendisine mutlak bir hak tanınmasına rağmen taşınmaz maliki taşınmazıyla ilgili bazı eylemleri sonucu başkaları aleyhine doğan zararlardan sorumludur. Bundan dolayı geçmiş dönem İslam hukukçuları konuyla ilgili pek çok hususu meseleci yaklaşımla ortaya koymuşlardır.

Fıkıh kaynaklarında taşınmaz malikin zarardan sorumluluğu halleriyle ilgili örneklerin büyük bir bölümü *el-haitü'l-mail* başlığıyla<sup>43</sup> ve kuyu kazma fiiliyle<sup>44</sup> ilgili konular için yapılan değerlendirmeler arasında yer almaktadır. İslam hukukunda prensip olarak ilk yapıldığında yıkılabilecek şekilde hatalı olan bir duvarın umuma ait yola, caddeye veya sokağa ya da başkasının özel mülküne doğru meyilli olmasından dolayı yıkılması sonucunda meydana

---

<sup>41</sup> es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr, *el-Mebsût*, Beyrût, 2001, XXVII, 18; Bağdadi, Ebû Muhammed b. Ğanim, *Kitâbu Mecmâu'd-Damânât*, Beyrut, 1987, 138; Ivaz, 142.

<sup>42</sup> Kahveci, Nuri, "İslam Hukukuna Göre Sorumluluğun Unsurlarından 'İllyet Bağı'nı Kesene Sebepler" *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş, 2007, Yıl: 5, Sayı: 10, 96.

<sup>43</sup> Semerkandî, Alaaddin, *Tuhfetu'l-Fukâha*, Beyrut, 1984, III, 127; Kâsânî, VII, 283, vd.; Merġinânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mubtedi*, İstanbul, 1986, IV, 195 vd.; Mevsilî, Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'îli'l-Muhtâr*, Beyrut, 2007, V, 57 vd.; İbn Hümâm, X, 321 vd.; Meydânî, III, 167.

<sup>44</sup> eş-Şeybanî, Muhammed b. Hasan, *Kitabü'l-Asl*, Beyrut, 1990, IV, 508 vd.; Serahsî, XXVII, 17 vd.; İbn Âbidîn, VI, 598 vd.; Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur Fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Beyrut, 1316, II, 675.

gelen zararlardan duvar sahibi sorumlu kabul edilmiştir<sup>45</sup>. Burada taşınmaz malikinın taşınmazla ilgili eyleminde gerekli özeni göstermediğinden söz edilebilir. Bu da onun hukuk düzeninin kendisine yüklemiş olduğu genel ödevi aykırı hareket etmesi anlamına gelir.

İslam hukukuna göre hiç kimsenin kendi taşınmazı üzerinde bina benzeri yapı inşa ederken başkasının özel mülkiyetini ya da umuma ait bölgeyi belli bir yükseklikten sonra bile olsa ihlal etme ve kullanma hakkı olmadığı gibi tehlikeye de maruz bırakamaz<sup>46</sup>. Binanın balkon ve sundurma gibi kısımlarını başkasının özel mülkü veya umuma ait bir yer üzerine taşıyan kişinin davranışı avlanmak üzere umuma ait bir yere ya da başkasının özel mülküne tuzak kuran kişinin davranışına benzetilmektedir<sup>47</sup>. Bunun gibi Hanefilere göre, bir kişinin zarar verme maksadıyla diğerinin arazisine ya da tarlasındaki ekinlerine fazla suyu salmasına engel olunur<sup>48</sup>. Yine bir kişinin komşusunun duvarını tahrip etme kastıyla kendi bahçesinde kuyu kazmasına izin verilmez<sup>49</sup>.

Taşınmaz malikinın arsası üzerine yaptığı bina ilk yapılışı itibariyle inşaat kurallarına uygun, düzgün ve sağlam yapılmış, sonradan bir sebepten dolayı yıkılmasıyla bir zarar meydana gelmiş ise bu durumda malikin zarardan

---

<sup>45</sup> Serahsî, XXVII, 10 vd.; Kâsânî, VII, 283; Merğînânî, IV, 195; Mevsilî, V, 58; İbn Hümâm, X, 321; Meydânî, III, 168; Erdebilî, Yusuf, *el-Envarü A'mali'l-Ebrâr*, Mısır, ts., II, 285; Damad Efendi, II, 658; Mahmasânî, I, 249; ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1991, VIII, 148; Zuhaylî, *Damân*, 260; Feyzullâh, 179.

<sup>46</sup> Gazalî, Muhammed b. Muhammed Ebi'l-Hâmid, *el-Veciz*, Kahire, ts., II, 91; Merğînânî, IV, 195; Mevsilî, V, 45; İbn Hümâm, X, 321. Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu'l-İnaye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadir ile Birlikte)*, Beyrut, ts., X, 321.

<sup>47</sup> İbn Kudâme, IX, 571; Babertî, X, 321; Mahmasânî, I, 249; Feyzullah, 179.

<sup>48</sup> Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire, 1972, 99.

<sup>49</sup> Ez-Zeylâî, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, tsz., IV, 196.

#### 14 • İslam Hukukuna Göre Taşınmaz Malikin Sorumluluğu

dolayı sorumlu olup olmayacağı hususunda İslam hukukçuları arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır<sup>50</sup>.

Hanefilerin de kabul ettiği geçmiş dönem İslam hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre, böyle bir durumda sorumluluğun bina ve duvar gibi yapı sahibine yükletilebilmesi için, taşınmaz malikin yıkılma tehlikesi taşıdığı anlaşılan yapının yıkılması konusunda önceden uyarılması şarttır<sup>51</sup>. Buna göre, başlangıçta inşaat kurallarına uygun, sağlam ve düzgün yapılan bir yapının sonradan yıkılacak duruma gelmesi (mail-i inhidam) halinde malikin bu durumu düzeltmesi için uyarılmadan yapı yıkılarak bir zarara sebebiyet verirse doğan zararı tazmin borcu malike yüklenemez. Ancak malikine yapısını yıkıp tehlikeyi ortadan kaldıracak kadar bir zaman önce ve uyarı hakkına sahip olanlar tarafından ikaz yapılmış olması halinde, bu ika-za aldırmayan taşınmaz maliki, doğacak zararları tazmine mecburdur<sup>52</sup>.

Uyarma hakkı olanlar; yapı komşunun mülküne doğru eğilmiş konumdaysa, o mülkün sahibi; sadece belirli şahısların kullandıkları özel bir yola doğru eğilmiş ise, bu yoldan geçiş hakkı olan kişi veya kişiler; ammeye ait bir yola ya da alana doğru eğilmiş ise, her hangi bir kişi veya yetkili makamdır<sup>53</sup>. Hukuken bir değer taşıyan uyarı, Mecelle'de, *tekaddüm ve tenbih* olarak ifade edilerek, *mazarratı melhuzanın def'i ve izalesi için evvelce tenbih ve tavsiye etmektir*<sup>54</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

---

<sup>50</sup> Zuhaylî, *Fıkıh*, VIII, 148; Sirâc, Muhammed Ahmed, *Damânu'l-Udvân fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut, 1993, 138.

<sup>51</sup> Serahsî, XXVII, 10; İbn Kudâme, IX, 571; Kâsânî, VII, 283; Merğînânî, IV, 196; İbn Hümâm, X, 322; Babertî, X, 322.

<sup>52</sup> Serahsî, XXVII, 11; İbn Kudâme, IX, 572; Kâsânî, VII, 284; Mevslî, V, 47; İbn Hümâm, IX, 322; Babertî, IX, 322; Zuhaylî, *Fıkıh*, VIII, 148.

<sup>53</sup> Şeybanî, IV, 511; Mecelle, mad 928; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul, ts., VII, 387 – 388.

<sup>54</sup> Mecelle, mad. 889.

Şafiilere göre, bu şekilde yapılan duvar veya bina henüz yıkılmadan, sahibine bunu yıkması için teklif yapılmış olup olmaması dikkate alınmaz. Yani her iki durumda da malik zararı tazminle sorumlu değildir. Çünkü malik duvar veya binayı üzerinde mutlak hak sahibi olduğu kendi mülkünde kurallara uygun, düzgün ve sağlam bir şekilde inşa etmiştir. Sonradan bazı sebeplerle yıkılmasında malikin bir kusuru olmadığı gibi yıkılmadan kaynaklanan zararlara dahil de yoktur<sup>55</sup>.

Hanbeli hukukçulardan bazılarının göre ise, böyle bir yapı tehlike arz edecek konuma geldikten sonra, taşınmaz maliki, bu yapıyı yıkması ya da tehlikeyi ortadan kaldıracak şekilde düzeltmesi için uyarılmış olsa da, olmasa da yapısının yıkılmasından kaynaklanan zararların tazmin yükümlülüğünü üstlenmelidir. Çünkü başlangıçta düzgün ve sağlam yapmış olsa bile sonradan tehlike doğuracak şekilde eğilmiş yapısını bu halde bırakmakla haksız bir davranış içerisine girmiştir. Bu tutumu ile malik sanki duvarı başlangıçta eğik yapmış gibi kabul edilir<sup>56</sup>. Burada malikin mülkiyeti altında bulundurduğu taşınmazları özenle kullanma görevini ihlal ettiğinden söz edilebilir. Bu yaklaşımın hem taşınmaz malikine sorumlu davranma yükümlülüğü getirmesi hem de zararın giderilmesi esasına daha uygun olduğu söylenebilir.

Muasır İslam hukukçularının bir kısmı yukarıda verdiğimiz Hanbeli fıkıhçılarından bazılarının görüşünü günümüz şartlarına, amme menfaatine, adalet ve hakkaniyete daha uygun olduğu gerekçesiyle tercihe şayan görmek-

---

<sup>55</sup> Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi'l-Fıkh'l-İmami'sh-Şafi'i*, Mısır, ts., II, 207; Erdebili, II, 285.

<sup>56</sup> İbn Kudâme, IX, 572; Mahmasâni, I, 249; Zuhayli, *Damân*, 263; Feyzullah, 180-181; Sirâc, 139.

tedirler<sup>57</sup>.

Maliki olduğu bağ, bahçe veya tarla gibi bir taşınmazında ot, anız veya çalı çırpı gibi bağ bahçe artıklarını yakan kişinin havanın rüzgar durumunu ve ateşin yayılıcı özelliğini göz önünde bulundurması gerekir. Buna dikkat etmeksizin, gerekli tedbirleri almadan yaktığı ateşin komşusunun bağına sıçrayarak zarar oluşturması durumunda bu zararı tazmin etmesi gerekir. Bunun gibi bir kişi binasının üzerinde biriken suyu veya havuzundaki suyu tahliye etme hakkına sahiptir. Ancak bu tahliye sırasında tahliyenin yapıldığı yerde başkasına ait bir eşya mevcut ise tahliye edilen suyun ona vereceği zararlardan sorumlu olur<sup>58</sup>. Bu husus İslam hukukunda *tesebbüben zarar verme* olarak nitelendirilmektedir. Malikin bu davranışında tazminat için gerekli olan unsurlar teşekkül etmiştir<sup>59</sup>.

Bir kişinin evine bitişik biçimde yaptığı saçak, sundurma, gölgelik ve su tahliye borusu gibi ilaveler mülkiyet sınırlarını aşarsa bunlara bağlı olarak doğan zararlardan sorumlu olur<sup>60</sup>.

Bir kişinin kendi arazisinde kazdığı kanal veya yaptığı köprüden başkaları zarar görecektir olsa bile bu fiil kişinin mülkiyet sınırlarını aşmadığı sürece taşınmaz maliki ondan sorumlu olmaz<sup>61</sup>.

Mülkiyetin kişiye tanıdığı hukuki tasarruf haklarına dayanarak kendi arazisinde sulama yapma hakkına sahiptir. Ancak suyun akıcı özelliği bulunduğu fazla suyun akıp gitmesiyle komşu araziye zarar vermesi halinde Hanefilere göre sulama yapan kişi istihşanen komşunun zararından sorumlu tutulur<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> Mahmasânî, 1,252; Zuhaylî, *Damân*, 283; Feyzullah, 183; Karaman, II, 527.

<sup>58</sup> Şeybânî, IV, 528; Serahsî, XXVII, 25-26.

<sup>59</sup> Ali Haydar, 196.

<sup>60</sup> Şeybânî, IV, 511; Serahsî, XXVII, 9.

<sup>61</sup> Şeybânî, IV, 526; Serahsî, XXVII, 25.

<sup>62</sup> Serahsî, XXVII, 26.



### **Sonuç**

Hukuk düzeninin taşınmazla ilgili malike sağladığı hukuki tasarruf yetkisini dilediği gibi kullanabileceği prensip olarak kabul edilmiş olsa bile bu mutlak hakkı sınırlandıran bir takım hukuki olguların da mevcut olduğu görülmektedir. Bundan dolayı pek çok konuda olduğu gibi, mülkiyet hakkının kullanılmasında da, hukukun bir takım sınırlandırıcı hükümleri mevcuttur. Bunlardan en önemlisi başkalarına zarar vermeme ilkesidir. Buna göre, kişi kendi hakkını kullanırken bile başkalarına verdiği zararlardan sorumludur.

Sonuç olarak malikin taşınmaza bağlı ortaya çıkan zararlardan sorumlu olabilmesi için bu olgunun tespitinde bazı unsurların bulunup bulunmaması son derece önemlidir. Aranacak unsurların sorumluluğun önemli belirleyicilerinden olduğu ifade edilebilir. Bunun için unsurları taşıyan zararlı sonuçlardan malik sorumlu, diğerlerinden ise, sorumlu değil şeklinde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.

### **Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî, *el-Müsned*, Beyrut, ts.
- Ahmed, Süleyman Muhammed, *Damânü'l-Mutlefât fi'l-Fıkhî'l-İslamî*, Kahire, 1985.
- Akıntürk, Turgut, *Medeni Hukuk*, Ankara, 1989.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm Şerhu'l-Kavâidi'l-Külliyeye*, İstanbul, 1330.
- Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, 2001.
- Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu'l-İnaye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr ile Birlikte)*, Beyrut, ts.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Ganîm, *Kitâbu Mecmâu'd-Damânât*, Beyrut, 1987.

18 ▪ İslam Hukukuna Göre Taşanmaz Malikin Sorumluluğu

- Bardakoğlu, Ali, “Hak”, *DİA*, XV, İstanbul,
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts. VII,
- Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur Fî Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Beyrut, 1316.
- Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Ankara, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire, 1972.
- Erdebili, Yusuf, *el-Envarü A'mali'l-Ebrâr*, Mısır, ts.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku*, İstanbul, ts.
- Ferec, Tevfik Hasan, *Nazariyetü'l-Amme li'l-İltizam fi Mesâdiri'l-İltizam*, Beyrût, ts
- Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyatü'd-Damân fi'l-İslamiyyi'l-Âmm*, , Kuveyt, 1986.
- Gazalî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, *el-Vecîz*, Kahire, ts.
- el-Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muamelâti's-Şer'iyye*, Kuveyt, ts.  
-----, ed-Damân fi'l-Fıkhi'l-İslâmî, Beyrût, 1971.
- Ivaz, Ahmed İdrîs, *ed-Diye Beyne'l-Ukübe ve't-Ta'vîd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale' Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984
- İbnül-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğni*, Beyrut, 1972
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Riyad, 1997.
- Kahveci, Nuri, “İslam Hukukuna Göre Sorumluluğun Unsurlarından İlliyet Bağını Kesen Sebepler” *KSÜ İla-*

- hiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş, 2007, Yıl: 5, Sayı: 10.
- Kaneti, Selim, *Haksız Füllerde Hukuka Aykırılık Unsuru*, İstanbul, 1964.
- Karahasan, Mustafa Reşit, *Sorumluluk Hukuku*, İstanbul, 1995.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, İstanbul, 1987.
- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Bedâyi'u's-Senâi' fî Tertibi's-Şerai'*, Beyrut, 1986.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997.
- Mahmasânî, Subhi, *en-Nazariyâtü'l-Amme li'l-Mucebât ve'l-Ukûd fî Şeri'ati'l-İslamî*, Beyrût, ts.,
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1992.
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985.
- Merğînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, İstanbul, 1986.
- Mevsilî, Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrut, 2007.
- Meydânî, Abdulganî el-Ganîmî, *el-Lubâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts.
- Saymen-Elbir, Ferit Hakkı-Halit Kemal, *Türk Borçlar Hukuku*, İstanbul, 1958.
- Semerkindî, Alauddin, *Tuhfetu'l-Fukâhâ*, Beyrut, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr, *el-Mebsût*, Beyrût, 2001.
- Şafak, Ali, *İslam Arazi Hukuku*, İstanbul, 1977.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitabü'l-Asl*, Beyrut, 1990.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fî'l-Fıkhü'l-İmami's-Şafi'i*, Mısır, ts., II, 207;

20 ▪ İslam Hukukuna Göre Taşanmaz Malikin Sorumluluğu

- Şirbînî, Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meâni' Eلفâzi'l-Minhâc*, İstanbul, 1959,
- Tandoğan, Haluk, *Kusura Dayanmayan Sözleşme Dışı Sorumluluk Hukuku*, Ankara, 1981.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed es-Sünen, Beyrut, ts.
- Zerka, Muhammed, *Şerhu Kavâidi'l-Fıkhıyye*, Dimeşk, 1989.
- Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, Dimeşk, 1964.
- Zeydân, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979.
- ez-Zeylâi, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, tsz.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1991.
- , *Nazariyyetü'd-Damân*, Dimeşk, 1982.

## **Marksist Tarih Felsefesine Giriş**

Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ\*

### **Özet**

*Bu makalede Marksist Tarih Felsefesinin temel hareket noktaları genel olarak ele alınmıştır. Makalenin amacı; bu konuda çalışmak isteyen araştırmacılar için bir ön bilgi sunmaktır. Marks, gerek söylemleri gerekse de söylemlerinin siyasî bir karşılık bulması hasebiyle düşünce tarihinin önemli bir simâsıdır. Marksist tarih felsefesi, tarihi hâdiseleri izahta tek bir unsuru merkeze yerleştirmekle eleştirilmişse de, tarihe yeni bir bakış açısı kazandırması ve tarih yazımı üzerindeki etkisi nedeniyle oldukça önemlidir.*

**Anahtar Kelimeler:** Karl Marks, Tarih Felsefesi, Ekonomi, Toplum, Materyalizm

### **Introduction to Marxist History Philosophy**

#### **Abstract**

*In this article was examined the basics of Marxist Philosophy of History in general. The purpose of the article is to provide information to the researchers want to work on this subject. Marx is an important person because of his ideas on the history and because of his opinions about the policy. Marxist philosophy of history, had been criticized due to explain historical events with a single reason but it is very important because of gain a new perspective to history and its impact on historical writing.*

**Key Words:** Karl Marx, Philosophy of History, Economy, Society, Materialism.

---

\* Yrd.Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, sabanoz@mynet.com

**I. Karl (Heinrich) Marks (5 Mayıs 1818 / 14 Mart 1883)**

Marks, Yahudi asıllı bir Alman ailenin yedi çocuğundan biriydi. Avukat olan babası meslek hayatında ilerlemek için Protestanlığı kabul etmiş ve Marks'ı da altı yaşında iken vaftiz ettirmişti.

Marks, Ekim 1835'te Bonn Üniversitesi'ne girdi. Orada beşerî ilimler okuduktan sonra 1836'da Berlin Üniversitesi'nde hukuk ve felsefe öğrenimine başladı. Berlin'de Hegel'in felsefesiyle tanıştı.

1843'te Paris'e gitti. Paris yıllarında ekonomik ilişkilerin bütün ayrıntılarıyla incelenmesi gerektiği sonucuna varan Marks, yaşamı boyunca uğraştığı siyasal iktisat konusunda ilk çalışmalarına girişti. John Stuart Mill gibi iktisatçıların temel yetersizliğinin, kapitalizmi tarihsel bir gelişme olarak görmemelerinden ve kapitalist ilişkileri değişmez kabul etmelerinden kaynaklandığını öne sürdü. Paris'te Fransız ve Alman işçilerinin komünist örgütleriyle temasa geçti.

1844 yılında *El Yazmaları* adlı taslak halinde kalmış çalışmasında, ilk kez üretimin toplumsal süreçteki belirleyici rolüne işaret ederek, toplumsal sınıfların maddî temeli, özel mülkiyetin ve işbölümünün oluşturduğunu vurguladı. Aralık 1847'de Londra'da Engels'le üzerinde çalışmaya başladığı *Komünist Manifesto*'yu, Ocak 1848'de Brüksel'de tamamladı. Temelde Marks'ın kaleminden çıkan *Manifesto*, Londra'daki komünistler tarafından benimsendi. O ana değin bütün insanlık tarihinin, *sınıf mücadelelerinin tarihi* olduğu düşüncesini, proletaryanın zaferinin sınıflı topluma son vereceği öngörüsü ile birleştirdi.

1848-1849 yıllarında Belçika'dan Fransa'ya, oradan sınır dışı edilince de Londra'ya geçti. 1849'da ailesi ile bir-

likte Londra'ya yerleşti ve ömrünün sonuna kadar orada yaşadı.

1862 yılına kadar ABD'de yayınlanan *New York Daily Tribune*'e makaleler yazdı. Marks, 1864'de I. Enternasyonal adıyla bilinen uluslararası Emekçiler Birliği'nin kuruluşuyla yeniden siyaset sahnesine döndü ve çok geçmeden Birliğin önderi oldu. 1883'te ölünceye kadar değişik sosyalist hareketler içerisinde yer aldı.<sup>1</sup>

## II. Marks'ın Tarih Görüşü

Marks'ın tarih teorisinin tam manasıyla anlayabilmek için, onun toplumsal ilişkiler hakkındaki görüşlerini incelemek gerekmektedir. Ona göre hem kapitalizm öncesini, hem kapitalizmi kucaklayan bir tarih teorisinin kurulabilmesi için, tarihi akışın belirleyicisi olarak "ekonomi" kavramının, ön plana çıkartılması daha doğrusu piyasa ekonomisiyle özdeşlikten kurtulması gerekiyordu.<sup>2</sup>

Marks, toplumun temelinde *üretici güçlerin* yani iş gücüyle birlikte üretici potansiyeli hayata geçiren araçlar, teknikler ve hammaddelerin yattığını ileri sürmüştür. *Üretici güçler* dediği bu potansiyelin toplumun her türlü (sadece maddi değil) üretim ilişkileri üzerinde belli etkileri vardır. Marks, toplumun ekonomik yapısından, işbölümü ve üretimi sürdürmek için gerekli işbirliği ile tahakküm biçimlerini kastetmekteydi. Bunun oluşturduğu *altyapı* üzerinde de hukukî ve siyasî kurumlar ile onları destekleyen ideolojiden meydana gelmiş *üstyapı* yer almaktadır.<sup>3</sup>

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, sabanoz@mynet.com

<sup>1</sup> Marks'ın hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Ana Britannica, "*Karl Marx*", XXII, İstanbul 1994, 93-96

<sup>2</sup> Berktaş, Halil ve diğerleri, *Türkiye Tarihi*, I-V, İstanbul 1997, I, 28

<sup>3</sup> Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev: Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1997, 154; ayrıca bkz., Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, I-III, çev: Muammer Sencer, Say Yay., İst. 2004, 388; Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım ve Murat Yay., IV. Bsk., Ankara 1996, 19-20; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., VII. Bsk., Ankara 2002, 95-96

## 24• Marksist Tarih Felsefesine Giriş

Toplumların alt ve üstyapıları ise *üretim* (tarz, güç ve ilişki) tarafından belirlenmektedir. Marks, *Tarihî Materyalizm* teorisinin kilit terimine “*üretim tarzı*” adını verdi. Ona göre insanlar yüksek bir sanat ve kültür oluşturmadan, kanun kitapları yazmadan, tapınakları inşa etmeden ve fetihlere girişmeden önce yemek, içmek, doğa etkilerinden korunmak ve üretmek zorundaydılar. Bu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik maddî üretim hayatın temel faaliyetlerini oluşturuyordu. Üretim sürecinde, insan-doğa ilişkisi, başından itibaren insan-insan ilişkisiyle iç içeydi. İnsanlar alet ve edinilmiş<sup>4</sup> bilgilerden yararlanarak yeni ürünler elde ediyorlardı. Bu üretimin teknik yönüydü. Dolayısı ile çalışan insanlar, üretim araçları ve insanların bu konudaki bilgileri *üretici güçleri* oluşturuyordu. Diğer yandan insanlar, toplu halde birbirleriyle temas içinde üretim yapıyorlardı. İnsanların aralarındaki ilk ve en esaslı ilişkileri bu üretim faaliyetleri doğuruyordu. Bu, üretim sürecinin toplumsal yönüydü ve Marks, üretimin zorunlu araçları olan aletlerin, hammaddelerin, toprağın ve diğer doğa zenginliklerinin, teknik bilgi ve becerilerin kimlerin elinde toplanacağıının, kimlerin maddî üretimde bilfiil çalışacağıının ve kimlerin çalışanları yöneteceğinin düzenlenişini, kısacası üretimin toplumsal örgütlenmesini, *üretim ilişkileri* deyimiyile anlatıyordu. Bu aslı ilişkiler ağı, toplumun bütün diğer faaliyetlerinin neler olacağına damgasını vurmaktaydı. Neticice itibariyle Marks’a göre, *üretici güçler* ve *üretim ilişkileri* nin birliği toplumun altyapısını oluştururken, altyapının şekillendirdiği siyaset, hukuk, ideoloji toplumun üstyapısal

---

<sup>4</sup> Edinilmiş bilgiyi, geçmiş birikim olarak değerlendirmek mümkündür ve insanın eylemlerinde geçmiş birikimlerini göz ardı etmek söz konusu değildir. Bu göz ardı etmeme sadece eylem anlamında tarih olarak değil, aynı zamanda bilgi (ilim) olarak Tarih’te de geçerlidir. Bu konuda bkz., Bıçak, Ayhan, “Tarih Bilinci”, *Felsefe Dünyası*, XX (Bahar 1996), 46-58



karakterleriydi.<sup>5</sup>

Bu ekonomik ilişkilerden hareketle Marks, tarihin kayıtsız şartsız *ekonomik kuvvetlerin*<sup>6</sup> kontrolünde olduğunu, bütün toplumların, aynı evrelerden geçerek sosyalizme ulaşacağını ileri sürmüştür. İnsanların davranışlarının arkasındaki nedenlere ilişkin iddialar ne olursa olsun, bütün çağlarda insan davranışının ana yönlendiricisi maddî çıkarlar olmuştur. Sınıflar bu çıkarların kollektif ifadesini temsil ederler ve bu nedenle de bütün bir tarih, *sınıf çatışmasının* tarihi olmaktan öte bir anlam taşımaz. İdeoloji, sanat ve kültür de sadece bu temel çatışmanın bir aynasıdır, hiçbirinin kendi dinamiği yoktur.<sup>7</sup>

Bu temel kabulden hareket eden Marks, insanların (emekçilerin) geçirdiği tarihsel evreleri de bir tasnife tabi tutmuştur. Buna göre;

1-Kandaş kabilelerinin göreceli eşit mensupları olarak avcılık, çobanlık ve tarım yaptıkları dönem,

2-Köleler olarak, büyük toprak, para sahiplerinin malikâne ve atölyelerinde çalıştırdıkları dönem,

3-Toprağa bağlı köylüler olarak, küçük tarlaları ailecek işleyip elde ettikleri mahsul üzerinden, arazinin “yüksek mülkiyeti”ni ellerinde tutan bir askerî aristokrasi mensuplarına veya onların devletine vergi-rant ödedikleri dönem,

4-Sanayi işçileri olarak, başkalarına (kapitalistler) ait fabrika, maden vb. işletmelerde herhangi bir siyasi-hukukî

---

<sup>5</sup> Bkz., Berktaş, I, 28-29; Materyalist Tarih yorumu için ayrıca bkz., İmaduddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev: Ahmet Ağrakça, Risâle Yay., İstanbul 1988, 41-65

<sup>6</sup> Bkz., Tosh, 153-156; Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, MEB Yay., İst. 1979, 41; Arslan, 75-96

<sup>7</sup> Tosh, 153

## 26▪ Marksist Tarih Felsefesine Giriş

zorlama olmadan çalışıp ücret aldıkları dönem.<sup>8</sup>

Marks'a göre henüz yaşanmamış ancak gelmesi kaçınılmaz olan son aşama, herkesin eşit bir paylaşım ile yaşadığı sosyalist dönem olacaktır.<sup>9</sup> Öyle ki o, Avrupa'ya hâkim olan kapitalist dönemin zamanı gelince yerini sosyalist topluma ve insanın kendini tam anlamıyla gerçekleştirme sine bırakacağına inanıyordu.<sup>10</sup> Marks, Kabile-Köle-Feodal-Kapitalist-Sosyalist şemasını yalnızca Avrupa tarihi için geçerli saymıştı. Hindistan'ın, hatta Rusya'nın Batı'nın yolunu izleyeceğini ummamıştı.<sup>11</sup>

Marks, geliştirdiği dönemlerin dogmatik teorilerden ziyade tarihsel araştırmaların ürünü olduğunu savundu. Asya'yı Avrupa'dan ayrı bir kategoriye yerleştirdi. Marks'a göre Asya üretim tarzı, tarihsel değişime yönelik yeterli iç dinamikten yoksundu ve Doğu'da kapitalizm (dolayısı ile sonunda sosyalizm) ancak sömürgecilik sonucunda kurulabilirdi. Rusya konusunda ise tam olgunlaşmış bir kapitalizmin, sosyalizm için vazgeçilmez önkoşulu olduğu şeklindeki eski görüşünü, Rus devriminden kırk yıl önce değiştirdi. Marks, kendi şemasını genelleştirenlere serzenişte bulunuyor ve bunun sadece Batı Avrupa için geçerli bir tarihsel süreç olduğunu tekrarlıyordu. Onun, bütün toplumların

---

<sup>8</sup> Berktaş, I, 30. Burada sadece Marks'ın toplumlar hakkında böyle bir şemalandırmaya gitmediğini belirtmeliyiz. Bilakis toplumun (dolayısı ile tarihin) yasalarının keşfi peşinde olan bir çok düşünür kendi tarih edinimlerine göre bir şema hazırlamıştır. Bu, İbn Haldun'da bedevilik, kabile yaşamı ve kentsel devlet üçlüsü şeklinde olurken, İtalyan filozofu Vico'da Tanrısal çağ, bireysel üstünlük ve kahramanlık çağı, mantık çağı, Auguste Comte'da teolojik, metafizik ve pozitif çağ şeklinde ifade edilmiştir. Bkz., Tolan, 7

<sup>9</sup> Benzeri bir öngörüü de Fukuyama dillendirmiştir. Ancak ona göre insanlık Sosyalizme değil Liberalizme ulaşacaktır. Hemen belirtelim ki sonuçta ikisi de aynı yöntemi (insanları evrensel yasalara bağlama) kullanmışlardır. Bu görüşün eleştirisi için bkz., Gündoğan, Ali Osman, "Tarihin Sonununun Eleştirisi", *Felsefe Dünyası*, XIII (Güz 1994), 17-23

<sup>10</sup> Tosh, 153

<sup>11</sup> Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1994, 139

her bir evresini yaşaması gereken kesin biçimde tek bir evrim çizgisi iddiası yoktu.<sup>12</sup>

### **1. Marks'ta Determinizm**

Toplumun ekonomik altyapısının, mutlak surette hukuk, siyaset, din, ideoloji vb. gibi unsurlardan oluşan üstyapıyı etkilediği şeklindeki görüşü ve Tarih'i bu çerçeve dahilinde ele almasından dolayı Marks'a, "*ekonomik determinizm*" eleştirileri yöneltilmiştir. Bu konuda, "*çoğu zaman düşünüldüğü kadar kaba ve determinist bir model değildir bu*"<sup>13</sup> diyen John Tosh, Marks'ın savunusuna girer. Ona göre öncelikle üretim güçleri, hiçbir şekilde üretim araçları ve kol gücüyle sınırlı tutulamaz. İkinci olarak siyaset ve ideolojilerin, Marks'ın bakışında ancak ekonomik altyapıyla ilişkili olarak kavranılabileceği açıktır. Önceden mülkiyet hakları ve yasal yükümlülüklerin belirlendiği bir çatı oluşturmaksızın hiçbir ekonomik ilişki sistemi kurulamaz. Dolayısıyla ile bu üç katmanlı modelde karşılıklı etkilere yer vardır. Üçüncü olarak da Marks, ekonomik olmayan bütün faaliyetlerin bu altyapıya göre belirlendiği öne sürmemiştir. Üstelik tartışmasız bir şekilde üstyapı içinde bulunan alanları bile tek başına bu altyapı belirlemez. Marks ve Engels'in kendi tarih incelemelerinde kabul ettikleri gibi, hem siyasî kurumların hem de dinin kendi dinamiği vardır. Ayrıca kısa vadede ekonomik faktörler olayların ele alınışında tâlî bir önem taşıyor olabilir. Ekonomik yapının, üstyapı unsurlarını en ufak ayrıntısına dek belirlemediği ancak kısıtlayıcı koşullar koyduğunu söylemek, muhtemelen Marks'ın düşüncesinin özüne daha yakındır. Nitekim Engels ekonomik ilişkilerin kısıtlı etkisini ısrarla vurgulamıştır. Tosh, bu argümanlardan sonra, "*Altyapı üstyapı*

---

<sup>12</sup> Bkz., Tosh, 156; şemanın değerlendirilmesi konusunda ayrıca bkz., Burke, 139; Berktaş, I, 30-31

<sup>13</sup> Tosh, 154

## 28▪ Marksist Tarih Felsefesine Giriş

eğreltilmesinin determinist bir yoruma açık olduğu rahatlıkla söylenebilir ve Marks'ın bir çok sözü de öyle yorumlanabilir ama bir bütün olarak eserlerinden, meseleye bakışının bu kadar katı olduğu sonucu çıkmaz"<sup>14</sup> diyerek, aslında bu savununun kendisine ait olduğunu bir bakıma itiraf etmiş gibidir. Bu konuda Berktaş da, "Ekonomik determinizm suçlamalarını asıl hak eden Marks öncesi materyalizm ve Neoklasik iktisat teorisidir."<sup>15</sup> diyerek farklı bir Marks savunusu geliştirmiştir.

Her ne kadar Marks'ın görüşleri bu şekilde savunulmaya, başka bir ifade ile yumuşatılmaya çalışılmış olsa dahi, onun tarihte insanın fonksiyonu ve rastlantısal hâdiselerin sonuçları konusundaki görüşleri, katı bir ekonomik determinizm eleştirisinin haklılığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde -lokal bir tarihsel süreç olarak sunmasına karşın- Marks'ın Batı Avrupa özelinde insanların sosyalizme ulaşacağını öngörmesi bile, başlı başına katı determinizmin neticesi olarak pekalâ değerlendirilebilir.

### **2. Tarihte İnsanın Rolü**

Marks, tarihte insan eylemlerine büyük önem atfetmiş gibidir. Hatta determinizm eleştirisini ondan bertaraf edecek şekilde insanı öne çıkardığı izlenimini vermektedir. O, *Kutsal Aile*'de şunları yazmaktadır: "*Tarih hiçbir şey yapmaz, engin zenginliğe sahip değildir o, 'çatışmalara girmez'. Tersine bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip bulunan ve bütün bu çatışmalara giren insandır. Gerçek ve yaşayan insan, hiç kuşkunuz olmasın, insanı kendi ereklerini gerçekleştirmek için kullanan -sanki kendi başına bir kişiymiş gibi- tarih değildir; tarih kendi öz erekleri ardından*

---

<sup>14</sup> Tosh, 155-156

<sup>15</sup> Berktaş, I, 31

*koşan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir.*"<sup>16</sup> Ne var ki Marks'ın kastı, insanın özgürlüğü veya eylemlerindeki iradesi değildir. O, sadece Tarih'le -ki ne kastettiği anlaşıl-mamaktadır- İnsan'ı karşılaştırmış ve İnsan'ı öne çıkarmış-tır. Tarih'i insanın eylemlerinin ifadesi olarak kabul edecek ve Tarih'e müşahhas bir kimlik vermeyecek olursak burada Marks'a kimsenin itiraz edemeyeceği açıktır. Ancak *Lois Bonaparte*'ın *18. Brumaire*'i (1852) adındaki nitelikli çağdaş tarih çalışmasında bu ifadelerine açıklık getirdiği görülür "*İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar ama kendi istedikleri gibi değil, kendi seçtikleri koşullarda değil, geçmişin kendilerine sunduğu belli koşullarla yaparlar*".<sup>17</sup> Burada Marks'ın iddiasının, bireyin kendi tarih ve sınıfının bir ürünü olduğu, ne kadar güçlü olursa olsun tarihin akışını değiştirme imkanı-na sahip olmadığı, tarihi yapan kitlelerin bu eylemleri geç-mişten gelen zorunluluğun bir neticesi olduğunu savundu-ğu anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Burada Marks'ın kendi içerisinde te-zada düştüğü, geçmiş manasındaki Tarih'e ciddi bir etkin-

---

<sup>16</sup> Barut, Ferit, *Marksist Yöntem ve Tarih Anlayışı*, yer ve tarih yok, 101; ayrıca bkz., Larrain, Jorge, *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandır-mak*, çev: S. Çeliker, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998, 41

<sup>17</sup> Tosh, 158; Barut, 112; Sartre de Marks ve Engels gibi, insanların ken-di tarihlerini kendilerinin yaptıklarını söylemiştir. Ancak insanlar ta-rihlerini "*kendi geleneklerine göre*" yaparlar. Bu hâliyle insan hem ge-leneğin bir 'ürünü' hem de '*tarihsel eylemde bulunan kişi*' olur ki, bu ikinci konumuyla o, içinde bulunduğu durumu yani geleneği aşar. Bkz., Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Yay., VIII. Bsk., İstanbul 2004, 234

<sup>18</sup> "Tarihsel kaçınılmazlık" (bkz., Larrain, 42) olarak nitelendirilebilecek bu kabul Marks'tan önce Kant tarafından dile getirilmiştir; "*Ne türden irade özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin olgular dünyasındaki görüşleri, yani insan eylemleri, doğa yasalarınca belirle-nir*". Bkz., Bıçak, Ayhan, "Kant'ın Tarih Anlayışında Tarih Bilincinin Yeri", *Felsefe Dünyası*, XVI (Yaz 1995), 56-74, 56-57. Tarihte özgürlük kavramının da kendi içinde bir sorun olduğu açıktır. Herhangi bir ta-rihsel zorunluluk olmasa dahi, insan eylemlerini doğanın, çevrenin, kalıtsallığın, koşullu tepke, toplumsal baskı, yasal kısıtlamalar ve belki bilinçdışı motivasyonların insana bir takım zorunluluklar yüklediği açıktır. Bu konuda bkz., Meyerhoff, Hans, *Zamanımızda Tarih Felsefe-si*, çev: Abdullah Şevki, Hece Yay., Ankara 2006, 45

### 30• Marksist Tarih Felsefesine Giriş

lik verdiği ve insanı etkisizleştirdiği açıktır.

#### **3. Tarih'te Rastlantı**

Burada hemen belirtelim ki, Marks'ın rastlantıdan kastı, insanın geçmişine veya sınıfına aykırı hareket etmesi veya tarihi süreçteki kırılmalardır. Normal şartlar altında Marks'ın, Tarih anlayışında rastlantıya yer vermemesi düşünülür. Çünkü neden (ekonomi) ve sonuç bellidir ve bu döngüde rastlantıya yer yoktur. Ancak Tarih'te rastlantıların rolüne Marks bir kez değinmiştir; "*Dünya tarihi içinde eğer rastlantıya yer olmasaydı, çok gizemli bir niteliği olurdu. Bu rastlantı doğal olarak, gelişmenin genel eğiliminin bir parçasıdır ve öteki rastlantı türlerince dengelenir. Fakat hızlanma ya da gecikme başlangıçta hareketin başında bulunan bireylerin 'rastlantı'ya bağlı nitelikleri için olmak üzere bir tür "rastlantısal öğeler"e bağlıdır*" (Marx ve Engels, *Eserler*, 108).<sup>19</sup> Marks, böylece tarihte rastlantı için üç şey söylemektedir. Tarih'te rastlantının pek önemli olmadığı, rastlantıların birbirini dengelenmesi neticesinde etkinliğinin ortadan kalktığı ve son olarak da rastlantının özellikle bireylerin kişiliklerinde kendini gösterdiği'dir.<sup>20</sup> İnsan eylemlerini geçmişin veya ekonominin bir neticesi olarak kabul eden Marks'ın tarihte böyle bir kabule o kadar da kolay yanaşmayacağı da zaten gayet normaldir. Ona göre bu, tarihte etkisiz elemandır ve tarihin ne akışını ne de içeriğini etkileyebilecek düzeydedir.<sup>21</sup>

#### **4. Marksist Tarih'te Din**

Marks ve Engels, kendi dönemlerine kadar Tarih'in

---

<sup>19</sup> Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., V. Bsk., İst. 1994, 119

<sup>20</sup> Carr, 119

<sup>21</sup> Tarihte tesadüfe yer olmadığı konusunda bkz., Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, çev: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Yay., Ankara tz., I, 12. Hâdiselere ilahî planın yansımaları olarak bakan teolojik tarih yorumlarında rastlantıya yer verilemeyeceğini de ayrıca belirtelim.

hiçbir yararı olmadığını veya tarihte sadece Tanrı'nın isteklerinin gerçekleştiğini ileri sürünlere karşı çıkmışlardır. Çünkü onlara göre bu bakış, toplumların gelişiminin nesnellüğünün bilinemeyeceğini ileri sürerek, dinsel yasaları anlamak değil, sadece kabul etmek gerektiğini ve böylece insanların tarihin sadece oyuncularını olduğunu, hiçbir şekilde Tarih'i yazma eyleminde bulunmadığını iddia ediyordu. Kimileri ise, Tarih'i bazı üstün kişilerin yaptığını veya tarihsel olayların dinsel, siyasal çatışmalardan ibaret olduğunu ileri sürüyordu. Tarihsel olayların, onlara göre bu yanlış temele oturtulmasına karşı çıkan Marks ve Engels, toplumların gelişim ve değişimlerinin temelinde, maddi ve manevî gerçek yaşamın üretilmesinin yer aldığını, tüm insanlık tarihinin bu temelde cereyan ettiğini savundular.<sup>22</sup>

Tarihin sadece kahramanlar veya dinî kabullerin etrafında cereyan ettiğini iddia etmek ve Tarih'i bunlar üzerine bina etmek, tarihî hâdiselerin arka planına inmede eksik bir takım noktalar bırakacağı kesindir. Ancak Marks ve Engels'in yaptıklarının, bir yanlıştan başka bir yanlış gitmekten başka bir şey olmadığı da açıktır. Onların "kahraman"ın yerine "ekonomi"yi, dinî kabullerin yerine de "sınıfların geçmişi"ni koydukları görülmektedir ki, iki anlayış arasında temelde herhangi bir fark yoktur. Sonuçta her ikisi de Tarih'te 'insan'ı saf dışı bırakmışlardır. Nitekim Akarsu, "*Toplum olayları tek yanlı bir bağlılık içinde bulunmazlar, tam tersine çok yanlı bir bağlılık içindedirler...Tarih, ekonomik bir süreç olduğu kadar, bir düşünceler sürecidir de...*"<sup>23</sup> diyerek böyle bir yöntemi eleştirmektedir.

---

<sup>22</sup> Barut, 100

<sup>23</sup> Akarsu, 41, 43. Çağdaş Tarih filozofları arasında herhangi bir ögenin merkeze alınmasıyla ortaya çıkarılmış olan tüm tarih tasarımlarını dışlama yönünde güçlü bir eğilim olduğu görülmektedir. Zira bu tasarımlar, merkeze aldıkları öge üzerine kuramlarını yerleştirirken, sırf bu ögeyle bağlantılı görmedikleri için diğer etkin unsurları görmezden ge-

### **5. Tarih'in Konusu**

Marks'a göre Tarih'in temel konusu tahmin edileceği üzere; “*insanın üretici gücünü inceleme*”sidir.<sup>24</sup> Marks'ın yapmış olduğu insanın evreleri şemasında da bunu görmek mümkündür. Marks'ın Tarih'i bu şekilde konumlandırmasının da gayet doğal olduğunu belirtmek durumundayız. Zira insanın eylemlerini belirleyen, şekillendiren üretici güç ve ilişkiler olmaktadır. Tarih'in de, bu gücü konu edinmesi kadar doğal bir şey yoktur.

### **III. Eleştiriler**

Tosh, Marks'ın görüşleri çerçevesinde oluşturulan Tarih Felsefesinin kabullerine yöneltilen itirazları dört ana kısımda ele almaktadır. Buna göre bizzat Marks'ın ortaya attığı iddialar, Marksist Tarih teorisinin adil bir şekilde değerlendirilmesini kolaylaştırmamaktadır. Marks'ın iddiasına göre üretim tarzlarının sürekli bir başkasına dönüşmesi ‘doğa bilimlerinde olduğu kadar kesin bir şekilde saptanabilir’. Doğa bilimlerindeki belirgin başarılar, XIX. yüzyılda toplumu inceleyen pek çok araştırmacı gibi Marks'ı da heyecanlandırmıştı. Marks, -ideoloji ya da kişisel sâiklerden çok- tarihteki maddi kuvvetlere yönelerek, Tarih yazıcılığında bütün hâkim eğilimlerin içerdiği özneliği aşabileceğine inanıyordu. Uzun vadede tarihsel değişimin üretim sürecindeki gelişime bağlı olduğu kabul edilse bile, bilimsel kesinlik hedefi yine de bir yanılısamadır. Çünkü o sürecin, kayıtlara ve çevrelerindeki maddî dünyayı maddî

---

lirler. Bu konuda bkz., Aysever, Kubilay-Barutca, E. Müge, *Tarih Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 2003, 121. Bu konuda Marksist Tarih anlayışıyla Kur'an'ın Tarih anlayışının kıyaslanması için bkz. Siddiki, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, çev: Süleyman Kalkan, Pınar Yay., III. Bsk., İst. 1990, 215-216

<sup>24</sup> Tosh, 154



olmayan koşullar nedeniyle çarpıtılmış bir biçimde algılanan insanların kaleme aldığı yazılara başvurarak incelenmesi kaçınılmazdır. Kaynakların beyan olunan anlamlarının ötesine geçip ‘gerçek anlamlarına’ ulaşmak, kuşkuyla yer bırakmayacak kesinlikte mantıksal kanıtlara değil, sezgiye ve muhakemeye bağlıdır. Marksist araştırmacı, nedenlere ilişkin incelemesini maddi faktörlerle sınırlı tutmakla, her türlü tarih çalışmasına eşlik eden güçlüklerden - kayıtlardaki boşluklar, verilerden açık ve tartışma götürmez neden-sonuç bağlantıları çıkartılmaması gibi- kurtulmuş olmaz.<sup>25</sup>

Marksist Tarih teorisine yöneltilen bir diğer eleştiri ise *indirgemeci* oluşudur. İndirgemecilikten kasıt; tek bir gerçeklik düzeyinin model kabul edilmesi ve başka her şeyin o düzeye ait terimlerle yorumlanmasıdır. Belki de Marksist teorinin en büyük zaâfı, insanların üretimle hiç ilgisi olmayan nedenlerle katıldığı grupların gücünü dikkate almamasıdır. Dine, ırka ya da millete bağlı özdeşleşmelerin, uzun vadede en az sınıfa dayalı özdeşleşme kadar önemli

---

<sup>25</sup> Tosh, 165. Hegel, Tarih’te tarihçinin rolüne işaret ederken şunları söyler; “Burada tarihsel gerecin işlenmesi başlıca sorundur ki, bu işi yapacak olan kişi ona kendi tınıyla yaklaşır ama bu içeriğin tınından ayrı bir tın’dır. Burada özellikle yazarın bir yandan betimlediği eylemlerin ve olayların içerik ve ereklarine ilişkin olarak, öte yandan tarihi ele alış yoluna ilişkin olarak kendisinin saptadığı ilkeler önemli olacaktır” Hegel, G. W. F., Tarih Felsefesi, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2006, 11. Karam Khella ise hâdiseye Tarih Tasarımları açısından yaklaşır ve “Her Tarih tasarımı, tarihçinin sunuşundan çıkar ya bu olay bilinçlidir ya da değildir. Fazla önemi yoktur. Yer ve zaman içindeki seyircinin görüş noktası, ona tarihi algılaması için karar veririr” demek suretiyle Tarih’te tarihçinin bakış açısının rolünü vurgular. Bkz., Khella, Karam, Tarihin Yeniden Keşfi -Üniversalist Tarih-, çev: İsmail Kaygusuz, Su Yay., İstanbul 2005, 69. Bu konuda ayrıca bkz., Collingwood, R. G., Tarihin İlkeleri, çev: A. Hamdi Aydoğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, 230; Jenkins, Keith, Tarihi Yeniden Düşünmek, çev: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997, 48-51; Meyerhoff, 217-232, 246-254; Elibol, Saadettin, “Tarihsel Süreci Açıklama Girişimlerindeki Zorluk”, Felsefe Dünyası, VIII (Temmuz 1993), 59-66, 61-62

### 34• Marksist Tarih Felsefesine Giriş

olduğunu iddia etmek zor değildir. Bu bağılıklar, alt tabakaların gerçek sömürü koşullarını görmemesi için hâkim sınıflarca beslenen, ‘yanlış bilinçlenmeler’<sup>26</sup> diye bir kenara atılamaz, esaslı bir toplumsal ihtiyaca cevap veriyor olmaları, daha büyük bir ihtimaldir.<sup>27</sup>

Marks’ın Tarih felsefesine yöntem olarak yapılan eleştiri ise, bütünsellikten uzak olmasıdır. Diğer sosyal teorisyenler gibi Marks da evrenselcilik iddialarında bulunurken, kendi döneminde gözlemlenebilir olanlardan fazla etkilmiştir. Sınıfla özdeşleşme ve sınıf çatışması, Marks’ın bütün ömrünün geçtiği Almanya, Fransa, Britanya gibi sanayileşmekte olan toplumların karakteristik özellikleriydi ama ondan önceki dönemlerde bunlar daha az belirgindi. Zaten sanayi öncesi toplumu inceleyen tarihçiler, Marksist teoriyi kapsamlı biçimde uygulamakta büyük güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Marksist Tarih Felsefesi, Avrupa’daki sanayi öncesi toplumların ‘bütüncül tarih’i açısından yeterli bir araç değildir. Hele Asya ve Afrika gibi coğrafi farklılıklarda daha da yetersiz kalacağı açıktır.<sup>28</sup>

Bu Tarih felsefesine yöneltilen en şiddetli eleştiri yukarıda da geçtiği üzere determinizm konusunda olmuştur. Gerek toplum eylemlerinin ölçülebilirliğinin Fen Bilimlerindeki gibi bir keskinliğe sahip olmaması, gerekse de insan faktörünün belirli kalıplara sokulamayacak kadar kompleks bir yapıya sahip olması gibi gerekçelerle bu konuda

---

<sup>26</sup> Bilginin iktidar için kullanımı konusunda bkz., Iggers, Georg G., *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev: G. Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yay., II. Bsk., İstanbul 2003, 9

<sup>27</sup> Tosh, 166-167

<sup>28</sup> Tosh, 167; ayrıca Marksist toplumsal kuramına getirilen eleştiriler için bkz., Burke, 138-140; Tolan, 21-23; Skocpol, Theda (editör), *Tarihsel Sosyoloji -Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler-*, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 14-18; Marksist Tarih Felsefesi ve yeni açılımları konusunda bkz., Lukacs, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev: Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul 1998

ciddi eleştiriler getirilmiştir. Marksist tarih felsefesinin bu konuda savunusuna değindiğimiz için burada tekrar üzerinde durmuyoruz.

### **Sonuç**

Karl Marks, dünya düşünce tarihinin gerek siyasi görüşleri, gerekse de siyasi görüşlerini temellendirdiği felsefi ile adından sıkça söz edilen şahsiyetlerinden biridir. Burada Marks'ın, Tarih Felsefesi hakkındaki görüşlerinin genel bir çerçevesini çizmeye çalıştık. Marks'ı, kendisinden önceki Batılı tarih filozoflarından ayıran nokta, tarihi hâdiseleri yorumlarken ve tarihi sürecin akışını irdelerken ekonomik ilişkileri ön plana çıkarmasıdır. Şüphesiz kendisinden önceki bazı tarih felsefecileri de ekonomiye atıfta bulunmuşlardır ancak hiçbir zaman tek bir müsebbip olarak ekonomiyi göstermemişler veya ekonomiye bu kadar güç atfetmemişlerdir.

Marks'ın bu tarih teorisinin yukarıda da belirtildiği gibi kısmen Avrupa tarihi veya dünyanın farklı coğrafyalarında farklı dönemlerinde geçerliliğinden, etkinliğinden bahsedilebilir. Ancak genel tarih açısından, hele Dinlerin (İlâhî) Tarihleri açısından en ufak bir geçerliliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim ilk dönem İslâm tarihi açısından olaya bakacak olursak, durumun Marks'ın iddialarını çürütür nitelikte olduğu açıktır. Hz. Peygamber'in ve onun sahabesinin vermiş olduğu mücadeleyi ve dolayısı ile tarihe yeni bir ivme kazandırdıkları, tarihin akışını değiştirdikleri gerçeğini, Marksist bir yöntem ve anlayışla izah etmek oldukça zor, en azından tarihi delillendirme açısından yetersiz bir tarih modeli olacaktır.

36▪ Marksist Tarih Felsefesine Giriş

**Kaynakça**

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, MEB Yay., İstanbul 1979
- Ana Britannica, “*Karl Marx*”, İstanbul 1994, XXII, 93-96
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., VII. Bsk., Ankara 2002
- Aysevener, Kubilay-Barutca, E. Müge, *Tarih Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 2003
- Barut, Ferit, *Marksist Yöntem ve Tarih Anlayışı*, yer ve tarih yok
- Berktaş, Halil ve diğerleri, *Türkiye Tarihi*, I-V, İstanbul 1997
- Bıçak, Ayhan, “Kant’ın Tarih Anlayışında Tarih Bilincinin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, XVI (Yaz 1995), 56-74
- , “Tarih Bilinci”, *Felsefe Dünyası*, XX (Bahar 1996), 46-58
- Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994
- Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., V. Bsk., İstanbul 1994
- Collingwood, R. G., *Tarihin İlkeleri*, çev: A. Hamdi Aydoğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005
- Elibol, Saadettin, “Tarihsel Süreci Açıklama Girişimlerindeki Zorluk”, *Felsefe Dünyası*, VIII (Temmuz 1993), 59-66
- Gündoğan, Ali Osman, “Tarihin Sonunun Eleştirisi”, *Felsefe Dünyası*, XIII (Güz 1994), 17-23
- Hegel, G. W. F., *Tarih Felsefesi*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2006
- Iggers, Georg G., *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev: G. Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yay., II. Bsk., İstanbul 2003

- İmaduddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev: Ahmet Ağırakça, Risâle Yay., İstanbul 1988
- Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997
- Khella, Karam, *Tarihin Yeniden Keşfi -Üniversalist Tarih-*, çev: İsmail Kaygusuz, Su Yay., İstanbul 2005
- Larrain, Jorge, *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev: S. Çeliker, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998
- Lukacs, György, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev: Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul 1998
- Meyerhoff, Hans, *Zamanımızda Tarih Felsefesi*, çev: Abdullah Şevki, Hece Yay., Ankara 2006
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, çev: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Yay., Ankara tz.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Yay., VIII. Bsk., İstanbul 2004
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, I-III, çev: Muammer Sencer, Say Yay., İstanbul 2004
- Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, çev: Süleyman Kalkan, Pınar Yay., III. Bsk., İstanbul 1990
- Skocpol, Theda (editör), *Tarihsel Sosyoloji -Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler-*, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999
- Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım ve Murat Yay., IV. Bsk., Ankara 1996
- Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev: Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst.t 1997

38▪ Marksist Tarih Felsefesine Giriş

## **Epistemik İçselcilik Ve Dışsalcılık**

Yrd.Doç.Dr. Kemal BATAK\*

### **Özet**

*Bu çalışmada, Batı epistemolojisinde 1970'lerde ortaya çıkıp, yoğun olarak 1980'lerden sonra tartışılmaya başlanan iki epistemolojik kuram incelenmiştir. Gerekçeleştirme, düşünen kişi için "bütünüyle" içsel konulara bağlıdır, iddiasında olan içselcilik, marjinal bir tutum benimsemiş görünürken, inanç gibi bazı zihinsel içeriklerini anlamının "kısmen", neredeyse bütünüyle, dışsal süreç ve niteliklere bağlı olduğunu savunan dışsalcılık, sağduyuya ve gerçeğe daha yakın bir tutum benimsemiş görünmektedir. Din felsefesi yapma şeklini de bütünüyle etkileyen bu iki bakış açısından ilki, doğal teoloji ya da delil temelli yöntemleri desteklerken, ikincisi, delilin ya da gerekçeleştirmenin zorunlu olmadığı yöntemi desteklemektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** içselcilik, dışsalcılık, güvenilirlik, sağduyu, neden, Descartes, Bonjour, Sosa

### **Epistemic Internalism And Externalism**

#### **Abstract**

*In this study, two epistemological theories that emerged in 1970s in Western thought and began to be discussed intensively in 1980s are examined. While internalism, which claims that justification for the person who thought depends "completely" internal issues, seems to*

---

\* Yrd.Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

*have adopted a marginal attitude; externalism, which claims that understanding certain mental contents, such as belief, depends “partly”, almost completely, on external processes and qualities, seems to have adopted an attitude closer to the truth and common sense. The two perspectives govern completely the manner one engages in doing philosophy of religion. While the first supports natural theology, or evidence-based methods, the second supports the methods that does not assign necessity to evidence or justification.*

**Key Words:** *internalism, externalism, reliabilism, commonsense, reason, Descartes, Bonjour, Sosa*

Batı epistemolojisi düzleminde son otuz kırk yılda gerçekleşen tartışmalara küçük bir bakış bile, bize, bu tartışmaların ağırlık merkezinin, dışsalcılık ve içselcilik üzerinde olduğunu gösterir. Geleneksel Batı epistemoloji tarihi, içselcilik tarafında yer alırken, güvenilircilik ve doğru işlevselcilik gibi çağdaş kuramlar, dışsalcılık tarafında yer almaktadır. Bu çerçevede Batıda son kırk yıldır epistemoloji alanında yapılan tartışmalar, içselci ve dışsalci bilgi ve gerekçelendirme kuramları üzerinde olmuştur.<sup>1</sup> Adlandırma olarak yeni, fakat içerik olarak kadim bir tartışma olan<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sanford C. Goldberg, “Introduction”, *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Sanford C. Goldberg (ed), (Oxford: Oxford University Press, 2007), s.1; Tartışmayı başlatan eserler: David Malet Armstrong, *Belief, Truth, and Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Alvin Goldman, “A Causal Theory of Knowing”, *Journal of Philosophy*, 1967, 64, 1980. “Dışsalcılık” terimini ilk defa Armstrong 1973’te, “İçselcilik” terimini ilk defa Goldman 1980’de kullanmıştır. bak. Hilary Kornblith, “Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction”, *Epistemology: Internalism and Externalism*, Hilary Kornblith (ed.), (Great Britain: Blackwell Publishing, 2001).

<sup>2</sup> Örneğin Hamid Vahid, içselci/dışsalci tartışmasının, ilgili olduğu konular ve motivasyonu itibarıyla, idealist (fenomenalist) ve realist görüş arasındaki eski tartışmayla ilgisi olduğunu savunur. Ancak ilişki olmakla beraber, artık sorun, fiziksel bir nesnenin kavranabilir olup olmadığı değil, gerekçelendirici dayanağın -delilin- kavranabilir olup ol-



içselci/dışsalcı tartışma, Batıda halihazırda geniş bir literatür oluşturmuş ve oluşturmaktadır. Richard Rorty (1931-2007) ve Willard Van Orman Quine (1908-2000) gibi felsefecilerin Kartezyen projenin başarısızlığından dolayı epistemolojinin ölümünü ilan ettikleri bir vasatta, içselcilik ve dışsalcılık tartışması, söz konusu olanın aksine, belki de son dönemlerin hayatiyet gösteren en dinamik epistemolojik tartışmalarından biridir. Biz burada epistemolojiye yeni bir soluk veren bu tartışmanın zihin felsefesi ve dil felsefesindeki nispeten farklı algılanışlarını bir kenara bırakacağız ve tartışmanın epistemolojideki genel hatlarıyla ilgileneceğiz.

Türkiye’de yayın seviyesinde henüz dikkat çekmediği görülen konu, Türkiye felsefe gündemi için ve din felsefesi için büyük bir öneme sahiptir. Din felsefesinde “doğal teoloji” ve “delil” temelli bir yaklaşımı benimseyen Richard Swinburne (d.1934), Paul K. Moser (d.1957) gibi felsefecilerin içselci görüşü, delilin zorunlu olmadığını savunan Thomas Reid (1710-1796), Alvin Plantinga (d.1932), William P. Alston (d.1921) gibi felsefecilerin ise dışsalcı görüşü benimsedikleri görülmektedir. Klasik temelci perspektifi benimseyen felsefecilerin genelde içselci yönelimde olduğu görülürken, ılımlı/geniş temelcilik yanlısı felsefecilerin ise dışsalcı yönelimde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla içselci ya da dışsalcı perspektif din felsefesi için uzanımları olan, bize din felsefesinde yeni sorunlar ve cevaplar kazandıran bir hüviyete sahiptir. Batı teolojisi için konuşursak, Katolik epistemolojinin genelde içselci ve iradeci olduğunu, Kalvinist epistemolojinin ise genelde dışsalcı ve gayri iradeci

olduğunu söyleyebiliriz.

### **I. İçselcilik ve Dışsalcılık Nedir?**

Geçen yüzyılın önemli felsefecilerinden Roderick Chisholm (1916-1999)'a göre, bir kişi epistemoloji ile inanç kümesinin değerlendirilmesi ve iyileştirilmesi için ilgilenir. Burada inanç oluşumu için bazı ilkeler ya da bir yöntem ararız. Bu ilkeleri seçme konusunda verimiz, epistemik olarak gerekçelendirilen ya da gerekçelendirilmeyen “sezgisel kanaatlerdir”. Bu görüşler, modern epistemolojinin kurucusu olan Descartes'a da uygun düşmektedir. Descartes, Meditasyonlarda kendisini epistemik açıdan tefekkür (reflection) yoluyla geliştirmek ister. Ona göre bazı inançlarımız, bu şekilde gerekçelendirilmek için sezgisel ya da tefekkürî kaynaklı görülmelidir. O, kendisini, belli subjektif/zihinsel niteliklerinin “tefekkürî erişimine” (reflective access) sahip olarak görür. Örneğin o, Üçüncü Meditasyonun başlarında, kendisine, “cogito” hakkında bir kesinlik atfeder.<sup>3</sup> Descartes açısından, kendi subjektif perspektifine göre inanç elde etme ilkeleri, etrafımızdaki dünya hakkında kesin inançlar elde etmemizi garanti eder. Descartes'in insan aklının gücü hakkındaki bu optimizmi ya da keşfettiği ilkeler kümesi, kendisine sadece dünyanın “fiilen” nasıl olduğunu kavrama imkânı vermemekte; aynı zamanda kendi subjektif perspektifinden “doğru”ya ulaşmasını da sağlamaktadır. Kısaca, onun oluşturduğu kanıta göre, kendi subjektif standartlarını karşılayan ilkeler objektif olarak da başarılı olmaktadır.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> René Descartes, “Meditations on First Philosophy”, *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R.Stoothoff, D. Murdoch, Vol.II, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s.24 vd.; Ernest Sosa, “Reply to Bonjour”, Laurence Bonjour ve Ernest Sosa, *Epistemic Justification*, (Malden: Blackwell Pub., 2004), s.201.

<sup>4</sup> Hilary Kornblith, “Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction”, s.5.

Hem Chisholm, hem de Descartes, bir kişinin kendi gerekçelendirilmesi ve onun kaynağı için, eğer bu gerekçelendirilme bir kişinin inancına atfedilecekse, özel bir erişimi gerekli görür. Son dönemlerde bu gerekçelendirilme görüşünü, Laurence Bonjour (d.1943) vurgulamaktadır. Descartes gibi Bonjour da öncelikle, Sosa'nın ifadesiyle, "Olağan inançlarımız konusunda normal olarak epistemik gerekçelendirilmeye sahip olup olmadığımızla değil, bize daha iyi ya da en iyi epistemik gerekçelendirilmeyi verecek şeyle ilgilenmektedir." Bizim fiili inançlarımızın rasyonel olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilmediği ise, ona göre, ihmal edilebilir.<sup>5</sup> Modern epistemolojinin içselci niteliğini Chisholm şöyle ifade eder:

Bilgi teorisinin geleneksel sorunlarına alışıldık yaklaşım, uygun bir şekilde ifade edilirse, "içsel" ya da "içselcidir". İçselci, sadece sahip olduğu bilinç durumuna yaslanarak düşünmek suretiyle, sahip olduğu herhangi bir mümkün inanç konusunda, bu inancı gerekçelendirip gerekçelendirmediğini ortaya çıkarma imkânı verecek olan epistemik ilkeler kümesini formüle etmeyi varsayar. Onun formüle ettiği epistemik ilkeler, bir kişinin, tabiri caizse, sadece koltuğunda otururken ve dışarıdan herhangi bir yardım almaksızın bulup başvurabileceği ilkelerdir. Kısaca bir kişi, sadece kendi zihin durumunu düşünmeye ihtiyaç duyar.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Ernest Sosa, "Reply to Bonjour", s.201.

<sup>6</sup> Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, (Englewood Cliffs, Nj: Prentice-Hall, 1989), s.42-43'ten naklen Sosa, "Reply to Bonjour", s.202. Ayrıca yardımsız "koltuk tefekkürü" için bak. Ernest Sosa, "Chisholm's Epistemology and Epistemic Internalism", *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, (U.S.: Open Court Co Publishing, 1997),

Chisholm'un içselcilik için kullandığı "koltuk tefekkürü" metaforunun Descartes'in cogito hakkındaki akıl yürütmesine tümüyle uygun düştüğünü gördüğümüz bu anlatıma rağmen, içselciliğin Descartes ve Chisholm'a atfedilen iki versiyonundan söz edilebilir. Descartesçi versiyona göre, bir inancın gerekçelendirilmesi, gerekçelendirmeyi (justification) doğuran ve destekleyen düşüncenin "uygunluğuna" bağlıdır. Böyle bir uygunluğu belirleyen tek şey, öznenin zihni açısından, içsel bir konudur; dolayısıyla bu uygunluk "çevreye" bağlı değildir. Chisholmcu versiyona göre, gerekçelendirme, bir kişinin özel bir inancının gerekçelendirilip gerekçelendirilmediğini, sadece doğrudan tefekkür edip öğrenebileceği anlamında içseldir. Chisholmcu içselciliğin de kendisine dayandığı Kartezyen içselcilik, iki varsayıma dayanır. İlk varsayıma göre, zihin açısından içsel olan şeyler, daima tefekkürle keşfe açıktır. İkincisine göre, zihinle ilgili niteliklerle -yani gerekçelendirmenin kendisine bağlı olabileceği nonepistemik niteliklerle- gerekçelendirmenin kendisi, tefekkür yoluyla keşfedilebilir.<sup>7</sup> Oysa dışsalcılığın yaygın formlarından biri olan güvenilirirciliğin (reliabilism) savunucusu Alvin I. Goldman (d.1938)'in belirttiği gibi, güvenilirircilik, Kartezyen gerekçelendirme standartlarından bütünüyle farklı standartlara sahiptir. Bu görüşe göre, bir inanç gerekçelendirildiğinde, öznenin gerekçelendirmeyi "bilmesi", gerekçelendirme sunması, bir kenara bırakılmıştır. "Bir inanç gerekçelendirildiğinde inanan tarafından 'sahip olunan', 'gerekçelendirme' olarak adlandırılan bir şeyin olduğunu da varsaymıyorum [içselci anlam-

---

s.279, 281, 283.

<sup>7</sup> Ernest Sosa, "Beyond Internal Foundations to External Virtues", Laurence Bonjour ve Ernest Sosa, *Epistemic Justification*, (Malden: Blackwell Pub., 2004), s.144.

da]. Gerekçelendirilmiş bir inancın gerekçelendirilmiş olma statüsünü, kendisini gerekçelendirilmiş yapan bir takım süreç ya da niteliklerden elde ettiğini varsayıyorum.” diyen Goldman’a göre, kısaca, gerekçelendirmeyi sağlayan bazı [dışsal] “süreç” ya da nitelikler vardır.<sup>8</sup> Oysa içselciliğe göre, bilişsel süreçlerin güvenilirliği, gerekçelendirme için yeterli değildir. İnançların güvenilir bilişsel süreçler yoluyla üretilip üretilmediği, her zaman tefekküre dayanarak kavranabilir değildir.<sup>9</sup>

Şimdi dışsalcı tasavvurun içselci tasavvurdan farkını bir örnek üzerinden takip edelim. Bir dışsalcı olan Sosa’ya göre, yukarıda sunduğumuz, Kartezyen içselcilik de Chisholmcu içselcilik de yanlıştır. Şu türden bir diyalektik üzerinden konuya bakalım:

1. Burada bir elin olduğunu bilmek, kişinin rüyada olmadığını bilmeyi gerektirir.
2. Burada bir elin olduğunu biliyorum.
3. Rüyada olmadığını bilmiyorum.

George Edward Moore (1873-1958)’un savunduğu türden içselciliği savunanlar, şüphecilerle birlikte, 1’i kabul ederler. Şüpheciler 2’yi reddederken, Moore, 3’ü reddeder. Çağdaş dışsalcıların çoğu ise, yukarıda Goldman’ın ima ettiği üzere, 1 ile birlikte diğer geleneksel varsayımları da reddederler. Bir kişinin eli hakkındaki inancı, onun uyanık olduğu ve rüyada olmadığına dayanmaksızın nasıl gerekçelendirilmiş olur, diyen Sosa’ya göre, bu a priori ya da doğrudan içgözlemsel bir sezgi ile bilinebilecek bir şey olmayıp,

---

<sup>8</sup> Alvin I. Goldman, “Reliabilisim: What is Justified Belief”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Louis P.Pojman (ed.), (Belmont: Wadsworth, 2003), s.260, 261.

<sup>9</sup> Matthias Steup, “A Defense of Internalism”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Louis P.Pojman (ed.), (Belmont: Wadsworth, 2003), s.311.

kişinin kendisi ile çevresi arasındaki şartlı nedensel ilişkiyle ilgili görünmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Chisholm'un bize teklif ettiği koltuk tefekkürüyle kişinin uykuda olmadığı inancını gerekçelendirmesi pek olası görünmemektedir. Kişi ancak sağduyusal bir şekilde uyanık olduğunu varsayıyorsa, eli hakkındaki inancını gerekçelendirir. Kısaca, kişi uyanık olma niteliğine sahip olmasaydı, zaten eli hakkında herhangi bir inanca sahip olamazdı.

İçselciliği, Chisholm gibi, gerekçelendirme faktörlerinin doğrudan tefekkürle kavranabilir olması olarak gören çağdaş içselci felsefecilerden Matthias Steup'a göre, tefekkür yoluyla kavradığımız bilgi için genel olarak -tümüyle değil- a priori ve içgözlemseldir, denebilir. Bu sabah kahvaltıda zeytin yediğinize inanma konusunda haklı olup olmadığınızı kendi kendinize sorduğunuzu varsayalım. Eğer emin değilseniz beraber kahvaltı yaptığınız kişiye telefonla sorabilirsiniz. Steup'a göre, burada önemli olan, benim, bu durumda sahip olduğum bilgi ve gerekçelendirilmiş inançlar göz önüne alındığında, kahvaltıda zeytin yediğim inancında haklı olup olmadığım, bu inancımı gerekçelendirip gerekçelendirmediğimdir. O sabah hakkında hatırladığınız şeyleri, kahvaltı ederken anımsadığınız görsel imgeleri ya da yaptığınız konuşmaları kullandığınızda, eğer hafızanıza başvuruyorsanız, tefekkür yoluyla elde ettiğiniz bilgi, en azından kısmen, içgözlemsel olacaktır. Hatırladığınız şeylerle söz konusu inancınız arasında epistemik ve mantıksal bağlantıları da düşünebilirsiniz. Buradaki epistemik ilkelere a priori olduğunu varsayarsak, tefekkürün a priori öğeler de içerdiğini görürüz. Bu durumda sözünü ettiğimiz tefekkür içgözlemseldir; çünkü hafızasal ve algısal durumlar gibi gerekçelendirme faktörlerine erişim içgözlemseldir. Te-

---

<sup>10</sup> Sosa, "Beyond Internal Foundations to External Virtues", s.143.

fekkür a prioridir; çünkü içselciye göre, epistemik ilkeler sadece a priori olarak bilinebilir. Bu nedenle söz konusu gerekçelendirme sadece tefekkür yoluyla cevaplandırılabilir.<sup>11</sup> Öyleyse içselcilikte özne için içsel olan inanç, içgözlem ve tefekkürle erişime açık demektir. Özne için bir inancın içsel anlamda erişimine sahip olmak, bilinçli olarak ya da farkında olarak söz konusu inanca sahip olmak demektir.

Epistemik içselcilik ve dışsalcılık, gerekçelendirme ile ilgili olup şu soru çerçevesinde ortaya çıkar: gerekçelendirme, düşünen kişi için “bütünüyle” içsel olan konulara mı bağlıdır; yoksa [bazı zihin durumları içerikleri (bilgi, inanç, doğru)] “kısmen” dışsal olan konulara mı bağlıdır?<sup>12</sup> Daha kuşatıcı söylememiz gerekirse, içselci tez, p bilgisinin, inananın farkındalığı (awareness) açısından “sadece” dışsal olan olgular tarafından belirlenmediğinde birleşir.<sup>13</sup> İçselcilikte içsel olanı neyin belirlediği tartışmalıdır. Örneğin, Earl Conee ve Richard Feldman, zihincilik (mentalizm) olarak adlandırdıkları kendi epistemik içselciliklerini, “Bütün delil inananın zihinsel durumuyla özdeştir.”, şeklinde ifade ederler.<sup>14</sup> Genel anlayışa göre, “içsel” ve “dışsal” arasındaki sınıır, öznenin kafatası ya da derisidir. Ancak bu genel anlayışa itiraz eden felsefeciler de vardır.<sup>15</sup> Bir gerekçelendirme

---

<sup>11</sup> Steup, “A Defense of Internalism”, s.310-311.

<sup>12</sup> Jessica Brown, “Externalism in Mind and Epistemology”, *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Sanford C. Goldberg (ed), (Oxford: Oxford University Press, 2007), s.14; Earl Conee, “Externally Enhanced Internalism”, *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Sanford C. Goldberg (ed), (Oxford: Oxford University Press, 2007), s.51; Keith Lehrer, “A Critique of Externalism”, *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Louis P.Pojman (ed.), (Belmont: Wadsworth, 2003), s.282.

<sup>13</sup> Ernest Sosa, Jaegwon Kim, “Introduction”, *Epistemology: an Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim (ed.), (Malden: Blackwell Publishing, 2003), s.337.

<sup>14</sup> Richard Fumerton, “What and About What is Internalism?”, *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Sanford C. Goldberg (ed), (Oxford: Oxford University Press, 2007), s.35, 40.

<sup>15</sup> Katalin Farkas, “What is Externalism”, *Philosophical Studies*, 112, 2003.

kuramı ya da epistemolojik kuram, bir inancın bir kişi açısından epistemik olarak gerekçelendirilebilmesi için, söz konusu inancın o kişiye göre bilişsel olarak erişilebilir, onun bilişsel perspektifi açısından içsel olması gerektiğini iddia ediyorsa içselcidir. Bir gerekçelendirme kuramı ya da epistemolojik kuram, eğer “en azından bazı gerekçelendirici faktörlerin” erişilebilir olmasına gerek olmadığını, inananın bilişsel perspektifi açısından bu faktörlerin dışsal olabileceğini, sujenin bilgi alanının ötesinde olduğunu iddia ediyorsa dışsalcıdır. Ancak Bonjour’un dikkat çektiği gibi epistemologlar bu ayrımı, çok açık açıklamalar yapmaksızın da kullanabilmektedirler.<sup>16</sup> Bir başka tanıma göre dışsalcılık, zihnin kendi kendine yeten ya da bağımsız bir yapıda olmadığını savunur. Buna göre zihinsel durumları anlamak için asıl referans, içinde yaşadığımız fiziksel ve sosyal çevreye yapılmalıdır.<sup>17</sup> Bilişsel erişilebilirlikle ilgili içselci koşul iki şekilde yorumlanabilir. İçselciliğin güçlü versiyonuna göre, inananın gerekçelendirilebilmek için gerçekte/fiilen gerekçelendirici faktörlerin farkında olması gerekir. Zayıf versiyona göre ise, dikkatini uygun bir şekilde yoğunlaştırmak suretiyle, durumunu değiştirmeden, yeni bir bilgi olmaksızın, bu faktörler hakkında bir farkındalığa sahip olması yeterlidir.<sup>18</sup> İçselci duruşa temelci bakış açısından

---

<sup>16</sup> Laurence Bonjour, “Externalism/Internalism”, *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy ve Ernest Sosa (ed.), (Malden: Blackwell Publishing, 1993), s.132; Laurence Bonjour, “Internalism and Externalism”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul K. Moser (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2002), s.234.

<sup>17</sup> Anthony Rudd, “Two Types of Externalism”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, No. 189, 1997, s.501.

<sup>18</sup> Bonjour, “Externalism/Internalism”, s.132-133; İçselciliğin Berkeleyci idealizmi çağrıştıran yorumları da vardır. Bu yorumu benimseyenlerden biri olan Mendola, bilgi ve dolayısıyla doğru gibi zihinsel durumların açıkça dışsal koşullarla ilgili olduğunu söylenebileceğini, içselciliğin burada şu iddiaya sahip olduğunu savunur: derimin içindeki şey değişmedikçe inançlarımız, arzularımız ve duyularımız gibi zihinsel durumlar, benim dışımda hiçbir şey olmasa bile, var olacaktır ve karakter-



bakarsak, temel inançlar, zihnin dolaysız tecrübe durumlarıyla ilgilidir. Diğer inançlar bu temel inançlara göre mantıksal ya da çıkarımsal bağıntılar yoluyla bilişsel olarak erişime açık oldukları için gerekçelendirilirler.<sup>19</sup>

Zihinsel içerik hakkındaki dışsalcılık, düşüncelerimizin pek çok içeriğinin (doğru, bilgi, inanç), en azından kısmen, sinir sistemimizi izlemeyen, ondan sonra ortaya çıkmayan koşullar tarafından belirlendiğini iddia eder. Bu nedenle pek çok felsefeci, dışsalcılığın, bizim düşünce içeriklerimiz hakkındaki ayrıcalıklı bilgimize zarar verdiğini düşünmüştür. Zihinsel içerik, beynin dışındaki ilişkiler tarafından belirlendiği için, eğer düşünce içeriklerimizi bilmek istiyorsak, ilk olarak çevresel niteliklerle ilgili bilgiyi elde etmemiz zorunludur.<sup>20</sup> Bu görüş, kişilerin düşüncelerinin, ayrıcalıklı olarak, erişimine (access) sahip olduğu düşüncesine zarar veriyor görünmektedir. Ancak Tyler Burge'nin öncülük ettiği pek çok dışsalcı, bu konuda bağdaşırıcı duruşu benimseyerek, dışsalcılığı güvenilir kendinelik bilgisiyle (self-knowledge) uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>21</sup>

İçselciliğin dışsalcılar tarafından anlaşılma biçimi, tersi de doğru olduğu üzere, içselciler tarafından sorgulanmıştır. İçselciliğin, yukarıda sunduğumuz şekilde, Kartezyen ve Chisholmcu versiyonda olduğu biçimde betimlenişi, önde gelen bir içselci olan Bonjour'a göre, meselenin özüne dokunmaktan uzaktır. İçselcilik hakkında en temel sorular/konular şudur ona göre: "Dünya hakkındaki inançlarımızın doğru olduğunu (ya da en azından yaklaşık olarak

---

ristik mahiyetini devam ettirecektir. Mendola, *Anti-Externalism*, s.1.

<sup>19</sup> Bonjour, "Externalism/Internalism", s.133.

<sup>20</sup> Sven Bernecker, "Externalism and the Attitudinal Component of Self-Knowledge", *Noûs*, Vol. 30, No. 2, 1996, s.262.

<sup>21</sup> Tyler Burge, 'Individualism and Self-Knowledge', *The Journal of Philosophy*, 1988, 85.

doğru olduğunu) düşünmek için herhangi bir iyi nedene sahip miyiz? Ve eğer böyleyse, bu nedenleri oluşturan spesifik form ya da formlar nedir?” Ona göre, Descartes için de en temel konu bu idi. Herkesin eninde sonunda kendi kendine sorması gereken soru, “İnançlarımın doğru olduğunu düşünmek için iyi nedenlerim var mıdır?”, sorusudur. İçselciye göre, bu nedenler az ya da çok dolaysız bir biçimde elde edilebilir ya da erişilebilir olmalıdır. Bu çerçevede içselciler, gerekçelendirme sözcüğünü, çoğunlukla, bir inanç hakkında bu türden nedenlere sahip olmaya gönderme yaparak kullanırlar. İçselci perspektife göre, “Eğer inançlarımın doğru olduğunu düşünmek için hiçbir nedenim yoksa, açıktır ki, ‘kör bir uçuş’ içindeyim ve bu sonucun ciddiyeti, başka bir anlamda, örneğin, dışsalcı anlamda, inançlarımın zaten gerekçelendirildiğini ilave etmek suretiyle, açıktır ki, hafifletilemez.” Chisholm’cu içselcilik versiyonu için de açık bir temel sağlayan bu içselci ana gerekçelendirme beyanı açısından konuya bakarsak, eğer konu, inançlarım için iyi nedenlere sahip olup olmadığım ise, sonuç şöyle ifade edilebilir: gerçekte sahip olduğum ve dolayısıyla benim tefekkürüm açısından elde edilebilir ya da erişilebilir nedenlere başvurmam gerektiği açıktır. Eğer burada gerekçelendirme “kısmen bile olsa” dışsal nedenlere bağlıysa, bize tam anlamda bir neden sunmayacaktır.<sup>22</sup> Ancak içselcilikte, Bonjour’un aksine, tek başına neden terimini öne çıkarmayan anlayışlar da vardır. Buna göre, içselcilik, bir kişinin düşünce ve duyularını oluşturan koşulların onun derisine içsel, eş zamanlı ve içeride olması görüşüdür. Benim deri duvarımın dışındaki şeyler, benim duyu ve düşüncelerimi doğurur ve benim düşüncelerimin çoğu dışarıdır. Ancak dışarıdaki şeyler bu zihinsel durumların oluşturu-

---

<sup>22</sup> Laurence Bonjour, “Reply to Sosa”, Laurence Bonjour ve Ernest Sosa, *Epistemic Justification*, (Malden: Blackwell Pub., 2004), s.174-175.

rucu parçası değildir. İçselciliğin reddi olan dışsalcılık ise, kişinin dışsal çevresinin özelliklerinin ve tarihin, kişinin inançlarını, arzularını ve duyularını oluşturan şeyin bir parçasını teşkil ettiğini savunur.<sup>23</sup>

Dışsalcılar, Bonjour gibi epistemolojinin temel meselesinin, dünyamız hakkındaki inançlarımızın doğru ya da en azından tahmini bir şekilde doğru olduğunu düşünmek için iyi nedenlere sahip olup olmadığımız meselesi olduğunu düşünmezler. Onlara göre, bilgi ve gerekçelendirme bir güvenilirliği gerektirir. Güvenilirlik bazen iyi nedenlerin varlığı ile örneklendirilirse de bilgi ve gerekçelendirme için asıl önemli olan, iyi nedenler değil güvenilirliktir. Başka dışsalcılar ise bilgi ve gerekçelendirmenin nedenleri gerektirdiğini kabul eder; fakat dışsalcı bir neden açıklaması teklif ederler. Onlara göre bir kişi güvenilir bir süreçle bir inanca ulaştığında, iyi nedenlerle bu inanca ulaşmıştır. Bir kişi için bir inancı elde etme yolu mevcutsa, o inancı fiili olarak oluşturursun veya oluşturmasın, o zaman bu kişi o inanç için bir nedene sahiptir.<sup>24</sup>

İçselci tez şudur: bir kişinin inancının epistemik olarak gerekçelendirilebilmesi için bu inancın, delille uyumlu olmak gibi, bazı erdemlere (virtues) sahip olması yeterli değildir. Bu kişi söz konusu erdemlerin “farkında” da olmalıdır. Bu içselci iddiaya göre, bir inanç bu erdemlere sahipse; fakat bu inanca sahip kişinin söz konusu inancın bu erdemlere sahip olduğuna dair tam bir fikri yoksa, bu erdemler bize gerekçelendirmeyi vermeyecektir.<sup>25</sup> Bu içselci gerekçelendirme kavramına göre kişi, inancının doğru olduğunu

---

<sup>23</sup> Joseph Mendola, *Anti-Externalism*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), s.1.

<sup>24</sup> Richard Feldman, “Bonjour and Sosa on Internalism, Externalism, and Basic Belief”, *Philosophical Studies*, 2006, 131, s.716-717.

<sup>25</sup> Michael Bergmann, *Justification without Awareness, A Defense of Epistemic Externalism*, (Oxford: Clarendon Press, 2006), s.3.

düşünmek için iyi nedenlere sahiptir.<sup>26</sup> Bir başka ifadeyle içselcilik, bilgi hakkında bilgiyi gerekli görür. Lehrer'in örneğini kullanırsak, A kişinin beyninde, sıcaklık hakkında büyük ölçüde dakik inanç üretmek için, sadece güvenilir bir mekanizmaya sahip olması, onun inancını bilginin parçası yapmayacağı gibi, onun doğru ısı yargısını makul yapmaya da tek başına yetmemektedir.<sup>27</sup>

İçselcilik ve dışsalcılığın anlaşılma biçimlerinden sonra, şimdi de, dışsalcılık versiyonlarından en yaygını ve aslisi olan güvenilirliciliğe bakalım.

## **II. Bir Dışsalcılık Versiyonu Olarak Güvenilircilik**

Son dönemlerde en çok öne çıkan ve en geniş şekilde tartışılan dışsalcı görüş güvenilirciliktir (reliabilizm). Bu görüşün, kabaca, gerekçelendirme için ana koşulu, bir inanç, kendisinin doğru olduğunu objektif bir şekilde olası kılan bir yolla/süreçle üretilmiş olmalı, şeklindedir. Buradaki temel düşünce, bir inancı epistemik olarak gerekçelendirilmiş kılan şey, üretildiği nedensel sürecin bilişsel güvenilirliğidir ki bu süreç yüksek bir doğru inanç oranına götürür. Gerekçelendirme derecesi, güvenilirliğin derecesine bağlıdır. Güvenilir bir şekilde inanç üreten mekanizmanın tam olarak ne olduğunu soran yaklaşıma göre burada bir kapalılık vardır.<sup>28</sup> Bu nedenle inanç üreten süreçlerden biri olan duyu algısına bu çerçevede bakalım. Bir kişinin orta ölçekli (masa, ağaç gibi) maddi objelerle ilgili görsel inançlarının ve onun, uygun algısal koşullar altında, dolaysız çevresinin var oluşunu da içeren olay ve süreçlerin doğru olduğunu varsayalım. Bonjour'un basit güvenilircilik dediği bu görüşe göre, bu inanç, büyük ölçüde gerekçelendirilmiş-

---

<sup>26</sup> Bonjour, "Reply to Sosa", s.182.

<sup>27</sup> Ernest Sosa, Jaegwon Kim, "Introduction", s.337.

<sup>28</sup> Pojman, "Theories of Justification (II): Externalism and Internalism", s.258.

tir. Burada can alıcı nokta, söz konusu sürecin güvenilir olması için bu kişinin herhangi bir inanca sahip olmasına ya da başka bir tür farkındalığa gerek olmamasıdır. Bu inancı dışsalıcı yapan şey, söz konusu kişinin söz konusu inancı gerekçelendirilmiş yapan güvenilirlik bağıntısının bilişsel erişimine sahip olmamasıdır. Böyle bir erişimin eksikliği nedeniyle bu kişi, bu inancın doğru olduğunu ya da doğruluğunun olası olduğunu düşünmek için bir nedene, genel olarak, sahip değildir. Bu bakış açısı, Descartes'tan beri süre gelen ve epistemik gerekçelendirmeyi bir inancın doğru olabilmesi için bir nedene sahip olmak ya da hatta kesin (conclusive) bir nedene sahip olmak olarak gören ve bilgiyi şüphe edilemez bir temelde inşa etmek isteyen modern epistemolojik gelenekten bir kopuşu imlemektedir. Bu bakış açısının ise, bir içselci olan Bonjour'un da ifadesiyle, basit bir şekilde konuyu değiştirdiği açıktır.<sup>29</sup>

Güvenilirciliğin farkındalık ya da erişimle ilgili koşulunu, saf bilişsel özneler (unsophisticated cognitive adult) (köpek gibi yüksek hayvanlar, delikanlılar, saf yetişkinler) de karşılayabilir. Örneğin bir köpek avlunun içinde bir sincap olduğuna inandığında, onun gözleri güvenilirlik koşulunun sağlandığı şekilde işliyorsa (ışık ve diğer faktörlerin uygunluğu gibi), bu inanç güvenilirciye göre gerekçelendirilmiştir.<sup>30</sup>

Genel olarak dışsalcılık için iki argüman öne sürülür: ilki, delikanlılara (young children) ya da saf yetişkinlere (unsophisticated adult) atfedilen bilgi ile ilgili sağduyu öncülünden hareket eder. Epistemik gerekçelendirmenin bilgi için zorunlu koşul olduğunu varsayan içselci epistemik gerekçelendirme beyanı için, bu beyanla ilgili inançlar ve çı-

---

<sup>29</sup> Bonjour, "Externalism/Internalism", s.133; Bonjour, "Internalism and Externalism", s.244-245.

<sup>30</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.245.

karımlar, bu türden öznelere makul bir şekilde atfedilme noktasında fazlasıyla karmaşık olduğu ve ayrıca böyle bir bilgi atfı abartılı görüldüğü için savunulamazdır. Buna göre sağduyu argümanı, dışsalcılık lehine güçlü bir argüman olarak görünmektedir.<sup>31</sup> Zaten dışsalcılığın temel iddialarından biri, içselciliğin bilgi ve gerekçelendirme alanıyla ilgili köklü bir şekilde, sağduyu sezgileriyle çatıştığıdır.<sup>32</sup> Dışsalcılığa göre, inançlarımızın içeriği, sözcüklerimizin anlamlarını ve dünyamızın gerçek mahiyetini yansıtır; bu nedenle inançlarımız çoğunlukla paylaşılr ve çoğunlukla doğrudur. Bu görüş belki de, Mendola'ya göre, dışsalcılığın popülerliğinin nedenidir. Bir içselci olan Mendola, bu görüşe karşı çıkararak, bizim atalarımızın inançlarının pek çoğunun hatalar içerdiğinin açık olduğunu savunur.<sup>33</sup>

Dışsalcılık için öne sürülen ikinci argüman ise, içselciliğin epistemolojinin klasik problemlerine şüpheli olmayan çözümler üretmediğidir. İçselci buna şöyle cevap verebilir: ilk olarak, içselci epistemolojinin başarısızlığı o kadar açık değildir. İkinci olarak, şüpheliğin pek çok formunun yanlış olduğu varsayımının çekiciliğinin çoğu ya da tümü, aslında, “Şüpheli tarafından sorgulanan pek çok inancın doğru olduğunu düşünmek için nedenlere sahibiz.” şeklindeki sezgisel kanaatimize dayanmaktadır.<sup>34</sup> Dolayısıyla Bonjour'a göre, bu sezgisel kanaatin gücü, şüpheliği ciddiye alarak yanlış olarak savunmamıza neden olmaktadır.

Dışsalcılığa yönelik temel eleştiri, epistemik gerekçelendirme için temel koşulu ile, inananın bir inancın doğru olduğunu düşünmek için fiili olarak bir nedenin farkında olması gerektiği ya da en azından böyle bir nedenin onun

---

<sup>31</sup> Bonjour, “Externalism/Internalism”, s.133-134.

<sup>32</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.244.

<sup>33</sup> Mendola, Anti-Externalism, s.2.

<sup>34</sup> Bonjour, “Externalism/Internalism”, s.134.

için potansiyel olarak mevcut olması gerektiği ile ilgilidir. Buna göre, bilişsel bir erişim için dışsalıcı koşulu yerine getirmek ne zorunludur ne de yeterlidir. Burada epistemik gerekçelendirme konusunda dışsalıcı koşulun zorunluluğuna yönelik iki karşı örnek getirilebilir: ilk olarak, standart dışı olarak üretilen inançlar, örneğin Kartezyen Cini'nin etkisiyle, inançları normal bir yolla üretilmiş kişinin inançlarından ayırt dilemez. Her iki inanç da güvenilir bir sürecin sonucunda üretildiği için epistemik olarak gerekçelendirilmiş olabilir. Bu nedenle dışsalıcı gerekçelendirme beyanı yanlış olmak zorundadır. Bu karşı örneğe güvenilirlik adına verilebilecek cevap, bilişsel süreçlerin güvenilirliğinin, sağduyusal bir şekilde inanılan normal mümkün dünyada değerlendirilebileceği şeklinde olabilir.<sup>35</sup> Kısaca söylemek gerekirse, güvenilirliğe göre, bir inanç, güvenilir bir şekilde doğru inanca neden olan bir süreç vasıtasıyla üretilmişse gerekçelendirilmiştir. Güvenilirliği kısaca inceledikten sonra bu dışsalıcı görüşe karşı geliştirilen üç itiraza bakalım.

### **III. İçselciliğin Güvenilirliğe Yönelttiği Üç Temel İtiraz**

#### **1. Kartezyen Cin Dünyası İtirazı**

Bu itiraz, eğer güvenilirlik bize tam bir epistemik gerekçelendirme beyanı sağlıyorsa, bir inancın gerekçelendirilebilmesi için güvenilirlik koşulunun (reliabilist condition) zorunlu olup olmadığı ile ilgilidir. Dünyada yaşayan bir grup insanın, Descartes tarafından tasarlandığı üzere, kötü bir cin tarafından kontrol edildiğini ve bu kötü cinin onların duyu ve iç gözlem deneyimlerini dikkatli bir şekilde kontrol ettiğini düşünelim. Buradaki insanlar dikkatli ve mükemmel bir araştırmacı olsunlar. Kartezyen cin

---

<sup>35</sup> Bonjour, "Externalism/Internalism", s.134.

dünyası insanların bu şekilde ulaştıkları, dünyaları hakkındaki inançları gerekçelendirilmiş midir? Kötü cinin etkisiyle bu insanların inançlarının çoğu genellikle yanlıştır (genellikle; çünkü “İnsanlar vardır.”, gibi çok genel bazı inançlar doğru olacaktır; diğer bazıları da kazara doğru olacaktır.) ve onların inançlarını üreten bilişsel süreçler, en azından kendi dünyalarında, büyük oranda güvenilmezdir. “Basit güvenilirci”, açıktır ki, cin dünyası insanların inançlarının büyük oranda ya da bütünüyle gerekçelendirilmediğini kabul etmek zorundadır.<sup>36</sup>

Dışsalcılığın içselciliğe yönelik itirazı benzer sezgilere dayanıyor diyen Bonjour, bir kısım güvenilirçilerin bu itirazı görmezden gelirken, bir kısmının kendi görüşlerini tadil etme yoluna gittiğini söyler. Bu tadile göre, bilişsel süreçlerin güvenilirliği, sağduyusal bir şekilde inanılan fiili (actual) dünyamızın niteliklerinden oluşan ve fiili olarak var olan “normal” mümkün dünyalara göre değerlendirilmelidir. Bonjour’a göre bu savunu, güvenilirci pozisyonu ancak ciddi bir şekilde *ad hoc* yapma pahasına söz konusu itirazdan kurtulabilir.<sup>37</sup> *Ad hoc* niteliğe sahip güvenilirçiliğin epistemolojik açıklama gücünün çok sınırlı olacağı da açıktır.

Olağan yollarla inançlarına ulaşan bir kişiyle, kötü cin dünyası kurbanı kişinin çakışan inançları, aynı derecede gerekçelendirilmiş midir? Sosa’nın Bonjour’a yönelttiği bu problem durumuna<sup>38</sup> Bonjour’un, bizce, tatminkâr olmayan yanıtı şudur: böyle bir inancın doğru olduğunu düşünmek için taraflardan birinde elde edilebilir/mevcut olan neden, aynı şekilde diğer tarafta da elde edilebilir/mevcut olduğu için, açıktır ki, ana içselci görüşe göre, bu inançların aynı derecede gerekçelendirildiği açıktır. Ancak farklı bir

---

<sup>36</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.246-247.

<sup>37</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.247.

<sup>38</sup> Sosa, “Beyond Internal Foundations to External Virtues”, s.150-155.



gerekçelendirme kavramına göre, onların inançları aynı derecede gerekçelendirilmemiştir. Ona göre, tek bir gerekçelendirme kavramı olduğunu düşünme için zorlayıcı bir neden yoktur.<sup>39</sup> Nitekim Bonjour'a göre, içselci gerekçelendirmenin dışında, insanların kendilerini içinde bulduğu, içselci gerekçelendirme tarafından açıklanamayan, farklı epistemik durumlar vardır. Bu epistemik durumları betimleyen gerekçelendirme kavramlarından birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu ya da birbiriyle uyumsuz olduklarını düşünmek için bir neden yoktur; çünkü onlar farklı konulardan söz eder. Dolayısıyla gerekçelendirme kavramı farklı şekillerde kullanılabilir. O şöyle devam eder:

Bundan dolayı ben dışsalcı gerekçelendirme kavramına kısmen ya da tümünden itiraz etmiyorum. Yine de aynı zamanda ... geleneksel içselci projenin en azından eşit derecede meşru olduğunda ve bundan dolayı bir çok dışsalcının kendi projelerinin yegane makul proje olduğunda ısrar etme eğiliminin sınırlandırılması gerektiğinde, ısrar etmek istiyorum. Bırakalım da hepimiz epistemolojik toleransı yaşayalım!<sup>40</sup>

Bu ifadelerden Bonjour'un dışsalcı projeye sınırlı da olsa belli bir hoşgörülle baktığı sonucunu çıkarmak için acele edilmemeli. Çünkü ona göre, içselci gerekçelendirme kavramı kaçınılmaz derecede önceliklidir ve eğer diğer gerekçelendirme kavramları fiili durumlara hipotetik tarzdan

---

<sup>39</sup> Bonjour, "Reply to Sosa", s.178. Bonjour'un bu cevabını, yukarıda güvenilirliğe karşı dile getirdiği *ad hoc* itirazının bir parçası yapmamızı engelleyen şey nedir? Eğer güvenilirlik içselciliğin cin dünyası itirazı için *ad hoc* bir teoriye sığınmak zorunda kalıyorsa, içselcilik de kendi itirazını karşılamak için benzer bir teoriye sığınıyor görünmektedir.

<sup>40</sup> Bonjour, "Reply to Sosa", s.182. Bonjour'a göre, tek haklı epistemik gerekçelendirme kavramı olması gerektiğini düşünmek için en açık neden, tek anlamlı bir bilgi kavramı olduğu düşüncesidir. A.g.y.

daha fazla bir anlam ifade edecek bir biçimde uygulanmak isteniyorsa, merkezi bir öneme sahiptir. Bir dışsalcı, eğer belli dışsal koşullar karşılanırsa söz konusu inancın kendi kullandığı anlamda gerekçelendirildiğini söyleyebilir. Ancak konu, inananın bu koşulları gerçekte karşılandığını düşünmek için iyi nedenlere sahip olup olmadığı ise, bu ancak içselci bir yolla çözüme kavuşturulabilir.<sup>41</sup>

Şüphecilğe karşı güvenilirliğin cevabı, cin dünyası kurbanı kişinin inançlarının gerekçelendirilmediği şeklindedir. Bu kişinin duysal inançları güvenilir bir şekilde üretilen kişinin inançları ile örtüşse bile, buradaki güvenilirlikte farklılık devam etmektedir. Dolayısıyla Kartezyen cin dünyası kurbanı kişinin gerekçelendirilmesinde farklılığı sağlayan şey, onun inançlarının güvenilir bir şekilde oluşturulmuş olmamasıdır.<sup>42</sup> İçselciliğin şüphecilğe karşı bir cevabı var mıdır? Yukarıda Bonjour'un verdiği cevabı dikkate alırsak, cin dünyası kurbanı kişinin inançları, söz konusu kişi dünya hakkındaki inançlarının doğru olduğunu düşünmede iyi nedenlere sahip olduğu için, gerekçelendirilmiştir, denebilir. Bonjour, bu irrasyonel durumdan kaçmak için, dışsalcı gerekçelendirme beyanının böylesi bir epistemik durumda kullanılabileceğini -epistemolojik tolerans gereği- iddia etmektedir. Ancak bu görüşün ardından, içselci gerekçelendirme kavramının kaçınılmaz derecede öncelikli olduğunu iddia ederek kendi iddiasını zayıflatmaktadır. Bu konuyu, ayrıntılarına IV. başlıkta devam etmek üzere, bir kenara bırakalım ve cin dünyası itirazının, Kartezyen kökeninin doğal sonucu olarak, şüphencilikle ilgisine bakalım.

Şüphecinın "Fiili dünyanın kendisi bir cin dünyası

---

<sup>41</sup> Bonjour, "Reply to Sosa", s.183.

<sup>42</sup> Bu konuda verilen cevapların ayrıntıları için bak. Bergmann, *Justification without Awareness*, s.214 vd.

ise ne olur?” sorusunu ne yapmalıyız? Şu koşulu bir düşünelim:

1. Eğer fiili dünya bir cin dünyası ise, o zaman bizim normal algısal süreçlerle elde ettiğimiz inançlarımız gerekçelendirilmiştir.

Eğer bu koşulsal ifade bir haber verme kipi olarak anlaşılırsa, saçma bir şekilde doğru olur; çünkü kendisinin öncesi yanlıştır. Bu görüşün iddiasını ispatlanmış kabul ettiği de söylenebilir. Çünkü fiili dünyanın bir cin dünyası olmadığını varsayar. En zorlu şüpheci bile bu inancı, fiili dünyanın bir cin dünyası olduğunun öncülü olarak değil, fiili dünyanın bir cin dünyası “olabileceği”nin bir öncülü olarak kabul etmek ister. Öyleyse şüphecinün öncülü fiili dünyanın cin dünyası olduğu değildir. Bu daha çok onun sonucudur. Onun öncülü, metafizik olarak ya da en azından mantıksal olarak, fiili dünyanın bir cin dünyası olabileceğidir. Sosa, “Biz elbette, şüpheci sonucu bir yandan reddederken, bu öncülle mutabık kalabiliriz.”, der.<sup>43</sup> Çünkü bu öncül fiili dünya hakkında bir iddiada bulunmamaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki içselciliğin dışsalcılığa yönelttiği cin dünyası itirazı, dışsalcılığın yanında, belki daha da fazla, içselci için epistemik bir problem haline gelmiştir. Descartes’ın Tanrı’nın güvenilirliği aksiyomuna dayanarak halletmeye çalıştığını bildiğimiz bu problem, bu tür bir aksiyomu kullanmadığı anlaşılan çağdaş içselciler için - dışsalcılar için olduğu kadar- bir problem olarak varlığını korumaktadır. Kısaca cin dünyası itirazının güvenilirlik koşulunun zorunluluğunu ortadan kaldırmadığını söyleyebiliriz. Şimdi güvenilirlik koşulunun “zorunluluğundan” sonra “yeterliliğine” karşı yapılan bir itiraza geçelim.

---

<sup>43</sup> Sosa, “Beyond Internal Foundations to External Virtues”, s.165-166.

## 2. Olağandışı Fakat Güvenilebilir Bilişsel Yetiler

İçselciliğin ikinci eleştirisi, güvenilirlik koşulu sağlansa bile, inananın sezgisel olarak gerekçelendirilmediği durumlarla ilgilidir. Gerçekte güvenilebilir olmayan; fakat güvenilebilir olarak kabul ettiğimiz -cin dünyası gibi- bilişsel süreçlerle ilgili bir durumu varsaymak yerine, gerçekte son derece güvenilebilir olan ve fakat güvenilebilir olarak kabul etmek için hiçbir nedene sahip olmadığımız ve belki de güvenilemez olarak görmek için iyi nedenlere sahip olduğumuz bilişsel bir süreci varsayan bir örneğe bakalım.<sup>44</sup> Bununla ilgili olarak en önemli içselcilerden biri olan Bonjour, “Dışsalcılığa Temel Bir İtiraz” başlığı altında, Norman adında bir kâhinle ilgili şu meşhur örneği verir:

Norman,.. belli türden konularla ilgili olarak oldukça güvenilir bir kâhindir. O böyle bir bilişsel gücün genel imkaniyetinin lehinde ya da aleyhinde herhangi bir tür delile ya da nedene sahip olmadığı gibi, ileri sürdüğü bir iddianın lehinde ya da aleyhinde de herhangi bir tür delile ya da nedene sahip değildir. Norman bir gün, bu inancın lehinde ya da aleyhinde herhangi bir delili olmasa da, Başkanın New York City’de olduğuna inanır. Gerçekte söz konusu inanç doğrudur ve bu inanç, onun tümüyle güvenilir olan koşullardaki kâhinlik gücünden ortaya çıkmaktadır.<sup>45</sup>

Bonjour’a göre, Norman’ın burada, kâhinlik inançlarıyla ilgili gerekçelendirme konusunda, kusurları vardır. Buradaki problem Norman’ın gerekçelendirme konusunda farkındalık koşulunu sağlamamasıdır. Bu tam olarak ne

---

<sup>44</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.248.

<sup>45</sup> Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, (Cambridge:Harvard University Press, 1985), s.41.

demektir? Bonjour'a göre, dışsalcılığın ilk planda makul görünmesinin nedeni, eğer söz konusu dışsal ilişki elde edilirse (yani, Bergmann'ın ifadesiyle, "inanç" ve onu doğru yapan "gerçeklik" arasındaki güvenilir ilişki elde edilirse), Norman, bu inancı doğru kabul etme konusunda yanılmayacaktır ve bir anlamda böyle bir kazara doğru oluşmayacaktır. Yani bizim ilgili (dışsal) gerçekleri ve yasaları bilen hipotetik dışsal gözlemcimizin bakış açısından, böyle bir kazara doğru ortaya çıkmayacaktır. Fakat Bonjour'a göre, Norman'ın subjektif perspektifinden söz konusu inancın doğruluğu kazaradır. Onun iddiasına göre, Norman'ın inancının rasyonalitesi ya da gerekçelendirilmesi, onun için var olmayan bir dışsal perspektiften ziyade, Norman'ın kendi perspektifinden karara bağlanmalıdır.<sup>46</sup> Öyleyse Bonjour'a göre, hiçbir dışsal koşul, rasyonel gerekçelendirme için yeterli olamaz. Ancak bazı dışsalcılar bu itiraza şöyle cevap verirler: dışsal güvenilirliğin kendisi yeterli değildir ve öznenin sahip olduğu kâhinlik yetisi gibi bir yetiye karşı önemli bir delilin olmaması gibi bir meta-koşul da olmalıdır.<sup>47</sup> Ancak açıktır ki böyle bir meta-koşulun dışsalcı tarafından kabulü, içselciye dışsalcı aleyhine başka bir takım meta-koşulu ya da koşulları kabul etme hakkı verir ki böyle bir sonuçsal keyfilik, her iki taraf için de kabul edilebilir görünmemektedir.

Bonjour'un burada yer verdiğimiz dışsalcılığa yönelik itirazını, Öznenin Perspektifi İtirazı (ÖPİ) olarak adlandıran Bergmann, bu itirazın, yukarıda işaret ettiğimiz, gerekçelendirme konusunda Farkındalık Koşuluna, dolayısıyla içselciliğe dayandığına dikkatimizi çeker. Farkındalık Koşuluyla beraber ÖPİ'yi şöyle okuyabiliriz: eğer gerekçelendirme

---

<sup>46</sup> Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* s.43-44; Bergmann, *Justification without Awareness*, s.11-12.

<sup>47</sup> Sosa, "Reply to Bonjour", s.205.

sağlayıcının farkında iseniz, kendi perspektifinizden inancınızın doğru çıkmasının kazara/tesadüf olmadığı açıktır. Ancak eğer gerekçelendirme sağlayıcının farkında değilseniz, kendi perspektifinizden inancınızın doğru çıkmasının kazara olduğu açıktır. Buradaki kazara olma ya da olmama farklılığı, inancınızın gerekçelendirilmesindeki farkı belirler.<sup>48</sup> Dışsalcılığa yönelik ÖPİ itirazını, Bonjour gibi içselcilerin yanı sıra Richard Fumerton, Paul Moser gibi içselcilerin de benimsediğini dikkate alırsak Norman'ın subjektif perspektifinden, kendisi herhangi bir delilin farkında olmadığı için, söz konusu inancın kazara doğru olduğu görüşünün yaygın olduğunu söyleyebiliriz.

Norman itirazına duyarsız kalanların yanında, kimi dışsalcılar güvenilir pozisyona ilaveler yaparak cevap vermişlerdir. Bu cevaba göre, Norman, böyle bir bilginin güvenilir bir şekilde erişimine sahip olduğunu düşünmek için bir nedeninin olmadığını ve insanların genel olarak güvenilebilir inançlara bu şekilde ulaşma yeteneklerine, görünüşte sahip olmadığını göz önüne alarak, Başkanın yeri hakkındaki inancında şüpheli olmalıydı. Ancak Bonjour, Norman problemini çözmek için kullanılan akıl yürütme biçimini (şüpheli tavrı) güvenilir bir biçimde oluşturulan diğer inançlara, örneğin görsel algıyla ilgili inançların sonuçlarına, neden yaymayalım, der.<sup>49</sup> Dolayısıyla, ona göre, güvenilirler bu sağduyuya aykırı şüpheli tavrı inancın geneline yayarlarsa, neredeyse tüm bilgiyi açıklama konusunda bir açmaza düşerler. Onların çözümünün bu mantıksal sonucu, güvenilirliğin Norman problemine tam bir cevap veremediği anlamına gelir.

---

<sup>48</sup> Bergmann, *Justification without Awareness*, s.12.

<sup>49</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.249. Bonjour, dışsalcılığın bu cevabının, ahlak kuramında, genel ahlâki kuralların gerekçelendirilmesinde faydaya bakan, "faydacılık" olarak bilinen görüşe benzetilebileceğini savunur. Bak. a.g.y.

Öyle anlaşılıyor ki kâhin örneğinin güvenilirliği ilzam etmesi konusunda, içselci felsefeciler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Nitekim bir başka içselci felsefeci Richard Feldman, Bonjour'dan farklı olarak, güvenilir kâhin örneğine sempati ile baktığını; ancak güvenilirinin söz konusu kâhinin inancının gerekçelendirilmiş olduğunu kabul etmek zorunda olduğunu açık olmadığını düşünür. Kâhin, bu inancının normal olduğunu düşünüyor mu? Kâhin, Başkanla ilgili yeteneğinin ciddi bir zihinsel rahatsızlığın delili olduğunu düşünmüyor mu? Başkanın her yerde olabileceği göz önüne alınırsa, onun New York'ta olma ihtimali zayıftır. Bu delil, onun inandığı önermeye karşı bir delil teşkil etmez mi? Ona göre bu düşünceler kâhinin zihin yapısını kavramanın zor olduğunu gösteriyor. Bonjour, burada güveniliriciye, içselci anlamda “çürüten olmama koşulu” teorisine eklemeyi öneriyor; ancak Feldman'a göre, Goldman'ın güvenilirici bir çürüten olmama koşulu öteden beri vardır. Bu çerçevede Feldman'a göre, şu türden bir öncülden başlayan, çürüten bir süreç düşünülebilir: “Başkanın nerede olduğu hakkındaki bu inanç, bütünüyle aniden ortaya çıkmış görünüyor ve Başkan [bu nedenle] herhangi bir yerde olabilir.”<sup>50</sup>

Güvenilirliğin, zorunlu olmaması bir yana, yeterli de olmadığı görüşüyle ilgili içselci bir itiraz olan kâhin itirazının gücü hakkında neler söyleyebiliriz? Sosa gibi dışsalcılar tarafından dışsal güvenilirliğin yeterli olmadığı, bunun yanında kâhinlik “yetisine” karşı bir delilin olmaması gibi bir meta-koşulun da karşılanması gerektiği mukabelesi, bu içselci itirazı kanaatimizce zayıflatmıyor. Çünkü öyle anlaşılıyor ki, Norman'ın söz konusu inancı, bu inancı güvenilir kılan gerçeklerle güvenilir bir ilişkiye sahip görüldüğü için,

---

<sup>50</sup> Feldman, “Bonjour and Sosa on Internalism, Externalism, and Basic Belief”, s.719-720.

dışsalcıya göre gerekçelendirildiği kabul edilmelidir. Bununla birlikte, dışsalcıların da kabul ettiği “çürüten olma- ma koşulu”nu dikkate alırsak, kâhinlik “yetisiyle” ilgili bir çürütenden söz edebileceğimiz için, Norman’ın inancı dış- salcı anlamda gerekçelendirilmemiştir. Ancak Kartezyen cin dünyası itirazında iddia ettiğimiz gibi, Norman itirazında da, itiraz sahibi olan içselciyi zor durumda bırakacak bir yön bulunmaktadır. Buna göre, Norman, eğer söz konusu kâhinlik inancıyla ilgili iyi bir nedene sahipse -ki Bonjour olmadığını söylüyor- özne (Norman) gerekçelendirme sağla- yan faktörlerin farkında olacağı için, içselci gerekçelendir- me standardı gereği, gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olacaktır. Kısaca, Kartezyen cin itirazına benzer bir biçim- de, eğer Norman itirazını, yukarıda ileri sürdüğümüz an- lamda tadil edersek, bu itiraz, içselcilik için de ciddi bir so- run olacaktır. Şimdi içselciliğin, dışsalcılığa yönelik öznenin hangi süreci gerekçelendirdiğinin belli olmadığıyla ilgili iti- razına geçelim.

### **3. Genellik Problemi İtirazı**

Bu itiraz, güvenilirliğin pozisyonunun formülasyonunun kendisiyle ilgilidir. Basit güvenilirliğe göre, bir inanç ancak bilişsel sürecin “genel” türünde ifade edildiği gibi güvenile- bilir bir sonuç veriyorsa gerekçelendirilmiştir. Örneğin, gör- sel algının uyarıldığı şu türden bir inanç düşünelim: “Bilgi- sayar masamda beyaz bir bardak vardır.” Bu örnekte biliş- sel sürecin sonucunun farklı biçimlerde betimlenebileceği kalıplara bakalım (gözümün tüm versiyonlarda normal bir şekilde işlediğini varsayalım): a) yakın bir çevrede, iyi bir ışık altında, bir bardağın görsel algısı; b) bir bardağın görsel algısı (belirsiz koşullar altında ve belirsiz bir uzaklıkta); c) orta boylu fiziksel bir objenin görsel algısı (koşullar ve uzaklık az çok belirli); d) genel bir görsel algı (Daha geniş ve daha küçük nesnelerin algısını ve farklı koşullar ve uzaklığı



içeriyor.). Bu görsel algı versiyonları, çok daha geniş bir olasılık zincirinin küçük bir halkasıdır. Acaba söz konusu bilişsel sürecin betimlemelerinden hangisi basit güvenilir-  
cinin gerekçelendirme ilkesine kaynaklık edecektir? Bu sürecin birbirinden çok farklı nitelermelerinden ve güvenilirlik derecelerinden hangisi bu inancın gerekçelendirilmesinde dikkate alınacak? Bonjour'a göre, bu soruna, nispeten spesifik olan ve keyfi olmayan bir cevap vermeden, "Güvenilircilik, açıktır ki, asla kesin bir yere değil de ancak ... genel bir taslağa ulaşır."<sup>51</sup> Bir eğilim türü olarak da görülebilecek güvenilircilikte, öznenin baktığı nesne ve etrafını, ışığın yansıttığı ifade edilebilir. Bu durumda optik sinirsel vakıa ortaya çıkar ve bu, öznenin beyinde başka sinirsel vakıalar üretir. Tikel somut olaylar ve öznenin beyindeki kompleks koşullarla bir arada olan duyuşsal sinirsel uyarıcı, öznenin söz konusu inancını üretir. Bu somut vakıa dizisi, söz konusu inanca neden olan bir süreçtir. Ancak yukarıda verdiğimiz inancın sınırlanmaması bir probleme yol açmaktadır. Özne için hangi tarz betimleme, bir inancın gerekçelendirilmesi için güvenilirdir? Birbirinden çok farklı düzeyde güvenilirlik tarzlarını düşünürsek, hangi tarz betimleme yeteri kadar güvenilirdir?<sup>52</sup> Ancak güvenilircilik görüşünün sahibi olan Goldman, güvenilirciliğin *Epistemology and Cognition*'daki<sup>53</sup> sofistike versiyonunun genellik probleminin üstesinden geleceğini düşünür. Ona göre, eğer bilişsel süreç türleri, örneğin, dışsal objelere ya da koşullara dayanan türler olarak değil de, salt psikolojik doğal türler olarak an-

---

<sup>51</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.250-251.

<sup>52</sup> Earl Conee, Richard Feldman, "The Generality Problem for Reliabilism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Louis P.Pojman (ed.), (Belmont: Wadsworth, 2003), s.296-297.

<sup>53</sup> Alvin I. Goldman, *Epistemology and Cognition*, (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

laşırsa, genellik problemi karşılanabilir.<sup>54</sup> Bu durumda dışsal objelere dayanmayan salt psikolojik bilişsel süreç, Goldman'a göre, özne için farklı betimlemelere neden olmayacaktır. Öznenin psikolojik bilişsel süreci, farklı düzeylerde de olsa, güvenilir olmaya devam edecektir.

Diğer dışsalcılar buradaki itirazlara nasıl bakmaktadırlar? Şimdi kısaca bu konuya bakalım. Bilindiği gibi içselciler, bilginin üçüncü koşulunu göstermek üzere, "gerekçelendirme" ve "epistemik gerekçelendirme" kavramlarını kullanırken, dışsalcılar, bu kavramların yerine bir başka kavramı kullanır ya da bu kavramlarla rekabet halinde olan bir kavram kullanır. İçselci, "Gettier Problemi" ile baş edebilmek için, bilgi ile ilgili dördüncü koşulu gerekli görürken, dışsalcılar da bazen kendi üçüncü koşullarının dördüncü koşula ihtiyacı bertaraf ettiğini düşünürler.<sup>55</sup> Bonjour, Robert Nozick (1938-2002) ve Alvin Plantinga (d.1932) gibi dışsalcıların gerekçelendirme konusunda bir iddiada bulunmaktan sakınarak, Kartezyen Cin Dünyası itirazından kaçındıklarını, ancak kâhinlik problemi ve genellik problemine maruz kaldıklarını düşünür.<sup>56</sup> Nozick, kendi versiyonunda gerekçelendirmeden kaçınarak doğrudan bilgi beyanını sunarken, Plantinga, içselci karakterinden dolayı, gerekçelendirmeyi reddederek bilgiyi salt doğru inançtan ayıran güvence, dolayısıyla, bilgi beyanı sunmaktadır. Aslında dışsalcılar arasında, bilgi beyanı ile ilgili olarak, en azından içselci anlamda gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmadığı, bilginin sadece dünya ile ilgili uygun bir tarzda ya da güvenilir bir şekilde doğru inanca sahip olmak olduğu, yaygın olarak kabul edilmektedir.

---

<sup>54</sup> Alvin I. Goldman, "Comment on Plantinga's 'Epistemic Justification'", *Noûs*, Vol. 20, No. 1, 1986, s.19.

<sup>55</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.235.

<sup>56</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.252-256.

Sonuç olarak dışsalcılığa karşı kullanılan akıl yürütmeye bakarsak, gerekçelendirme konusunda güvenilirliğin “yeterliliğine” karşı itirazlar, onun “zorunluluğuna” yönelik itirazlardan daha temel görünmektedir. Yeni kötü cin itirazı gibi güvenilirliğin “zorunluluğuna” yönelik itirazlar, güvenilirliğin gerekçelendirme için “yeterli” olduğu şeklindeki dışsalıcı öneriye karşı doğrudan bir güce sahip görünmemektedir. Ancak bu, yeterlilik konusunun daha esaslı olduğunu göstermez; çünkü kâhinlik örneğinde görüldüğü gibi güvenilirliğin yeterliliği itirazı, güvenilirliğin gerekçelendirme için zorunlu olduğu şeklindeki dışsalıcı öneriye karşı doğrudan bir güce sahip görünmemektedir. Bu nedenle biz Bonjour’un, dışsalcının bazı pozitif içsel nedenlere başvurmaya ihtiyacı olduğu ve kâhinlik örneğinde görüldüğü gibi sadece güvenilir inanç üretimine dayanamayacağı şeklindeki görüşünü kabul etsek bile, bu, herhangi bir pozitif nedenin yanında, güvenilirliğin zorunlu olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bu tam da Alston’un “içselci dışsalcılık” diyerek savunduğu karışım görüşünü ifade eder ki bu görüşe göre, aniden ortaya çıkan kâhinlik inançları gibi inançlar, uygun bir biçimde herhangi bir bilinç durumuna dayanmadığı için gerekçelendirilmemiştir. Ona göre, bir inanç, hem bilinç durumuna hem de güvenilir bir biçimde doğruyu veren bir temele dayanırsa, gerekçelendirilmiş sayılır. Ancak Alston, bu gerçeğin, bir inancın, kendisinin kavranmadan da gerekçelendirilmesine yardım edebileceğinde ısrar eder. Açıktır ki Bonjour’un, Alston’un dışsalcılığa daha yakın duran görüşünü kabul etmeyeceği açıktır.<sup>57</sup> Demek ki Alston’un görüşü güvenilirciliğin ya da herhangi bir dışsalıcı koşulun yeterli olmadığı yönündedir. İçselciliğin dışsalcılığa karşı yönelttiği itirazlardan sonra, dışsalcılığın

---

<sup>57</sup> Sosa, “Reply to Bonjour”, s.205-206; William P. Alston, “Internalist Externalism”, *Synthese*, vol.74, 1988.

içselciliğe yönelttiği itirazlara bakalım.

#### **IV. Dışsalcılığın İçselciliğe Yönelttiği Başlıca İtirazlar**

##### **1. Saf Epistemik Özneler**

Bu itiraza göre, içselcilik, yüksek hayvanlar, delikanlılar, saf yetişkinlerden oluşan saf epistemik öznelerin epistemik koşullarıyla ilgili kabul edilebilir bir beyan sunmamaktadır. Yani belki de içselciliğin, yukarıdan beri verdiğimiz, en önemli kavramı olan “erişilebilirlik” açısından ifade edersek, içselciliğin gerekçelendirici argümanları, saf epistemik özneler için erişilebilir değildir. Oldukça zeki olan bir köpeği düşünelim. Bu köpek çok geniş komutları anlayabilmekte, insanları ve etrafını tanıma konusunda iyi bir hafızaya sahip görünmekte, yiyecek ve oyun ihtiyacı ortaya çıktığında, çeşitli şekillerle iletişime geçebilmekte, mutluluk ve korku gibi pek çok duygusunu sergileyebilmektedir. Bazen reddedilse bile, bilinçli inançların ve diğer bilinçli zihin durumlarının böyle bir hayvana atfının çok doğal olduğu açıktır. Ancak bu hayvan, içselci gerekçelendirmeye ilintilendirebileceğimiz biçimde inançları konusunda nedenlere sahip midir? Bu örnek, diğer zihinlerle ilgili problemlerin nispeten zor bir versiyonuna ait gibi görünse de, şunu söyleyebiliriz ki, köpek, zekâsına rağmen, içselci gerekçelendirmede cari olan akıl yürütmeye ulaşamadığı gibi, karmaşık argümanları da anlayamamaktadır. Bu hayvanın bir inanç için bir nedene sahip olmak gibi temel bir düşünceyi anladığını, herhangi bir nedene açık bir erişime sahip olduğunu düşünmek hayli zordur. İçselciliğin yukarıda verdiğimiz görüşlerine baktığımızda bu hayvanın, içselciliğe göre, “gerekçelendirilmiş inanca” ve dolayısıyla “bilgi”ye hemen hemen hiç sahip olmadığını söyleyebiliriz. Oysa dışsalcılar, Bonjour’a göre, köpeğin, yemekten önce kokladığında,

önündeki çanakta yiyecek olduğunu “bildiğini” iddia eder. Yukarıda verdiğimiz aynı argüman, delikanlılar, saf ya da bilişsel olarak sınırlı yetişkinler için de geçerlidir. Bırakalım bu kategorideki insanları, pek çok olgun ve yetenekli yetişkinin bile, içselciliğin, maddi dünya, diğer zihinler ya da geçmiş hakkındaki inançlarla ilgili olarak sunduğu karmaşık argümanları anlamadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>58</sup> Bonjour’u da kabul ettiği üzere, dışsalcı bilgi beyanı, hayvanların, delikanlıların, saf yetişkinlerin sahip oldukları sağduyusal bilgiyle uyumlu olabilir.<sup>59</sup> Bu tür bir epistemik çerçevede, saf öznelere pek çoğunun içselci epistemik gerekçelendirme koşulunu karşılamaktan uzak olduğu söylenebilir. Bu nedenle Bonjour’a göre,

böylece sadece dışsalcı görüş “bilgi” hakkındaki sağduyusal atıflarla uyumludur ve bu, bilişsel değerlendirmelerde sağduyunun doğru olduğuna dair güçlü sezgiyi de göz önünde bulundurursak, dışsalcılık lehine güçlü bir argüman teşkil eder.<sup>60</sup>

Ancak bir başka önemli içselci çağdaş felsefeci Richard Feldman, bu konuda Bonjour’u eleştirir ve şöyle der: sadece dışsalcı görüş, bu durumlarda bilgiyi açıklıyorsa, “Çocukların ve saf yetişkinlerin içsel durumları, dünya hakkındaki inançlarının gerekçelendirilmesi için yeterlidir.” diyen bir görüş, içselci sayılamaz. Ona göre burada Bonjour’un zihninde içselcilikten fazlası vardır.<sup>61</sup>

Bonjour’a göre, deontolojik gerekçelendirme kavramı

---

<sup>58</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.242-243.

<sup>59</sup> Bonjour, “Externalism/Internalism”, s.135.

<sup>60</sup> Laurence Bonjour, “A Version of Internalist Foundationalism”, Laurence Bonjour ve Ernest Sosa, *Epistemic Justification*, (Malden: Blackwell Pub., 2004), s.34-35.

<sup>61</sup> Feldman, “Bonjour and Sosa on Internalism, Externalism, and Basic Belief”, s.715.

açısından düşünürsek, bir kişinin epistemik ödevlerini yerine getirmesi, içselci gerekçelendirme için “yeterli” değildir. Pek çok (sıradan) insanı düşündüğümüzde, epistemik ödevin, sadece güçlü nedenleri olan inançları kabul etmeyi gerektirdiğinde ısrarcı olmak, makul değildir. Aksi halde sıradan insanlar pek çok konuda hiçbir inanca sahip olamazlar. Bu “epistemik yetersizlik” durumu gösteriyor ki bir kişinin epistemik ödevlerini, ana içselci anlamda epistemik olarak gerekçelendirilmeksizin, yerine getirmesi mümkündür. Epistemik ödevi yerine getirmenin içselci gerekçelendirme için “zorunlu” olmadığı durumlar var mıdır? Vardır, diyen Bonjour’a göre, bu bir nevi istisnai epistemik mükemmelliği gösterir. Oldukça zayıf da olsa doğru şudur ona göre: iyi epistemik nedenler aramak ve onların temeline dayanarak inanmak, epistemik ödevin önemli koşullarından biridir ve belki de tartışmalı bir şekilde en önemlisidir. Fakat bu, epistemik ödevi yerine getirmenin, ana içselci gerekçelendirme kavramından farklı olduğu durumları görmezden gelmemiz anlamına gelmez.<sup>62</sup> Öyleyse içselci epistemik gerekçelendirme beyanının zorunlu olmadığı durumlar vardır. Bu tespit, bizi, dışsalıcı bilgi beyanının, en azından, saf bilişsel özneler söz konusu olduğunda, hem içselciler (Bonjour) hem de dışsalcılar için geçerli olduğu sonucuna götürür.

Öyle görünüyor ki, yukarıda sözünü ettiğimiz bireyler, içselci iddiadan daha fazla konularda, “gerekçelendirilmiş doğru inanca” ve dolayısıyla “bilgi”ye sahiptir. Feldman’ın Bonjoura yönelttiği itiraza göre, Bonjour’un saf epistemik özneler konusunda dışsalcılığın sağduyu argümanı tarafında yer alması, içselciliğin ana iddialarına zarar verici niteliktedir. Kısaca, dışsalcılığın, saf epistemik özne-

---

<sup>62</sup> Bonjour, “Reply to Sosa”, s.176-177.

lerin epistemik koşullarını açıklama konusunda güçlü göründüğünü söyleyebiliriz. Şimdi dışsalcılığın içselciliğe yönelttiği ikinci itiraza geçelim.

## **2. Şüphencilik Tehdidi**

Dışsalcılığın bu ikinci itirazına göre, erişilebilir olsun ya da olmasın, pek çok inanç için kabul edilebilir içselci gerekçelendirme yoktur. Descartes'tan beri son üç yüz yıl boyunca yapılan içselci araştırmaların gösterdiğine göre, eğer içselcilik doğru ise, dünya hakkındaki olağan inançlarımızın çoğu hakkında pek çoğumuz, gerekçelendirmeye ya da bilgiye sahip değiliz.<sup>63</sup> Hafıza inançları, diğer zihinler hakkındaki inançlar, geçmiş hakkındaki inançlar, algısal inançlarımız vb. gibi bazı inanç türlerimiz konusunda içselci anlamda yeterli delilimiz olmadığı için rasyonel olmamız mümkün değildir. Bu durumda gündelik olağan bilgilerimizin neredeyse tümü rasyonel olarak savunulamaz olmaktadır.

Sağduyusal olmayan içselciliğe karşı, dışsalcıların yanı sıra bağlamcılar, tutarlılıkçılar ve eski tarz temelciler, kendi teorilerini şüphencilik karşı konumlandırmışlardır.<sup>64</sup> Hatta önde gelen dışsalcı felsefecilerden Fred Dretske (d.1932)'ye göre, bir kişi, eğer şüphencilikten kaçınmak istiyorsa, bilgi konusunda dışsalcı olması kaçınılmazdır ve oldukça açıktır.<sup>65</sup> Şüphencilik çürütmesi, -tümevarım ve diğer

---

<sup>63</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.243.

<sup>64</sup> Walter Sinnott-Armstrong, "Introduction to Pyrrhonian Skepticism", W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s.3; bir başka görüşe göre, içselciler geleneksel şüphenci meydan okumayı ciddiye almışlar ve epistemolojik ana görevlerinden birinin şüphencilikle boğuşmak ve mümkünse üstesinden gelmek olduğunu savunmuşlardır. Dışsalcılar, içselcilerin tersine, şüphencilik sorunuyla genellikle fazla ilgilenmemişlerdir. Dışsalcılar özel bir inancın oluşum tarzıyla, bu inancı üreten mekanizmanın güvenilirliğiyle daha çok ilgilenmişleridir. Timothy McGrew, Lydia McGrew, *Internalism and Epistemology*, (London: Routledge, 2007), s.1.

<sup>65</sup> Fred Dretske, "Externalism and Modest Contextualism", s.174.

zihinlerle ilgili problemleri yok etmesi ve algısal bilgiyi mümkün hale getirmesi gibi yönleriyle birlikte- dışsalcılığın avantajlarından biri olarak görülür. Dışsalcılıkta bilgi, uygun bir tarzda neden olunan doğru inanç olarak tanımlandığı için, öznenin inançları için bir açıklama yapmasına gerek yoktur. Hatta ilgili inanç konusunda bilinçli olması da önemli değildir.<sup>66</sup>

Şüpheliğin çağdaş epistemolojideki en önemli savunucularından Keith Lehrer (d.1936), ilginç bir biçimde, -ilginçtir; çünkü dışsalcılığın şüpheliği yok ettiği konuda, şüpheliğe neden olduğunu savunur.- dışsalcılığa yönelik eleştirilerini tam da bu noktada dile getirir: Bir kişi, inancının, güvenilir inanç oluşturucu süreçler yoluyla, nedensel olarak desteklendiği konusunda hiçbir düşünceye sahip değilse, bu durum, onun cehaleti anlamına geldiği için, onu bilmede başarısız olabilir. Bu kişi, sonuç olarak inancının doğruluğu konusunda da cahildir. Lehrer'e göre, tüm versiyonlarının aynı kusura -farkındalık- sahip olduğu dışsalcılık, bize bilgiye ait değil malumata ait bir beyan sunmaktadır.<sup>67</sup> Oysa, dışsalcılığın şimdiye kadar gördüğümüz temel formu, öznenin farkındalık, neden, erişim gibi sağduyuya aykırı içselci talepleri karşılamada sürekli başarılı olmasının mümkün olmadığını; bazı durumlarda bu mümkün olsa bile bunun söz konusu "malumatı" "bilgi"ye dönüştürmeye yetmediğini iddia etmektedir. Güvenilircilikte açık olmasa da dışsalcılıkla öznenin farkındalığını uzlaştırmaya çalışan görüşler olduğunu biliyoruz. Anlaşılan o ki dışsalcılık bu konuda daha fazla mürekkep akıtmalı. Şimdiye kadar gördüğümüz bilgiler ışığında, içselci/dışsalci tartışma-

---

<sup>66</sup> Louis P.Pojman, "Theories of Justification (II): Externalism and Internalism", *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Louis P.Pojman (ed.), (Belmont: Wadsworth, 2003), s.257-258.

<sup>67</sup> Lehrer, "A Critique of Externalism", s.279.



sına değerlendirici anlamda bakalım.

### **V. İçselci-Dışsalcı Tartışmasını Değerlendirme**

Epistemik gerekçelendirmenin içsel olduğu talebinin Kantçı bir yanı da var gibidir. Bu Kantçı yana göre, epistemik değer, şartlı dışsal niteliklerden değil, öznenin zihinsel niteliklerinden çıkartılmalıdır. Bu dışsal nitelikler, a) znenin inançlarının ve çıkarım şeklinin nedensel köke-nini ve b) doğruya neden olan inançların ve çıkarım şekille-rinin fiili dünyada güvenilir bir şekilde nasıl var olduğunu önemli ölçüde etkiler. Epistemik gerekçelendirmenin, ger-çekten, öznenin şartlı konumundan bağımsız bir şekilde, sadece içsel konulara bağlı olduğunu varsayalım. Burada gerekçelendirmeyi, suçsuzluk ya da haklı inanç oluşumu için epistemik normların gerektirdiği ihmalden kaçınmak biçiminde anlayacağımız görülür. Sosa'ya göre, büyücülük gibi batıl inançların hâkim olduğu bir epistemik toplulukta yetiştiğinizi varsayarsak, inançlarınız ve çıkarım şekliniz konusunda bir suçluluğu stlenmeyebilirsiniz. Siz hatalı bir şekilde herhangi bir normu ihmal etmiyorsunuz; çünkü size bağlı olmayan bir şeyden nasıl sorumlu olabilirsiniz? Bu nedenle, içselci epistemik gerekçelendirmenin salt suç-suzlukla tam olarak açıklanamaz olduğu görülüyor.<sup>68</sup>

Dışsalcılık, öznenin bir inanç konusunda farkında-lığa sahip olmadığını iddia ederken tam olarak ne demek istemektedir? Algı ile ilgili inançlarımız konusunda sıklıkla bir açıklama sunamayabiliriz. Bu inançları niye benimsedi-ęimizi bilemeyiz. Bu konuda içselci/dışsalcı ayrımını daha iyi anlatan şöyle bir durum farz edelim: evime akşam yeme-ęine geldiğinizi ve yemeğin ardından sizi başka bir odaya götürerek şöyle sorduğumu düşünün: yemek odasındaki duvarın rengi nedir ve duvarda hangi resimler asılıdır? Du-

---

<sup>68</sup> Sosa, "Beyond Internal Foundations to External Virtues", s. 159.

var ve resimlere dikkat harcamadığınız için hatırlamadığınızı, bir an için durakladığınızı ve duvar kırmızıdır, duvarın birinde İstanbul'un, diğerinde Picasso'nun resmi var şeklinde doğru cevabı verdiğinizi düşünelim. Burada doğru cevabı nasıl bildiğinizi bilemediğinizi kabul ettiniz. Algısal mekanizmanız malumatı seçti, zihninizde ya da beyninizde sakladı ve onu uygun bir zamanda ortaya çıkarmanıza izin verdi. Bu koşullar altında cevapta verdiğiniz inanç gerekçelendirilmiş midir? Sadece tahmin yürüttüğünüz söylenebilir mi? Gerçekte söylediğinize inanmadığınızı; fakat sadece zihninize bilinçsizce aniden gelen ilk fikri söylediğiniz mi düşünölmeli? Böyle bir durumda dışsalıcı, güvenilir bir mekanizma ile inancına neden olunduğı sürece, duvarın rengini ve duvardaki asılı resimleri "bildiğini" söyler. İçselci, bu inancın ya gerekçelendirme sınırına yakın bir inanç olduğunu ya da gerekçelendirilmemiş bir inanç olduğunu söyleyecektir.<sup>69</sup> Çünkü kişinin inancı için bir farkındalığı yoktur; ya da söz konusu inancı için iyi nedenlere sahip değildir.

Konuyu bir başka örnekle devam ettirirsek dışsalcılığa göre, olgusal bilgi, genelde dışsal olan ve bilen öznenin hakkında bilgi sahibi olamayabileceği koşullara bağlıdır. Hatalı işleyen bir hızölçer bütünüyle güvenilir olan bir hızölçer gibi görünebilir. Aynı şey algısal inançları oluşturmada kullandığımız tecrübeler için de doğrudur. Algısal sistemimiz, görme, işitme, hissetme gibi yollarla, bize dünya hakkında malumat verirken, dünyamızda ne olduğunu bilmeye başlarız. Bu esnada bize bilgi veren şeylerin -göz gibi- bilgisine sahip olmayız. Örneğin, 60 km hızla gittiğimiz konusunda bir malumat edinmek için, eğer bunu bilmiş olsaydık, biz daima kendisine dayandığımız/güvendiğimiz araçtan malumat almış olurduk. Şüphecilğe hızla sürükle-

---

<sup>69</sup> Pojman, "Theories of Justification (II): Externalism and Internalism", s.258.

neceğimiz bu yolda, ne kadar hızla gittiğimizi asla öğrenmemiş olurduk.<sup>70</sup>

Buraya kadar verdiğimiz tartışmalara bakılırsa, hem içselciliğin hem de dışsalcılığın çeşitli ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğu görülüyor. Acaba felsefeciler tarafından çoğunlukla düşünüldüğü gibi, içselcilik ve dışsalcılık, aralarında bir seçim yapmanın zorunlu olduğu, birbiriyle bağdaştırılamaz görüşler midir? Bu iki görüş, farklılıklarıyla beraber, epistemolojik konularda birbirlerini tamamlayan görüşler olamaz mı? Bazı epistemolojik konulara birinin diğerinden daha uygun düştüğü durumlar olamaz mı? Şimdiye kadar gördüğümüz üzere, Bonjour'a göre, içselcilik, dışsalcılığın doğası gereği yapmadığı ya da yapamadığı bir biçimde birinci şahıs gerekçelendirilmesinin temel konularını açıklamaktadır. Bir içselci olan Bonjour'a göre, dışsalcılığı sadece içselciliğin sorunlarından kaçınan bir görüş olarak sunmak yanıltıcıdır. "Gerçekten de bariz bir şekilde, dışsalcı yaklaşımın uygun ve belki de bütünüyle kaçınılmaz görüldüğü pek çok önemli ve açık epistemolojik sorunlar ve konular vardır." diyen Bonjour, bu kapsayıcı bakışını "geliştirici epistemolojik proje" olarak adlandırır.<sup>71</sup>

Örneğin, gerçek hatıralarla, hayal ürünü olan, gerçek olmayan hatıraları içselcilik dışsalcılık perspektifi açısından değerlendirirsek, bu iki ayrım konusunda asli olarak "dışsal olan", üçüncü kişi perspektifine ait bir incelemenin içinde olduğumuzu görürüz. Gerçek olan ve gerçek olmayan hatıralar konusunda, tanıklıkların güvenilirliğinin değerlendirilmesiyle sonuç alabileceğimiz bir inceleme içinde olacağımız açıktır. Öyleyse güvenilirlik kriterini karşılayan hafıza inançlarının, dışsalcı ya da güvenilirli anlamda

---

<sup>70</sup> Fred Dretske, "Externalism and Modest Contextualism", *Erkenntnis*, 61, 2004, s.173-174.

<sup>71</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.256-7.

gerekleştirildiğini söyleyebiliriz.

Bu nedenle açıktır ki içselcilik ya da dışsalcılık basit bir şekilde reddedilirse, bu epistemoloji için çok önemli bir kayıp olur. Bu nedenle biz, bu iki görüşün birbirleriyle çelişkili olduğu konusunda gerçekten iyi nedenlerin olup olmadığını; dolayısıyla [bu iki görüş arasında] bir seçimin zorlayıcılığını soruşturmalıyız.<sup>72</sup>

diyen Bonjour, bu görüşünü desteklemek için, bazı epistemologların iki ya da daha fazla bilgi kavramını ileri sürdüklerini ve onların bunlardan bir ya da birden fazlasını, ağırlıklı olarak dışsalcı; bir ya da birden fazlasını, ağırlıklı olarak içselci olarak gördüklerini söyler. Ernest Sosa'nın "hayvanî bilgi" (animal knowledge) ile "tefekkürî bilgi" (reflective knowledge) arasında ayırım yaptığını biliyoruz. Hayvanî bilgide tefekkürün ya da kavrayışın hemen hemen hiç olmadığı ve bu bilginin çeşitli türdeki uyarıcılara dolaysız bir tepki olarak ortaya çıktığı ifade edilirken, tefekkürî bilgide, inancın nasıl ortaya çıktığı ile ilgili ve bu inancın objesiyle nasıl ilişkili olduğu ile ilgili geniş bir kavrayış bulunduğu ifade edilir.<sup>73</sup>

Hem içselci hem de dışsalcı bilgi ve gerekçelendirme kavramlarına izin vermek, daha önce tartışılan problemlerin en azından hafifletilmesini sağlar, diyor Bonjour'a göre hayvanların ve diğer saf epistemik fâillerin, Sosa'nın "hay-

---

<sup>72</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.258.

<sup>73</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.258. Bir dışsalcı olan Sosa, bu makalesinde, son dönemlerde yayımladığı bir makalesinde Bonjour'un buradaki sonucundan farklı bir şey iddia etmez. Sosa, içselcilik ve dışsalcılığın farklı konularda (Descartes'ın *Cognitio*'su ile *Scientia*'sı) haklı olabileceğini iddia etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bak. Ernest Sosa, "Two False Dichotomies: Foundationalism/Coherentism and Internalism/Externalism.", W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*, (Oxford: Oxford University Press, 2004).

vanî bilgi”si anlamında bilgiye sahip olduğunu söylerken, Sosa’nın “tefekkürî bilgi”si anlamında bir bilgiye sahip olmadıklarını söyleyebiliriz. Benzer bir şey, Norman hakkında da söylenebilir. Aynı şekilde cin dünyası insanların içselci anlamda gerekçelendirildiklerini söyleyebilecekken, dışsalcı anlamda bunu söyleyemeyiz. Bu bakış açısına göre, içselcinin dünya hakkındaki inançlarımızla ilgili görüşü, bizi açık bir biçimde şüpheciliğe götürse bile, biz diğer anlamda bilgiye sahip olabilir ve belki de gerekçelendirilmiş oluruz. Bu perspektif öyle görünüyor ki her şeyi çok basitleştiriyor ve sadece diğer kavramı öne sürmek problemleri yok etmiyor. Ancak mesele şu ki önemli epistemolojik konular kabul edilebilir tek bir bilgi ya da gerekçelendirme kavramı olabileceğinde direktmeye bağlı olmamalı.<sup>74</sup>

Bu nedenle benim iddiam, hem içselci hem de dışsalcı yaklaşımın gerçek epistemolojik konularla ilgili olarak meşru olduğu ve birinin diğerine karşı niçin yeğlenerek seçilmesi gerektiğiyle ilgili zorlayıcı bir neden olmadığıdır.<sup>75</sup>

Bir kişinin inançlarıyla ilgili iyi nedenlere sahip olup olmadığı, aslında içselci konulara dahilken, üçüncü kişi perspektifine ait olanlar daha çok dışsalcı perspektife ait görünür. Ancak yine de Bonjour’a göre, *içselci yaklaşım, entelektüel olarak meşru olmasına ilave olarak, bir bütün olarak epistemolojide temel bir üstünlük vasfını elinde bulundurur*. Ona göre, dışsalcı bilgi ya da gerekçelendirme kavramının, ne kadar çok inanca uygulandığını göstermek üzere, ne kadar çok dışsalcı çalışma yapılırsa yapılsın, bütün bu sonuçlara birinci şahıs epistemik perspektifinde

---

<sup>74</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.259.

<sup>75</sup> Bonjour, “Internalism and Externalism”, s.259.

mevcut olan kaynaklardan ulaşılamazsa, söz konusu sonuçlar *hipotetiktir ve güvenilmezdir*. Eğer bir epistemolog, belli bir inanca güvenilir bir şekilde ulaşıldığını; ancak bunu, buradaki tüm güvenilirliğin birinci şahıs erişiminin olmadığı, salt dışsal gerçekliğin güvenilirliğinin bilişsel sürecine dayanarak söylüyorsa, burada en uygun sonuç, eğer epistemoloğun kendi bilişsel süreci, inandığı biçimde güvenilirse, söz konusu inanca güvenilir bir şekilde ulaşıldığının -bu inancın dışsal anlamda gerekçelendirildiğinin ya da bilgi oluşturduğunun- söylenmesidir. Bu şekilde nihaî anlamda hipotetik olmayan bir sonuca ulaşmanın en açık yolu, en azından bazı süreçlerin güvenilirliğinin epistemoloğun doğrudan ya da dolaysız olarak kendi birinci şahıs epistemik perspektifinden bilebileceği bir temel üzerine kurulabilir olmasıdır.<sup>76</sup> Bonjour'a göre, dışsal, belli dışsal koşulların karşılanmasıyla bir inancın kendi anlamında gerekçelendirildiğini söyleyebilir; ancak buna inananın iyi nedenlere sahip olup olmadığı konusu, içselci bir yolla sonuca kavuşturulabilir.<sup>77</sup> Bonjour kendisinin dışsal gerekçelendirme kavramına bütünüyle karşı çıkmadığını, kendi projelerinin, uygulanabilir tek proje olduğunda ısrar eden pek çok dışsalcının bu eğiliminin, sınırlandırılması gerekti-

---

<sup>76</sup> Güvenilirciliğin hipotetik bir sonuç verebileceğini iddia eden Bonjour'a göre, A bilişsel süreci, B bilişsel süreci güvenilir ise güvenilirdir. B bilişsel süreci, C bilişsel süreci güvenilirse güvenilirdir... Bonjour, "A Version of Internalist Foundationalism", s.39. Bu döngüden, onun söylediği gibi, ancak bazı güvenilir süreçler, öznenin doğrudan ya da dolaysız olarak bilebileceği kendi birincil kişi perspektifinden -içselci epistemik perspektifinden- kurulabilirse kurtulunacağı söylenebilir. Ancak Feldman'a göre, güvenilir bir süreçle ulaşılan bir inançta öznenin erişiminin olmaması, kendi içselci görüşüne göre, bu kişinin inancının gerekçelendirilmemesi için yeterli bir neden sunmaz. Kişi söz konusu önermeye inanmak için, söz konusu önermeye inandığı süreç hakkında hiçbir şey bilmese bile, iyi nedenlere sahip olabilir. Feldman, "Bonjour and Sosa on Internalism, Externalism, and Basic Belief", s.721-722.

<sup>77</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.260; Bonjour, "Reply to Sosa", s.183.

ğini düşünür. O “Bırakalım da hepimiz epistemolojik toleransı yaşayalım!” der.<sup>78</sup>

Şimdi, Bonjour’un içselcilik için epistemik olarak hoşgörü talep eden ve fakat sonuçta dışsalcıların öznenin iyi bir nedene sahip olma durumunu yadsımaları durumunda, kendi görüşlerinin bir hipotez değerinde olacağı şeklinde korkutucu bir uyarıya evrilen, oldukça çekici görünen kapsayıcı “geliştirici epistemolojik proje”sini sınayalım. Bonjour’a göre Sosa, bir inanç için gerçekten bir nedene sahip olma tasavvurunun içsel olarak kavranabilir olması, imkânsız ya da tutarsızdır, görüşündedir; çünkü ona göre, böyle bir nedenin objektif tamlığı, salt içsel bir temelle fark edilmesi mümkün olamayacak olan, dışsal modal bağıntılarla ilişkili görünmektedir. Bonjour’a göre, Sosa ile kendisi arasında tartışmada en temel konu, görsel tecrübenin dışsal dünya hakkındaki inançlarımız için iyi bir neden sağlama statüsü hakkındadır.<sup>79</sup> Bir kişinin, önünde beyaz ve yuvarlak bir şeyin varmış gibi olduğunu ifade eden görsel bir tecrübesini düşünelim. Böyle bir tecrübe,

bir kişinin önünde böyle bir şeyin var olduğuna inanmak için bir nedendir; fakat böyle bir tecrübe, ancak fiili dünya sebebiyle orada öyle bir şeyin var olduğuyula güvenilir bir şekilde bağıntılıdır. Bu şu demektir ki, burada istenen şey, böyle bir tecrübenin, fiili dünyada, normal koşullarda, algılayanın önünde böyle bir şeyin varlığını ortaya çıkaracağıdır. Son derece doğal olarak, bir kişi, algılayanın durumunun, “kendisinin önünde beyaz ve yuvarlak bir şeyin varmış gibi olduğu görsel bir

---

<sup>78</sup> Bonjour, “Reply to Sosa”, s.183.

<sup>79</sup> Bonjour, “Reply to Sosa”, s.187.

tecrübe” olarak betimlenebilir olmasının zorunluluğu peşinde olacaktır; öyle ki bu tecrübe, algılayanın önünde böyle bir şeyin varlığını normal olarak ortaya çıkaracaktır. Aksi takdirde aynı durum, böyle bir tecrübe olarak uygun bir şekilde betimlenebilir olmayacaktır.<sup>80</sup>

Bonjour’a göre, Sosa’nın iddiası, harici dünya hakkındaki iddialarla ilgili böyle bir tecrübenin, ancak bu tür bir betimlemesinin gerekçelendirici gücü elde edeceğidir. Buradaki problem, böyle bir betimlemenin uygulanabilirliğinin içerden kavranamamasıdır. Sosa’nın gerçek bir içselci duruş için diyalektik bir imkân tanımayan bu görüşü, daha açık bir biçimde şöyle ifade edilebilir: bir inancın doğru olduğunu düşünmek için iyi bir nedenin olduğu düşüncesinin kendisinin içerden kavranabilir olması, imkânsızdır ya da tutarsızdır.<sup>81</sup> İnanç dayanak faktörlerinin önemli oranda içsel olmadığını savunan dışsalcılığa göre, bu faktörlerin bilinç için erişilebilir olması zorunlu değildir.<sup>82</sup>

Descartes, Locke ve Bonjour’un savundukları içselciliğe göre, duyuusal tecrübenin subjektif karakteri, içsel olarak fark edilebilir olma noktasında, böyle bir tecrübe ile dışsal durum arasında uygun bir modal ilişkiyi düşünmek için de iyi bir neden sağlar. Bonjour’a göre, ilk olarak, içselci görüşün imkânsız olduğu gösterilememiştir. Sosa, böyle bir imkânsızlığı savunmaktan çok varsaymaktadır. İkinci olarak, eğer biz hiçbir şekilde iyi nedenlerin farkına varmazsak, içsel nedenlerin farkına varmamız imkânsız ise, şüpheli imaların söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bonjour’a göre, dışsalcı anlamda bir gerekçelendirme ya da bilgiye sahip olmamız, böyle bir şüpheliği yatıştırmaya-

---

<sup>80</sup> Sosa, “Beyond Internal Foundations to External Virtues”, s.164.

<sup>81</sup> Bonjour, “Reply to Sosa”, s.187.

<sup>82</sup> Robert Audi, *Epistemology*, (New York: Routledge, 2006), s.241.



caktır.<sup>83</sup>

Bonjour, kendi perspektifinin, kendisinin itirazları karşılımda başarılı bulmadığı içselcilik ve dışsalcılık karışımının lehine bir sonuç oluşturduğunun farkındadır. Ona göre bu karışımca gerekçelendirme, ana düşüncelerin erdemlerini miras olarak almaktan ziyade problemlerini, kuvvetle muhtemel, miras olarak devralır.<sup>84</sup> Epistemik gerekçelendirme konusunda, fiilen kavramasına gerek olmasa da, inananın bilişsel olarak erişimine açık (salt güvenilirciliği bertaraf ediyor) bir içselcilik dışsalcılık karışımından söz edenler vardır. Bu karışımca, inançların objektif doğruluğundan, doğruluğunun olasılığından söz edilirken, onun kavranmasına ya da bilişsel olarak erişilebilir olmasına gerek yoktur. Fakat Bonjour, bu karışımın itirazları karşılımadığını, söz konusu inancın doğru olmasını daha olası kılmadığını düşünür.<sup>85</sup>

Marshall Swain, William Alston ve Ernest Sosa<sup>86</sup>, içselcilik ve dışsalcılığın bir karışımını savunmaktadırlar. Ancak Bonjour'a göre, bu görüş, melez olmayan görüşe yönelik itirazların bazısını ya da tümünü devralmıştır.<sup>87</sup> Öyleyse Bonjour'un yukarıda verdiğimiz kapsayıcı "geliştirici epistemolojik proje"si içselcilik ve dışsalcılığın bir karışımı değil, bilgi ve gerekçelendirme iddialarını iki ayrı alana bölen bir projedir.

Bonjour'un kapsayıcı "geliştirici epistemolojik projesi"nden geriye ne kaldı? Hatırlanacağı üzere Bonjour, hem içselci hem dışsalcı yaklaşımın epistemolojide meşru olduğunu ve birinin diğerine yeğlenmesi için zorlayıcı bir sebep

---

<sup>83</sup> Bonjour, "Reply to Sosa", s.188.

<sup>84</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.263.

<sup>85</sup> Bonjour, "Externalism/Internalism", s.135.

<sup>86</sup> Bonjour'a göre Sosa, yarı dışsalcı alternatifini benimsemektedir. Bak. Bonjour, "Reply to Sosa", s.173.

<sup>87</sup> Bonjour, "Internalism and Externalism", s.262.

olmadığını söylemişti. Bu tespitin mantıksal sonucu takip edilirse, dışsalcılığın içselci bir koşula (farkındalık gibi) ihtiyaç hissetmeden, meşru bir epistemolojik iddia olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak Bonjour bu sonucu ve dışsalcılığın meşru bir epistemolojik proje olduğu haklı tespitini, dışsalcı bilgi ve gerekçelendirme kavramının hipotetik bir hüviyete sahip olmamak için birinci şahıs epistemik perspektifine ihtiyaç duyacağını söyleyerek, etkisizleştirmiştir. Bu yaklaşımdan hareketle karşımızda şu türden tutarsız bir içselcinin belirlediğini söyleyebiliriz: ilk olarak, içselci projenin en azından dışsalcı proje kadar meşru olduğunu söylüyor; ardından dışsalcılığın kendi projelerinin yegâne makul proje olduğunda ısrar etme eğiliminin sınırlandırılması gerektiğinde “ısrar ediyor”; sonra da içselciliğin birinci şahıs epistemik perspektifinden dolayı, meşruiyetine ilaveten, epistemolojik olarak bir üstünlüğe sahip olduğunu savunuyor. Üstelik Bonjour, geleneksel olarak içselciliğin boğuştuğu bir problem olan şüpheliğin, bizim içselci anlamda iyi nedenlerin farkına varmamamız halinde, dışsalcılığın da gündemine ciddi bir biçimde geleceğini söylüyor. Ayrıca Bonjour, Alston, Swain ve Sosa'nın “içselci dışsalcılığın”, her iki yaklaşımın problemlerini devraldığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Bu da onun, bize göre, bir içselci olarak dışsalcılığın meşruiyetini tanıma konusunda, kendisinin sözünü ettiği epistemolojik tolerans konusunda, bildik içselci tavırdan farklı bir perspektife sahip olmadığını göstermektedir.

İçselcilik ve dışsalcılık konusunda orta bir yol tutmaya çalışan ya da, Alston ve Sosa'ya benzer bir biçimde, ikisinin belli kayıtlarla birlikteliğini savunan çağdaş felsefecilerden Robert Audi'ye göre, gerekçelendirme konusunda içselcilik ve bilgi konusunda dışsalcılık, bağdaşabilir. Ona göre gerekçelendirme ya da bilgi konusunda saf bir içselci

ya da saf bir dışsalcı görüş savunulamaz. Gerekçelendirme konusunda içselcilik için duyu tecrübesine dayanan bir inancı düşünelim. “Önümde yeşil bir kır vardır.” şeklindeki inancımın gerekçelendirmesi, duyu izlenimlerime dayanmaktadır ve bu tecrübemi tefekkür ederek doğrudan farkında olurum (böylece bu tecrübeye erişmiş olurum). Ancak, örneğin, Gökmen’in tanıklığı ile ulaştığım bir şey hakkındaki bilgimin dayanakları, yukarıdaki önermede olduğu biçimde, erişilebilir değildir. Zihnimin içerikleri hakkında düşünmekten daha fazlasını yapmadan Gökmen’in güvenilirliğinin farkında olamam. Onun söylediği şeyin doğruluğu hakkındaki bilgimin dayanaklarının farkında olmak için, onun güvenilirliğine ikna olacağım bir delile ve zaman içinde onun güvenilirliğini sınamama gerek vardır.<sup>88</sup> Eğer Alston ve Sosa’nın yanında Audi’nin de savunduğu, farklılıklarını saklı tutma şartıyla, “içselci dışsalcılığın” haklı bir epistemolojik proje olduğunu söylersek, içselcilik ve dışsalcılığın bir dikotomi oluşturmadığını da söyleyebiliriz.

### **Sonuç**

Modern öznenin salt bilinç durumuna dayanarak dünyayı inşa etme projesinin amaçlandığı içselcilikte, epistemik ilkeler bu projenin ayrılmaz parçasıdır. Descartes’ta, Chisholm’da, ve Bonjour’da ifadesini bulan içselcilik, “koltuk tefekkürüyle” inşa ettiği dünyanın, bize, doğru dünya algısını vereceğini düşünür. Bilincin maddeyi inşa etme gücüne karşı duyulan iyimserliğin bize olgusal süreçleri unutturma ve dolayısıyla inşa etmeyi amaçladığımız dünyayı ayaklarımızın altından çekip alma riski taşıdığı

---

<sup>88</sup> Audi, *Epistemology*, s.239; Son dönemlerde yayımlanan bir makalede, epistemolojik dikotomilere karşı tamamlayıcı sofyalojik bir epistemoloji önerilmektedir. Cafer Sadık Yaran’ın, özellikle temelcilik anti-temelcilik bağlamında savunduğu, bu epistemik perspektifiyle, Audi ve Alston’un “içselci dışsalcılık” konusunda savunduğu perspektifin benzer yönelimlere sahip olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bak. Cafer Sadık Yaran, “Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve ‘Sofyalojik’ Bir Epistemoloji Önerisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:9, 2004.

görülmektedir. İnançlarımız için “bazı” gerekçelendirici faktörlerin dışsal olabileceğini reddeden içselcilik, öznenin bilgi alanının dışında bilgiye kaynaklık edecek süreçleri reddederek sağduyuya cephe almış görünmektedir. Daha da dikkat çekici olan şu ki, o, düşüncelerimizin inanç, bilgi ve doğru gibi pek çok içeriklerinin zihnin dışındaki süreçlerle bağlantılı olduğunu ve bu süreçlerin bilginin oluşumunda katkı verdiğini onaylamamakta ve bununla bağlantılı olarak neden kavramını inhisarına almış görünmektedir.

Bu çalışmada içselcilik/dışsalcılık ayrımının, epistemik gerekçelendirme, bilgi ve doğru inanç beyanı ile ilgili bir teori olduğunu gördük. Gerekçelendirme, düşünen kişi için “bütünüyle” içsel konulara bağlıdır, iddiasında olan içselcilik, marjinal bir tutum benimsemiş görünürken, inanç gibi bazı zihinsel içerikleri anlamamanın “kısmen” ya da neredeyse bütünüyle, dışsal süreç ve niteliklere bağlı olduğunu savunan dışsalcılık, sağduyuya ve gerçeğe daha yakın bir tutum benimsemiş görünmektedir. Bu sağduyuya aykırı savunu için müracaat edebileceğimiz önde gelen içselcilerden biri olan Bonjour’a göre, gerekçelendirme, “kısmen bile olsa” dışsal nedenlere bağlıysa, bize tam anlamıyla bir neden sunmayacaktır. Tüm bilginin dışsal güvenilirlik bağlantılarından soyutlanarak öznenin birincil şahıs perspektifine sığdırılmaya çalışılması -bu düşüncenin sahibinin insanların arasında en iyi paylaştırılmış şey olduğunu iddia ettiği sağduyuya aykırı bir düşünce gibi görünmektedir. Oysa Audi’nin ve hatta Alston’un dediği gibi, örneğin, tanıklık inançları hakkındaki bilgimin dayanakları tam olarak erişilebilir, tefekkür edilebilir olmadığı için, içsel değildir. Öyleyse bu ve benzeri konularda gerekçelendirmenin, ihtiyatla konuşmak gerekirse, kısmen dışsal nedenlere bağlı olduğunu iddia edebiliriz. Ancak şu da unutulmamalıdır ki ne içselcilik ne de dışsalcılık, çok çeşitli ve birbirinden çok farklı varyasyonlarıyla birlikte, kemale ermiş teorilerdir. Henüz çok yeni olan bu felsefi tartışma, bitmemiş, oluşmakta olan bir epistemolojik tartışmadır.

**Bir İslâm Tarih Felsefesi Tezi:  
“İnsanlar Zamanlarına Uyarlar”**

Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ\*

**Özet**

*Bu makalede Ya’kübî, Taberî, Mesûdî gibi bir çok Müslüman tarihçi tarafından dile getirilen, insanların zamanlarına uyması tezi ele alınacaktır. Bu teze göre özelde insanlar, genelde toplum, zamanlarında hâkim olan kabul, kültür, siyaset ve siyasetçilerden etkilenirler. Yaşamlarını hükümdarlarına veya ileri gelen devlet ricâlinin yaşantısına benzetmeye çalışırlar. İslâm tarihçileri tarafından ileri sürülen bu tezin, Batı dünyasında da dillendirilmesi ve hatta tarih felsefesinin konuları arasında zikredilmesi ayrıca kayda değerdir.*

**Anahtar Kelimeler:** Tarih Felsefesi, Ya’kübî, İslâm Tarihi, İslâm Toplumu, Hilâfet.

**An Islamic History Philosophy Thesis: “The  
Adaptation of Men to Their Time”**

**Abstract**

*In this article will be examined the thesis of the adaptation of men to their time which has been expressed by as Ya’qubi, Tabari, Masudi, several Muslim historians. According to this thesis in particular human in general society are affected from generally accepted, culture, politics and statesmen at own period. They try to imitate their lives*

---

\* Yrd.Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, sabanoz@mynet.com

*to the life of their king, leader or statesmen. It is interesting that this thesis expressed by Islamic historians be accepted by some Western thinkers and even referred to subjects of History Philosophy is also important.*

**Key Words:** *History Philosophy, Yaqubi, History of Islam, Islam Society, Caliphate.*

### **Giriş**

Bu konu toplumsal açıdan sosyolojinin, bireysel açıdan da psikolojinin çalışma alanına dahildir. Bu yüzden de disiplinler arası çatışmalara girmeme adına öncelikle amacımızın; insanların veya toplumları bu tür bir davranışa sevk eden sâikleri tespit etmek olmadığını belirtmeliyiz. Esas ilgimiz bu davranış biçiminin Müslüman tarihçiler tarafından dile getirilmesi ve tez formunda ortaya atılması hususudur.

Aynı şekilde *İnsanların zamanlarına / hükümdarlarına uyması* meselesi, siyaset felsefesinin mi yoksa tarih felsefesinin mi konusu olması gerektiği de tartışılabilir.<sup>1</sup> Chartier, böyle bir konunun Tarih'in meselesi olduğunu ifade etmekte ve "...Toplum içindeki kişilerin uygulamalarını ve söylemlerini anlamlandırma yöntemlerini tanımlamayı amaç edinen bir tarihin temel konusu, bir yanda bireylerin ya da toplulukların yaratıcı kapasiteleri ile bunların düşünebileceklerini ifade edebileceklerini ve yapacaklarını -iktidar ilişkileri içindeki konumlarına göre değişik ölçülerde- sınırla-

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi sabanoz@mynet.com

<sup>1</sup> Siyaset felsefesi, aynı politik otoriteye, aynı yasaya itaat eden insanların meydana getirdiği siyasal topluluğu konu alan felsefi inceleme dalıdır. Bkz., Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., VII. Bsk., Ankara 2002, 152-153. Bu felsefe alanının problemleri ise, insanların toplum halinde ve siyasal bir örgütlenme içinde yaşamalarından doğan siyasî problemlerdir. Bu problemlerin en önemlileri doğal olarak egemen varlığa, yani devlete ilişkin problemlerdir. Bkz. Arslan, 158

yan zorlamalar, ölçütler ve uzlaşmalar arasındaki oluşan gerilimdir.”<sup>2</sup> demektedir. Ancak bu ifadenin diğer disiplinler tarafından hemencecik onaylanmayacağı da son derece açıktır. Hele Tarih ilmini *hâdiselerin kronolojik olarak zikri* olarak değerlendiren/gö-ren bir anlayış -ki maalesef bugün dahi ülkemizde bu kabul oldukça yaygındır- karşısında böyle bir argümanla bu meseleyi Tarih ilminin sahasına taşımak mümkün gözükmemektedir. Siyaset felsefesinin, siyasî erkin birey-toplum üzerindeki etkilerini tartışmasından da daha doğal bir şey yoktur. Yine tarihçinin de otorite-tebaa arasındaki ilişkiyi tarihî süreçte tespiti, hâdiseleri mevcut konumlarına oturtması açısından elzemdir. Bu iki ilim arasında bir uzlaşmaya gitmek ise pek mümkün görünmemektedir. Çözüm adına siyaset felsefesinin çalışma alanını “olmakta olanı”, tarih felsefesinin ise “olmuş olanı” şeklinde belirleyecek olursak da muhtemelen iki disiplin tarafından da bu, yeterli bir bölüşüm olarak kabul edilmeyecektir. Netice itibariyle söz konusu tartışma pek de kolay halledilebileceğe benzememektedir.

### **İnsanlar Zamanlarına Uyarlar**

İnsanların zamanlarına veya zamanlarındaki hükümdarlarına uydukları tezi üzerinde ilk özel çalışmayı Ya’kûbî (292 / 905) yapmıştır. Ya’kûbî, *Kitâbu Müşâkeleti’n-Nâsi li-Zamânihim ve mâ Yeğlibu aleyhim fi Külli Asr* isimli risâlesinde Abbâsî halifesi el-Mu’tedid (279-289 / 892-902)’e kadar örnekleriyle bunu incelemeye çalışmış, ancak neden ve nasılları üzerinde durmamıştır. Onun bu risâlede ispat etmeye çalıştığı tez, siyasî iktidarların (yöneticilerin) tebaasını her konuda etkilediğidir. Tezini ispat için de halife veya siyasî erkin uygulamasını verdikten sonra, valilerin

---

<sup>2</sup> Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş*, çev: Lale Arslan, Dost Kitabevi, Ankara 1998, 91

(âmillerin), halifenin yakın çevresinin ve halkın, halife veya yöneticilerin uygulamalarını benimsemesine dair örnekler vermektedir. Ya'kûbî, tezinde genellemeci bir tutum sergilemekle beraber, etkilenenlerin bunu samimiyetle mi yaptığı, yoksa sadece dönemin gereği ile mi yaptığı konusunda şüphe duymaktadır. Nitekim o, "Reşid'in yanında ya gerçekten ya da taklit olarak ancak faziletli insanlar vardı."<sup>3</sup> diyerek bunu ifade etmiştir.

Ya'kûbî'nin bu risâlesinin neşrini yapan William Millward, içerik olarak bunun bir *Evâil* çalışması olduğu iddiasındadır.<sup>4</sup> Ancak -her ne kadar şeklen benzese dahi- bu çalışmayı *Evâil* müellefâtına dahil etmek zordur. Sâib Abdulhamîd'in de ifade ettiği gibi<sup>5</sup> söz konusu risâleyi -tespit edebildiğimiz kadarıyla- İslâm tarih felsefesi alanında telif edilmiş ilk çalışma olarak kabul etmek durumundayız.

Ya'kûbî'nin, savını delillendirmek amacıyla ileri sürdüğü, toplumu etkileyen davranış ve uygulamalar konusunda verdiği örnekleri sekiz kısma ayırmak mümkündür. Bunlar;

a-Halifelerin karakterleri: Ya'kûbî, bir çok halifenin ahlakî ve karakter yapılarına dair birer satırla da olsa mutlak bilgi vermektedir.<sup>6</sup> Bazen de dönemin vali ve idarecileri

---

<sup>3</sup> Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdîh (292 / 905), *Kitâbu Müşâkeleti'n-Nâsi li-Zamânihim ve mâ Yeğlibu aleyhim fi Külli Asr*, thk: William Millward, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut 1980 (I. Bsk. 1962), 26

<sup>4</sup> Ya'kûbî, 5

<sup>5</sup> Abdulhamîd, Sâib, Mu'cemu Müerrihi's-Şia -el-İmâmiyye ve'z-Zeydiyye ve'l-İsmâiliyye- el-Müellifüne fi't-Târihi'l-Arabiyyeti münzû'l-Karni'l-Evveli hattâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi Aşer mine'l-Hicre, I-II, Müessesetü Dâireti Meârifî'l-Fıkhî'l-İslâmî, I. Bsk., Kum 1424 / 2004, I, 86

<sup>6</sup> Hz. Ebu Bekr'in zühdü ve tevasusu; Ya'kûbî, 9; Hz. Ömer'in tevasusu; Ya'kûbî, 11; Hz. Osman'ın cömertlik, hoşgörü ve akrabayı gözetmesi; Ya'kûbî, 13; Hz. Ali'nin tevasusu; Ya'kûbî, 15; Muâviye'nin servet edinmesi; Ya'kûbî, 16; Yezid b. Muâviye'nin eğlence, oyun ve içkiye düşkün olması; Ya'kûbî, 18; Abdülmelik'in övünmeyi sevmesi, akıllı ve aynı zamanda kan dökücü olması; Ya'kûbî, 18; Velid b. Abdülmelik'in



ile ilgili bilgiler vermekte, onların karakterleri hakkında yorumlar yapmaktadır.<sup>7</sup>

b-Giyim-kuşam: Neredeyse her halifenin giyim kuşam tarzı hakkında bilgi verir ve bunun, gerek devlet adamlarını gerekse de toplumu etkilediğini vurgular.<sup>8</sup> Bir bakıma günümüzün moda (*taklid*) kavramının İslâm medeniyetindeki kökenlerine inmeye, moda olgusunun ilk uygulamalarını tespit etmeye çalışmıştır.

c-Sosyal yaşama dair bilgiler: İmâra, yapılan evlere, vakfedilen arazilere, edinilen servete dair bilgileri, söz konusu halifenin tebaa üzerindeki etkisini göstermek bâbında zikreder.<sup>9</sup>

d-Dinî bir takım uygulamalar: Ömer b. Abdilazîz'in

---

zorba ve zalim olması; Ya'kûbî, 18; Süleyman b. Abdilmelik'in yemek yemeyi sevmesi; Ya'kûbî, 19; Ömer b. Abdilazîz'in dindarlığı, zühdü, tevazusu; Ya'kûbî, 19; Yezîd b. Abdilmelik'in kadınlara, kan dökmeye ve mal toplamaya düşkünlüğü; Ya'kûbî, 20; Hişâm b. Abdilmelik'in sert, kaba ve cimri olması; Ya'kûbî, 20; Velid b. Yezid'in içki, oyun, eğlence düşkün olması; Ya'kûbî, 21; Ebu'l-Abbâs'ın kan dökücülüğü ve cömertliği; Ya'kûbî, 22; Ebu Cafer el-Mansûr'un ilme düşkünlüğü; Ya'kûbî, 23; Mehdi'nin cömert ve el açıklığı; Ya'kûbî, 23-24; Musâ el-Hâdî'nin zorbalığı; Ya'kûbî, 24; Hârûn er-Reşid'in satranç ve tavla düşkünlüğü; Ya'kûbî, 25; Me'mûn'un cömert, el açıklığı ve affediciliği; Ya'kûbî, 27-29; Vâsık'ın yemek düşkünlüğü ve el açıklığı; Ya'kûbî, 32; Mütevekkil'in eğlence düşkünlüğü; Ya'kûbî, 33

<sup>7</sup> Bermekiler hakkında yaptığı gibi bkz., Ya'kûbî, 25

<sup>8</sup> Halifelerin giyim kuşamları ve toplumu etkilemesi konusunda verdiği örnekler; Ebu Bekr; Ya'kûbî, 9-10; Ömer; Ya'kûbî, 11; Süleyman b. Abdilmelik; Ya'kûbî, 19; Ümmü Cafer bnt. Cafer b. el-Mansûr; Ya'kûbî, 27; Mu'tasım; Ya'kûbî, 31-32; Mütevekkil; Ya'kûbî, 33; Müstâin; Ya'kûbî, 34; Mu'tez; Ya'kûbî, 34

<sup>9</sup> Osman'ın ev ve serveti; Ya'kûbî, 13; Zübeyr b. el-Avvâm'ın evleri, serveti; Ya'kûbî, 13; Talha b. Ubeydillah, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ya'lâ b. Münebbih ve Mikdâd'ın ev ve servetleri; Ya'kûbî, 14; Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Âmir b. Kurayz, Ziyâd, Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Huveytib b. Abdiluzza'nın ev ve servetleri; Ya'kûbî, 16-17; Mesleme b. Muhallid'in vakfettiği arazi; Ya'kûbî, 17; Ümmü Cafer bnt. Cafer b. el-Mansûr'un vakfı; Ya'kûbî, 26; Hamid b. Abdilhamid et-Tûsi'nin vakfı; Ya'kûbî, 30; Hârûn er-Reşid ve Ümmü Cafer'in imâr faaliyetleri; Ya'kûbî, 24, 26

hutbelerde Hz. Ali'ye lanet okuma yerine 59 / Haşır 10. ayetinin okunmasını emretmesi,<sup>10</sup> Ebu'l-Abbâs'ın minberde hutbeyi ayakta vermesi<sup>11</sup> gibi.

e-Mezhebî-itikadî uygulama ve kabuller: Halku'l-Kur'an,<sup>12</sup> zındıklık hareketinin nedenleri<sup>13</sup> gibi mezhebî-itikadî görüşler hakkında bilgiler vermekte, toplum üzerindeki tesirlerini belirtmektedir.

f-İktisadî uygulamalar: Beytu'l-Mâl'in boşalma ihtimaline karşı Me'mûn (198-218 / 813-832)'un tacirlerden borç alma düşüncesi hakkında bilgi vermektedir.<sup>14</sup> Ancak Ya'kübî'nin burada niyeti iktisadî uygulamanın bizihi kendisi hakkında bilgi vermek değil, Me'mûn'un cömertliğinin toplum tarafından nasıl benimsendiğini ifade etmektir.

g-Devlet, yönetim ve bürokrasiye dair uygulamalar: Yazışmalara,<sup>15</sup> divânlara<sup>16</sup> dair bilgileri, bayrağın değiştirilmesi<sup>17</sup> gibi ilkleri anlatmıştır.

h-İlmî gelişmeler: Çeviri hareketi,<sup>18</sup> ulemânın (muhaddis<sup>19</sup> ve mütekellimîn<sup>20</sup>) teşviki, yeni kitapların telifi<sup>21</sup> gibi ilmî faaliyetler hakkında bilgiler vermektedir.

---

<sup>10</sup> Ya'kübî, 19-20

<sup>11</sup> Ya'kübî, 22

<sup>12</sup> Ya'kübî, 31-32

<sup>13</sup> Ya'kübî'ye göre bunun nedeni çeviri veya telif eserlerin çoğalmasındır. Bkz., Ya'kübî, 24

<sup>14</sup> Ya'kübî, 29-30

<sup>15</sup> Mervân b. Muhammed'in kâtibi Abdulhamid b. Yahyâ'nın uygulamaları; Ya'kübî, 21; Hârûn er-Reşid'in uygulamaları; Ya'kübî, 26; Me'mûn'un uygulamaları; Ya'kübî, 31

<sup>16</sup> Ya'kübî, 31

<sup>17</sup> (Hârûn er-Reşid) "Aynı şekilde o, siyah bayrak üzerine beyazla "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir" yazdırdı." Ya'kübî, 26

<sup>18</sup> Mansûr dönemi çeviri hareketi; Ya'kübî, 23

<sup>19</sup> Mütevekkil'in cedeli yasaklayarak muhaddislere hadis rivâyet etmeleri emrini vermesi; Ya'kübî, 32-33

<sup>20</sup> Mehdî'nin zındıklarla mücadele için onların aleyhine kitaplar telif etmesini mütekellimîne emretmesi; Ya'kübî, 24; Me'mûn dönemi ilmî faaliyetleri; Ya'kübî, 28

<sup>21</sup> Mansûr dönemindeki telifler; Ya'kübî, 23

Ya'kûbî'nin risâlesinin içeriğini aynen nakleden Mesûdî (346 / 957) de aynı tezi delillendirmeye gitmiş bu konuda örnekler vermiştir; “*Osman, cömertlik, hoşgörü, el açıklığı konusunda ileri seviyedeydi, âmilleri ve dönemindeki halkın çoğu onun yolunu takip ettiler. Yaptıklarını yaptılar...*”<sup>22</sup>; “*Ömer b. Abdilazîz, tevazu sahibiydi...âmillerini de kendi yoluna soktu.*”<sup>23</sup>; “*(Hişâm b. Abdilmelik) ...insanların hepsi onun mezhebini (siyasetini) benimsedi...*”<sup>24</sup> Mesûdî, bu tür etkilenmelerin bazen de siyasî otoritenin emriyle olduğunu belirtmektedir. Nitekim Süleyman b. Abdilmelik'in elbise konusundaki emirleri,<sup>25</sup> Mütevekkil'in tartışma ve münazaraları yasaklaması ve bunun toplum tarafından benimsenmesi<sup>26</sup> bunlar arasındadır. Mesûdî, siyasî erklerin de birbirlerini taklit etmeye çalıştıklarını ifade eder.<sup>27</sup>

Bu konuda Taberî (310 / 922), kaynağı Muhammed b. Ali'den şunu nakletmektedir; “*Velîd bina yapmaya düşküdü. İnsanlar da zamanında onu takip ettiler. Birbirlerine binalardan yapılardan soruyorlardı. Hilâfete geçen Süleyman ise evlenme ve yemeğe düşküdü. İnsanlar birbirlerine evlilikten ve cariyelerden soruyorlardı. Ömer b. Abdilazîz başa geçince insanlar birbirlerine ‘bu geceki virdin ne? Kur’ân’dan ne kadar ezberledin? Ne zaman hatmediyorsun? Bu ayda ne kadar oruç tuttun?’ diye sormaya başladılar.*” demektedir.<sup>28</sup>

İbn Abdirabbih (327 / 939) olayı imâmet bağ-

---

<sup>22</sup> Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346 / 957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, V. Bsk., Riyad 1393 / 1973, II, 341-342

<sup>23</sup> Mesûdî, III, 193

<sup>24</sup> Mesûdî, III, 217

<sup>25</sup> Mesûdî, III, 184

<sup>26</sup> Mesûdî, IV, 86

<sup>27</sup> Mesûdî, III, 41

<sup>28</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310 / 922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*, I-VI, Beyrut 1988, IV, 29

lamında ele almakta ve bu sözü, “*hukemâ*”ya atfetmektedir; “*Hukemâ dedi ki; ‘insanlar hayırda ve şerde imamlarına tabidirler’.* Bunun emsali ‘göz iyi olunca damarları da iyi olur’ ifadesidir. *Esmâî, ‘İki grup düzgün olursa insanlar da düzgün olur; emirler ve fakihler’ demiştir.*”<sup>29</sup>

İbnu’l-Esîr (630 / 1232), Taberî’deki anekdotu hemen hemen aynı kelimelerle nakleder. Ancak onda kimini söylediği meçhuldür ve herhangi bir kaynak zikretmez.<sup>30</sup> İbn Kesîr (774 / 1372) ise bu ifadeyi genel bir tez formuna sokmuştur; “*İnsanlar derler ki ‘insanlar hükümdarlarının dini üzeredir’.* Şayet içkici ise içki çoğalır, lutî ise livata artar, cimri ve haris ise, insanlar da öyle olur, cömert, eli açık ise insanlar da öyle olur, zalim olursa onlar da öyle olur, din, takva, ihsan, iyilik sahibi ise insanlar da öyle olur. Bu bazı zamanlarda ve bazı şahıslarda bulunur. Allah daha iyi bilir.”<sup>31</sup> İbn Kesîr’in, bu anlayışın zaman ve bireyle sınırlı olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Tarih’te insanları bağlayan *yasaların* olmadığından hareketle bu bakış açısının da isabetli olduğu düşünülebilir.

Bu tezin kökenlerini tam manasıyla tespit etmek mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerim, insanların liderlere körü körüne uymalarını sonuçları itibariyle eleştiri konusu yapmaktadır; “*O yöneticilerine uyan halk diyecekler ki; ‘Ey Rabbimiz, biz gerçekten liderlerimize itaat ettik, onlar da bizi hak yoldan çıkarıp saptırdılar. Ey Rabbimiz onlara bizim azabımızdan iki kat fazlasını ver ve onları en büyük ve şid-*

---

<sup>29</sup> İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (327 / 939), *Kitâbu’l-İkdi’l-Ferîd*, I-VIII, thk: Muhammed Abdulkâdir Şâhin, Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1423 / 2003, I, 32

<sup>30</sup> bkz. İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *el-Kâmil fi’t-Târîh*, I-XII, Dâru Sâdir, (I-IV. Ciltler) Beyrut 1399 / 1979 (V-XII. Ciltler) 1402 / 1982, V, 10

<sup>31</sup> İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer (774 / 1372), *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, I-XIV, Dâru’l-Ma’rife, III. Bsk., Beyrut 1998, IX, 195

*detli lanet ile lanetle*".<sup>32</sup> Hadis / Eser literatüründe de bu türden kabullerin ifade edildiği görülmektedir. Sıhhati üzerinde durmamakla beraber burada bunlara iki örnek vermenin, tezin kökenleri hakkında fikir vermesi açısından faydalı olacağı kanısındayız; "Allah Resulü buyurdu ki; "İmamlara (halifelere / sultanlara) sövmeyin! Onlar için hayır duada bulunun. Çünkü onların salâhu (iyi olmaları) sizin iyiliğinizdir."<sup>33</sup> Bu konudaki ikinci naklimiz ise Yemenli Zü Amr isimli birine atfedilmektedir: "... Ey Arap topluluğu! Bir emîr öldüğünde başka bir emîri seçmek hususunda müşâvere ettiğiniz müddetçe sizler ebedî hayır ve saâdet içinde bulunursunuz. İş (emîrlik) kılıca döküldüğünde ise bir takım saltanat melikleri olacak, halk da meliklerin öfkesiyle öfkelenecek, hoşnutluğu ile hoşnut olacaktır."<sup>34</sup>

Türklerde de bu kabulün izlerine rastlamaktayız. Türk-İslâm siyaset geleneğinin başucu kitabı olan *Kutadgu Bilig*'de Yusuf Has Hacib bunu şu şekilde ifade etmektedir; "Hükümdar kötü olursa dünyayı bozar / ona engel olan çıkmazsa yolunu şaşırır."<sup>35</sup> Burada Yusuf'un böyle bir anlayışı, İslâm geleneğinden alıp almadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak böyle bir anlayışın, değişik toplum ve coğrafyalarda kabul görmesi için, dış kültürel öğelerle iletişim içerisinde bulunmaya ihtiyacı olmadığı da açıktır.

---

<sup>32</sup> 33 / Ahzâb, 67-68

<sup>33</sup> Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463 / 1070), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tz., XII, 151; ayrıca bkz., Ukeylî, Ebu Cafer Muhammed b. Ömer b. Musâ (322 / 933), *ed-Duafâu'l-Kebîr (Duafâu Ukeylî)*, I-IV, thk: Abdulmutî Emîn Kalacı, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1404 / 1984, III, 59; Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Cemu'l-Fevâid min Câmi'i'l-Usûl ve Mecmai'z-Zevâid*, I-X, çev: Naim Erdoğan, Ocak Yay., İstanbul 2005, VI, 207

<sup>34</sup> Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (256 / 870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992, V, 113; Meğâzî, 64

<sup>35</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev: Reşid Rahmeti Arat, Kabalcı Yay., İstanbul 2006, 887

*‘Halkın imama uyması’ tezinin nedenleri konusunda İbn Haldûn (808 / 1406), hâdiseyi medeniyetler çatışması bağlamında değerlendirmekte ve uzun bir açıklama yapmaktadır; “Mağlupların Hayat Tarzı, Giyimleri, Âdetler ve Diğer Hususlarda Her Zaman Gâlipleri Örnek Almaya Düşkün Oldukları Hakkında: Bunun sebebi şudur; Nefis, her zaman, kendisine gâlip gelmiş ve boyun eğdiği kimsede bir mükemmellik olduğuna inanır. Bu, ya onu büyük görmesinden dolayı, mükemmel olarak değerlendirmesinden, ya da boyun eğmesinin sıradan bir gâlip gelme dolayısıyla değil, gâlipteki mükemmellikten dolayı olduğuna kendisini -yanlış bir şekilde- şartlandığı içindir. Eğer kendisini buna şartlandırır ve buna bağlanırsa, artık bu onda bir inanç hâline gelir ve her şeyde gâlibi örnek alıp ona benzemeye çalışır. Veya mağlup, gâlibin karşı konulmaz bir asabiyet ve güce sahip oluşundan dolayı değil de, gelenek ve âdetlerinden dolayı gâlip geldiği yanlış fikrine saplanır. Bu ise birinci sebep olarak söylediğimiz, gâlibi büyük görmektir. Bütün bu sebeplerden dolayı mağlupların her zaman, giyimlerinde, binitlerinde, silahlarında ve diğer hususlarda gâliplere benzemeye çalıştıkları görülür... Hangi ülkeye bakılırsa bakılsın, o ülkeyi koruyanların ve sultanın askerlerinin kıyafetlerinin genellikle o ülke halkı tarafından nasıl örnek alındıkları gözden kaçmayacaktır. Çünkü bu kimseler, halk üzerinde gâlip olanlardır...Bu hususta, şu sözdeki hikmeti ve sırrı düşün; “Halk hükümdarın dini üzeredir.” Bu söz de bizim söylediklerimizle aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü hükümdar, idaresi altındakiler üzerinde gâlip ve onlara hakimdir. Halk, tıpkı çocukların babalarında, öğrencilerin de öğretmenlerinde var olduğuna inandıkları mükemmellik gibi, hükümdarlarında var olduğuna inandıkları mükemmellik nedeniyle onu kendi-*

*lerine örnek alırlar*".<sup>36</sup> İbn Haldûn'un bunu tarihin bir *yasa*-sı olarak kabul ettiği görülmektedir. Onun *toplumu yöneten yasaların* peşinde olduğundan hareketle -tarihçilik mesleği açısından yanlış dahi olsa- bu yaklaşımı kısmen de anlaşılabilir. Ancak genel itibariyle Müslüman tarihçilerin bunun yasa olamayacağını ifade etmeleri önemlidir. Bu konuyu ilk kez özel bir çalışma alanı olarak değerlendiren Ya'kûbî'nin de bunu yasa olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. İbn Kesîr'in bu varsayımı genellemekten şiddetle kaçınması da muhtemelen toplumları yöneten yasaların olamayacağına olan inancından kaynaklanmaktadır.

Batılı düşünürler tarafından da bu tez dile getirilmiştir. Erasmus, bir prensin eğitimi konusunu ele aldığı klasik çalışmasında prensin (daha sonra kralın) toplum içindeki rolüne dikkat çekerken bu görüşe işaret etmektedir; "*Rahipler ve Piskoposların gayreti ve ahlakî ölçütleri de, prenslerinki kadar olmasa da, muhakkak ki bu noktada önemli bir faktördür. İnsanlar, rahipler sınıfına iyi olduklarında benzemeye çalıştıklarından çok kötü olduklarında onları eleştirmeye hazırdır. Gerçekte sofu olan keşişler insanları örneklerini izlemeleri için teşvik etmezler, çünkü yalnızca vaaz ettikleri biçimde yaşar görünürler; böyle olmazlarsa eğer herkeste çok fazla şaşkınlık yaratırlar. Fakat prensi gibi olma arzusu duymayacak kimse yoktur.*"<sup>37</sup> Başka bir yerde de prensin toplumdaki yerine işaretle bu duruma atıfta bulunur; "*Canlı bir bedende kalp ne ise, devlette de prens o'dur. Kan ve ruhların pınarı olduğundan, tüm bedene can verir, ancak zayıflığında tüm bedeni zayıf düşürür.*"<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev: Halil Kendir, İstanbul 2004, I, 200-201

<sup>37</sup> Erasmus, Desiderius, *Bir Hristiyan Prens Eğitimi*, çev: Tufan Göbekçin, Öteki Yay., Ankara 2000, 59

<sup>38</sup> Erasmus, 82

Çağdaş Tarih Felsefesi çalışmalarında da bu tez üzerinde görüşler ileri sürülmüştür. Ünlü İngiliz tarihçi Edward Carr, hâdiseye Tarih'in tanımı meselesinden bakmakta ve bu tezin bir yansıması olan "*Tarih büyük adamların biyografisidir*"<sup>39</sup> sözünü "*modası geçmiş*"<sup>40</sup> olarak eleştirmektedir. Bu konuda Marc Bloch ise konuya Doğu'nun hakkını vererek temas etmektedir "*Tek kelimeyle, tarihsel bir olgu asla momentinin dışında tam anlamıyla açıklanamaz. Bu, değişmenin bütün aşamaları için doğrudur. Yaşadığımız aşama için olduğu gibi, diğer aşamalar için de. Arap atasözü bunu bizden önce söylemiştir; "insanlar babalarından çok, zamanlarına benzerler". Geçmişin incelenmesi bu Doğu bilgeliğini unuttuğu için bazen kredisini kaybetmiştir.*"<sup>41</sup>

Peter Burke bu konuyu daha geniş bir şekilde ele almıştır; "*Egemen sınıfın değerlerinin, belirli bir yer ve zamanda yönetilenler tarafından kabul edilip edilmediği sorusu, besbelli ki yanıtlanması zor bir sorudur. Eğer kabul ediliyorlarsa, (haydi, açıkça ayaklanmadan söz etmeyelim ama) direnişe niçin bu kadar sık rastlıyoruz? Eğer kabul edilmiyorlarsa, egemen sınıf nasıl oluyor da toplumu yönetmeyi sürdürüyor? İktidarı cebre mi, oydaşmaya mı dayanmaktadır, yoksa ikisinin arasında başka bir şey mi? Böyle bir şey olabileceğini, İtalyan Marksisti Antonio Gramsci önermişti. Onun kullandığı terim "hegemonya" idi. Gramsci'nin temel fikri, egemen sınıfın toplumu cebre (hiç değilse yalnız cebre) dayanarak yönetmediği, inandırmaya (iknaya) dayandığıydı. İnandırma dolaylıydı; ast (mâdûn / tabi) sınıflar, aldıkları eğitimden ve sistemin içindeki yerlerinden ötürü, toplumu*

---

<sup>39</sup> Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., V. Bsk., İstanbul 1994, 55

<sup>40</sup> Carr, 64

<sup>41</sup> Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., II. Bsk., Ankara 1994, 26



*yöneticilerinin gözleriyle görmeyi öğreniyorlardı. Kavramın böyle gevşetilmesine ya da sulandırılmasına karşı düzeltici bir önlem olarak şu üç soruyu sormak yararlı olabilir; 1-Kültürel hegemonya değişmez bir etken midir yoksa sadece belirli yerlerde ve belirli zamanlarda mı işlemiştir? İkincisiyle, var olmasının koşulları ve belirtileri nelerdir? 2-Bu kavram salt betimsel midir, yoksa açıklayıcı olduğu mu düşünülmektedir?...3-Bu hegemonyanın başarı kazanmalarını nasıl açıklamak gerekir? Yönetilenlerden hiç değilse bazılarının desteği ya da göz yumması olmadan kurulabilir mi? Ona karşı direnme başarılı olabilir mi? Egemen sınıf, kendi değerlerini ast sınıflara düpedüz dayatıyor mu, yoksa bir çeşit uzlaşma mı oluyor?”<sup>42</sup> Burke'nin hâdiseyi tarihten çok siyaset çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Ancak siyasetin içeriğine dahil edilse dahi bu tezin, kökenlere dair delil için Tarih'e başvuracağı da açıktır.*

### **Sonuç**

Müslüman ilim çevresinin ortaya attığı ve tarih felsefesinin belki de ilk kapsamlı meselesi olarak zikretmeye degecek olan, “*halkın zamanlarına / yöneticilerine uyma*” tezi ana hatlarıyla bundan ibarettir. Müslüman tarihçilerin bu varsayımı genel bir yasa olarak veya belirli bir genelleme ile bütün toplum ve dönemi kapsadığını savunmamaları ise kendi dönemlerini aşmış olmalarının en açık göstergedir. Bu açıdan baktığımızda Müslüman tarihçilerin savunageldikleri “halk hükümdara tabidir” önermesini bir yasa, genel geçer bir kural olarak kabul etmek yerine, doğru tanımlamayı yapmak için varsayım / tez demenin uygun olacağı kanısındayız.

Ortaçağ -İslâm'ın ortaçağı- Müslüman tarihçilerinin

---

<sup>42</sup> Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994, 83-84

böyle bir konuyla ilgilenmeleri ve sonradan isimlendirilecek olan *Tarih Felsefesine* ilgi duymaları, üzerinde tartışmaları, Batı'nın yeni diye sunduğu bir alanda, Müslümanların çok daha önceden kafa yormuş olmaları takdire şayan bir husustur.

Günümüzde İslâm tarih felsefesi üzerine yapılan çalışmaların ne kadar sınırlı olduğu muhakkaktır. Klasik kaynaklarımızın tarih felsefesinin argümanlarına dayanarak yeniden değerlendirmeye tabi tutulması ve yeni çıkarımlarda bulunulması bu alanın gelişimine ciddi katkı sağlayacaktır. Bu yüzden de Müslüman tarihçilerin sıradan bir vakanüvis oldukları ithamlarını çürütecek düzeyde Tarih'i yorumlama ve anlamlandırma konusunda izledikleri yöntem ve usüllerinin tespiti, günümüz İslâm tarih araştırmaları açısından bir gereklilik olarak mevcudiyetini hâli hazırda korumaktadır.

#### **Kaynakça**

- Abdulhamîd, Sâib, *Mu'cemu Müerrihi's-Şîa -el-İmâmiyye ve'z-Zeydiyye ve'l-İsmâiliyye- el-Müellifüne fi't-Târihi'l-Arabiyyeti münzû'l-Karni'l-Evveli hattâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi Aşer mine'l-Hicre*, I-II, Müessesetü Dâireti Meârifî'l-Fıkhî'l-İslâmî, I. Bsk., Kum 1424 / 2004
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., VII. Bsk., Ankara 2002
- Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., II. Bsk., Ankara 1994
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (256 / 870), *Sahih*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992
- Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994

- Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., V. Bsk., İstanbul 1994
- Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş*, çev: Lale Arslan, Dost Kitabevi, Ankara 1998
- Erasmus, Desiderius, *Bir Hristiyan Prensin Eğitimi*, çev: Tufan Göbekçin, Öteki Yay., Ankara 2000
- Hatibu'l-Bağdâdi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463 / 1070), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tz.
- İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (327 / 939), *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, I-VIII, thk: Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1423 / 2003
- İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev: Halil Kendir, İstanbul 2004
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774 / 1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Dâru'l-Ma'rife, III. Bsk., Beyrut 1998
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII, Dâru Sâdır, (I-IV. Ciltler) Beyrut 1399 / 1979 (V-XII. Ciltler) 1402 / 1982
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346 / 957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, V. Bsk., Riyad 1393 / 1973
- Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Cemu'l-Fevâid min Câmi'i'l-Usûl ve Mecmai'z-Zevâid*, I-X, çev: Naim Erdoğan, Ocak Yay., İstanbul 2005
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310 / 922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*, I-VI, Beyrut 1988
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdih

100 ▪ Bir İslam Tarih Felsefesi Tezi

(292 / 905), *Kitâbu Müşâkeleti'n-Nâsi li-Zamânihim ve mâ Yeğlibu aleyhim fî külli Asr*, thk: William Millward, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut 1980 (I. Bsk. 1962)

Ukeyli, Ebu Cafer Muhammed b. Ömer b. Musâ (322/933), *ed-Duafâu'l-Kebîr (Duafâu Ukeyli)*, I-IV, thk: Abdulmutî Emîn Kalacî, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut 1404 / 1984

Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev: Reşid Rahmeti Arat, Kabalcı Yay., İstanbul 2006

## **Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış**

Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN\*

### **Özet**

*Osmanlı İmparatorluğu devrinde, Trabzon sancağına bağlı Of Kazası'ndaki medreselerin, din eğitimi ve öğretimi açısından son derece fonksiyonel olduğunu söylememiz mümkündür. Yaklaşık üç asırlık bir geçmişe ve geleneğe sahip olan bu medreselerde yetişen âlim ve hocaların ülkemiz genelindeki din hizmetlerine önemli katkıları olmuştur. Bu çalışmamızda yörenin tarihi, dini-kültürel yapısı, medreselerin etkinliği, medrese-tarikat ilişkileri vb. konular açıklanmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Of Medreseleri, Maraşlı Osman Efendi, Oflu Âlimler*

### **A Overview on Historical Functional of Madrasah of Of**

#### **Abstract**

*It is possible to say that the madrasah (religious schools) in Of district of Trabzon sanjak in Ottoman period were very functional. The religions scholars in these schools which it has opened for three centuries, contributed to national religious education and religious services. In this paper we will try to explain historical and religions-cultural construction of that district and the education in this madrasahs*

---

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Görevlisi.

*and scholars and relation ship between activity of madrasah and sect of sophisms.*

**Keywords:** *Madrasah of Of, Maraslı Osman Efendi, The Religious Scholars of Of*

### 1. Giriş

Trabzon'un Of ilçesi,<sup>1</sup> gerek Osmanlı dönemi ve gerekse Cumhuriyetin kuruluşundan sonra din eğitimi ve öğretiminde önemli ağırlığı olan ilim merkezlerinden biridir. Of medreselerinde yetişen yüzlerce âlim, ülkemizin pek çok yöresinde görev yapmış olup, "Of Uleması" ve "Ofllu Hocalar"<sup>2</sup> adıyla ün yapmışlardır.<sup>3</sup> Özellikle 1950'li yıllardan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında görev üstlenenlerin, toplumun dini düşünce yapısına değerli katkı sağladıkları söylenebilir.

Çalışmamızda yörenin tarihi, dinî-kültürel yapısı ve medreselerdeki eğitim-öğretim hakkında bilgi verilerek bu önemli katkının arka planını irdelemeye gayret edeceğiz. Bunun yanı sıra medrese ve müderrislerin kütüphaneleri, medrese-tarikat ilişkileri ve medreselerin gerileme nedenleri eldeki kaynaklar çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>1</sup> Of'un tarihi ve kültürünü araştırırken daha önce Of'a bağlı olan Çaykara, Dernekpazarı ve Hayrat ilçelerini de dikkate almak gerekir.

<sup>2</sup> "Ofllu Hocalar" diye nitelendirilen din hocaları ile günümüz "Ofllu Hoca" tiplemesi arasında hiçbir irtibat söz konusu olmayıp, tarihi dokuyu zedelemeye çalışmanın boş bir gayret olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Bu açıdan konuyu kısmen irdeleyen bir çalışma için bkz. Düzenli, Yahya, "Mandan Hoca'dan Günümüze Ofllu Hoca: İronik Şablonun Ötesi", Temel Kimdir, Editör: Ömer Asan, Heyamola Yay., İstanbul, 2006, 92-129.

<sup>3</sup> Bu hocaların büyük çoğunluğunun, 1948 yılında Of'tan ayrılarak kaza statüsüne getirilen ve sahilden 27 kilometre içeride bulunan günümüz Çaykara ilçesinin sınırları içerisinde yaşadıkları belirtilmelidir.

### 2.1. Of'un Tarihine Kısa Bir Bakış

Kaza merkezi hariç, Of'un yerleşim tarihi Trabzon'unki kadar eskidir. Bunun en önemli delillerinden biri Cenevizliler'e ait olduğu söylenen ve sahilde bulunan "Kalecik" adını taşıyan kaledir. Kaza merkezi ise günümüzden yaklaşık 230 yıl önce yaşayan Bilal Efendi'nin<sup>4</sup> Solaklı deresini takip ederek güneyden kuzeye yani sahile doğru açtığı bir yol ile kurulmaya başlanmıştır.<sup>5</sup>

1453 yılında gerçekleştirilen İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet, Anadolu'nun birliği ve bütünlüğü konusunda bazı girişimlerde bulunmuştur. Bunlardan biri, Bizans'ın bir devamı mahiyetinde olan Trabzon Rum Devleti'ni ortadan kaldırıp, Kafkasya ve İran'a açılan kapıyı ele geçirmektir.<sup>6</sup> Rum Devleti'nin Osmanlılar tarafından fethedileceğini anlayan Kral Yâni, kardeşi David'i İstanbul'a göndererek yıllık üç bin altın cizye vermeyi teklif etti. Ancak Fatih, bu devletin ortadan kaldırılmasına karar vermişti. Nitekim bu sıralar Rum Devleti ile Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Osmanlı Devleti'ne karşı birlik olmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Bunun üzerine Fatih, 26 Ekim 1461 tarihinde Trabzon'u fethederek Osmanlı topraklarına katmıştır. Fethin ardından Trabzon ve yöresi "Trabzon San-

---

<sup>4</sup> Şair Bilal Efendi, Çaykara ilçesinin Maraşlı köyünden olup, Yusuf ile Züleyha kıssasını nazmetmiştir. Bilgi için bkz. Cansız, Mustafa, "Of Kazasının Umumi Tarihçesi", İnan, Trabzon Halkevi Kültür Dergisi, Yeni Seri Sayısı: 38, Mart 1948, 11-14. Ayrıca Bilal Efendi'nin nazm halindeki Hz. İbrahim, Hz. Musa, ... kıssalarını içeren peygamberler tarihi ile ilgili yazma nüshası arşivimizde mevcuttur.(Müellif)

<sup>5</sup> Cansız, **a.g.m.**, 11-14. Of tarihi hakkında yazılan ilk ciddi makaledir.

<sup>6</sup> Öksüz, Hikmet, "Tarihi Seyir İçinde Çaykara", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 17-44.

<sup>7</sup> Trabzonlu Şakir Şevket, *Trabzon Tarihi*, İmran Matbaası, İstanbul, 17 Şaban 1297, 55-59; Karşılaştır, Büyük Larousse, *Trabzon Rum İmparatorluğu*, Milliyet Yay. 1986, 22, 11670-71.

çağı” adı altında bir idari birim olarak Osmanlı Devlet sistemi içerisinde yerini almıştır.<sup>8</sup> Bu idari sistem içerisinde Of, kaza statüsüne getirilmiştir. Trabzon’un 55 kilometre doğusunda yer alan Of, kaza olma konumunu halen sürdürmektedir.

## 2.2 Of’un İslamlaşması ve Maraşlı Osman Efendi

Trabzon’un Osmanlılar tarafından fethedilmeden önce Of’ta Hıristiyan dinine mensup halkın<sup>9</sup> yaşadığı ve bununla birlikte uzun asırlar önemli Hıristiyan din adamlarının burada yetiştiği rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> Nitekim yörenin değişik yerlerinde kilise harabelerine rastlamak mümkün olmakla birlikte konuyla ilgili bir araştırma yapılmış değildir.<sup>11</sup> Bu bağlamda Hayrat ilçesine bağlı Yarlı(Yığı) Köyü’nün bir kenarında ve hakim bir mevkiye Rum kilisesi bulunmaktaydı. Bu kilisenin Trabzon ve çevresindeki Rumlar üzerinde önemli bir ağırlığı vardı. Yılda bir iki kez her taraftan gelen Hıristiyan Rumlar bu kilisede ayin yaparlardı. Rumların mübadele gereği bölgeden gitmeleri neticesinde kilise yıkılmıştır.<sup>12</sup> Yörenin önemli kiliselerinden biri de Dernekpazarı’nın Güney Mahallesi’nde bulunuyordu. Ancak zaman içerisinde bu kilisenin çok az bir kalıntısı günümüze kadar gelmiştir.<sup>13</sup>

Of halkı, Fatih Sultan Mehmet’in Trabzon’u fethin-

---

<sup>8</sup> Öksüz, **a.g.m.**, 17-44.

<sup>9</sup> Trabzon’un fethinden önce Of’ta yaşayan halkın kimler olduğu konusunda çok önemli tespitler için bkz. Cansız, **a.g.m.**, 11-12; Ayrıca bkz. Bostan, M. Hanefi, “Çaykara ve Dernekpazarı Tarihi”, Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, 17-20.

<sup>10</sup> Bostan, M.Hanefi, “XV-XVI. Asırlarda Çaykara’da İslamiyet ve Maraşlı Şeyh Osman Efendi”, Çaykaralılar, Sayı:7, 19, Temmuz 1994.

<sup>11</sup> Umur, Hasan, *Of ve Of Muharebeleri*, Güven B., İstanbul, 1949, 14.

<sup>12</sup> Umur, **a.g.e.**, 30.

<sup>13</sup> Düzenli, Fahri, “Güney Mahallesi”, Dernekpazarı Köyleri Kültür ve Dayanışma Vakfı Haber Bülteni, Mayıs 1996, Sayı:7, 14.



den yaklaşık yüz sene sonra M. 1553 (H.960) yıllarında İslâm dinine girdi. Maraşlı bir Türk âlimi olan Osman Efendi namında bir zat, Bayburt yoluyla yöreye geldi. Osman Efendi, Of'un en mutaassıp papazlarıyla günlerce ve samimi bir hava içerisinde dini münakaşalar yapmıştır. Her ne kadar Hıristiyan din adamları Osman Efendi'ye biraz tepki göstermişlerse de sonuç itibariyle Osman Efendi, Of'un önde gelen papazlarının İslam dinini kabul etmelerine vesile olmuştur. Bunu gören yöre halkının çoğunluğu da İslâm dinine girmiştir.<sup>14</sup> Esasen din değiştirme olgusu kolay bir hadise değildir.<sup>15</sup> Dolayısıyla Of'uların İslam dinini hiçbir baskıya maruz kalmadan kabul etmelerinin anlamlı olduğu ve sebeplerinin irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.<sup>16</sup>

Yörenin Türkleşmesi ve İslâmlaşması 16.yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiştir. Buna en önemli katkıyı sağlayan kişinin Maraşlı Osman Efendi olduğunu söylememiz mümkündür. Osman Efendi Maraş'ta yetişip ilim tahsil etmiş, zamanın müderris ve ilim adamlarından eğitim almıştır.<sup>17</sup> Of ilçesi ve özellikle Çaykara'nın Paçan(Maraşlı) Köyü ve çevresinde derin izler bırakan Osman Efendi, M. 1552-1553'lü (H. 960), yıllarda vefat etmiş ve köy camii önünde türbesi yapılmıştır. Paçan Köyü bu yüzden Maraşlı adını almıştır.

---

<sup>14</sup> Şakir Şevket, **a.g.e.**, 98; Cansız, **a.g.m.**, 11-14.

<sup>15</sup> Bkz. Kirman, M. Ali, "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar*, C.6, Sayı 18, Ocak-Nisan 2004, 80.

<sup>16</sup> Önemli değerlendirmeler için bkz. Cansız, **a.g.m.**, 11-14.

<sup>17</sup> Albayrak, Haşim, *Of ve Çaykara I*, Cantekin Matbaası, Ankara, 1986, 161; Sandaloğlu, Osman, *Maraş'ta Saçaklızadeler ve Eski Maraş Alimleri*, Hazırlayan: Yaşar Alpaslan, Ukde yayınları, Kahramanmaraş, 2009; Albayrak, Haşim, *Saçaklızadeler*, Babıali Kitaplığı, İstanbul, 2009. Bu kaynaklarda Maraşlı Osman Efendi'nin Maraşlı bir alim olan Saçaklızade Mehmet Efendi'nin kardeşi olduğu belirtilmekte ise de bu doğru değildir. Zira Maraşlı Osman Efendi 16. yüz yılda yaşamıştır. Mehmet Efendi ise 1732 yılında vefat ettiğine göre aralarında bir buçuk asırdan daha fazla bir zaman dilimi söz konusudur.

Öte yandan Maraşlı Osman Efendi ile ilgili değişik rivayetler söz konusudur.<sup>18</sup> Bu rivayetler içerisinde en dikkat çekici olanı, yörenin Maraş'tan gelen üç kardeş ve özellikle Maraşlı Köyü'nde medfun bulunan Osman Efendi tarafından Müslümanlaştırıldığı şeklindeki rivayettir. Bu konuda ilk olarak yazılı bilgi veren Şakir Şevket, Maraşlı Osman Efendi'nin Of bölgesini İslamlaştırdığı hususunun mukayyet<sup>19</sup> olduğunu belirtmekle birlikte, nerede kayıtlı olduğu ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak yöre insanları arasında bu rivayetin nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar gelmiş olması, sıhhatinin güçlü olduğunu göstermektedir.<sup>20</sup> Aynı zamanda Osman Efendi'nin, Hıristiyan din adamlarının İslam dinine girmesi konusunda muvaffak olması, hem İslam dinini hem de Hıristiyanlığı iyi bildiğinin bir kanıtıdır.

Osman Efendi'nin din âlimi olmasının yanında gönül insanı olduğu, bu nedenle "Şeyh Osman Baba" olarak da anıldığı ifade edilmektedir.<sup>21</sup> Buradan hareketle şu hususu belirtmek isteriz: Bilindiği üzere Müslüman Türkler, bir beldeyi fethettikleri zaman oranın halkına din değiştirme konusunda bir baskı yapmamışlardır. Çünkü "dinde zorlama yoktur"<sup>22</sup> anlayışı İslâm dininin en temel prensiplerinden biridir. Nitekim Of kazası civarında İslâm dininin yayılması için zorlama ve şiddet hareketleri olmamıştır. Hıristiyanlar, Solaklı ve Baltacı derelerinde dinlerini, dillerini, adetlerini, kiliselerini ve hatta mekteplerini Yunanistan ile yapılan mübadele gereği yöreden ayrılanlara kadar korumuş-

---

<sup>18</sup> Umur, **a.g.e.**, 8 vd; Aynı yazarın *Of Tarihi Vesikalar ve Fermanlar*, Güven Basımevi, İstanbul, 1951, 21, 22; Albayrak, *Of ve Çevresine İslamiyet'i Yayın Kahramanmaraşlı Saçaklızadeler*, Babıali Kitaplığı, 2. Baskı, İstanbul, 2009, 24 vd.

<sup>19</sup> Şakir Şevket, **a.g.e.**, 98.

<sup>20</sup> Umur, *Of ve Of Muharebeleri*, 9.

<sup>21</sup> Bostan, **a.g.m.**, 18-21.

<sup>22</sup> K; 2/256.

lardır. Eğer baskı ve şiddet görmüş olsalardı Hıristiyan olanların bölgede yaşamaları mümkün olmayabilirdi.<sup>23</sup> İslam dininin dünyanın hemen her yönüne doğru yayılmasını, savaştan ziyade din âlimleriyle tüccarların sessiz ve gösterişten uzak faaliyetlerinde görmek gerekir.<sup>24</sup> Bu itibarla Müslüman olmayan yörelere İslâm dinini tebliğ etmek için dini iyi bilen derviş ruhlu insanların gönderildiği bir vakıdır. Bu âlim ve derviş ruhlu tüccarlar, gerek yaşantı ve gerekse ilmî kişilikleriyle halka örnek olmuşlardır. İşte Maraşlı Osman Efendi'yi böyle bir görevi yüklenen kişi olarak değerlendirmek mümkündür.

Bugünkü Çaykara ilçesinin Maraşlı Köyü'nde medfun bulunan Osman Efendi'nin mezar taşına din bilgini Mustafa Cansız'ın<sup>25</sup> yazdığı mısralar şöyledir:

“Of'a imanı, İslâm'ı getirdi  
Kemalin membaı Maraşlı Osman  
Ne kudsî kudrete malikti hayret!  
Boyun eğmişti bir görmede ruhban  
Dokuz yüz altmış idi hicri yıllar  
O'nu rahmetlere gark etti Rahman.”

Osman Efendi, *Ehl-i Sünnet*<sup>26</sup> ekolünden olup, bu bölgeye Sünnî İslâmlığı yaymıştır. Bu ekol tarihi süreç içerisinde muhafaza edilmiş ve yakın tarihe kadar bölgede yetişen din âlimlerinin ülkemiz genelinde bir ağırlığının oldu-

---

<sup>23</sup> Umur, Of ve Of Muharebeleri, 17.

<sup>24</sup> Arnold, T. V., *İntişarı İslam Tarihi*, Terc. M. Halil Halid, Sebülürreşad Kitabevi Neşriyat, İstanbul, 1343, 8.

<sup>25</sup> Mustafa Cansız'ın hayatı hakkında bkz. Günaydın, Mehmet, *Cansız Hoca*, Heyamola yay. İstanbul, 2007.

<sup>26</sup> Hz. Peygamber ve ashabının, dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler' diye tarif etmek mümkündür. Bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “*Ehl-i Sünnet*”, *DİA*,10, İstanbul, 1994, 525 vd.

ğunu belirtmek isteriz.<sup>27</sup>

Maraşlı Osman Efendi'nin bölgeye geldiği ve yöre halkının İslamlaşmasına katkı sağladığı kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır. Ancak şu hususu ifade etmekte de yarar görüyoruz: Tarihteki önemli olayları tek faktörle açıklamak yanıltıcı olabilir. Daha doğrusu Of halkının İslamlaşmasında Osman Efendi'nin katkısı vardır ama daha değişik etkenlerin olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. İlk etki eden unsur, sembol olarak kabul edildiği için yöreyi İslamlaştıranın Maraşlı Osman Efendi olduğu şeklindeki değerlendirme gerçekçi gözükmemektedir. Ancak Osman Efendi'nin yörenin İslamlaşmasına yaptığı katkının yanı sıra Osmanlı devletinin iskân politikaları çerçevesinde Müslüman Türk ailelerinin bölgeye yerleştirildiği de bilinen bir husustur. Bunlar arasında Çepni ve Peçenek soyundan gelenlerin ağırlıklı olduğu ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Bu politikanın yöre halkının Müslümanlaşmasına da önemli etkileri olmuştur. Bunun yanı sıra bir Selçuklu şehri olan Bayburt'un bölgeye yakın olmasının süreci hızlandırmada etkili olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Maraşlı Osman Efendi de Of'a Bayburt üzerinden intikal etmiştir.

### 3. 1. Of Medreseleri ve Yetiştirdiği Âlimler

Ders okutulan yer anlamına gelen "medrese"nin<sup>29</sup> eğitim müessesesi olarak ilk defa nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı konusunda değişik görüşler ileri sürülmektedir.<sup>30</sup> Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla birlik-

---

<sup>27</sup> Cansız, **a.g.m.**, 11-14; Günaydın, "Saçaklızade Şeyh Osman Efendi", Dört Mevsim Maraş, Yıl 1, Sayı 2/Bahar, İstanbul 2004, 62-63.

<sup>28</sup> Cansız, **a.g.m.**, 12; Umur, **a.g.e.**, 5 vd.; Bostan, M. Hanefi, "Boyun Eğmişti Bir Görmede Ruhban", Tarih ve Medeniyet, Sayı: 44, Kasım 1997, 21.

<sup>29</sup> Develioğlu, Ferit, *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara, 1980, 715; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yay. İstanbul, 1978, 1315.

<sup>30</sup> Taşdemirci, Ersoy, "Medreselerin Doğu Kaynakları ve İlk Zamanlar",

te eğitim ve öğretim kurumu olan medreselerin açılmasına başlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin yükselmesinde ve Türk-İslâm medeniyetinin teşekkülünde bu eğitim ve öğretim müesseselerinin büyük rolü olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş devrinden itibaren başlayan kültür hareketleri çeşitli safhalar geçirmiştir. Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra eğitime önem vermişler, kısa zamanda şehir, kasaba ve köylerde muhtelif seviyede öğretim müesseseleri kurmuşlardır. Ayrıca ilim bakımından ileri İslâm ülkelerinden âlimlerin davet edildiğini görmekteyiz. Türklerin ilim adamlarına olan hürmetlerini duyan Maverâünnehir, İran, Mısır, Suriye ve diğer bölgelerden yetişmiş âlimler kalkıp Anadolu'ya gelmişlerdir. İlk devir Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde bu seyyah âlimlerin çok faydası olmuştur. Horasan, Buhara, Harzem ve Herat gibi yerlerden Anadolu'nun muhtelif yerlerine ve özellikle Amasya'ya pek çok âlim gelmiş ve bunların verdiği öğretim sayesinde mahalli ilim adamları yetişmiştir.<sup>31</sup>

İlk Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde seyahatler de önemli rol oynamıştır. Nitekim birçok Anadolu Türk çocuğu İslâm coğrafyasının belli başlı ilim merkezlerine giderek oralarda yetişmişler, daha sonra gelip açılan medreselere müderris olarak tayin edilmişlerdir.<sup>32</sup>

Of yöresinde eğitim-öğretim tarihine ışık tutacak en önemli yapılar, camilerin hemen yanı başında inşa edilen ve halen "medrese" olarak anılan eserlerdir. Bölgede inşa edi-

---

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 2, Kayseri, 1988, 269-278.

<sup>31</sup> Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No:3101, İstanbul, 1984. 6,7; Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: TTK. Basımevi, 1988.

<sup>32</sup> Bilge, **a.g.e.**, 6,7.

len en eski cami, Çaykara ilçesinin Akdoğan Köyü, Kovacık mahallesinde bulunmaktadır. 1650 yılında inşa edilen cami ve medrese bölgenin eğitim tarihi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bunun haricinde Dernekpazarı ilçesine bağlı Çalışanlar ve Taşçılar köyleri<sup>33</sup> ile Kondu ve Güney Mahal-  
lelerindeki camilerin bitişiğinde bulunan ve halen muhafaza edilen medreseleri örnek göstermemiz mümkündür. Bu yapılar günümüzde vakıflar tarafından tarihi eser olarak koruma altına alınmışlardır.<sup>34</sup>

Tarihi süreç içerisinde pek çok müderrisin tedrisatı evlerinde sürdürdüğü bilinen bir husustur.<sup>35</sup> Bu durum Of yöresindeki müderrisler için de geçerliydi. Dernekpazarı ilçesi Güney Mahallesi'nde Efendioğlu Ali Şakir Efendi'nin<sup>36</sup> 1899 yılında inşa ettiği evin bir bölümünü öğrencilerin ders okuyacağı şekilde yaptırmış ve burada tedrisatını devam ettirmiştir. Bunun yanı sıra Çaykaralı Hacı Hasan Efendi diye bilinen Hasan Rami Yavuz, tedrisatını Akdoğan kö-

---

<sup>33</sup> Sarı, İbrahim, "Tarihi Süreçte Eğitim-Öğretim", Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, 121-155.

<sup>34</sup> Bölgedeki tarihi yapılarla ilgili olarak bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Cami ve medreseler ahşap yapılar olup, özellikle camiler oyma sanatının en güzel örnekleridir. Zaman içerisinde değişik sebeplerle yıkılmaya yüz tutan bu eserleri onarıp geleceğe aktarmaktan ziyade yıkılıp yerlerine betonarme cami ve Kur'an kursları inşa edilmiştir. Bu itibarla bizi eskiye götürecek tarihi eserlerden mahrum olduğumuzu üzülerek belirtmek isteriz. Of'un en önemli ilim merkezlerinden biri olan Uğurlu beldesindeki medrese yıkılarak yerine betonarme bir bina inşa edilmiştir. Sadece Merkez Camii yanında 1958 yılında inşa edilen iki katlı ahşap diyebileceğimiz yapı ve Ahmet Ziyaeddin Gümüşhanevi tarafından 1868 yılında taş bina olarak yaptırılan kütüphane restore edilerek günümüzde muhafaza edilmektedir. Bkz. Günaydın, *Karadeniz Güneşi Reisü'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşıkutlu'nun Hayatı ve Din Eğitime Katkıları*, Selçuk Ofset Matbaası, Kahramanmaraş, 2004, 27.

<sup>35</sup> Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Terc. Ali Yardım, Damla Yay. İstanbul, 1983, 58-63.

<sup>36</sup> Günaydın, "Kondu'lu Ali Şakir Efendi", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu I, Eser Ofset, Trabzon, 475-481.

yündeki kendi evinin alt katındaki medresesinde yürütüyordu.<sup>37</sup> Bu yapılar günümüzde de varlığını korumaktadır.

Of'un, İslamiyet'i kabul etmeden önce Hıristiyan din adamlarının yetiştirildiği merkezlerden biri konumunda olduğunu belirtmiştik. İslamiyet'in kabul edilmesinden sonra bu durum medreselere dönüşerek 20. yüz yılın son çeyreğine kadar devam ettiğini söylememiz mümkündür. Yörede ilk tedarisatın Maraşlı Şeyh Osman Efendi tarafından gerçekleştirildiği ifade edilebilir. Bunun haricinde din tahsili yapmak isteyen kişilerin Amasya, Erzurum, Kayseri, Konya ve İstanbul illerine gittiklerini icazet silsilelerinden anlıyoruz. Din âlimi Mustafa Cansız'ın icazet silsilesindeki<sup>38</sup> sondan başa doğru beşinci kişinin Kayserili olması dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra Süleyman b. Yusuf et-Tabzonli el-Ofi ez-Zebeşkevi, Kitabu'l-Mantık ve Kitabu'l-İstiare adlı eserlerini H. 1133 (M. 1720) tarihinde Kayseri'de kaleme almıştır.<sup>39</sup> Ayrıca kütüphanemizde bulunan yazma eserlerde, Efendioğlu Mehmet Efendi'nin 1850'li yıllarda Amasya'ya ilim tahsili için gittiği ve Kur'an kıratı ile ilgili bazı eserleri istinsah ettiği anlaşılmaktadır. Yine İsmail Hakkı Efendi adlı müderrisin icazetindeki beşinci kişinin Konevi<sup>40</sup> olması Of'lu talebelerin ilim tahsili için değişik merkezlere gittiklerini ortaya koymaktadır. Bölgede tahsil imkânı olmasına rağmen, önemli ilim merkezlerine gidilmesi, ilme

---

<sup>37</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi*, Birinci Kitap, İHVAK Yayın No: 004, Hacı Hasan Efendi Külliyyat: 04, İstanbul 2004, 72.

<sup>38</sup> Günaydın, *Cansız Hoca*, Heyamola Yay., İstanbul, 2007, 59.

<sup>39</sup> *Hafız Ali Efendi Yazma Eserler Kataloğu*, (Komisyon), Kahramanmaraş İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Y., Kahramanmaraş, 2007, 47, 359, 360.

<sup>40</sup> Bakkaloğlu, İ.Hakkı, "Çaykara Medreseleri, Müderrisler ve İcazetnameler", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 337-377; Ayrıca silsile-i ilmiye icazetname örnekleri için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, **a.g.e.**, 363-420.

### 112 ▪ Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış

duyulan iştiyakın bir göstergesi olarak görülebilir. Bu seyahatlerin bilgi alış-verişini gerçekleştirdiği gibi, kendilerini yenileme veya bilgilerini paylaşma fırsatı doğurduğu da muhakkaktır. Tahsilini tamamlayan bu kişiler memleketlerine döndükten sonra her biri, buldukları köylerde müderris ünvanıyla medrese açarak talebe yetiştirmişlerdir.

Of- Çaykara -Dernekpazarı-Hayrat'ın ilim seviyesi o günün şartlarına ve memleketin diğer bölgelerine göre çok yüksekti. Bu bölge ülke çapında meşhurdur. Nitekim 1869 tarihli Trabzon vilayet Salnamesine göre, bütün vilayette bulunan 397 medresenin 350'si yalnız Of'ta, 11'i Trabzon merkez ilçede, 11'i Vakfikebir'de, 1'i Akçaabat'ta, 8'i Sürmene'de bulunmaktaydı. Geri kalanlar diğer kazalardadır. Bu medreseler yüksek tahsil kurumları olduğundan dolayı öğrenim için başka bölgelerden bu kurumlara gelinirdi. Bu sayıma göre vilayetteki medreselerin % 90'ı Of'ta bulunmaktaydı. Aynı şekilde 82 müderrisle vilayetteki müderrislerin % 80'ine, 2364 öğrenci ile tüm öğrencilerin % 70'ine sahipti.<sup>41</sup>

Aynı salnameye göre, Trabzon merkez sancağında toplam 615 okulun olduğu ve bunların 191'inin, yaklaşık dörtte birinin, dönem sancağının en kalabalık yeri olan Of'ta bulunmakta idi. 1914 yılına ait İstanbul Şeyhülislâmlık arşivlerinde Of'ta 69 medrese, 69 müderris ve 1482 öğrenci olduğu belirtilmektedir.<sup>42</sup> O tarihlerde Çaykara, Kadohor adı ile Of'un bir bucağı olduğundan oradaki medrese ve müderris sayısı da Of'a dâhildir.<sup>43</sup> Aynı dönemlerde

---

<sup>41</sup> Albayrak, **a.g.e.**, I, 66-67.

<sup>42</sup> Albayrak, Sadık, "1914 Yılında Trabzon Medreseleri ve Çaykara'da İlmî Hayat", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 302-316. Aynı müellifin *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., I-V adlı eserine bakılabilir.

<sup>43</sup> Of medreselerinin bulunduğu beldeler ve öğrenci sayıları konusunda



İslam dünyasında herhangi bir kazada ve bilhassa köylerinde bu kadar medresenin bulunup bulunmadığı sorulmaya değerdir. Bu medreselerde binlerle ifade edilen öğrencinin öğrenim gördüğü düşünülürken yöre halkının ilime, eğitim-öğretime ne kadar önem verdikleri anlaşılmış olur.<sup>44</sup> Trabzon'un İngiliz Konsolosu W. G. Palgrave, "Of'taki kadar çok sayıda molla ve müftüye, Anadolu'nun hiçbir yerinde rastlanmaz" ifadesine yer vermektedir. Bu bilgiyi aktaran Michael E. Meeker de aynı kanaati paylaşmaktadır.<sup>45</sup> Bütün bu veriler, Of kazasının Osmanlıların sayılı ilim merkezlerinden biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Of medreselerinde yetişen hoca ve müderrislerin ünü Osmanlı İmparatorluğunun diğer medreselerine kadar ulaşmıştır. Burada yetişen âlimlerin sadece yörede kalmadıkları, özellikle İstanbul'a giderek orada görev almak suretiyle eğitim-öğretim hizmetine devam ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim son devir ilmiye ricali üzerinde yapılan çalışmalarda, Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul İl Müftülüğü arşivinde bulunan yirmi bir dosyada yirmi bir Oflu âlimin hal tercümesi ve hizmet evrakı vardır. Bunlardan 12 kişinin günümüz Çaykara ilçesine bağlı köylerden olduğunu görmekteyiz. Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte bu âlimlerin bir kısmı maarife, adliyeye geçtikleri veya dersiam olarak emekli olduklarından dosyaları başka yerlere gönderildiği anlaşılmaktadır.<sup>46</sup>

---

bilgi için bkz. Albayrak, **a.g.m.**, 302-316.

<sup>44</sup> Umur, Of ve Of Muharebeleri, 25.

<sup>45</sup> Meeker, E. Michael, İmparatorluktan Gelen Bir Ulus Türk Modernitesi ve Doğu Kara Deniz'de Osmanlı Mirası, Çev. Tutku Vardağlı, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, 300; Naklen, Albayrak, Haşim, Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları, Sahaflar Kitapsarayı, İstanbul, 2008, 35.

<sup>46</sup> Albayrak, Sadık, **a.g.m.**, 302-303.

17. yüzyıldan bu yana Of yöresinde yaygınlaşan medreseler, bölge insanının eğitiminde etkin rol oynamışlardır. Bu itibarla geleneksel medrese eğitiminin uzun süre disiplinli bir ortamda sürdürülmüş olması nedeniyle sosyo-kültürel yapının oluşumunda dinin etkisini güçlü bir şekilde görmek mümkündür.<sup>47</sup> Of halkı müderrislere çok büyük değer verdiği gibi onlara saygıda asla kusur etmezlerdi. Müderrisin yanına geldiklerinde saygı olsun diye dizleri üzerinde oturur ve müderrisin sözlerini can kulağıyla dinlerlerdi. Her yıl kazanın birkaç köyünde icazet merasimleri düzenlenirdi. Bu icazet dualarına binlerce insan katılır ve meşhur âlimlerin nasihatlerini dinlerlerdi. Yapılan bu nasihatlerin tesiri halkın üzerinde görülür ve özellikle hırsızlık, içki, kumar, zina gibi ahlaka aykırı davranışların yapılması ve toplumsal kardeşliğin sağlanmasına büyük katkı sağlıyordu. Ayrıca hurafe ve batıl inanışların yayılması medreseler sayesinde engelleniyordu.<sup>48</sup> Bu icazet geleneği günümüzde hemen her sene Kur'an kurslarında okuyan öğrencilere yönelik olarak Ağustos ayında düzenlenmekte, yöre halkının etkin katılımıyla gerçekleşmekte ve katılımcılara yönelik dini sohbetler icra edilerek devam etmektedir.

Of medreselerinde çok sayıda ünlü âlimlerin yetiştiği anlaşılmaktadır. Bu konuda elimizde mevcut olan icazetnameleri çok önemli kaynak olarak görmekteyiz. İcazetlerdeki silsilelere yukarıda işaret etmiştik. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki 17 ve 18. yüzyıllarda yetişen âlimlerin biyografileri hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Yalnız, Dernekpazarı Güney Mahallesi'nden Efendi oğlu İbrahim b. Ahmet b. Osman Efendi'nin 1719 tarihinde Of'un Yakıntaş(Yaranos) köyünde istinsah ettiği **Kitab-ı Pend-i Attar** adlı eserin sonunda şu ibare yazılıdır. "İbrahim bin

<sup>47</sup> Sarı, **a.g.m.**, 121-155.

<sup>48</sup> Umur, **a.g.e.**, 31-32. Umur, anlatılanları bizzat yaşayan kişidir.

Ahmet bin Osman, ketebehu fi karyeti Yaranos 1132.” (Bu kitap, İbrahim bin Ahmet bin Osman tarafından Yaranos’ta yazılmıştır.1132) Bu kayıttan sonra kitaba şu not düşülmüştür: “*Bu kitabın kâtibi İbrahim Efendi daha sonra hacca giderken Şam’da vefat etti ve orada defnedildi. Allah ona rahmet eylesin ve onu bağışlasın 1209.*” (M. 1794). Bununla birlikte Efendi oğlu İbrahim Efendi’nin oğlu müderris Mustafa Efendi’nin Rize’nin Güneysu(Botamiya) ilçesinde 1755-1781 yılları arasında müderrislik yaptığını istinsah ve aynı zamanda şerh ettiği kitapların sonuna düştüğü notlardan öğrenmiş bulunuyoruz.<sup>49</sup> Buradan hareketle Of yöresindeki yazma eserler üzerinde yapılacak araştırmalarda âlimlerin biyografileriyle ilgili bilgilere rastlanacağı şüphesizdir.

Burada Of’ta yetişen Mandan Hoca’dan bahsetmek istiyoruz. II. Abdülhamid döneminde İstanbul Yeni Cami’deki vaazlarıyla tanınan ve Mehmet Akif Ersoy’un Safahat adlı eserinde anlatılan Oflu Mandal(Mandan) Hoca, bugünkü Dernekpazarı ilçesinin Çalışanlar Köyü’nde doğmuştur. Akif, Safahat’ında Mandan Hoca’dan övgüyle ve uzunca bahsetmektedir:

...

“-Yeni Camide’ki vâiz, bileceksin belki?

-Bileceksin ne demek, Mandal’ı kim bilmez ki.

Tacı yok, tahtı yok, kendine mâlik sultan

Öldü biçare adam zannederim?

---

<sup>49</sup> Aliyyu’l-Kari’nin *Kaside-i Buseri* adlı kitabının H.1168, M.1755 yılında Rize Kasaba’sının Botamiya Vadisi’nde büyük nehrin yanındaki büyük mescitte tamamlandığı kaydı vardır. *Münyet’el-Musallî ve Ğunyet’el-Mübtedî* adlı eserin sonuna da “Hicri 5 Şevval 1189 tarihinde Cuma günü zeval vaktinde Botamiya’da tamamlandı” ibaresi düşülmüştür. *Tarikatı Muhammediye* adlı kitabı şerh etmiş ve sonuna şu kaydı düşmüştür. “Temme hazel kitap vadi Botamiya, nehr-i kebir, cami-i kebir, 4 Rebi’ul-evvel 1195 müderrisen. (Miladi Mart 1781). Belirtilen eserler kütüphanemizde bulunmaktadır.(Müellif)

-Hem çoktan.

Ne güzel söyledin, oğlum, hoca sultandı evet.

Yoktu dünyada esir olduğu bir kuvvet.”<sup>50</sup>

...

Mandan Hoca, Yeni Cami'deki Abdülhamid aleyhtarı vaazlarından dolayı Erzurum'a gönderilir. Erzurum'a giderken Trabzon'a uğrar ve devrin valisi Kazım Kadri Paşa tarafından karşılanır. Vali Kadri Paşa kendilerine para teklif ederse de Mandan Hoca bunu kabul etmez. Trabzon'dan Erzurum'a giderek irşad faaliyetlerine devam eder.<sup>51</sup>

19. ve 20. yüzyılda yetişen âlimler hakkında epey malumat sahibiyiz. Bu bağlamda Hasan Umur, Of ve Of Muharebeleri adlı eserinde Of'un Baltacı deresi yöresinde yetişen 15 âlim ve kendi hocası Tayyip Zühtü Efendi'nin biyografileri hakkında bilgiler vermektedir.<sup>52</sup> Bununla birlikte Umur, bizzat yaşadığı bir hatırasında Birinci Cihan Savaşı sırasında Of'ta 400 hocanın bulunduğundan söz etmektedir.<sup>53</sup> Her ne kadar dört yüz gibi bir rakamın oldukça fazla olduğu tartışılabilir gözükse de Of medreselerinin ne kadar aktif olduğunun bir kanıtı olarak görülmelidir. Ayrıca Haşim Albayrak'ın Oflu âlimlerin biyografileriyle ilgili çalışmaları dikkate değerdir.<sup>54</sup> Bu konuda aşağıdaki medrese tarikat ilişkileri başlığı altında daha ayrıntılı bilgiler verilecektir.

---

<sup>50</sup> Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Tertip eden, Ömer Rıza Doğrul, İnkılâp Kitabevi, Beşinci Basım, İstanbul, 1958, 413 vd.

<sup>51</sup> Erdil, Halil, “*Mandan Hoca ve Aşım'ın Nesli*” Dernekpazarı Haber Bülteni, Eylül 1991, Sayı:3, 14; Cansız, Mustafa, **a.g.m.**, 14.

<sup>52</sup> Umur, **a.g.e.**, 33-40.

<sup>53</sup> Umur, **a.g.e.**, 105.

<sup>54</sup> Albayrak, *Of ve Çaykara I*, Cantekin Matbaası, Ankara, 1986; Albayrak, *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, Sahaflar Kitapsarayı, İstanbul, 2008. Ayrıca bkz. Kaban, Engin, *Hasan rami Efendi ve Çaykara Sosyal-Kültürel Hayatına Etkileri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Bursa, 1997.

### 3.2. Of'taki Medrese-Tarikat İlişkisi

Bilindiği üzere Osmanlıların kuruluş devrindeki resmi ulema ile tarikat önderleri arasında çekişmelerin yaşanmasına rağmen sonraki dönemlerde Osmanlı İmparatorluğu'nda da sūfilik kurumlaştı. Medreseler, dini daha ziyade statik ve donmuş kurallar içerisinde görerek karşı anlayışlara taviz vermeyen bir tutum içerisine girmiştir. Bu anlayışa tepki olarak tarikatlar bünyesindeki tekkelerde daha hoşgörölü ve daha sade bir din anlayışını benimseyip yaydıklarını söylememiz mümkündür. Ayrıca devletin diğer kurumlarının tarikatlarla olan ilişkileri çerçevesinde bu tarikatların devlet tarafından kontrol altına alınmasına imkân sağlamıştır.<sup>55</sup>

Durum böyle olmasına rağmen Of'ta medrese geleneğinin güçlü bir şekilde yerleşmiş olması nedeniyle tarikat ve tekkeler uzun bir müddet yöreye girme imkânını bulamamışlardır. Bu konuda Mustafa Cansız'ın verdiği bilgileri aktarmakta yarar görüyoruz: *“Of'lular vaktiyle medresenin hâkimiyeti altında akide itibariyle ehlisünnet kalmışlar, Of'a Şüilik, tekke girmemiştir. 70 medrese mevcut iken bir tekke yapılmamıştır. Of'lular dindar olmakla hiç de mutaassıp<sup>56</sup> değildirler. Burada tarikatlardan ilk defa Nakşibendilik Erzurum'dan, sonra da Abdülhamit devrinde İstanbul'dan getirilmiştir. Bu tarikatın da burada tutunabilmesi medrese ile*

---

<sup>55</sup> Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul, İstanbul, 2003. 93,94; Bilgi için bkz.Ocak, Ahmet Yaşar, *Tasavvuf, Sufiler, Tarikatlar, Tekkeler*, Osmanlı Uygarlığı, 1, Kültür Bakanlığı Yay., 267-287; Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayıncılık, İstanbul, 1988; Öztürk, Yaşar Nuri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yay. İstanbul, 2000, 600-616.

<sup>56</sup> Taassup, “bir kimsenin kendi inancından ve kendince hakikat kabul ettiği görüş ve kanaatten başka olan inanç, görüş ve kanaatlere ve bunları taşıyanlara karşı düşmanlık beslemesi ve onları boğup susturmağa kalkışmasıdır.” Bkz. Başgil, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, Yağmur yayınevi, 6.Baskı, İstanbul, 1985, 153. Cansız, mutaassıp kelimesini bu anlamda kullanmıştır.

*bağdaşabilmesindendi. Nakşilikten başka tarihte burada hiçbir tarikata yer verilmediği gibi bu tarikatın son mümessil-leri de sona ermiştir. Bu gün bu tarikata bağlılığın kalmadığı söylenebilir.”<sup>57</sup>*

Gerçekten de tarikat ve tekkenin bu bölgeye uzun bir müddet girememiş olması ve 19. yüz yılın ikinci yarısından itibaren ise sadece Nakşiliğin hızlı bir yayılma göstermesi önemli bir konu olarak görülmektedir. Bir kere Nakşiliği yöreye getirip yaymaya çalışanların bizzat yörede medrese eğitimi görüp, daha sonra tarikata giren kişilerin olduğu dikkat çekicidir. Yani bu tarikatın temsilcileri aynı zamanda iyi bir medrese tahsili görmüş kimseler olduğu karşımıza çıkmaktadır. Nitekim yörede tarikat anlamında önemli etkinliği olan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi,<sup>58</sup> ilk medrese tahsilini Of’un Uğurlu beldesindeki medresede almıştır. Dolayısıyla medrese anlayışının haricine çıkabilecek bir din anlayışını gerçekleştirmeleri mümkün değildi. Daha doğrusu medrese ile tekkeyi bir arada bulundurabilme başarısını gösterebilmişlerdir.

Bunun yanı sıra II. Abdülhamid döneminde tarikat önderlerinin önemli bir güce sahip oldukları bilinen bir husustur. Nitekim Abdülhamid, gerek kırsal kesimdeki eşraf ve ulemaya gerekse birçok sufi tarikatına hoş görünmek için özel bir çaba sarfetmiştir. Halidiye-Ziyaiye tarikatının şeyhine sürekli akıl danışır. II. Abdülhamid, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi vefat ettiğinde Kanuni Sultan Süleyman’ın türbesinin girişine defnedilmesini emretmiştir.<sup>59</sup> Şu halde güçlü medreselerin bulunduğu Of’a daha önce

---

<sup>57</sup> Cansız, **a.g.m.**, 13.

<sup>58</sup> Gündüz, İrfan, “Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi”, *DİA*, 14, İstanbul, 1996, 276.

<sup>59</sup> Karpat, Kemal, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yay. İstanbul, 2008, 173, 227.

girmeye cesaret edemeyen tarikatın yöreye ne şekilde girdiği daha iyi anlaşılmaktadır. Netice itibariyle 19. yüz yılın ikinci yarısından sonra medrese geleneğinin yanında tasavvufi yönü öne çıkan âlimlerin ağırlığının olduğu görülmektedir.

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevi'nin meşhur haleflerinden müderris Yusuf Şevki Efendi<sup>60</sup> Dernekpazarlı olup, Nakşibendî tarikatının yörede yayılmasında önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendi mahallesi olan Kondu medresesinde görev yapan Efendioğlu Müderris Ali Şakir Efendi ile aralarında her ne münakaşa geçmiş ise onun bu medresedeki görevine son vermiştir. Ali Şakir Efendi daha sonra Gürpınar(Mapsino) medresesine müderris olmuş, ancak Yusuf Şevki Efendi onu oradan da çıkartmıştır. Ali Şakir Efendi buradan çıktıktan sonra Sürmene'nin Asu beldesine gitmiş ve müderrisliğini orada sürdürmüştür.<sup>61</sup> Bu iki âlim arasında geçen meselenin gerçekte ne olduğunu bilemiyoruz. Yalnız Yusuf Şevki Efendi'nin yöredeki etkinliği düşünüldüğünde Ali Şakir Efendi'nin tarikatlara karşı bir tutum içerisine girdiğini akla getirilebilir. Ayrıca Ali Şakir Efendi'nin güçlü bir din âlimi olması, iki âlim arasında çekememezliği de beraberinde getirmiştir<sup>62</sup> dememiz mümkündür.

Yusuf Şevki Efendi'nin yanı sıra aynı dönemde Of ilçesine bağlı olan Rize'nin İkizdere ilçesine bağlı Güneyce(Varda) beldesinde ikamet eden Şeyh Osman Niyazi Efendi de Ahmet Ziyâeddin'in halefi olup, kurduğu tekkesinde

---

<sup>60</sup> Bilgi için bkz. Yıldırım, Arif, "Kondulu Yusuf Şevki Efendi", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu I, Eser Ofset, Trabzon, 2005, 572-576.

<sup>61</sup> Günaydın, "Kondu'lu Ali Şakir Efendi", Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu I, Eser Ofset, Trabzon, 476.

<sup>62</sup> İki alim arasında çekememezliğin olduğu bilgisini Ali Şakir Efendi'nin torunu Ali Şakir Günaydın'dan dinledim. Kendileri ise bu bilgiyi dönemin âlimlerinden Çıkrık Süleyman Efendi'den dinlediğini ifade etmişlerdir.(Müellif)

bu yolda eğitim faaliyetleri yürütmüştür.<sup>63</sup> Bunun yanı sıra son devir müderris ve şeylerinden Of'un Gürpınar beldesinden Ahmet Öztürk(Mapsinolu Şeyh Ahmet Efendi)<sup>64</sup> ile Çalekli Dursun Nuri Feyzi Güven'in<sup>65</sup> de hem medrese geleneği hem de tasavvuf eğitimini bir arada yürüten önemli şahsiyetler olduğu zikretmeye değerdir.

Yusuf Şevki Efendi'nin vefatından sonra, damadı Ferşat Efendi, tasavvuf ağırlıklı diyebileceğimiz bir din eğitimi faaliyetini yürütmüş ve çok önemli bir üne sahip olmuştur. Ferşat Efendi aynı zamanda medrese eğitimi görmüş bir âlimdir. Samsun İdadisi'nde de öğretmenlik yapmıştır. Kendi köyünde medrese kurarak kırk yıl süreyle öğrenci yetiştirmiştir.<sup>66</sup>

Of-Çaykara-Dernekpazarı-Hayrat yörelerinde yayılmaya başlayan Nakşibendilik tarikatı, bir kısım âlimler tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin ortadan kaldırılabilmesi için Yusuf Şevki Efendi *Hediyetü'z-Zakirîn ve Hüccetü's-Sâlikîn* adlı 60 sayfalık eserini 1903 yılında Mısır'da bastırmıştır.<sup>67</sup> Mustafa Cansız'ın hocası meşhur müderris Gargar Muhammed Müslim Efendi de tarikat yapılanmasına karşı çıkan önemli bir şahsiyettir. Ferşat Efendi'nin Çaykara'nın Yeşilalan(Holayısa) Köyü'nde açtığı tekkede, özellikle kadınlara yönelik yürüttüğü eğitim faali-

---

<sup>63</sup> Kara, İsmail, Gümüşhanevi Halifelerinden Şey Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi, Dergah Yay., İstanbul, 2004.

<sup>64</sup> Yavuz, **a.g.e.**, Birinci Kitap, 185 vd; Kara İsmail, **a.g.e.**, Dergah Yay., 2. Baskı, 2009, İstanbul, 51.

<sup>65</sup> Cumhuriyet devri müderris ve Nakşî şeyhlerinden olan Dursun Nuri Feyzi Güven'in hayatı hakkında bilgi için bkz Yavuz, Yusuf Şevki, "*Dursun Nuri Feyzi Güven*", *DİA*; 14, İstanbul, 1996, 328, 329; Yavuz, Yunus Vehbi, **a.g.e.**, 214-218.

<sup>66</sup> Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "*Ferşat*", *DİA*, 12, İstanbul, 1995, 413,414; Baltacıoğlu, Şahmeran, "*Hacı Ferşat Efendi*",Çaykaralılar Haber-Yorum ve Kültür-Sanat Dergisi, Yıl:3, Sayı: 7, Temmuz 1994. 42; Yavuz, Yunus Vehbi, **a.g.e.**, 174-178.

<sup>67</sup> Yıldırım, **a.g.m.**, 574, 575.



yetlerinden dolayı Müslim Efendi, “Ferşat, Yeşilalan’da “fuhuş evi açtı” ifadesiyle çok ağır diyebileceğimiz eleştiride bulunmuştur. Böyle bir eleştiri yapmasına rağmen Ferşat Efendi vefat ettiğinde defin işlemlerini üstlendiğini de söylemeliyiz.<sup>68</sup> Şu halde eleştirmenin yanı sıra aradaki samimiyetin ne kadar ileri derecede olduğu da gözden kaçmamaktadır. Yöredeki tarikat oluşumlarına olumlu bakmayan din âlimlerinden biri de Mustafa Cansız’dır.<sup>69</sup>

Görüleceği üzere Ahmet Ziyauddin Gümüşhanevi ekolünün bölgedeki etkinliği müderrisler kanalıyla gerçekleşmiştir. Hem müderris hem de tarikat şeyhi konumunda olan bu kişilerin yöredeki etkinliği diğer müderrislere nazaran daha baskın olduğunu söylememiz mümkündür. Devrin şartları dikkate alındığında bu durum normal karşılanabilir. Bu gün bile yukarıda adları geçen müderrisşeyhlerin bölge insanı tarafından daha iyi tanınıp hatırlanmaktadır. Ancak kanaatimizce medrese ekolü gelişerek devam edebilseydi yöre için daha hayırlı olabilirdi. Zira Of medreselerinin esas meşhur olduğu ve yetiştirdikleri âlimlerin ününün tarikat yapılanmasından çok önceye gittiğini görmekteyiz. Bu itibarla her halükarda medreselerin akılcı anlayışı toplumun geneli için daha sağlıklı bir yapı oluşturacağı muhakkaktır. Bütün bu bilgilerden sonra bu medreselerin nasıl bir eğitim-öğretim metodu takip ettikleri konusu akla gelebilir. Aşağıda bu konuya açıklık getirilecektir.

### **3.3. Eğitim-Öğretim Metodu**

Of yöresindeki medreseler ve bu medreselerde yetişen müderris ve hocaların bölge ve ülkemizdeki etkinliğini eldeki kaynaklar çerçevesinde açıklamaya çalıştık. Bu kurumlarda yapılan öğretimin hangi usul ve esaslara bağlı

---

<sup>68</sup> Günaydın, *Cansız Hoca*, Heyamola Yay., İstanbul, 2007, 55, 144.

<sup>69</sup> Bilgi için bkz. Günaydın, *a.g.e.*, 147.

olarak yürütüldüğü konusu, tamamlayıcı bir unsur olarak önem arz etmektedir.

Medreseye gelen öğrenciye ilk önce Kur'an öğretilir. Sonra kabiliyeti varsa isteğe bağlı olarak hafızlık yaptırılır. Diğerlerine ise doğrudan Arapça öğretimi başlatılır. Hafızlık yapanlara hıfzını bitirene kadar Arapça okutulmazdı.

Arapça öğretimine Sarf<sup>70</sup> kitaplarından Emsile ile başlanır. Emsile-i muhtelif ezberlettirilir. Fiil çekimleri için el parmakları şeması kullanılır. Emsile'den sonra sırasıyla Bina, Maksud, İzzi, Merah<sup>71</sup> kitapları okutulur. Öğrencinin yazıya alışması için günlük dersler deftere yazılır.

Sarf bittikten sonra Nahiv'e<sup>72</sup> geçilir. Nahiv'e Avamil<sup>73</sup> kitabıyla başlanır. Bu esnada fıkıhtan Halebi,<sup>74</sup> hadisten Meşariku'l-Envar,<sup>75</sup> tefsirden Celaleyn kitaplarının okunmasına başlanır. Avamil'den sonra İzhar<sup>76</sup> kitabına geçilir. Nahiv devam ederken belirttiğimiz hadis, tefsir, fıkıh kitaplarının okutulmasına devam edilir. Kâfiye<sup>77</sup> kitabına geçilince fıkıhtan Mülteka kitabının okunmasına başlanır. Kâfiye'den sonra Molla Cami<sup>78</sup> kitabına geçilir. Bu esnada fıkıhtan Halebî adlı kitap bitirildiği için Mülteka'ya devam edilir. Muhtasaru'l-Meânî okunurken Beyzavi tefsirine baş-

---

<sup>70</sup> "Sarf ilmi, (biçim bilgisi, morfoloji) kelimenin istenilen manaya göre biçim değiştirmesini inceler." Maksudoğlu, Mehmet, *Arapça Dil Bilgisi*, Şamil Yaynevi, İstanbul, Tarihsiz, 33.

<sup>71</sup> Osmanlı Medreselerinde okutulan Arapça gramer kitaplarıdır.

<sup>72</sup> "Nahvin konusu, kelimelerin cümle içindeki durumu, cümlenin düzen olarak kuruluşu ve kelime sonlarının cümle içindeki şeklidir." Maksudoğlu, Mehmet, **a.g.e.**, 219.

<sup>73</sup> Birgivi Muhammed Efendi'nin Arapça gramer kitabı.

<sup>74</sup> İbrâhim b. Muhammed bin İbrâhim Halebî'nin fıkıhla ilgili kitabı.

<sup>75</sup> Hasan b. Muhammed es-Sağani tarafından yazılan "Meşariku'l- Envar" adlı hadis kitabı.

<sup>76</sup> Birgivi Muhammed Efendi'nin Arapça gramer kitabı.

<sup>77</sup> İbni Hacib lakabı ile bilinen Nureddin ibni Abdurrahman'ın Nahiv ilmüne dair eseridir.

<sup>78</sup> İranlı Abdurrahmân bin Nizâmeddin Ahmed'in Arapça nahiv kitabıdır. Müellif "Molla Cami" adıyla şöhret bulmuştur.

lanır.

Molla Cami bitirilince mantıktan İsağoji ve şerhleri (Tasavvurat, Tasdikat-Molla Fenari) okutulur. Daha sonra Meani'ye hazırlık olarak Muhammedü'l-Antaki'nin Metnü'l-Alaka'sı okutulur. Bundan sonra da Taftazani'nin Muhtasaru'l-Meani'si okutulduktan sonra Kelam (Akaid) dersine geçilir. Bu derste Şerh-i Akaid, daha sonra Ramazan Efendi ve Akaid-i Kesteli okutulur. En son olarak Molla Hüsrev'in Mir'atü'l-Usul ile Mirkati'l-Vusul kitabından fıkıh, tefsir ve hadis usulü dersleri okutularak dersler bitirilir.

Tatbik edilen bu eğitim-öğretimden sonra başarılı olan öğrenciler için bir tören düzenlenerek icazet (diploma) verilir. Buradan hareketle Osmanlı medreselerindeki öğretim usulünün benzer şekilde Of medreselerinde de yürütüldüğünü söylememiz mümkündür.<sup>79</sup>

Belirtilen tedaris usulünün son temsilcilerinden biri olan Çaykara vaizi Hasan Rami Yavuz, vefat tarihi olan 1982 yılına kadar bu geleneği başarıyla yürütmüştür. Yetiştirdiği öğrencilerin pek çoğu dışarıdan imtihanları vererek İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültelerini bitirerek gerek Diyanet İşleri Başkanlığı, gerekse günümüz İlahiyat Fakültelerinde görevlerini sürdürmektedirler.

### **3.4. Kütüphaneler**

Yörede yaklaşık üç asırlık bir geçmişi olan medreseleri, bünyelerindeki kütüphaneleri ve aynı zamanda müderris ve hocaların evlerindeki kütüphanelerini çok önemli birer kültür hazinesi olarak görmek gerekir. Cumhuriyetle

---

<sup>79</sup> Bakkaloğlu, **a.g.m.**, 338, 39. Osmanlı Medreselerinde okutulan derslerle ilgili benze ve farklılıklar için bkz. Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, I, 121 vd.; Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Derghay Yay., İstanbul, 1983, 189, 190; Akyüz, Yahya *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Üniversitesi Yay., 6.Baskı, İstanbul, 1997, 59; Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, 23, 24.

birlikte medreselerin kapatılması ve harf inkılâbının gerçekleştirilmesi neticesinde çok değerli binlerce yazma kitap gereği gibi muhafaza edilemediği için maalesef yok olmuşlardır.<sup>80</sup> Bununla birlikte savaşlar, yangın, ailede bu kitapları okuyup anlayabilecek birinin yetişmemesi vb. sebepleri de zikretmek gerekir.

Bu bağlamda Of'un Uğurlu beldesi'nde Ahmet Ziyâeddin Gümüşhânevi tarafından yaptırılan bir kütüphaneye sahip olduğu zikretmeye değerdir. Gümüşhânevi ilk tahsilini yapmış olduğu bu beldeye o dönemde mevcut ve meşhur olan medrese ve külliyenin yanında 1868 yılında şimdiki kütüphaneyi yaptırmıştır. 1285/1869 tarihli vakfiyenin çıkarılan örneğindeki ifadeye göre Gümüşhânevi, bu kütüphaneye iki yüz cilt basma ve yazma kitap ve çeşitli risaleler vakfetmiştir. Buradan da anlıyoruz ki bu belde dönemi itibariyle önemli bir ilim merkezi idi.<sup>81</sup>

Ahmet Ziyâeddin Gümüşhânevi tarafından yaptırılan kütüphane binası günümüzde de varlığını muhafaza etmektedir. Ancak belli dönemlerde amacı dışında da kullanılmıştır. Ders yapılan sınıf olarak kullanılmanın haricinde kahvehane olarak bile kullanılmıştır. Hatta bir aralık binayı yıkma düşüncesi bile ortaya atılmış, daha sonra vakıflara devredilerek yıkılmaktan kurtarılmıştır. 1930'lu yıllarda kütüphanedeki kitaplar atılmış, dağıtılmış, yakılmış, kısaca yok edilmiştir. Şu anda kütüphanede mevcut olan kitaplar için Mehmet Rüştü Aşıkkutlu Hoca şunları söylemiş: “*Şu gördüğünüz kitapları eşim Ayşe Hanım ile mezarlıktan toplayıp muhafaza ettik.*”<sup>82</sup> Günümüzde tarihi bir yapı olarak

---

<sup>80</sup> Sarı, **a.g.m.**, 121-155.

<sup>81</sup> Gündüz, İrfan, **a.g.m.**, 276. Uğurlu Belediyesi'nden temin ettiğimiz Ahmet Ziyâeddin Gümüşhânevi ile ilgili hazırlanan iki sayfalık belge; Kütüphanenin vakıf kayıtlarıyla ilgili Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 01.11.1974 sayılı yazısı.

<sup>82</sup> Günaydın, *Karadeniz Güneşi ...*, Selçuk Ofset Matbaası, Kahraman-

varlığını muhafaza eden kütüphane içerisinde pek çok yazma eser bulunmasına rağmen, istifade edecek kimse olmadığından kapalı tutulmaktadır. Bir ara Kültür Bakanlığı mevcut kitapların pek çoğunu değerlendirmek için almış; ancak yapılan girişimler sonucu kitaplar tekrar kütüphaneye getirilmiştir.

Ahmet Ziyaeddin Gümüşhanevi Rize, Bayburt ve Of'ta inşa ettirdiği kütüphanelere çok sayıda kitap vakfetmiştir. Bu kütüphanelerin mütevelliliğine yukarıda adı geçen Feriât Efendi getirilmiştir. Of'un Uğurlu beldesinde bulunan kütüphanenin haricindekiler günümüze kadar maa- lesef gelememişlerdir.<sup>83</sup>

Dernekpazarı Güney Mahallesi Efendi oğullarından müderris Hüseyin Rahmi Efendi'nin zengin diyebileceğimiz bir kütüphanesi vardı. Birinci Dünya Savaşı'nda Rusların bölgemizi işgal etmeleri ve içindeki Ermeni askerleri tarafından Hüseyin Efendi'nin şehit edilmesiyle birlikte kütüphanesi de dağıtılmıştır. Yine Efendi oğullarından müderris Ali Şakir Efendi'nin kitaplarından hiç biri günümüze kadar gelmemiştir. Bunun sebebi ise kendisinden sonra ailesinde din hocasının yetişmemesine bağlanabilir. Nitekim aynı sülaleden Ali Efendi ve oğlu Mehmet Rüşti Günaydın, din görevliliğini bir meslek olarak yürüttükleri için bazı yazma eserler muhafaza edilerek günümüze kadar gelmişlerdir.<sup>84</sup>

Çaykara'nın Işıklı (Huşo) Mahallesiindeki Numanzadeler diye bilinen aile, ilim adamlarıyla meşhurdur. Aynı zamanda yetiştirdikleri âlimlerle yörenin ilmî hayatına önemli katkı sağlamışlardır. Günümüze kadar gelen kü-

---

maraş, 2004, 27.

<sup>83</sup> Yavuz , "Feriât", *DİA*, 12, İstanbul, 1995, 413,414; Kara, **a.g.e.**, 2. Baskı, 2009, İstanbul, 18-23.

<sup>84</sup> Bu kitaplar kütüphanemizde muhafaza edilmektedir.(Müellif)

tüphanelerinde yüzün üzerinde yazma eser bulunmaktadır. Kitaplar, konu itibariyle Kur'an tefsiri, kıraat ve tecvid, hadis, fıkıh, akaid, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, Farsça, mantık, felsefe, coğrafya alanlarında yazılmış eserlerden oluştuğu belirlenmiştir.<sup>85</sup> Bu tutum, Of geneline teşmil edildiğinde her ne kadar bazı ailelerde yazma eserler bulunsa bile büyük çoğunluğunun yok olduğu söylenebilir.

Bir husussa işaret etmekte yarar görüyoruz: Of'ta pek büyük âlimler<sup>86</sup> olmasına rağmen bizzat bu âlimlerin yazdıkları ve orijinal bir eser olarak günümüze gelen eserleri olduklarını maalesef bilemiyoruz. Ancak var olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü yazılan eserlerin günümüze kadar gelme imkânı bulamadığı gibi var olanların da gün yüzüne çıkarılmadığı kanaatindeyiz. Zira Efendi oğullarından Mehmet Efendi b. İbrahim Efendi b. Mustafa Efendi..., Şeyh Allame Ebu'l-Hasan Siraceddin Ali İbn-i Osman el-Uşî'nin Arapça nazm halindeki **el-Emali** adlı eserini Türkçe olarak şerh etmiştir. Eserin giriş kısmında şu ifadelerle yer vermiştir : *"...Bu fakir Of'lu hakîr maruf beynel enami bil aczi vetaksîr eder ki Ehli Sünnet Mezhebi üzere İlm-i Akâid'i külliyyen müştemil ve Havariç ve Mutezile'nin akvali türrehatlarını reddi mütezammın münazzır fehûl olan nazm-ı Emali beyanı Arabî ve lügati Arabî olduğundan Türki lisana tahvil eyledim. Ammeye faydalı olsun için..."* (**EK: 1**) Beyitlerin anlamlarını bir bir vermemiştir. Doğrudan şerh etmiştir. Eser 44,5 varak yani 89 sayfa olup, beyitler kırmızı, metin ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Sonunda: "Harrarahu(onu yazdı)

---

<sup>85</sup> Yıldız, Kemal, *1700ve 1800'lü Yıllarında Çaykara'nın İlim ve Kültürel Atmosferini Gösteren Bir Örnek (Çaykaralı Numanzadeler)*, Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, 457-467.

<sup>86</sup> Şakir Şevket, **a.g.e.**, 98.

Mehmet b. İbrahim b. Mustafa b. İbrahim. Şemsiye: 20 Mayıs 1271, Kameriye: 16 Ramazan Cum'a günü öğle vakti" yani 1855 yılında yazıldığı notu düşülmüştür.<sup>87</sup>

Mehmet Efendi'nin Kelâm ilmi ile ilgili bir kitabın yazılması öyle az ilimle olacak bir iş değildir. Bu itibarla en zor alanda söz söyleme cesaretini gösterdiğine göre ilminin hayli yüksek olduğunu tahmin etmek zor değildir. Nitekim kitabın metnine bakıldığında terminolojiye hakim olduğu açıkça görülür. Bu itibarla kaleme aldığı el-Emâlî şerhi Kelâm ilmi tarihi açısından değerli olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Bununla birlikte ileri sürdüğü görüşler tenkide açıktır. Zira yapılan şerh, Üşî'nin görüşlerini ispat etmeye çalışmaktadır. Hâlbuki eleştirel bir bakış açısıyla kaleme alınmış olsaydı elbette daha değerli olurdu. Ancak yazar, eserinin girişinde maksadının ehlisünnet dışındaki mezheplerin görüşlerini reddeden Uşî'nin eserinin Türk toplumu tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için böyle bir çalışmayı yaptığını dile getirmiştir. el-Üşî'nin el-Emali adlı eserine Arapça şerhlerinin yanı sıra Türkçe şerhleri de yapılmıştır.<sup>88</sup> Tabii ki Of'ta yapılan bu çalışmadan günümüze kadar kimsenin haberi olmamıştır. Buradan hareketle, Of lu din âlimlerinden hiç olmazsa bazılarının orijinal diyebileceğimiz çalışmalar yapmış oldukları kuvvetle muhtemeldir. Geç kalmadan Of yöresinde ellerinde yazma eser bulunduranların bu eserleri ilgili yerlere teslim ederek araştırmacıların istifadesine sunulmalarının pek çok yönden önem arz ettiğini belirtmek isteriz.

---

<sup>87</sup> Eser kütüphanemizde muhafaza edilmektedir. (Müellif)

<sup>88</sup> Bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", *DİA*, İstanbul, 1995, 11, 73-75; Ayrıca Bekir Topaloğlu, Sirâceddin Ali b. Osman el-Üşî'ni bu eserini açıklamalı olarak *Emâlî Şerhi* adıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından bastırılmıştır.

### 3.5. Of Medreselerinin Gerileme Sebepleri

Osmanlı medreselerindeki öğretimin gerilemesinin nedenleri ile ilgili pek çok faktörün rol oynadığı bilinmektedir.<sup>89</sup> Eğitim kurumları olan medreselerin gerilemeye yüz tutmasının sebeplerinin, Of medreseleri için de kısmen geçerli olduğunu söylememiz mümkündür. Of medreselerinde yetişen ve aynı zamanda dönemin medrese ve mekteplerinde görev yapan Hasan Umur'un<sup>90</sup> yörenin medreseleri ile ilgili düşünce ve önerilerini önemsediğimiz için aktarmayı yararlı görmekteyiz. Medreselerin ıslah edilerek yaşatılması gerektiği kanaatinde olan Umur, bu eğitim kurumlarının gerileme sebeplerini üç maddede toplamaktadır:

1. Medreselerin mutlak gerekli olan ilimlerden mahrum olması
2. Öğretim metodunun uygun olmaması
3. Medreselerden imtihanın kaldırılması

Umur, ilimlerin hayli gelişme gösterdiği bir dünyada mutlaka bilinmesi gereken matematik, tarih ve coğrafya gibi ilimlerin medreselerde okutulmadığı ve bundan dolayı da medrese öğrencilerinin dünyadaki gelişmelerden habersiz kaldığı, böylece ilmin dışına itildiğine vurgu yaptıktan sonra hiç olmazsa medreselere rüştiyelerden mezun olanların kabul edilmesinin sağlanması gerektiğini, ancak bunun da gerçekleşmediğini belirtmektedir. Rüştiyeyi bitirmiş ve daha sonra medreseden mezun olan din görevlilerinin tarih ve pozitif bilimleri de bilmesi onu güçlü kılacağı ve toplumu dinden kaynaklanmayan hurafelerden uzak tutarak sağlıklı bir yapı oluşacağına işaret etmektedir.

Din âlimi olmanın en önemli şartlarından biri de Arapça'nın öğrenilmesidir. Ancak eski metodların uygu-

---

<sup>89</sup> Atay, **a.g.e.**, 133-154.

<sup>90</sup> Umur, **a.g.e.**, 25-40.



lanması yüzünden bunun gerçekleştirilemediğini görmekteyiz. Üstün zekâlı olanlar hariç, on yıl Arapça okutulmasına rağmen medreselerden mezun olan öğrencilerin bu dili konuşamadıkları gibi Arapça bir metni tercüme bile edememektedirler. Umur, bu konuda şu misali vermektedir. İlk mektepten mezun olan iki eşit öğrenciden birini medreseye, diğerini de Galatasaray lisesine gönderelim. Yedi sene sonra bunları imtihan edelim. Galatasaray'da okuyan öğrenci yazı, hesap, coğrafya, tarih, kimya, fizik, cebir gibi ilimlerle beraber Fransızca'yı da öğrenmiş olduğunu görürüz. Medresede okuyan öğrenci ise Arap dilinden pek bir şey anlamadığı gibi tarih, matematik, coğrafya gibi derslerden hiç bilgisi yoktur. Öğrencilerin ikisi de Türk çocuğudur. İşte medreselerdeki başarısızlığın önemli sebeplerinden birinin öğretim metodlarından kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Günümüz İmama-Hatip ve İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretiminin henüz sağlıklı bir yapıya kavuşturulmadığını üzümlere görmekteyiz. İlahiyat Fakültelerinden mezun olan öğrencilerin büyük çoğunluğunun Arapça'yı öğrenme konusunda medrese öğrencilerinden daha da geride olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Bu kurumlarda görev yapanların, büyük oranda bu tespite katılacaklarından şüphe etmemekteyiz. Ayrıca bu konuda ciddi adım atıldığını ve meselenin halledildiğine dair bir metodun uygulandığına şahit olmuş değiliz. Hasan Umur'un yukarıda yaptığı karşılaştırmanın hala geçerli olduğunu görmek üzüntü vericidir. İlahiyat Fakültelerine yeniden hazırlık konulmasının umarız çözüme katkısı olur. Ancak öğretim metodlarının yeniden gözden geçirilmesinde büyük fayda olduğu unutulmamalıdır.

Umur, Of medreselerindeki ayrı bir usulsüzlüğe daha dikkatimizi çekmektedir. O da şudur: Bir müderrisin okuttuğu ders çeşidi ve saatinin sınırları aşmasıdır. Yük-

### 130 ▪ Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış

sek okul veya lisede bir hocanın verimli olması açısından haftada en fazla 20 saat ders okutabileceği dikkate alındığında –Hasan Umur’a göre bu en yüksek bir gayrettir- bir müderris haftada 50 saat ders verdiği ve sarf, nahiv, mantık, tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi derslerin hepsini bir günde okutuyordu. Bu itibarla hocanın ne anlattığı ve öğrencinin ne anlayabileceğinin haklı olarak sorulması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>91</sup>

Umur, dönemin padişahının medreselerde yapılan imtihanları kaldırmakla bu eğitim kurumlarına en büyük darbeyi vurduğu ve medreselerin zaman içerisinde asker kaçaklarının yuvalandıkları yerler haline geldiği kanaatinde-dir.<sup>92</sup>

Of’taki mektepleri teftiş etme görevini üstlenen Hasan Umur, bu vesileyle medrese müderrisleriyle daha yakın görüşme imkânı elde etmiş ve medreselerle ilgili yapılması gerekenleri bir rapor halinde dönemin Of Müftüsü Bakkaloğlu Hüseyin Efendi’ye<sup>93</sup> sunmuştur. Rapor-da, ‘medreselerde takip edilen öğretim metotlarının artık özelliğini kaybetmeye yüz tuttuğu belirtilerek, Of’ta tek bir medrese kurulup, çağa ve yaşama uygun bazı derslerin ilavesiyle yeni bir anlayışla öğretime devam edilmesini ve merkez olarak da Uğurlu(Çifaruksa) beldesini önermiştir. Bununla

---

<sup>91</sup> Umur, **a.g.e.**, 25-32.

<sup>92</sup> Medreselerin kapatılması ile ilgili devrin Maarif Vekili Vasıf Çınar, “... Medreselerde 18 bin talebe okumaktadır. Bu on sekiz bin talebenin altı bin kadarı mekteplerde mevcuttur. Geri kalan on iki binini medreseye ismini kaydettirmiştir, vesikasını almıştır, ondan sonra bakkalık, esnaflık yapmaktadır. Arkadaşlar, tedrisi dini bu mudur?... Bkz. Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1990, 51; Ayrıca bkz. Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, Eser matbaası, İstanbul, 1977, 5, 1737-1742.; Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yay., İstanbul, 1999, 28,29.

<sup>93</sup> Bakkalzade Hüseyin Efendi hakkında bkz. Albayrak, Haşim, *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, Sahaflar Kitapsarayı, İstanbul, 2008, 111-114.

birlikte dışarıdan gelecek hocaların masraflarının bir şekilde karşılanması ve müdürlüğünün de Müftü Bakkalzade Hüseyin Efendi tarafından üstlenilmesini istemiştir. Umur, müftü Hüseyin Efendi'nin açık fikirli ve hayatın gerçeklerini görebilecek ileri görüşlü olmasına rağmen ülkenin içinde bulunduğu savaş durumu nedeniyle yapılan önerilerin fiiliyata geçirilememiş olabileceğini ifade etmekle birlikte, raporunun müftü Bakkalzade tarafından önemsenmediğini, hatta küçümsendiğini, zira daha sonra rapordan kendisine hiç bahsetmediğini ve bu ihtimalin daha güçlü olduğunu vurgulamaktadır.<sup>94</sup>

Buradan hareketle Of yöresinde yaygın olan ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı günümüz Kur'an kurslarıyla ilgili aynı düzenlemenin yapılması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Zira bu yörede pek çok Kur'an kursu faaliyetlerine devam etmektedir. Bu dağınık yapıyı ısrarla sürdürmenin değişik gerekçeleri olabilir. Biz de, merkez olarak, tarihi doku ve alt yapı itibarıyla Uğurlu beldesinin uygun olacağını söyleyebiliriz. Nitekim Uğurludaki "Mehmet Rüştü Aşıkkutlu Kur'an Kursu" faaliyetlerini günümüzde de sürdürmektedir. Ancak, Hasan Umur'un önerisinin dikkate alınmadığı gibi bu önerinin de pek dikkate alınacağını sanmıyoruz. Bununla birlikte geleneğin önemli olduğunu, ancak öğrenci merkezli eğitim anlayışının dikkate alındığında bu dağınık yapıdan kurtulmanın başarı açısından önem arz ettiğini ve kaynakların daha rasyonel kullanılabilceğini vurgulamakla yetiniyoruz.

Müesseseler ve özellikle eğitim kurumları ve öğretmenleri çağın gerekli kıldığı donanıma sahip olamadığı müddetçe hayatini devam ettirebilmeleri oldukça zordur. Nitekim medreseler bu hususta gerekli değişim ve dönüşümü

---

<sup>94</sup> Umur, **a.g.e.**, 28.

gerçekleştiremediği için kapanmışlardır. “Medreseler mesdüd değil, münseddür” Yani onları gelip birisi kapatmadı. Onlar kendilerini kapattılar.”<sup>95</sup>

### **3.6. Of Medreselerinin Kapatılması**

3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarıldıktan sonra Maarif Vekili Vasıf Çınar, Mayıs ayında yayınladığı bir genelge ile bütün medreseleri kapatmıştır.<sup>96</sup> Of'ta bulunan medreseler de bu kanun gereği kapanmak zorunda kalmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanununun dördüncü maddesi<sup>97</sup> gereği olarak açılan 29 İmam-Hatip Mektebinden birinin Of'ta açıldığını, ancak bunun da 1930 yılında kapandığını görüyoruz. Bununla birlikte din eğitime bazı kısıtlamaların getirildiğini ve bunun sıkı takibe tutulduğu da bilinmektedir.

Of'taki medreselerin kapanmasıyla birlikte din tedrisatının da bittiğini, bu bölge için söylememiz mümkün değildir. Burada değişik faktörlerden bahsetmek mümkündür. Bir kere medreseden yetişen pek çok âlim henüz hayattaydı. Bunun haricinde coğrafi konum itibarıyla Of-Çaykara istikametindeki Solaklı deresiyle ayrılan vadinin sırtları ve tepelerindeki yerleşim alanlarını kontrol edebilmek oldukça güçtü. Zira köylere ulaşabilmek için araç yolu yoktu. Dolayısıyla kontrol için gelecek olan güvenlik görevlilerinin yaya yolunu takip etmek zorunda kalması nedeniyle doğrudan müderrislerin tedris faaliyetlerini gözlemleyebil-

---

<sup>95</sup> Okur, M.Zeki, “İslam’ın Dünya Görüşü Açısından Son Osmanlı Medreseleri”, Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, 292-301.

<sup>96</sup> Ayhan, a.g.e., 28,29.

<sup>97</sup> Madde 4: “Maarif Vekâleti, yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Dârülfünun’da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.”

mesi hayli zordu. Bir diğere sebep ise, köye giriş yollarına nöbetçi konulduğu ve denetlemeye gelenleri gördüğünde süratli bir şekilde haber verilerek tedrisata ara verildiği yörede en çok anlatılan hususlardan biridir. Bizce en önemli sebeplerden biri ise, Of halkının dine ve din hizmetlerini yürütenlere olan saygı ve bağlılığıdır. Bu itibarla tedrisatı sürdüren müderrisler şikâyet konusu yapılmamış, aksine korunmuşlardır. Hocalarla ilgili bir durum olduğunda yetkili kişiler araya girerek meselenin büyütülmesini önlemişlerdir. Bütün bu sebeplerden dolayı bir şekilde Of'ta din eğitimi ve öğretimi, eski canlılığı kadar olmasa bile, hayatiyetini sürdürmüştür. Bu bağlamda Feriât Efendi, Gargar Muhammed Müslim Efendi,<sup>98</sup> Tayyip Zühtü Efendi,<sup>99</sup> Durusun Nuri Feyzi Güven, Mustafa Cansız, Mehmet Rüştü Aşikkutlu, Hasan Rami Yavuz, Yusuf Bilgin vs. adlı şahsiyetler ve gayretleri anılmaya değerdir.<sup>100</sup> Bu âlimler ve yetiştirdikleri din hocaları ülkemizin çok partili hayata geçme süreci olan 1945'li yıllardan itibaren gerek resmi ve gerekse gayri resmi olarak ülkemizin pek çok yerinde halkımızın din hizmetlerini ifa etmek için büyük gayret göstermişlerdir. Bu açıdan kendilerini rahmet ve minnetle anmak bizim için kadirşinaslıktan öte bir borçtur.

### **Sonuç**

Of, Trabzon'un Fatih Sultan Mehmet tarafından

---

<sup>98</sup> Kaban, Engin, *Hasan rami Efendi ve Çaykara Sosyal-Kültürel Hayatına Etkileri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Bursa, 1997, 23; Albayrak, Haşim, **a.g.e.**, 157.

<sup>99</sup> Umur, **a.g.e.**, 37-38; Yavuz, **a.g.e.**, 138-144.

<sup>100</sup> Of'un din hocası yetiştirme özelliği folklorla da girmiştir. Karadeniz sanatçısı merhum Erkan Ocaklı'nın "*Trabzon'un Kazaları*" adlı eserinin son dördlüğü şöyledir:

Derin hocalar çıkar  
Of ile Çaykara'dan,  
Allah'ım ayırmasın  
Bizi Müslümanlıktan.

1461 yılında fethedilmesinden yüz sene sonra Maraşlı bir Türk âlimi olan Osman Efendi tarafından Müslümanlaştırılmıştır. Yörenin İslamlaştırma faaliyeti aynı zamanda Osmanlı devlet politikası gereği bölgeye yerleştirilen pek çok Müslüman Türk aileleri tarafından devam ettirilmiştir.

Of yöresi, Müslümanlaşmadan önce Hıristiyan din adamlarının yetiştiği önemli merkezlerden biriydi. Bir anlamda, Müslüman olan Hıristiyan din adamları öncülüğünde, mevcut altyapı 16. yüzyılın sonlarından itibaren medreselere dönüşerek yaygınlaşmaya başlamıştır. Medreselerde Osman Efendi'nin yerleştiği *Ehl-i Sünnet* ekolü devam ettirilmiştir. Bu medreselerde yetişen âlimler ülkemizin pek çok bölgelerinde görev yapmış ve “Ofu Alimler” veya “Ofu Hocalar” diye şöhret bulmuşlardır.

Of medreseleri bölge insanının eğitiminde etkin rol oynamışlardır. Bu itibarla geleneksel medrese eğitiminin uzun süre disiplinli bir ortamda sürdürülmüş olması nedeniyle sosyo-kültürel yapının oluşumunda dinin etkisini güçlü bir şekilde görmek mümkündür. Durum böyle olduğu için, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde tarikat ve tekelerin resmi kurum olarak faaliyet göstermelerine rağmen, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar hiçbir tarikat Of'a girebilme fırsatını bulamamıştır. Bu durum, medrese eğitimi ve bu medreselerdeki âlimlerin halkın üzerinde ne kadar etkin olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Medreselerin akılcı ve kitabi bilgiye dayalı eğitim anlayışı sağlıklı bir toplum meydana getirme açısından son derece dikkate değerdir. Yöreye sadece Nakşilik girebilmiş ve bu tarikatın tutunabilmesi de şeyhlerinin aynı zamanda iyi bir medrese eğitimi görmeleri ve medrese ile tekkeyi aynı mekânda yürütebilme başarısını göstermelerinden kaynaklanmıştır diyebiliriz. Bununla birlikte tarikat-tekke anlayışına karşı çıkan âlimler de olmuştur. Ancak özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında tarikat şeyhlerinin halkın dinî eğitiminde daha etkin olduğu da bir vakıadır.

Of medreselerinden din âlimleri yetişmesine rağmen bizzat kaleme aldıkları ve günümüze kadar gelebilen eserlerine şahit değiliz. Ancak bu tespitimiz, Of lu âlimlerin yazdıkları “hiçbir eser yoktur” anlamına gelmez. Medrese ve müderrislerin kütüphanelerinin çoğunluğunun sistemli bir şekilde korunarak günümüze kadar geleme yişi bizi bu tür eserleri görmekten mahrum bırakmıştır. Bu durum gerçekten üzüntü vericidir. Ancak günümüzde bile atalarından kalan yazma eserleri evlerinde muhafaza eden şahısların kütüphanelerinde yazma, hatta dönemine göre orijinal bir eserle karşılaşmamız mümkündür.

1924 yılında medreselerin kapatılmasıyla birlikte zaman içerisinde din eğitime bazı kısıtlamaların getirildiği bilinmektedir. Of medreseleri kanunen kapatılmış olsa bile, informel olarak müderrislerin evlerinde bir şekilde din eğitimi devam etmiştir. Çünkü müderrislerin çokluğu ve yörenin coğrafi koşullarının müsait olması din eğitiminin devam etmesini sağlamıştır. Aynı zamanda yöre halkı mutaassıp olmayıp, ancak dindar olmaları hasebiyle tedrisatın devamı konusunda dayanışma içerisine girdikleri de bir gerçektir. Bu bağlamda devletle yöre insanı arasında küçük olaylar meydana gelmiş olsa bile çok olumsuz denebilecek hadiseler yaşanmamıştır. Bu itibarla din eğitime getirilen kısıtlamaların olduğu dönemde Of, fasilasız din eğitime devam etmiştir.

1945’li yıllardan itibaren demokrasiye geçme çabaları çerçevesinde dine ve dini hayata bakışın değişmeye başlamasıyla birlikte, burada yetişen hocalar ülkemizin pek çok yerlerine dağılarak milletimizin din hizmetlerine önemli katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte Of’un Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatına yetişmiş eleman veren bir konumu olduğunu da zikretmek isteriz. Şu ifadeyi kullanmak yerinde ise eğer, **“Of medreseleri tarihi misyonuna uygun olarak Türk milletine olan hizmetini yerine getirmiştir”** demeyi abartı olarak görmemek gerekir.





## Bir Mistik Teolog Olarak Albert Schweitzer

Prof.Dr. Martin TAMCKE\*

Çev.: Arş.Gör. Abdulmuttalip BAYCAR

### Albert Schweitzer'in Kısa Biyografisi<sup>1</sup>

1875 Ocak 14'te Kaisersberg, Alsace-Lorraine, Fransa'da doğdu.

1893 Strasbourg, Paris ve Berlin Üniversiteleri'nde Felsefe, Teoloji ve Müzik eğitimi gördü.

1899-1905 Hem Felsefe hem de Teoloji alanında doktora ünvanı aldı; o aynı zamanda Teoloji'de Habilitasyon (Bazı Avrupa ve Asya ülkelerinde en yüksek seviyeli akademik derecedir. Bir ilim dalında, doktora derecesinden sonra, habilitasyon bir daha bilimsel bir eser verilerek kazanılır. Bazen bir kitabın yayını gerekli olan uygulamada, profesörlüğe atanmak için, uygulamanın tanındığı ülkelerde bir habilitasyon bulunması gerekir.) derecesini aldı.

1900 Strasbourg'daki St. Nicolas Kilisesi'nin papaz yardımcısı

1901 Strasbourg'daki Teoloji Fakültesi'nin başkanı

1905-1913 Tıbbi araştırmalar

1913 Tıbbi araştırmalarını tamamladığı hemen bir-

---

\* George Augustine Üniversitesi Teoloji Fakültesi Dekanı

<sup>1</sup> Albert Schweitzer'in çalışmaları C.H. Beck Munich tarafından yayınlanmıştır. Bu yazıdaki alıntılar oradan alınmıştır ve bütün çeviriler Martin Tamcke'ye aittir. "Yaşama Saygı" fikri hakkındaki seçmeli metinleri karton kapaklı *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, 9<sup>th</sup> ed., Munich: Beck, 2008 yayından ulaşılabilir. İyi seçilmiş İngilizce metinler, Albert Schweitzer'in etikle ilgili görüşleridir. Kaynak kitap olarak ed. Predrag Cicovacki, Oxford University Press 2009.

138 ▪ Bir Mistik Teolog Olarak Albert Schweitzer

kaç günden sonra, Schweitzer ve karısı Afrika'ya hareket ettiler. Sonraki 4 yıl boyunca, 1917'e kadar, doktor olarak çalıştı ve yaşamının çoğunu sürdürdüğü yer olan Lambaréné'de bir hastahane kurdu. Yaklaşık binlerce insanı tedavi ve ameliyat etti.

1914 I. Dünya Savaşı başlar ; Alman vatandaşı olduğundan dolayı Fransız kolonisi gözetiminde göz altına alınır.

1915 "Yaşama saygı" etiğini geliştirdi.

1917 Fransa'ya sürgüne gönderildi ve gözaltı kampında alı konuldu. O süre zarfında Edebiyat ve Felsefe alanında bir çok çalışmanın altına imzasını attı.

1918 I. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, Strasbourg'a taşınır ve Tıbbi asistan ve papaz yardımcısı olarak görev yaptı.

1919 İsviçre'deki Uppsala Üniversitesi'nde "Yaşama saygı" ile ilgili ilk büyük konuşmasını yaptı.

1924-1927 Harabe olmuş hastahaneyi tekrar inşa etmeyi başardığı yere, Lambaréné'ye geri döndü, sonra tıbbi çalışmalarına devam etti; üniversitelerde ders vermek için sık sık Avrupa'yı ziyaret etti, aynı zamanda tıbbi ihtiyaçlar karşılamak üzere para kazanmak için Gabon 'da müzikal gösterilerde bulundu.

1927 Avrupa'ya geri döndü.

1930 Schweitzer Leibzig Üniversitesi'nin profesörlük teklifini reddeder, bu da onun için insane eylemlerin ve kendi bireysel özgürlüğün ne kadar önemli olduğunu gösterdi. Bunun yerine o, düzenli aralıklarda Afrika'ya geri döndü.

1939 Lambaréné'ye geldi ve 1948'e kadar, 9 yıl ertelemeyle orada kaldı. Savaştan dolayı Avrupa'ya geri

dönebilme şansı yoktu.

1948 Ölene kadar Lambaréné ve Avrupa arasında mekik dokudu.

1949 Amerika'yı ziyaret etti.

1953 1952 Nobel Barış Ödülü'nü kazandı. Schweitzer para ödülünü bir Cüzam projesinde kullandı. Afrika'da bulunduğu sürece, yüzlerce cüzam hastasıyla ilgilendi.

1957-1958 Nükleer silahlanma ve testlerinde karşı Albert Einstein ve Bertrand Russell ile birlikte faaliyetlerde bulundular.

1957/195 Barış veya Atom Savaşı'nda yayınlanan Radio Oslo'da 4 konuşma yaptı. 1957'de, Schweitzer Akıllı Enerji Politikası komitesinin kurucularından birisiydi.

1965 Albert Schweitzer 4 Eylül'de Lambaréné'de öldü.

### **Yaşama Saygı**

Albert Schweitzer bir filozoftu. Doktora çalışmasını Immanuel Kant üzerine yaptı. Ancak daha sonraları ilgisini daha çok Hint ve Çin filozofları üzerinde yoğunlaştırdı.

Albert Schweitzer bir teologdu. Hz. İsa'nın hayatı ve şahsiyeti üzerinde yaptığı bilimsel çalışmaları hala bilim tarihinin önemli köşe taşlarından birini oluşturur. Öte yandan, sonraki dönemlerde havari Paul'un mistisizmi üzerine kaleme aldığı yazıları, onu sıra dışı bir teolog olarak diğerlerinden belirgin bir şekilde ayırdı.

Albert Schweizer bir musiki bilimciydi. Johann Sebastian Bach üzerine yazdığı kitabı bugün bile basılmaktadır. Schweitzer'in org müziği ile ilgili görüşleri, organist olarak doğuştan gelen yeteneği, meşhur org icracısı Charles-Marie Widor ile yapmış olduğu sıkı işbirliği onu

zamanında müzik dünyasında önemli bir akımın en ilgi çeken temsilcilerden birisi yapmıştır.

Albert Schweizer bir tıp doktoruydu. Bu hususta, onun doktora çalışması değil de, bugün bile Afrika'nın en önemli tıbbi merkezi olan Lambarene Hastanesi'ni kurduğu Gabun'daki çalışma hayatı onun ön plana çıkmasına neden olmuştur.

Albert Schweitzer bir hümanistti. Atom Bomba'sının yapılma aşamasına gelindiği bir dönemde, yaşı ilerlemiş olan Albert Schweitzer, bu yeni silaha karşı duranlar arasında yerini aldı ve gücün idaresine her türlü hükümlanlığa karşı bir mücadeleye girişti. Zira soğğun sonuçta nasıl da yıkıcı bir ateşe dönüşeceğini hiç kimsenin kestiremediği bir zamanda, Soğuk Savaş Döneminde bu soğuk güç, bilinçli bir şekilde Doğu ve Batı Blokları tarafından kullanılıyordu..

Bunlar bir tarafa, ben sizlere mistik bir teolog olarak Albert Schweitzer'den söz etmek istiyorum. Bu meyanda ilk olarak Albert Schweitzer'in düşünce dünyasındaki temel kavramlarıyla ilgili bazı görüşlere değinmek istiyorum.

Federal Almanya Cumhuriyeti'nin birçok eyaleti Albert Schweitzer'in en önemli mefkûresini, yani 'Yaşama saygı' anlayışını anayasal metinlerine sokmuşlardır. Ancak maalesef günümüz Almanya'sında 'Yaşama saygı'dan söz eden oldukça az sayıda insan bu mefkûrenin Albert Schweitzer tarafından ve yine büyük mücadeleler sonrasında tesis edildiğini bilmektedir. Almanlara Albert Schweitzer sorulduğunda; Albert Schweitzer'in geçen yüzyılda pek az sayıda insanla mukayese edilebilecek mükemmel bir insanlık ve yardımseverlik örneği olduğu şeklinde cevaplar alınmaktadır.

Schweitzer hakkında bu tür bir niteleme de tabii ki

doğrudur. 1925 yılına ait bir mektupta Schweitzer şu olayı nakleder: Eylül ortalarıydı ve ilk yağmur damlaları yere düşmüştü. Bu da kerestenin kuru bir yere taşınmasının gerektiği anlamına geliyordu. Ancak hastanede çalışabilecek durumda olan oldukça az sayıda insan vardı. Direkleri ve kaplama tahtalarını özverili bir iki adamla birlikte taşımaya başladık. Tam bu sırada bir hastanın yanı başında oturan beyaz elbiseler içindeki siyahî bir adamı fark ettim. Kendisine 'hey dostum' bize biraz yardım edebilir misin?' diye seslendim. Bana 'ben bir entelektüelim, ağaç taşımam' şeklinde cevap verdi. 'Şanslısın' diye cevap verdim ve ekledim: 'Ben de bir entelektüel olmak istemiştım ama başaramadım'.

Günümüz filozofları arasında Schweitzer çokça tartışılmakta ve takdir edilmektedir. Teologlar için bunu söyleyebilmek mümkün değil. Ancak o da kendi felsefesini 'sağlamlaştırılmış derili bir el' ile yapılan bir felsefe olarak görmektedir. Felsefi düşünceleri son dönemlerinde, Afrika tropik hastanesinde tıbbi çalışmasını bitirdikten sonra belirginleşti. O her zaman bir eylem ve düşünce adamıydı. 6 Ocak 1905'te Güney-Batı Afrika'da günümüz Namibya'sında Alman kolonyal birlikleri tarafından öldürülen Nama ve Herero halklarının yok edilmesine karşı duruşunu açıkça dile getirdi. "Aman Allah'ım şu insan hakları ve insan onuru hakkında beylik laflar eden rafine kültüre bakın nasıl da denizin alt bölgesinde yaşayan, renkleri farklı ve kendilerini müdafaa edemediklerinden dolayı milyonlarca insanı, insan haklarını ve milyonlarca saygınlığını hiçe sayıyor, ayaklar altına alıyor.

Schweitzer, havarilerini 'insan balıkçıları' yapan İsa'yı anarak, tartışmalı siyasi düşüncelerini teolojik temellere dayandırıyor. Kendisini takip eden insanlar huzurunda yapmaları gereken şeyleri şöyle ifade ediyordu: "Ön-

celikle şuna dikkat edin ki insan yıkılmamalıdır. Benim insanoğlunu takip ettiğim gibi sen de onu takip et ve insanların onu artık aramayacağı pislikte, sapıklıkta, hor görmede onu bul, onu tekrar insan olana kadar ara. Onu ara ve yeniden insan olacağı ana kadar ona yardım et.” İsa din ve insanlık sevgisini öyle bir şekilde bir araya getirmişti ki gerçek insanlıktan bağımsız bir dini ve dinden bağımsız bir insanlık anlayışını tasavvur edemiyordu.

Albert Schweitzer kendi vatandaşlarını Herero ve Namas halkları karşısında işlemiş oldukları haksızlıktan dolayı pişmanlık duymaya davet etti. Etkin bir reformist olarak tanınan dogmacı Karl Barth'ın 'kuşku uyandıran bir teolog' olarak nitelendirdiği Schweitzer'in bu tutumu diğerlerine de ilham kaynağı olmuştur. Jean Paul Sartre ona şöyle yazar: “Nükleer savaşa karşı mücadele edenler arasında adınızı gördüğümde kendimi size çok yakın hissettim.” Nükleer savaşla mücadelede onun müttefiklerinden biri olan Albert Einstein ise şöyle der: “Onun eylemi tamamen kendi iç dünyasının bir zorunluluğu olarak ortaya çıkmıştır. Her insanda yok edilemez bir öz olmalıdır; aksi takdirde insanın büyüklüğünü kimse kabullenmezdi.”

“Yaşama Saygı” formülü, Schweitzer'in Friedrich Nietzsche and Arthur Schopenhauer ile giriştiği mücadelede uzun bir geçmişi vardır. Sonunda, Schweitzer dünyayla ilgili her türlü açıklamayı bırakıp insanın açıklanamaz olayların öznesi olduğu sonucuna varmıştır. Aynı zamanda, bu faraziyeden yola çıkarak, ahlak kurallarının hayatın ve dünyanın kabullenilmesinin bir türevi olduğu kanısına varmıştır. Mamafih, bu düşünce Schweitzer'in balta girmemiş orman içerisinde gerçekleştirdiği bir nehir gezisi esnasında doğuvermiştir. Yıllarca hep inanç ve düşüncenin bir sentezi peşinde koşmuştur. Sandal gezisi sürecince, Bu nehir gezisi esnasında, üzerinde çokça durmadan aklına

gelen düşünceleri kâğıda dökerek, üç gün boyunca aralıksız bir şekilde gezi yaptığı sandalda çalışmıştır. Sonra, üçüncü günün sonunda, bir su aygırı sürüsünün arasından geçerken, “Yaşama saygı” fikri aklına gelmiştir. Artık kapılar ardına kadar onun için açılmıştır ve düşüncelerinin girdabı arasında berrak bir yol bulmuştur. Artık O içinde hem ahlakı hem de dünya ve hayatı kabulünü içeren bir fikir, bir düşünceye sahipti.

Schweitzer formüle ettiği bu anlayışı papaz olarak görev yaptığı dönemde Strasbourg’da vermiş olduğu bir vaz esnasında ilk kez ifade etti. Ona göre bilginin özü kavranılası güç olanla yanı hayatın kendisiyle karşılaşıyordu.

Bu sebeple Schweitzer insanları bir araya getirmek amacıyla yaptığı konuşmalarda mecazi benzetmeleri kullanmaktan kaçınmamıştır. Yerde ölü yatan bir böcek bir zamanlar canlıydı ve senin yaptığın gibi hayatta kalma mücadelesi veriyordu. Senin gibi güneşin keyfine vardı, korku ve acı hissetti. Şimdi o çürümeye yüz tutmuş bir maddeden başka bir şey değil, er geç senin de sonun bununkisi gibi olacaktır. Karlı bir havada dışarı çıktığında kollarına düşen kar tanelerini insiyaki bir şekilde silkeliyorsun. Ancak dikkat etmelisin ki elinin üzerindeki küçük bir parça parıldıyor. Hoşuna gitsin veya gitmesin ona bakmalısın ve onun ne harika bir parlıtı saçtığını ve bir titremenin onu kuşattığını, onun narin çıkıntılarının bir araya toparlanıp nasıl da yok olduğunu görmelisin. O kar tanesi artık erimiştir yani senin ellerinde son nefesini vermiştir. Sonsuz uzaydan düşüveren bu parçacık işte tam da orada parıldamış ve ölmüştür. İşte sen busun. Hayatı gördüğün her yerde sen kendini bulursun.

İşte tam da bu yüzden Schweitzer insanlar arasındaki, yaratılmışlar arasındaki ve her yere sirayet eden yaban-

cılaşmayı ortadan kaldırmaya abaladıştır. Birliktelik ve merhamet boyece bir adım ne çıkmaktadır. Bilginin nihai sonucu Kitab-ı Mukaddes'in sevgi emri olmalıdır. 'Biz istediğimiz zaman, eşyanın derinliğinde yatan gerçeği anlamak isteyen bir insan olmaya cesaret edebildiğimizde kalp ver akıl birbiriyle anlaşır!' Bu durumda insan yaşayan her şeye saygı ve şefkat duymaktan kendini alı koyamaz. Bu, ahlakın esasını ve başlangıcını oluşturur. 'Ben yaşama can atan başka hayatların arasında yaşamak isteyen hayatım.' der Schweitzer anahtar ifadelerinin birinde. "Hayatın en derin anlamı kavranılmıştır: o hayatın kendisidir ki bu aynı zamanda, varlığın tek bir hayatta kendi farkındalığına ulaştığında..., *birlikteliği* temsil eder. İşte tam da burada dış varlık bizim kendi varlığımıza dolduğu yerde".

Peki, Mistisizm bunun neresinde? diye sorulabilir. Kanaatimce Schweitzer insanların kendi aralarında, insanlarla yaratılmış diğer varlıklar arasında ve insanla tabiat arasındaki sınırları kaldırdığı anda mistisizm zaten orada vardır. ' Bir böceği dřtđđ bir su birikintisinden kurtardığımda, hayat kendini bir başka yaşama adar ve hayatın parçalanmışlığı ortadan kalkar. Benim hayatım bir şekilde bir başka yaşama adandığında, benim sınırlı iradem sınırsız olanla birlikteliğe ulaşır ki orada hayatın tüm formları tek olanda birleşir.'

Schweitzer bu birliği insanların ötesinde dünya hakkındaki bilgisi aracılığıyla bulmadı. O bunu kendi ifadesiyle "dünyaya dair, ona karşı belirli bir tutumu zorunlu kılan derin bir tecrübeyle' buldu". İşte bu onun felsefesidir. Onda ahlak, "kişinin bireyselliğini sınırsız varlıkla birlikte tecrübe ettiği eylemdir" veya o "sınırsız varlıkla eylemsel birlikteliktir" der. Diğer varlıklarla yaşanan mistik birliktelik ona göre ahlakın tabii kaynağıdır. Buna bağlı olarak kişi merhameti kendi içinde bulur. Ahlak kökenli bir mistisizm, dünyaya



*Martin TAMCKE (Çev.: A.BAYCAR) ■145*

dair bilgiden bağımsız bir şekilde, dünyanın etik kabullenimi üzerinde bir felsefeyi içine alır. Zira benim hayatım diğer hayatlar pahasına var olabilir; yalnızca yaşama saygı, insanın parçalanmış kişiliğindeki kurtuluş arzusunu harekete geçirebilir. “Ulaşılabilecek en yüksek bilgi barış tutkusu, irademizin sınırsız iradeyle ve beşeri irademizin ilahi iradeyle birliğidir”. Ve bunların hiçbir kendiliğinden sonlanmaz. Yaz sığağıyla kuruyan bir su birikintisi gibi.



## Kur'an Metni Çalışmasında Aşamalar\*

Arthur JEFFERY

Çev.: Araşt.Gör. N. Ece PAKÖZ \*\*

Sanırım, plan'ın kökenleriyle ilgili bir sözle başlamak iyi olacaktır. Bu da Kuran üzerine kritik tefsir yapan İslami çalışmaların en acil ihtiyaçlardan biri olan merhum Canon Sell tarafından yıllar önce Madras'ta kendisine yapılan bir önermeyle yaygınlaştı. Çokça karşımıza çıkan Ortodoks Müslüman tefsirleri ve Ahmadiyye hareketinin rakip ekolleri / okulları da Kuran'ı savunan tefsirlerle Kuran'ı Hıristiyan arka planlı insanlar için daha akla uygun hale getirmekle meşguldüler. Ama ihtiyacımız olan modern oryantalistler tarafından yapılmış çalışmayı temsil eden, aynı zamanda Kuran'ı açıklayan modern eleştirel araştırmalarının metotlarını uygulayan kritik bir tefsirdir.

Ku'ran teolojisi üzerine bir ön çalışmanın yapılması gerekliliği ortada iken, Kuran öğretimi gelişiminin önemini bize getirecek olan ve tefsire sindirilmeye uygun materyal yığınlarını düzenleyecek güvenilir bir projeyi mümkün kılan böyle bir tefsir için doküman toplamada önemli hiçbir ilerleme yapılmadı. Şimdi böyle bir baskı / eser yok, Grime'nin "Muhammed" (Münster, 1895)' inin ikinci bölümünde "System der Koranischen Theologie" si oldukça yetersizdi ve Sacco'nun çalışması "Le Grendenze religiose di Maometto" ortaya çıktığında (Roma, 1922) yazarın görev için yetersiz bir şekilde hazırlandığını kanıtlanıyordu. Bu yüzden, bu

---

\* Arthur Jeffery'ye ait olan bu makalenin orijinali ,“Progress in the study of the Koran text”, *The Muslim Worlds*, 25 (1935) 4-16 sayfaları arasında yer almaktadır.

\*\* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

ihtiyacı doldurma çabasına girişmek gerekliydi.

Eski Grimm-Thayer ya da daha yeni Milligan-Moulton sözlüğünün Yeni Ahit'te olduğu gibi yeterli bir Kur'an sözlüğüne sahip olana kadar bir çalışmanın yazılmasının farkına varılması uzun zaman almadı. Başka bir deyişle, yeterli hiç bir Kurani sözlük çalışması yapılmamıştı. Yerel tefsirlerdeki çok küçük bir çalışma, Kur'an'ın teknik dini sözlüğü hususunda onların ne kadar ilgili olduklarını göstermek için yeterliydi ve metinlerin orijinal anlamlarını keşfetmektense kendi günlerinin İslami ve hukuki tartışmaları ışığında Kur'an ayetlerini yorumlamaya ne kadar yatkın olduklarını gösteriyordu<sup>1</sup>. Ayrıca yerel sözlükler, Kur'ani sözlüğe gelindiğinde genel olarak yararlı olmaktan uzaktı ve bir kural gibiydi. Bağımsız inceleme olmadan Hz. Muhammed'in kullandığı terimlerle tam olarak ne demek istediğini anlamak imkânsızdır. Kur'an'ın teolojik tasavvurlarının gelişimini tartışabilmeden önce Kur'an'ın sözlüğünün ayrıntılı bir incelemesini yapmalıyız.

Kur'an'ın yabancı sözlüğü üzerine 1925-26 yıllarında yazılmış bir tez yoluyla bu çizgide bir ön çalışma yapıldı. Maalesef basım masrafları yüzünden hala yayımlanamadı. Bu çalışma Kur'an'daki bütün teknik ve kültürel terimleri yani Kurani sözlükteki Arapça olmayan öğeleri İbranice, Aramca, Süryanice, Etiyopya dili, Farsça ve diğer kökenler açısından ele almıştır. Ama bu göstermiştir ki, bir bilimsel tavırla Arapça ögenin çalışmasını ele almadan önce, kritik bir Kur'an metnine sahip olmalıyız. Hadisin metne göre bir formu bulunduğu zaman standart Kur'an metnine sözlük

---

<sup>1</sup> Muhammed Ebu Zeyd'in el-Hidaye ve'l-İrfan (Kahire, 1930) çalışmasındaki görüş açısından -ki bu çalışma hükümetin emriyle Mısır'da durdurulmuştur- gelen tefsirlerde ezici bir suçlama vardır. Der Islam XX, nüsha 4 deki şu andaki yazar tarafından yapılan açıklamayı görünüz.

yapmanın küçük bir faydası vardır ama bunların birçoğu elimizde olandan daha eski biçimi temsil eden binlerce ve binlerce metinsel varyantlardır. Bugüne kadar Kuran'ın hiç kritik bir metnine sahip olmamamız çok şaşırtıcı bir gerçektir. 1530'da ya da Venedik civarlarında Paganini Brixensis tarafından yayımlanan metin ne tarz bir metindi, söyleyemiyoruz. Kur'an metninin bu ilk Avrupa basımına gelince, Papanın emriyle tamamen yok edildi.<sup>2</sup> Abraham Hinckelmann'ın 1694'teki<sup>3</sup> ve Ludovico Marraccio'nun 1698'deki<sup>4</sup> basımları o tarihte endüstrinin abideleriydi. Ama doğal olarak herhangi bir kritik temel üzerine kurulmamıştır. Fügel'in sıklıkla yeniden basılan 1834'teki<sup>5</sup> basımını hemen hemen bütün batılı bilim adamları tarafından hala kullanılır. Ama güzel ve dikkatlice basılmış metin olmasına rağmen kritik amaçlar için yararsızdı. Kritik bir düzenlemesi yoktu ama bundan daha kötüsü imlada ve okumada Doğu'ya özgü geleneklere uyum göstermedi ve bugüne kadar hiç kimse ne olduğunu keşfedemedi.

Kuran'ın Doğu'ya özgü taş baskıları çoktur. Bunların büyük çoğunluğu Asım'dan gelen Hafs'ın geleneksel metnini az ya da çok doğrular. Asım, İslam metnini temsil ettiği söylenen Kûfe ekolünün üç rivayetinden en çok bilinenidir. Kuzey Afrika'da taş baskıları genellikle Nafi'den Verş'e gelen metin geleneğini izler yani, Medine ekolünün geleneğini. Abu Amr'dan gelen ed-Duri'nin metin geleneğine göre yani,

---

<sup>2</sup> Bkz., Joh. Mic.Langii-Dissertatio de Alcorani prima inter Europaeos editione Arabica, ante sesquesaeculum et quod excuvit in Italia per Paganinum Brixensem facta, sed iussu Pontificis Romani abolita (1703), ve ayrıca John.Bern. de Rossi- De Corano arabico Venetiis Paganini typis impresso sub saec. XVI. dissertatio ( Parmae, 1806).

<sup>3</sup> Alcoranus Muhammadis ad optimorum Codicum fidem edita (Hamburg, 1694).

<sup>4</sup> Alcoranus textus universus, editit Lud. Marraccio( Paduae, 1698)

<sup>5</sup> Corani textus arabicus ad fidem librorum manu scriptorum et impressorum et ad praecipuum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit Gustavus Flügel (Lipsiae, 1834)

Basra ekolü geleneğine göre yazılmış Kur'an'lar olduğunu duydum. Bir kuşak öncesine<sup>6</sup> kadar Sudan'da bu gelenek izleniyordu ama meğer hiçbir metnin bu geleneğe göre taş baskısı yapılmamış. Dönemin metniyle, Hafs metninin taş baskıları kademeli bir şekilde günün alışılmış yazımına dönmüştü ve böylece o geleneği tam bir şekilde anlatmıyordu. Ama 1923'te, Mısır hükümeti Müslüman âlimlerin yazı işleri yöneticiliği altında bir standart basım yayımladı ve bu basımda orijinal Hafs geleneğini mümkün olduğunca aynı kalacak şekilde çoğaltma girişimi yapıldı. Geleneğin en eski kaynaklarına gitmek yerine modern "kıraat" çalışmalarının kullanılması yüzünden editörler kendi çabalarında çok başarılı olamadılar. Ama onların basımları yine de Doğu'da<sup>7</sup> bu güne kadar üretilmiş kritik basıma en yakın olanıdır. Ancak metin kritiğini içermez. Son yüzyılın ortasında basılan bazı Kazan taş baskılarında kenar boşluğu üzerinde Yedi'nin<sup>8</sup>(Yedi Harf) çeşitli okumaları verilmiştir ve bunlar ayrıca Kazan metninden alınan Hindistan'a ait taş baskılarda da görülmüştür. Bu okumalar, çoğunlukla hatalı ve çoğu da yanlıştır. A. H. 1323'de (Yahudi takvimine göre) Tahran'da ortaya çıkan bir taş baskı bir eski Kufi metninin önemli bir kısmını Hafs metniyle birlikte verir. Ve kenar boşlukları üzerinde de "Yedi İmam"ın kıraatlerini çok da doğru olmayan şekilde verir.

Kısaca, Kuran metninin tarihi budur. Hz. Muhammed vefat ettiğinde herhangi bir resmi biçimde O'nun va-

---

<sup>6</sup> Böylece ben Omdurman'daki şeyhlerin konuşmasından öğrendim. Şimdi, Mısır'ın etkisi altında Müslüman gençler okulda Hafs'ın yaygın olan kıratını öğreniyor ve okuyor.

<sup>7</sup> Bergstrasser İslam Dergisi'ndeki( XX, 1932) "Koranlesung in Kairo" adlı makalesinde bu basıma tam bir açıklama vermiştir

<sup>8</sup> Bunun ayrıca Kazan taş yazmalarına dayandığından şüpheleniyorum ancak bu Kazan basımlarının herhangi bir benzeri burada yani Kahire'de bana ulaşması mümkün değil ve bunu kontrol etmek de imkansız.

hiyleri toplanmamıştı. Neticede neyin ortadan kaldırılıp neyin kaldırılmadığını açığa kavuşturmak için böyle bir toplamayı yapmayı düşünmüş olması olasıdır. Ama bu yapılmadan vefat etmiştir. Vahiyeğin bölümleri yaşamı süresince ashabı tarafından kaydedilmiştir, bölümler ezberlenmiştir ve gerçekten bazı bölümler açık bir şekilde cemaat içinde namazda okunan dua biçiminde kullanılmıştır. Ölümünden sonra ashabından birkaçı bilinen tüm vahiyeği toplama çabasına girdiler ve el yazması kitap biçiminde onları kaydettiler. İbn Mas'ud, Ubey b. Ka'b, 'Ali, Ebu Bekir, Ebu Musa el-Eş'ari, Mikdad b.al- Esvad vs.'in Mushafları biliniyordu ve bu sahabelerin adlarıyla zikrediliyordu. İslam'ın yayılması ve metropolit merkezlerin kurulmasıyla Kuran'ın yazılı formuna sahip olma ihtiyacı kaçınılmaz oldu ve Mekte, Medine, Şam, Kufe ve Basra merkezlerindeki Mushaflara ne ad verileceği hususu gündeme geldi.

Bu Mushaflar arasındaki farklılıklar bir skandal olmaya başlama ve İslam içinde kuvveti bozma tehlikesindeyken üçüncü Halife Osman, Medine'ye ait metni kutsal sayma çabasında bulunmuştur. Bu metnin tam olarak yazılmış kopyaları metropolit merkezlere gönderilmiş ve diğer tüm metinlerin yakılması emredilmiştir. Elimize geçen<sup>9</sup> tüm eski Kufe'ye ait el yazmaları açık bir şekilde, genellikle, kâtiplerin kaprisleriyle kaydedilmiş olması muhtemel diğer varyantlarla aynı olduğunu gösteriyordu. Osman'ın çalışması sesli/ünlü harfler içeren metni standardize etme amacındaydı. Osman'ın döneminden uzun zaman sonra, varyant geleneklerinin öğrenilenler arasında hayatta kalması bunun kanıtıydı. Ubey'in ya da İbn Mes'ud'un<sup>10</sup> metinlerin-

---

<sup>9</sup> Dr. Mingana'nın yeniden yazılmış parşömeninde bulunan-*Leaves from Three Ancient Qur'ans possibly pre-Othmanic* (Cambidge, 1914). Bkz., Bergstrasser, *Geschichte des Qorantexts*, pp.97ff.

<sup>10</sup> Bunların ilk koleksiyonu/toplanması *Geschichte des Qorantexts* adlı

deki kıraatlara göre bir miktar materyali bir araya getirebiliriz. Sadece bir tip metin kopyalanmaya devam ettiği için şu açıktır ki sadece filolojik ve teolojik ilgisi olan daha eski kodlardan bazı okumalar elde kalabilecektir.<sup>11</sup>

Bu sessiz harfler içeren metin işaretlenmemiştir. Kelimenin başında ya da ortasında bir b'yi bir t'den, bir s'den, bir n'den, ya da bir y'den ayıran hiçbir şey yoktur. Benzer olarak f ve qaf, c, h ve ha, s ve d, r ve z, sin ve şın, d ve ze(peltek), tı ve zı ayırt edilemez. Osman'a ait standart metinde (ilk yazılan metin) bile, gösterilen yönteme göre farklı varyant kıraatlerin çoğunlukta olduğu görülür. Bunun yanı sıra, sessiz harflerle kelime oluşturulduğunda bile lin harfleri (harfülîn, yarı ünlü) çok farklı şekillerde okunabilir. Böylece değişik metropolit merkezlerde, metnin nasıl seslendirilmesi ve okunması gerektiği konusunda çeşitli kıraat ekolleri oluştu. Bu, genel olarak, nesiller boyunca sistemleri insanlar tarafından izlenen bazı büyük dilcilerin çalışması sonucudur. İnsanların iki şeyi ezberlemesi gerekmektedir. İlki harflere(huruf) göre kıraat, ikincisi de sesli harflere göre kıraat. İslami ikinci ve üçüncü yüzyılları otoritelerinin -okuduk ki- bazıları "el-ihtiyar fi'l hüruf" a sahiptiler yani kendi rivayetlerine/ tercihlerine göre haruf/ kıraat ne olmalıysa ona göre okudular.

Tuhaf olan şu ki birçok durumda görüyoruz ki bu "ihtiyar"/tercih sessiz harfler içeren standart metnin olası

---

çalışmasında(sayfa 60-96) Bergstrasser tarafından yapıldıve daha geniş bir koleksiyonu "FRAS"da yayımlanmak üzere bugünkü yazar tarafından yapıldı.

<sup>11</sup> Daha sonra Ortodoksluk aşırı çaba gösterdi bu okumaları yok etmek için. İbni Şenbüz,( Yakut, İrşat, VI. 302-304; İbni Hallikan, tr. De Slane.III 16-18; İbnu'l-Cezeri, Tabakat, No.2707) ve İbni Muksim(Yakut, İrşat,VI.499; İbnu'l-Cezeri, Tabakat,No.2945; Miskeveyh, Tajarib, basım Amedroz,I.285.)



noktalaması arasında kendini sınırlandırmıyor. Ama bu metin genellikle, bununla birlikte sessiz harfler içeren değişik bir metin sunar. Bu durum bazen hataların düzeltmesini ya da Osman'a ait metnin<sup>12</sup> zarafetsizliğini gösterir. Çoğunlukla görülüyor ki, Osman'a ait okumaların yanı sıra değişik metropolit merkezlerde eski metinlerin okunmalarının bazıları hayatta kalmıştır. Ama standart metnin otoritesi her zaman olduğu gibi<sup>13</sup> doğal olarak ilerledi. Ve bu çeşitli kıraatler sadece ayrıntılar/merak olarak kayıta geçti. Üçüncü yüzyılın sonundan önce ekoller arasındaki temel farklılıkları oluşturan, tüm niyetler ve amaçlar sessiz harfler içeren metinlerin okunması meselesinde sabitlenmiştir.

Giderek bu varyasyonlar kendilerini Mekke, Medine, Şam, Basra ve Küfe'deki Kur'ani öğrenmelerin büyük ekollerinin gelenekleri olarak belirginleştirildi. Bir süre için Humus kendi kendine bir ekol geliştiriyor gibi göründü, ama hemen Şam'dakiyle birleşti, sonra da kendilerine güvenilir, ünlü kurraların isimlerini eklediler. H. 322 yılında büyük Kur'an otoritesi Ibn-i Mücahit Bağdat'ta vezirler Ibn-i Isa ve İbn-i Muqla'nın hükümleriyle kıraatlerine resmi olarak izin verilen metinleri(ne varietur) kabul ettirmeyi başardı. Diğer tüm harflerin/ kıraatlerin okunmasının yasaklanmasıyla( Osman'a ait olan) sadece bir kıraatin kesin kutsallığı değil, aynı zamanda "Yedi Harf"<sup>14</sup>in okunmasındaki varyasyonların bir sınırlaması oluştu.

Ibn-i Mücahit tarafından seçilen Yedi, Medine'nin Nafi (ö.169) si, Mekke'nin Ibn-i Kesir(ö.120) i, Şam'ın Ibn

---

<sup>12</sup> Bkz., Bergstrasser, Qorantexts, sayfa 2,3.

<sup>13</sup> Büyük otoritelerin hala araştırdıkları ile bizim aramızda uygun bir paralellik var, özellikle Ortodoks çevrelerde, İncil'in King James versiyonu ile.

<sup>14</sup> Bu yedi sayısı, Kuran kıraatinde ortaya çıkan "Yedi harf" harf hakkında bilinen hadislerle bağlantılıdır. Bu hadisler açık bir şekilde öğrenilmek için var olan metinlerin çeşitli okumalarını açıklamak için uydu-  
rulmuştu.

### 154 ▪ Kur'an Metni Çalışmalarında Aşamalar

Amir(ö.118)'i, Basra'nın Ebu Amr(ö.154)'i, Kufe'nin Asim (ö.128)'i, Kufe'nin Hamza(ö.158) 'sı ve Kufe'nin el-Kisai (ö. 182) 'sidir. Bu listedeki tuhafılık Kufeli üç kurranın seçimidendir. El-Kisai seçimi, İbn-i Mücahid'in bazı kişisel tercihlerinden dolayı gibi görünüyor. El-Kisai'nin gramerci olarak güçlkle büyük, hak edilmiş ünü vardı ama onun Kur'an okumaları genelde Hamza'nınkileri izler ve Hamza'nınkinden ayrıldığı yerde onun kıraati nadiren bir önem taşır. Bazıları Kûfeli Halef(ö. 229) 'in lehine bazıları da Medineli Ebu Ca'feri (ö.130)'in lehine iken büyük bir çoğunluğun düşüncesine göre, Basra'nın Yakub (ö. 205) 'u kendi yerinde seçilmiş olmalıdır.

Böylece, İbn-i Mücahid'e rağmen, On Kıraate kadar metnin ezberlenmesi ve kıraati sürdürüldü. Bunların yanı sıra kıraat âlimleri Mekkeli İbn-i Muhaysın(ö. 123), Basralı el-Yezid(ö.202), Basralı el-Hasan(ö. 110) ve Kufeli el-A'meş(ö. 148) tarafından On Dört Kıraate çıkarıldı.

Şu an görüyoruz ki; biz iki çeşit Kuran metnine sahibiz. Kabul edilmiş olan/standart/kutsal kitapta geçen İbn Mücahid tarafından cem edilen“Yedi Harf”in varyasyonlarından oluşan ve “On Kıraat”teki otoriteden daha az bir oranla ve kabul edilmemiş/kutsal kitapta geçmeyen (teknik olarak şaz olarak bilinen) tüm diğer varyasyonlardan oluşan kutsal kitapta geçen tanımlamasına en çok yaklaşan On dört'ü yapan Dört'ten olanlar. Doğal olduğu gibi, “Yedi Kıraat”ten her birinin okumasına göre bizim hala ekoller arasında gelenek farklılıklarımız var. Ama gelecek yüzyıl Ortodoks geleneğine göre.“Yedi Kıraatin”in her birinden iki tarik/ ravi seçilmişti, Ve bu rivayetler/gelenekler kitap formuna getirildiğinde sadece bu iki tarik kullanılmıştır. Böy-

lece şu sisteme<sup>15</sup> sahip olduk:

Verş (ö.197) ve Kalûn (ö.220)'a göre Medine'nin Nafi'i.

El-Bezzi (ö. 270) ve Kunbul(ö. 280)'e göre Mekkeli Ibn Kesir.

Hişam (ö.245) ve Ibn Zekvan (ö.242) göre Şam'ın Ibn 'Amr'i.

Ed-Duri (ö. 250) ve es-Susi (ö.261)'ye göre Basra'nın Abu 'Amr'ı.

Hafs (ö.190) ve Ebu Bekir (ö.194) e göre Kufe'nin Asım'ı.

Halef (ö.229) ve Hallad(ö.220)'a göre Kufe'nin Hamza'sı.

Ed-Duri (ö.250) ve Ebu'l-Haris (ö.261)'e göre Kufe'nin el-Kisai'si.

Bunların, daha önce de işaret ettiğimiz gibi sadece Nafi'in Varsh'ının, Asım'ın Hafs'ının ve Ebu-Amr'in ed-Duri'sinin sistemleri elde edilmiş ve büyük ölçüde kabul edilmiş görünüyor. Ve tam olarak açıklanmayan bazı nedenlerden dolayı, Hafs'ın sistemi, Kur'an metni (textus receptus) oluşunca, tüm diğerleri üzerinde hızlıca bir üstünlük kazandı ve bugün Tripoli'den Morocco'ya Kuzey Afrika'nın geniş bir alanı dışında her yerde kullanıldı.

Hicrî 5. yüzyılın başlarında, "Yedi Kıraat"ın sistemleri kitap formuna getirildi. Bu kısmın önemli bir çalışması Endülüs bilim adamı, Verş'in sistemini izleyen ed-Dani'nin(ö.444) "et-Teysir"idir. "Et-Teysir", eş-Şatıbi(ö.590) tarafından şiiirleştirilmiştir. "Hirzu'l-Emani" isimli bu çalışma ayrıca genel olarak "Eşatıbiyye" olarak ta bilinir ki bunun üzerinde sayısız çalışmalar yapılmıştır ve hala Müslü-

---

<sup>15</sup> Şu belirtilmelidir ki; bu okuyucuların bazılarının dönemine göre düşüncelerde sıklıkla büyük farklılıklar olur.

manlar tarafından Kuran metni çalışmalarında kullanılan ana kaynaktır.

Kuran'a kritik bir basım hazırlama görevi bu yüzden iki aşamalıdır. İlki bazı formlarının metnin kendisine göre sunulması, ikincisi "standart" (canon) olan ve olmayan çeşitli okumaları içeren Arap edebiyatının tüm etki alanı üzerine yayılmış tüm bilgilerin sıraya konulması ve toplanmasıdır. Yazar yıllar önce, ilk Kuran'la ilgilenmeye başladığında çeşitli kıraatleri toplamaya başlamıştır ama 1926'da kaydedilmiş çeşitli kıraatleri toplamak için tüm Arap tefsirleri, sözlükleri ve dilbilimsel çalışmaları aracılığıyla araştırmalarına başlamıştır. Aynı yılda Profesör Bergstrasser "Geschichte des Qorantexts"inin ilk fasikülünü yayımladı ve bizim çalışmalarımızın benzeri olduğu açıldı. 1927'de Münih'te karşılaştık ve bir gün Kur'an metni tarihinin tam olarak açıklanmasına yardım edecek tüm materyallerin birleştirilmesi için büyükçe bir plan üzerine birlikte çalışmaya karar verdik. Bergstrasser metnin tarihine ışık tutacağını umduğu Kuran'ın tüm eski Kufi el yazmalarının fotoğraf arşivleri için materyal toplamaya başlarken farklı kıraatleri toplama ve metnin basımını hazırlama görevimi sürdürdüm. Daha sonra, farklı varyantları<sup>16</sup> içeren büyük bir cilt oluşturmak amacıyla kaynaklarımızı birleştirdik.

Bu arada yapacak çok ek iş kalmıştı. İhtiyacımız olan birçok kaynak kitap el ile yazılmış durumda ve bazıları aslında yeni bulunmuştu. Bergstrasser'ın bir öğrencisi, Dr.Otto Pretzl, bizim henüz sadece Haydarabad'dan çok basit bir taş baskısına sahip olduğumuz ed-Dani'nin ünlü "et-Teysir"inin kritik basımı üzerine zaten çalışıyordu. Bu

---

<sup>16</sup> Bergstrasser bir yazısında bu planıyla ilgili bazı açıklamalar vermiştir. "Plan eines Apparatus Criticus zum Koran" bu yazı Bavyera Akademisi'nin Sitzungsberichte'sinde yayımlanmıştır, 1930, 7.nüsha.

“et-Teyisir” 1930’da<sup>17</sup> Bibliotheca Islamica’da yayımlandı, bunu 1932’de ed-Dani’nin<sup>18</sup> “el-Mukni’sinin aynı seri basımını izledi. İkisinin editörlüğü Dr.Pretzl tarafından yapıldı. Bu arada, 1927’de Şam’da Ibnu’l-Cezeri’nin iki geniş ciltten oluşan “Kitabu’n-Neşri fi’l-Kıra’ati’-l Aşri” isimli eserinde ilk kez “Yedi Kıraati”in ve “On Kıraat”in okunuşu üzerine çalışması görülmüştür. Yani, sahih kıratlar bakımından neredeyse orijinal kaynaklara ulaşma durumundayız 1928’in kışında Profesör Bergstrasser Kahire’de birkaç ayını geçirdi ve burada korunmuş Kufi nüshaların fotoğraflanmasına başladı. Ayrıca şaz kıraatler üzerine<sup>19</sup> Ibn Haleveyh’in eserinin kritiğini yaparak büyük ilerleme kaydetti. Bu durum bizi ed-Dani’nin “et-Teyisir”inin kıraat farklılıkları öğretisinde olduğu gibi İbn Mücahid’in bu konuda yazdığı eseri üzerinde düşünmemize sebep oldu. Ayrıca, İbn-i Cinni’nin “Muhtasab”ının el yazmalarından şaz kıraatlerle ilgili<sup>20</sup> elde ettikleri meşhur dilcilere referans oldu. Almanya’ya geri dönmeden önce, Ibnu’l-Cezeri’nin “Tabakatu’l-Kurra”sının Kahire basımı için ayrıca düzenleme yaptı. Eski Kur’an otoritelerin hepsinin biyografilerini veren geniş bir çalışmaydı bu ve daha önemlisi “isnadlar”ın tariklerle kaynağına nasıl ulaştığını gösteriyor.

Onun başka bir öğrencisi Dr. Eisen, muhtasar olarak yayımlanacak olan Ebu-Ubeyd’in “Kitabu Fadaili’l-Kur’an”ının basımı üzerine gayret sarfetti. Bu arada, eski kaynaklar için araştırma sürdü. İbn-i Haleveyh’in çalışmasının Bergstrasser’in çalışması ışığında ilerleyerek İbn-i Ebi

---

<sup>17</sup> Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen von ad-Dani(Istanbul,1930).

<sup>18</sup> Orthographie und Punktierung des Koran,zwei Schriften von ad-Dani(Istanbul,1930)

<sup>19</sup> Bu ayrıca Bibliotheca Islamica’da kısaca görülecektir.

<sup>20</sup> Sonuçlar makalede görülecektir, “Nichtkanonische Koranlesarten in Muhtasab des Ibn Ginni” Sitzungsberichte Bayer.Akad.,1934, Nüsha 7. Okumalar orada transkripsiyonla verilmiştir. Umarım bir gün” Muhtasab”ın tüm Arapça metnini yayımlamak mümkün olur.

Davud'un kayıp "Kitabu'l-Masahif" inin iki el yazmasını keşfetti ve daha yakın bir tarihte el-'Ukberi'nin "I'rabu'-Kıra'ati'Sazze" sının güzel, eksiksiz bir el yazmasını meydana çıkardı. 1930'un sonbaharında, Dr.Pretzl İstanbul'u ziyaret etti ve orada birçok kütüphaneyi dikkatli bir biçimde inceledi. Kuran tarihi metni hakkındaki büyük araştırmaların birçok el yazmasını ortaya çıkardı. Ayrıca uzun çalışma yılları için<sup>21</sup> materyal sağladı. Ayrıca Doğu'da diğer kaynak materyaller zaten ortaya çıkmıştı. 1932'de Kahire'de el-Halebî'nin şirketi, Yemenli bilim adamı eş-Sevkani'nin tefsirinin basımını tamamladı. Bu tefsir kıraat farklılıkları konusunda oldukça zengindi ve özellikle yararlıydı. Çünkü görünüşe göre artık bizim için ulaşılmaz olan kaynaklara yazar erişmişti. Ayrıca aynı şirket Ebu Şame'nin "Şatibiye" üzerine ünlü eski eserini yayımlamıştı; yani "İbrazu'l-Ma'ani Min Hirzi'l- Emani"adlı eseri Kurani bilim adamı ed-Dabba<sup>22</sup> tarafından hazırlanan iki çalışmanın kenar boşluğundadır. Biri Şaatibiyye'nin en önemli eseri diğeri ise "On Kıraat"ı hazırlayanın ayrıca Üç Kıraat daha ilave ettiği çalışmadır. Bergstrasser aslında modern Müslüman âlimlerin Kıraat çalışmalarının bütününü yayımlamaktaki ilgilerini desteklemeye niyetliydi. En azından onların bakış açısından olanlar Ortodoks olarak düşünülecekti. Ed-Dani'nin "Camiu'l-Beyan"ı, el-Kastallani'nin "Lataifu'l-İşarat"ı, Ebu Ali el-Farisi'nin "Kitabu'l-Hucca"si, İbn Fehham'ın "Kitabu't-Tecrid"i, el-Ferra'nın "Meani'l-Kur'an"ı, Ebu Ma'shar et-Taberi'nin "Suku'l -Arus"u ve diğerleri ile karşılaştırılınca en hacimli ve en önemli çalışmadır.

1933'ün yazında ben Oxford'da Bodleian Kütüpha-

---

<sup>21</sup> El yazmaları materyallerinin bütün açıklamaları ortaya çıkarır ki, İslamica VI'da ( 1933-34)bu makalenin dört bölümü verilmiştir "Die Wissenschaft der Koranlesung" .

<sup>22</sup> Berstrasser "Koranlesung in Kairo" nun üçüncü bölümünde onunla ve yazılarıyla uğraşır.

nesi'nde planımızın küçük bir konusu üzerine çalışırken, Bergstrasser, Bavarya Alplerindeki yaz tatili sırasında bir dağcılık kazasında kayboldu. Onun ölümü İslami ve Kur'ani çalışmalar için genelde çok büyük bir kayıptır. Ve bu kaybın telafisi mümkün değildir. Kışın Kahire'ye geri dönüş yolunda Münih'te şu an Bergstrasser'in çalışmasını devam ettiren, birlikte en iyi düzenlemeleri yapmış olduğumuz, planı birlikte devam ettirebileceğimiz Dr.Pretzl ile biraz zaman geçirmek için durdum. Dr.Pretzl "Geschichte des Qoran-texts"ın üçüncü fasikülünü bitiriyor. İbn-i Haleveyh'in basımı bitti, ayrıca orijinal olarak benim de üzerinde çalıştığım zeyl şu an ayrı ayrı muhtemelen "İslamica" da görülmektedir. Dr.Pretzl Kufi kodları ve metnin tarihi<sup>23</sup> için diğer materyalleri arşivinde toplamaya devam edecek. Ben de metni ek bilgilerin bulunduğu kısım ile birlikte hazırlayacağım ve ayrıca çeşitli okumalar üzerine notların neşredilmesini deneyeceğim. Gerçi, bu sonrakini büyük bilgin ve eleştirel zekâya sahip Prof Bergstrasser olmadan yeterli bir biçimde nasıl olacak onu çıkaramıyorum.

O halde bu plan nasıl ayakta duracak. Metin için, temel olarak Flügel'in metniyle başlamak benim asıl niyetimdi ve metnin en eski muhtemel biçiminden çıkarım yapma çabasıydım. İki güçlü hedef vardı ama bunun için öncelikle kaynakların durumu sebebiyle çalışmanın geniş bir kişisel parçası olmalıydı. Böyle belki Flügel'den daha iyi olmayacaktı. İkinci olarak, Müslümanlar için tamamıyla kabul edilemez olacaktı. Metne gelince, bir çeşit Doğu'ya özgü metnin sürekli olarak basılması için tek makul plandır ve onlar arasında açık olan genellikle kabul edilmiş olan Hafs'inkidir. Bu metin Hafs'ın kıraati hakkında

---

<sup>23</sup> Onun Bavarya Akademi'deki(1934, 5.nüsha) Sitzungsberichte'sindeki "Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran" daki açıklamalarına bakınız.

bizde olan en eski kaynaklara göre tertip edilmiştir ve Fügel'in numaralandırmasıyla Kufi ayet numaralandırmasına göre basılacaktır. Ama ayrıca da senetlerin uygunluğuna da dikkat edilmiştir. Durak yerleri ve ayetler de belirtilecektir. Ve kenar boşluklarında İncil'in referanslarında olduğu gibi kenarda yazılı referanslardan bir tercih olacaktır ve bu paralel pasajlar için referansları kolaylaştıracaktır.

Her sayfanın dibinde yayımcı tarafından metnin altına eklenen, ek bilgi bulunan bir bölüm olacaktır. Tefsirlerden, sözlüklerden, hadisçilerin çalışmalarından, din bilimcilerden, dil bilimcilerden ve hatta bazı adab kitaplarından özenle seçip ayrılmış binlerce çeşidin hepsi her bir çeşit için aktarılmış kurra ya da kurralara işaret eden sembollerle verilecektir. Bilinen sahih kıraatlerin yani Yedi İmamın kıraatinin daha önce okunup okunmadığını değişik rumuzlarla göstermesi umuluyor. Ayrıca, söz konusu kıraatlerin hangi okul ya da okullardan geldiğini gösteren bazı sembolik yollar düzenlemek mümkün. Yayımcı tarafından metin altına eklenen bu bölümün tamamı basılmış ve basılmamış Arap literatürü olması sebebiyle eksiksiz olması umulamaz ve tüm bu toplanmış şeyler insanüstü bir tarama işi gerektirir, Ama ulaşılabilen mevcut tüm önemli kaynaklardan yararlanılmıştır.

Alman okuyucularının Nöldeke'nin "geschichte des Qorans" adlı eserinin ikinci basımında yararlandıkları gibi İngiliz okuyucularının da yararlanması için metin için de bir giriş yazılması umuluyor. Tefsirin doğası gereği ortaya çıkan ek bölüm haşiyelerin cildiyle birlikte basılacaktır. Okuyucular için verilen ek bilgilerin olduğu bölümdeki sembol okunuşuyla sade alıntılar birçok durumda Kuran uzmanları için yararlı olacaktır. Ama bu bölümü kullanan öğrencilerin büyük çoğunluğu daha fazlasını isteyecektir. Bu, okumaları açıklamak, kökenleri tartışmak, kaynak ve



meal amaçlıdır. Bu da ek açıklamalar sayesinde. Ve ayrıca bu ek açıklamalar rivayetlerin muhtelif tarikleri hakkında araştırmaya ve düşünmeye sevk eder. Dördüncü baskının Kurani sözlük içermesi planlanıyor.

Bu dört baskıdan ayrı olarak, eğer para ve zaman olursa baskıların başka serilerinin yayımlanması planlanıyor. Prof. Bergstrasser “Studien zur Geshichte des Koran texts” in içinde İbn-i Cinni ve İbn Haleveyh üzerine çalışmasından söz etmiş olduğu gibi, önemli olan serilerini yayımlamayı düşünüyordu. Bu tip seriler için zorunluluk hala mevcut. İbn Ebi Davud ve el-‘Ukberi’nin el yazmaları şimdiki yazar tarafından yakın bir tarihte açıklığa kavuştu. Mabani’nin, İbnu’l-Enbari’nin”Vakf ve İbtida”sının ve benzer çalışmaların Berlin el yazmasının ilgili bölümü yayımlanmalıdır ve bu kayıp Kira’at kitapları için şimdi yapılan yoğun araştırmalar yayımlama isteyen metinleri bize geri getirmede/kurtarmada kesinlikle bir başarı elde edecektir. Ayrıca, Kufi kodların arşivinin erken basım gerektirecek sürprizler barındırması da olasıdır. Bu yüzden, plan “Studies in the text of Koran” serilerinin yayınına daha ciddi olduğu yerde bir bakmaktır, kullanılabilir hale geldiğinde öğrencilerin ellerinde yer alabilir.

Bu Kuran planının şu anda durduğu yerdir. Bunu kısmen ya da tamamen sonuçlandırıp sonuçlandıramayacağımız ise tabi ki başka bir soru.



## Kur'an Tarihi \*

Arthur JEFFERY

Çev.: Alparslan SARI/M.Kemal ATİK\*\*

Kur'an metninin tenkitli olarak incelenmesi, İslam geleneğinde pek fazla ilgi görmemiş olması hasebiyle henüz başlangıç aşamasında olan bir çalışma alanıdır. Kıraat alimlerinin yetişmiş olması İslamın ilk dönemlerinde konuya bir ilginin var olduğunu göstermektedir.<sup>2</sup> Fakat Kur'an metni İbn Mücahid'in ısrar ve katkılarıyla vezir İbn Muğla ve İbn İsa tarafından 322h. yılında standart bir hale getirilmiş<sup>3</sup> ve böylece eski nüshalar konusu ile ilgilenen İbn Miksam (362h.) ile talihsiz İbn Şehnebuza<sup>4</sup> (328h.) dan sonra bu konu tamamen rafa kalkmıştır.

---

\* Bu çeviri Arthur Jeffery'nin "Materials For The History Of The Text Of The Qur'an" adlı kitabının giriş kısmıdır. Kitap Leiden 1937 de neşredilmiştir.

\*\* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni/KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>2</sup> *Fihrist* 36'da İhtilafü'l-Mesalih hakkında pek çok eser zikredilmektedir. İbn Amir (118h.), el-Ferrâ (207h.), Halef b. Hişam (229h.), el-Medâini (231h.), el-Varrâk ve Muhammed b. Abdurrahman bu eserlerin bazılarının yazarlarıdır. Yine Ebu Hatim'e (248h.) ait olarak zikradilen (*Fihrist* 59/2) ve el-Kisai'den gelen bir *Kitabu İhtilafı Mesalihi Ehli Medine ve Ehli Kufe ve Ehli Basra* adlı bir eser kayıtlıdır. Yine Muhammed b. İsa el-İsbahani'ye ait (253h.) *Kitabü'l-Mesahif ve'l-Hicâ'* adlı bir eser zikredilmektedir. Bütün bunlara ilaveten İbn Miksam'a (362h.) ait *Kitabü'l-Mesahif* adında bir eserden söz edilmektedir (*fihrist* 33/6) fakat meşhur üç Mesahif kitabı, İbn Davud (316h.), İbn Enbari (327h.) ve İbn Eşte el-İsbahani'ye (360h.) ait olanlardır.

<sup>3</sup> Massignon, *el-Hallâc*, I/241; Bergstrasser, *Geschichte des Qorantexts*, 152. İbn Mücahid ile ilgili bkz: el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, V/144-148; Yakut, *İrşad*, II/116-119; İbnü'l-Cezeri, *Tabakat*, I/139-141, No: 663.

<sup>4</sup> İbn Miksam için bkz: Yakut, *İrşad*, VI/499; İbnü'l-Cezeri, *Tabakat*, No: 2945; Miskeveyh, *Tecârib*, ed. Amedroz, I/282. İbn Şehnebuza için bkz: İbn Hallikan, tr. de Slane, III/16-18; Yakut, *İrşad*, VI/302-304; İbnü'l-Cezeri, *Tabakat*, No: 2707.

İbn Mücahid'in muteber kabul ettiği *yedi kıraat*<sup>5</sup> bir grup din bilgini tarafından çalışılmaya devam edilmiş fakat özellikle *on*<sup>6</sup> veya *on dört kıraat*<sup>7</sup> diye bilinen ve standart metne nispeten daha yakın bulunan kıratlar daha az ilgi görmüştür. Tüm bunların dışında kalan rivayetler ise nadi- ren de olsa ilgi görmüştür.<sup>8</sup>

Kur'an'ın tenkitli bir metnini oluşturmaya yönelik hiçbir çabanın bulunmadığı<sup>9</sup> dönemlerde, metinle ilgili çalışmaların büyük bir kısmı *hareke* ve *vakf* konularına hasredilmiştir. Böylece bazı eski nüshalarda var olduğu bilinen kıraat farklılıkları özellikle iki alim grubunun çalışmaları vesilesiyle yaşamıştır. Bunlardan ilki farklı okunuşların teolojik imaları ile ilgilenen tefsirciler, ikincisi ise bunları gramer veya lügat alanlarında kullanmak için iktibas eden dilcilerdir.

---

<sup>5</sup> Bu *yedi kıraat* şunlardır: Medine'de Nâfi (169h.), Mekke'de İbn Kesir (120h.), Şam'da İbn Âmir (118h.), Basra'da Ebu Amr (154h.), Kufe'de Âsım (158h.) ve el-Kisâi (189h.).

<sup>6</sup> 7 kıraat'i 10'a tamamlayan üç kıraat şunlardır: Medine'de Ebu Cafer (130h.), Kufe'de Halef (229h.), Basra'da Yakup (205h.). İslam bilginleri muteber kıraat sayısının yedi mi? Yoksa on mu? olduğunda ikiye bölünmüşlerdir.

<sup>7</sup> 10 kıraati 14'e tamamlayan diğer 4 kıraat şunlardır: Mekke'de İbn Muheysin (123h.), Basra'da el-Yezidi (202h.) ve el-Hasan (110h.), Kufe'de el-A'meş (148h.).

<sup>8</sup> 8 Kurra, 11 Kurra, 13 Kurra üzerine yazılmış kitapların varlığını biliyoruz. Bu kitaplarda verilen Kurra isimleri bazen yukarıdaki listenin dışında da isimleri içermektedir. Mesela el-Muaddil'e ait *Ravzatü'l-Huffaz* adlı eser Humeyd b. Kays, İbnü's-Samaifa' ve Talha b. Musarri'f ait kıraatleri içermektedir.(Bkz: Pretzl "DieWissenschaft de Koranlesung" in İslamica, VI/43). Yine Ebu Ma'ser et-Taberi'ye ait *Sûku'l-Arûs* isimli eserin Mısır yazmasında, muteber otoritelerin dışında bir çok *muhtârât* (seçmeler) içermektedir. Yine, el-Hüzeli'nin kayıp bir eseri olan *Kâmil*'de, 10 kıraat hakkında yazılmış olmasına rağmen ekstra 40 kurranın okuyuşlarının da bulunduğu söylenmektedir.(Neşr,I/90)

<sup>9</sup> Bunun tek istisnası Ebu Musa el-Kazvini'dir. Prof. Massignonun da dikkat çektiği eserde, alternatif okunuşları temsilen çeşitli renkte noktalar kullanılmıştır. Aynı metodun bazı örneklerine üçüncü ve dördüncü yüzyıllardaki Kûfi nüshalarda rastlanmakla birlikte, bildiğim kadarıyla bunların hiçbiri metodu tutarlı bir biçimde uygulamamıştır.

Zemahşeri<sup>10</sup> (538h.), Ebu Hayan el-Endelüsi<sup>11</sup> (745h.) ve batılı bilim adamlarının ulaşamayacağı bazı kıymetli kaynakları kullandığı anlaşılan Yemenli çağdaş yazar eş-Şevkani<sup>12</sup> (1250h.) ye ait tefsirlerde bol miktarda kıraat farklılıklarına rastlamaktayız. Bu farklılıklar Osman nüshası olarak bilinen metinden farklı olan bir sahih nüshayı temsil etmektedir.

Yine Bağdatlı âmâ bir dilci olan el-Ukberi<sup>13</sup> (616h.), Seyfûd-devle'nin Halep'deki Hamdanid sarayının bilgini olan İbn Hâleveyh<sup>14</sup> (370h.) ve daha meşhur bir dilci olan İbn Cinni'nin<sup>15</sup> (392h.) eserlerinde de kıraat farklılıkları diğer gruba göre daha az olsa da mevcuttur. Hatta bazen bu eserler, müfessirlerin başvurduğu tek kaynak konumunda bile olabilmektedirler.

---

<sup>10</sup> *Keşşaf*, ed. Nassau Lees, Kalkûta 1856.

<sup>11</sup> *El-Bahru'l-Muhit*, I-VIII, Mısır 1328h. Eser, Fas Sultanı'nın emriyle yayınlanmış fakat son ciltlerde basımda acele edilmesinden kaynaklanan hatalar bulunmaktadır.

<sup>12</sup> Fethu'l-Kadir, I-V, Mısır 1349h. Yazar elyazma nüshada Verş 'an Nâfiye ait Medine metin geleneğini kullanmış olmasına rağmen, yayıncılar, ahmakça olsa da, eserin baskısını yaparken bunları şu an Mısır'da benimsenmiş olan Hafs ve Âsım'a ait Kûfe metin geleneğindeki karşılıkları ile değiştirmişlerdir.

<sup>13</sup> Ukberi'nin *et-Tibyan fi'l-İrab ve'l-Kırâât fi Femi'l-Kur'an* adlı eseri, Cemel'in Celaleyn şerhinin (I-IV, Mısır 1348h.) sayfa kenarında bulunmaktadır. (Eser ayrıca bağımsız olarak 1302h. ve 1306h. de Mısır'da, 1860'da Tahran'da *Cemel* ile birlikte basılmıştır.) Yine ona ait *İrabu'l-Kırââti's-Şâzze* adlı eserin eksik bir nüshası Londra'da Dr. Yahuda'nın elinde ve benim keşfettiğim tam bir nüshası Mingana'da Selly Oak'tadır.

<sup>14</sup> *İbn Hâlewai's Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten*, herausgegeben von G. Bergstrasser, İstanbul 1934. (Bibliotheca Islamica, VII). Aynı zamanda onun, üç yazması günümüze ulaşmış olan *İrabu Selâsini Süver* isimli eserinde kayıtlı kıraat farklılıkları bulunmaktadır.

<sup>15</sup> *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des İbn Ginnî*, von G. Bergstrasser, München 1933. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1933, Heft 2). İyi durumda bir çok yazması bulunan Muhtasab'ın tam metninin vakit kaybedilmeden yayınlanması temennimizdir. Müfessirlerin İbn Cinni'den aldığı önemli bir miktar Oaman nüshasının dışında okunuşun Bergstrasser'in listelerinde bulunmaması, bu esere daha fazla ilgi gösterilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu bilgilerin Kur'an metninin tenkitli bir şekilde incelenmesinde kullanılması, bugüne kadar herhangi bir müslüman bilginin ilgisini çekmemiştir. Mesela Kur'an bilimlerinin önemli bir özeti olan Suyuti'nin el-İtkan adlı eserinde<sup>16</sup>, tefsir tarihi gibi konularda detaylı bilgilere rastlarken, bizzat Kur'an metninin incelenmesine dair çok az bilgi bulunmaktadır.

Batıda da fazla ilgi görmeyen konuya ilk olarak Nöldeke, *Geschichte des Qurans* adlı eserinin ilk baskısında değinmiştir. Daha sonra Goldziher, *Richtungen* adlı eserinin ilk makalesinde<sup>17</sup> bu konuya dikkat çekmiştir. Fakat konu, Bergstrasser'in *Geschichte der Qurantext*<sup>18</sup> adlı çalışmasını, Nöldeke'nin eserinin revize edilmiş baskısının üçüncü bölümü olarak yayınlayana kadar sistematik bir şekilde incelenmemiştir.

Şu an elimizde herkesin ulaşabileceği hiçbir tenkitli Kur'an metni bulunmaması çok tuhaftır. Çok yaygın ve bir çok baskısı bulunan Flügel'in eklektik çalışması oldukça

---

<sup>16</sup> *Suyuti's Itkan on the Exegetical Sciences of the Qur'an*, ed. A. Sprenger, Calcutta 1857. (Bibliotheca Indica). Ez-Zencâni'nin yeni çalışması *Tariku'l-Kur'an*'ın (Mısır 1935) yeni bir dönemin başlangıcını temsil ettiği düşünülebilir. Batıdaki çalışmalardan esinlendiği anlaşılan yazar, her ne kadar kendini bütünüyle Ortodoks düşüncüyü savunma zorunluluğu içerisinde hissetse de, başka araştırmacıların start alabileceği oldukça faydalı bilgiler sunmak gibi kıymetli bir görevi ifa etmiştir.

<sup>17</sup> *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920. Bu eser, Upsala'da Olaus Petri konferansları olarak, De Goeje Vakfı No: IV olarak basılmıştır.

<sup>18</sup> Erste Lieferung 1926: zweite Lieferung 1929: üçüncü ve sonuç bölümü München'de bulunan öğrenci ve takipçisi olan Dr. O. Pretzl tarafından yayınlanmıştır. Bergstrasser, benim Kur'an'ın tenkitli metninin yayınlanmasının da bir parçasını teşkil ettiği ve çok büyük bir bilgi materyaline dayanan Kur'an metni tarihini oluşturmayı planlamıştı. Bu konuda onun Sitzungsberichte of the Bavarian Academy'sindeki (1930 Heft 7) "Plan eines Apparatus Criticus zum Qoran" ifadesine bakınız. 1933 yazı trajedisinin Almanya'nın en iyi Arap Dili ve Edebiyatı bilginlerinden ve benim de yakın bir dostum olan Bergstrasser'i aramızdan alması, bu projenin gecikmesine ve kısmen değişikliğe uğramasına neden olmuştur. Bununla birlikte Dr. Pretzl planı sürdürme işini üstlenmiştir.

yetersizdir, çünkü ne herhangi bir orijinal şark metin gele-  
neğini temsil etmekte ne de tahkik edilebilir bir bilimsel  
temele sahip bulunmaktadır. Bazı Kazan taşbaskılarında<sup>19</sup>  
yedi kıraat sayfa kenarlarında verilmiştir fakat bunun eksik  
olduğunu görmekteyiz. Aynı durum 1323 tarihli kıymetli bir  
Tahran taşbaskısı için de geçerlidir. Sayfa kenarlarında ye-  
di kıratın yer aldığı bu baskıda metin kısmen Nesih ile ka-  
rışık bir Kufî, kısmen de normal hat ile yazılmıştır. Şu an  
elimizde mevcut bulunan en iyi baskı , birkaç kez basılan  
1923 tarihli Mısır baskısıdır<sup>20</sup>. Bu çalışma, Hafis ve Asım  
tarafından temsil edile Kufe ekolüne uygun bir doğru metin  
sunmayı amaçlamıştır. Fakat editörlerin daha önceki ve  
kıymetlileri dururken daha yeni otoriteleri kaynak olarak  
kullanmaları çalışmaya bazı hataların sızmasına neden ol-  
muştur<sup>21</sup>.

Ortodoks düşünceli müslüman bilginlerin Kur'an  
metnine bakış açıları çok iyi bilinmektedir. Onlara göre,  
Peygamber gelen vahyi hiç vakit kaybetmeden yazdırır ve  
senede bir kez olmak üzere, o ana kadar gelen vahyi Cebra-  
il'e okuyarak tasdik ettirirdi.

Bu okuma işi hayatının son yılında iki kez vuku  
bulmuştur.<sup>22</sup> Böylece Kur'an metni, Peygamber öldüğünde  
her ne kadar kitap formatında kayda geçirilmemiş ise de  
sabit ve düzenli bir halde bulunuyordu. Kur'an resmen ilk  
defa Halife Ebu Bekr'in kontrolü altında gözden geçirilerek

---

<sup>19</sup> Mesela 1857 folyo baskısı.

<sup>20</sup> Bergstrasser, Der İslam'ında bu eser hakkında bilgi vermektedir, XX  
(1932), Heft I, "Koranlesung in Kairo" makalesinde.

<sup>21</sup> Bu eski iki kaynak, Dr. Pretzl tarafından Bibliotheca Islamica'da titiz  
bir şekilde yayınlanmıştır. Yani İspanyalı müslüman bilgin ed-Dâni'nin  
*Teysîr ve Muğnî* adlı eserleri. *Das Lehrbuch der Sieben Koranlesungen  
von Abu Amr ad-Dâni*, 1930 ve *Orthographic und Punktierung des  
Korans: zwei Schriften von Abu Amrad-Dâni*, 1932. "Anmerkungen" de  
Pretzl, Mısır standart metnin editörlerinin, bu metni daha eski metin  
geleneğinden saptırmasına dair pek çok örnek vermektedir.

<sup>22</sup> İtkan, 146.

yazılmıştır. Daha sonra Halife Osman, bu metne bazı lehçe farklılıklarının karıştığını anlamış ve Ebubekir döneminde yazılan nüshayı Hafsa'dan ödünç alarak bir komite kurmuş ve Kureyş lehçesini esas alan bir standart nüsha oluşturmuştur. Bu nüsha çoğaltılarak İslam İmparatorluğu'nun önemli merkezlerine gönderilmiş ve diğer tüm Kur'an nüshalarının yakılması emredilmiştir. Böylece Kur'an ikinci bir kez standart bir nüsha halinde ortaya konmuştur. Bugün Doğu'daki tüm Kur'an nüshaları işte bu Osman nüshasının aynıyla kopyasından ibarettir.<sup>23</sup>

Kur'an'ın toplanması ile ilgili yapılan bu açıklamaların uydurma olduğunu anlamak zor değildir. Zira Peygamber vefat ettiğinde, vahyin bir araya getirilmemiş ve herhangi bir şekilde düzenlenmemiş olduğu açıktır. Edinburg Üniversitesi'nden Dr. Bell ve Yale Üniversitesi'nden Prof. Torney yaptıkları yeni bir araştırma sonucunda ; bizzat Kur'an'da, Peygamber'in çeşitli faaliyet periyotlarına ait kısmen gözden geçirilmiş, kısmen de gözden geçirilmemiş önemli bir miktar vahyi alıkoyduğuna dair delil bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu vahiy kütlesi onun vefatından önce Müslüman topluma vermeyi hedeflediği *Kitab*'in temelini teşkil ediyordu. Fakat bu düşüncesini gerçekleştiremedi vefat etmiştir.

Eğer bu yorumlar doğru ise topluma bırakılmış en kıymetli miras olan bu vahiy materyali hakkında nereden bir şeyler öğrenebileceğimiz konusunda tam bir şaşkınlık içerisinde olduğumuzu söyleyebiliriz.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Bahsi geçen Mısır standart baskısının (1344h. tarihli ve öğrenciler için hazırlanmış baskı) önsözünde şunlar kayıtlıdır: Bu baskıdaki standart metin, Osman b. Affan'ın Basra, Kufe, Şam ve Mekke'ye gönderdiği nüshalara – ki bunlar, hem Medine için tayin ettiği hem de kendisi için muhafaza ettiği metni ihtiva eder – ve bunlardan kopya edilmiş nüshalara dayanmaktadır.

<sup>24</sup> Peygamber'in vefat etmeden önce Ali'ye, sedirin arkasında saklanmış,



İslam'ın ilk dönemin incelediğimizde topluma böyle bir mirasın bırakılmadığını görmekteyiz. Peygamber mesajını sözlü olarak duyurmuş ve son dönem istisna edilirse bunların kaydedilip kaydedilmediği bilinmemektedir. Litürjik (ayinsel) maksatlı kullanılan bazı vahiy parçalarının yazılmış olması muhtemeldir. Ayrıca kanun koyucu nitelik taşıyan bazı ayetlerin bizzat Peygamber tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>25</sup> Bunlara ilaveten bazı kişiler genel olarak kısa, kısmen de uzun bazı vahiy parçalarını ezberlemek yada bulabildikleri nesnelere yazmak suretiyle muhafaza altına almışlardı. Özellikle ilk Müslümanlardan vahiy toplama veya ezberleme hususunda temayüz eden bazıları, vahiy muhafaza deposu olarak görülmüşler ve *Kurra* adıyla meşhur olmuşlardır.

Geleneksel görüşe göre, Kurra'dan birçok kişinin hicretin 12. yılında meydana gelen Yemâme savaşında ölmesi, zihinlerde Kur'an'ın kaybolma tehlikesi yaşayabileceği endişesini ortaya çıkarmış ve bu da Kur'an'ın yazılı hale getirilip kalıcı bir formda muhafaza edilmesi gerektiği fikrini ilham etmiştir.<sup>26</sup>

Ebu Bekr'in vahiy ilk derleyen kişilerden biri olduğu şüphesizdir. Muhtemelen O, Peygamber'in *Kitâb*'i oluştur-

---

yaparak, ipek ve parşömen üzerine yazılmış vahiy materyalini bir nüsha haline getirerek halka sunmasını istemesi şeklinde bir olayın vuku bulduğuna inanan bir Şia geleneği vardır. Yine Ebubekir nüshasının özünü, bu saklı vahiy materyalinin oluşturduğunu düşünenler de bulunmaktadır.

<sup>25</sup> Peygamber'in Katipleri ile ilgili anlatılan süslü hikayeler vardır. O'nun, diplomatik işlerde kullanmak için çalıştırdığı kâtiplerin bir kısmının, bazı vahiy parçalarını yazmış olması da gayet makuldür. Fakat onların, Peygambere gelecek herhangi bir vahiy yazmak için hazır bekledikleri düşüncesine katılmak çok zordur.

<sup>26</sup> Yakubi, ed. Houtsma, II/152; *Fihrist* 24; ed-Dâni, *Muğni* 4; Nöldeke-Schwally II/11. Yemame savaşında kaybolmuş ve Kur'an'a ait olmaları muhtemel vahiy parçaları hakkında pek çok referans bulunmaktadır.

mak için muhafaza ettiği vahiy materyalini miras almıştır. Onun, Kuran'ı resmen revize ettiği şeklindeki geleneksel teori oldukça şüphelidir.

Zira onun yaptığı derleme, kendilerine has derlemeleri bulunan bir çok sahabe örneğinde olduğu gibi, özel bir gayretin ürünüdür. Bu derlemeler Peygamber'in vefatından sonra önem kazanmıştır. *Ali, Sâlim, Abu Musa* ve diğerlerinin kendi derlemelerini nasıl oluşturdukları ile ilgili bir çok hikaye bilmekteyiz. Bunun yanında Peygamber'in sağlığında kimlerin vahyi derleme veya ezberleme çabası içinde olduğuna dair bilgi veren rivayetler de vardır. Bu isim listelerinin hiçbirinin birbiriyle tam olarak örtüşmemesi, bu derlemelerin varlığı bilindiği halde birkaç isim dışında bu işi kimlerin yaptığı konusunda doğru hiçbir bilginin bulunmadığı fikrini akla getirmektedir.<sup>27</sup>

Geleneksel teori, bu rivayetlerde geçen *cemaa (bir araya getirdi)* kelimesi *ezberledi* anlamında kullanıldığında ısrar etmektedir. Bu yüzden derlemelerin yazılı formda olduğunu anlamak yanlıştır. Fakat Ali'nin kendi derlemesini devesiyle getirmesi, diğer bazı derlemelerin bağımsız isimler alması ve Osman'ın resmi nüshanın oluşturulup ana merkezler gönderilmesinden sonra diğer bütün nüshaların yakılmasını emretmesi, o dönemde yazılı nüshaların varlığı ile ilgili hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır.

İslam'ın ilk döneminde Kur'an metni eksenli faaliyetler bizim için sürpriz olmamıştır. Bir çok kişi, Peygamber tarafından açıklanan vahyin yazılı bir şekilde toplanması gereğinden hareketle derleme işine girişmiştir. Daha sonra, İslam İmparatorluğu'nun genişlemesi ile birlikte, bir kısım derlemeler, farklı merkezlerde otorite kabul edilmeleri ne-

---

<sup>27</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I/6; *Fihrist*, 27; Buhari, ed. Krehl, III/397; İbn Sa'd, *Tabakat*, II, ii, 112-114. Ayrıca bkz: Nöldeke-Schwally, II/8-11.

deniyle diğerlerine göre daha fazla ön plana çıkmıştır. Kitleler tarafından benimsenen bir nüshanın eksiksiz olması gerektiğini düşünmek kadar doğal bir şey de yoktur.

Hums ve Damascus halkının Mikdad b. Al-Asvad<sup>28</sup>, Kûfe halkının İbn Mes'ud, Basra halkının Abu Musa al-Aş'arî, Suriye halkının genelde Ubey b. Ka'b (İbn Esir, Kamil, III, 86) nüshalarını kabullendikleri kayıtlıdır. Burada, belli bir nüshayı kabullenen büyük merkez veya bir başka ifadeyle lokal şöhret bulmuş bir metin tipi olarak ifade edebileceğimiz ana nüshaların ortaya çıkışından bahsettik.

Osman'ın Kuran'ı toplaması ile ilgili anlatılanlara gelince, yapılan işin lehçe farklılıklarını ortadan kaldırmaktan çok, tüm imparatorluk için standart bir Kuran metni inşa etmeye yönelik siyasi bir hamle olduğu hemen anlaşılır.

Görünüşe göre, Medine, Mekke, Basra, Kûfe, Şam merkezlerinde benimsenen nüshalar arasında ciddi farklılıklar vardı ve bu yüzden, tüm imparatorlukta kabul görecektir standart bir nüsha oluşturulması, sırf siyasi gerekçelerle bile olsa bir zorunluluk halini almıştı.

Osman'ın bulduğu çözüm, Medine nüshasını resmileştirmek<sup>29</sup>ve diğer tüm nüshaları yok etmektir. *Kurra'nın* Osman'ın bu girişimine şiddetle karşı çıkması dikkate değerdir<sup>30</sup>. Ayrıca Kûfe'nin bir müddet, Osman'ın standart nüshasını kabul edenler ve nüshasının yakılmasını reddeden İbn Mes'ud'un yanında yer alanlar şeklinde ikiye bö-

---

<sup>28</sup> Bergstrasser'in işaret ettiği gibi (Qorantext, 173) bu isim muhtemelen Muaz b. Cebel'in yerine yanlışlıkla kullanılmıştır.

<sup>29</sup> Bir Medine nüshasının olduğu farz edilirse, *Muğni* ve İbn Davud'ta anlatılan hikayelere göre, büyük oranda sözlü geleneğe dayanan Medine'de, Osman'ın oluşturduğu Kur'an toplama komisyonu, bir vahiy parçasının kabulü için iki şahit olmasını şart koşmuş ve Medine'de yaşayan vahiy toplayıcılarını esas almak suretiyle Kuran'ı birinci elden toplamışlardır.

<sup>30</sup> Burada, İbadiler'in Osman'ı, Allah'ın kelamını bozmakla suçladıkları hatırlanmalıdır.

lünmüş olduğuna dair delil bulunmaktadır<sup>31</sup>.

Osman'ın standart kabul ettiği nüshanın, o zaman var olan nüshalardan sadece biri olduğu ile ilgili çok az şüphe vardır<sup>32</sup>.

Medine nüshasının standart kabul edilmesi şüphesiz çok doğaldı. Çünkü her ne kadar Kûfe Kuran araştırmalarının merkezi olmakla şöhret bulmuş olsa da, *yaşayan gelenegin* daha yoğun olduğu Peygamber şehri Medine'nin prestiji o dönem itibariyle daha yüksekti. Dahası Medine nüshasının mevcut nüshaların en iyisi kabul edilmesi için tüm fırsatlara sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, Osman'ın standart nüshasının genel geçer olmasını sağlamak için yasaklanan diğer kıymetli nüshalar hakkında bir şeyler bulup bulamayacağımız konusu, Kur'an tarihi ile ilgili yapılan her çalışmanın en önemli meselesidir.

Müfessir ve filologların eserlerinde bu yasaklanmış nüshalardan alıntılanan *farklı okunuşlara* sık sık rastlamaktayız. Referans bazen sadece *sahabe kıraati* veya *bazı kıratlarda* (في بعض المصاحف) veya *ilk metinde* (في الحرف الأول) şeklinde verilmektedir. Bazen de *Basra kıraati*, *Hums kıraati*, *Ahl al-Aliya kıraati* (Baghawi, II/52) örneklerinde olduğu gibi şehirler refere edilmektedir. Diğer bir şekil ise *el-Haccac'a ait kıraat*(Khal. 12;)(Gin. 60) veya *Malik b. Enes'in dedesine ait kıraat* (Muğni 120) veya *Ebu Hanife tarafından kullanılan kıraat* (Massignon, al-Hallac, I/243) veya

---

<sup>31</sup> Yakubi, *Historiae*, II/197; İbnü'l-Esir III/86,87; Kurtubi, I/53.

<sup>32</sup> İbn Ebu Davud'un sayfa 83'te Ebubekir b. Ayyaş'tan (194h.) alıntıldığı ifadeye göre; Sahabeden bir çok kişinin, kendilerine ait vahiy netinleri vardı fakat bunlar, bu kişilerin ölümü ile kaybolmuştur. Aynı gerçek "el-Harfü'l-Evvel"e tekrar tekrar yapılan gönderme yapılmasıyla da delillendirilmektedir. Bununla, Osman metninin, Peygamber zamanında mevcudiyeti biline bir okunuştan farklı bir okunuşu içermesi durumu kastedilmektedir.

*Hammad b. Az-Zibriqan'a ait*(Khal. 55)(Muzhir, II/187) örneklerinde görülen mushaf sahibinin esas alındığı referans şeklidir.

Azda olsa bu yolla diğer kıraatlerden bir takım örneklerin korunmuş olması gerçekten çok önemlidir. Standart nüshanın kabul görmesi ile birlikte, diğer nüshalar, alevlerden kurtulmuş olsalar bile ilgisizlik nedeniyle gittikçe daha az aktarılır olmuşlardı. Teolojik veya filolojik muhtevaları nedeniyle alıntılanan bazı kıraat farklılıkları istisna edilirse, diğer ana gövdenin erken bir dönemde ortadan kalktığı söylenebilir. Üstelik, bir şekilde varlığını korumuş bu farklı okunuşlar bile Ortodoks düşünce yararına bastırılmaya çalışılmıştır. Yine büyük bir Kur'an otoritesi kabul edilen İbn Şehnebus (245-328) halkın huzurunda, eski nüshaları kullanmaktan vazgeçtiğini ilan etmeye zorlanmıştır.

İbn Şehnebus gibi pek çok meşhur alimin aynı muamele ile karşılaşması<sup>33</sup> Osman öncesi farklı kıraatleri ile ilgili araştırma yapacakların cesaretini kırmaya yetmiştir.

Ortodoks düşüncenin standart nüsha harici kıraatlere kaşı olan bu baskıcı tutumunu sürdürmesi *İbn Şehnebus*'dan sonraki dönemde bir takım imalı ifadelere neden olmuştur. Mesela Abu Hayyan, *Bahr* VII, 268'de hoş bakılmayan bir kıraat farklılığını referans olarak açıkça zikretmiş olmakla birlikte her ne kadar farklı kıraatler bakımından en zengin kaynak olsa da *Osman* nüshasından çok farklı olan kıraatlerden bahsetmemektedir. Bir başka ifa-

---

<sup>33</sup> İbn Şehnebus ile ilgili anlatılan hikayelerde, onu cahil ve zayıf akıllı biri gibi gösterme çabası gözlemlenmektedir. Bu, geleneksel düşünceye muhalefet etmesi nedeniyle dışlanan pek çok alimin başına gele şeyin aynısıdır. Kaynaklardan anladığımıza göre çok meşhur bir bilim adamı olan İbn Şehnebus'un, cahil ve zayıf akıllı birinin çevresinde toplanması mümkün olmayacak kadar çok sayıda öğrencisinin olduğunu biliyoruz.

deyle, müfessir ve dilcilerin eserlerinde bulunan diğer kıraatlere ait tüm örnekleri bir araya getirsek bile, sadece tefsir sahası için faydalı olan veya Ortodoks düşüncenin kendisine yakın gördüğü için yaşamasına müsaade ettiği *farklı okunuşları* toplamaktan öte bir şey yapmış olmayız.<sup>34</sup>

Modern Müslüman bilim adamları da hemen hemen aynı şekilde davranarak, eski nüshalardan gelen farklılıkları tefsir ile ilgili olanlar ve Osman nüshasını açıklayıcı özellikte olanlar zemininde tahsis etmişler ve İbn Khalaveyh ve İbn Cini gibi alimleri *Kıraat* ile *Tefsir* arasındaki farkı bilmemekle suçlamışlardır. Bununla birlikte, ancak tefsir sahasında kullanılan kıraat farklılıklarının muhafaza edilme fırsatı bulduğu açıktır.

### **Mesâhif Kitapları**

İslam'ın IV. Asrında *eski nüshalar* hakkında yazılmış üç kitap bulunmaktaydı. Konu ile ilgili sonraki çalışmaları da etkileyen bu eserler İbnu'l-Anbâri, İbn Ashta ve İbn Ebu Davud'a aittir.

*Kitabu'l Mesahif* başlıklı her üç eser de Osman metninin derlenmesi, imla özellikleri gibi konulara ilaveten, bu metnin standart kabul edilmesinden önce var olan eski nüshalar problemini de ele almışlardır. Bunlardan en meşhuru, İbn Mücahid'in *yedi kıratı* muteber kabul etmesinden önce kaleme alındığında kuşku bulunmayan, İbnu'l-Anbari'ye ait olanıdır. Günümüze ulaşmamakla beraber, eserden faydalanan Suyuti gibi alimlerin çalışmalarını ince-

---

<sup>34</sup> Prof. Bergstrasser'in son Mısır ziyaretinde ilginç bir olay oldu. Mısır kütüphanesinde bulunan kûfi nüshaları arşiv fotoğraflarken ona Ezher Kütüphanesi'nde bazı dikkat çekici özelliklere sahip bir nüsha bulunduğu bahsettim. Bunun üzerine bu nüshayı da fotoğraflamak için izin aldı fakat daha sonra izin iptal edildi ve nüsha kullanımdan men edildi. Olanı anlamakta güçlük çekmedik, çünkü Ortodoks anlayışın batılı bir bilim adamına bu tür bir nüshayı inceleme imkanı vermesi normal bir durum değildi.

lediğimizde<sup>35</sup>, eserin nüshalara ait kıraat farklılıklarını içermesinin yanında bir miktar tesiri de içerdiğini anlamaktayız.

Konuyla ilgili bir diğer çalışma olan İbn Ashta'ya ait kitap da benzer özellikler taşımaktadır. İbn Mücahid'in talebesi olan İbn Ashta, eski nüshalar hakkında Suyuti'ni de istifade ettiği<sup>36</sup> bir eser yazmasının yanında, *el-Müfîd* adlı bir diğer eserinde standart nüshanın dışında kalan eski nüshaları incelemiştir<sup>37</sup>.

Mesahif kitaplarından sadece İbn Ebu Davud'a (316h.) ait olan günümüze ulamıştır. Fakat, ne yazık ki bu çalışma diğer ikisine göre daha dardır.

Abdullah b. Süleyman b. El-Eşas Ebu Bekr b. Ebu Davud<sup>38</sup> es Sicistani hicri 230 da doğmuştur. Babası muteber hadis kitaplarından en kıymetli üçüncüsü kabul edilen eserin sahibi İmam Ebu Davud'tur. Sicistan'da doğmuş fakat babası ile seyahat ederek Horasan, İsfahan, Fars, Basra, Bağdat, Küfe, Medine, Mekke, Şam, Mısır, el-Cezire ve ath-Thughur bölgelerini dolaşmıştır. Gittikleri her yerde babasının tuttuğu hocalarından ders alarak döneminin en büyük bilginlerinden biri olmuştur<sup>39</sup>. Rivayete göre, Küfe'ye geldiği zaman sahip olduğu bir dirhem ile satın aldığı bakladan her gün bir miktar yiyerek, Küfe'li hocası Ebu Said el-Ashajj'dan bin hadis (bir rivayete göre otuz bin ) tedris etmiştir.

---

<sup>35</sup> *İtkan*, 428; ayrıca *ed-Dürrü'l-Mensur*'da pek çok rivayet vardır.

<sup>36</sup> *İtkan*,13, 428.

<sup>37</sup> İbnü'l-Cezeri, *Tabakat*, II/184.

<sup>38</sup> Biyografisi için bkz: İbn Hallikân, I/268-269; İbnü'l-Cezeri, *Tabakat*, No: 1779; Zehebi *Liber Class*, II/80; el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, IX/464-468. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*,II/168,273.

<sup>39</sup> Fakat genel olarak Mhd b. Elsem et-Tüsî ve İsa b. Zaghba'nın öğrencisi olarak bilinir. El-Hatib (IX/464,465) onu pek çok hocasından bahseder. İbnü'l-Cezeri ise onun, Kur'an bilgisini aktardığı kurâların bir listesini verir.

Yaşamı boyunca daha çok bir hadis alimi olarak tanınan İbn Ebu Davud, rivayete göre Sicistan'a döner dönmez, aralarında bölge idarecisi olan Amr b. El-Leys'in de bulunduğu bir grub tarafından karşılanmıştır.

Kendisinden hadis okumasını istemeleri üzerine, yanında kitap olmadığını söylemesi üzerine "İbn Ebu Davud'un kitaba ihtiyacı var mı ki!" karşılık vermişlerdir. İbn Davud en sonunda şöhretinin gereğini yapmak zorunda kalmış ve hafızasından bir çok hadis okumuştur. Bağdat'a döndüğünde, Sicistan olayının kendisinden önce gelmiş olduğunu görmüştür. Bağdatlılar onu, bu insanların bilgisizliğini istismar etmekle suçlamışlar, fakat Sicistan'da dikte ettirdiği hadis nüshalarının kopyalarını kendi hadis otoritelerinkileri ile karşılaştırdıklarında, onca hadis arasında sadece altı yerde hata bulabilmişlerdir.

Ebu Hallâd Süleyman (261), Ebu Zaid Ömer b. Şâbbe (262), Yunus b. Habib (267), Musa b. Hizâm et-Tirmizi (260), Yakub b. Süfyan (277) ve İbn Mücahid'in (324) hocalarından en-Nakkaş (351) onu Kur'an alanındaki hocalarıdır. Kur'an'la ilgili yazdığı pek çok eserden *Fihrist*'te zikredilenler şunlardır:

1. *Tefsir* (ayrıca bak: *Fihrist* 34/11; Zehebi II/80; el-Hatib IX/464)
2. *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh* (ayrıca bak: *Fihrist* 37/25; Zehebi II/80)
3. *Kitabu Nazmi'l-Kur'an*
4. *Kitabu Fezaili'l-Kur'an*
5. *Kitabu Şeriatî't-Tefsir*
6. *Kitabu Şeriatî'l-Makâri*

Zehebi, bunlara ilaveten el-Kur'an adlı bir eserinden daha bahseder. Fakat bu muhtemelen, hata ile Kitabu



İhtilafîl-Mesahif de denilen Kitabu'l Mesahif'ten başkası değildir.<sup>40</sup> el-Hatib ise onun kıraatle alakalı bir eseri olduğundan bahsetmiştir. Bu da Kitabu'l Mesahif olabileceği gibi başka bir eser de olabilir. Zira Ebu'l Mehasin en-Nücumu'z-Zahire adlı eserinde (mesela ed. III/222) onu bir kıraat alimi olarak zikreder.

Ortodoks düşünceyi rahatsız edecek bir çok hadis rivayet etmesi, babasının onu yalancılıkla suçladığı ve bu yüzden verdiği bilgilere kimsenin itibar etmediği şeklinde maksatlı hikayelerin uydurulmasına neden olmuştur.

Zira biyografi yazarlarının büyük kısmı onu *rivayetine güvenilir* (ثقة) kabul etmişlerdir. Muğni ise, babasının onu yalancılıkla suçlamasının *Hadis* ile ilgili bir konuda olmadığını söylemiştir.<sup>41</sup> Rivayete göre İbn Ebu Davud ihtiyarlayıp gözleri görmez olduğunda bile camiye gelerek kürsüde yerini alır ve birkaç basamak aşağıda oturan oğlu Ebu Ma'mer kitaptan bir hadis hatırlatır ve o da bunu dinleyenlere hafızasından aktarırdı. Bu rivayet bize, onun ölünceye kadar halktan saygı ve ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.

Kitabu'l-Mesahif'in bilinen üç yazması vardır. İlki Şam Zahiriyeye Kütüphanesi'nde (Hadis, NO: 407), ikincisi Mısır Devlet Kütüphanesi'nde (Kıraat, NO: 504), üçüncüsü ise bana ait nüshadır. Son iki nüshanın, Zahiriyeye yazmasının birer kopyasından ibaret olması hasebiyle *metin inşasında* tek bir nüshaya bağımlı olduğumuzu söyleyebiliriz. İbn Mesud, Ubey b. Ka'b, Hafsa, Enes nüshalarından bir çok kaynakta bahsedilmekte fakat, şaz okuyuşlarına pek çok referansta değinilen Ubeyd b. Umeyr, İkrime, el-A'meş, Said b. Cübeyr gibi ilk otoritelerin, var olduğunu kuvvetle

---

<sup>40</sup> *Fihrist*, 36<sup>11</sup> da kitap, bir hadisçi olan babası Ebu Davud'a atfedilmiştir.

<sup>41</sup> Ayrıca bkz: İbnü'l-İmâd, II/273; Yine el-Hatib'te, Dârekutni'nin ثقة إلا أنه كثير الخطأ في الكلام على الحديث şeklinde, onun hangi noktada hatalı olduğunu kapalı bırakan bir ifadesi zikredilmiştir.

muhtemel gördüğümüz, gerçek nüshalarına ancak bu eser sayesinde ulaşmış bulunuyoruz.

Eserin ellinci sayfasında geçen *mushaf* kelimesinin *harf* veya *kıraat* anlamında kullanıldığına ve bu yüzden alıntılanan farklı okunuşların gerçek yazılı nüshalardan gelmiş kabul edilmemesi gerektiğine dair İbn Davud'a söylenen ilave, ilk bakışta , yanlış anlamaları önlemek için yapılmış bir uyarı notu olarak görülebilir. Fakat onun, *mushaf* kelimesi ile yazılı bir nüshayı kastetmiş olduğunda hiçbir şüphemiz yoktur.

İbn Ebu Davud'un bahsettiği nüshaların bağımsız birer nüsha olduklarına dair başka kaynaklarda delil bulunmaktadır. Diğer bir kısım nüshaya gelince, bunlardan alıntılanan kıraat örnekleri incelendiğinde, yazılı bir nüshadan geldikleri anlaşılmaktadır. Onu hiç bahsetmediği birkaç eski nüshayı da ilave ettiğimizde, aşağıdaki listeyi elde etmekteyiz:

**A. Birincil (primary) nüshalar:**

1. Sâlim (12)
2. Ömer (23)
3. Ubey b. Ka'b (29)
4. İbn Mesud (33)
5. Ali (40)
6. Ebu Musa el-Eş'ari (44)
7. Hafsa (45)
8. Zeyd b. Sabit (48)
9. [Ayşe (58)]
10. [Ümmü Seleme (59)]
11. Abdullah b. Amr (65)
12. İbn Abbas (68)
13. İbnu'z-Zübeyr (73)
14. Ubeyd b. Umeyr (74)
15. Enes b. Malik (91)

**B. İkincil (Secondary) nüshalar:**

1. Alkame b. Kays (62)
2. er-Rebi' b. Huseym (64)
3. el-Haris b. Süveyd (70)
4. el-Esved (74)
5. Hittân (73)
6. Talha b. Musarrif (112)
7. el-A'meş (148)
8. Said b. Cübeyr (94)
9. Mücahid (101)
10. İkrime (105)
11. Atâ' b. Ebu Rebia (115)
12. Salih b. Kaysan (144)
13. Cafer es-Sadık (148)

Not: İkincil nüshaların tamamı İbn Mesud nüshasını temel almışlardır.

İlk nüshalar ile ilgili toplayabileceğimiz tüm bilgilerin, tenkitli bir Kur'an metninin inşası için büyük önem taşıdığı açıktır.

Çünkü bu bilgiler, Osman nüshasının iptal ettiği diğer nüshaların varlığına dair tek kaynaktır<sup>42</sup>. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Osman'ın Medine metin geleneğini esas almakla, en iyi metni seçtiği söylenebilir. Fakat diğer nüshalar, en azından önemli bir kısmıyla da olsa, ortaya çıkarılmadıkça bu fikrin ne ölçüde doğru olduğunu anlamamız asla mümkün değildir. Eski nüshalardan günümüze ulaş-

---

<sup>42</sup> Dr. Mingana'nın keşfettiği, parşömen yapraklara yazılmış ve Osman öncesi nüshalara ait olma ihtimali bulunan materyalin, ilk bakışta eski nüshaların en azından biri hakkında önemli bilgiler vereceği düşünülmekteydi. Fakat daha sonra anlaşıldı ki, ne bu parşömen yapraklar, ne de onun Suriye'de keşfettiği *Barsalibi* yazması (bkz: *An ancient Syriac Translation of the Kur'an exhibiting new Verses and Variants*, Manchester 1925), bu eski nüshalarla ilgili herhangi bir bağlantıya sahip değildir. Bkz: Bergstrasser, *Geschichte des Qorantexts*, 53-57, 97-102.

mayı başarabilmiş kıraat farklılıkları, bu nüshalar hakkında herhangi bir yargıda bulunabilmemiz için kullanabileceğimiz tek araçtır.

Burada, eski nüshalara atfedilen okunuşların otantikliği sorunuyla yüz yüze gelmekteyiz. İtiraf etmek gerekir ki, bunların bir kısmının bazı teolog ve filologlar tarafından uydurulduğundan şüphelenilmektedir. Daha açık bir ifadeyle bu kişiler, alanları ile ilgili bir konuda görüşlerine delil olarak sunmak için uydurdukları farklı okunuşları muteber göstermek için eski nüshalara atfetmişlerdir. Bu şüphe özellikle İbn. Mesud ve Peygamber hanımlarına atfedilen kıraat farklılıklarında daha güçlüdür. Yine *übermensch des tefsir* (tefsirin babası) olarak bilen İbn Abbas'ın bu şöhreti elde etmesinde Kur'ânî araştırmalarla ilgili bulabildiği her şeyi kullanmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte, genel olarak, herhangi bir Kârî'den alınan okunuşların orijinal bir nüshaya dayandığına güven duyulabileceği söylenilebilir.

Okunuşların yanlış aktarılması meselesi ilkinden daha zor bir problemdir. Mesela, belli bir Kârî'den geldiği açıkça bilinen bir okunuşun başka bir kaynağa atfedilmesi, tefsirlerde zaman zaman rastlanan durumlardandır. İsnadların doğruluğunu tesbit, otoritelerin ölçülebildiği durumlarda mümkün iken, iktibaslardaki dikkatsizliği ile meşhur bir kaynak tarafından sunulan bir okunuşun, belirtilen Kârî'ye doğru bir şekilde atfedilmiş olup olmadığı kesin olarak bilinemez.

İsnadların doğruluğu ile ilgili bir diğer problem de bizzat okunuş farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

Zira standart kabul edilen okunuşlarda gösterilen tizlik, standart dışı kabul edilenler için gösterilmemekte ve bu da kaynaklarda, iki farklı okunuşun aynı Kârî'ye atfe-

dilmesine neden olmaktadır. Bu gibi durumlarda doğru ismin kim olduğunu anlamamıza imkan verecek artı bilgilere ulaşmayı temenni etmekten başka yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur.

Bazı okunuşlar ise lengüistik açıdan imkansız olan bir formda günümüze ulaşmıştır. Üstelik bu durumun biz-zat okunuşun zikredildiği eserde belirtildiği örneklerle de karşılaşmaktayız. Şüphesiz buradaki kusur, aktarım hatasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki, günümüz araştırmacılarının bile bu çeşit bir hatayı tespit ederek metni orijinal haline döndürmeleri mümkündür.

Bergstrasser, İbn Mesud ve Ubey b. Ka'b nüshalarını derleme amaçlı yaptığı ön çalışmada<sup>43</sup>, bu iki metni Osman nüshasıyla kıyaslayarak değerlendirmeye çalışmıştır. Fakat konu ile ilgili kullanabileceğimiz materyalin sürekli artması, böyle bir değerlendirme yapma hususunda cesaret kırıcı bir işlev görmüştür. Diğer nüshalardaki kıraat farklılıkları bazen Osman nüshasındaki ifadeleri tamamlayıcı niteliktedir. Mesela *بمائل ما* yerine *بما* ifadesinin (II/137,131) takva gerekçesiyle kullanıldığı düşünülebilir. Yine (II/275,276) daki *يوم القيامة* ifadesinin açıklama maksatlı olduğu söylenebilir. Bu gibi durumlara bakıldığında Osman nüshası, diğer nüshaların kendisine dayandığı en eski nüsha imiş izlenimini vermektedir. Fakat karşıt fikri destekleyen pek çok örnek de mevcuttur. Mesela Osman nüshasının *يخدعون* yerine *يخدعون* kelimesini kullanmış olması (II/9,8'de), aldatan bir Allah ifadesini yumuşatmaya yönelik bir çaba, *لله* yerine *للبيت* ifadesinin kullanılması ise (II/196,192) teolojik gerekçelerden kaynaklanan bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Bergstrasser, diğer nüshalarda, Osman nüshasındaki bir kelimenin eşanlamlısından ibaret olan birçok kıraat

---

<sup>43</sup> Geschichte des Qorantexts, 60-96.

farkının bulunduğuna da dikkatlerimizi çekmektedir. Daha sade olan ifadeyi taşıma bakımından standart nüsha ve diğerleri hemen hemen eşittir. Elimizde standart metinden çok ta uzak olmayan nüshalardan gelen küçük bir miktar kıraat farkının bulunduğunu düşünürsek, aşağıdaki eserleri Kur'an metninin inşası yolunda daha derin yapacağımız daha kapsamlı bir araştırma için temel alabileceğimizi söyleyebilirim.

Müteakip bilgiler, yazarın tenkitli bir Kur'an oluşturma yolunda tertib ettiği koleksiyondan alınmıştır. Elbette tüm bunlar metin ortaya çıktığında eleştiriye açık olacaktır fakat burada bağımsız isimler altında zikredilmeleri, bilim adamlarına genel olarak her bir nüshanın dayandığı delili kritik etme fırsatı vermesi açısından çok önemlidir.

Aşağıda, farklılıkların alındığı kaynaklar zikredilmektedir:

1. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, I-VIII, Mısır 1328.
2. Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni fî Tesiri'l-Kur'an ve Seb'u'-'Mesâni*, I-XXX, Mısır tarihsiz.
3. Beğâvi, *Meâlimü't-Tenzil*, I-VII, Mısır 1332 (Tefsirü'l-Hâzin'in sayfa kenarında)
4. Beydâvi, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, V pts., Mısır 1330.
5. Belâvi, *Kitabu Elif Bâ*, I-II, Mısır 1287.
6. Bennâ, *İthafu Fuzelai'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbeati'l-Aşer*, Mısır 1317.
7. Fahreddin er-Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, I-VIII, Mısır 1327.
8. Ferrâ, *Kitabu Meâni'l-Kur'an*, İstanbul yazması, Nur-u Osmaniye 459.
9. İbnu'l-Enbâri, *Kitabü'l-İnsaf*, ed. Gotthold Weil,

Leiden 1913.

10. İbn Hişam, *Muğni'l-Lebîb*, II pts., Mısır 1347.
11. İbn Hişam, *Tehzîbü'l-Tevazih*, II pts., Mısır 1329.
12. İbn Cinnî, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ğinni*, von G. Bergstrasser, München 1933.
13. İbn Hâleveyh, *Ibn Hâlawaihs Sammlung nichtkano-nischer Koranlesarten*, herausgegeben von G. Bergstrasser, İstanbul 1934.
14. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, I-XX, Mısır 1307.
15. İbn Yaîş, *Commentary to the Mufassal*, ed. Jahn, I-II, Leipzig 1882.
16. Hafâcî, *İnayetü'l-Kâdi ve Kifayetü'r-Râzi*, I-VIII, Mısır 1283.
17. Marandî, *Kurrât ani'l-Kurrâ*, Escorial yazması 1337.
18. Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, I-II, Haydarabad 1312.
19. Nesefî, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, I-IV, Mısır 1333.
20. Nisaburi, *Garaibü'l-Kur'an* (Tefsirü't-Taberi'nin sayfa kenarında)
21. Kunevî, *Haşiye ale'l-Beydâvî*, I-VII, İstanbul 1285.
22. Kurtubi, *el-Câmi li-Ahkami'l-Kur'an*, I-II (şu ana kadar tüm nüshaları basılmıştır), Mısır 1935.
23. Şevkani, *Fethü'l-Kadîr*, I-V, Mısır 1349.
24. Sibeveyh, *Le Livre de Sibawaih*, ed. Derenbourg, I-II, Paris 1889.
25. Suyuti, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, ed. Sprenger,

Kalküta 1857.

26. Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, I-VI, Mısır 1314.

27. Suyuti, *el-Müzhir*, I-II, Mısır 1282.

28. Taberi, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-XXX, Mısır 1330.

29. Tabersî, *Mecmau'l-Beyan fi Ulumi'l-Kur'an*, I-II, Tahran 1304.

30. Ukberî, *İmlâ fi'l-İrab ve'l-Kırâât fi Cemî'l-Kur'an*, II pts., Mısır 1321.

31. Ukberî, *İrabu'l-Kırâati's-Şâzze*, Mingana İslamic Arabic yazması 1649.

32. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, ed. Nassau Lees, Kalküta 1861.



## İslam'da Teolojinin Gelişimi\*

Yazar: Ziauddin AHMED

Çevirenler: Yrd. Doç. Dr. Ahmet AK\*\*

Araş. Gör. A.Talip BAYCAR\*\*\*

Özellikle Peygamber ve Ashâb'ı dönemindeki ilk Müslümanların inanç konularında herhangi bir tartışmaya girdikleri görülmemektedir. Onların inançları gayet net idi; Allah'ın birliği ve dinlerinin prensiplerini kanıtlamak için Kur'an ve Peygamberin öğretileri dışında başka hiçbir şeyle meşgul olmadılar.<sup>1</sup> Fakat bu durum uzun sürmedi, İslâm'ın genişlemesiyle birlikte dogmatik spekülasyonlar Müslümanların siyasi hayatlarına girmeye başladı. Bu hususta birkaç neden akla gelebilir:

İlk olarak, Kur'an'ın bizzat kendisi insanın akıl yürütmesini teşvik eden birçok âyet içermektedir. Mesela, bazı âyetlere göre insan yaptıklarından sorumlu tutulurken, diğer bazı âyetler insanın her fiilinin önceden belirlendiği ve insanın Allah'ın dilemesine göre hareket edeceğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> İkinci olarak, İslâm, çeşitli inançlara mensup olan Hıristiyanlar, Yahudiler ve müşrikler tarafından yapılan saldırılara karşı kendini korumak zorundaydı. Bu dinlerin dogmalarını reddederken Kur'an'da tartışmalı deliller bulunmaktaydı. Peygamberden insanları bilgelik ve güzel nasihatle Allah'ın yoluna çağırması ve onları en güzel yol

---

\* Ziauddin Ahmed'e ait bu makalenin orijinali "A Survey of The Development of Theology in Islam", *Islamic Studies*, Vol. XI, June 1972, No:1, s. 94-111 arasında yer almaktadır.

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, [aak@ksu.edu.tr](mailto:aak@ksu.edu.tr)

\*\*\* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, [ftalip@mynet.com](mailto:ftalip@mynet.com)

<sup>1</sup> Ali Mustafa Gurabi, *Fıraku'l-İslamiyyin*, Kahire, 1378/1959, s. 14.

<sup>2</sup> krş. Watt: Free Will. Londra, 1948, ss. 12-17.

hakkında düşünmeye davet etmesi isteniyordu. (Kur'ân, 16/126) Böylece Kur'ân'ın bizzat kendisi daha sonra skolâstik İslâm Teolojisi olan *Kelâm ilminin* ortaya çıkışı için bir nüve teşkil etmektedir.<sup>3</sup> Üçüncü olarak, Peygamberin Ashâb'ı arasında spekülâtif tartışmaların örneği hiç yok değildi. Bir keresinde Ashap'tan bazıları kaderi tartışıyorlardı, bunun üzerine Peygamberin onlara çok kızdığı ve bu tür konulara girmemelerini istediği rivayet edilmektedir. Peygamber daha çok onlardan Allah'ın emirlerini yerine getirmelerini ve yasaklarından kaçınmalarını istemişti.<sup>4</sup> Siffin savaşından sonra bir kişinin Ali'ye Suriye seferinin Allah'ın kaderi olup olmadığını sorduğu da benzer şekilde rivayet edilmektedir. Ali de, ona *kazâ* ve *kader* gibi kavramlarla şu açıklamada bulunur: Bütün fiiller Allah tarafından önceden belirlenen bir kaderdir.<sup>5</sup> Son olarak, ilk hicri asır sona ermeden önce başka inanç ve kültürdeki pek çok insan İslâm'a girmişti. Bu nedenle daha sonra ortaya çıkan tartışmalarda onların kültürlerinin etkisi inkar edilemez.<sup>6</sup>

#### ***Havâric, Şia ve Mürcie***

Kelâm ilminin sonraki gelişmesinin nedenleri ne olursa olsun, İslâm'ın ilk döneminde vuku bulan siyasi olaylara yakından bakıldığında, onların, daha sonra gelişen teolojik fikirler üzerinde büyük ölçüde etkili olduğu görülür. Watt'a göre, bilgi sosyolojisiyle uğraşanlar, bütün teolojik ve felsefi fikirlerin siyasi ve sosyal referanslara sahip olduklarını göz önünde tutmalıdırlar.<sup>7</sup>

Peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra Muhâcir ve Ensar arasında halife seçimiyle ilgili ciddi bir tartış-

<sup>3</sup> Ahmad Emin, *Duha'l-İslam*, 6. baskı, 1962, III/1-3.

<sup>4</sup> Müsned, 3:178; krş., İbn Murtaza: *el-Münye*, Haydarabat, 1316, s. 8.

<sup>5</sup> *el-Münye*, s. 7.

<sup>6</sup> Duhal-İslam, III/7.

<sup>7</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, Edinburg, 1962, s. 2.

ma ortaya çıktı. Bu tartışma, fikirlerin kısa sürede gelişmesine izin vermedi. Mamafih ilk teolojik unsur, Cemal ve Siffin savaşlarıyla ortaya çıktı. Bu iki iç savaşa neden olan siyasi anlaşmazlıklar, Müslümanları birkaç gruba ayırdı. Bu, sonunda kelim ekolleri olarak anılan, Şia, Havâric ve tabii ki Mürchie'nin doğmasına neden oldu. Bu grupların temel prensiplerine bir göz atmak, Peygambere halef olma sorununun diğer bütün dogmatik tartışmaların kaynağı olduğunu gösterecektir. Az sayıda da olsa ahabın bir kısmının, Ali'nin, Ebû Bekir, Ömer ve diğerlerinden daha üstün olduğu kanısına sahip oldukları söylenir. Onlar arasında Ammar b. Yasir, Ebû Zer el-Gifârî ve Mikdad b.el-Esved sayılmaktadır.<sup>8</sup> Fakat zamanla bu düşünce yeni bir renk almaya başladı ve Ali'nin üstünlüklerine inananlar, "Şiatü Ali" (Ali'nin taraftarları) olarak isimlendirildi. Osman'ın hilafetinin sonlarına doğru, Abdullah b. Sebe'nin, İslam'a dönen bir Yahudi, Şii inanç sisteminin temelini oluşturmada ön ayak oluşturduğu söylenir.<sup>9</sup> Şiilere göre *hilâfet* (veya onların isimlendirdiği gibi *imâmet*), insanlara bırakılamayacak kadar kutsal bir kurumdu. O, inancın bir parçasıydı; hiçbir peygamber onu toplumun inisiyatifine bırakmamıştır. Peygamberin, kendinden sonra yanılmaz birisini halefi olarak tayin etmesi zorunlu idi ve peygamberin tayin ettiği kişi gerçekten de Ali idi.<sup>10</sup> Bu teori onları, Ali'nin, Ebû Bekir ve Ömer dâhil diğer bütün rakiplerinden daha üstün olduğu sonucuna varmaya neden oldu.<sup>11</sup> Şiilerin ılımlı grubunu temsil eden Zeydilere göre, Ali'nin onlardan daha üstün olduğunu çok iyi bildikleri halde hilafeti kabul ettiklerinden dolayı ilk üç halife büyük günah işlemişlerdir.<sup>12</sup> Aşırı Şiilere

---

<sup>8</sup> krş. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Kahire 1959, s. 267.

<sup>9</sup> A.g.e., ss. 254, 269-70.

<sup>10</sup>A.g.e., s. 267.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 267.

<sup>12</sup> A.g.e., ss. 268-9.

göre, peygamberin, halifesi olarak tayin ettiği Ali'nin elinden *imameti* gasp ettikleri için bu ilk üç halife kâfir olmuşlardır. Bu grup, *Râfıziler* olarak bilinir. Bazı aşırı Şiiler Ali'ye ilahlık bile atfettiler.<sup>13</sup> Haricilere göre, Osman, Ali, Sıffin savaşının iki hakemi, hakemi kabul edenler ve Cemel savaşına katılanlar *kâfir olmuşlardır*. Bu sebeple onlara karşı isyanda bulunmak gerekir. Necdiler dışındaki Haricilere göre büyük günah işleyen kişi *kâfir* olur.<sup>14</sup> Onlara göre Müslümanlar, hilafete en çok layık olan ve en iyi Müslüman olarak nitelendirilen bir lider tarafından yönetilmelidir. Müslümanların halifelerini Kureys'ten seçme mecburiyetleri yoktur. Muhtemelen bu teori, onların sonradan gelen Emevi ve Abbasilerin iktidarına karşı çok sayıda isyan etmelerine yol açmıştır.<sup>15</sup> Şiilerde görüldüğü gibi Haricilerin teorileri de öncelikli olarak politik tartışmalar olarak başlamış neticede birçok teolojik doktrinle sonuçlanmıştır.

Haricilerin ve Şiilerin aşırı grupları arasında siyasi tarafsızlığı benimseyen Abdullah b. Ömer'in de içerisinde bulunduğu ılımlı bir grup vardı. Bunlar, her iki grupla ilgili bir görüş belirtmediler ve onları Allah'a havale ettiler:

“Bize göre onların hepsi mümindir. Biz ne onların yanında yer alırız ne de onlara lanet okuruz ne de onlara şahitlik ederiz. Onların durumunu Allah'a havale ederiz: Onlarla ilgili hükmü, O verecektir”.<sup>16</sup>

Bu çatışan grupların hepsi rakipleri tarafından küfür ve günahkârlıkla suçlanırken bunların ılıman politika gütmeleri, mevcut Emevi iktidarını takviye etme konusunda

---

<sup>13</sup> A.g.e., ss. 268–9.

<sup>14</sup> Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Frak*, Kahire 1328/1910, s. 55; *Duha'l-İslam*, III/330–1.

<sup>15</sup> A.g.e., III/330–1.

<sup>16</sup> *Fecr*, s. 280; krş. Watt, *Islamic Philosophy*, s. 28.

bir yardım kaynağı olmuş olabilir.<sup>17</sup> Üçüncü mezhep yani Mürchie'nin dogmaları içinde kabaca oluşan bu teoriler, Hariciler ve Şiilerin öfkelerini artıran bir düşmanlığa neden olmuştur. Ahmed Emin haklı olarak Hâricilerin olmadığı yerde Şiilerin de bulunmadığını ve tabii olarak orada Mürciilerin de bulunmayacağını söylüyor.<sup>18</sup> Fakat bu ılımlı grup tarafından benimsenen unsurlar, Harici ve Şiilerin tartışmaları *iman* ve *küfrün* sınırını belirleyici bir hal alıncaya kadar dogmatik renk almadı. Hariciler kendilerinin dışında kalan herkesi kâfir olarak gördüler ve onların gözünde her türlü büyük günah, *küfürdür*. Benzer şekilde, aşırı Şiiler de kendilerinin dışında kalanları *mümin* olarak görmediler. Onlara göre, imamlarına itaat, imanın bir parçasıdır.<sup>19</sup> Diğer taraftan Mürchie'ye göre iman, Allah'a ve peygamberine inanmaktır ve Ona ve peygamberine inanan herkes –büyük günah işlese veya *imama* itaat etmese bile mümindir.<sup>20</sup> Bu, Hariciler ile Şiilerin anlayışlarına göre taban tabana zıtlık arz eder. Bazı Mürciiler, küfür alameti olan herhangi bir kelime söylese veya herhangi bir amel işlese bile (Allah'a ve peygamberine inanan bir kimsenin) mümin olmaktan çıkmayacağını söyleyecek kadar ileri gittiler.<sup>21</sup> Her hâlükârda Mürciiler amelleri imandan ayrı tuttular. Bu siyasi olarak, Emeviler veya diğer Müslümanların adaletsiz davranışlarından dolayı Müslümanlıktan çıkmayacakları anlamınadır. Bu nedenle, onlara itaat etmek ve dini görevleri onların yönetimi altında yapmak zaruridir.<sup>22</sup> Amellerin imanın bir parçası olmadığı anlayışı başka bir tartışmayı, imanın artıp azalmasının muhtemel olup olma-

---

<sup>17</sup> A.g.e., s. 289 ve ss. 32–3.

<sup>18</sup> A.g.e. , s. 289 ve ss. 32–3.

<sup>19</sup> A.g.e. , s. 289 ve ss. 32–3.

<sup>20</sup> A.g.e. , s. 289 ve ss. 32–3.

<sup>21</sup> İbn Hazm: *el-Fasl*, Kahire 1317/1899, IV/80.

<sup>22</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, s. 33; *Fecr*, s. 281.

ması, gündeme getirdi. Bunun tabii sonucu olarak: Allah'a ve peygamberine inanmak olan iman, öz itibarıyla artmaz ve azalmaz. Fakat ameller imanın bir parçası olarak düşünülürse kesinlikle imanı artırır ve azaltır. Benzer şekilde, büyük günahı küfürle denk tutan Haricilere göre, büyük günah işleyeni bu günah onu ebedi cehenneme götürür. Fakat Mürcie'nin nazarında o, küfür olmadığı için kısa süreli bir cezaya neden olabilir.<sup>23</sup>

### ***Cebriyye ve Kaderiyye***

Kişi Allah'ın her şeye gücü yettiğini ve her şeyi bildiğini düşünüp anladığı zaman, kader ve irade hürriyeti konusundaki tartışma doğal bir sonuç olabilir. Geçmişte olan ve bundan sonra olacak olan her şey, Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Bir taraftan O, insanın gelecekte yapacağı her türlü iyiliği ve kötülüğü biliyor ve diğer taraftan insan yaptıklarından sorumlu olacak ve ondan dolayı adil olarak ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır.<sup>24</sup> Kur'an araştırıldığında, insanın her hareketinin Allah tarafından önceden belirlendiğini ifade eden çok sayıda ayetin bulunduğu görülecektir. İnsan tamamıyla Allah'ın dilemesine göre hareket eder. Allah dilemedikçe insan hiçbir şey yapamaz. Diğer yanda, Kur'an'da, insanı sorumluluk sahibi olarak sunan birçok pasaj vardır. Benzer şekilde biz, kaderciliğe meyletmeye götüren birçok hadise sahibiz. Bazı hadislerde, dünyada vuku bulan her şeyin ezelde yazıldığı belirtilmektedir. Bazı hadisler, ceninin anne karnındayken cinsiyeti, rızkı, eceli, perişan mı mesut mu olacağı gibi birtakım şeylerin melek tarafından yazılmış olduğunu bildirmektedir.<sup>25</sup> Bu nedenle Wensink'in dediği gibi kaderciler kadar irade hürriyetini savunanların kendi görüşlerini destekleyecek

---

<sup>23</sup> *Duha*, III/16-9.

<sup>24</sup> *Fecr*, s. 283; Watt: *Free Will*, s. 13.

<sup>25</sup> *Fecr*, s. 283; Watt: *Free Will*, s. 13.

“nass”ların olduğu söylenebilir.<sup>26</sup>

İslâm Kelâm tarihinde, *kader* (özgür irade) ile ilgili tartışmaları ilk başlatanlar Ma’bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimaşki’dir. Ma’bed, İbn Eşas ile beraber o zamanki Emevi iktidarına karşı çıktı ve Haccac’ın emriyle 80/699 tarihinde idam edildi. Gaylan’ın ise *kaderî* görüşlerinden dolayı Hişam b. Abdülmelik tarafından öldürüldüğü söyleniyor. Ma’bed, bazı noktalarda *kaderî* görüşe sahip olduğu söylenen Hasan el-Basrî (ö.110/728-9)’nin bir öğrencisiydi.<sup>27</sup> Aşağı Fırat bölgesinde Hıristiyan ve diğer dinlerin, İslâm düşüncesini etkilediği söylenebilir. İşin doğrusu, Mabel’in önce Müslüman olmuş daha sonra irtidat eden Sansuia adındaki Mezopotamyalı bir Hıristiyan’la arkadaşlık ettiği rivayet edilir. Ayrıca Gaylan’ın dogmatik (inaksal) görüşleri ile Şam kraliyet sarayında Hıristiyan bir memur olan Yahya el-Dimaşki’nin görüşlerinin birbirleriyle paralellik arz ettiği de biliniyor.<sup>28</sup>

Emevi yönetiminin son dönemlerine doğru, *cebîr* anlayışı, kader anlayışının zıttı olarak, Beni Rasip et-Tirmizî / es-Semerkindî’nin bir hizmetçisi olan Cehm b. Safvan tarafından ortaya atıldı. Cehm, Horasanda 116/734’den 128/746 tarihine kadar Emevilere karşı ayaklanan ve Haris’ten kısa bir süre önce idam edilen siyah bayraklı bir adam olan Haris b. Süreyc’in sekreteriydi.<sup>29</sup> Cehm, *cebîr* anlayışının öncüsü olarak kabul edilir. Ona göre güneşin batması gibi insanoğlu sadece mecazen bir fiil gerçekleştirebilir<sup>30</sup>. Daha açık konuşmak gerekirse, insan rüzgârın önünde sürüklenen bir tüy gibidir. O, rüzgâr hareket etti-

---

<sup>26</sup> Muslim Creed, Londra, 1932, s. 5.

<sup>27</sup> İbn Küteybe: *Ma’rif*, Kahire, 1960, s. 441; *Free Will*, s. 40.

<sup>28</sup> Muslim Creed, s. 530; *Free Will*, s. 53; *Fecr*, ss. 285-6.

<sup>29</sup> *Fecr*, ss. 286-7; İslam Ansiklopedisi1, Cehm b. Safvan maddesi.

<sup>30</sup> *Fecr*, ss. 286-7.

ğinde hareket eder, durduğunda durur. Bu konuda insanla cansız tabiat arasında hiçbir fark yoktur.<sup>31</sup> *Cebir* kavramındaki bu aşırılık, birazdan görüleceği gibi, muhtemelen onun teşbih karşıtı görüşlerinin bir sonucudur.

Cehm b. Safvan, Allah'ın sıfatlarını inkâr etti. Ona göre Allah, yaratılmışın hiçbir sıfatına sahip değildir. O, ne görür ne de bir kimseyle konuşur. Bu sebeple Kur'an yaratılmıştır. Cehennem ve Cennet ebedi olamaz. Çünkü ebedilik, sadece Allah'a mahsustur. Allah'ın sadece iki sıfatı vardır. Yani hiçbir insanın sahip olamayacağı icat ve yaratma sıfatları "Fiil" ve "Halk". Bu nedenle insan, fiillerini tamamen cebir altında gerçekleştirir<sup>32</sup>. Daha genel bir ifadeyle, Cehm ve taraftarları, Allah'ın bütün sıfatlarını inkâr ettiler ve bu nedenle *ta'til* ile suçlandılar ve *Muattıla* olarak isimlendirildiler.<sup>33</sup> Kur'an'da geçen el ve yüz gibi Allah'ın sıfatları için mecâzî bir yoruma gittiler.<sup>34</sup> Cehm'in, aşırı bir antropomorfist olan Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) ile tartıştığı söylenmektedir. İmam Ebû Hanife'nin, Cehm'in "*Allah, şey değildir (Allah leyse bi şeyin)*" diyecek kadar teşbihi inkârda ileri gittiğini söylediği nakledilir. Diğer taraftan Mukâtil'in aşırılığı ise Allah'ın, yaratıklarına benzetilmesidir.<sup>35</sup>

Cehm, teolojik fikirlerini oluşturmada yabancı fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiş olabilir. Onun, görüşlerini teşbih karşıtı fikirlerin güçlü temsilcileri olan *Sâbiüler* ve *felsefecilerin* bulunduğu Harran'ın sakinlerinden olan Ca'd

---

<sup>31</sup> Gurabi, s. 26.

<sup>32</sup> Gurabi, s. 25.

<sup>33</sup> krş. *Muslim Creed*, ss. 91-2.

<sup>34</sup> İbn Hanbel, *Kitabu'r-Red ala Cehmiyye ve'z-Zenadika*; Halebi, s. 11; Gurabi, s. 22.

<sup>35</sup> Cemaleddin el-Kasimi, *Tariku'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, (Birinci baskı, ) Kahire 1331/1912-3, s. 7; Gurabi, s. 22.



b. Dirhem'den aldığı söylenmektedir.<sup>36</sup> Aynı zamanda onun, “*Halku'l- Kur'ân*” görüşünü, iki orta yol ile Peygambere büyü yapan Lebid b. el-Asam el-Yahudi'den aldığı nakledilir.<sup>37</sup> Ayrıca Cehm, Allah'ın mahiyeti hakkında teşbihte aşırıya kaçan ve reenkarnasyon görüşünü benimsemiş Hindistanlı bir mezhep olan Sümeniyye'den bir gurupla tartışmaya girmiştir. Tartışmadan sonra onun o kadar kafası karışmıştır ki, o, tanımadığı birine dua etmeyeceğini söyleyerek kırk gün duayı terk etmiştir.<sup>38</sup>

Cehm ile ilgili yukarıdaki tartışmada, onun bir taraftan, Kaderiyye'nin tamamıyla inkâr ettiği *cebr* inancını kabul ettiği görülür. Diğer taraftan, Cehm, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmesi bakımından Mutezile'nin selefiydi ki bu görüş Mutezile görüşlerinin iskeletini oluşturur. Mamafih Cebriyye ve Kaderiyye, İslâm teoloji tarihinde ayakta kalabilen istikrarlı birer mezhep yapısı olarak gözükmediler. Onların ortaya koyduğu dogmalar, biraz sonra görüleceği gibi diğer mezhepler<sup>39</sup> içerisinde erimiştir.

### ***Kelâmcılar***

Abbasi hanedanının gelişiyle Müslüman teolojisi oldukça erken bir dönemde, İslâm tarihinin en önemli süreci sayılan farklı bir döneme girmiştir. Bu dönem idari sorumlulukların, tedricen, Helenistik unsurları içeren İran kültürü veya daha ziyade Irak'ın Fars kültürünün destekçisi olan sekreterler sınıfına geçtiği bir dönemdir. İslam'ı kabul etmeden önce bunlar Hıristiyan, Zerdüş ve Mani dinine mensup kişilerdi.<sup>40</sup> Bununla birlikte Abbasilerin ilk döne-

---

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Muvafakat Şarih al-Makul* (onun Minhacü's-Sünnesinin kısmında), Bulak, 1321/1903-4, I/192; *Fetava el-Hemaviyye*, Amritsar Hindistan, 1897, s. 90.

<sup>37</sup> İbn Kesir, *Bidaye*, Kahire 1351/1932, IX/350.

<sup>38</sup> İbn Hanbel, *Kitabu'r-Red*, s. 11.

<sup>39</sup> krş. *Fecr*, s. 287.

<sup>40</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, s. 37.

minde İslam dünyasını etkileyen iki ana felsefi gelenek vardı. Birincisi, saraya halifeler için hekim temin eden ve aynı zamanda Bağdat'taki hastanede eğitimlik yapmakla sorumlu olan Nesturi bir aileden gelen Cundişapurlar'dır. Güçlü sağlık eğitiminin yanı sıra orada bazı felsefi çalışmalar da yapılmaktaydı. İkinci olarak, Hıristiyan yönetimi altında bulunan Harran İskenderiye Okuludur. O zamanlar Harran'da Yunan felsefesini temel alan Sâbiiler'e ait bir merkez bulunmaktaydı.<sup>41</sup>

Muhtemelen Me'mun'un tercüme faaliyetlerinden ve Me'mun'un hilafetinden çok daha önce Müslümanlar, başka inançlara mensup olanların eleştirilerine karşı İslâm'ı müdafaa etmede kullanılan önemli mantık metotlarını kullanmaya başlamışlardı. Gerçekten de doktrin konularında Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında birtakım tartışma ve münakaşalar olduğuna dair deliller mevcuttur. Sonunda Müslümanlar, özellikle de Mutezile, Yunan felsefesini araştırmışlar ve Allah'ın zâtı, sıfatları, fiiller, yaratılmış fiiller, cisim ve madde kavramları üzerinde İslâm'ın temel prensiplerini tartışırken diyalektik metotları kullanmışlardır. Böylece, skolâstik İslâm teolojisi olan *ilm-i kelâm* adı verilen yeni bir bilim doğdu.<sup>42</sup> *Kelâm*, ilk olarak Allah'ın konuşması için kullanıldı. Fakat daha sonra Şehristânî'nin ifade ettiği gibi muhtemelen Me'mun zamanında teoloji için özel ad oldu.<sup>43</sup> Başlangıçta gelenekçilerin, "*ilm*" kavramı yerine, İslam Hukuk'u sahasında olduğu gibi kelâm için de "*fikh*" kavramını kullandıkları görülmektedir. İmam Ebû Hanife'nin "*el-Fıkhu fi'd-din efdal mine'l-fikh fi'l-ilm*" yani "inancı bilmek, hukuku bilmekten önce gelir" dediği nakle-

<sup>41</sup> A.g.e., 39-44; *Duha*, 1:253-61.

<sup>42</sup> *Islamic Philosophy*, s. 44; *Duha*, III/8-9; *el-Münye*, ss. 31-2.

<sup>43</sup> *Kitabu'l-Milel*, nşr. Bedran, 1370/1951, s. 29; karşı, *Islamic Philosophy ve Duha*.

dilir.<sup>44</sup> Ona *Fıkhü'l-Ekber* adında kelâmî bir eser atfedilir.

*Kelâm* ilminin ilk temsilcisi, İslâm inancını daha çok rasyonel ve felsefî bir şekilde savunan Mutezililer olmuştur. Fakat zamanla Mutezileye karşı olan ve İslâm'ın temel prensiplerini aklî olduğu kadar naklî olarak da savunan Eşarîler ile Mâturîdîlerin temsil ettiği Sünnî kanatta da *kelâmcılar* yetişti. Mutezile adının ortaya çıkışıyla ilgili hikâye ne olursa olsun, Mutezile ekolünün oluşumu için başlangıç noktası, *i'tizal (el-menzile beyne'l-menzileteyn)* olayıdır<sup>45</sup>. Başlangıçta Hasan Basrî'nin ekolüne mensup olan Vasıl b. Ata (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 145/762) Mutezile ekolünü ilk formüle edenlerdi. Onların tutumlarına bakıldığında, ilk Müslüman kelimcilerin felsefeye ilgi duymadıkları görülür; problemler, ortaya çıkan ilk görüş ayrılıklarından beri hep aynı konular idi.<sup>46</sup> Mutezile Okulu'ndaki bu büyük entelektüel gelişme, daha sonraları Harun Reşid zamanına kadar ortaya çıkmadı. Fakat Vasıl ve Amr'ın ortaya çıkmasıyla birlikte çok sayıda Kaderiyye mensubu Mutezile'ye katıldı; böylece Kaderiyye ve Mutezile kısa sürede eşanlamlı terimler oldu.<sup>47</sup>

Mutezile'nin çıkış yerinin Basra olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra o, kısa sürede Abbasilerin resmi mezhebi olmak için Irak'ta yayıldı. Biri Bağdat diğeri Basra olmak üzere iki Mutezile ekolü arasında detaylarda çok farklılık var fakat temel esaslar aynıdır. Mutezile'nin genel bakış açısını en çok sağlamlaştıran Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/849) olmuştur. O, Basra'da Mutezile teolojisinin kurucusu kabul edilir ve Yunan felsefesinin kavramlarıyla

---

<sup>44</sup> *Fıkhü'l-Ekber*, Haydarabat, 1321/1903/4, s. 6; krş. *Duha*, s. 10.

<sup>45</sup> *Fecr*, ss. 288-9; Gurabi, *el-Fırak*, ss. 48-53, 124-7.

<sup>46</sup> Gurabi, *el-Fırak*, ss. 48-53, 124-7; krş. İslam Ansiklopedisi, Mutezile maddesi.

<sup>47</sup> Gurabi, *el-Fırak*, ss. 48-53, 124-7.

İslâm inanç sistemini tartışmaya açmada öncü gösterilir.<sup>48</sup> Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) Mutezile'nin Bağdat kolunun kurucusu olarak kabul edilir. İnsanın, eylemlerinden ne kadar sorumlu olduğu tartışmalarını ortaya çıkaran "Yaratılmış fiiller (tevalüd)" doktrini, ona atfedilen doktrinler arasında yer alır.<sup>49</sup>

Başlangıçta Mutezile adı adaletli ve dürüst anlamında kullanıldı ve dogmatik problemleri felsefi olarak tartışanların hepsini içine aldığı görüldü. Fakat M.S. yaklaşık 900'den itibaren, bu ad, filozofik metotlar kullanmakla birlikte Mutezile dogmatik görüşünün 5 esasını kabul edenlere hasredilir olmuştur.<sup>50</sup> Aşağıdaki beş ana ilke, geriye kalan Mutezile kelamının bütün yapısı üzerine bina edilir:

1- *Tevhid: Allah'ın birliği.*

2- *Adalet: Allah'ın adaletli ve dürüst olması.*

3- *Va'd ve va'id: Mükâfatlandırmak ve cezalandırmak.*

4- *el-Menzile beyne'l-menzileteyn: İmanla küfür arasında ortada bir durum.*

5- *Emr-i bil-ma'rûf nehy-i ani'l-münker: İyiliği emredip kötülükten sakındırmak.*

Birinci esas, yani Allah'ın birliği veya Allah'ın birliğini ispat etmek, bütün temel prensiplerin en önemlisidir. Mutezile'ye göre bu birinci esas, Allah'ın vahdaniyetini ve O'ndan başka tanrı olmadığı gibi sade bir iddiadan çok daha fazlasını içerir.<sup>51</sup> *Tevhid* terimi, sağlam bir tek tanrılığı ifade eder: Allah ile yaratıkları arasında her türlü benzerliği reddeder ve her türlü düalizm ve teşbihi inkar eder.<sup>52</sup> Muh-

<sup>48</sup> Duha, III/103-4; *Islamic Philosophy*, s. 69.

<sup>49</sup> Watt: *Free Will*, s. 74; *Islamic Philosophy*, s. 69; Duha, III/59.

<sup>50</sup> Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb*, Paris, s. III/154; Hayyat, *el-İntisar*, nşr. Dr. Nyberg, s.126; *Islamic Philosophy*, s. 59.

<sup>51</sup> krş. *Islamic Philosophy*, s. 63.

<sup>52</sup> krş. EI, Mutezile mad.; Duha, III/22-3.

temelen bu anlayış, onların Kur'ân'da geçen sıfatların hiçbirinin gerçek olmadığı ve bu sıfatların Yüce Varlık'a atfedilmediği sonucunu çıkarmalarına yol açmıştır. Mutezile'nin herhangi bir antropomorfik ilişkiye sahip bütün ayetlerin alegorik bir yorumunu yapma eğiliminin bu tezden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Fakat sonuç olarak bu, birçok inancın anlayışı olmuştur. Mesela ru'yetulah'tan bahseden pek çok hadis olmasına rağmen Mutezile bunları reddeder. Çünkü onlar Kur'ân'ın apaçık ifadeleri yanında kabul edilemeyecek olan *ahâd haberlerdir*. Bu da "Lâ tûdrikuhu'l ebsâr" ifadesidir. Fakat Ehl-i-Sünnet bu tür hadisleri kabul etmişlerdir.<sup>54</sup> Allah'ın vahdaniyeti konusunda bazı Mutezilî görüşlerin örneklerle açıklanmasına burada yer verilmiştir:

1- Teşbihi inkâr etmek, Allah'ın her herhangi bir yerde olduğunu reddetmeyi içerir. O, hiçbir yerde konulanmış değildir. Bu yüzden Allah'ın arşta oturmasını kabul etmezler. Bu nedenle Onun 'Hükümdar' olması anlamında "İstivâ ale'l-arş" âyeti mecaz olarak yorumlanmalıdır.<sup>55</sup>

2- Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi O'nu görecek olanın görme açısının sınırları kadar, Allah'ın yeterli bir ışıktaki olması ve bir takım renklere sahip olmasını ihtiva eder. Bu ancak maddî olarak tasavvur olabilir. Onlar Allah'ın görülemezliğini belirten ayetlerinden hareketle, Kur'ân argümanlarının ancak mecâzî bir şekilde yorumlanarak anlaşılabileceğini ileri sürdüler.<sup>56</sup>

3- Hicretin III. yüzyılında İslam'ın politik tarihi kadar teolojik tarihinde de egemen olan Allah'ın vahdaniyeti görüşünü ortaya çıkaran Mutezile doktrinlerinden en önemlisi

---

<sup>53</sup> Duha, III/24-7.

<sup>54</sup> Duha, III/24-7.

<sup>55</sup> Duha, III/24-7.

<sup>56</sup> Duha, III/24-7.

Allah'ın *kelâmu* meselesiydi. Onlara göre, Allah'ın *kelâmu* veya Musa'ya konuştuğu şey, ebedî olarak düşünülecek olursa, o zaman Allah'ın varlığında birçokluluk söz konusu olur. Böylece, bizatihi başlangıcı ve sonu bulunan bölümlere ayrılan, aynı şekilde okunan ve işitilen Allah'ın peygambere vahyettiği kelâmı Allah'ın bir sıfatı olamaz. Bu durumda Kur'an yaratılmış olmalıdır. Çünkü ebedî olmayan her bir şey, öz olarak yaratılmıştır.<sup>57</sup>

Sünni Müslümanlar, daha açık bir ifadeyle geleneksel görüşü temsil edenler daima bu tür tartışmalardan kaçınmışlardır. Onlar, Allah'ın mahiyeti ve sıfatlarını açıklamayla ilgilenmek yerine Kur'an'da bulunan şeylere ve peygamberin sünnetine şeksiz şüphesiz kesin olarak inandılar.<sup>58</sup> Onlara göre mahlûk veya gayr-i mahlûk meselesiyle uğraşmak bid'attir.<sup>59</sup> Fakat iktidarın, Kur'an'ın mahlûk oluşu anlayışını zorla kabul ettirme teşebbüsü, Allah'ın yaratılmış olmadığı şeklinde bir kelâmî direnmeye maruz kalmalarına neden olduğu görülür. (Her iki taraf da iddialarını savunurken hassasiyetler gösterdiler.) Muhtemelen bu görüşü reddedenlerin maruz kaldıkları zulme bir tepki olarak bazı Hanbeliler, onun yazı ve sözlerinin bile yaratılmamış olduğunu ileri sürdüler.<sup>60</sup> Onlardan bir gurup cildinin ve kenarının da yaratılmamış olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler.

Mutezili hocası Cubbâi'den ayrılan ve Sünnî kelâmın kurucusu kabul edilen Eş'arî (ö.330/941) Allah'ın kelâmı konusunda yeni bir kavram geliştirdi. Ona göre, kelâmın iki karşılığı vardır. 1) *Kelâm-ı nefsî*: İfade edilmeyen zihni düşünce. 2) *Kelâm-ı lafzî*: Onun ifade edilen şeklidir. Allah'ın

---

<sup>57</sup> Duha, III/4-5, 43-4.

<sup>58</sup> Duha, III/37-9.

<sup>59</sup> Duha, III/37-9.

<sup>60</sup> Duha, III/37-9; krş. Islamic Philosophy, s. 64.

*kelâm-ı nefsi*, Allah'ın varlığıyla özdeştir. Kelâm-ı lafzî ise gerçekte insan fiilidir, bu açıdan yaratılmıştır. Mamafih Mutezile'nin, Eşari'nin kelâm-ı nefsi kavramını benimsemiştiği görülür.<sup>61</sup>

### **Adalet**

Bütün Müslümanlar Allah'ın âdil ve dürüst olduğuna inanırlar. Fakat Mutezililer, Allah'ın âdil ve dürüst oluşu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın hak olması yaratıkları için en iyi olanı dilemesini gerektirir. O, kötülüğü dilemez ve emretmez; insan iyi amellerinden dolayı mükâfatlandırılacak ve kötü amellerinden dolayı cezalandırılacaktır. Bu, insanın fiillerini özgür bir şekilde yaptığı ve onları yarattığı anlamına gelir. Bu yüzden sorumluluk insana aittir. Mutezililer böylece, Kaderiyye mezhebinin vârisi oldu.<sup>62</sup>

Yukarıdaki iki ilke yani tevhid ve adalet Mutezile düşüncesinin en önemli iki ayağıdır. Bu sebeple onlar kendilerini “*ehl-i adl ve't-tevhid*” şeklinde isimlendirmişlerdir.<sup>63</sup>

### **Va'd ve Va'id ve el-Menzile Beyne'l-Menziletayn**

Bu iki prensip onların *iman* ve *Allah'ın adaleti* anlayışına dayanır. *İman* sorunuyla ilgili, onlar amelin, imanın bir parçası olduğu görüşünü benimsediler. Öyleyse günahlar iki kısma ayrılır: *Büyük günah* ve *küçük günah*. *Büyük günah*, ceza ile tehdit edilenlerdir ve *imanla küfür* arasında bir durum olan “*fisk*” olarak isimlendirilendir. Allah'ın adaletine gelince onlara göre Allah, kendisine itaat edenleri mükâfatlandırmakla ve büyük günah işleyenleri cezalandırmakla yükümlüdür. Aksi takdirde ceza ile tehdit etmek

---

<sup>61</sup> Duha, III/40-1.

<sup>62</sup> Duha, III/40-1.

<sup>63</sup> Duha, III/40-1.

ve söz vermek anlamsız olur.<sup>64</sup>

***Emri Bil Maruf Nehyi Anil Münker***, iyiliği sevdirmek ve kötülükten sakındırmaktır. Mutezileye göre genel olarak bunun anlamı şeriatı korumak için toplum olarak bütün gayretlerin sarf edilmesi ve eğer mümkünse kuvvete de başvurulması anlamına gelmektedir. Onun politik uzantısı, muhtemelen Makâlât yazarlarınca bu meselenin bütün yönleriyle değerlendirilen varlığının önüne geçilen nedenlerinden biriydi. Bununla birlikte Mutezile'nin büyük günah işleyenlere karşı Hariciler gibi fanatik olmadıkları görülmektedir.<sup>65</sup>

İlk mezheplerden farklı olarak Mutezile'nin dogmaları ilk dönem politik olaylarda daha az bir rol oynadı. Kendi içerisinde farklılık arz etmelerine rağmen siyasî teolojinin bazı noktalarında hali hazırda görüşleri yoktu. Hişam el-Fuvati ve Ebû Bekr el-Asam'ın dışındaki çoğu Mutezililer, *şeriat*a göre Müslümanların işlerini yönetmek için bir *imamın* olması zorunlu olduğunu savundular.<sup>66</sup> *İmamın Kureyş'ten* olması gerektiğiyle ilgili konuda da aralarında farklı görüşler vardır. Dırar'a göre imamet için, bir Acem bile Kureyşli birisine tercih edilebilir.<sup>67</sup> İlk dört halife ve onların halifelik sıraları konusunda Mutezile oldukça karışık ve anlaşılması güç olan bazı belirsiz görüşlere sahiptirler. Onlar Ebû Bekir'in hilafetini meşru olarak görürler, fakat hilafete daha layık olan kimse konusunda ayrılığa düştüler. Amr b. Ubeyd ve Basra Mutezilileri, Ebû Bekir'i Ali'den daha layık gördüler. Onlara göre, ilk dört halifenin sıralanışı Halifelikteki başarılarına göredir. Bağdat grubuna göre Ali bu göreve, Ebû Bekir'den daha layıktır. Vasıl ve Ebû Huzeyl

---

<sup>64</sup> Duha, III/61-4.

<sup>65</sup> Duha, III/ 65-7; Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, İstanbul, 1928, II/466.

<sup>66</sup> Duha, III/76.

<sup>67</sup> Bağdâdi, *Usûli'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 275; Duha, III/80.



el-Allaf, Ebû Bekr ve Ali hakkında bir şey söylememelerine rağmen Ali'nin Osman'dan daha üstün olduğu görüşündedirler. Fakat Osman ve onun katilleri hakkında görüş bildirmekten kaçınmışlardır. Sonuç olarak Mutezile'nin bir kısmı Osman'ın halifeliğinin ikinci yarısında idarî ve malî konularda yakınlarını kayırma politikasından dolayı Osman'ı çok eleştirdiler.<sup>68</sup>

Vasıl ve Amr, Ali'nin halifeliği konusunda ortaya çıkan şiddetli tartışmada ve kavgalarda yer alan kişiler hakkında tarafsız kalmayı yeğlediler. Onlara göre, onların hepsi salih müminlerdi. Fakat savaş onları her ikisinin de haklı olamayacağı iki gruba ayırdı. Bunlardan birisi büyük günah işledi fakat “Biz kimin işlediğini bilmiyoruz. Biz onların bu durumunu her şey hakkında bilgisi olan Allah'a bırakırız”. Bazılarına göre Ali haklıydı. Ve onun muhalifleri Talha, Zübeyr ve Aişe Ali'ye karşı geldikleri için son derece pişman olmuşlardır.<sup>69</sup> Ali ile Muaviye arasında sonradan meydana gelen olaylar hakkında Mutezile öncekilerin haklılığını savundu. Mutezile imamlarından Belhî'nin, Muaviye ile Amr b. As'ı sapkın inançla suçlayacak kadar ileri gittiği söylenmiştir. Bu durum, cami minberlerinden Muaviye'ye alenen lanet okutan Memun için cesaretlendirici bir sebep olmuş olabilir.<sup>70</sup>

Mutezile'nin ilk dönem politik tartışmalara karşı sergilediği tutumun bazı yönlerine değinilen yukarıdaki tartışmalardan, Tâbiûn şöyle dursun, sahabenin aktiviteleriyle ilgili konularda onların, hiçbir şekilde savunucu pozisyona geçmediklerini açıkça görmek mümkündür. Sahâbe'nin bizzat kendileri birçok durumda birbirlerini çok eleştirmişlerdir. Bu durum onların hata işlemekten uzak olmadıkla-

---

<sup>68</sup> İntişar, ss. 97-8; Duha, III/77-9.

<sup>69</sup> Duha, III/77-9.

<sup>70</sup> Duha, III/80.

rını gösterir. Bu nedenle Mutezile, sahabenin diğer Müslümanlardan farklı üstün yanlarının olduğu görüşüne pek de itibar etmediler. Olsa olsa Sahabe Peygamberi görmüş, diğerleri görmemiştir.<sup>71</sup>

### ***Muhaddisler***

İslam'ın ilk yıllarında çok sayıda âlim ve zâhit Müslüman, İslam Devletinin her tarafına yayıldılar ve etraflarına çok sayıda öğrenci topladılar. İslam'ın ana merkezlerinde, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el- As, Ebû Musa el-Eşarî ve Enes b. Malik, Emeviler döneminde İslam öğretisini yayma görevini üstlenmiş olan sahabelerdi.<sup>72</sup> Müslümanlar arasında peygamber döneminden itibaren süregelen genel dini bir hareketin olduğu ve bu harekete mensup olanların Harici ve Şiiler gibi siyasetten etkilenmedikleri görülmektedir. Müslümanların ılımlıları olarak isimlendirilebilecek olan bu hareketin öncüleri siyasî anlaşmazlıklarla ilgilenme yerine sadece dini konuları tartışmak üzere muhtemelen camilerde toplanırlardı. Bu dönemde farklı gruplar arasında açıkça bir görüş ayrılığı hâsıl olmadı ve değişik alanlardaki görüşler aynı kişiler tarafından ortaya konulmuş olabilir. Böylece yavaş yavaş hadis ilmi büyük önem kazandı.<sup>73</sup>

Peygamberin arkadaşları hukuk, inanç ve kişisel dindarlık alanlarında günlük olaylarla ilgili Kur'ân'dan anladıklarına, peygamberden duyduklarına ya da ondan gördüklerine göre hüküm verirlerdi. Aynı şekilde bazen Kur'ân'da veya hadislerde herhangi bir açık delil bulamadıklarında ise *Rey'e* ya da istidlale başvurdukları da bir gerçektir. Onlar arasında bulunan Ömer ve Abdullah b. Mesud'un sık sık *Rey'e* başvurdukları söylenir. Bu durum

---

<sup>71</sup> Duha, III/88-9.

<sup>72</sup> Fecr, ss. 170-192.

<sup>73</sup> krş. Islamic Philosophy, s. 28; Duha, II/52-3.

zamanla Irak *Rey* ekolünün imamı olan Ebû Hanife ile özdeşleştirildi.<sup>74</sup> Hukukî konularda eş zamanlı olarak gelişmekte olan, daha sonra *Ehl-i Hadis*'in Hicaz ekolü olarak bilinen farklı bir düşünce akımının ortaya çıktığı görülüyor. Orada da Kur'ân ve Hadislerde herhangi bir delil bulamasa-lar bile fikirlerini açıklama temayülünde olmayan Abdullah b. Ömer Abdullah b. Amr b. As gibi önde gelen pek çok sa-habe bulunmaktaydı.<sup>75</sup> Belirli ölçüde akli kullanmalarına rağmen Mâlik ve Şâfi, bu ekolün savunucuları kabul edi-lir.<sup>76</sup> Ebû Hanife sahih olmayan birçok hadise karşı reye başvurmayı tercih ederken onlara göre, zayıf hadisler var-ken reye başvurulmaz (zayıf hadisler reyden daha öncelikli-dir ve tercih edilmelidir).<sup>77</sup>

Hukukî konularda *Rey*'in sıklıkla kullanmasına karşı bir tepki olarak belki de gelenekselci akım gelişmişti. Çün-kü birçok insan, hukuki konularda, Peygamberin bir hadi-sinin bireysel fikir ve takdirden daha sağlam bir zemin oluşturduğunu düşündü.<sup>78</sup> Bilhassa Suriye'de Evzâiler ve Mısır'da Leys b. Sad olmak üzere Hadisçi akım düşüncesine sahip çok sayıda ekol, Ehl-i Hadis'in Hicaz ekolü olarak neredeyse bağımsız bir şekilde gelişti. Fakat farklı bir disip-lin olarak devam edemedi.<sup>79</sup> Bununla birlikte, Emevi'lerin sonuna doğru bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktı ve sonradan gelen Abbasiler döneminde Müslümanların dini düşüncesi haline geldi. Bu dönemde meşhur hadis kitapları derlendi ve Muhaddisler sahih hadisi zayıf olanından ayır-mak için bir hadis kritiği tekniği geliştirdiler.

Aslında, hadisçiler İslam'ın inanç sahasında çok bü-

---

<sup>74</sup> krş. Fecr, ss. 234–241; Islamic Philosophy, s. 30.

<sup>75</sup> Fecr, ss. 243–244.

<sup>76</sup> Duha, II/212–215.

<sup>77</sup> Duha, II/175–77.

<sup>78</sup> Islamic Philosophy, s. 30; Duha, II/175–6.

<sup>79</sup> Duha, II/68–69, 100.

yük rol oynadılar. Fakat ne yazık ki, bir mezhep olmadıklarından dolayı, mezhepler konusunda onlarla ilgili çalışma yapacak bir malzeme ve aracımız yoktur; onların durumu ancak biyografik sözlük ve benzeri çalışmalarda elde edilebilen çok dağınık bilgiler ışığında incelenebilir. Muhaddisler, gerçeği yanlıştan ayırmak için hadis kritiğini kurdular.

M.S. 850'den önce Hadisçi geleneğin şekillenme döneminde, Hadisçiler bir konuda uzmanlaşmış kişiler gibi hadislerde çok da uzman değillerdi. Emevi döneminin genel dini hareketler içerisindeki Hadisçi geleneğin geliştiği bu dönemde, çok farklı görüşler ortaya atıldı. *İrcâ* anlayışına sahip olanların yanı sıra insan hürriyeti görüşünü benimseyen hadisçiler de vardı. Onlar arasında Şiiliğe sempati duyanlar da bulunmaktaydı. Bununla birlikte irade özgürlüğü, *İrcâ* ve Şiilik anlayışlarına bir tepki ve Sünniliğin önemli dogmalarını oluşturmak için Hadisçi akım yavaş yavaş şekillendi ve kurumsallaştı.<sup>80</sup>

Mutezile kelimcilerinin Me'mun dönemine kadar çok fazla bir ilerleme kaydedemedikleri görülmektedir. Harun Reşid'in halktan dini konuları tartışmaktan kaçınmalarını talep ettiği söylenir. O, bazı Mutezilileri hapse bile attırdı.<sup>81</sup> Fakat Mutezile, Memun tarafından desteklendi ve onun desteğiyle Mutezile resmî itikat mezhebi ilan edildi. Mutevekkil'in iktidara gelmesiyle durum tam tersine döndü. Mutezilî görüş halifenin emriyle geçersiz kılındı. Me'mun tarafından kurulan *Mihne* döneminde İbn Hanbel baş aktör olarak öne çıktı ve artık Hanbelîler veya daha ziyade Sünni kanatın koyu tonlarını oluşturanlar itibar kazandı.<sup>82</sup>

Teolojik konularda, kelimciler ile hadisçiler arasındaki temel fark, kelimcilerin genelde akılcı bir tutum sergi-

<sup>80</sup> Islamic Philosophy, ss. 75–76.

<sup>81</sup> el-Münye, s. 31; Duha, III/84.

<sup>82</sup> Duha, III/200–201; Islamic Philosophy, ss. 76–7.

lemeleri, hadisçilerin ise peygamber döneminden itibaren genel dini hareket içerisinde olgunlaşmış olan geleneksel görüşü benimsemelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>83</sup>

Hadisçiler, ilk görünüşte teşbih fikrini uyandıran Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili ayetlerle ilgili herhangi bir soru sormaksızın ve karşılaştırma yapmaksızın onların literal anlamlarının alınması gerektiğini ileri sürdüler. Bazen, teşbih ayetleri olarak görünenler hakkında tartışmaya girmenin, sıradan insanlara hiçbir fayda sağlamayacağı düşünülmüş olabilir. Bir seferinde, köle olan bir kız Allah'ın cennette olduğunu beyan ettiğinde peygamber hoşnutluğunu ifade etmişti. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilir: "İnsanlara anladıkları şeyi söyleyin. Siz onların Allah'a ve halifelerine inanmamalarını mı istiyorsunuz?".<sup>84</sup> Malik b. Enes'in şöyle söylediği nakledilir: "İstiva malum, onun keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak gereklidir ve onun hakkında soru sormak *bidattir*". Benzer bir rivayet de Rabia er-Rey'den nakledilir. Kesin olan şudur ki, dogmaların spekülasyonu konusunda Hadisçiler kalamcılarla aynı anlayışta olmamışlardır.<sup>85</sup>

Hadisçilerin ya da Ehl-i Sünnet'in ilk siyasi anlaşmazlıklarla ilgili konularını belirlemede düşünce birliğine büyük önem verdikleri görülüyor. Onlara göre, *hilâfet* kurumunu inançla ilgili bir konu değildi. Peygamber hiç kimseyi vekil olarak tayin etmemiştir. Ebû Bekir'in ve ondan sonraki üç halifenin *hilafeti* hiyerarşik sıraya göre Müslümanların oy birliğiyle kurulmuştur. Fakat Ali'nin Osman'dan daha üstün olduğuna inanan Ehl-i Sünnet'ten bir grubun varlığından da söz edilir. Bununla birlikte bu gruba göre, bütün halifeler âdil ve zâhid müminlerdi. Onların takındık-

---

<sup>83</sup> Duha, III/14.

<sup>84</sup> Duha, III/14.

<sup>85</sup> Duha, III/15.

ları tavrı, “Biz, kendi aralarında meydana gelen olaylardan dolayı halifelerin aleyhine olacak herhangi bir yoruma gitmemeliyiz” idi. Onlara göre, bütün bu anlaşmazlıklar içtihatındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Devlet başkanı yani halifeye gelince, onlara göre halife Kureyş'ten olmalıdır. Bu durum, Sakife günü Muhacir ve Ensar'ın oy birliğiyle benimsenmiştir ve daha sonra diğer Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir. Harici ve Şiiilerin bunu kabul etmemelerinin, erken dönemde icmâ ile kabul edilmiş şeye herhangi bir zarar vereceği düşünülmemiştir. Küfrü gerektiren herhangi bir eylemde bulunmadıkça, mevcut sultana karşı isyan etmek yasal değil, onun yönetimi altında cihada katılmak bir zorunluluktur.<sup>86</sup>

İman konusunda, daha önceleri Mürcie'nin amelleri imandan ayırdığı söylenmektedir. Mutezileye göre, ameller *imanın* bir parçasını oluşturur. Aşağıda görüleceği üzere, Hadisçilerin bu aşırı iki görüş arasında orta bir yolu benimsedikleri görülür. Hadisçilerin anlayışı amellerin *imanın* bir parçası olduğunu söyleyen Mutezilenin anlayışıyla paralellik arz ettiği görülmesine rağmen aralarında uzlaşılacak kadar önemli bir fark vardı. Mutezile'ye göre, ameller *imanın* bir parçasıdır. Fakat Hadisçilerin bakış açısına göre ameller, *imana* dâhildir ve onu tamamlayan şartıdır. Aslında Mürcie'ye göre, büyük günah işleyen veya yapılması gereken bir ameli yerine getirmeyen bir kişi, tam / olgun bir *mümindir*. Mutezile'ye göre, o ne *mümindir* ne de *kâfirdir*; *imanla küfür* arasında bir yerdedir. Hadisçilere göre ise, o kimse kâmil bir *mümin* değildir; çoğunluğun dediği gibi *fâsıktır* veya Hasan Basri'nin dediği gibi bir *münafıktır*. Bununla birlikte, bir kimsenin kelime-i şahadet getirmesi, onu İslam toplumunun bir ferdi haline getirir. O küfrü gerekti-

---

<sup>86</sup> Eşârî, *el-İbâne*, Haydarabat 1321/1903-4, ss. 11-12; Nevevî, *Şerhu Muslim*, XII/200, XV/148; Esgalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII/17.

ren bir günah işlemedikçe kâfir olarak görülemez. Çünkü Hadis taraftarlarına göre iman, inanç ve amellerden oluşur. O artabilir ve azalabilir. Bunun anlamı dini görevleri yerine getirmek bir kimseyi olgun bir mümin konumuna getirir ve onları ihmal etmek kişiyi o kazandığı pozisyonu kaybetmesine neden olur. İmam Ebû Hanife iman anlayışında amelleri imana dâhil etmedi. Bu sebeple ona göre *iman* ne artar ne de eksilir. Bununla birlikte o amellerin müminler için olan faziletini inkâr etmedi. Bundan dolayı, o ve savunucuları Şehristânî tarafından *Ehl-i Sünnet Mürcie*'si olarak isimlendirilmiştir. *İmanın* iki yönünün olduğu görülmektedir: 1- Allah'a ve peygamberine inanmak, 2- *imanın* amellerde ifade edilişi. Onun ilk yönüne bakıldığında o, ne artabilir ne de azalabilir. Fakat ikinci yönü göz önüne alınırsa, iman kesinlikle artar ve azalır. Muhtemelen bu iki anlamı İmam Mâlik dikkate alarak, imanın azalması konusunda bir fikir beyan etmedi, ama artmasını da inkâr etmedi.<sup>87</sup>

*İmanın* artma ve azalmasıyla ilgili tartışmalar, bir kimsenin "ben gerçekten müminim" demesinin hoş görülüp görülmeceği gibi problemleri de beraberinde getirmiştir. *İmanın* artması ve azalmasını inkâr edenler, Allah'a ve peygamberine inandığını söyleyen bir kişinin tam bir mümin olduğuna itiraz etmeyeceklerdir. Aynı zamanda onlar, o kişinin "Eğer Allah dilerse ben müminim" demesine de razı olmayacaklardır. Çünkü "Eğer Allah dilerse" sözü onun imanında şüphesi olduğunu gösterir ve bu kesinlikle *küfürdür*. Henüz yapmadığı amelleri düşünüyor veya Allah'ın lütfünü talep etmeye istekli ve meyilli ise bu sakınmaktan daha iyidir. Çünkü şüphe, sakınmaktan kaynaklanabilir. Fakat *imanda* artma ve eksilmeyi kabul edenlere göre "Ben gerçekten müminim" sözünü söylemek hoş görülmecektir.

---

<sup>87</sup> Krş. Tehsilü'l-Gari, I/61-2; Nevevi, Şerhu Müslim, 1:145-6; Fethu'l-Bari, I/52; Ebû Zehra, Ebû Hanife, s.137.

tir. Onun yerine, amellerinin veya yerine getirilmeyen veya gelecekte yerine getirilemeyecek fiillerin eksik olabileceğini kast ederek “Allah dilerse / inşaalah ben müminim” demelidir.<sup>88</sup>

*Cebir ve kader* konusunda, hadisçiler (daha ziyade Ehl-i Sünnet) Cebriyye'nin *Cebr* ve Kaderiyye'nin *İrade Özgürlüğü* teorileri arasında orta bir yolu benimsemiştir. Onlar, ilâhi kader görüşünü savunur. Yani Allah'ın ezelde kimin sefil kimin mutlu olacağı, rızıkları ve cinsiyetleri ve benzerlerini takdir ettiği gibi kimin iyi ve kimin kötü olduğunu da takdir ettiğine inanırlar. Onlara göre bu, insanın fiillerini yerine getirirken baskı / cebir altında olduğu anlamına gelmediği gibi hiçbir gücü olmadığı anlamına da gelmez. Allah'ın bilgisiyle bir şeyi takdir etmesi oldukça makuldür. Bu onların O'nun tarafından ezelde bilinmesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle insanın kendi seçimi ve iradesiyle yaptığı ve yapacağı şeyleri, Allah'ın ilmi ezeliyle bilip, takdir etmesidir. Açıkçası, Allah insanın fiillerini, insanın isteği doğrultusunda –başka hiçbir güç ve etken olmadan- yaratır. İnsan, fiillerini kendi isteğine göre elde eder (kesb eder).<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> krş. *Şerhu'l-Akaid*, Delhi 1932, s. 96; *Vasiyatu Ebi Hanife*, Haydarabat, 1321/1903-4, s. 5.

<sup>89</sup> krş. *Kitabu's-Sünne*, ss. 34-5; *Fethu'l-Bari*, I/126-7, XIV/291-2; Ebû Zehra, İbn Hanbel, s. 130.



**Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi**  
**Uluslararası Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve**  
**Mâturîdîlik Sempozyumu**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AK\*

**Giriş**

22-24 Mayıs 2009 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)'nın işbirliğiyle İstanbul'da "*Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik*" konulu uluslararası bir sempozyum düzenlendi.

Sempozyum, Üsküdar Bağlarbaşı Kültür Merkezi'nde Marmara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Necla PUR ve Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU'nun protokol konuşmalarının ardından Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı başkanı Prof. Dr. Ali ÖZEK tarafından yapılan açılış konuşmaları ile başladı. Aynı merkezde yapılan açılış tebliğinden sonra sempozyumun diğer oturumları Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin konferans salonunda yapıldı.

Yurt içinden ve yurt dışından katılan kırkı aşkın bilim adamının katılımıyla ve yoğun bir tempoda gerçekleşen ve üç gün süren sempozyumda, dokuz oturumda otuz iki tebliğ sunuldu.

**Tanıtım**

**Birinci Gün**

Sempozyumun açılış oturumu 22. 05. 2009 Cuma günü saat 14. 00'de emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Salih

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

*210 ▪ Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi*

TUĞ başkanlığında gerçekleşti. Açılış ve protokol konuşmalarının ardından emekli Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU açılış tebliğini sundu. Topaloğlu, tebliğinde Mâturîdî ve Mâturîdîlik üzerine yaptığı araştırmalar neticesinde Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Ebû'l-Hasan el-Eşarî'den daha büyük bir âlim olduğu ve çok önemli eserler verdiği sonucuna vardığını ifade etti. Fakat bu durumun pek bilinmediğini, bu sebeple Mâturîdî ve Mâturîdîlik hakkında yeni çalışmalara ve bilimsel toplantılara ihtiyaç olduğunu belirtti.

Verilen kısa aranın ardından Marmara Üniversitesi'nden Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ başkanlığında saat 16.30-18.30 arasında birinci oturuma geçildi. Bu oturumda İsviçre Zürih Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ulrich RUDOULP, "İmam Mâturîdî'ye göre Tanrı'nın Hikmeti" başlıklı tebliğini sundu. Rudoulp, Mâturîdî'nin hikmet kavramı ve ona yakın olan "Vast" ve "adl" gibi benzeri kavramlarla ilgili görüşlerini çeşitli yönleriyle ele aldı. Rudoulp'dan sonra Marmara Üniversitesi'nden Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, "Mâturîdî'nin Tabiat ve İliyyete Bakışı" adlı tebliğinde Mâturîdî'nin aklı kullanmaya önem verdiğine ve sebeplere sarılmayı gerekli gören büyük bir bilgin olduğuna vurgu yaptıktan sonra Mâturîdî'nin tabiata ve "illiyyet"e bakışını özetledi. Bu oturumda üçüncü olarak Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü'nden Alnoor DHANANİ, "Mâturîdî ve Nesefî'nin Atomizm ve Tabiat Anlayışı" başlıklı tebliğinde Mâturîdî'nin konuyla ilgili görüşünün Aristo'nun görüşüne benzediğini ve bu görüşün daha sonra Nesefî tarafından devam ettirildiğini ifade etti. Bu oturumda dördüncü olarak Ürdün Üniversitesi'nden Dr. Merve MAHMÛD, "Akıl ve Nakil Arasında İmam Mâturîdî'nin Kelam Yöntemi" konulu tebliğinde Mâturîdî'nin, görüşlerini ortaya koyarken önce naklî delilleri sonra aklî delilleri kullandığını belirtti.

### **İkinci Gün**

Sempozyumun ikinci oturumu 23. 05. 2009 Cumartesi günü Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ tarafından yönetildi. Bu oturumda Süleyman Demirel Üniversitesi'nden Prof. Dr. Saffet SARIKAYA, "Mâturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü" başlıklı tebliğinde Mâturîdî'nin din anlayışını gündelik politiklardan uzak, akıl ve nakle dayalı olarak geliştirip sistemleştirdiğine dikkat çekti. Ayrıca Mâturîdî'nin farklı din ve düşünceye mensup olanlara karşı tavrını örneklerle ortaya koydu. Bu oturumda ikinci olarak Cumhuriyet Üniversitesi'nden Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ, "Mâturîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı" başlıklı tebliğinde Mâturîdî'nin din, İslam ve şeriat anlayışının yanı sıra, Mâturîdî'ye göre şeriatın değişip değişmeyeceği konusunu ele aldı. Bu oturumun üçüncü konuşmacısı Dokuz Eylül Üniversitesi'nden Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN ise, "Mâturîdî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefi Temelleri" adlı tebliğinde Mâturîdî'nin din ve şeriat kavramlarına yüklediği manaları felsefi açıdan analiz etti.

İkinci günün üçüncü turumu saat 11. 30-13.00 arasında Prof. Dr. Metin YURDAGÜR başkanlığında gerçekleşti. Bu oturumda Ankara Üniversitesi'nden Doç. Dr. H. Sabri ERDEM, "Ebu Hanife ve Mâturîdî Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?" başlıklı tebliğinde Ebu Hanife ve İmam Mâturîdî'nin Mürcie'den olmadığını savundu. Bu oturumda ikinci olarak Uludağ Üniversitesi'nden Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ, "Mürcie ve Kerrâmiyye'nin Mâturîdiyye Kelamına Etkisi" başlıklı tebliğinde iman konusunda Mürcie, Kerrâmiyye ve Mâturîdiyye arasında benzerlikler olduğu üzerinde durdu. Daha önce ortaya çıkışlarından hareketle Kerrâmî ve Mürcî görüşlerin Mâturîdilik üzerinde etkili olup olmadığının tartışmalı bir konu olduğunu ifade etti. Oturumda son olarak Amerika Birleşik Devletleri Yale Üniversitesi'nden Yasir KAZİ, "Mâturîdî ve Eşari Kelamında

*212 ▪ Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi*

Kader” başlıklı tebliğinde kader meselesinin “hikmet”, “irade”, “teklifü mâlâ yutak”, İlahi irade ve Allah’ın rızası gibi kavramlarla ilişkili olduğunu, bu konuda Mâturîdî’nin görüşlerinin diğer âlimlere göre daha anlaşılır olduğunu belirtti.

İkinci günün dördüncü oturumu Marmara Üniveristesi’nden Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ’un başkanlığında saat 14.30–16.30 arasında gerçekleşti. Bu oturumda ilk olarak Marmara Üniversitesi’nden Prof. Dr. Adil BEBEK, “Mâturîdî’nin Düşüncesinde İman ve Küfür Kavramı” başlıklı tebliğinde Mâturîdî’nin iman ve küfür kavramlarına getirdiği açıklamaları detaylı olarak ele aldı. Bu oturumun ikinci konuşmacısı Marmara Üniversitesi’nden Doç. Dr. Hülya ALPER, “Mâturîdî’nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?” isimli tebliğinde Mâturîdî’nin genelde Mutezile’ye, özelde ise Kabî’ye önemli eleştiriler getirdiğine vurgu yaptı. Daha sonra Allah’ın en iyiyi yaratmasının hikmeti gereği olduğuna dair Mâturîdî’nin görüşünü açıklamaya çalıştı. Bu oturumun üçüncü konuşmacısı ise Cumhuriyet Üniversitesi’nden Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR, “Mâturîdî’nin Mutezili akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri” başlıklı tebliğinde Mâturîdî’nin Eşarî ve Mutezile mensuplardan daha ölçülü ve dengeli bir akılcılığı benimsediğini ifade etti. Bu oturumun dördüncü konuşmacısı Selçuk Üniversitesi’nden Doç. Dr. Fethi Ahmet POLAT ise, “Te’vilâtü Ehli’s-Sünne’de Mutezilî Söylemin Kritiği” başlıklı tebliğinde Mâturîdî’nin akla haddinden fazla önem veren Mutezileyi eleştirdiğini belirtti. Ayrıca Mâturîdî’nin tefsirinde aklı delilleri hem filozoflarca kullanılan istidlal, hem de fakihlerce kullanılan içtihat yöntemlerini birlikte kullanarak İslam düşüncesine büyük katkı sağladığını ifade etti.

Cumartesi saat 17.00–19.00’da İstanbul Üniversite-

si'nden Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ'ün başkanlığında gerçekleşen beşinci oturumda Selçuk Üniversitesi'nden Doç Dr. Sıddık KORKMAZ, "İmam Mâturîdî'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler" başlıklı tebliğinde Mâturîdî'nin Şia'nın İmamiyye kolunu Râfıza, İsmâîlîlik kolunu ise Karâmîta ve Bâtıniyye olarak eleştirdiğini delilleriyle ortaya koydu. Bu oturumda ikinci konuşmacı olarak İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'dan Dr. Salime Leyla GÜRKAN, "Mâturîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde Hıristiyanlık ve Teslis Eleştirisi" adlı tebliğinde Mâturîdî'nin Hıristiyanlığı ve teslisi nasıl ve hangi kaynaklara dayanarak eleştirdiği üzerinde durdu. Bu oturumda son olarak İSAM'dan Doç Dr. Mustafa SİNANOĞLU ise "İmam Mâturîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına yaklaşımı" başlıklı tebliğinde Mâturîdî'nin Mâniyye (Menâniyye), Deysâniyye ve Merkûniyye olarak adlandırdığı Seneviyye'ye ve Mecusilere yönelttiği eleştirileri ayrıntılarıyla ortaya koydu.

### **Üçüncü Gün**

24 Mayıs 2009 Pazar günü saat 9.30-11.00 arasında gerçekleşen altıncı oturumu Ankara Üniversitesi'nden Prof. Dr. Sönmez KUTLU yönetti. Bu oturumda Fas'ın Abdülmelik es-Sa'dî Üniversitesi'nden Dr. Abdurrahim el-ALEMÎ "İmam Mâturîdî'nin Tefsir Metodu" adlı tebliğinde Mâturîdî'nin tefsirde kullandığı metodunu diğer tefsir metodlarıyla karşılaştırarak ortaya koymaya çalıştı. Bu oturumun ikinci konuşmacı Uludağ Üniversitesi'nden Doç Dr. Hüseyin KAHRAMAN, "Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve Mâturîdî'nin Hadis Yorumu" adlı tebliğinde İmam Mâturîdî'nin ve ona tabi olan Mâturîdî âlimlerin hadis anlayışı üzerinde durdu. Bu oturumun son konuşmacısı Amerika Birleşik Devletleri New-York Üniversitesi'nden Dr. Dale CORREA "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde Tevatür" konulu tebliğinde Mâturîdî'nin usûl-i fıkıh ve kelâm alanındaki te-

vatür haber anlayışını ortaya koymaya çalıştı.

Pazar gününün ikinci oturumu Saat 11.30–13.00 arasında Marmara Üniversitesi'nden Prof. Dr. Mehmet ERKAL başkanlığında yapıldı. Bu oturumda Marmara Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ali DURUSOY “Mâturîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı” başlıklı tebliğinde Mâturîdî kelamcılarının eserlerinde mantığa yer vermedikleri iddiasında bulundu ve bunu delillendirmeye çalıştı. Marmara Üniversitesi'nden Doç Dr. Hasan HACAK ise “Mâturîdî Kelamı ve Hanefî Fıkhı: Maturidiliğin Alem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi” adlı tebliğinde hem Hanefî fıkhında hem de Mâturîdî kelamında akıl yürütme yönteminin kullanıldığı, bu sebeple ikisi arasında yakın ilişki olduğu üzerinde durdu. Bu oturumun son konuşmacısı Selçuk Üniversitesi'nden Doç. Dr. Murteza BEDİR ise “Mâturîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi Kurgu mu?” adlı tebliğinde Hanefiler arasında Mâturîdî'nin usûl-i fıkıh görüşlerinin etkisi üzerinde durdu.

24 Mayıs 2009 Pazar gününün üçüncü oturumu saat 14.30–16.30 arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK başkanlığında gerçekleşti. Bu oturumun ilk konuşmacısı Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Ahmet AK, “Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı” adlı tebliğinde Mâturîdîliğin Hanefî Semerkant / Maveraünnehir ekolü içerisinde nasıl ortaya çıktığını sosyal, siyasal ve tarihî açılarından delilleriyle ortaya koydu. Bu oturumun ikinci konuşmacısı Kazakistan Bilim ve Eğitim Enstitüsü'nden Prof. Dr. Ashirbek K. MUMİNOV ise, “Mâturîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Chakardiza Mezarlığından Mezartaşı Kitabeleri” başlıklı tebliğinde Semerkant'ın Cekardize Mezarlığındaki kitâbelere dayalı olarak İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik hakkında önemli ve orijinal bilgiler sundu. Bu oturumun üçüncü konuşmacısı Özbekistan Bilimler Akademisi'nden

Dr. Shovosil ZİYADOV ise, “Mâturîdiyye Doktrininin Özbekistan’da Araştırılması: Problemler ve Çözümler” başlıklı tebliğinde Özbekistan’da Mâturîdî ve Mâturîdilik üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verdi ve bu alanda daha çok çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtti. Bu oturumun dördüncü konuşmacısı Atatürk Üniversitesi’nden Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN, “Türk Basınında Mâturîdî ve Mâturîdilik” başlıklı tebliğinde Türk basınında yer alan Mâturîdî ve Mâturîdilikle ilgili yazıları analiz ederek, konuya sosyolojik açıdan bakılmasının daha faydalı olacağını belirtti.

Sempozyumun son oturumu saat 17.00–19.00 arasında Marmara Üniversitesi’nden Prof. Dr. Fahrettin ATAR başkanlığında yapıldı. Bu oturumda Hitit Üniversitesi’nden Doç. Dr. Mehmet EVKURAN “Mâturîdî Kelamının Teososyolojisi” adlı tebliğinde Mâturîdî kelamının Eşarilik kadar incelenmediğinden hareketle daha sağlıklı veriler için Mâturîdilik hakkında yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu belirtti. Son oturumun ikinci konuşmacısı İSAM’dan Doç. Dr. Şükrü ÖZEN ise “Mâturîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi” adlı tebliğinde Mâturîdî’nin Hilafetin Kureyşliliği hakkındaki görüşlerini analiz ederek, Mâturîdî’nin bu konudaki görüşünün Arap olmayan milletlerden de halife olabileceği görüşüne meşru bir zemin hazırladığını ifade etti. Bu oturumun üçüncü konuşmacısı Ankara Üniversitesi’nden Prof. Dr. Sönmez KUTLU ise “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz sorunlarını Çözmeye Katkısı” başlıklı tebliğinde Mâturîdî’nin İslam anlayışının yanı sıra onun Fıkıh, Kelam ve Tefsir sahaslarındaki yansımalarının yeterince analiz edilmediğine dikkat çektikten sonra Mâturîdî’nin akılcılığı üzerinde durdu. Mâturîdî’nin akılcılığının güncel sorunları çözmeye önemli katkı sağlayabileceğini belirtti. Son olarak Fransa’dan Prof. Dr. Claude

GİLLİOUT, “Mâturîdî’nin Erken Dönem Tefsir Geleneklerine ve İlgili Konulara Bakışı” adlı tebliğinde Mâturîdî’nin *Te’vîlâtü Ehl-i Sünnet* adlı eserinde kendisinden önceki tefsir geleneklerine bakışını çeşitli örneklerle ortaya koymaya çalıştı.

### **Değerlendirme**

Yoğun bir tempoda geniş ve dinamik bir dinleyici kitlesinin takip ettiği “*Uluslararası Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu*”na yurt içi ve yurt dışındaki çeşitli üniversite, enstitü ve araştırma merkezlerinden kırk dört bilim adamının katılması olumlu bir gelişme ve büyük bir başarıdır. Ayrıca katılımcıların Asya, Avrupa, Amerika ve Afrika kıtalarından geldiklerinden hareketle bu sempozyumu “Kıtalararası sempozyum” şeklinde de isimlendirmek mümkündür. Diğer taraftan bu sempozyuma Türkiye’deki on bir üniversiteden sahasında uzman akademisyenlerin katılması da ayrıca kayda değerdir. Fakat sempozyuma Türkiye’den katılanların çoğunun Marmara Üniversitesinden olması dikkatlerden kaçmadı. Hâlbuki Sempozyuma daha çok üniversiteden ve daha çok akademisyen katılsaydı toplantı daha yararlı olabilirdi. Böylece Mâturîdî ve Mâturîdîlik hakkındaki bilgi ve görüşler daha geniş çerçevede ele alınabilir ve daha geniş kitlelere ulaşabilirdi. Keza sunulan tebliğler üzerinde daha çok durulabilir ve sunulan konuyla ilgili başta konunun uzmanları olmak üzere karşılıklı görüş alışverişinde bulunabilir ve konu hakkında bir görüş birliğine varılmasına katkı sağlanabilirdi. Ayrıca sunulan tebliğlerin daha geniş ve derinlemesine ele alınabilmesi için aynı anda iki üç yerde oturum yapılabilirdi. Böylece herkes en çok ilgi duyduğu oturumlara hatta tebliğlere katılacağı için oturumlar ve sunulan tebliğler daha heyecanlı ve daha verimli geçebilirdi. Bütün bunlara rağmen böylesine geniş ve önemli bir konuyu uluslararası düzeyde-



ki bir sempozyumu Türkiye’de ilk defa başarıyla gerçekleştirdiklerinden dolayı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümünün ve İslam İlimleri Araştırma Vakfı (İSAV)’nın takdir edildiği görüldü.

Üç gün süren Sempozyum boyunca değişik konularda farklı anlayışların bulunduğu ortaya çıktı. Fakat Ebu Hanife ve İmam Mâturîdî’nin Mürcie hakkındaki görüşleri, Mâturîdî’ye atfedilen içtihadî nesih meselesi, Mâturîdî’nin diyanet-siyaset ayrımı gibi konular sempozyumda üzerinde en çok durulan ve tartışılan konular olarak dikkati çekti.

Sempozyumda Mürcie konusunda ortaya çıkan değişik yorumların Mâturîdî’nin konuyla ilgili görüşlerinin yeterince bilinmediğinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim gerek Ebu Hanife gerekse İmam Mâturîdî eserlerinde Mürcie ile övülen ircâ görüşünü benimseyenleri kast etmektedirler. Her ikisine göre övülen ircâ (İrcâ-i mahmud) büyük günah işleyen kişinin tevbe etmeden ölmesi durumunda affedilip edilmeyeceği meselesini Allah’a havale etmektir. Yani tevbe etmeden ölen kişinin günahını Allah dilerse affeder, dilerse affetmez. Aslında “Mâturîdî’nin Mürcie’ye Bakışı” ve “Selçuklular Döneminde Bazı Hanefi-Mâturîdî Alimlerin Mürcie’ye Bakışları” başlıklı iki makalemizde genişçe ele alındığı gibi Ebu Hanife ve İmam Mâturîdî, Mürcie ile övülen ircâ görüşünü benimseyenleri kastedip, onları övmektedirler. Diğer Hanefi-Mâturîdî âlimler ise genelde Mürcie ile zemmedilen ircâ görüşlerini benimseyen Mürciileri kastetmekte ve bundan dolayı onları çok ağır şekilde eleştirmektedirler.

Sempozyumun genelinde Mâturîdî’nin büyük bir Türk-İslam âlimi olduğuna vurgu yapıldıktan sonra Mâturîdî’nin çeşitli konulardaki görüşleri ele alındı. Ayrıca Mâturîdî kelimciler ve Mâturîdilik üzerinde çeşitli ve faydalı

218 ▪ Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi

değerlendirmeler yapıldı. Sonuç olarak Mâturîdî'nin geliştirip sistemleştirdiği kendine has akılcı yöntemin günümüzdeki problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı ortak görüş olarak benimsendi. Bu bakımdan Mâturîdî'nin görüşleri, kendine has akılcı yöntemi ve geniş ufuklu düşüncesi üzerinde daha çok araştırmaya büyük ihtiyaç olduğu söylenebilir.