

ISSN: 2148-0494

dergi
abant

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 3

Yıl /Year: 3

Sayı/Issue: 6

Güz/Autumn 2015



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 3 Yıl: 3 Sayı: 6 Güz 2015



ISSN: 2148-0494

<http://bifdergi.ibu.edu.tr>



İmtiyaz Sahibi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
(Dekan)



Editörler

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



Dil Editörleri

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ



İletişim ve Sekreteryaya

Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Ahmet UĞURLU
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ
Yrd. Doç. Dr. Bedriye REİS
Yrd. Doç. Dr. Cahid KARA
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN
Yrd. Doç. Dr. Halide N. Ö. ERDOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İ. YEĞİN
Yrd. Doç. Dr. İsmail CERAN
Yrd. Doç. Dr. Macit DEMİRER
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAŞAR
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ
Yrd. Doç. Dr. Mürsel ÖZALP
Yrd. Doç. Dr. Nihat DURAK
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE
Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN
Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Yrd. Doç. Dr. Seyyid SANCAK
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA
Yrd. Doç. Dr. Şaban KARASAKAL
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT



Sayı Hakemleri

- Yrd. Doç. Dr. S. Nuri AKGÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Şaban ÇİFTÇİ/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih DEMİRCİ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer ERDOĞAN/Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mürsel ETHEM/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Kemal GÖZ/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Cahid KARA/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNDER/Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ayhan ÖZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İdris TÜRK/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet UĞURLU/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail YALÇIN/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



İletişim Adresi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06
e-posta: dergiabant@hotmail.com





Dergİabant, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.



Dergİabant, TÜBİTAK ULAKBİM **DergiPark** AKADEMİK üyesidir.



- ❖ ***dergİabant***, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Arslan, Süleyman Şah Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yahya Mustafa Keskin, AİB Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Cemalettin Erdemci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Necmettin Gökçır, İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi



İçindekiler

Makaleler

- İlk İnen Vahye Dair Rivayetlerde Geçen Bazı İbarelerin Tahlili.....1-20
Bayram AYHAN
- İbn Sînâ'da Nicelikler ve Sayı..... 21-41
M. Fatih DEMİRCİ
- Kur'an Perspektifinde Din Eğitiminde Sosyo-Kültürel Farklılıkları Anlamlandırma Sürecinde "Empati" Kavramı.....42-71
Seyyid SANCAK
- Zorunlu Nedensellik Bağlamında David Hume'un Kozmolojik Delil Eleştirisi..... 72-84
Ahmet UĞURLU
- Hanefî Mezhebinde Örfün Hükümlere Etkisi.....85-99
Kamil YELEK
- Usûl-Furû' Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek:
Mansûrîzâde Saîd ve Cevâz Meselesi 100-129
Ayşegül YILMAZ
- Fransa'da Milli Din: Gallikan Hipotez (Emmanuel TAWIL).....130-140
Trc. **Mürsel ÖZALP**
- Tefsirler ve Müfessirler (Bergamalı Cevdet)141-156
Sadeleştiren: **Şaban KARASAKAL**



İçindekiler

Tanıtım Yazıları

❖ Kitap

Talat SAKALLI, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*.....157-160

Şaban ÇİFTÇİ

İslam Sanat ve Estetik (6. Dini Yayınlar Kongresi Kitabı).....161-164

Osman MUTLUEL

Ali SEYYAR, *Tasavvufî Sosyal Hizmet/Sûfîlerin Manevî Terapi Yöntemleri*.....165-170

Bedriye REİS



Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları.....171-173



İLK İNEN VAHYE DAİR RİVAYETLERDE GEÇEN BAZI İBARELERİN TAHLİLİ

Bayram AYHAN*

Öz

Hadis, tefsir ve siyer kaynakları Kur'ân'ın ilk indirilen vahyinin hangisi olduğuna dair üç rivayet aktarmışlardır. İlk rivayete göre Kur'ân'ın ilk inen vahyi Alak sûresinin ilk beş ayetidir. İkinci rivayete göre Kur'ân'ın ilk inen vahyi Müddessir sûresinin ilk beş ayetidir. Son rivayete göre Fâtiha sûresi Kur'ân'ın ilk indirilen vahyidir. Müelliflerin çoğuna göre Alak sûresinin ilgili ayetleri ilk sırada ve Müddessir sûresinin ilgili ayetleri ikinci sırada olmalıdır. Fâtiha sûresi ise bir bütün olarak inen ilk sûre olmalıdır. İlk inen vahiy metinlerine dair rivayetler içeriği sebebiyle ihtilafa yol açmıştır. Bu ihtilafların ilki, Müddessir sûresine dair rivayetteki vahiy kesintisiyle ilgilidir. Zira, kesintinin vuku bulduğunu söyleyen kişinin kim olduğu rivayette müphem kalmıştır. İhtilafa sebep olan diğer iki husus Buhârî'nin zikrettiği rivayete istinaden ortaya çıkmıştır. Bunların ilki Alak sûresinde zikri geçen Varaka'nın İncil'i İbranice yazması meselesidir. Bazı oryantalistler Hz. Peygamber'in (a.s) Varaka'nın çevirilerinden istifade ettiğini söylemiştir. Bazı çağdaş müellifler ise İncil'in tarihin hiçbir döneminde İbranice olarak yazılmadığını söylemiştir. İkincisi ise Buhârî'nin Alak sûresi rivayetinde zikri geçen "en-Nâmûs"u "melek Cebrail" olarak tanımlamasıdır. Aslında bu kavramın "din veya şeriat" anlamında olması gerekirken, Buhârî etkisiyle "Cebrail"e mahsus kılındığı ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, hadis, rivayet, inzâl, kronoloji.

THE ANALYSIS OF SOME PHRASES OF REVELATION ABOUT THE FIRST NARRATION TEXTS

Abstract

Hadith, commentary and sira resources cite three narrations about which is the first revelation of the text of the Qur'an. According to the first narration the first revelation of the text is the five verses of the surah al-Alak. According to the second narration the first revelation of the text is the five verses of the surah al-Muddaththir. According to the latest narration the sura al-Fatiha is the first revelation of the descended text. According to the many authors the sura al-Alak must be first place and the surah al- Muddaththir must be second place. Surah al-Fatiha as a whole should be in the first surah. The first narrations about the first revelation of the text have led to dispute because some phrases in content. The first of these disputes is the narration about the surah al- Muddaththir of interruption of revelation. Then who says the cuts took place remained vague on who's narrated to be. Two other issues that cause disagreement and criticism referring to narrations emerged that Buhari mentions. The first of these the issue of Biblical Hebrew writing narrated in remembrance of the surah al-Alak. Some Orientalists said that Prophet Muhammad has benefited from translation of Varaka. Some contemporary authors said that at no time in the history of the Bible written in Hebrew. Another issue causing criticism in the context Bukhari Relevance narrated in remembrance of the surah al-Alak is Bukhari's "an-Nâmûs"

* Dr., Din Görevlisi, byrmayhan@hotmail.com

as "Angel Gabriel". Indeed, the concept of "religious or sharia" in the sense that it should be the influence of Bukhari it has expressed to be made off "Gabriel".

Key Words: Revelation, hadith, narrative, the descent, chronology.

Giriş

Kur'ân'ın ilk inen vahyinin hangisi olması gerektiğine dair üç rivayet vardır. İlk rivayete göre Alak sûresinin ilk beş ayeti, ikinci rivayete göre Müddessir sûresinin ilk beş ayeti, üçüncü rivayete göre Fâtiha sûresinin tümü ilk inen vahiydir.¹ Alak ve Müddessir sûresinin ilk beş ayetine dair rivayetin senedindeki son ravi sahabidir. Alak sûresinin son ravisi Hz. Aişe (ö. 58/678) olup irsal yapmak suretiyle rivayette bulunmaktadır.² Müddessir sûresine dair rivayetin son ravisi de sahabeden Câbir b. Abdullah (ö. 78/697)'dir. Bu rivayet muttasıldır, zira son ravi hadisteki metni bizzat Hz. Peygamber'den (a.s) duyduğunu ifade etmektedir.³ Fâtiha sûresine dair rivayetin son ravisi ise tabiinden Amr b. Şurahbil (63/683)'dir ve sahabeden herhangi birisini zikretmeden irsal yapmıştır.⁴ Bu rivayetteki tüm isimlerin sika olduğu vurgulanmış olmakla birlikte⁵ rivayet munkatı olarak değerlendirilmiştir.⁶

Müddessir sûresinin ilk beş ayetine dair rivayet muhtevastındaki bazı ibarelere istinaden ihtilafa sebep olmuştur. Müddessir sûresine dair rivayet sahabeden muttasıl olarak zikredildiği için racih olmasını gerektirmişse de sûrenin evveliyetinin ne zamana raci olması gerektiği konusu ihtilafa yol açmıştır. Bu rivayetin son ravisi, Alak sûresinin ilk beş ayetinin ilk inen vahiy metni olduğuna dair bir bilgi olduğu söylenince: "ilk inen vahiy Müddessir sûresinin ilk beş ayetidir, Hz. Peygamber'den duyduğumu söylüyorum" demiştir. Bazı müellifler son ravinin Alak sûresine dair bilgiyi duymamış olabileceğini ifade eder. Muhtemelen Alak sûresine dair bilgiyi kaçırarak ravi, Müddessir sûresinin ilk ayetlerinin önce inmiş olduğuna dair bölümü duymuş ve bu ayetlerin ilk olarak indiğini zikretmiş olmalıdır.⁷ Râvînin zikri geçen beyanını ele alan çoğu müellife göre Müddessir sûresinin evveliyeti fetret-i vahiyden sonrasına müteallıktır ve dolayısıyla da inzali başlatan süre değildir. Çünkü zikredilen rivayette ismi geçen ravi başka rivayetlerde "fetret-i vahiyden" bahsetmektedir.⁸ Fetret-i vahye dair ibare de Müddessir sûresi rivayetinin bir diğer ihtilafı hususu teşkil etmektedir. Zira senedi sahih olan farklı rivayetlerde fetret-i vahyin vuku bulduğunu söyleyen kişinin kim olduğu belirsiz kalmaktadır.

Alak sûresine dair rivayetin ihtilaflarının merkezinde Buhari (ö. 256/870) bulunmaktadır. Tartışılan ilk husus, Buhârî'nin zikrettiği bir rivayetteki "Varaka'nın İbranice İncil yazıyor olmasına" dair ibaredir. Söz konusu ibarenin

¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Mustafa el-Buğa), Beyrut 2002, I, 63.

² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Riyad 2006, "Bed'ü'l-Vahy", 1/3; Ebu'l-Hüseyn Müslim; *Sahîhu Müslim*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki), Beyrut, 1991, "Kitâbu'l-İman", 1/73.

³ Buhârî, *es-Sahîh*, "Kitâbu't-Tefsir", 65/74; "Bed'u'l-Vahy", 1/4; Müslim, *es-Sahîh*, "Kitabu'l-İman", 1/73.

⁴ Ebu İshak es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân* (thk. Muhammed b. Âşûr), Beyrut 2002, I, 89; Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd* (thk. Ahmed Abdulmarsud), Beyrut 1994, I, 57; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Ebu'l-Fadl Dimyatî) yy. 2006, s. 146; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2004, I, 6.

⁵ Ahmed b. Ali İbn Hâcer, *el-Ucâb fi Beyâni'l-Esbâb*, thk. Fuad Zümerlî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002, s. 66; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63.

⁶ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuvve* (thk. Abdulmûti Kal'acî), Lübnan 1988, II, 156.

⁷ Vâhidî, Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), yy. 1969, s. 17-18.

⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2001, XXIII, 403; Salebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, X, 69; Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 12; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Lübnan 1981, XXX, 190; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (thk. Muhammed Sellâme), Riyad 1997, VIII, 262; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 144; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XV, 63.

tarihsel süreçteki İncil yazmalarına dair bilgi ile tenakuz arzetti söylenmiştir.⁹ Alak sûresine dair rivayet bağlamında eleştirilen bir diğer husus yine Buhari eksensidir. Aslında “din, şeriat” anlamında olması gerekirken “vahiy elçisi melek, Cebrail” ile özdeşleştirilen “en-Nâmûs”un bu anlama mahsus kılınmasında Buhârî’nin etkin olduğu iddia edilmiştir.¹⁰ Alak sûresine dair rivayet ekseninde ihtilafa sebebiyet veren bir diğer olgu yine “en-Nâmûs” bağlamındadır. Hristiyan olan Varaka’nın “en-Nâmûs”u Hz. Musa’ya izafe etmesi tartışmaya sebep olmuştur. Müslüman alimler ile müsteşriklerin bu husustaki değerlendirmeleri birbirinden bir birinden farklı olmuştur. Müsteşrikler “en-Nâmûs”un Hz. Musa veya Hz. İsa’ya izafe edilmesine istinaden İslam’ın kökeninde Yahudi veya Hristiyan etkisinin varlığı arayışına girişmişlerdir.¹¹

“en-Nâmûs” bağlamında Fâtiha sûresine dair rivayet de ele alınmasını gerektirmektedir. Zira Fâtiha sûresine dair rivayette “en-Nâmûs” “elçi melek” anlamında değil, “şeriat” anlamında kullanılmıştır. Fâtiha sûresine dair rivayetin dikkate değer bir diğer vurgusu Varaka bağlamında tebarüz etmesidir. Söz konusu rivayette Varaka, Hz. Peygamber’e (a.s), İsa’nın müjdelediği kişi olduğunu ifade etmiştir. Bu ibare dikkate değer bir önemi haizdir. Çünkü Ebionite (veya Aryûsî) olması muhtemel olan Varaka’nın beklenen/müjdelenen peygamber vurgusu onun dini kimliği ile mutabıktır. Zira Ebioniteler’in Hz. İsa’yı peygamber olarak kabul ettikleri ve müjdelenen peygamberden haberdar oldukları kaynaklarda yer almaktadır.¹² Bu durumda Fâtiha rivayetindeki ibareler hem Varaka’nın dini intisabı ile uyum arz etmekte, hem de vahyin indiği ortamda bir peygamber beklentisinin var olduğuna dair ayetleri¹³ doğrulamış olmaktadır.

Bu makale yukarıda kısaca temas edilen hususları vuzuha kavuşturmayı amaçlamaktadır. Alak-Müddessir sûrelerine dair rivayet tek başına bir makalenin konusu olarak ele alınabilirdi. Fakat ilk inen vahiy metninin hangisi olabileceğine dair üç rivayetin var olması ve muhtevasının birbiri ile ilişkili olması her üçünü bir arada ele almamızı gerektirmiştir.

A. İlk İnen Vahye Dair Rivayetler

Önce ilk inen vahye dair rivayetleri kısaca vermek istiyoruz.

1. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)¹⁴, Musa b. Ukbe (ö. 141/758)¹⁵, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),¹⁶ İbn İshak (ö. 151/768)¹⁷, Ebu Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/821)¹⁸, Ebu Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822)¹⁹, Abdurrazzak b. Hemmâm (ö. 211/827)²⁰, İbn Hişam (ö. 218/833)²¹, İbn S’ad (ö. 230/845)²² gibi erken dönemde yaşamış müelliflere göre Alak sûresinin ilk beş ayeti ilk inen vahiy metinleridir.

⁹ Fuat Aydın, “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: “Bed’ü’l-Vahy” Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, *Divan*, 2003, c. 2, sayı: 15, ss. 62-63.

¹⁰ Aydın, a.g.m, s. 63

¹¹ Salih Akdemir, “Müsteşrikler’in Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed’e Yaklaşımları”, *AÜİFD*, c. XXXI, s. 194-196.

¹² Muhammed Âbid el-Câbiri, *Medhal ile’l-Kur’ân*, Beyrut 2001, s. 57-63; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, s. 321-325.

¹³ Fâtır, 35/42; es-Saffât, 37/167-170; el-En’âm, 6/156-157.

¹⁴ İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzi’n-Nebeviyye* (thk. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1981, s. 44.

¹⁵ Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzi* (nşr. Muhammed Bâkşîş), Rabat 1994, s. 64-65.

¹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (thk. Ahmed Ferîd), Beyrut 2003, III, 500-501.

¹⁷ İbn İshak, *es-Sîretu’n-Nebeviyye* (thk. Ferid el-Mezîdî), Beyrut 2004, I, 168-169.

¹⁸ Ebu Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebu Dâvud et-Tayâlisî* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut 1999, III, 76.

¹⁹ Ebu Ziyad el-Ferrâ, *Maâni’l-Kur’an li’l-Ferrâ*, (thk. Ahmed Yusuf), Mısır ty. III, 278.

²⁰ Abdurrazzak b. Hemmâm, *el-Musannef* (thk. Habiburrahman el-‘Azamî), Beyrut 1972, V, 217; Abdurrazzak, *Tefsîru’l-Kur’ân* (thk. Mustafa Müslim), Riyad 1989, II, 327.

²¹ İbn Hişam, *es-Sîretu’n-Nebeviyye* (thk. Abdusselam Tedmûrî), Beyrut 1990, I, 267.

²² İbn S’ad, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kebîr* (thk. Muhammed Ömer), Kahire 2001, I, 166.

Buhârî (ö. 256/871)'den sonraki dönemin müellifleri olan Belâzûrî (ö. 279/892),²³ Zeccâc (ö. 311/926)²⁴, Mâtûrîdî (ö. 333/948)²⁵, İbn Cüzeyy (ö. 741/1341)²⁶ gibi isimler rivayet zikretmeden Hz. Peygamber'e ilk inen vahiy metinlerinin Alak sûresinin ilk ayetleri olduğunu dile getirmişlerdir. Taberî (ö. 310/925)²⁷ ve Beyhâkî (ö. 458/1066) eserinde Buhârî ve Müslim (ö. 261/876)'in aktardıkları rivayet ile senet ve metin yönüyle benzer bir rivayet aktarmış ve ilk inen vahiy metninin Alak sûresinin ilk beş ayeti olduğunu söylemişlerdir.²⁸

Buhârî ve Müslim'in hadis mecmuaları başta olmak üzere kaynakların zikrettiği ve Yahyâ b. Bükeyr-Leys b. Sa'd-Ukayl b. Hâlid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr-Hz Aişe senediyle tahrir edilen rivayette Hz. Peygamber'in ilk Kur'ân vahiyini alışı şöyle anlatılmıştır:

“Rasûlullah'ın (s.a.v.) yaşadığı ilk vahiy tecrübesi uyku halinde gördüğü sadık rüya(lar) idi. Öyle ki onun gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi açık seçik şekilde tahakkuk ederdi. Derken, Rasûlullah yalnızlık ve inziva halinden hoşlanmaya başladı....Bir süre sonra, Rasûlullah Hira mağarasında iken ona hak (vahiy) geldi. Daha sonra ona melek geldi ve “Oku!” dedi. Rasûlullah, “Ben okuma bilmem!” diye karşılık verdim.... Ardından serbest bıraktı ve “Oku! Yaratan rabbinin adıyla... O Rab ki insanı bir kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Senin rabbin çok büyük kerem sahibidir.”²⁹ dedi. Rasûlullah (a.s) yaşadığı bu tecrübeyi Hatice'ye anlattı ve: “Vallahi! Bana bir şey olacak diye korktum” dedi. Hz. Hatice de: “Öyle deme. Allah'a yemin ederim ki, Yüce Allah, hiç bir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen akrabanı gözetirsin. İşini görmekten aciz kimselerin işlerini yüklenirsin, fakire yardım edersin, misafiri ağırlarsın.” Hz. Hatice, daha sonra Hz. Peygamber'i (a.s), amcasının oğlu Varaka'ya götürdü. Bu zat, cahiliyye zamanında Hristiyan dinine girmiş bir kimse olup İbranice yazı bilir ve İncil'den Allah'ın dilediği miktarda bazı şeyleri İbranice yazardı.[... arapça kitap yazıyor, Allah'ın dilediği kadarıyla İncil'i arapça yazıyordu ve gözleri görmüyordu.]³⁰ Varaka Peygamberi (a.s) dinledikten sonra: “Müjde sana Ey Muhammed! Gördüğün, Allah'ın Musa'ya indirdiği Nâmûs'tur, dedi.”³¹

2. Bir takım kaynaklara göre Müddessir sûresinin ilk üç veya beş ayeti Hz. Peygamber'e (a.s) ilk olarak indirilmiş vahiy metinleridir. Buhârî ve Müslim'in Yâhya b. Ebî Kesîr'den naklettikleri rivayetlerdeki ifadelerine göre Hz. Peygamber'e nâzil olan ilk Kur'ân vahiyi Müddessir sûresinin ilk üç ayetidir. Bu rivayetin ifadeleri şöyledir:

“Yahya dedi ki: “Ebû Seleme'ye, ‘İlk defa hangi ayetler nâzil oldu?’ diye sordum. O: “Yâ eyyühe'l-müddessir” diye cevap verdi. Bunun üzerine, “Ama bana ilk Kur'ân vahyinin “yaratan Rabbin'in adıyla oku!” olduğu söyleniyor (böyle söylüyorlar) ” dedim. Bu defa Ebû Seleme şöyle dedi: “Ben Câbir b. Abdillâh'a, ‘İlk Kur'an vahiyi nedir?’ diye sordum; o da: “Yâ eyyühe'l-müddessir” diye cevap verdi. Bunun üzerine: “Ama bana ilk nâzil olan ayetlerin: “إقرأ بسم ربك الذي خلق”/“Yaratan Rabbin'in adıyla oku!” olduğunu söylüyorlar” dedim. Bunun üzerine Câbir: “Ben sana Rasûlullah'ın söylediğini söylüyorum” diye karşılık verdi ve ekledi: Rasûlullah bana şunları söylemişti: “Hira mağarasında idim; orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulunduğum sırada bana nida edildi. Dört bir tarafıma baktım; o esnada o (melek) gökle yer arasındaki bir tahtın

²³ Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, I, 109.

²⁴ Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, (thk. Abdulcelil Şulbî), Beyrut 1988, V, 345.

²⁵ Ebu Mansur el-Mâtûrîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, (thk. Mecdî Basillüm), Beyrut 2005, X, 578.

²⁶ İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzil*, (thk. Muhammed Sâlim), Lübnan 1995, II, 589.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 528.

²⁸ Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuvve*, II, 140.

²⁹ el-Alak, 96/1-3.

³⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbu't-Tefsir, 96'da ve Müslim'de de ibare böyledir. Bkz: Müslim, *es-Sahîh*, 1/73; Ayrıca bkz: Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Kahire 1997, III, 202.

³¹ Buhârî, *es-Sahîh*, 1/3; Müslim, *es-Sahîh*, 1/73.

üzerinde oturuyordu. Bu hadisenin ardından derhal Hatice'nin yanına geldim ve "Üzerimi örtün; üzerime soğuk su serpin" dedim. İşte o sırada bana: "Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar! Ve Rabb'ini yücelt!"³² ayetleri nâzil oldu.³³

İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), ilk inen ayetler olduğuna değinmeden, fetret-i vahiyden bahseden Hz. Peygamber'in (a.s): "Yürürken bir ses duydum, bir de baktım Hira'da bana gelen melek..." şeklindeki rivayeti aktarır ve korku ile eve gelen Hz. Peygamber'e Müddessir sûresinin ilk beş ayetinin indiğini ifade eder.³⁴ Ebu Davud et-Tayâlisî (204/819), Buhârî (ö. 256/871) (Ebu Seleme-Cabir) rivayetiyle mutabık bir senet ve metin aktarmış, ilk inen ayetlerin dört ayet olduğunu zikretmiştir.³⁵ Abdurrezzâk (ö. 211/826), fetret-i vahiyden bahsedilen - bu rivayette fetretten bahseden Hz. Peygamber'dir- Câbir rivayetini aktarmış ve fetretten sonra Müddessir sûresinin ilk dört ayetinin nâzil olduğunu beyan etmiştir.³⁶

Taberî (ö. 310/925), Ebu Seleme-Cabir rivayetini zikretmiş ve ilk inen vahiy metninin Müddessir sûresinin ilk beş ayeti olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Yine Fâkihî (ö. 250/865),³⁸ Belâzûrî (ö. 279/892),³⁹ Sa'lebî (ö. 427/1035)⁴⁰, Ebu Nuaym (ö. 430/1038)⁴¹, Râzî (ö. 606/1210),⁴² İbn Kesir (ö. 774/1384)⁴³ ve Suyûtî (ö. 911/1505)⁴⁴ Ebû Seleme rivayetini zikretmiş ve sûrenin ilk beş ayetinin inzal edildiğini eklemiştir.

3. İbn Ebi Şeybe (ö. 235/850), Sa'lebî (ö. 467/1075), Vâhidî (ö. 468/1076) gibi muhaddis ve müfessirlerin yanısıra İbn İshâk (ö. 151/768), Belâzûrî (ö. 279/892) Beyhakî (ö. 458/1066), gibi müverrihlerce nakledilen ve senedindeki ravilerin sika olduğu⁴⁵ rivayete göre Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi Fatiha sûresidir. Rivayet bazı farklılıklarla birlikte şöyledir:

"Rasûlullah eşi Hz. Hatice'ye: "Ben inziva halinde iken bir ses işittim. "Vallahi, bunun (kötü) bir iş olmasından korktum" dedi. Hz. Hatice, "Allah korusun, Allah senin başına kötülük getirmez. Çünkü sen emaneti sahibine teslim eden, akrabalık hukukunu gözetken ve hep doğru söz söyleyen bir kimsesin" diye karşılık verdi. Sonra, Hz. Hatice, Rasûlullah'ın (a.s) bulunmadığı bir sırada yanına gelen Ebû Bekr'e bu hadiseyi anlattı.... Sonra Ebubekir ile Varaka'ya gittiler ve olup biteni anlattılar. Rasûlullah (a.s): "Ben inziva halinde iken arkamdan: 'Ey Muhammed! Ey Muhammed!' diye bir ses duydum. Bundan dolayı korkup kaçtım" dedi. Bunun üzerine Varaka: "Eğer böyle bir hadiseyle tekrar karşılaşsan, böyle davranma. Sana o ses geldiğinde, dur ve ne söylendiğine kulak ver. Daha sonra bana gel ve anlat." dedi. Bir süre sonra Rasûlullah yalnız olduğu bir esnada, kendisine şöyle seslendiğini işitti: " يا محمد، قل: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم... غير المغضوب عليهم ولا الضالين " "Ey Muhammed! De ki: Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Hamd

³² el-Müddessir, 74/1-3.

³³ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74.

³⁴ Zührî, *el-Meğâzî* s. 45.

³⁵ Tayâlisî, *Müsned*, III, s. 266.

³⁶ Abdurrezzak, *Tefsîru'l-Kur'an*, II, s. 327.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 402.

³⁸ İbn Abbas el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsîh*, (thk. Abdullah b. Duheys), Beyrut 1994, IV, 93.

³⁹ Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 108.

⁴⁰ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, X, 67.

⁴¹ Ebu Nuaym, *Delâilu'n-Nubuvve*, (thk. Muhammed Kal'acı), Beyrut 1986, I, 215.

⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX, 189.

⁴³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, VIII, 261.

⁴⁴ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XV, 61.

⁴⁵ İbn Hâcer, *el-Ucâb*, s. 66; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63.

âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir. O Rahman ve Rahim'dir... Bizi nimete erdirdiğin kimselerin yoluna ulaştır; gazaba uğrayanların, ya da sapıtanların yoluna değil..."⁴⁶

İbn Ebî Şeybe ve Vahidi'nin aktardıkları rivayette, Hz. Peygamber'e seslenildikten sonra o sese cevap verdiği ve bu cevaptan sonra sesin kendisine: "Ben şahidim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve sen de O'nun elçisisin" dedikten sonra "Besmele" olmaksızın Fatiha sûresini sonuna kadar okuduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Sa'lebî'nin Übey b. Ka'b'tan naklettiği ve sahih olduğunu ifade ettiği rivayete göre Hz. Peygamber: "Fatiha ilk nazil olan Kur'an vahyidir" "أول ما نزل من القرآن" demiştir.⁴⁸ Tabersî (ö. 548/1154), Hz. Peygamber'e Mekke döneminde nazil olan ilk vahyin Fatiha sûresi olduğuna dair rivayet olduğunu söylemiştir.⁴⁹ Kâdiyânî müfessir Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) de meal tefsirinin mukaddimesinde verdiği sıralamada birinci sıraya Fâtiha sûresini koymuştur.⁵⁰

Belâzûrî'nin zikrettiği rivayette Varaka Hz. Peygamber'e: (a.s) "İsa'nın müjdelediği ve kitapta gördüğümüz peygambersin" der.⁵¹ Nâmus'dan ve Musa'dan hiç bahsetmez.⁵² Vahidi, Fatiha sûresi ile ilgili rivayeti aktardıktan sonra Hz. Ali'nin de Fatiha'nın ilk inen sûre olduğuna dair bir kanaatinin var olduğunu zikretmiştir.⁵³ Zemahşerî (ö. 538/1154) "müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk nazil olan vahiy Fatiha sûresi,⁵⁴ ondan sonra inen sûre de Kalem sûresidir", demiştir.⁵⁵ Razi (ö. 606/1210) "müfessirlerin bazısına göre ilk inen vahiy Alak sûresinin ilk beş ayeti, sonra Müddessir sûresinin ilk ayetleridir, bazılarına göre ise ilk olarak Fatiha sûresi, ardından Kalem sûresi inmiştir", ifadelerini kullanır ve Amr bin Şurahbil rivayetini zikreder.⁵⁶ İbn Âşûr (ö. 1973) çoğu kişinin Fatiha sûresinin ilk inen sûre olduğuna dair kanaati olduğunu, fakat sahih olan sıralamanın Alak, Müddessir ve Fatiha şeklinde olması gerektiğini beyan eder.⁵⁷

B. Rivayetlerde Geçen Bazı İbarelerin Tahlili

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi, ilgili rivayetlerde geçen kavramlar ve ibarelerden bazıları tartışma konusu olmuştur. Biz burada önce Alak sûresi, bilahare Müddessir sûresine dair rivayeti ele alacak, Alak sûresine dair rivayetin ikinci maddesinde Fâtiha sûresine dair rivayete de değineceğiz. Zira Fâtiha sûresine dair rivayetin muhtevası söz konusu mesele bağlamında önem arz etmektedir.

1. Alak sûresi rivayetinde ele alacağımız ilk ibare Buhârî'nin "Bed'u'l-Vahy" babında zikrettiği "Varaka'nın İncil'i İbranice yazması"dır. Bazı müellifler, Buhârî'nin zikrettiği ibarenin hakikati ifade edebileceğini, bazıları ise bu ibarenin

⁴⁶ İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 177; İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis* (thk. Yusuf el-Hût), Beyrut 1989, VII, 330; Ebu Abbas el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf* (thk. Muhammed Hamidullah), Lübnan 1996, I, 106; Beyhâki, *Delâilu'n-Nübüvve*, II, 155-156; Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 89; Vâhidî, *Esbâbu Nüzûl*, s. 17-18; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 57; Ebubekr el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an* (thk. Muhammed Kudât), Beyrut 2001, I, 237; Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 146; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I, 6.

⁴⁷ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VII, 329-330; Vâhidî, *Esbâbu Nüzûl*, s. 17-18; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 57.

⁴⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, s. 91.

⁴⁹ Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1995, X, 399.

⁵⁰ Muhammed Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Lahor ty., s. 4-6; Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, Ohio 2002, s. 27-28;

⁵¹ Tabersî de bu ifadeyi zikretmiştir. Bkz: *Mecmeu'l-Beyân*, X, 399.

⁵² Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, I, 106.

⁵³ Vâhidî, *Esbâbu Nüzûl*, s. 19.

⁵⁴ İbare şöyledir: "و أكثر المفسرين علي أن الفاتحة أول ما نزل" Zemahşerî de diğer çoğu müfessir gibi Kur'an'ın toptan dünya semasına, oradan da yirmi üç senede münecemen indirildiği kanaatindedir. Dolayısıyla "Fatiha sûresinin ilk inen olduğu" kanaatini izhar ederken "نزل" fiilini kullanmış olması bu sûrenin tümüyle inen ilk sûre olduğu kanaatine sahip olmadığını gösterir. Bkz: Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşaf* (thk. Ahmed Abdulmevcud), Riyad 1998, VI, 409.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşaf*, VI, 403.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I, 182-183.

⁵⁷ İbare şöyledir: "و قال كثير إنها أول سورة نزلت". Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, I, 135.

tarihi verilerle tenakuz arzettiğini beyan etmişlerdir. Rivâyetteki bu ibareyi ele almış olmamızın bir diğer nedeni, Hz. Peygamber'in İncil'i tercüme eden Varaka'dan epeyce bilgi almış olduğuna dair oryantalist iddiaların varlığıdır.⁵⁸

Buhârî, "Bed'ul-Vahy" de Varaka'nın İncil'i İbranice,⁵⁹ "Tefsir" babında ise Arapça yazdığını⁶⁰ rivayet etmiştir. Buhârî'nin dışında bu rivayeti zikreden müellifler, Varaka'nın İncil'i Arapça yazdığını ifade etmişlerdir.⁶¹ İbn Hâcer (ö. 852/1451) ve Nevevî (ö. 676/1277), Varaka'nın hem Arapça hem de İbranice kitap yazabildiğini belirtmişlerdir.⁶²

Muhammed Âbid el-Câbiri (ö. 2010), "Nâsıra/Nasârâ" olarak isimlendirilen grubun⁶³ ellerindeki İncil'in İbrânice olduğunu, bu gruba müntesip olan Varaka'nın da İbranice İncil ve kitap yazabildiğini ifade eder.⁶⁴ İbrahim Avad da, Varaka'nın yazdığı şeylerin Arapça değil, İbranice olması gerektiğine vurgu yapmış, aksi halde bu yazılanların Mekke çevresinde dine meyilli kişiler ve bilhassa Hanifler arasında yayılmış olması gerektiğini eklemiştir.⁶⁵ Mâlik b. Nebi, cahiliye kültür merkezlerinde Yahudi ve Hristiyan fikirlerinin varlığının, Arapça bir Kitab-ı Mukaddes tercümesinin olmasını gerektirdiğine dikkat çekmiştir.⁶⁶ Araplar'ın Kitab-ı Mukaddes muhtevasına dair bilgisini ele alan Muhammed İzzet Derzeze (ö. 1984), Araplar'ın Yahudi ve Hristiyan fikirlerini ve özellikle de daha önceki kıssaları okuyarak değil, duyarak öğrendiklerini savunmuştur.⁶⁷ Abdulaziz Hatip, Buhârî'nin "İncil'i İbranice yazıyordu" ifadesini bir tercüme gibi değil de bazı notlar alma şeklinde anlamıştır.⁶⁸

Mâlik b. Nebi'nin izhar ettiği kanaati kısmen teyit edebilecek iki rivayet vardır. İlk rivayette Hz. Hafsa'nın, üzerinde Hz. Yusuf'un kıssasının yazılı olduğu bir

⁵⁸ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, Vepery 1898 s. 17-18; Aloys Sprenger, *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Allahabad 1851, s. 98-99; Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, s. 315-316; D. S. Margoliouth, *Mohammed and The Rise of Islam*, New York 1905, s. 43, 67.

⁵⁹ İbare şöyledir: "فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب". Buhârî, *es-Sahîh*, "Bed'u'l-Vahy", 3.

⁶⁰ İbare şöyledir: "فيكتب من الإنجيل بالعربية ما شاء الله أن يكتب". Buhârî, *es-Sahîh*, "Kitâbu't-Tefsir", 96; "Kitâbu't-Tabîr", 91; Muhaddis "Ehâdîsî'l-Enbiyâ" bölümünde ise "İncil'i Arapça okuduğunu" "يفرأ الإنجيل بالعربية" ifade eder. Bkz: *es-Sahîh*, "Ehâdîsî'l-Enbiyâ", 21.

⁶¹ Zührî, *el-Meğâzî*, s. 44; Müslim, *es-Sahîh*, 1/73; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 528; Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuvve*, II, 135.

⁶² İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî* (thk. Abdulaziz b. Bâz), Riyad ty., I, 25; Ebu Zekeriya en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahihi Müslim*, yy. 1994, II, 265.

⁶³ Câbiri, *Medhal*, s. 42-43. Câbiri, Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen; "Mü'minlere sevgi bakımından en yakınları da şüphesiz "biz Nasârâyız" diyenlerdir" (el-Maide, 5/82) ayetindeki "Nasârâ'nın, Ebionitler olması gerektiği iddiasındadır. Yani, müminlere sevgi duyan grup, asıl büyük kitleyi oluşturan ve Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul edenler değil, tevhid inancına sahip olan ve büyük kitle tarafından dışlanan bu küçük gruptur, bkz: Câbiri, *Medhal*, s. 38-39.

⁶⁴ Câbiri, Selman-ı Fârisî'nin yanısıra Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın da Yahudi-Hristiyanlar (Ebionitler) ile görüşerek gelecek peygamberden haberdar olduğunu ifade etmiştir. Bkz: Câbiri, *Medhal* s. 57-58. Câbiri'nin bu tespitinin tarihsel olarak mümkün olması tartışmalıdır. Zira Ebionitler'in son temsilcilerinin en geç miladi 450 yılında tarih sahnesinden kayboldukları, en iyi ihtimal ve tahmine göre ise Ebionitler'e intisap ettiği muhtemel olan Selman-ı Fârisî'nin (bkz: İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 210-212) vefatı göz önünde bulundurulursa 550-600 yıllarında bu grubun temsilcilerinin var olabileceği düşünülmektedir. Fakat bu bir varsayımdan öteye geçmemektedir. Bkz: Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 323-324.

⁶⁵ İbrahim Avad, *el-Musteşrikûn ve'l- Kur'ân*, Kâhire 2003, s. 130-134.

⁶⁶ Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhiratu'l-Kurâniyye* (çev. Abdussabûr Şâhin), Dımaşk 2000, s. 254-255.

⁶⁷ Muhammed İzzet Derzeze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul 2011, I, 295-296.

⁶⁸ Abdulaziz Hatip, ismi Yusuf el-Haddâd olan Lübnanlı bir Hristiyan müellifin, Hz. Peygamber (a.s) ile Varaka'nın beraberliğini erken bir dönemden başlattığını ifade etmiştir. Zikri geçen Hristiyan müellife göre Varaka, Hz. Peygamber'i Hz. Hatice ile evlendiren kişidir. Yine müellife göre Hz. Peygamber nübüvvetten önce on beş yıl boyunca Varaka ile bulunmuş, Tevrat ve İncil'i Arapçaya tercüme eden Varaka'dan bir çok bilgi ve malumat elde etmiştir. Bkz: Abdulaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997, s. 253-254.

kürek kemiğini Hz. Peygamber'e (a.s) okuduğu ifade edilmiştir.⁶⁹ Diğer rivayette ise Hz. Ömer'in Kurayza'lı bir arkadaşından edindiği bir kitabı Hz. Peygamber'e (a.s) okuduğu fakat okunan şeylerden dolayı Hz. Peygamber'in rahatsız olduğu zikredilmiştir.⁷⁰ Zikredilen rivayetlerdeki tercümeleler, Kitab-ı Mukaddes'in tercümesi değil küçük birer bölümdür. Hz. Hafsa'nın Hz. Peygamber ile hicri 3. yılda evlendiği bilgisine⁷¹ ve Hz. Ömer rivayetindeki "Kurayza'lı arkadaş" ibaresine binaen bu olayların Medine dönemine ait olduğu söylenebilir fakat daha öncesine hamledebilmek için elimizde bir veri yoktur.

Buhârî'nin "Bed'u'l-Vahy" rivayetini ele alan Fuat Aydın bu rivayetin tarihi gerçeklere muarız olduğunu iddia etmiş ve şöyle devam etmiştir:

"...Buhârî'nin "Bed'ü'l-vahy"de, "Varaka'nın İncil'i, İbranice okuduğu ve İbranice yazdığına" dair bu kaydın gerçek olması mümkün görünmemektedir. Çünkü arkeoloji ve dinler tarihi çalışmalarının bize sağladığı veriler, İncil'in dilinin hiçbir zaman İbranice olmadığını ortaya koymuştur. Hz. İsa'nın tebliğe başladığı dönemlerde Yahudilerin ana dilleri olan İbranice halkın konuşma dili olmaktan çıkmış, onun yerini Ârâmice almıştı. İncil'in İbranice tercümesi kaynaklarda yer almadığı gibi, tarihî olarak da bu mümkün görünmemektedir.⁷² Çünkü İbranice ya da Ârâmca İncil kaleme almaları mümkün görünen Yahudi kökenli Hıristiyanlar olan Ebionitler, asıl kitleden ayrılmışlar ve birkaç yüzyıl sonra da bütünüyle ortadan kalkmışlardı."⁷³

Kanaatimizce Buhârî'nin ifade ettiği İncil'i İbranice yazma meselesi bazı notlar tutma şeklinde olabilir. Zira hem Buhârî'nin "Tefsir" rivayetinde hem de diğer müelliflerin rivayetlerinde Varaka'nın İncil'i Arapça yazdığı ifade edilmiştir.⁷⁴ Varaka'nın İncil ve Tevrat'ı tercüme etmiş olduğu konusuna gelince, biz böyle bir bilgiyi "bed'u'l-vahy"i ele alan kaynaklarda görebilmiş değiliz.⁷⁵ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'deki: "قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين" *"De ki: Eğer doğru sözlü iseniz o zaman Tevrat'ı getirip onu okuyun"*⁷⁶ ve "أن تقولوا إنما أنزل الكتاب علي طائفتين من قبلنا و إن كنا عن دراستهم لغافلين" *"Kitap sadece bizden önce iki topluluğa indirildi ve doğrusu biz kesinlikle onların okuduklarından habersizdik" demeyesiniz (diye Kur'ân'ı indirdik)"*⁷⁷ ayetleri Tevratın tercümesinin olmadığını bir göstergesi olabilir.⁷⁸ Bu kanaatimizi Kur'ân'da geçen ve dönemin insanları tarafından bilinen Kur'ân kıssaları teyit etmektedir. Kanaatimizi teyit eden bir görüşü Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984) dile getirir. Derveze Kur'ân'ın ilk muhataplarının Kur'ân kıssalarını bildiklerini ifade ettikten sonra bu bilgilerinin okumakla değil, işitmekle

⁶⁹ Abdurrazzak, *el-Musannef*, VI, s. 113 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, s. 429; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, XI, s. 563; Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut ty., XXI, 6-7.

⁷⁰ Abdurrazzak, *el-Musannef*, VI, s. 113; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXI, 6-7.

⁷¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ) İstanbul 1993, II, 679; M. Yaşar Kandemir, "Hafsa", *DİA*, XV, ss. 119-120.

⁷² Fuat Aydın, "Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?" 63; Söz konusu yerde dile getirilen bilgiye dair tafsilat için bkz: Ömer Faruk Harman, "Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları", Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 1988, s. 23-26.

⁷³ Aydın, "Nâmûs Cebrâil mi Tevrat mı?", s. 62-63; Ayrıca bkz: Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 384.

⁷⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/96; Ayrıca; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 264; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 528; Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuvve*, II, 135; *el-İtkân*, I, s. 61.

⁷⁵ Bkz; İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî*, I, s. 26; Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Mahmud Ömer), Beyrut 2001, I, 52; Hüseyin b. Ali el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Bulak, 1323/1905, I, 65.

⁷⁶ Âli İmran, 3/93.

⁷⁷ el-En'âm, 6/155-156.

⁷⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 2006, III, 551-552; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, III, 264-265; Hayrettin Karaman v. dğr, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2007, II, 491.

vuku bulduğunu söyler. O dönemde okuma yazma bilenlerin sayısının azlığının da bu görüşü desteklediğini beyan eder.⁷⁹

2. Alak sûresiyle ilgili rivayetten hareketle ele alacağımız ikinci husus “en-Nâmûs” bağlamında olacaktır. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, bu kelimenin “din, kanun, şeriat” anlamında olması gerekirken “melek Cebrail” anlamında kullanılmasının doğru olmadığına dair bir kanaati vuzuha kavuşturmadır. İkincisi, bu kelimenin Hz. Musa veya Hz. İsa’ya izafe edilmiş olmasının sebebiyet verdiği ihtilafları irdelemektir.

“en-Nâmûs”, “yağ, esans ve benzeri kokuların bozulması” veya “bir sırrı saklamak, birine gizli bir söz söylemek” şeklinde anlamlandırılmıştır.⁸⁰ Buhârî, “en-Nâmûs”u; “bir kişinin başkasından gizlediği bir şeyi sadece kendisine söylediği sırdaşı” şeklinde açıklamıştır.⁸¹ İbn Hâcer (ö. 852/1448), Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi Buhârî şarihleri başta olmak üzere sonraki hadis literatüründe bu kelime Cebrail olarak anlamlandırılmıştır.⁸² Nevevî (ö. 676/1277), filologların ve garibu’l-hadis müelliflerinin ittifakla “nâmûs”u Cebrail olarak anlamlandırdıklarını ifade eder.⁸³ Buhârî’den önce yaşamış olan filolog Halil b. Ahmed (ö. 170/787) “Nâmûs”u sözlük anlamı itibarıyla; “kişinin gizli sırrını paylaştığı arkadaş” olarak açıklamış ve “Hz. Peygamber’e Cebrail gelince, Musâ’ya gelen Nâmûs’u Ekber gelmiş denildi” şeklinde bir bilgi vermiştir.⁸⁴

“en-Nâmûs”a yukarıda zikredilenler dışında yüklenen başka anlamlar da vardır. Dârekutnî (ö. 385/995), bir ölüm olayında Hz. Peygamber’in diyet cezası verdiğini zikreder. Müellif, Yahudilerin verilen bu diyet cezasını nitelerken: “Musa’nın Tevratında bulunanla hükmetti” (حكم بما في ناموس موسى) şeklinde bir ifade kullandıklarını söyler.⁸⁵ İbn Hişam (ö. 218/833) ve İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) Hz. Peygamber’in İncil’deki sıfatlarını anlattıkları bölümde Nâmûs’u Tevrat anlamında (“Nâmûs’daki söz yerine gelsin diye” من أن تتم الكلمة التي في الناموس) kullanmışlardır.⁸⁶ İbn Teymiye (ö. 728/1381) bu kelimeyi çoğu defa şeriat anlamında “İsa’nın şeriatı”, “namus Eisi” “Muhammed’in şeriatı” “ناموس محمد” Hristiyan ve Mecûsî şeriatı/kanunu “نواميس النصارى و المجوس” şeklinde kullanmıştır.⁸⁷ Fakat ilk vahyin söz konusu olduğu bölümde bu kavramı Cebrail olarak anlamlandırmıştır.⁸⁸ Cürcânî (ö. 816/1411), Nâmûs’u Allah tarafından peygamberlerine gönderilen şeriat/kanun olarak telakki etmiştir.⁸⁹ Muhammed

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I, 293-297.

⁸⁰ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah* (thk. Abdulgaffar Attar), Beyrut 1984, III, 980; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisil’-Luğa* (thk. Muhammed Harun), yy. 1979, V, 481; Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa* (thk. Muhammed es-Sûd), Beyrut 1998, II, 305; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut ty., VI, 243; Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (thk. Naim el-Arkasûsî), Beyrut 2005, s. 746.

⁸¹ Fuat Aydın bu şehrin sehven “Kitabu’l-Enbiya” 23’de yapıldığını ifade etmiş de 21’de zikredilmiştir. Bkz: Aydın, “Namus Tevrat mı Cebrail mi?”, s. 65; Fâkihî de eserinde, Nâmûs, “Sırrın Sahibi, o Cebrail’dir” şeklinde açıklamıştır. Bkz: Fâkihî, *Ahbaru Mekke*, IV, 88.

⁸² İbn Hâcer, *Fethu’l-Bârî*, I, s. 26; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 52; Hüseyin b. Ali el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Bulak, 1323/1905, I, 65; İbn Fâris, *Mu’cem*, V, 481; Cevherî, *es-Sihah*, III, 980; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, VI, 243.

⁸³ Nevevî, *el-Minhâc*, c. II, s. 266. Fuad Sezgin, Buhârî’nin bu ve benzeri filolojik bazı değerlendirmeleri el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebu Ubeyde’den (ö. 210/825) yapmış olabileceğini söylemiş de, Ferrâ ve Ebu Ubeyde bu konuda bilgi vermemiştir. Bkz: Fuad Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 144-147; Bkz: Ferrâ, *Maâni’l-Kur’ân*, I, 231; Ebu Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, (thk. Fuad Sezgin), Kahire, ty., II, 148.

⁸⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, (thk. Abdulhamid Hendeî), Beyrut 2003, IV, 267. “لما نزل جبريل على النبي، قيل: جاء الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى”

⁸⁵ Darekutnî, *Sünenu’d-Dârekutnî*, (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut ty., IV, 210-211.

⁸⁶ İbn Hişam, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, I, 262; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu’l-Eser fî Funûni’l-Meğâzî* (thk. M. Hadrâvî), Beyrut ty., I, 142-143.

⁸⁷ Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sünne* (thk. Reşâd Sâlim), yy., 1986, I, 317; İbn Teymiyye, *Resâil ve Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, (nşr. Kâsim en-Necdî), yy. ty, IV, 100-101.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Resâil ve Fetâvâ*, I, 317-318.

⁸⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu’t-T’arifât*, Beyrut 1985, s. 258.

Âbid el-Câbiri (ö. 2010) de “nâmûs”u “Tevrat” “الناموس الموسوي” ve Kadim Tevrat “الناموس القديم” anlamlarında kullanmıştır.⁹⁰

Fuat Aydın, cahiliye dönemindeki melek inancında bu kelimenin hiçbir şekilde geçmediğini⁹¹ ve Ehl-i Kitap literatüründe de vahiy meleğine Nâmûs adının verildiğinin vâki olmadığını⁹² şöyle ifade etmiştir:

“Buhârî'nin *Bed'ü'l-vahy'de naklettiği rivayette geçen nâmûs, sahibu's-sır olarak kabul edilen Cebrâil değil, Allah'ın Hz. Musa'ya indirdiği Torah/Nomos/Nâmûs/Tevrat'tır.*⁹³ Dolayısıyla *bed'ü'l-vahy* hadisinde geçen nâmûs kelimesinin Cebrâil olarak tercüme edilmesi uygun değildir... Müslümanlar Buhârî'nin açıklamasını esas alarak onu vahiy meleği Cebrâil ile özdeş kılmışlardır. Bu ifadeyi serdeden Varaka'nın kasdettiği şey, muhtemelen vahiy yoluyla Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'ı zikrederek aynı olayın/ vahyin Hz. Peygamber için de vukû bulunduğunu haber vermektir. Yoksa nâmûs/nomosun Cebrâil anlamına geldiğini bildirmek değildi. Çünkü ehl-i kitap literatüründe vahiy meleğine nâmûs adının verildiği vâki değildir.”⁹⁴

“en-Nâmûs” diğer dinlerde melek ismi/nitelemesi olarak kullanılmamış olabilir. Fakat kelimenin kökeninde var olan “sır sahibi” anlamı itibariyle kelimenin “vahiy getiren özel/sırdaş melek” anlamında kullanılmış olması yadırganacak bir durum değildir. Özellikle Fuat Aydın'ın “bu kavrama Buhârî etkisiyle elçi Cebrail anlamının yüklendiği” görüşü isabetli değildir. Çünkü Buhârî'den önce yaşamış olan müellifler de kavramı “elçi melek” olarak telakki etmişlerdir.⁹⁵

“Nâmûs” kavramı bağlamında ilk inen vahiy metninin Fâtiha sûresi olduğuna dair rivayete değinmek isteriz. Söz konusu rivayette Varaka'nın cevabı şöyle olmuştur: “Müjdeler olsun, şahadet ederim ki sen Meryem'in oğlunun müjdelediği kişisin (فانا أشهد أنك الذي بشر بك ابن مريم), sen Musa'nın nâmus'unun benzeri bir hal üzerindesin “و أنك علي مثل ناموس موسي” ve sen gönderilen bir nebisin.”⁹⁶ Bu cevaptaki ifadede “nâmûs” “Tevrat” kastıyla kullanılmıştır. Zira bu rivayeti aktaran İbn İshak (ö. 151/768)'tır, ve onun talebeleri İbn Hişam (ö. 218/833) ve İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) “nâmûs”u İbn İshak'a atfen “Tevrat” olarak kaydetmişlerdir.⁹⁷

“en-Nâmûs” bağlamında Fâtiha sûresi rivayetinin bir kaç açıdan tarihi vakıya münasip düştüğü ifade edilebilir. Birincisi, muhtemelen Ebionite⁹⁸ olan Varaka'nın Hz. Peygamber'i İncil'de müjdelenen peygamber olarak nitelemesi nüzül süreci ile mutabıktır. Zira Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek peygamber müjdesinden haberdar olan Varaka'nın, toplumun yeni bir peygamber beklentisi içerisinde olduğu dönemde⁹⁹, O'nun (a.s) müjdelenen elçi olduğunu söylemesi önemlidir. Binaenaleyh, bu vurgu, Varaka'nın dini intisabı ile de mutabıktır. İkincisi, O'nun (a.s) “Musa'nın şeriatı gibi bir şeriat” üzerinde olmasını ifade etmesi bu kavramı münasip anlamda kullanmış olması anlamına gelmektedir. Çünkü

⁹⁰ Câbiri, *Medhal*, s. 42.

⁹¹ Aydın, “Nâmus Tevrat mı?”, s. 72-74.

⁹² Aydın, “Nâmus Tevrat mı?”, s. 84-85; Bkz: Ömer Faruk, Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 1995, c. IX, s. 139-140.

⁹³ Ayrıca bkz: Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 16.

⁹⁴ Aydın, “Nâmus Tevrat mı?”, s. 85.

⁹⁵ İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzi*, s. 44; Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzi*, s. 64-65; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, IV, 267.

⁹⁶ İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 177; Beyhâkî, *Delâilu'n-Nübüvve*, II, 158-159.

⁹⁷ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 262; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser*, I, 142-143.

⁹⁸ Hz. İsa'yı peygamber olarak kabul eden ve gelecek peygambere dair bilgi sahibi olan zümreye bu isim verilmiştir. Selman-ı Fârisi, Ümeyye b. Ebi's-Salt ve Varak b. Nevfel gibi isimler Ebionitler arasında sayılmışlardır. Bkz: Câbiri, *Medhal* s. 57-58; Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 323-324.

⁹⁹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 264; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, VI, 559-560; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 415-418.

müelliflerin çoğu, Hz. Peygamber'in nebevî yönüne taalluk eden yönüyle/vasıflarıyla müjdelenmiş olduğu hususunda kanaat belirtmişlerdir. Bu nebevi vasıfların en dikkat çekenini de Hz. Musa gibi bir şeriata sahip olacağıdır.¹⁰⁰

Kanaatimizce, "en-Nâmûs" sözlük anlamlarından olan "sır sahibi/sırdaş"a istinaden "elçi melek" olarak telakki edilebilir. Fakat biz bu kelimenin "şeriat/din" anlamında kullanılmış olması gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü Varaka b. Nevfel'in yukarıda da zikredildiği üzere kelimeyi "şeriat" anlamda kullanmış olması daha makuldür.

3. Bu başlık altında değineceğimiz bir diğer husus, Hıristiyan olan Varaka'nın "en-Nâmûs"u Hz. İsa'ya değil de Hz. Musa'ya izafe ederek zikretmiş olmasıdır. Nâmûs'u çoğu kaynak Hz. Musa'ya¹⁰¹, kimi kaynaklar ise Hz. İsa'ya¹⁰² izafe etmiştir. Varaka'nın, "en-Nâmûs"u Hz. Musa'ya izafe ederek Hz. Peygamber'e cevap vermiş olması hem müslüman hem de gayrı müslim¹⁰³ müelliflerce tartışılmış, fakat bu konuda tatmin edici bir sonuca ulaşılamamıştır.

Burhaneddîn el-Halebî (ö. 762/1347) ve İbn Hâcer, "nâmûs"un Hz. İsa'ya izafe edildiği rivayetlerin sahih olmadığını, dolayısıyla kabul edilemeyeceğini vurgulamışlardır.¹⁰⁴ Aynî ise "nâmûsun" Hz. Musa'ya izafe edildiği rivayetlerin, Hz. İsa'ya izafe edilen rivayetlere nazaran daha sahih olduğunu, bu durumda da tercihin ilk rivayetten yana olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵

Varaka'nın niçin "nâmûs"u Hz. İsa'ya değil de Hz. Musa'ya atfettiğine dair bir değerlendirmeyi Suheylî (ö. 581/1187) şöyle yapmıştır: "*Çünkü Varaka Hıristiyan olmuştu ve Hıristiyanlar da Hz. İsa'nın üç asıldan/uknum biri olduğuna ve O'nun ulûhiyetinin Hz. İsa'da tecelli ettiğine inanıyorlardı. Dolayısıyla Allah'ın kelimesi olan İsa'ya Cebrail inmeyeceği için Cebrail'i Hz. Musa'ya izafe etmiştir.*"¹⁰⁶ Süheylî'nin bu kanaatine katılmak mümkün değildir. Zira Suheylî Varaka bağlamında değerlendirmelerini yanlış bir Hıristiyan düşüncesi üzerinden yapmıştır. Zira kaynaklar, Varaka'nın tek Allah inancını arama (tevhid arayışı) sonucunda Hıristiyan olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁷ Eğer tek Allah inancıyla yola çıktıysa, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu gibi bir inancı benimsemiş olması mantıksızdır. Rivayetlerin belirttiğine göre Varaka Ebionite (Yahudi-Hıristiyan) olmalıdır.¹⁰⁸ Çünkü Ebionitler'de tevhid inancı vardır ve onlar hem Hz. Musa'yı hem de Hz. İsa'yı

¹⁰⁰ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetu'l-Hiyârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, (thk. Muhammed el-Hacc), Dımaşk 1996, s. 311-3316; Abdullah el-Endelûsî, *Tuhfetu'l-Erib fi'r-Redd Alâ Ehli's-Salib*, (thk. Mahmud Hammeye), Kahire ty., s. 137-144; Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İstanbul 2000, VI, 268-271.

¹⁰¹ Buhârî, *es-Sahih*, 96/74; Ayrıca; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 264; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 528; Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuvve*, II, 135; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh* (thk. Ebu Sayyeb el-Kerâmî), Beyrut ty., s. 202; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut 1997, IV, 6.

¹⁰² Ebubekr el-Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid*, (thk. İbn Hacer), Beyrut ty., VIII, 255; İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî*, I, s. 26; VI, 610; Muhammed eş-Şâmî, *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd* (thk. Mustafa Abdulvâhid), Kahire 1997, II, 310.

¹⁰³ Nöldeke, Varaka'nın, Nâmûs'u Hz. Musa'ya izafe etmek suretiyle cevap vermiş olmasını ele almış ve: "aslında Varaka'nın Yahudi ve Hz. Peygamber'e en çok istifade ettiği bilgileri veren kişi" olduğunu iddia etmiştir. Bkz: Aydın, "Nâmus Tevrat mı?", s. 61. Salih Akdemir'in aktarımına göre Rahip They isimli bir müellif Hz. Peygamber'in (a.s) eşi Hz. Hatice'nin akrabası olan bir Yahudi alimden etkilenerek Yahudiliği benimsediğini iddia etmiştir. Bkz: Salih Akdemir, "Müsteşrikler'in Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları", 196 vd.

¹⁰⁴ Burhaneddîn el-Halebî, *İnsânu'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Mısır 1932, I, 390-391; İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî*, I, s. 26.

¹⁰⁵ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 52.

¹⁰⁶ Ebu'l-Hasan es-Süheylî, *Ravdu'l-Unuf*, (thk. Mecdi eş-Şûrî), Lübnan ty., I, 409.

¹⁰⁷ Buhârî, *es-Sahih*, 4; Müslim, *es-Sahih*, 1/73, ; İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 163; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 269; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 20.

¹⁰⁸ Câbiri, *Medhal*, s. 42.

“peygamber” olarak kabul etmektedirler. Bir diğer husus, onların beklenen peygamber hakkında Hz. İsa’nın müjdesinden haberdar olmalarıdır.¹⁰⁹

İbn Hâcer, Varaka’nın “nâmûs”u Hz. Musa’ya değil de Hz. İsa’ya nisbet etmiş olmasına dair birkaç sebep zikreder.

1. Cebrail’in Hz. Musa’ya inmiş olduğu tüm Ehl-i Kitap arasında kabul görmüş iken, Yahudiler Hz. İsa’nın nübüvvetini kabul etmemişlerdir.

2. Hz. Musa Firavun ve adamları ile karşılaşmış ve sıkıntı çekmiştir.

3. Hz. İsa’nın aksine, Hz. Musa’nın kitabı ahkâmın çoğunu müstemildir.

4. Varaka Hz. İsa’yı peygamber olarak değil, üç uknumdan biri olarak kabul ettiği için Cebrail’in Hz. İsa’ya inmiş olmasını kabul etmeyeceğinden, Hz. Musa’ya nispet etmiş olabilir.

İbn Hâcer bu örneklerle birkaç tane daha ekledikten sonra bazı kaynaklarda “nâmûs”un Hz. İsa’ya nisbet edildiğine dair rivayetlerin var olduğunu fakat bu rivayetlerin kabul edilemez (zayıf) olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰ İbn Hâcer’in dördüncü maddesini Suheylî’nin de ifadesi bağlamında eleştirmiş ve kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Diğer hususların ise, “nâmus”un Hz. Musa’ya izafesi için makul sebepler olduğunu kabul etmek mümkün değildir. İbn Hâcer daha çok Buhârî’nin kabulünü sahih kılmak için çabalamış, fakat tatmin edici cevaplar verememiştir. Buhârî şârihlerinden el-Kastallânî (ö. 923/1517), Varaka’nın Hristiyan olmasına rağmen, Cebrail’i Hz. İsa’ya değil de Hz. Musa’ya izafe ettiğini açıklamaya çalıştığı yerde İbn Hâcer’in kanaatlerini birebir aktarmıştır.¹¹¹ İbn Kesir (ö. 774/1359), Varaka’nın Hristiyan olmasına rağmen “nâmûs”u Hz. İsa’ya değil de Hz. Musa’ya nisbet etmiş olmasını; “çünkü Hz. İsa Hz. Musa’nın yarım kalan şeriatını tamamlamak için gelmişti” şeklinde açıklamıştır.¹¹²

2. Alak sûresi rivayetinden sonra, Müddessir sûresine dair Câbir’den bize ulaşan ve birbirine muarız ibareler içeren rivayetler hakkında müelliflerce yapılan yorumlardan sonra kendi kanaatimizi beyan edeceğiz.

Câbir b. Abdullah: “İlk inen Kur’ân ayetleri hangisidir?” sorusuna: “Müddessir sûresinin ilk ayetleridir” şeklinde cevap vermiştir. Soruyu soran sahabenin: “ilk inenin Alak sûresinin ilk ayetleri olduğu söyleniyor” şeklindeki ifadesi üzerine Câbir’in: “sana Rasûlullah’ın söylediğini anlatıyorum”¹¹³ suretinde kesin bir kanaat kullanmış olması, bu ibarenin tavih edilmesini gerektirmiştir. Zira ibare bu haliyle Hz. Aişe rivayetini nakzetedilmektedir. Yine Câbir b. Abdullah’tan mervî sahih rivayetlerde “fetret-i vahiy”den bahsedilir. Fakat “fetret-i vahiy”den bahsedene işaret eden üçüncü tekil zamiri olan “hüve/هو” kelimesinin kime ait olduğu belli değildir. Müddessir sûresine dair rivayetin muhtevasında bulunan söz konusu ibare ve kelime ihtilafa sebebiyet vermiştir.

Çoğu müellif yukarıdaki rivayette geçen “sana Rasûlullah’ın söylediğini anlatıyorum” ibaresine istinaden Müddessir sûresinin ilk ayetlerinin ilk inen vahiy metni olabileceğini kabul etmez ve bunun sebeplerini de açıklarlar. Özellikle

¹⁰⁹ Sarıkçioğlu, *Dinler Tarihi*, s. 321-325; Ebioniteler’in tevhid düşüncesini nazariye seviyesine yükselten Aryus, ve İslam’ın tevhid anlayışını “bidatçı Aryuscçuluk” ile ilintilemeye çalışan Yuhanna ed-Dimeşki’nin fikirleri için bkz: Câbiri, *Medhal*, s. 47-49; İsa’yı Allah tarafından yaratılmış bir insan olarak kabul eden Aryus’un fikirlerine tabi olan bu grup İznik Konsili’nde (m. 325) heretik (sapkın) olarak kabul edilmiştir. Bkz: Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul 2007, s. 92.

¹¹⁰ İbn Hâcer, *Fethu’l-Bârî*, I, 26-27.

¹¹¹ Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, I, 65-66.

¹¹² İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, III, 11-15.

¹¹³ Abdurrezzak, *Tefsîru’l- Kur’ân*, II, s. 327; Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII, 402.

Suyûtî'nin bu konudaki beyanatı, diğer alimlerin de değerlendirmelerini yansıttığı için onun maddeler halinde açıklamalarını kısaca zikredersek, genel bir sonuç ortaya çıkmış olur. Suyûtî, Hz. Âişe ile Câbir'den gelen iki rivayetin birkaç şekilde telif edilebileceğini söylemiştir:

a. Câbir b. Abdillâh'a, "İlk inen Kur'ân ayetleri hangisidir?" diye sorulan soru, tam veya bütün hâlinde vahyedilen ilk sûreye dairdir. Câbir'in bu soruya verdiği cevap Alak sûresinin tamamı nâzil olmadan önce bir bütün halinde inen ilk sûrenin Müddessir sûresi olduğunu belirtmeye yöneliktir. Câbir rivayetinde geçen; "Hira'da bana gelen melek" ibaresi Alak rivayetinde geçen meleği kastetmektedir.

b. Câbir'in "ilk nâzil olan ayetler"le ilgili ifadesi, vahyin başlangıcına değil, fetret-i vahiyden sonrasına mahsustur.

c. Alak sûresi 1-5. ayetler "nübüvvet bağlamında", Müddessir sûresi 1-3. ayetler ise "risalet bağlamında" ilk nâzil olan Kur'ân vahiyleridir. Dolayısıyla önce nübüvvet, sonra risalet başlamış, Müddessir sûresi de inzarı başlatmıştır..

d. Câbir rivayetinde sözü edilen öncelikten maksat, vahyin nüzûlünden önce vuku bulan bir hadise üzerine gelen ilk ayetlerdir. Nitekim Müddessir sûresinin ilk ayetleri, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden duyduğu korku üzerine eve gelip örtüye bürünmesi üzerine nâzil olmuştur. Alak sûresinin ilk ayetleri ise herhangi bir nüzûl sebebi olmadan nâzil olmuştur.

e. Câbir: "Müddessir sûresi ilk nâzil olan Kur'ân vahyidir" derken, bunu Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetten hareketle değil kendi içtihadıyla söylemiştir. Bu yüzden, ilk Kur'ân vahyinin Alak sûresinin başındaki ayetler olduğu bilgisini içeren Hz. Âişe rivayetinin Câbir b. Abdillâh rivayetine öncelenmesi gerekir.¹¹⁴

Câbir rivayetinde geçen ibareyi başka müellifler de tevil etmişlerdir. Onlara göre, muhtemelen Câbir, vahyin başlangıcından bahsedilen hadisin öncesini kaçırmış, sonunu iştmiş. Dolayısıyla, Alak sûresinden sonra indiği ifade edilen Müddessir sûresini, ilk inen vahiy metni zannetmiş olmalıdır. Çünkü Câbir'den gelen bir diğer rivayete göre Müddessir sûresi fetret-i vahiyden sonra inmiştir.¹¹⁵

Kanaatimizce, "Câbir, Alak sûresinin ilk ayetlerinden bahsedilen bölümü kaçırdığı ve Müddessir'den bahsedildiği bölümü duyduğu için böyle demiş olabilir" şeklindeki bir te'vil Câbir rivayetleriyle çelişki arz etmektedir. Çünkü, Müddessir sûresine dair rivayetin ilkinde, ikinci râvî Ebu Seleme, Câbir'e: "Kur'ân'ın ilk inen sûresinin hangisi olduğunu" sorduğu zaman, Câbir hiç tereddütsüz: "İlk inen Müddessir'dir, Rasûlullah'ın anlattığını sana söylüyorum"¹¹⁶ şeklinde cevap vermiştir. Fakat aynı râvî diğer rivâyette: "O (Allah Resulü) (a.s) fetreti vahiyden bahsediyordu"¹¹⁷ demiştir. Şayet Câbir ikinci rivâyetteki ifadeleri kullanmışsa, bu durumda Alak'tan bahsedilen bölümü kaçırmış olması gibi bir durum söz konusu olamaz. Eğer Müddessir sûresinin fetret-i vahiyden sonra indiğini söyleyebiliyorsa, bu durumda "Kur'ân'dan ilk inen vahiy metni hangisidir," sorusuna tereddütsüz "Müddessir sûresi" demiş olması işkal içermektedir. Söz konusu rivayetlerin ifadesine göre, o dönemde Alak ve Müddessir sûreleri inmiş ve insanlar arasında Alak sûresinin ilk inen sûre olduğuna dair bir bilgi vardır. Öyle olmalı ki, Ebu Seleme'ye soruyu soran kişi (Yahya b. Ebi Kesîr) "insanlar ilk inen "Alak" sûresidir diyorlar" diyebilmiştir. Asıl önemli olan, insanlar arasında var olan bu bilgiye Câbir'in vâkıf olmaması mümkün müdür? Eğer bu bilgiye sahip değilse neden: "Hz. Peygamber fetret-i vahiyden bahsediyordu" diyebilmiştir? Doğrusu, bu iki

¹¹⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 78-80; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 678-680; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIX, 266.

¹¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 69; Vâhidî, *Esbâbu Nüzûl*, s. 12; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX, 190; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII, 262; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 144.

¹¹⁶ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74.

¹¹⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, , 1/4.

rivayetdeki ibareleritevil etmeye çalışan müellifler bu çelişkiyi tam olarak halledememiştir.

Nevevî müteşeddit bir üslupla Hz. Âişe hadisindeki bilginin mutlak doğru olduğunu söylemiş; ilk olarak “*yâ eyyühe’l-müddessir*” ve devamındaki birkaç ayetin nâzil olduğuna ilişkin görüşü batıl olarak değerlendirmiştir.¹¹⁸ Nevevî’ye göre Müddessir sûresinin ilk ayetleri, fetret-i vahiyden sonrasına müteallıktır. Müellif, Müslim’in Ebû Seleme-Câbir b. Abdillâh tarikiyle naklettiği rivayetdeki: “*قال رسول الله و هو يحدث عن فترة الوحي*” “*Hz. Peygamber fetret-i vahiyden bahsediyordu...*” ifadesini ele almış ve Hz. Peygamber’in (a.s): “*Bana ilk olarak Müddessir sûresindeki ayetler nâzil oldu*” sözünün, vahyin kesilmesinden sonraki ilk vahyin inişi ile ilgili olduğunu söylemiştir.¹¹⁹

Son dönem müfessirlerinden Molla Huveş ed-Deyrezûrî (ö. 1984) Hz. Aîşe’nin rivayetinin mürsel olduğunu fakat O’nun bu hadisi bizzat Hz. Peygamber’den veya sika bir sahabiden duymuş olabileceğine binaen, hüccet sayıldığını savunmuştur. Hz. Aîşe’nin Hz. Peygamber’in eşleri ve sahabe içerisindeki değerine değinen müellif, Hz. Peygamber’e vahyin sadece Hz. Aîşe’nin yatağında iken (vahyul firâşî)¹²⁰ indiğini¹²¹ ve Hz. Aîşe’nin masumiyetinin Allah’ın şehadetiyle¹²² sabit olduğunu vurgulamıştır.¹²³

Mustafa Öztürk, Câbir rivayetinin ikinci sıraya yerleştirilmesine gerekçe kılınan; “*ve hüve yühaddisü an fetreti’l-vahy*” “*و هو يحدث عن فترة الوحي*” ibaresinin çok büyük bir ihtimalle müdrec olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴ Bu ara cümlelerin ravi tasarrufuyla metne dâhil edildiğinin göstergesi ise “*hüve/هو*” zahirinin bir rivayette Hz. Peygamber’e,¹²⁵ diğer bir rivayette Câbir b. Abdillâh’a raci kılınmasıdır.¹²⁶ Öztürk, Câbir rivayetine böyle bir anahtar cümle¹²⁷ dâhil edilmesinin sebebini, Alak sûresiyle ilgili rivayetin tercihe şayan görülmesi ile açıklar.¹²⁸ Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Hz. Aîşe rivayetindeki muhtevanın daha çarpıcı/dramatik bulunmasıdır. Çünkü rivayetdeki anlatıma göre Hz. Peygamber ilk Kur’ân vahyini alırken Cebrail’le fiziki temas gibi olağanüstü bir tecrübe (hissî mucize) yaşamıştır. Halbuki Müddessir sûresinin ilk ayetleriyle ilgili Câbir b. Abdillâh rivayetlerinde bu denli müthiş ve olağanüstü tecrübenin zikri geçmemekte, en fazla Rasûlullah’ın başını kaldırıp yukarı baktığında kendisini ürkün bir varlık gördüğünden söz edilmektedir.¹²⁹

¹¹⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 205-207.

¹¹⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 205-207; Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 676-677.

¹²⁰ Hz. Peygamber’e yatakta iken gelen vahye vahyü’l-firâşî denmektedir. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 72-73.

¹²¹ Söz konusu hadis için bkz: Buhârî, *es-Sahîh*, 62/30.

¹²² en-Nûr, 24/11-20.

¹²³ Molla Huveş ed-Deyrezûrî, *Tefsîru Beyâni’l-Maânî*, Dımaşk 1965, I, 53. Kanaatimizce, vahyin sadece Hz. Aîşe’nin yatağında iken inmiş olması, hadisin öncelenmesi için bir kriter değildir. Gerçi, Deyrezûrî açıkça bunun için zikretmiş değildir. Fakat Hz. Aîşe’den mervi Alak rivayetinin hüccet sayılmasının sebeplerinden hemen sonra bu konuya girmiş olması bu yönde bir kanaat oluşturmuştur. Ayrıca, Hz. Peygamber’e (a.s) vahiy sadece Hz. Aîşe’nin yatağında iken gelmemiş, Suyûtî’nin zikrettiğine göre Tebuk Gazvesi’ne katılmayan üç müminin bağışlandığına dair ayet (Tevbe, 9/118) Hz. Peygamber Ümmü Seleme’nin yatağında iken inmiştir. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 72.

¹²⁴ Mustafa Öztürk, “Evvelu Mâ Nezel” Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Sürelerin Kavram ve Anlam Dünyası”, *Kur’ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, Çorum, 2012, s. 116-138

¹²⁵ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74.

¹²⁶ Buhârî, *es-Sahîh*, 1/4.

¹²⁷ Söz konusu cümlelerin ravilerden birine ait olma ihtimalinin yanında bir müstensihe ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü hadis tarihinde bir hadisin/haberin aslî metnine müstensih ifadesinin dâhil edildiği vakidir. Mesela, Müslim’in İman bölümünde kaydettiği bir hadisteki ibarenin ravi veya müstensih tarafından değiştirildiği ifade edilmiştir. Bkz: Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979, II, 710-711.

¹²⁸ Öztürk, “Evvelu Mâ Nezel”, s. 136.

¹²⁹ Öztürk, “Evvelu Mâ Nezel”, s. 136-137.

Mustafa Öztürk'ün ifade ettiği gibi Câbir rivayetlerinde tavzih edilmesi gereken ibareler vardır. Câbir'den aktarılan ve "fetret-i vahiy" vurgusu olmayan rivayetin sonunda "sonra vahiy aralıksız devam etti" ifadesi yok iken;¹³⁰ "fetret-i vahiy" vurgusu yapılan rivayetin sonunda bu ibare vardır¹³¹ fakat bu sefer "fetret-i vahiyden bahseden" kişi değişmektedir. Buhârî'nin "Bedu'l-Vahy" rivayetinde "fetretten bahseden" Cabir iken¹³² "Tefsir" babında fetretten bahseden Hz. Peygamber (a.s) olarak tebarüz etmektedir.¹³³

Buhârî'nin "Bed'u'l-Halk" bölümünde aktardığı rivayette ise raviler yine İbn Şihab, Ebu Seleme ve Cabir'dir, fakat bu rivayette Hz. Peygamber (a.s) direkt olarak vahyin kesildiği bir zamandan sonra bu sûrenin indiğinden bahsetmektedir.¹³⁴ Bu hadisleri ele alan İbn Hacer, zikrettiğimiz zamir çelişkileri ve fetret vurgusunun kime ait olduğu hususunda bilgi vermemiştir.¹³⁵ İbn Hacer, "الرجز" kelimesinin putlar anlamına geldiğini; bu anlama da Ebu Seleme'nin tefsiri vasıtasıyla ulaşıldığına değinmiş, "vahiy kesintisiz devam etti" ibaresine dair bilgi vermemiştir.¹³⁶

Müslim'in zikrettiği Ebu Seleme rivayetindeki ibarelerin mahiyeti ise daha karmaşıktır. Biri rivayette fetretten bahsedenin Hz. Peygamber (a.s) olduğunu zikreden Cabir iken, bir daha kesinti olmadığını söyleyenin kim olduğu belli değildir. Bu kişinin kim olduğu ilk hadiste¹³⁷ muğlak iken, müteakip hadiste üçüncü tekil şahsa raci olan fiil ile vahyin kesintisi beyan edilmiştir. Söz konusu hadiste Ebu Seleme'ye ait bir tefsir cümlesinden sonra, üçüncü tekil şahsı ifade eden; "قال" "o dedi ki" lafzıyla; "sonra vahiy kesilmedi ve ard arda inmeye başladı" şeklinde bir bitiş cümlesi eklenmiştir.¹³⁸

İbn Hacer, Aynî ve Suyûtî her ne kadar "Câbir'in zikrettiği evveliyet fetretten sonraki evveliyettir" demişlerse de Buhârî'nin "Tefsir" babında zikrettiği Yahya b. Ebi Kesir-Câbir rivayeti onların bu kanaatini nefy etmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber kendisine seslenildiğinde sağına soluna ve etrafına bakınıp bir şey görmeyince göğe baktığını ve gökte "bir şey/رأيت شيئاً" gördüğünü ifade etmiştir.¹³⁹ Bu demektir ki, Hz. Peygamber söz konusu varlığı ilk defa görüyor olmalıdır ve melek olduğunu bilmiyordur. Aynî hadisteki bu kelimeye dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber'in gördüğü şeyin Cebrail olmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Ardından cumhura göre ilk inen ayetlerin Alak sûresinin ilk ayetleri olduğunu eklemiş ve konuyu tavzih etmeden hitama erdirmiştir.¹⁴⁰

¹³⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74.

¹³¹ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74.

¹³² Buhârî, *es-Sahîh*, 1/4; İbare şöyledir; ["أن جابر قال و هو يحدث عن فترة الوحي...."] "Câbir fetret-i vahiyden bahsederken şöyle dedi..."

¹³³ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74; İbare şöyledir; "انه سمع رسول الله وهو يحث عن فترة الوحي...". Ayrıca bkz: Beyhâkî, *Delâilu'n-Nübüvve*, II, s. 140.

¹³⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, 59/7; İbare şöyledir; "ثم فتر عني الوحي فترة"/Sonra vahiy bana gelmez oldu/kesildi".

¹³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 27-28.

¹³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 679.

¹³⁷ Müslim, *es-Sahîh*, 1/255.

¹³⁸ Müslim, *es-Sahîh*, 1/256. Hadisin lafzı şöyledir; Şöyle ki: "فجنت أهلي فقلت: زملوني زملوني. فأنزل الله تعالى: يا أيها المدثر قم فأنذر (فهجرت). قال أبو سلم: و الرجز: الأوتان، قال: ثم حمي الوحي و تتابع geldim ve beni örtün, beni örtün"dedim. Müteakiben Allah Teâlâ "Ey örtüsüne bürünen..." sûresini "putları terk et" ayetine kadar inzâl buyurdu. Ebu Seleme dedi ki: "er-rucz/الرجز" putlardır. Dedi ki: Sonra vahiy bir daha kesilmedi ve aralıksız indi."

¹³⁹ Müslim'in rivayetinde sağma soluma baktım kimseyi göremedim, "فرفعت رأسي فإذا هو علي العرش في" "başımı göğe çevirince onu havada arşın üzerinde gördüm" ifadesinden sonra müphem olan üçüncü tekil şahsı karşılayan zamir parantez içerisinde "yani Cibril aleyhisselam" şeklinde tasrih edilmiştir. Müslim, *es-Sahîh* 1/257.

¹⁴⁰ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIX, s. 266.

Kanaatimizce, Buhârî'nin "Tefsir" babında zikrettiği ve "fetret-i vahiyden" bahsedilmeyen Câbir rivayeti, senet ve muhteva yönüyle Alak rivayetinden önce olmasını icap ettirdiği halde, "fetret-i vahye" dair ibarenin geçtiği diğer rivayetler, Alak sûresinin önceliğine dayanak olmuştur. Mustafa Öztürk'ün ifade ettiği gibi¹⁴¹ "fetret-i vahiyden bahsediyordu" bölümü müdrec olabilir. Fakat Öztürk'ten farklı olarak bizce, bu idrac, rivayete dair yapılmış bir tefsirin asıldanmış gibi algılanması sonucu rivayete eklenmiş olabilir. Çünkü ilk rivayette olmayan bu ibare ve bu ibareyi tamamlayan "sonra vahiy aralıksız devam etti" ibaresi ve zamirlerin mercii konusunda kesinliğin olmaması ravinin bu konuda bir tasarrufta bulunduğu dair bir algı oluşturmaktadır. Öztürk, Alak rivayetinin daha dramatik/çarpıcı olması sebebiyle öncelenmiş olduğu kanaatiyle Müddessir rivayetine bu ibarenin derc edilmiş olabileceğini vurgulamıştır. Çarpıcı/dramatik olmasının idraca sebebiyet vereceği konusuna katılamayacağımızı ifade etmeliyiz. Zira böyle bir düşünceye binaen hadise idrac yapılması, hadis konusunda (özellikle de raviler konusunda) daha tafsilatlı bir araştırmayı gerektirmektedir.

Zikredilenlerden sonra birkaç veri zikredip bu konuya dair bir değerlendirme yapacağız. Veriler şunlardır:

1. Buhârî'nin zikrettiği Alak sûresi rivayetinde vahyin kesintiye uğradığı ifade edildiği halde¹⁴², Müslim'in zikrettiği Alak sûresine dair rivayette bu vurgu yoktur.¹⁴³ Aynı şekilde Buhârî rivayetinin sonundaki "çok geçmeden Varaka öldü ve vahiy kesildi" ibaresi Müslim'de yoktur.

2. Alak rivayetinde tehannüsün "birkaç günlük ibadet olduğunu" ifade eden açıklama cümlesinin Zührî tarafından rivayete derc edildiği ifade edilmiştir.¹⁴⁴

3. Müddessir sûresine dair rivayetteki "rucz, putlardır" ibaresi müdrecdir.¹⁴⁵ Bu durumda Müslim'in rivayetinde yer almayan Alak rivayetinin sonundaki: "...çok geçmeden Varaka öldü ve vahiy kesildi" ibaresinin hadise derc edildiğini söylemek mümkündür. Zührî burada kanaatini zikretmiş olabilir. Çünkü Varaka'nın ilk vahiy metninden sonraki dönemde ölmüş olma durumu ihtilafıdır, bu tarihi daha geç döneme alan müellifler vardır.¹⁴⁶

4. Câbir'den mervî iki sahih rivayetin birisinde fetret vurgusu yok iken¹⁴⁷ diğerinde vardır.¹⁴⁸ Fetret vurgusunun var olduğu rivayetlerde vurguyu yapan kişinin kim olduğu belli değildir.¹⁴⁹ Fetret vurgusu yapılan Câbir rivayetinin müdrec olma ihtimali yüksektir. Müdrec hadis de zayıf olarak telakkî edilmiştir.¹⁵⁰

Kanaatimizce, yukarıdaki verilere binaen, müdrec olma ihtimali yüksek olan rivayetler değil, diğer rivayetler tercih edilmelidir. Bu durumda, Alak sûresinin Müddessir sûresinden önce inmiş olması gerektiğini söyleyebiliriz. Mamafih, ilk

¹⁴¹ Öztürk, "Evvelu Mâ Nezel", s. 137.

¹⁴² Buhârî, *es-Sahîh*, 1/3.

¹⁴³ Müslim, *es-Sahîh*, 1/73.

¹⁴⁴ Müdrec olan metin şöyledir: "فیتحدث فيه {و هو التعبد} الليال ذوات العدد". Bazı müelliflere göre müdrec olan bölüm tehannüsün teabbüd olduğunu ifade eden parantez içi ibaredir. Bazılarına göre yukarıda zikredilen tüm lafız müdrecdir. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 261; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 23; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, (thk. Ebu Kuteybe), Beyrut 1994, I, 318; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 62; İ. Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1997, s. 141.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 679.

¹⁴⁶ Ebu'-Kasım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (thk. Said el-Amravî), Beyrut 1995, IV, 82; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe fî Marifeti's-Sahabe*, (thk. Muhammed Muavviz), Beyrut 1996, V, 416-417; İbn Hâcer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut, 2008, XI, 328-329.

¹⁴⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/3-4.

¹⁴⁸ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74, 1/4.

¹⁴⁹ Buhârî, *es-Sahîh*, 65/74, 1/4; Müslim, *es-Sahîh*, 1/73. Ayrıca bkz: Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, c. VII, s. 81.

¹⁵⁰ Hadis usûlü kriterlerinde bu nevi hadisin müdrecü'l-metn olduğu ifade edilmiştir. Yani hadisin aslından olmayan bir ifade veya cümle râvî tarafından hadise eklenmiştir. Bkz; İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, (thk. Nureddin Itr), Beyrut 1986, s. 95; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 140.

vahiy metinlerinin hangisi olduğu konusunda, Hz. Aişe ve Câbir'in ictihatta bulunduğunu söylemek mümkündür. Böylesi bir durum normaldir, zira son inen vahiy metinlerindeki ihtilaf gibi,¹⁵¹ o dönemde de bu konuda kesin bir bilginin var olmadığı söylenebilir.¹⁵² Aslında böyle olması makuldür. Zira on binlerle ifade edilen sahabenin, üstelik muhatap olmak suretiyle, son inen vahiy metinleri konusunda ihtilaf etmiş oldukları vaki iken;¹⁵³ muhatap olmadıkları bir konuda ihtilaf etmiş olmaları pekala mümkündür.

Sonuç

Alak sûresinin ilk beş ayetinin ilk Kur'ân vahyi olduğu noktasında pek çok rivayet birleşmektedir. Alak sûresine dair rivayet, senet itibariyle sahabe mürseli olup, bir çok müfessir-muhaddis ve müverrih tarafından sıhhat yönüyle ilk sıraya konmuştur. Alak sûresi rivayeti, senedi itibariyle sahih olmakla birlikte, muhtevası itibariyle ihtilaflara sebebiyet verecek bilgileri mündemiçtir. Örneğin, Buhârî'nin zikrettiği: “*Varaka'nın İbranice İncil yazıyor olması*” ibaresi oryantalistlerce menfi yönde değerlendirilmiş ve Hz. Peygamber'in (a.s) bir çok bilgiyi bu kişiden almış olabileceği iddia edilmiştir. Fakat söz konusu iddianın doğru olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü Buhârî'nin başka bablarda zikrettiği hadiste ibare “Arapça yazıyor” şeklindedir. Mamafih Buhari dışında hiçbir kaynak “Varaka'nın İbranice İncil yazıyor olduğuna” dair herhangi bir bilgiyi dile getirmiş değildir. Yine kaynaklarda İncil veya Tevrat'ın Arapça tercümesinin varlığına dair en ufak bir veri yoktur. Buhârî'nin zikrettiği hususu, tercüme yapma değil, notlar alma şeklinde anlamak gerekir.

Alak sûresine dair rivayette geçen, “en-Nâmûs” kavramının mahiyeti tartışmaya sebebiyet vermiştir. Bazı müellifler, hem cahiliye ve hem de Ehl-i Kitap literatüründe melek anlamında kullanılmadığı halde “en-Nâmûs” kavramının özellikle hadis literatüründe vahiy getiren meleğe tahsis edilmiş olmasını eleştirmiştir. Bu kavramın Buhârî etkisiyle “elçi melek” anlamına irca edildiği iddia edilmişse de bu doğru değildir. Zira Buhârî'den önceki kaynaklarda da kavramın “elçi melek” anlamında kullanılmış olduğuna dair bilgiler vardır.

Fâtiha sûresinin ilk inen vahiy metni olduğuna dair rivayette “en-Nâmûs” kavramının tarihi olguya uygun olarak kullanıldığı görülmüştür. Söz konusu yerde kavram, kelime anlamına uygun olarak “şeriat/din” anlamında kullanıldığı gibi, bu kavramı kullanan Varaka'nın da müntesip olduğu inanca uygun olarak istimal edilmiştir. Kanaatimizce, “en-Nâmûs” kelimesi sözlük anlamında var olan “gizli bilginin paylaşıldığı sırdaş”a binaen “elçi melek”e hamledilmiş olabilir. Fakat tevhit arayışında olan birisi olan Varaka b. Nevfel'in bu kelimeyi “din, şeriat” anlamında kullanmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu düşünmekteyiz ve bu tercihimizin tarihsel vakıya münasip düştüğü kanısındayız.

Müddessir sûresine dair rivayette son ravi Câbir b. Abdullah muttasıl senetle bizzat duymak suretiyle Hz. Peygamber'den bir bilgi aktarmış ve Müddessir sûresinin ilk ayetlerinin ilk nazil olan vahiy bölümleri olduğunu ifade etmiştir. Bu rivayet Hz. Aişe rivayetini nakzetmektedir ve racih olmasını gerektirmektedir. Fakat zikri geçen raviye isnat edilen başka sahih rivayetlerde “fetret-i vahiyden” bahsedilmektedir. Bu rivayetlerin müşkili ise fetret-i vahiyden bahseden kişiye raci olan zamirin belirsizliğidir.

Müddessir sûresine dair rivayette son ravinin bizzat duyduğu şeyi dile getirdiğine dair ibare çoğu müellif tarafından tevil edilirken son ravinin Hz. Peygamber'i (a.s) eksik duymuş olabileceği ifade edilmişse de bu kanaat isabetli değildir. Çünkü son ravinin hem Peygamberi eksik duymuş olması hem de diğer

¹⁵¹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63-64.

¹⁵² Bu meyanda bir kanaati Bâkîllânî de dile getirmiştir. Bâkîllânî, *el-İntisâr*, I, 236.

¹⁵³ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, I, 236-239; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 63-64.

rivayetlerde “Hz. Peygamber fetret-i vahiyden bahsediyordu” demiş olması açık bir çelişkidir. “Fetret-i vahiy” ibarelerinin geçtiği rivayetler, son ravinin Hz. Peygamber’i (a.s) eksik duymuş olduğuna dair kanaati mesnetsiz kılar.

Zikrettiğimiz rivayetleri ele alan bazı müelliflere göre rivayetlerin bazılarında metnin aslından olmayan ibareler derc edilmiştir. Bu idracin sebebinin Alak rivayetini incelemek için yapıldığı iddiasının isabetli olmadığını ifade edebiliriz. Bize göre rivayeti aktaran ravi, şahsi tasarrufu mahiyetinde metne tefsir kabilinden derc yapmıştır ve bu da metnin aslından gibi anlaşılabilir. Nitekim biz Müddessir sûresinin beşinci ayetinde geçen “rucz”un “putlar” olduğunu son ravinin açıklamasıyla bilmekteyiz. Kimi kastettiği belirsiz kalan zamirin merciinde de aynı durum vuku bulmuş olabilir.

Kaynakça

- Abdurrazzak b. Hemmâm; *Tefsîru'l-Kur'ân*, (thk. Mustafa Müslim), Riyad 1989.
; *el-Musannef* (thk. Habiburrahman el-'Azamî), Beyrut 1972.
 Adam, Baki; *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001.
 Akdemir, Salih; “Müsteşrikler’in Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed’e Yaklaşımları”, *AÜİFD*, c. XXXI, ss. 181-206.
 Âlûsî, Şihâbuddîn; *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut ty.
 Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988.
 Avad, İbrahim; *el-Musteşrikûn ve'l- Kur'ân*, Kâhire 2003.
 Aydın, Fuat; “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: “Bed’ü'l-Vahy” Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, *Divan*, 2003, c. 2, sayı: 15, ss. 62-81.
 Aynî, Muhammed b. Ahmed; *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Mahmud Ömer), Beyrut 2001.
 Bâkîllânî, Ebubekr; *el-İntisâr li'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Kudât), Beyrut 2001.
 Belâzûrî, Ebu Abbas; *Ensâbu'l-Eşraf* (thk. Muhammed Hamidullah), Lübnan, 1996.
 Beyhâkî, Hüseyin; *Delâilu'n-Nubuvve*, (thk. Abdülmûtî Kal'acî), Lübnan 1988.
; *es-Sünenu'l-Kübrâ*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut, 2003.
 Buhârî, Muhammed b. İsmail; *Sahîhu'l-Buhârî*, Riyad 2006.
 Câbiri, Muhammed Âbid; *Medhal ile'l-Kur'ân*, Beyrut 2001.
 Cevherî, İsmail b. Hammâd; *es-Sıhah*, (thk. Abdulgaffar Attar), Beyrut 1984.
 Cürçânî, Seyyid Şerif; *Kitâbu't-Tarifât*, Beyrut 1985.
 Çakan, İsmail Lütfî; *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1997.
 Darekutnî; *Sünenu'd-Dârekutnî*, (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut ty.
 Davudoğlu, Ahmed; *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979.
 Derzeze, Muhammed İzzet; *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul 2011.
 Deyrezûrî, Molla Huveys; *Tefsîru Beyânî'l-Maânî*, Dimaşk 1965.
 Ebu Nuaym; *Delâilu'n-Nubuvve* (thk. Muhammed Kal'acî), Beyrut 1986.
 Ebu Ubeyde; *Mecâzu'l-Kur'ân*, (thk. Fuad Sezgin), Kahire ty.
 Endelûsî, Abdullah; *Tuhfetu'l-Erîb fî'r-Redd Alâ Ehli's-Salîb* (thk. Mahmud Hammeye), Kahire ty.
 Fâkihî, İbn Abbas; *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsîh* (thk. Abdullah b. Duheys), Beyrut 1994.

- Ferrâ, Ebu Ziyad; *Maâni'l-Kur'an li'l-Ferrâ* (thk. Ahmed Yusuf), Mısır ty.
 Fîrûzâbâdî, Muhammed; *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (thk. Naim el-Arkasûsî), Beyrut 2005.
 Geiger, Abraham; *Judaism and Islam*, Vepery 1898 .
 Gündüz, Şinasi; *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul 2007.
 Halebî, Burhaneddîn; *İnsânu'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Mısır 1932.
 Halil b. Ahmed; *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Abdulhamid Hendevî), Beyrut 2003.
 Hamidullah, Muhammed; *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993.
 Harman, Ömer Faruk; *Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*,
 Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 1988.
; "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İslam Tetkikleri Dergisi*, İstanbul
 1995, c. IX, ss. 139-152.
 Hatip, Abdulaziz; *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997.
 Heysemî, Ebubekr; *Mecmâu'z-Zevâid ve Menbâu'l-Fevâid* (thk. İbn Hacer), Beyrut ty.
 İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım; *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (thk. Said el-Amravî), Beyrut, 1995.
 İbn Âşur, Muhammed Tâhir; *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.
 İbn Cüzeyy; *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* (thk. Muhammed Sâlim), Lübnan 1995.
 İbn Ebi Şeybe; *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîs* (thk. Yusuf el-Hût), Beyrut 1989.
 İbn Fâris; *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* (thk. Muhammed Harun), yy. 1979.
 İbn Hâcer; *el-'Ucâb fî Beyâni'l-Esbâb*, (thk. Fuad Zümerlî), Beyrut 2002.
; *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut 2008.
; *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulaziz b. Bâz), Riyad ty.
 İbn Hişam; *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (thk. Abdusselam Tedmûrî), Beyrut 1990.
 İbn İshak; *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (thk. Ferid el-Mezîdî), Beyrut 2004.
 İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim* (thk. Muhammed Sellâme), Riyad 1997.
; *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut 1997.
 İbn Manzur; *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ty.
 İbn S'ad; *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, (thk. Muhammed Ömer), Kahire 2001.
 İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî*, (thk. M. Hadrâvî), Beyrut ty.
 İbn Teymiyye; *Minhâcu's-Sünne*, (thk. Reşad Sâlim), yy. 1986.
; *Resâil ve Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, (nşr. Kâsim en-Necdî), yy. ty
 İbnu'l-Esîr; *el-Kâmil Fi't-Târîh* (thk. Ebu Sayyeb el-Keramî), Beyrut ty.
; *Usdu'l-Ğâbe fî Marifeti's-Sahabe* (thk. Muhammed Muavviz), Beyrut 1996.
 İbnu'l-Kayyim Cevziyye; *Hidâyetu'l-Hiyârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ* (thk.
 Muhammed el-Hacc), Dimaşk 1996.
 İbnu's-Salâh; *Mukaddime*, (thk. Nureddin Itr), Beyrut 1986.
 Kandemir, M. Yaşar; "Hafsa", *DİA*, XV, ss. 119-120.
 Karaman Hayrettin, v. dğr; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2007.
 Kastallânî, Hüseyin b. Ali; *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Bulak, 1323/1905.
 Mâlik b. Nebî; *ez-Zâhiratu'l-Kurâniyye* (çev. Abdussabûr Şâhin), Dimaşk 2000.
 Margoliouth, D. S; *Mohammed and The Rise of İslam*, New York 1905.
 Mâturîdî, Ebu Mansur; *Tevîlâtu Ehli's-Sünne* (thk. Mecdî Basillûm), Beyrut 2005.
 Mevdudi; *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İstanbul 2000.
 Muhammed Ali; *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân*, Lahor ty.
; *The Holy Qur'an*, Ohio 2002.
 Mukâtil b. Süleyman; *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Ahmed Ferid), Beyrut 2003.

- Mûsâ b. Ukbe; *el-Meğâzî* (nşr. Muhammed Bâkşîş), Rabat 1994.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn; *Sahîhu Müslim* (thk. M. Fuâd Abdulbâki), Beyrut 1991.
- Nevevî, Ebu Zekeriya; *el-Minhâc fî Şerhi Sahihi Müslim*, yy. 1994.
- Neysâbûrî, Hâkim; *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Kahire 1997.
- Öztürk, Mustafa; "Evvelu Mâ Nezel" Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Kavram ve Anlam Dünyası", Kur'ân Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu, Çorum 2012.
- Râzî, Fahreddîn; *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Lübnan 1981.
- Sa'lebî, Ebu İshak; *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk. Muhammed b. Âşûr), Beyrut 2002.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem; *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002.
- Sezgin, Fuad; *Buhari'nin Kaynakları*, İstanbul 1956.
- Sprenger, Aloys; *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Allahabad 1851.
- Suyûtî, Celâleddîn; *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Mustafa el-Buğa), Beyrut 2002.
-; *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2004.
-; *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Ebu Kuteybe), Beyrut 1994.
- Süheylî, Ebu'l-Hasan; *Ravdu'l-Unuf* (thk. Mecdi eş-Şûrî), Lübnan ty.
- Şâmî, Muhammed; *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd* (thk. Mustafa Abdulvâhid), Kahire 1997.
- Taberî, İbn Cerîr; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2001.
- Tabersî, Fadl b. Hasan; *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1995.
- Tayâlisî, Ebu Dâvud; *Müsnedu Ebu Dâvud et-Tayâlisî* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut 1999.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan; *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd* (thk. Ahmed Abdulmarsud), Beyrut 1994.
-; *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), yy. 1969.
- Watt, Montgomery; *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi; *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 2006.
- Zeccâc; *Maâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû* (thk. Abdulcelil Şulbî), Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer; *el-Keşşâf* (thk. Ahmed Abdulmevcud), Riyad 1998.
-; *Esâsu'l-Belâğâ* (thk. Muhammed es-Sûd), Beyrut 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn; *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Ebu'l-Fadl Dimyatî), yy. 2006.
- Zührî, İbn Şihâb; *el-Meğâzi'n-Nebeviyye* (thk. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1981.

İBN SİNÂ'DA NİCELİKLER ve SAYI

M. Fatih DEMİRCİ*

Öz

Bu makalede İbn Sînâ felsefesinde niceliğin ve onun bir türü olan sayının mahiyeti üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede filozofumuzun sürekli ve ayrık nicelikler, onların ilkesi olan bir ile sayının hakikat, tanım ve menşei hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Ayrıca modern felsefenin matematik ile sayı anlayışlarına kısaca değinilmiş ve söz konusu iki anlayışın mukayesesi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, nicelik, sayı, kümeler nazariyesi, geometri.

QUANTITIES and NUMBER in IBN SINA

Abstract

This article focused on the nature of the quantity and of number, which is a species of its, in the philosophy of Ibn Sina. In this context, it was addressed the ideas of the philosopher about continuous and discrete quantities, the one, which is theirs principle, and the reality, definition and origin of the numbers. In addition to that mathematic and number understanding of modern philosophy was also briefly mentioned and these two understandings were compared in this article.

Key words: İbn Sina (Avicenna), quantity, number, set theory, geometry.

Giriş

Bugün modern bilim, olgulardan hareket etmekte ve nesnelere hakkındaki bilgileri deneysel olarak kanıtlamaya çalışmayı amaçlamakta; bunun için de, araştırma konusu yaptığı olguları öncelikle ölçüm ve hesaplama tabii tutmakta, bunlar hakkındaki bilimsel bilgiyi sayılarla ifadeye gayret etmektedir.¹

Modern bilim ve matematik ile geleneksel olanı birbirinden ayıran temel özelliklerden birini de onların niceliklere bakışlarında müşahade edebiliriz. Günümüzün modern matematiği temelde, geleneksel matematikten farklı olarak, sayılar alanında geçerli yasalardan aksiyomatik bir şekilde türetilmiştir. Bu şekilde,

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihdemirci@ibu.edu.tr

¹ Modern bilim, olgulardan hareket ederek kendinin ortaçağ biliminden ayrıldığını iddia etmektedir. Fakat onun geleneksel bilimle arasındaki tayin edici fark, her ikisinde de olguların nasıl tasarlandıkları ve bunlar hakkındaki kavramların nasıl kurulduğu, diğer bir ifade ile bu iki bilim anlayışlarını yöneten ve yönlendiren ilkelerin veya olguların tasavvurunda esas alınan metafizik prensiplerin ne oldukları meselesinde yatmaktadır. Bu konuda bkz. Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders: Bilim ve Düşünüm, Modern Bilim, Metafizik ve Matematik*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 45-7.

içinde yaşadığımız zaman ve mekân da dâhil olmak üzere, ölçülebilir her varlık veya ilişki sayıya dönüştürülmüştür.² Fakat ortaçağın geleneksel³ –Avrupa ve İslâm– dünyası için matematikten anlaşılan –öncelikle– sürekli nicelikler veya geometridir. Sayı ise, ya bunlardan sonra gelmekte, onlardan ayrı ve bağımsız kabul edilmemekte⁴ ya da bugünkü gibi zatî veya arazî niteliklerinden arındırılmış bir şekilde salt nicelik olarak ele alınmamaktadır.⁵

Sayıların diğer niceliklerden ayrı olarak ele alınması ve bugünkü modern bilimin temelini meydana getirmesi sürecinde hatırlanması gereken ilk olay, Öklidyen olmayan geometrilerin icat ve teşekkülüdür. Bilindiği üzere Öklid (mö. 330-275), *Elementler*'inde, geometri ile ilgili bilgileri bir araya toplayarak bunları mantıkî zorunluluğa dayanmak ve tümdengelim yöntemini kullanmak sûretiyle sistematik hale getirdi. Onun bu eseri, yüzyıllarca, geometrinin temel ve değişmez kitabı olarak kabul edildi. Fakat Öklid sonrası birçok düşünür, *Elementler*'in beşinci postulatının⁶ onun diğer postulatlarına aykırı durduğuna; onun ya daha basit ve açık başka bir postulat ile değiştirilmesi veya diğer postulatlarla dayanmak sûretiyle ispatlaması gerektiğine kanaat getirip bunun için gayret sarfetti. Bu çabalar Öklidyen olmayan geometrilerin ortaya çıkmasına yol açtı.

Öklidyen olmayan bu yeni geometrilerin ortaya konması, Öklid geometrisinin tek geometri olduğu inancını sarstı. Bu da şu soruların sorulmasına sebep oldu: Bu geometrilerden hangisi doğru idi; bunların her biri aynı anda doğru olabilir miydi? Bu da tek bir matematik doğruluğun söz konusu olamamasına yol açmayacak mıydı?

Tüm çabalara rağmen, bu geometrilerin hiçbirinin diğerinin karşısında daha tutarlı veya tutarsız olduğu ortaya konamadı; bu da, her geometrinin belli şartlar

² Mekanikçilik ve maddeciliği bunun bir göstergesi olarak alabiliriz. Bu konuda bkz. Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 121-6.

³ Hatırlanacağı üzere Ortaçağ veya geleneksel ilim temel olarak en üst ögeyi esas alır ve alt ögeye de ancak bu üst ögeyle uyumu kadar bir değer atfeder. Buna karşılık, modern bilim sadece alt ögeyi göz önüne alır ve bağlı bulunduğu alanın ötesine geçmekten üzaktır; o, bundan dolayı, her hakikati kendi dar alanına indirgemeye çalışır. Rene Guenon, *age.*, s. 11-2.

⁴ İslâm bilim dünyasında matematiğin ve geometrinin yeri için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim –İslâm medeniyetinde pozitif bilimlerin tarihi ve esasları–*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, s. 75-88.

⁵ İbn Sînâ, *el-Hisab*'ı dört bölüm (*makale*) olup o, ilk bölümde sayının özelliklerini; ikinci bölümde bir sayının diğer bir sayıyla izafeti sebebiyle ortaya çıkan durumları; üçüncü bölümde sayının birlerin telifi ile meydana gelmesinden dolayı sayıya ilişkin halleri; dördüncü bölümde ise, sayılar arası ilişkileri incelemektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa er-Riyaziyyat el-Hisab*, tah. Abdülhamid Sabre, Abdülhamid Lütfi Mazhar, İbrâhim Medkur, y.y., t.y., s. 17-69. Bu konuda İhvan-ı Safâ'nın görüşleri için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, sy. 37, s. 87-121. Bu makale daha sonra şu kitapta ikinci kez yayınlanmıştır: Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvan-ı Safâ Modeli–* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 47-83.

⁶ Öklid'in bu aksiyomu paralellik aksiyomu olarak bilinir. Buna göre, bir doğru iki doğruyu kestiğinde, bu iki doğru üzerinde meydana gelen iki iç açının toplamı iki dik açıdan küçük ise bu iki doğru o açılardan bulunduğu yönde uzatıldığında mutlaka kesişirler.

altında doğru, belli şartlar altında da yanlış olması sonucuna yol açtı. Bu da aritmetiğin bunların önüne geçmesini⁷ ve onun yeni görevini ifa edebilmesi için aksiyomatik bir şekilde yeniden düzenlenmesini intaç etti.⁸

Salt niceliksel sayının bu şekilde hâkim bir duruma gelmesi, klasik nicelik anlayışı ile geometride bulunan ve sayı ile ifade edilemeyen bütünlüğü (onunla beraber büyüklüğü veya yüceliği) geri plana itmiştir. Fakat sayının kendisi, bu bütünlüğü kuşatma ve açıklama gücüne sahip değildir. Zira o teker teker varlıkları ve bu varlıklar hakkındaki sürekli nicelikleri –yön ve bütünlüklerini dikkate almaksızın– sadece aritmetiksel olarak sayar. Lakin kâinat sayısal olarak birçok varlıktan meydana gelen bir bütündür. Dolayısıyla sayıları bir araya getiren ve böylece toplama bir bütünlük oluşturan kümeler teorisini icat ve modern matematiği bu nazariye üzerine inşa etmek de bir başka zorunluluk olmuştur.⁹

Bugün insanoğlu, modern matematiğin ve zihniyetin hakim olduğu bir alemde yaşamakta¹⁰ olduğu halde, hâlâ sayının ne olduğunu tam olarak bilememektedir. Zira modern filozoflar, matematik sahasındaki tüm gelişmelere rağmen hâlâ bu konuda birbirinden farklı cevaplar vermektedirler.

Yukarıda işaret edilen meselelerin tümünü, bir makale çerçevesinde ele almamız mümkün görünmemektedir. Fakat günümüzün bu meselelerine cevap bulabilemiz için kadim felsefenin bu noktada ne dediğine bakmamız bir zorunluluktur. Burada –yukarıda çizilen çerçeve içinde– mezkûr meselelere de bir giriş olmak üzere, İbn Sînâ'nın niceliklerle sayının mâhiyet, tanım ve menşei hakkındaki düşüncelerini tasvir etmeye çalışacağız.

1. Nicelik ve Türleri

İbn Sînâ, cismi boyu, eni ve derinliği olan, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir mevcut olarak tanımlar. Dolayısıyla nicelik cisme veya maddî varlığa ait bir özelliktir. Fakat cisim ilk olarak, bilkuvve mevcuttur. Bu anlamı ile o, fizik âlemde bilfiil mevcûdiyet kazanmamış sûrettir. Daha sonra cisim, kendisinde dik açılarla kesişen üç boyutun bulunması mümkün olacak şekilde bilfiil varlık kazanır.¹¹

⁷ Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, Ankara: İmge Kitabevi, 2003, s. 59-94.

⁸ Stephen F. Barker, *age.*, s. 33-5, 95-116 ve 135-69.

⁹ Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne: Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012, s. 91-7. Ayrıca bkz. Kurt Gödel, "Cantor'un süreklilik problemi nedir?", *Matematik Felsefesi* içinde, çev. Cezmi Kayan ve Bekir S. Gür, der. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2011, s. 185-207 ve Penelope Maddy, "Kümeler ve sayılar", *age.* içinde, çev. Murat Özoğlu, der. Bekir S. Gür, s. 273-98.

¹⁰ Bu durum onun yönsüzlük, yurtsuzluk ve anlamsızlık çıkmazı içinde tek başına kalması anlamına da gelmektedir. Bu konuda bkz. Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, s. 69-80 ve 139-40.

¹¹ Cisim hakkında bkz. H. Bekir Karlığa, "Cisim", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993,

Bir cismin nicelik sahibi olabilmesi için onun ölçülebilmesi (*mukadder*), bunun için de onun başka bir cisme eşit veya ondan farklı olması gerekir. Bu iki özellik birinci anlamıyla cisimde bilkuvve; ikincisinde ise bilfiil olarak bulunur. Cismin temel özelliği, bir ölçüyle (*mikdâr*) –bu ölçü, ister onu belirlesin (*ta'yin*) ister belirlemesin fark etmez– ölçülebilir olmasıdır. Daha sonra buna belirlilik arız olabilir. Söz konusu cismin üç boyutunun sınırlı veya sınırsız ölçüsüne arız olan bu belirlilik de nicelik grubundan bir arazdır. Bu iki mânaya ilave olarak bir de matematiksel cisimden (*cisim ta'limî*) bahsedebiliriz. Bu da, bir cismin niceliğinin –sûreti ile beraber veya ondan bağımsız olarak– zihnen ondan tecrit edilmesi durumunda, zihinde meydana gelen mücerret cisimdir.¹²

Birinci anlamda, sûret halindeki cisim, hiçbir ölçü ile ölçülemez ve nicelik ondan farklıdır. Bundan dolayı cisim, bölünme ve algılanmanın konusu olamaz. Çünkü onun ölçülebilmesi için ya bir ölçüye eşit olması veya ondan farklı olup daha küçük veya büyük olması gerekir. Ayrıca kendisi için –eşit veya farklı– ölçmenin söz konusu olduğu mâna, cismin kendisi ile cisim olduğu mânadan farklıdır. Binaenleyleh sûret olan cismâniyet kendisi nicelik olan cismâniyet değildir. Kendisi nicelik olan cismâniyet araz olup başka mânada cismâniyettir. Diğer bir ifade ile bir cisim, kendisine arız olan nicelik sebebiyle farklılaşabilir; fakat o, sûrî olarak aynı kalır.¹³

Meseleyi daha anlaşılır hale getirme adına burada sormamız gerekli temel sorular şunlardır: Acaba cisme ait bir sıfat olarak niceliğin temel özellikleri nelerdir? O; cevher, nitelik ve diğer kategorilerden ne gibi hususiyetlerle farklılaşmaktadır?

İbn Sînâ, bu sorulara cevap sadedinde evvela, kendinden önce gelen bazı filozofların bu konudaki görüşlerini tartışır daha sonra da kendi fikrini ortaya koyar. Bazı antik filozoflara göre, niceliğin iki temel özelliği vardır. Bunlar (1) onun ölçmeyi mümkün kılması ve (2) zıddının bulunmamasıdır. Bu iki temel özellik de iki tâlî özelliğe sebep olur. Birincisinden, eşit olup olmama, ikincisinden de daha kuvvetli veya zayıf olmama özellikleri neşet eder.

Eş-Şeyh'ür-Reis ise, niceliğin ölçmeyi mümkün kılmasının, onun bizatihi sahip olduğu bir mâna olduğunu belirtir. Zıddının olmaması ise, onun zâtî niteliklerinden değildir. Zira nicelikte zıtlığın olmamasını idrak ettiğimizde, niceliğin zatını da idrak etmiş olmuyoruz ve bu özellik nicelikte, mutlak ve karar kılmış bir şekilde değil, başkasına kıyasla mevcuttur.¹⁴ Antik filozofların niceliğin özellikleri arasında tâlî kabul ettikleri eşit olup olmama ise, onun başkasına kıyasla değil, zâtî olarak idrak ettiğimiz özelliklerinden biridir. Zira eşitlik, muttasıl boyutların veya munfasıl birlerin bir araya getirilmesi durumunda birinin diğerinden fazla veya eksik olmaması; eşitsizlik de bunlardan birinin diğerinden fazla veya eksik

VIII/28-31.

¹² İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 109-12.

¹³ *Kategoriler*, s. 109-10.

¹⁴ *Kategoriler*, s. 128.

olmasıdır.¹⁵ Filozofumuz yukarıda belirtilen iki niteliğe bir de onun zâtı itibarıyla parçasının bulunmamasını eklemektedir. Sonuç olarak tüm nicelikler için üç hakikî özellik (*hassa*) söz konusudur: (1) Niceliğin, zâtı sebebiyle parçası yoktur; (2) onun kendisini zâtı sebebiyle ölçmek mümkündür ve (3) yine zâtı sebebiyle o, eşit olmayı ve olmamayı kabul eder. Niceliğin, ayrıca, iki de görelî özelliği bulunmaktadır: (1) O, zâtında hem zıtlığı ve (2) hem de daha güçlü veya daha zayıf olmayı kabul etmez.¹⁶

Bilindiği üzere fizik âlemi meydana getiren duyulur varlıklar için söz konusu olan her yüklem on kategoriden birine girer. Bu kategoriler çeşitli şekillerde birbirinden ayrılırlar. Bu kategorilerden biri de, cevherden sonra sayılan niceliktir.

Acaba nicelik, diğer dokuz kategoriden nasıl ayrılır veya onunla diğerleri arasında ne gibi benzerlikler ve farklar bulunmaktadır?

İbn Sînâ, on kategorinin ilk dördünü meydana getiren cevher, nicelik, nitelik ve görelilik kategorilerinin diğer altı kategoriden önce geldiğini belirtir. Zira son altısı, ilk dördüne bağlıdır. Dolayısıyla burada ilk dört kategoriyi ele alacak ve diğerlerine değinmeyeceğiz.

Bu dört kategori arasında cevherin tüm kategorilere önceliği söz konusudur. İkinci sırada nicelik gelir. Zira o, varlık bakımından nitelikten daha genel, izafetten daha gerçektir (*esah*). Çünkü niceliklerin bir türü olan sayı, varlığı noktasında, madde ve hareketle birlikte mevcut olan hallere (*umûr*) bağımlı değildir. Fakat bu durum, sayının ne nitelik olarak maddeden ayrılığı ve ne de özüne (*cevher*) yabancı başka bir durumu (*sey*) kabul edeceği anlamına gelir. Nicelik, izafetten daha gerçektir. Çünkü o, konusunda devamlı mevcut (*karar*) iken, izafet daimî sûrette konusunda mevcut olamaz. Yine tüm tabiî cisimlerin sürekli nicelikleri arasında farklılık yoktur, fakat nitelikleri söz konusu olunca, bunlar birbirinden farklıdır. Nicelik ve niteliğin her ikisi cevherde müştereken lüzûm ile mevcuttur. Fakat bu mevcûdiyet nicelikte ilk cevher olan cisimlikten itibaren, nitelikte ise cisimlikten sonra gelen alt veya orta türlerde söz konusudur.¹⁷

Niceliğin ne olduğunu ortaya koyabilmek için, ayrıca, şu sorulara da cevap aramalıyız: Acaba cins olarak nicelik kaç türe ve nasıl ayrılır? Diğer bir ifade ile niceliğin türlerini birbirinden ayıran fasıl(lar) ne(ler)dir?

İbn Sînâ bu sorulara, nicelikleri iki farklı açıdan iki ayrı taksime tabi tutarak cevap verir. –Ona göre bu taksimler, birbirinin içine girmiştir (*mütedâhil*) ve bunların birbirinden tamamen ayrılması mümkün değildir.– Nicelikler, bir açıdan, parçaları için konumu (*vad'*) olan ve olmayan nicelikler olarak ikiye ayrılır. Diğer bir açıdan da, sürekli (*muttasıl*) ve ayrı(k) (*munfasıl*) nicelikler şeklinde ikiye taksim

¹⁵ *Kategoriler*, s. 136.

¹⁶ *Kategoriler*, s. 136.

¹⁷ *Kategoriler*, s. 107.

olunur.¹⁸

Filozofumuz, bir niceliğin parçalarının birbirleri nezdinde konumlarının bulunabilmesinin, bunların her birinin birlikte bilfiil karar kılmış mevcûdiyetlerinin bulunması şartına bağlı olduğunu söyler. Bunlar için, ayrıca, ittisalin ve kendisiyle her birinin komşusuna (*sâhib*) göre nerede bulunduğu işaret etmeyi mümkün kılacak bir düzenin (*tertib*) gerekli olduğunu ilave eder.¹⁹

Konum (*vad'*) çeşitli mânalar için söylenen müşterek bir isimdir. O, herhangi bir şekilde kendisine işaret edilebilen tüm varlıklar için kullanılır. İşaret ise alemin yönlerinden birinin tayin edilmesidir. Nokta için bu mânada konum denir. Bazı nicelikler ve dokuz kategorinin şümûlünde bulunan mâna için de konum denir. Son mânası ile konum cismin, onun parçalarının –cihetlerinde– birbirine olan nispetleri yönünden hâlidir. Birlik için ise konum söz konusu değildir. Hareketli bir cisim bir konumu bırakıp başka bir konuma geçer; o, bu sırada konum sahibi olmaktan çıkmaz. Dolayısıyla nicelik kategorisi içinde değerlendirilen konum ile bu hareketli cismin konumu farklıdır. Zira ilk konum, hareketli cisimde ne değişir ne de başkalaşır. Sayıya gelince, onun parçalarının bir karar ve tertibi bulursa da, onda ittisal söz konusu değildir. Dolayısıyla onun bir konumu da yoktur.²⁰

Nicelikler ikinci olarak sürekli ve ayrık olarak ikiye ayrılırlar. Onlar için asıl ve belirleyici taksim budur. Burada süreklilik ve ayrıklık niceliğin türleri değil, fasıllarıdır. Bu nicelikler birbirinden bizatihi farklıdırlar. Diğer bir ifade ile, sürekli nicelik ayrık nicelikten –onun başkası ile ittisali sebebiyle değil– bizatihi; ayrık nicelik de sürekli nicelikten –onun başkasından infisali sebebiyle değil– yine bizatihi farklılaşır. Burada türün zâtı ile faslı, değerlendirme açısından değil, konu olarak birdir. Yalnız fasıl ise, kesinlikle bu iki nicelik için değildir. Çünkü bu, ittisal ile sürekli; şu da infisal ile ayrık değildir.²¹

Filozofumuz, infisali, kendinde veya cinsinde ittisal özelliği olan bir şeyde ittisalin yokluğu olarak nitelemektedir.²² Buna göre süreklilik asıdır, ayrı olmak tâlî bir durumdur. Bunu bir sathın ölçümünün sayı ile ifadesinde de görebiliriz. Zira ölçülen alana sayılan olmak arız olur ve o, sayı ile ifade edilir. Fakat bu durumda, ölçülen alanın mufarık nicelik cinsi altına girdiği söylenemez.²³

Artık sürekli ve ayrık niceliklerin ne oldukları ve bunların her birinin ne gibi özelliklere sahip oldukları konusuna girebiliriz. Fakat ‘bir’, sürekli veya ayrık tüm niceliklerin ilkesidir.²⁴ Dolayısıyla önce ‘bir’i ele almalı daha sonra da niceliğin

¹⁸ *Kategoriler*, s. 111 ve 120.

¹⁹ *Kategoriler*, s. 120.

²⁰ *Kategoriler*, s. 120-3.

²¹ *Kategoriler*, s. 127.

²² *Kategoriler*, s. 129.

²³ *Kategoriler*, s. 125.

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, I/85.

türlerine geçmeliyiz.

2. Niceliğin İlkesi Olarak Bir

'Bir'in tabiatı²⁵ hakkında bilmemiz gereken iki temel konu vardır. (1) Bir, felsefenin mevzuu olan mevcut ile çok sıkı bir irtibata sahiptir. (2) Bir, diğer yönden, niceliğin mebdedir.

İlk olarak, bir (*vahid*) ve mevcut, bazen varlıklara yüklem olmak noktasında eşittirler. Zira bir açıdan 'o mevcuttur' denilen bir varlığa, başka bir açıdan da 'o birdir' denilebilir. Fakat bir ve varlıktan tek mâna anlaşılabilir. Çünkü bunlar mâna bakımından değil, konu olarak birdir. Eğer 'bir' ve mevcuttan anlaşılacak mânalar tüm yönleri ile aynı olsa idi, çok olması yönünden çok, bir olmadığı gibi, mevcut da olmazdı.²⁶

İkinci olarak, bir, niceliğin ilkesidir. Birin sayının mebdesi olması kolay bir şekilde anlaşılabilir. Sürekli niceliğin mebdesi olmasının sebebi ise, sürekli niceliğin bir birlik olmasıdır. Çünkü mikdâr, ölçülebilir olması sebebiyle ölçü, sayılabilir olmakla ölçülebilir, bire sahip olması sebebiyle de sayılabilir olmaktadır.²⁷

Bir, her biri ne ise o olmak bakımından bilfiil bölünme olmama noktasında ittifak eden mânalara eşit olarak (teşvik ile) söylenir. 'Bir'in bu mânası, onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur. Bu 'bir'in, 'araz olarak bir'den sonra gelen mânasıdır.

'Araz olarak bir', başka bir varlıkla karşılaştırılan bir varlık hakkında, 'o, diğerinden farklıdır ve fakat bu ikisi birdir' denilmesidir. Bu iki mânanın (*şey*) birliği şu üç şekilden birine dâhildir: Bunlar ya (1) 'Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir', 'Zeyd ve doktor birdir' sözlerindeki gibi bir konudaki iki arazî yüklemidir; ya (2) 'Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir' cümlesindeki gibi bir konudaki iki yüklemidir; ya da (3) İkisi de beyaz olan 'kar ve tuğla birdir'de görüleceği üzere, arazî bir yüklem iki konusudurlar.²⁸

Bizzat bir ise, cins, tür, fasıl, münasebet, konu ve sayı bakımlarından 'bir'ler gibi çeşitli kısımlara ayrılır. Sayı bakımından bir, ittisal veya temas ile türünden ve zatından ötürü olabilir. Cins bakımından, bazen yakın cinsle bazen de uzak cinsle bir olabilir. Tür açısından, bazen başka türlere bölünmeyen yakın türle bazen de uzak türle bir olabilir. Bir varlık tür bakımından bir olduğunda, o elbette fasıl olarak da birdir. Cins olarak bir olan tür bakımından çoktur. Tür olarak bir olanın sayı bakımından çok olması mümkündür. Bir türün tabiatı tek bir fertte bulunuyorsa bu,

²⁵ İbn Sînâ'nın 'bir'in tabiatına dair görüşleri hakkında bir tartışma için bkz. Thomas O'Shaughnessy, "St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One", *Gregorianum*, 1960, XLI/ 4, s. 665-679.

²⁶ *Metafizik*, II/48-9.

²⁷ *Metafizik*, I/85.

²⁸ *Metafizik*, I/86.

sayıca çok olmaz. Bu durumda o, bir yönden türdür, diğer yönden de tür değildir. Zira o, bir yönden küllîdir, diğer yönden de küllî değildir.²⁹

Birlikler, birbirine benzerdir, fakat onun zıtları çeşitli (*mütefennin*), değişik (*müteğayyir*) ve şube şubedir (*müteşa'ib*). Aynılık (*hüviye*) da bir açıdan çokluktaki birliği meydana getirmektedir. Nitelikte özdeş olana benzer (*şebih*); nicelikte özdeş eşit (*musavi*); görelilikte (*izafe*) ise uygun (*münasib*) denir. Zat bakımından özdeş olmak ise zatı var kılan (*mukavvim*) mânalarda söz konusudur. Cinste özdeş olan cinsdeş (*mücanese*), türde özdeş misildeş (*mümasil*), hassalarda özdeş şekildeş (*müşakil*) olarak adlandırılır.³⁰

Eğer nicelik olarak 'bir'leri sıralayacak olursak, öncelik hakikî sürekli 'bir'dedir. Onda, yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Çizgilerde açısı olmayan doğru, sathlarda düz sath, cisimlerde bir sath tarafından kuşatılan ve kendisinde açı oluşturacak bir değişiklik (*infirâc*) olmayan cisim kendisinde bilkuvve çokluk olan hakikî 'bir'dir. İkinci olarak, -ikisi bir açıyı meydana getiren iki doğru gibi- kendisinde bilfiil çokluk olup da uçları ortak bir sınırdaki karşılaşan (*iltika*) nicelikler gelir. Üçüncü sırada uçları, bunların birinin hareketinin diğerinin hareketini gerektirmesi bakımından ittisale benzeyen temasla, birbirine temas eden nicelik gelir. Dolayısıyla uçların birliği hareketin birliğine tabidir. Çünkü orada kaynaşma (*iltiham*) vardır. Bu organlardan meydana gelmiş organlar gibidir.³¹

Bunlar arasında öncelik kaynaşması sînâî değil, tabiî olanındır. Bu kısımda genel olarak (*bi'l-cümle*) birlik, daha zayıftır ve ayrıca bundan sonra sürekli birlik biter, artık toplama yolu ile (*ictimâî*) birlik başlar.³²

Modern matematikçiler ise, sayıya ve sayılardan meydana gelen ictimâî birliğe öncelik vermişlerdir. Onlar bu tavırları ile sürekli birliğin ondan sonra geldiğini kabul etmişlerdir. Fakat İbn Sînâ, yukarıdaki düşünceleri ile buna karşı çıkmış olmaktadır. Zira birlik mânasını sahip olmak noktasında öncelik, ictimâî birlikten ziyade sürekli birliğindir. Çünkü onda bilfiil çokluk bulunmadığı halde ictimâî birlikte, birliğin kuşattığı bilfiil bir çokluk vardır. Bu çokluk, ictimâî veya sayısal birlik içinde devam eder; kaybolmaz.

İnsan sürekli birliği ilk olarak (1) salt mikdâr şeklinde, ikinci olarak da (2) su ve hava gibi, başka bir tabiat ile beraber tasavvur eder. İkinci durumda ona konuda bir olmak ilişir. Çünkü sürekli konu, gerçekte, tek bir tabiata sahip basit bir cisimdir. Dolayısıyla sürekli birin konusu tabiat bakımından da birdir. Çünkü onun tabiatı farklı sûretlere bölünmez.³³

²⁹ *Metafizik*, I/86-7.

³⁰ *Metafizik*, II/49.

³¹ *Metafizik*, I/87.

³² *Metafizik*, I/87-8.

³³ *Metafizik*, I/88.

Sayı olarak bir, bir olması sebebiyle sayı bakımından bölünmez. Ancak ona, bir de birliğin iliştiği tabiat açısından bakılması gerekir. Bu durumda, ya insan gibi, birliğin iliştiği tabiatı açısından çoğalmaz veya su, çizgi gibi çoğalır.³⁴

Tabiatı itibariyle çoğalmayan bir, başka bir açıdan çoğalır veya çoğalmaz. Birincinin misali sayısal olarak bir olan insandır. O, bölündüğünde tabiatı icabı değil; başka bir cihet ile, söz gelişi nefis ve beden olarak, çoğalabilir. Bu durumda onun bir nefsi ve bir bedeni olur, fakat bu ikisinden biri insanın kendisi değildir.³⁵

Hem tabiatı itibariyle hem de başka bir yönden çoğalmayan mevcut bir ise iki kısımdır: Bu (1) başka bir tabiatı sahiptir veya (2) değildir. Bu tabiat ise ya (1) bir konumdur ya (2) bir konuma uygundur (3) ya da uygun değildir. Birincisi noktadır. Zira o, hem nokta olması bakımından hem de başka bir sebeple bölünmez. Fakat noktada söz konusu birliğin dışında başka bir tabiat –bu kendisine uygun olan konumdur– vardır. İkincisi nefis ve üçüncüsü de akıldır. Zira aklın bölünmez oluşunun dışında bir varlığı vardır. Bu varlık bir konum değildir; o ne tabiatı açısından, ne de başka bir cihetle bölünür.³⁶

Başka bir tabiatı olmayan 'bir' ise sayının mebd'i olan, yani ona başka bir sayı ilave (*idafe*) edildiğinde toplamı yeni bir sayı meydana getiren 'bir'in kendisidir.³⁷

Niceliklerin hem birlikle bir olan tabiatı, hem de ittisal itibariyle çoğalan kısmı ise bir kaç çeşittir. Birincisi, zati itibariyle birlikten çokluğa geçmeye müsait bir tabiatı meydana gelen çoğalmazdır. Bu mikdârdır. İkincisi, çoğalmaya müsait birliğe sahip bir tabiatı kendi zati dışındaki bir sebeple meydana gelen çoğalmazdır. Mesela su, basit bir cisimdir. O, sayı olarak birdir. Onda, sayı bakımından çok olma imkânı vardır. Fakat bunun sebebi suyun kendi tabiatı değil, onun başkasıyla mukayese edilmesidir.³⁸ Ancak söz konusu iki kısımdan her birinde tüm bilkuvve haller ya bilfiil olarak tahakkuk etmiştir veya etmemiştir; birinci durumda o mevcut, tamdır ve tam olarak da birdir; ikinci durumda ise o, çoktur.³⁹

Eşitlik bakımından bir ise bir ilişkiden dolayı 'bir'dir. Mesela kaptana göre geminin ve kralla göre devletin durumları birdir. Çünkü bu ikisi, ortak durumlarıdır ve bunların birliği arazî değildir; bilakis bir birlik arazî olarak onlarla birleşmektedir. Yani gemi ve devletin kaptan ve kralla birliği arazî birliktir; ancak o iki halin birliği arazî bir birlik değildir.⁴⁰

³⁴ *Metafizik*, I/88.

³⁵ *Metafizik*, I/88.

³⁶ *Metafizik*, I/88-9.

³⁷ *Metafizik*, I/89.

³⁸ *Metafizik*, I/89.

³⁹ *Metafizik*, I/90.

⁴⁰ *Metafizik*, I/90.

Ayniyetin mutlak mukabili başkadır (*ğayr*). Bazıları cinste, bazıları türde başkadır. Türde başka olan, fasılda başka olanla aynıdır. Bazısı arazda başkadır. Diğer (*ahar*) ise, ıstılahta, sayı bakımından farklılık özeldir. Başka ile farklı (*muhelif*) arası şu şekilde tefrik edilir: Farklı bir noktada (*şey*) farklıdır; başka, bazen bizzat başkadır. Farklı ve diğer, başkadan daha özeldir. Karşıtlar (*mütekabilat*) ise tek konuda, tek zamanda ve tek yönden bir olamayan tüm varlıklar (*eşya*) için kullanılır.⁴¹

Bilindiği üzere hiçbir yüksek cins diğerinin zıttı değildir. Zira gerçek zıtlar bir cins altında olmalı ve bunlar bir arada, tek bir cinsi meydana getirmeli veya cinste ve tek konuda birleşmelidirler (*ittifak*). Bu durumda iki zıt, kendi aralarında her yönden değil, bir veya birkaç yönden zıt olurlar. Onların her biri de aynı zamanda 'bir'dir. Dolayısıyla –sonuç olarak– 'bir'in zıddı 'bir'dir.⁴²

3. Muttasıl Nicelik

Yukarıda da belirtildiği üzere nicelik, bir fasılla, muttasıl ve munfasıl olarak iki türe taksim olunur. Bu fasıl ise temelde, sürekliliktir. Bu kelime, müşterek bir isimdir. Zira o (1) niceliğin faslı, (2) büyüklük olması bakımından büyüklüğü ilişen araz ve (3) tabiat olması sebebiyle büyüklüğe ilişen araz gibi mânalara gelmektedir.⁴³

Sürekli, fasıl olarak, kendisi için bir son olan ortak bir sınırdaki toplanan iki parça varsayılması mümkün mâna şeklinde tanımlanır. Bu mânası ile o, bizzat bir mikdâra söylenmekte ve mukayese için başka bir mikdâra ihtiyaç duymamaktadır. Ayrıca başka bir itibarla nicelik, (1) parçalardan birinin başlangıcı, diğerinin sonudur. Zira (2) parçalardan meydana gelen bir bütün (*küll*) için 'o sürekli'dir' denir. Burada tek şart, onda bilfiil bölünme ve parça bulunması değil, bilakis o bölünmeyi vehmetmenin ve varsaymanın mümkün olmasıdır. Bu mâna, sürekli niceliğin, niceliği sürekli ve ayrı olarak bölen fasıl mânasıdır. Son iki mânasıyla nicelik, başkasına kıyasla söylenmeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla o, bu iki tanımda bizatihi değil, başkasına kıyasla sürekli'dir.⁴⁴

Bir kişi, 'parçalanma (*teczie*) veya bunu kabul etme özelliği ve istidadı olan bir varlık (*şey*) sebebiyle meydana gelir; bu ise ancak maddede mümkündür' şeklinde bir iddiada bulunabilir. O böylece, cisimde bulunan parçalanma istidadını, ondaki niceliğe değil, maddeye bağlamaktadır. Fakat parçalanma, cismin maddesine değil, bizatihi onun mikdârına arız olur. Cismin mikdârının onun maddesi ile ortaklığının bulunması bu durumu değiştirmemektedir. Çünkü duyulur cismin parçalanması ve parçalarının bulunması onun, farklılık ve eşitliliği kabul etmesine sebep olmamakta, bilakis o, farklı ve eşit olması sebebiyle parçalara sahip olmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu cismin parçalanmasının sebebi onun cisim olması değil, bir boyut veya ölçüye

⁴¹ *Metafizik*, II/49-50.

⁴² *Metafizik*, II/51-4.

⁴³ *Kategoriler*, s. 111.

⁴⁴ *Kategoriler*, s. 111.

sahip olmasıdır.⁴⁵

Sürekli niceliklerin ilk üçü duyulur maddî cismin üç boyutunun ölçüleridir. Bunlar da: Uzunluk (*tûl*), genişlik (*ard*) ve derinliktir (*umk*). İlki, birçok mâna üzerine iştirak ile söylenir. O, genel olarak nasıl olursa olsun her bir imtidât için kullanılır. Fakat öncelikle, varsayılan tek bir imtidâta sonra da öncelik ve sonralık gözetilmeksizin, bir yüzeyi kuşatan iki imtidâtın daha uzun olanına denir. İkincisi, içinde iki boyut bulunan sürekli nicelik için kullanılır. O, ayrıca, hem uzunluk olarak kabul edilen boyutu kestiği farz edilen ikinci boyuta ve hem de kesişen bu iki boyuttan kısa olana denir. Üçüncüsü ise yüzeyin kuşattığı kalınlığa veya uzunluk ile genişlik olarak kabul edilen iki boyutu kesen üçüncü boyuta denir.⁴⁶

Muttasil niceliğin dördüncü türü zamandır. O, cismin boyutlarından farklı ve ayrıdır. Çünkü boyutlar cisimde karar kılmıştır; fakat zaman, karar kılmamıştır.⁴⁷

Zaman, esâsen bizzat sürekli. Çünkü o, hareketin mikdârıdır. Fakat o, bununla beraber, bilaraz hem sürekli hem de ayrıktır. O, mesafeye kıyasla ölçüldüğü zaman –‘bir fersahlık hareket zamanı’nda olduğu gibi– bilaraz sürekli; yıllara, günlere, saatlere bölündüğünde de –kendisine sayı ilişir ve– bilaraz ayrıktır.

Bazı filozoflar, ‘zamanın hareketin sayısı olduğunu ve bundan dolayı ‘ân’ların da sayılmasını gerektirdiğini’ zannetmekte ve buna dayanarak ‘zaman bilaraz olmaksızın ayrıktır’ gibi bir sonuca varmaktadırlar. Filozofumuz buna itiraz etmektedir. Zira zamandaki ân –çizgideki nokta gibi– gerçek değil, mevhumdur.

Şayet ân, fizik âlemde mevcut (*hâsıl*) bir varlık (*şey*) olsa idi; bu, zamana ayrıktır nicelik olmak eklenmeksizin –dedikleri gibi– fasıl olurdu. ‘Ân’ın fasıl kabul edilmesi durumunda ise o, zamanın parçalarını vasledemez, dolayısıyla zamanın bütünlüğü ortadan kalkardı. Hâlbuki ‘ân’ın birleştirmesi (*vasl*) ayırmasından (*fasl*) daha evlâdır. Çünkü zamanın bütünlüğü, onun parçalarından önce gelir. Dolayısıyla ‘ân’ın bilfiil hasıl olması durumunda onunla zamanın parçalarının, kendi zatlarındaki ittisale delalet eden bilfiil ortak bir tanımı olurdu. Her ne kadar –çizgi, yüzey ve cisim gibi– parçalar olması bakımından ‘ân’lara sayı olmak değil, sayı sahibi ve ayrıktır nicelik değil, ayrıktır nicelik sahibi olmak arız olsa da bu böyledir. Zira bunların ortak bir tanımı kabul edildiğinde, bundaki fasıl, vasıl ile bir arada olamayan bir fasıl olamaz. Bu da şeyi ayrıktır nicelik değil, ayrıktır nicelik sahibi yapar.⁴⁸

Sürekli nicelikler yukarıda saydığımız dört türden müteşekkildir. Fakat bazı filozoflar buna beşinci bir tür olarak mekânı eklemiştirlerdir. Zira onlar, ‘mekanın, kuşatılan cismin kuşatan cisim tarafından çevrelenmesi esnasında meydana gelen

⁴⁵ *Kategoriler*, s. 113.

⁴⁶ *Kategoriler*, s. 114, 124.

⁴⁷ *Kategoriler*, s. 114.

⁴⁸ *Kategoriler*, s. 126.

son olduğunu, bunun kuşatılan cisme kıyasla mekanı meydana getirdiğini; binaenaleyh mekanın, kuşatan cisme kıyasla son; kuşatılan cisme kıyasla onu ihtiva eden; cevheri ve zatı itibariyle de yüzey olduğunu' iddia etmişlerdir.⁴⁹

İbn Sînâ ise onların bu mütalaalarını reddeder. Zira tüm varlıkların kendilerini kapsayan cinsleri, bu varlıkların cevherlerini meydana getiren cüzlerden biridir. Eğer mekân, bunların toplamı yani sath, son ve ihtiva eden olduğu için nicelik ise bu durumda muhakkak ya mekânın son ve ihtiva eden oluşunda onu nicelik kılacak bir şey bulunur ya da bulunmaz. Eğer böyle bir durum söz konusu ise bu durumda mekân için, ona nicelik olmayı kazandıracak başka bir nicelik olmalıdır. Ayrıca mekâna (1) boyutları ve (2) bölünmeyi kabul etme hususiyetlerini birlikte kazandıran mânaların, ona yüzey olmak bakımından yüzey hususiyetini kazandıran mânadan başka olması gerekir. Oysa onun için böyle bir durum söz konusu değildir. Eğer mekânın son ve ihtiva eden oluşunun nicelik oluşunda bir etkisi yoksa bu durumda onun konusunun ya da bir parçasının, yüzey sebebiyle o nicelik oluşu söz konusu olur. Bu durumda gerçek nicelik yüzey olur ve o mekâna da kendinde nicelik olan bu şeyi ihtiva etmek arız olur. Bu durumda niceliğin cevherinde yüzeyden başka bir şey bulunmaz. Dolayısıyla mekân zatı itibariyle nicelik sayılamaz.⁵⁰

Bazı filozoflar ise sesin nicelik olduğunu ileri sürdüler. Bunların bir kısmı, 'ayrık nicelik, bizzat, bir parçaya sahip olandır' dediler; sözün de, heceleri (*mukataa*) ile ölçülmesini sebep gösterip nicelik olduğu iddiasında bulundular. Onlara göre, bu parçaların, onları ölçen zamanları vardır. Hece de sahip olduğu zamanı sebebiyle bütünü (*cümle*) ölçer. Onlar sözü, zamanının sayısının niceliği olarak kabul ve böylece sözün, kendisinden ötürü değil, onunla birlikte olan niceliğin iki durumu ile nicelik olduğunu ileri sürdüler. Bazı filozoflar, sesin kendisini nicelik sayarlar; bunlar, sesin çalgıcının hali sebebiyle büyüdüğünü veya küçüldüğünü; bunun zaman ile ölçülemeyeceğini dolayısıyla sözün hecelerden mürekkep ve tanımının munfasıl olmasını ise reddederler. Diğer bir grubun da sözün, bir şey ile nicelik olmadığını savundular ve 'aksine hece (*makta*), onun parçasıdır ve bundan dolayı o, sözü sayar; parçası bulunan ve kendi parçaları ile sayılan cisim, bir niceliktir' dediler.⁵¹

İbn Sînâ tüm bu iddiaları reddeder. Eğer sesi, hareket veya cisim gibi bizatihi, ölçme veya eşit olup olmamak noktasında değerlendirmek mümkün ise bu sırada bunların ne sürekli ne de sayısal –ayrık– nicelikleri idrak edilebilir. Onların, bu şekilde, seslerde sayıdan başka ayrık bir niceliği idrak ettiklerini iddia etmeleri, bunun mümkün olduğunu kabul ettikleri anlamına gelir. Fakat sayılar dışında ayrık bir nicelik bulunamaz. Bir de bu meselenin –farklı (*müteferrik*) zamanlarda, ritim hareketlerinde veya nakış ve sûretlerde bulunan niteliklerin sayısında değil de– ittisal olmaksızın toplanan cisimlerde vuku bulması şaşılacak bir durumdur. Onlar, bu

⁴⁹ *Kategoriler*, s. 114.

⁵⁰ *Kategoriler*, s. 114-5.

⁵¹ *Kategoriler*, s. 117.

tavırları ile söz konusu cisimleri, ayrıık olması hasebiyle parçaları bulunduğu halde, tek bir şey olarak ölçmüş oluyorlar.⁵²

Ayrıca onlar bu hükme, dışarıdan dâhil olan (*medhûle*) büyük öncüle dayanmak sûretiyle yaptıkları bir kıyasla varmaktadırlar. Zira parçası olan her şey, sahip olduğu parça ile ölçülmez. Dolayısıyla onun bizzat nicelikten olması gerekir. Hâlbuki onun başka bir varlık ve hakikatının bulunması mümkündür. O hakikate, bir mikdâr veya bir sayı olan bir nicelik arız olmuştur. O da bununla nicelik ve sayılacak bir parçaya sahip olur. Bu şekilde niceliksel bir özellik kazanan varlıklar (*eşya*) bizzat nicelik veya türün cinsi altına girmesi gibi niceliğin bir türü olmazlar.⁵³

Bu konu hakkında burada şunu da ilave etmeliyiz: Hecenin parçalılığının ve ölçülülüğünün sebebi, onun bir olmasıdır. Oysa söz çoktur. Dolayısıyla o, kendisinde bulunan çokluk –sayı– sebebiyle nicelik özelliğine sahiptir. Onda bulunan ve niceliği meydana getiren bu çokluğa bakılmadığında, onu izleyen zamana ve sesin kendisinden neşet ettiği veya içinde bulunduğu ölçülere itibar edilmez. Bu durumda sözde kesinlikle bir nicelik bulunmaz.⁵⁴

Onların bu konudaki diğer iddiaları da şudur: Bazen ölçülerin üzerine sayı vaki olur, bu durum ölçülerin nicelik olmasını engellemez; söz de buna benzer. Fakat hakikat böyle değildir. Zira ölçüler için, onlar sayı bakımından çoğalsa da –sürekli olması bakımından– sürekli niceliğin tanımı ve o tanıma gerekli olup eklenen haller çerçevesinde niceliksel özellikler söz konusudur. Bu durumda, onun sayısına bakılmaz. Ölçülerin parçalanmayı kabul edişi ve bu parçalanmanın bilfiil vuku bulması bunun örneğidir. Biz sürekli niceliğin sayı sahibi olmasını kabul edebiliriz. Fakat onun bölünmeyi kabul edişi, onu sayı sahibi yapmaz. Bundan dolayı onu sürekliliğinin tanımı ile değerlendirdiğimizde, ona eşitlik veya eşitsizlik yüklem olabilir. O –bu durumda– sayıya veya kendisine eklenecek (*ilhak*) başka bir şeye de muhtaç değildir.⁵⁵ Dolayısıyla söz bizatihi munfasıl veya muttasıl bir nicelik değerdir.

Bazı filozoflar da ağırlığın (*sigl*) nicelik olduğunu iddia etmiş ve şöyle demişlerdir: Bir ağırlık, bazen diğer bir ağırlığın yarısı veya ona eşit olur. Dolayısıyla ağırlık da bir niceliktir. İbn Sînâ, bu iddiayı da kabul etmez. Çünkü ağırlığın bizatihi parçalandığı ve denk olduğu söylenemez. Aksine ağırlık aşağı doğru hareketin mebdeidir. Buna ağırlığın; hareket, zaman ve mesafenin ölçülmesi ile dolaylı olarak ölçüldüğünü de ilave etmeliyiz. O halde ağırlığın kendisi bir nicelik türünü meydana getirmez.⁵⁶

Sonuç olarak, sürekli nicelikler, tüm bu tartışmalardan anlaşılacağı üzere, şu

⁵² *Kategoriler*, s. 116.

⁵³ *Kategoriler*, s. 117.

⁵⁴ *Kategoriler*, s. 117-8.

⁵⁵ *Kategoriler*, s. 118.

⁵⁶ *Kategoriler*, s. 118-9.

dört türden müteşekkildir: (1) Uzunluk, (2) sath, (3) hacim ve (4) zaman. Bunlar dışında bizatihi sürekli bir nicelik bulunmaz.⁵⁷

4. Munfasıl Nicelik: Sayı

İbn Sînâ'ya göre, munfasıl niceliğin temel özelliği, onun -yedi gibi- parçalarının ortak bir sınırının bulunmamasıdır. Zira yediyi üç ve dört olmak üzere böldüğümüzde, bunlar arasında -onları birleştiren- ortak bir uç (*taraf*) bulamayız. Çünkü 'bir' dışında hiçbir sayının ucu bulunmaz. Mesela üç olan parça ile dört olan parça arasında ortak bir 'birlik' söz konusu değildir. Eğer bunlar arasında ortak bir 'birlik' bulunacak olsa ve bu da o sayıların birliklerinden olsa idi, bu durumda yedi sayısı eksilecek ve altı olacaktı; eğer bu, o sayıların haricinden olsa idi, bu durumda da yedinin tertibi sekiz birlikten meydana gelecekti.⁵⁸

Ayrıca munfasıl nicelik sadece sayı olup ondan başka munfasıl bir niceliğin var olması da mümkün değildir. Zira ayrığın (*munfasıl*) varlığı (*kivâm*) dağılmışlardan (*müteferrikât*), dağılmışlar tekilerden (*müfredât*), tekiler de birlerden (*âhâd*) meydana gelir. Bir de iki mânaya gelir: (1) Öncelikle, bölünmeyen (*lâ yenkasim*) birin kendisi ve (2) bu birliğin bulunduğu, onu taşıyan şeyler (*umûr*).⁵⁹ Bunlarda (ayrık nicelikleri taşıyanlarda), bu birlerin toplanması mânası dışında herhangi bir ayrık nicelik mânası ve -aynı şekilde- bu birlerin sayılır olmaları bakımından ölçeni (*mukaddir*) dışında başka bir ölçen bulunmaz. Ayrıca maddî varlıkların, onlarda bulunan ölçü ve sayının göz önünde tutulmaması halinde eşit olup olmaması imkânı yoktur. Dolayısıyla sayı dışında başka ayrık nicelik arayışlarında, bunlarla alakalı mânalar dışında, -örneğin bir ses, bir hareket, bir cisim olmak gibi- başka bir mâna esas alınmaktadır.⁶⁰

O halde artık, İbn Sînâ'nın, tek ayrık nicelik olan sayının hakikati, tanımını ve menşei meselelerini nasıl ele aldığına geçebiliriz.

4.1. Sayıların Hakikati

Sayıların hem mevcudatta (*eşya*) ve hem de zihinde varlıkları söz konusudur.⁶¹ Dolayısıyla 'sayı için sadece zihinde varlığı bulunmaktadır' diyenin sözü, kabul edilebilecek bir iddia değildir. Eğer bir kimse, bunu, 'sayının fizik alemde (*a'yan*) mevcut sayılır varlıklardan (*ma'dûdât*) ayrı (*mücerred*) olarak varlığı bulunmaz, onun bu şekildeki varlığı sadece o zihinde iken söz konusudur' şeklinde söylemiş olsa idi, onun bu iddiası doğrudu. Çünkü 'bir' fizik âlemdeki varlıklardan tecrit edilmiş

⁵⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 166.

⁵⁸ *Kategoriler*, s. 113-4.

⁵⁹ *Kategoriler*, s. 115-6.

⁶⁰ *Kategoriler*, s. 116.

⁶¹ İbn Sînâ'ya göre, sayıların -veya sürekli ve ayrık tüm niceliklerin- insan zihni dışında mevcûdiyetleri söz konusudur. Ancak bu mevcûdiyetin ne anlama geldiği ile keyfiyeti meseleleri, bu makalenin sınırlarını aşmakta ve müstakil bir incelenmeyi hak etmektedir. Dolayısıyla biz bu konuya burada giremeyeceğiz.

halde ve kendi başına sadece zihinde mevcut olabilir. Bu durum, varlığı 'bir'in varlığına dayanan varlıklar için de söz konusudur. Zira varlıklarda 'bir'in üstünde bir(lik)ler (*vahidât fevka vahde*) var ise bu varlıklarda sayıların bulunması, üzerinde şüphe olmayan bir durumdur.⁶²

İbn Sînâ, her bir sayının kendi başına (*binefsihi*) bir türü meydana getirdiğini ve o sayının, tür olmak bakımından kendinde (*fi nefsihi*) tek olduğunu kabul eder. Mesela beş, kendi başına bir türdür ve bu beş, bu türde tekdir. Ayrıca her bir sayının, bu tür olması sebebiyle çeşitli özellikleri (*havâs*) bulunmaktadır. Zira hakikati olmayan bir şeyin illiklik (*evveliyye*), bileşiklik (*terkibiyye*), tamlik (*tamâmiyye*), fazlalık (*zâyidiyye*), eksiklik (*nâkisiyye*) gibi özelliklere, dörtgenlik altgenlik vb. şekillere sahip olması da mümkün değildir.⁶³

Her bir sayının hakikati, o sayının kendi birliğidir. Sayı, o birlik ile kendi hakikatini kazanır. Zira sayı bir birlikte toplanmayan çokluk (*kesret*) değildir; fakat her bir sayı için, 'o 'birler'in toplamıdır' denemez. Çünkü her bir sayı, toplam (*mecmu'*) olması yönünden başka sayıda bulunmayan niteliklere sahip 'bir'dir. Bir şeyin, çokluğa sahip olmasının yanında, on'luk ve üçlük örneğinde olduğu gibi, kendisinin bir sûreti olması hasebiyle de 'bir' olması garip bir durum değildir. On'luk, on olmak yönünden on olmakta bulunan niteliklere sahiptir. 'On'un, çokluk yönünden de kendi birliği yanında, çokluğa has nitelikleri vardır. Fakat bu nedenle on olmak, her birisi için on olmanın özelliklerine sahip iki onluğa bölünmez.⁶⁴

Bir kimse –yukarıda zikredilen düşüncelerin tabii bir sonucu olarak– 'on, dokuz ve birdir' veya 'on, beş ve beştir' ya da 'bir ve bir –sekiz tane– birden ibarettir' demek zorunda değildir. Zira ya, 'on, dokuz ve birdir' sözünle, on'a dokuz yüklem, bir de atf yapılmıştır. Bu şekilde, adeta, 'on, siyah ve tatlıdır' denmektedir. Bu durumda bir varlık hakkında, biri diğerine atf yapılmış iki sıfatın doğru olması gerekir. Böylece on, hem dokuz ve hem de bir olmalıdır. Ya da atf ile tarifi tekrar etmek değil de 'insan canlıdır ve düşünenidir' sözündeki gibi, insanın canlı olup o canlılığının da düşünen olduğu açıklanmak istenmiştir. Bu durumda 'on, dokuzdur; dokuz da birdir' denmiş olur. İkisi de imkânsızdır. Eğer kastedilen, dokuzla beraber birin on yaptığı ise veya dokuzun tek başına on olmadığı fakat bir ile beraber on olduğu ise bu da bir yanılgıdır. Çünkü dokuz tek başına veya herhangi bir sayı ile birlikte olsa bile, yine de kendinde dokuzdur; asla on olmaz. Eğer 'beraber' dokuzun değil de on'un sıfatı kabul edilirse, bu durumda 'on dokuzdur ve o, dokuz olmakla beraber aynı zamanda birdir' denmiş olur ve bu da yanlıştır. Sonuç olarak –tüm bu ifadelerin tam tersine– on, dokuz ve bir beraber alındığında bu iki sayının toplamıdır; fakat bu iki sayıdan,

⁶² *Metafizik*, I/106-7.

⁶³ *Metafizik*, I/106-7.

⁶⁴ *Metafizik*, I/107.

bunların kendilerinden farklı bir sayı (*şey*) meydana gelir.⁶⁵

4.2. Sayının Tanımı

Sayının bir hakikati olduğunu tespitten sonra, onun tanımına geçebilir ve şu sorulara cevap arayabiliriz: Acaba İbn Sînâ sayıyı nasıl tanımlamaktadır? Onun sayıyı tanımlamak üzere ortaya koyduğu cümleleri, mantukî bir tanım olarak kabul etmek ne kadar doğrudur? Bugün için bu tanım ne ifade etmektedir?

İbn Sînâ sayıyı, birlerle ölçülen ayırık nicelik⁶⁶ veya 'birlerin toplamı' olarak tanımlamaktadır.⁶⁷ Zira bütün sayıların her birini teker teker bu şekilde saymak mümkündür.

Sayının tanımında, onun kendisinde bulunan terkibe işaret edilmez veya edilir. Birinci durumda sayı, kendisindeki terkibe işaret edilmeksizin başka bir sayıyla veya kendisinde bulunan niteliklerden biriyle tanımlanır. Bu, o sayının resmi olup onun cevheri açısından tanımı olmaz. İkinci durumda da, o sayıyı meydana getiren sayılar çiftinden birinin değil de diğerinin –mesela beş ve beşin– meydana getirdiği terkibe işaret edilir. Lakin bu terkip, hem altı ve dördün terkiplerinden daha evlâ değildir ve hem de on'un hüviyeti bu iki terkipten biri ile değil de diğeri ile alâkalı olmak noktasında daha öncelikli olamaz. Mesela on sayısı, on olmak açısından tek mâhiyettir ve tek olan bu mâhiyetin, mâhiyetinin tek olması yönüyle ona delalet eden muhtelif tanımlarının bulunması imkânsızdır. Zira onun, beş ve beşten veya altı ve dörtten veya üç ve yediden meydana gelen terkipleri bulunur. Fakat bunlar, onun tabiatının lazımları ve tabileri; dolayısıyla onun resimleridir. On'u beş ile tanımlaman durumunda, beşi de tanımlamak ihtiyacı duyarsın. Böylece bütün bu sayılar birlere kadar ayrılır. Bu durumda da, 'on, beş ve beşten meydana gelir' sözünün anlamı, 'on, üç ve yediden meydana gelir', 'on, sekiz ve ikiden meydana gelir' sözleriyle aynıdır. Onların birlerden mürekkep olması dikkate alındığında da durum değişmemektedir.⁶⁸

Bilindiği üzere tek bir zatın lazımları ve arazları çok olabilir; fakat onun her birinden farklı mânalar anlaşılan farklı hakikatleri yoktur. Bundan dolayı 'altının üç ve üçten meydana geldiğini zannetme, bilakis o, bir anda (*merre vahide*) altıdır' denmiştir. Fakat sayının sahip olduğu birleri açısından değerlendirilmesi, tahayyülü ve ifade edilmesi zor bir durumdur. Bundan dolayı söz konusu ifadeler resme dönüşür.⁶⁹

Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'nın sayının bir tanımını

⁶⁵ *Metafizik*, I/107-8.

⁶⁶ *Kategoriler*, s. 135.

⁶⁷ İbn Sînâ'nın öncüsü Aristo da sayıyı, 'birlerden kurulu çokluk' olarak tanımlamaktadır. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Aristoteles'in sayı tanımı", *Divan –İlmi Araştırmalar–*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2003. VIII/ 15, s. 129.

⁶⁸ *Metafizik*, I/108.

⁶⁹ *Metafizik*, I/108-9.

yaptığını söylememiz zor görünmektedir.⁷⁰ Bu cevapsızlık bizi, sayının hakikatinin dayanağının veya onun menşeinin; diğer bir ifade ile asıl sayının ne olduğu meselesi ile karşı karşıya getirir.

4.3. Sayıların Menşei ve İlk Sayı

Sayının menşei meselesi, her bir sayının birlikten nasıl meydana geldiği veya çeşitli sayı türleri arasında hangisinin asıl olduğu soruları ile ortaya konabilir.⁷¹ İbn Sînâ, sayıların aslı hakkında üç farklı tez olduğunu söyler: Bunlar ya (1) matematiksel sayılardır (*el-adedü't-ta'limî*) ya (2) tekrar şeklindeki sayılardır (*el-aded bi't-tekrar*) ya da (3) sayısal sayıdır (*el-adedü'l-adedî*).⁷²

İbn Sînâ, ilk iki görüşe karşı çıkar, bunların sayının hakikatini ifade etmediğini belirtir; bu konuda hakikati dile getiren üçüncü görüştür.

Sayıların matematiksel olduğunu veya birbirleriyle toplanmasıyla oluştuğunu söyleyen birinci görüş yanlıştır. Çünkü buna göre –mesela– on, dokuz ve birden meydana gelmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere, bu iddia yanlıştır. Tam tersine, dokuz ve bir beraber alındığında on bu iki sayının toplamı olur; fakat bu sonucun elde edilmesinde kullanılan dokuz ve bir, dokuz ve bir'in kendileri değildir. On'un dokuz ve birden veya beş ve beşten veya dört ve altıdan meydana gelmesi durumları, sadece, onun hakikatinden sonra on'a ilişkin lazımlardır. Dolayısıyla bu ifadeler on'un tanımı değil, sadece çeşitli resimleridir.⁷³

İkinci görüşe göre, her bir sayının kendi hakikati 'sabit bir'in tekrarıyla oluşmuştur, bunlara göre asıl sayılar bir'in tekrarı şeklindedir. Bu kimselere göre tekrar ile anlaşılan sayıca birinciden farklı bir sayının var (*îcâd*) edilmesidir. Eğer sayı tekrar sebebiyle çoğalıyorsa, bu tekrardaki birinci ve ikinciden hiçbirisi birlik değildir. Dolayısıyla birlik, sayının telifinin ilkesi değildir. Eğer birinci, birinci olması açısından birlik ve ikinci, ikinci olması açısından birlik ise ortada iki birlik vardır. Çünkü birlik birçok kez tekrarlanmaktadır. Her bir tekrar ise ya zaman ya da zât açısındandır. Eğer tekrar zaman noktasındaysa ve bir ortada yok olmadıysa, o başta olduğu gibidir fakat tekrar etmiştir. Eğer bir bu iki zamanın ortasında yok oldu ve sonra tekrar olduysa bu ikinci bir, birinciden farklı yeni bir ferttir. Eğer tekrar zât bakımından ise ikincinin birinciyle aynı olmadığı, onun yeni bir fert olduğu daha da

⁷⁰ Frege, insanoglunun hâlâ sayının mâhiyetini tanımlayamadığını belirtmekte ve onun bu konudaki cehaletini utanç verici bir durum olarak nitelendirmektedir. Bkz. Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 77-8.

⁷¹ Bilindiği üzere İbn Sînâ sayıları –bir açıdan– tam, fazla, eksik vb. sayılar; –bir başka açıdan da– matematiksel, tekrar şeklinde ve sayısal sayılar şeklinde sınıflandırır. Modern matematikte ise onlar bu şekilde değil; doğal, tam, rasyonel, reel ve irrasyonel sayılar olarak tasnif edilmektedir. Bu iki tasnif arasındaki farkın ne gibi bir değişime karşılık geldiği, ayrıca incelenmesi gereken bir mesele olarak durmaktadır.

⁷² *Metafizik*, II/58.

⁷³ *Metafizik*, I/107-8.

açıktır.⁷⁴ Dolayısıyla sayı 'sabit bir'in tekrarıyla meydana gelmez veya tekrar sayının hakikati olamaz.

Üçüncüsü ise doğru olan, sayısal sayıyı görüşüdür. Buna göre, her bir sayının diğerinden ayrı, kendine özgü bir birlik ve hakikati vardır. Çünkü, sayı bir 'birlik'te toplanmayan çokluk (*kesret*) değildir; dolayısıyla her bir sayı için, 'o teklerin toplamıdır' denemez. Zira her bir sayı, toplam olması yönünden başka sayıda bulunmayan niteliklere sahip 'bir'dir. Her bir sayının, kendisine has bu nitelikleri yanında, bir de çokluğu vardır. Mesela 'on'luk, on olmak yönünden on olmakta bulunan niteliklere sahiptir. 'On'un, çokluk yönünden de, kendi birliğine karşıt, çokluğa has nitelikleri vardır.⁷⁵ Dolayısıyla asıl sayılar bunlardır. Matematiksel sayılar ise bu sayılardan sonra gelir.

Bilindiği üzere İbn Sînâ, 'bir'i (ve dolayısıyla sıfırı) sayı olarak kabul etmez.⁷⁶ Çünkü bir, sürekli ve ayırık tüm niceliklerin ilkesidir. Filozofumuz, bu noktada, o gün için önemli bir tartışma konusu olan ikinin ilk sayı olup olmadığı meselesine değinmektedir. Bazıları 'iki'nin sayı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, ikilik, ilk çifttir, birlik ise ilk tektir. İlk tek olan birlik sayı olmadığı gibi, ilk çift olan ikilik de sayı değildir. Ayrıca sayı, birlerden meydana gelen çokluktur ve teklerin en azı üçtür. İkilik sayı ise, mürekkeptir veya değildir. Mürekkep ise, onu bir'den başka sayarız. Şayet ilk sayı ise bunun yarımı olmaz.

İbn Sînâ'ya göre, hakikat ehli bu gibi iddialarla meşgul olmaz. Çünkü birliğin sayı olmamasının sebebi, onun tek veya çift olması değil, onda birlere ayrılmanın bulunmayışıdır. Ehl-i hakikat, 'çokluk birlikten meydana gelmiştir' sözü ile, nahivcilerin çoğul lafzıyla ve -ihtilafla beraber- 'çoğul en azı üçtür' sözüyle anlatmak istediklerini değil, birden çok veya fazla olanı kastederler. Onlar sayı olmayan bir 'tek' gibi, ayrıca sayı olmayan bir 'çift' de aramaya çalışmaz; ilk sayıda, onun mutlak mânada yarımının olmayışını ve hatta ilk olması hasebiyle sayı olarak bir yarımının bulunmayışını şart koşmazlar. Onlar, ilk derken, sadece onun sayıdan mürekkep olmamasını kastederler.⁷⁷

Sonuç

Nicelik, İbn Sînâ'ya göre, bilfiil varlık kazanmış bir cismin, zatı itibariyle parçası bulunmayan, eşit olup olmamayı ve ölçülmeyi kabul eden niteliğidir. O zatı açısından, ayrıca, zıtlık ile daha güçlü veya zayıf olmayı kabul etmez.

Nicelik, on kategoriden biridir. Bunların, İbn Sînâ'ya göre, ilk dördü (cevher,

⁷⁴ *Metafizik*, II/66-7.

⁷⁵ *Metafizik*, I/107.

⁷⁶ Fakat bugünkü modern matematik bir ve sıfırın sayı olduğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. (Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *age.*, s. 99-107.) Geleneksel matematikte sıfırın sayı olmamasının mânası hakkında bkz. Rene Guenon, *The Metaphysical Principles of the Infinitesimal Calculus*, çev. Henry D. Fohr ve Michael Allen, Hillsdale: Sophia Perennis, 2004, s. 83-8.

⁷⁷ *Metafizik*, I/109.

nicelik, nitelik ve görelilik) diğerlerinden önce gelir ve diğerleri bunlara bağlıdır. Cevherin de diğer tüm kategorilere bir önceliği ve dolayısıyla üstünlüğü vardır. Filozofumuz, bu bilgilerden hareketle, niceliği nitelik ve görelilikle kıyaslamakta ve bu noktada diğerlerine değinmemektedir. Ona göre nicelik, varlık açısından nitelikten daha genel, izafetten daha gerçektir.

Bizatihi nicelikler iki şekilde taksim –bunlar birbirinden tamamen ayrılması imkânsız halde birbirinin içine girmişlerdir– olunurlar. İlk olarak onlar ya konum sahibidir veya değildir. Fakat nicelikler, asıl olarak, sürekli ve ayrı olarak ikiye ayrılırlar. Bunlar niceliklerin türleri değil fasıllarıdır. Fakat bunların türleriyle fasılları konu olarak bir olup bunlar birbirlerinden bizatihi farklıdır.

Bir, sürekli veya ayrı niceliklerin tümünün ilkesidir. Fakat o, öncelikle mevcut ile beraber varlıklara yüklem olmakta eşit iki mânadır. Çünkü 'o mevcuttur' denilen varlığa, bir açıdan da 'o birdir' denilir. Bir, niceliklerin ilkesidir; zira sürekli niceliklerin ve sayıların her biri bir 'birlik'dir.

Bir şey (mâna veya varlık) ya bizzat veya araz olarak birdir. Birincisi cins, tür, fasıl, münasebet, konu ve sayı açısında bir olanlar için söylenir. Araz olarak bir ise, iki farklı şeyin bir açıdan bir olması durumudur.

Niceliksel birleri sıralayacak olursak; bunlar arasında öncelik, hakikî ve sürekli 'bir' olanındır. Bunu sırasıyla doğru olan bir, açısı bulunan bir ve kendisinde kaynaşma olan bir takip eder. Bunlardan sonra da ayrı niceliklerin ilkesi olan toplama birlik gelir. Dolayısıyla sayı, bu sıralamada en son sırada yer alır.

Sürekli birlik, birlik mânasını sahip olmak noktasında, toplama birlikten önce gelir. Zira ilkinde bilfiil çokluk bulunmaz; fakat toplama birlik, bilfiil bir çokluğa sahiptir ve bu çokluk hiçbir şekilde kaybolmaz.

Sürekli veya ayrı tüm nicelikler ya sadece mikdâr veya sayı olarak ya da kendisine arız olduğu tabiat ile beraber ele alınır. Fakat modern matematik, sayıyı tüm niceliklerin esası ve dolayısıyla toplama birliği ilke kabul etmiş ve böylece yukarıdaki sıralamayı ve hatta sıralamanın kendisini anlamsız hale getirmiştir. Ayrıca nicelikleri kendilerini taşıyan tabiatlardan ayrı değerlendirmişler ve böylece onları salt nicelik olarak ele almışlardır.

Yukarıda niceliklerin sürekli ve ayrı olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Sürekli nicelikler maddî cismin uzunluğu, sathı, hacmi ile zaman olmak üzere dört türden müteşekkildir. Ayrı nicelik ise sadece sayı olup ondan başka ayrı bir nicelik bulunmamaktadır.

Bazıları, yukarıda sayılan dört sürekli niceliğe, mekan, ses ve ağırlığı da katmakta ve bu sonuncuların bizatihi nicelik olduklarını iddia etmektedirler. Fakat bunlar nicelik cinsi altına girmezler. Sadece, bunların kendi tabiatlarına nicelik sahibi

olmak arız olur. Dolayısıyla bunların nicelik kategorisi altında bulunan bir tür olarak kabul edilmesinin bir anlamı yoktur.

Bazıları da, zamanı, onun hareketin sayısı olması sebebiyle, ayrık nicelik sayarlar. Fakat zamanda bulunan, sayıya karşılık geldiği kabul edilen ân mevhumdur; dolayısıyla o, zamanın ayrık nicelik olmasını gerektirecek bir fasıl olamaz. Zira bazen sürekli niceliklere –bunların cismin parçaları olması hasebiyle– sayı arız olmaktadır; fakat bu şekilde onlar sadece, sayı değil sayı sahibi, ayrık nicelik değil ayrık nicelik sahibi olurlar. Dolayısıyla bunlar, bu şekilde, ayrık nicelik niteliği kazanmazlar.

Munfasıl niceliğin temel özelliği, İbn Sînâ'ya göre, onun –yedi gibi– parçalarının ortak bir sınırının bulunmamasıdır. Zira yedinin parçaları –üç ve dört– arasında onları birleştiren ortak bir taraf bulunmamaktadır.

Munfasıl nicelik sadece sayıdır; ondan başka munfasıl bir nicelik yoktur. Zira ayrık nicelik, dağılmışlardan, dağılmışlar tekilerden, tekiler de birlerden meydana gelir. Bir de, ya bölünmeme mânasının kendisidir ya da kendisinde birlik bulunan başka bir mânadır.

Fakat –yukarıda verilen bilgiler ışığında da görebileceğimiz üzere– modern matematik ise sadece sayının niceliksel mânasını esas almış; bu mânanın iliştiği tabiatı ise göz ardı etmiş, böylece onları arız oldukları tabiattan koparmıştır.

İbn Sînâ'ya göre, sayıların her birinin hem insan zihninde ve hem de zihin dışında bir hakikati vardır ve bunların her biri bizatihi bir türü meydana getirmektedir. Her bir sayının hakikati ise onun kendi birliğidir. Bu hakikat onların birlerin toplamı olmasının ötesindedir ve o toplamdan önce gelir.

Filozofumuz, sayıyı birlerle ölçülen ayrık nicelik veya 'birlerin toplamı' olarak tanımlamaktadır. Fakat bu, sayının hakikati, zâtı ve birliği açısından bir tanım değil; sayının kendi arazi ile nitelenmesidir. Zira bu tanım, onların bu bu toplamdan önce gelen hakikatlerine dair hiçbir bilgi vermemektedir.

Sayının tanımı konusu onun menşei meselesini gündeme getirmektedir. Filozofumuz, bu noktada, sayıların menşei konusunda ise üç farklı görüşten bahsetmektedir. Birincisi asıl sayıların matematiksel sayılar olduğu; ikincisi sayıların tekrar ile çoğaldığı iddialarıdır. Üçüncüsü teze göre ise asıl olan sayısal sayılardır. Filozofumuz ilk iki iddianın yanlış olduğunu belirtir. Bu sayılar içinde asıl olan veya öteki sayıların neşet ettiği sayı türü sayısal sayılardır. Zira her bir sayının bir hakikati vardır; bunların her biri bir türdür. Bu hakikati ifade eden görüş sonuncusudur. Diğerleri ise, bundan sonra gelip ona tabi olan sayılardır.

İlk sayı 'iki'dir. İlk tek sayı da 'üç'tür. 'Bir' ise, sayı değildir. Çünkü o, tüm niceliklerin ilkesidir. Bir ilke de, ilkesi olduğu tabiattan farklıdır. Ayrıca o, birlere ayrılmaz ve birlerden mürekkep değildir.

Günümüz matematiği ise sadece matematiksel sayılara dayanmakta ve

sayısal sayıları ise bahis konusu bile etmemektedir. O, ayrıca biri (ve buna ilave olarak sıfırı) sayı kabul etmekte ve meşruiyetini bu kabule dayandırmaktadır.

Kaynakça

- Barker, Stephen F.; *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Çetinkaya, Bayram Ali; "İhvan-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, sy. 37, s. 87-121. (Ayrıca bkz. Çetinkaya, Bayram Ali; *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvan-ı Safa Modeli–*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.)
- Çitil, Ahmet Ayhan; *Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne: Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan; "Aristoteles'in sayı tanımı", VIII/15, s. 127-38, *Divan –İlmi Araştırmalar–*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 2003.
- Frege, Gottlob; *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Gödel, Kurt; "Cantor'un süreklilik problemi nedir?", *Matematik Felsefesi* içinde, s. 185-207, çev. Cezmi Kayan ve Bekir S. Gür, der. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Guenon, Rene; *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.
- , *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- , *The Metaphysical Principles of the Infinitesimal Calculus*, çev. Henry D. Fohr ve Michael Allen, Hillsdale: Sophia Perennis, 2004.
- Heidegger, Martin; *Bilim Üzerine İki Ders: Bilim ve Düşünüm, Modern Bilim, Metafizik ve Matematik*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- , *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, I, 2004; II, , 2005.
- , *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karlığa, H. Bekir; "Cisim", *DİA*, VIII/28-31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Maddy, Penelope; "Kümelere ve sayılar", *Matematik Felsefesi* içinde, s. 273-98, çev. Murat Özoğlu, der. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *İslâm ve Bilim –İslâm medeniyetinde pozitif bilimlerin tarihi ve esasları–*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- O'Shaughnessy, Thomas; "St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One", *Gregorianum*, c. XLI, sy. 4, s. 665-679, 1960.

KUR'AN PERSPEKTİFİNDE DİN EĞİTİMİNDE SOSYO-KÜLTÜREL FARKLILIKLARI ANLAMLANDIRMA SÜRECİNDE "EMPATİ" KAVRAMI

Seyyid SANCAK*

Öz

Kur'an-ı Kerim sadece kendisi için yaşayan ve kendisini düşünen bir Müslüman birey yerine, empatik bir anlayışla insanlığın problemleriyle ilgilenen, hoşgörü, tolerans ve uzlaşma çerçevesinde "Tearuf Bilinci"nden hareketle "öteki" ile iletişim kurulmasını tavsiye eden, evrensel değerleri olan ve sosyo-kültürel farklılıkların olumlu bir şekilde anlamlandırılıp yaşatılmasına destek veren bir kitaptır. Sosyo-kültürel farklılığın derinden hissedildiği günümüz dünyasında "ben ve öteki" arasında olumlu bir iletişim ve etkileşim için empatik becerinin bireye kazandırılması ve geliştirilmesi gerekmektedir. Bu süreçte aile kurumu başta olmak üzere din eğitiminin özel bir yeri vardır. Ailede empatik becerinin kazanılması ve geliştirilmesi sürecinde çocuktaki taklit ve özdeşim özelliği ön plandayken din eğitiminde ise duygu eğitimini destekleyen ve bireyde sevmeye, diğerkâmlık, hoşgörü, işbirliği, uzlaşma gibi değerleri geliştirmede "İşbirliğine Dayalı Öğrenme-Öğretme Yaklaşımı, Rol Oynama (Drama), Eğitsel Oyun, Gezi Gözlem, Örnek Olay İncelemesi, Küme Çalışması" yöntemlerinden faydalanılabilir.

Anahtar Kelimeler: Empati, Din Eğitimi, Sosyo-kültürel, İletişim, Öteki

THE CONCEPT OF "EMPATHY" IN THE INTERPRETATION PROCESS OF SOCIO-CULTURAL DIFFERENCES IN RELIGIOUS EDUCATION FROM THE QURAN PERSPECTIVE

Abstract:

Instead of a Muslim individual who lives just for himself and considers only himself; Quran is a book that is concerned with the problems of the humanity with an empathetic understanding that recommends the establishment of communication with the "other" in line with the "Acquaintanceship Awareness" within the framework of indulgence, tolerance and reconciliation; and that supports the positive interpretation and revival of socio-cultural differences which have universal values. In today's world where the socio-cultural differences are deeply felt, there is a need for the positive communication between "the other and I" a need for the acquisition and development of empathy skills for interaction. Religious education, and especially the institution of the family, has a special place in this process. The imitation and empathy skills are in the forefront in the acquisition and development of emphatic skills in the family, while the methods such as "Teaching-Learning Approach Based on Collaboration, Role-Playing (Drama), Educational Games, Travel Observations, Case Studies, and Cluster Studies" can be beneficial in supporting the emotional education and developing the values such as loving, altruism, tolerance, cooperation and conciliation in the individual during the religious education.

Keywords: Empathy, Religious Education, Socio-cultural, Communication, Other

* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Öğretim Üyesi, seyyidsancak@ibu.edu.tr

Giriş

Geçmişte çoğu insan öteki ile yan yana yaşamasına rağmen ötekinin varlığından habersiz ve farkında olmaksızın sadece kendi kültürel benliğiyle konuşarak öteki olandan izole bir şekilde yaşayabilirdi. “Öteki” hakkındaki bazı tanımlamalarsa “öteki”ni sadece işitmiş olanlar tarafından yapılırdı. Kısacası insanlar küreselleşme, çokkültürlülük ve farklılığın derinden hissedilmediği yakın bir zamana kadar kendi kendine konuştukları bir çağ da yaşamaktaydılar. Artık o dönem geride kalmaktadır.¹ Coğrafi keşiflerle birlikte ilk olarak Batı’da başlayan sanayileşme, teknoloji, iletişim ve ulaşım alanındaki hızlı değişme, demografik yapıdaki değişimler küreselleşmenin etkisini ve hızını arttırmıştır. Bu hızlı değişim süreci temelinde bilgiye kolay ve hızlı ulaşmaya bağlı olarak teolojik tartışmalar, kutsal metinlere bakışta farklılıkların daha da belirginleşmesi, din ve toplum yapılarını derinden etkileyerek sosyokültürel plüralizmi de beraberinde getirmiştir.² Modern sanayi toplum yapılarının en karakteristik özelliklerinin başında nüfusun ileri derecede artışı ve kentleşme denilen büyük yerleşim merkezlerinin ortaya çıkışı gelmektedir. Modern ve çokkültürlü şehir yapılarının, farklı sosyo-kültürel yapıları bağrında toplaması, anonim hayatı akla getirmektedir.

Bununla beraber, teknolojik gelişmelere bağlı olarak, bugün insanlar tüm dünyayı gezebiliyor ve dünyanın bütün unsurları da bize gelebilmektedir. Özellikle, dünya üzerinde yabancı dillerin ve aksanların konuşulmadığı hiçbir şehir neredeyse kalmamıştır.³ Örneğin, göç ve küreselleşmeye bağlı olarak çokkültürlülüğün yoğun olduğu İsveç’de yerel diller İngilizce karşısında ciddi bir şekilde bozulmuş ve zayıflamıştır. Bu bağlamda İsveç Parlamentosu tarafından; ulusal dili güvence altına alan, azınlık dillerine de değer ve saygı gösteren, dengeli bir çokdillilik stratejileri bulmayı hedefleyen yeni bir dil politikası geliştirilmesi hedeflenmiştir.⁴ Benzer bir durumu, yani dilsel ekoloji de ki bozulmayı çevremizde de görmekteyiz. Özellikle sokaklarımız, iş yerlerimiz ve evlerimiz yabancı ürünlerle dolu. Televizyonlarımız vasıtasıyla çok sayıda yabancı milleti, kültürü ve dini evimize kadar getirebiliyoruz.⁵ Dolayısıyla dillerin, dinlerin ve kültürel geleneklerin milli sınırlar içinde ve ötesinde artan bir çeşitliliğe sebep olarak homojen milli kültürler kavramına meydan okumuştur. Asya, Avrupa ve Kuzey

¹ Swidler, Leonard, “Monolog Çağından Global Diyalog Çağına”, *Tek Dünya Çok İnanç*, Çev. Mustafa Şengün, Edit: Aydın, Mahmut-Turan, Süleyman, Ankara-2013, s.21.

² Bkz. Aydın, Muhammed Şevki-Osmanoğlu, Cemil, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Ankara-2015, s.20-22., Günay, Ünver, “Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri-1998, Sayı:10, s.51.

³ Momin, Abdur-Rahman, *Küreselleşme, Çokkültürlülük ve İslam*, Çev: Banu Okutan, Birsen- Coşkun, Ali, İstanbul-2012, s.31.

⁴ Linberg, Inger, “Çokdillilik Eğitimi: İsveç’ten Bir Perspektif”, *Çokkültürlü Toplumlarda Eğitim Türkiye ve İsveç’ten Örnekler*, Derleyen: Carlson, Marie- Rabo, Annika- Gök, Fatma, İstanbul-2011, s.93.

⁵ Swidler, a.g.e., s.21.

Amerika'daki birçok ülke şimdi çoğul olarak karakterize edilmektedir. Örneğin Temmuz 1997'de Kaliforniya Üniversitesinde yapılan bir söylevde, başkan Clinton Birleşik Devletleri çok-ırklı bir toplum olarak nitelendirmiştir.⁶

Bireyin ve toplumların bu hızlı değişim süreci; sosyo-kültürel farklılıklara bağlı olarak hoşgörü, uzlaşma, öteki/leştirme, önyargı, insan hayatının değeri, dinsel çoğulculuk, bir arada yaşama bilinci gibi hususlarda bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Özellikle yaşadığımız bu çağda, sosyo-kültürel farklılıklarımızı (dil, din, renk vs.) insanın doğuşu ve gelişimiyle bağlantılı karmaşık bir yapı arz eden "öteki"ni daha fazla görmezden gelemeyiz. Anonim hayatı ile dikkat çeken modern büyük şehir yapılarında diğer bir ifadeyle sosyo-kültürel ortamlarda ya da insanın olduğu her yerde "öteki" her zaman olacaktır. Bu "öteki" kimi zaman bir insan kimi zamanda sosyal bir grup olabilir.⁷ Bu noktada yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insanın doğuşu ve gelişimi ile öteki arasında nasıl bir bağlantı vardır? Şöyle ki, ilk yaratılıştaki beraberlik olmakla birlikte sonraki yaratılışlarda (gelişim sürecinde) insanın farklılıkları daha fazla artmıştır. Her ne kadar bu farklılıklar artsa da insan insana her zaman muhtaç olmuştur. İnsan kendi iradesine sahip olana kadar ailesine, yani başkalarına bağlıdır. Çocuk biyolojik olarak olgunlaşırken diğer bir yandan içinde doğduğu toplumun gelenek, kültür ve değer yargılarını da öğrenir. Toplumun bir üyesi haline gelir ve toplumsallaşır.⁸ Diğer bir ifadeyle, kendi iradesine sahip olduğunda bir dili, bir dini, mizaç ve karaktere sahip olduğunu fark eder, ancak bunları değiştirmenin kısmen elinde olduğunu anlar.⁹

Gerçekte insanın farklı olmayı ve farklı kalmayı istemesi tabiidir. İnsanlığın birbirini tanımlaması ve tamamlaması için bu gereklidir. Ahlaki durumlar başta olmak üzere günlük hayatta birçok şeyi tanımak, anlamak ve bilmek için çoğu zaman zıddına (gece-gündüz, siyah-beyaz gibi) başvururuz. İnsan da tıpkı bu ikilemler gibi kendisinden farklı olanlarla birlikte var olur. Kişi; dini, milli, ahlaki kimliğinin farkına varmak için, ötekinin; dini, milli, ahlaki kimliklerinin varlığına muhtaçtır.¹⁰

"Neden sosyo-kültürel farklılıkları anlamlandırmaya çalışırken Kur'an perspektifinden bakmaya çalışıyoruz?" bu soruyu "din" kavramı üzerinden cevaplandırmak mantıklı olacaktır. Zira "din" kavramının sosyokültürel yapının oluşumunda önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir. Bununla beraber özellikle gelişmekte olan ve geleneksel yapının ya da muhafazakârlığın ağır bastığı Türkiye gibi ülkelerde başta eğitim alanı olmak üzere farklılıklardan kaynaklanan sorunlar

⁶ Momin, *a.g.e.*, s.31.

⁷ Aydın, *a.g.e.*, s. 44.

⁸ Baymur, Feriha, *Genel psikoloji*, İstanbul-1994, s.272.

⁹ Bilgin, Beyza, "İslam'da Ötekine Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı: 0, Cilt: 42, s.21.

¹⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 44,45.

daha fazla hissedilmektedir.¹¹ Zira geleneksel toplum yapısının güçlü olduğu ülkelerde kutsal ile olan bağ ciddi anlamda kuvvetlidir. Günlük hayat, hem dini ve hem de sosyal bir renk ve anlam taşıyan birçok bayram ve törenlerle belirlenerek sınırları çizilmiştir. Bu vesile ile her durumda ve şartta iktidar, aile, akrabalık ve tüm sosyokültürel faaliyetlerde dinin etkisini görmekteyiz. Ayrıca temel değerlerini dinin kutsallıklarından alan geleneksel toplumun kültürü bir bütünü oluşturmakta ve kişi, bu kültürü almakla toplumla bütünleşmiş olmaktadır.¹² Hatta zaman zaman “din” faktörünün çatışma aracı olduğu iddiasının aksine, onun dünyadaki bütün ülkelerde farklı halkların ve kültürel geleneklerin huzur içerisinde bir arada yaşamalarını sağlama noktasında önemli bir görevi icra ettiğini de ifade edebiliriz.¹³ Bu durum bizlere “din” olgusunun “farklılıkları birleştirici” bir yönünün olduğunu da göstermektedir.

Din olgusunun sosyokültürel yapının oluşumundaki etkisinden bahsederken, dinlerin inanç boyutunu gözden kaçırmamalıyız. Zira inanç kavramı, dinlerin değişmeyen ve asıl olan yönünü ifade eder.¹⁴ İnsanların kendi dinleri/inançları hakikat olduğuna, hakikat de değişmeyeceğine göre, doğal olarak sahip oldukları hakikati değiştirmeden korumaları gerekir. Bu nokta da “Değişmeyen hakikatlere sahip farklılıklarımız birlikte nasıl yaşayacaktır?” sorusu akla gelmektedir. Makalede cevabı aranan sorulardan biri de budur.

Bu noktada din, kültürün bütün unsurlarını belirleyici role sahipse, bir toplumun dini bilinmeden o toplumu tam anlamıyla tanımak ve kültürü hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olamayacağını söyleyebiliriz. Doğal olarak din olgusu; kültür ve eğitim politikalarının ayrılmaz bir parçasıdır. Bireye, toplumun kültürünü kazandırma işlevini yerine getiren bir eğitim sistemi, dini göz ardı ederek kültürü sağlıklı bir şekilde öğretmez.¹⁵ Bu nedenle din; kültür ve eğitim için stratejik bir öneme haiz olduğu kadar empati merkezli bir yaklaşımla sosyo-kültürel farklılıkları anlamlandırma sürecinde de önemli bir yere sahiptir.¹⁶

Bununla beraber, günümüz modern dünyasında din olgusunun toplum üzerindeki etkisinin azalacağı ve toplumun gittikçe daha çok sekülerleşeceği şeklinde yaygın bir kanaat olsa da dini geçerliliğin varlığını sürdürmesi pek çok seküler kişiyi şaşkına çevirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak bu gün, pek çok bilim adamı, dini bakış açılarının ve dini geleneklerin insan yaşamının sürekli bir

¹¹ Bkn. Bilgin, Beyza, “Küreselleşme, Din, Eğitim”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6 Sayı:17, s.208-213.

¹² Coşkun, *a.g.e.*, s.78.

¹³ Yavuz, Kerim, “Gelecek Nesillere Yönelik Monoteist Dinlerle Ortak Bir Öğretim Projesi Geliştirme Hazırlıkları Üzerinde Düşünceler”, Türkiye’nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu, Sempozyum, 17-19 Eylül 2001, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Ankara-2003, s.59.

¹⁴ Bilgin, “Küreselleşme, Din, Eğitim”, *a.g.m.*, s.205.

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz: Önder, Mustafa, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Temelleri Üzerine, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar-2013, cilt 1, sayı:1, s.24-40.

¹⁶ Aydın, *a.g.e.*, s.3.

özelliği olacağına inanmaktadır.¹⁷ Hatta bazı bilim adamlarına göre insanlık küresel bir medeniyete doğru gitmektedir. Bu nokta da küresel medeniyet yolunda “din” ayrıştırıcı mı yoksa birleştirici mi olacak sorusunun cevabı büyük önem arz etmektedir. İnsanlığın küresel bir medeniyete doğru yol aldığını savunanlar olduğu kadar, gelecekte bir medeniyetler çatışması olacağını savunan bilim adamları da vardır. Bu görüşün başında Samuel P. Huntington gelmektedir.¹⁸ O, Konfüçyüs medeniyeti ile İslam medeniyetini, Batı'nın temel rakipleri olarak görmektedir. Ona göre gelecekte yeni dünyadaki çatışmaların temel kaynağının esas olarak, ne ekonomi, ne de ideolojik olacağını, buna karşılık, insanlık arasındaki büyük bölünmelerin ve çatışmaların temel kaynağının kültürel olacağını ileri sürmektedir. Ona göre insanlık artık siyasi ya da ekonomik gelişmişlik düzeylerine göre değil, bağlı buldukları kültür ve medeniyete göre gruplaşacaklardır. Zira medeniyetler arasındaki farklılıklar sadece gerçek değil, aynı zamanda temeldir. Medeniyetler; tarih, dil, kültür, gelenek ve en önemlisi de din itibarıyla birbirlerinden farklılık gösterir. Elbette farklılıklar zorunlu çatışmalara, çatışmalarda şiddete zorunlu olarak götürmeyebilir; ancak yüzyıllardır medeniyetler arasındaki farklılıkların, en uzun süreli ve en şiddetli çatışmaları doğurduğu da bir gerçektir.¹⁹ Bu nokta da şu soruların cevabını bulmamız gerekmektedir: Din ya da dinler gerçekten bir çatışma kaynağı mıdır? Biraz daha özele inersek, Kur'an, bir çatışma kaynağı mıdır? Kur'an'ın sosyo-kültürel değerlere bakışı; ötekileştiren, ayrımcı ve olumsuz bir bakış açısı mıdır? Kur'an'ın birlikte yaşamının temel değerleri olan inanç özgürlüğü, hayat hakkı, eşitlik ve adalet gibi konularda ki söylemleri nelerdir?

Bu sorulardan yola çıkarak; toplum üzerinde bu kadar etkili olan ve ona yön veren “din” kavramından farklılıklarımızı anlamlandırma da empati kavramını da içine alan bir yaklaşımla faydalanılması ve Kur'an'ın nasıl bir empatik yaklaşım ortaya koyduğunu ortaya çıkarmak çokkültürlü toplumlarda ikili ilişkiler, aile, toplum içi ve toplumlararası alanda ve özellikle öteki ile olan birlikteliğimizde, din adına yapıldığı iddia edilen çatışmaları engelleme ve sorunların çözümünde, İslam dininin terör dini olmadığına ve “İslamofobi” (İslam'a ve Müslümanlara karşı yaygın korku ve düşmanlık) nin de ne kadar gerçeklerden uzak bir yaklaşım olduğunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Diğer bir ifadeyle, insanlığın geleceğine yön verecek olan ya da daha da önem kazanacak olan “din” kavramının, küresel bir medeniyete gidiş sürecinde derinden hissedilen farklılıklarımızı anlamlandırmada ve birlikte yaşama bilincimize ne kadar katkı yapabileceğidir.

¹⁷ Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, İstanbul-2006, s.70.

¹⁸ Köylü, a.g.e., s.72,72.

¹⁹ Köylü, a.g.e., s.73,74.

Küresel medeniyet yolunda, artık bir tercihten ziyade, bir zorunluluk olan birlikte yaşama bilincinin gelişimi sürecinde “İslamofobi” gibi ötekileştirici bir yaklaşım ciddi bir engel arz etmektedir. Müslüman olmayan çokkültürlü toplumlarda, özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika’da yaşayan Müslümanlar “İslamofobi” olarak bilinen problemle yüz yüzedir. Bu problem hacli seferlerinin mirası olup özellikle, Hz. Muhammed’in kötülenmesi, Müslümanların şeytanlaştırılması ve İslam diriliş gerçeğine patolojik bir yanıtın yüzyıllardır sürmesidir. Göçmenlerin ve Müslümanların karşılaştığı diğer bir problem ise, çoğu Avrupa toplumunun hala çokkültürlülük gerçeğini açık yüreklilikle kabul etmede zorlanmasıdır. Özellikle; güvensizlik, yabancı düşmanlığı (xenofobi), ırkçılık duygularının, batı toplumlarının zihninde kuvvetli bir şekilde varlığını sürdürmesidir.²⁰

Bu ve benzeri algıların değişmesi, öncelikle Müslümanların kendilerini, Kur’an-ı Kerim’i ve İslam’ın insanlığa bakışını doğru anlatmasına bağlıdır. Kur’an’ın evrensel değerlere (adalet, eşitlik, yardımlaşma, hayat hakkı, özel hayatın dokunulmazlığı, inanç özgürlüğü vs.) ve birlikte yaşama bilincine yönelik söylemleri ön plana çıkarılmalı, Kur’an bu bakış açısıyla okunmalıdır. Bu ifadeler makalenin temel amaçlarından bir diğerini de ortaya koymaktadır: İslam sadece kendisi için yaşayan ve kendisini düşünen bir Müslüman profili yerine dünya insanın problemleriyle ilgilenen, farklılıklarla empati kurabilen, evrensel değerleri olan ve sosyo-kültürel farklılıkların yaşatılmasına destek veren bir din anlayışına sahiptir. Bu konuyla ilgili olarak, ülkemiz başta olmak üzere, geniş bir coğrafya da etkili olan ve Hanefi mezhebinin itikattaki imamı, Matüridi, Ehl-i Kitab ile karşılaşınca iyi davranılması, akla ve yaratılışa uygun kitapların ve peygamberlerin gönderiliş esprisine ters düşmeyen yöntemlerin kullanılması gerektiğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Matüridi’ye göre, dinde yanlış yönelişler içerisinde bulunan, hatta küfre düşen insanlarla diyalogu kesmemek; onlara güzel sözler söyleyerek ilişkiyi sürdürmek hem semavi kitapların, hem de aklın öngördüğü bir davranma biçimidir. O, bu yaklaşım tarzının insanları hak dine yöneltebileceğini ifade eder.²¹ Maturidi, bu görüşü ile özünde tevhid inancı bulunan semavi din mensuplarının, anlaşıp bir araya gelerek en azından belli bir ölçüde hoşgörü çizgisinde birleşebileceklerini vurgulayarak, küreselleşen dünyada birlikte yaşama bilincine olumlu manada katkı sunmaktadır.

Özetle, insanlar kendileriyle empati kurulduğunda anlaşıldıklarını ve kendilerine önem verildiğini hisseder. Diğer insanlar tarafından anlaşılma ve önemsenme ise bireyi rahatlatmakta ve bireyin kendisini iyi hissetmesini sağlamaktadır. Bu da, farklılıklara sahip bireyler arasında iyi bir ilişki biçiminin oluşmasında hatta empati kurulan kişinin zamanla empati kuran kişiden farkında

²⁰ Momin, *a.g.e.*, s.67,68.

²¹ Özcan, Hanifi, *Matüridi’de Dini Çoğulculuk*, İstanbul-2013, s.122.

olarak ya da olmayarak karşındakinin duygu, düşünce ve davranışlarını anlama becerisini kazanabilmesine yol açabilir. Bir başka ifadeyle, kişilerarası ilişkilerde empatik beceriyi kullanan bir birey, zamanla karşısındaki kişiye model olabilir.²² Çokkültürlü toplumların empati becerisini etkin bir şekilde kullanabilmelerinin birlikte barış içinde yaşama bilincine katkı sağlayacağı açıktır. Özellikle, farklı din ve inançların var olduğu çoğulcu toplumlarda barış içinde birlikte yaşama giderek zorlaşmaktadır. Bu durumda din ve inançların bir ayrışma, çatışma ya da ötekileştirme unsuruna dönüşmemesi için devletler özel önlemler almalı ve dinin empati vurgusuna sistematik din eğitimi süreçleriyle yapısallık kazandırmalıdır. Zira empatinin kendini açma, toplumsallaşma, sosyal duyarlılık ve toplumsal uyum ile müspet bir ilişkisi vardır. Birey, toplumsal uyumunu ve sosyo-kültürel farklılıkları, empatiyle anlamlandırır. Empatiye dayalı toplumsal ilişkilerde bireyler, birbirleri için anlamlı hale gelirler. Bu yüzden empati, "toplumsal duyarlılık", "toplumsal algı" gibi sözcüklerle karşılır. Başkasının gözleriyle görebilmek, kulaklarıyla duyabilmek ve kalbiyle hissedebilmek, barış içerisinde farklılıkları bir çatışma ve ayrışma unsuru yapmadan yaşamının bir şartıdır.²³ Özellikle kişilerarası ilişkilerde empati düzeyi yüksek ya da düşük olan bireylerin kişilik özelliklerini karşılaştıran araştırma bulguları, empati düzeyi yüksek olan bireylerin olumlu kişilik özelliklerine sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu araştırma sonucunda empatik becerileri yüksek olan bireylerin; sevecen, hoşgörülü, kendini olduğu gibi kabul eden, olumlu ruhsal gelişime sahip kişiler oldukları ve aynı zamanda özsaygı düzeylerinin de yüksek olduğu da ifade edilmiştir.²⁴

A-KAVRAMSAL ARKA PLAN

1)Empati/Duygudaşlık

Günümüz dünyasında empati kavramı ile ilgili psikiyatri ve psikolojide, özellikle, bu bilimlerin çeşitli dallarında klinik ve sosyal psikolojide, gelişim, danışma, okul ve iletişim psikolojisi alanlarında çeşitli araştırmalar yapılmış bu konuda büyük bir bilgi birikimi ortaya konmuştur. Bu gün kullandığımız empati terimi ilk olarak 19.yüzyıl ortalarında Robert Visser tarafından bir sanat kuramı terimi olarak "başkalarının kişisel tecrübesini algılayabilme yeteneği" şeklinde kullanılmıştır. Titchener 1909 yılında Almanca "einführung" (duygu, duygulanma, hissetme) terimini eski Yunancadaki "empathia" teriminden yararlanarak,

²² Ağırman, Cemal ve Dğr. *Empatiyle Gelişmek Empatiyi Geliştirmek, Çocuk ve Empati*, Ankara-2015, s.3.

²³ Kasapoğlu, Abdurrahman, "Empati ve Sempatı Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler", *Bilimname X*, 2006/1, s.38.

²⁴ Ağırman, a.g.e., s.3.

İngilizceye empati olarak çevirmiştir.²⁵ Yunancada “bir konuda becerikli ve deneyimli olma” anlamına gelen empati, başkalarının düşünce ve duyguları ile bunların muhtemel anlamlarının objektif bir şekilde farkında olma veya karşısındakinin duygu ve düşüncelerini temsili olarak yaşamaya çalışma durumudur. Bu haliyle hem duygusal hem bilişsel bir süreci ifade etmektedir.²⁶

Empatik olmak veya empati durumu, bir kimsenin içsel referans çerçevesini doğru olarak algılamak, onun duygusal unsurlarını ve anlamlarını o kimse, kendisi imiş gibi yaşamak ve bu “miş gibi” olma koşulunu mutlaka yerine getirmektir. Eğer “miş gibi” olma durumu yoksa bu, özdeşleşme demektir.²⁷ Kişi, eş duyguyu gerçekleştirdiği sırada kendini karşısındakinin yerine koyup, onun duygularını duyumsama yoluyla içgörü kazanırken, kişinin, karşısındakiyle özdeşleşmekten, onun sorunlarını kendi sorunu durumuna getirmekten sakınması, kendi kimliğini ve bağımsızlığını koruması gerekmektedir. Kişi, karşısındakinin duygularıyla kendi duygularını birbirine karıştırmadan karşısındakinin anlamaya çalışmalıdır.²⁸ Diğer bir ifadeyle empati, bir süreliğine karşımızdaki kişinin yaşantısı ve gözüyle dünyayı görmesi²⁹ ya da bireyin, kendi zihninde ya da içinde, başka bir kişinin rolünü kabul edip, benimsemesi, tecrübe etmeksizin anlayabilmesi yeteneğidir.³⁰ Bu niteliği ile empati/eş duyum/duygudaşlık; bir tür rol alma ve rol yapma sanatıdır.³¹

Empatiyi yardım etme davranışına yakın bir şekilde tarif edenlerde olmuştur. Aronfreed’e göre empati; başkasıyla duygusal anlamda özdeşleşebilme ve zor durumda olan kişiye yardım etme isteğini ifade etme durumudur.³² Farklı bir başka tanıma göre ise, “kişinin, kendisine yapılmasını istemediği şeyin, bir başkasına yapılmasını arzulamadığı gibi, aynı zamanda kendisi için arzuladığı şeyleri, başkası içinde istemesidir.”³³

2) Sosyo-kültürel ve Öteki/leştirme:

Sosyokültürel kavramı “aynı anda bir toplumu veya toplumsal bir grubu ve kendine özgü olan kültürü ilgilendiren.”³⁴ şeklinde tarif edilmektedir. Bu kavramı tam olarak anlayabilmek için, kültür kavramının bazı tanımlarına bakılmasının

²⁵ Dökmen, Üstün, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, İstanbul-2015, s.156., Empatinin tarihsel gelişimi için bkz: Ağırman, Cemal ve Dğr. *Empatiyle Gelişmek Empatiyi Geliştirmek, Çocuk ve Empati*, Ankara-2015, s.3-4.

²⁶ Ayten, Ali, *Empati ve Din*, İstanbul-2013, s.81.,

²⁷ R. Rogers, Carl, “Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Çev: Akkoyun, Füsün, Cilt:16, Sayı:1, 1983, s.105,106.

²⁸ Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Ankara-2012, s.338.

²⁹ Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, İstanbul-2001, s.216.

³⁰ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İstanbul-2000, s.112., Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Akınhay, Osman - Kömürcü, Derya, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1999, s.193.

³¹ Bakırcıoğlu, a.g.e., s.339.

³² Ayten, a.g.e., s.82.

³³ Bakırcıoğlu, Rasim, *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, Ankara-2003, s.61.

³⁴ Genel Türkçe Sözlük, “sosyokültürel”, *tdk.gov.tr.*, 08.11.2015.

faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kültür kavramı en çok tarifi yapılan kavramların başında gelmektedir. Mesele, kültür kavramına nereden baktığımızla ilgilidir. Kültür; tarihsel, toplumsal gelişim süreci içinde yaratılan bütün maddesel değerlerle bunları yaratmada, sonraki kuşaklara iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların tümü; bir toplumu niteleyen öğelerin, toplumun duyuş, düşünüş birliğini sağlayan davranışların, düşünce ve sanat ürünlerinin bütünüdür.³⁵ Belli bir grubun paylaşılan inanç, değer, gelenek ve davranış örüntülerine verilen addır.³⁶ Bir başka tanıma göre ise; milletin içinde bulunduğu medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve adetler toplamıdır.³⁷

Öteki, bizden farklı düşünen, inanan, davranan veya yaşayan; ötekileştirme ise bizden farklı düşünen, inanan, davranan ya da yaşayan kişi veya kişilere tahammülsüzlük³⁸ olarak tanımlanabilir. Öteki, her bir insanın kendisini diğerlerinden ayıran, kendine özgülüğü ve şüphe götürmez olan kimliği ifade eder. O, bu açıdan özgül olan, tektir.³⁹ Bir başka tanıma göre ise, belli bir konum veya varlığın karşıtı olan, kişinin kendi belirtisini oluşturan belirleyici faktörlerdir.⁴⁰

B-EMPATİK İLETİŞİM VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Empati, kişilerarası iletişimin vazgeçilmez unsurlarından biridir. İletişim, katılanların, bilgi/sembol üreterek birbirlerine ilettikleri ve bu iletileri anlamaya, yorumlamaya çalıştıkları bir süreçtir.⁴¹ İletişim, insanları birbirine bağlayan bir bağ, bir toplum ürünüdür.⁴² İletişim, önce insanın kendisiyle başlar. Kendisiyle barışık olan, kendisiyle iletişimi sağlıklı olan birinin, çevresiyle de iletişiminin sağlıklı olabilmesi mümkündür. Bireyin kendisini tanıması, kabiliyet ve yeteneklerini diğer anlamıyla imkan ve sınırlarını bilmesi, sorumluluk alabilme gibi değerler, "özbilinç" ile direk bağlantılıdır.⁴³ Empatik iletişim de kişi, duygularına ne kadar açıksa, farklı/öteki olanın hislerini anlamayı da o kadar iyi becerir.⁴⁴ Empatik iletişim becerileri açısından Kur'an incelendiğinde, Allah'ın, insanoğlunun hem maddi hem de manevi yönünün gelişimine dikkat çektiğini

³⁵ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, s.542. Kültürle ilgili olarak detaylı bilgi için bkz: Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve kültür*, Boyut Yayınları, İstanbul-2013.

³⁶ Shelley, E. Taylor - Peplau, Anne Letitia- ve dğr., *Sosyal Psikoloji*, Çev: Dönmez, Ali, Ankara-2010, s.537.

³⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul-1948, s.7.

³⁸ Günay, "Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü", *a.g.m.*, s.51.

³⁹ Ziebertz, Hans-Georg, "Çokkültürlü Bir Toplumda Din Eğitimi", *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, Edt. Kaymakcan, Recep, İstanbul-2006, s.161.

⁴⁰ Cevizci, *a.g.e.*, s.258.

⁴¹ Dökmen, *a.g.e.*, s.321.

⁴² Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev: Yörükcan, Ayda, İstanbul-2003, s.48.

⁴³ Yeşil Yaprak, Binnur, "Duygusal Zekâ ve Eğitim Açısından Doğurguları", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, Sayı: 25, Kış-2001, s.141.

⁴⁴ Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, Çev. Seçkin Yüksel, Banu, İstanbul-1998, s.126.

görmekteyiz. Buradaki amaç, kişinin önce kendini tanımasını sağlayarak sonra Rabbini tanımasına vesile olmaktır. “*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir yapışkan döllenen yumurta hücrelerinden yarattı. Oku! Çünkü Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, insana kalemi kullanmayı öğretendir. İnsana bilmediğini öğretti.*”⁴⁵

Kişilerarası iletişimin en önemli aracı dildir. Dil, bir kültür varlığı olarak insanın yarattığı en önemli iletişim aracı olup üretilen düşünceler kelimeler halinde dile yansır. İletişim kavramının dört ögesi vardır. Bunlar; mesajı veren (mesajın kaynağı), mesajı alan, mesajın kendisi, iletişim ortamı ve geri bildirimdir. Burada etkileyen (kaynak) ve etkilenen (alıcı) iletişim sürecinin iki tarafıdır.⁴⁶ İletişimde amaç, iletişimin en önemli öğelerinden biri olan mesajın alıcıya ulaştırılmasıdır. Mesajın ifade aracı yukarıda söylediğimiz gibi, dildir. ⁴⁷ Ayrıca, iletişim sürecinin bir bütün olarak tamamlanabilmesi için muhatap tarafından geri bildirim yapılmalıdır.

Empati kurma sürecinde karşımızdaki kişinin duygularını ve düşüncelerini tam olarak anlasak bile, eğer karşı tarafa onu anladığımızı gösteren, sözlü ya da sözsüz bir geri bildirimde bulunmazsak, empati kurma sürecini tamamlamış sayılmayız. Diğer bir ifadeyle, sağlıklı bir iletişimde olduğu gibi empati kurma sürecinin tamamlanması için, empatik anlayışımızı karşı tarafa yansıtmalıyız. Bu yansıtma, iletişimin aracı olan dil ve dilimizden dökülen kelimeler aracılığıyla olabileceği gibi, yüzümüzü ve bedenimizi kullanarak da “öteki”ne onu anladığımızı ifade edebiliriz.

Başarılı bir empatik iletişim süreci için kişinin öncelikle kendine odaklanmaktan vazgeçip, karşıdaki insanı gözlemeye, onun duygu ve düşüncelerini algılamaya çalışması gerekir.⁴⁸ Yalnızca kendi duygu ve düşüncelerine, gereksinimlerine odaklanan, dünyanın merkezine kendini koyan, yalnızca diğer kişiye neler söyleyeceğine ilişkin çaba harcayan ve dikkatini bu yönde toplayan bir kişi, empatik olamaz. Bu nedenle empatik bir iletişimde “başkalarının gereksinimlerine duyarlı” olmak büyük bir önem arz etmektedir.⁴⁹

Kişinin, empatik iletişim becerisini kazanması için sahip olması gereken temel özellikler şunlardır:

⁴⁵ Alak 96/1-6

⁴⁶ İletişimin dört ögesi hakkında detaylı bilgi için bkz: Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, İstanbul-1999, s.180-209.

⁴⁷ Usta, Mustafa, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Etkileşme Sorunları*, İstanbul-2001, s.52.

⁴⁸ Çamdibi, Hasan Mahmut, *Güzel Ahlak ve İnsan İlişkileri*, İstanbul-2014, s.123.

⁴⁹ Önder, Alev, *Ailede İletişim Konuşarak ve Dinleyerek Anlaşalım*, İstanbul-2007, s.33.

1-İnsan hayatının devamı için gerekli olan temel ihtiyaçların karşılanması. Temel ihtiyaçlarını karşılayamayan bir bireyin empati kurarak başkalarının gereksinimlerine odaklanması, onları fark edebilmesi güçtür.⁵⁰

2-Etkili/iyi bir dinleyici olmak. İyi bir empatik iletişimin temel niteliklerinden biri, kişinin iyi bir dinleyici olmasıdır. Çevresindeki diğer insanlardan gelen mesajları, onların bakış açısıyla doğru olarak algılayabilmesi ve uygun tepkileri verebilmesi, insanın iyi bir dinleyici olmasıyla ilişkilidir.⁵¹ Etkin dinleme, bireyler arası iletişim sürecinde bir güven ve huzur ortamı yaratır. Bu durum karşımızdaki kişinin üstü örtülü düşünce ve duygularını ortaya çıkararak bireylerin birbirlerini tanımalarını sağlar.⁵² Farklı iki taraf arasında ki güven, tarafların birbirine yaklaşması ve tatmin olması açısından son derece önemlidir. Karşılıklı güven, hızlı bir anlaşma ve tanışma sürecini beraberinde getirerek başarılı bir sosyal etki oluşturacaktır. Sosyokültürel farklılığın yoğun olduğu toplumlarda bireylerdeki güven duygusu ne kadar yüksekse, tarafların birbirlerinden olumlu etkilenme oranının da o nispette artacağını söyleyebiliriz. Bu durum, farklılıkların birbirlerini doğru bir şekilde anlamlandırarak güçlü bir şekilde anlaşmalarını sağlayacaktır.⁵³

3-Başkalarının, kişi ile empati kurması, bireyin başka insanlarla empatik iletişim kurmasını kolaylaştırır. Söz konusu başkaları, sokaktaki insanlar ve içinde yaşadığı toplumsal sistemin kendisi olabilir.

4-Empatik iletişimde duygusal tatmin, içsel uyum önemlidir. Zira duygusal açıdan örselenmiş, psikolojik olarak kendi uyumunu sağlamaya çalışan bir kişinin, başkaları ile empati kurması güçtür. Böyle bir kişi, kendi enerjisini korku ve kaygılarını hafifletme çabalarına yöneltmiş olabilir. Korku, insan davranışlarında önemli bir güdüdür. Birey sürekli olarak korkularla iç içe bulunur. Hastalık, kaza, başarısızlık ve ölüm korkusu gibi. Aslında korku insanın kendisini zarar verici durumlardan koruması, bedensel, ruhsal, toplumsal durumunu, rolünü, yerini kollaması, denge ve düzen içinde sürdürmesi, uyumunu sağlaması için gerekli bir duygudur. Dolayısıyla yararlıdır.⁵⁴ Duyguların yararlı olmayana ise; içsel denge ve uyumu bozan, aşırı, az veya duygunun tamamen inkar edilmesi durumudur.

Dolayısıyla, duygusal yoğunluğun dengesizliği faktörüne ek olarak "duygunun inkârı" gibi bir durumda empatik iletişimi engelleyebilir. Diğer bir ifadeyle, öteki/farklı olana karşı bir şey hissetmeme durumudur. Duygunun inkârını anlamak için öncelikle hissin, iç beden kaynaklı bir hareket ya da olay algısı olarak tanımlanması gerekir. Böyle bir oluşum yoksa his de yoktur, çünkü

⁵⁰ Önder, *a.g.e.*, s.34.

⁵¹ Önder, *a.g.e.*, s.45.

⁵² Cüceloğlu, Doğan, *Yeniden insan insana*, İstanbul-1995, s.190.

⁵³ Akil, Hüseyin, *Ben ve Öteki*, İstanbul-2010, s.29.

⁵⁴ Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, İstanbul-2003, s.81,82.

algılanabilecek bir şey yoktur. Eğer bir insan, kolunu beş dakika boyunca havada asılı tutarsa kolu uyuşur ve kişi kolunu hissetmez. Tekrar hissedebilmesi için kolunu sallaması gerekir. Yani bir insan hareketsiz kalarak kendisini hissizleştirebilir. Bu durum özellikle narsis nevroitiklerde gözükmektedir. Narsis kişiler, etkilerin ve hareketlerin bilince ulaşmasını engelleyerek algı fonksiyonunu kapatırlar. Bu da, duygu ve hissin inkar edildiği pozisyonudur. Yani, kişinin kendisini bir ölüye dönüştürürcesine hissizleştirerek, acıya karşı duyarsızlaşması durumudur.⁵⁵ Narsisistlerin karakteristiği olan duygunun inkârı problemi, kendisini en çok diğer insanlara karşı olan davranışlarda gösterir. Başkalarına karşı duyarsız, merhametsiz, istismarcı, sadist ya da yıkıcı olabilirler. Çünkü diğer insanların fedakârlıklarına ya da duygularına karşı duyarsızdırlar. Diğer insanların ruh halini veya duygularını anlama yeteneği olan duygudaşlık, onlar için bir yankılama fonksiyonudur. Başka bir insanın üzüntüsünü hissedebiliriz, çünkü bizi de üzer; başkasının neşesini paylaşıyoruz çünkü bu, bizim içimizde de güzel duygular ve sevinç uyandırır. Ancak üzüntü veya sevinç hissetmekten yoksunsak ya da duygularımızın inkârı söz konusuysa başka insanların bu tür duygularına tepki veremeyiz.⁵⁶

Narsisizm ve kibir kavramları; duygunun inkârı, merhametsiz, duyarsız olma, kendini dev aynasında görme ve özellikle bu tutumlarını diğer insanlara davranışlarıyla göstermeleri açısından yakın bir ilişki içerisindedir.⁵⁷ *“Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme(uzaklaşma) ve yeryüzünde (yüzünü ekşiterek, buruşturarak)böbürlenerek yürüme! Zira Allah, kendini beğenmiş, övünüp duran kimseleri asla sevmez. “Yürüyüşünde ölçülü ve dengeli ol, sesini alçalt!..”⁵⁸* Kur’an’a göre kibir; insanın dünyevileşmesi, aynı zamanda ruh köküne, yani kutsala ve öteye yabancılaşmasıdır.⁵⁹ Peki, “İnsan ne zaman kibir duygusuna kapılır?” diye bir soru sorarsak, “insan hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı ve kendi kendine yeterli olduğu düşüncesine kapılınca” şeklinde cevaplandırabiliriz. Zira azgınlığın ve kibrin davranışlardaki belirtilerinden biri de kimseye ihtiyaç hissetmemektir.⁶⁰ Bu yüzden Narsisizm ve kibrin Kur’an’daki modeli olan Firavun *“Ben sizin en yüce Rabbinizim!”⁶¹* demiştir. Zira hiç bir şeye ihtiyacı olmayan sadece “Rab” olabilir. Burada muhtaç olmama düşüncesi sebep; ilahlık iddiasında bulunmak ise sonuç olmaktadır. Narsis kişilik, şahsiyetteki kibir ya da duyguların tamamen inkârı, insanı kendine, yaratıcısına ve diğer insanlara karşı

⁵⁵ Lowen, Alexander, *Narsisizm Gerçek Benliğin İnkârı*, Çev: Çetin, Tamer, İstanbul-2013, s.64.

⁵⁶ Lowen, *a.g.e.*, s.65.

⁵⁷ Kendini büyük görme tavrı ile ilgili olarak bkz: İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul-1997, s.193-206.

⁵⁸ Lokman 31/18-19

⁵⁹ İslamoğlu, Mustafa *Eğitim Yazıları*, İstanbul-2010, s.55.

⁶⁰ Bayraklı, Bayraktar, *İslam’da Eğitim*, İstanbul-2002, s.124,125.

⁶¹ Nazi’at 79/23-24

yabancılaştırarak hissizleştirmekte ve bu şekilde empatik iletişimi de engellemektedir.

Bireyin narsis ve benzeri duygusal sorunların üstesinden gelerek, paylaşma, yardımlaşma, merhamet, kendini başkasının yerine koyma, olayları başkasının gözüyle değerlendirme, hissetme ve anlamlandırma gibi değerleri kazanması ve empati duygusunu geliştirmesi için içsel ve fizikötesi bir deneyimin varlığına ihtiyacı vardır.⁶² Bu ihtiyacı da ancak tevhid inancı, Allah'a olan bağlılık giderebilir. Zira Allah'a olan bağlılık, insandaki duygu inkârının önüne geçerek kibir, narsisizm, içsel uyumsuzluk ve dengesizlik vb. empatik iletişim engellerini ortadan kaldıracaktır.

Bu nokta da din eğitimi aracılığıyla empatik iletişimi bireye kazandırma sürecinde, duygu eğitimi son derece önem arz etmektedir. Zira duygu eğitimi, empatik iletişim becerisini bireye kazandırırken sosyokültürel farklılıkları da doğru anlamlandırma da yardımcı olacaktır. Kur'an-ı Kerim'in bu konuda ki tutumu ve metodu incelendiğinde, insan psikolojisindeki mevcut sevgi ve korku⁶³ potansiyeli çerçevesinde hareket edildiği, salt sevgi ya da korku merkezli bir din anlayışı yerine, sevgi-korku dengesinde içsel uyumun ön plana çıkarıldığı bir din anlayışı sunulduğu tespit edilmektedir.⁶⁴ Kur'an-ı Kerim, empatik iletişimi engelleyen, bireydeki içsel uyumsuzluk ve dengesizlik temelli problemlerin çözülmesi ve dengeli bir hal almasının reçetesini; beraberlik, görme, işitme, tevekkül ve sabır⁶⁵ kavramlarını dile getirerek sunmaktadır. Özellikle duygu eğitimini, "zekât, infak, hac, namaz vb." ibadetler aracılığıyla destekleyerek bireyde empatik becerinin temelleri olan "sevgi, merhamet, paylaşma, yardımlaşma, af gibi" kavramları ön plana çıkarmakta ve bu şekilde bireyin manevi dünyasını eğitmektedir.

Pratik dini davranış şekillerinden namaz ibadeti, camide aynı safta omuz omuza birlikte yerine getirildiğinde, inananların kendi içlerinde, sosyokültürel farklılıkları bir kenara bırakarak aynı duygular ve tam bir bağlılıkla yaratıcının huzurunda durmasını sağlamaktadır.⁶⁶ Hac ibadeti ise; birlikte icra edilen ve empati duygusunu besleyen dünyanın en kalabalık dini ibadetlerinden biridir. Kutsal topraklarda bir araya gelen milyonlarca müslüman aynı kıyafetlerle, bütün farklılıkları eriten bir atmosferde birlikte ibadet etme tecrübesini yaşamaktadır.

⁶² Ayhan, Halis ve dğr, *Din ve Ahlak Eğitime Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul-2004, s.17.

⁶³ Korku ve endişe ile ilgili daha geniş bir bilgi için bkz: Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev: Yörükan, Ayda, Kültür Yayınları, İstanbul-2003, s.281-283.

⁶⁴ Arpaguş, Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul-2001, s.300; Geniş bilgi için bkz. Arpaguş, Hatice Kelpetin, *İman Açısından Kur'an-ı Kerim'de Sevgi ve Korku* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi,1992.

⁶⁵ Ta'ha 20/46

⁶⁶ Cemaatle namaz olgusu hakkında detaylı bilgi için bkz: Yıldız, Abdullah, "Namaz: Tevhid İnancının Pratiği", *İslam'a Giriş, Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Editör: Erul, Bünyamin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2007. s.269-284.

Bu şekilde hac ibadeti, dünyanın farklı coğrafyalarından gelen ve sosyokültürel açıdan farklı olan ama inançta bir olan Müslümanları bir araya getirerek birleştirmekte ve “ümme” bilincini⁶⁷ oluşturmaktadır. Maddi bir boyutu olan zekat ibadetine baktığımızda ise o, toplumdaki varlıklı ve zengin kimseleri, muhtaç kimselere duyarsız kalmaktan uzak tutan bir köprüdür.⁶⁸ Bu ibadet, bireyde, ihtiyaç sahibi insanların halini anlama bilincini geliştirmesi açısından empati duygusunu beslemede oldukça etkili bir pratik olmakla birlikte, tarafların birbirlerine karşı besledikleri hor görme, küçümseme, kıskançlık vb. kötü duyguların ortadan kaldırılmasına yardımcı olabilecek bir özellik arz etmektedir.⁶⁹ Kur’an-ı Kerim bu şekilde pratik dini davranışlar üzerinden empati kavramına dolaylı vurgu yaparak sosyokültürel farklılıklarımızı anlamlandırmakta ve ibadetler üzerinden empatik beceriyi besleyerek insanlar arasında sağlıklı bir iletişim ortamı oluşturmaktadır.

C-EMPATİK YAKLAŞIM AÇISINDAN KUR’AN-I KERİM’İN SOSYO-KÜLTÜREL FARKLILIKLARA/ÖTEKİNE YAKLAŞIMI

İnsan ilişkilerine büyük önem veren ve bunu bünyesinde konu edinen Kur’an, evrensel değerler üzerinden verdiği mesajlar aracılığıyla, farklılıkların hayatın özü olduğuna dikkat çekmektedir. İslam, kabile ayrılıklarına dayalı, köle-efendi sınıflamasının hakim olduğu putperest bir toplumdaki inananların kardeşliğine ve inanın inanmanın bütün insanların Allah’a ait olmakla korunup yaşatılması gerektiğine dayalı, yeni bir toplum oluşturmuştur. Kur’an-ı Kerim’de özellikle din, dil, ırk, cinsiyet vb. kaynaklı farklılıklar, Allah’ın varlığının bir delili olarak ifade edilmektedir.⁷⁰ Bu şekilde Yüce Allah, insanın insan olmasından kaynaklanan evrensel temel hakları gündeme getirerek küreselleşen dünyada kendisi için istediğini, öteki/diğer insanlar içinde isteyen bir inançla hareket eden bir anlayışa dikkat çekerek, birlikte yaşama bilincine vurgu yapmaktadır. Kur’an-ı Kerim açık seçik bir şekilde dinsel özgürlüğe, farklılığa ve dinsel çoğulculuğa hak tanıyan bir kitaptır.⁷¹ Dinsel özgürlük ve sosyokültürel farklılıkları; inanç özgürlüğü, hayat hakkı, fitnat, eşitlik, hukukun üstünlüğü, adalet kavramı bağlamında suçun ferdiliği ve özel hayatın gizliliği gibi evrensel değerlere yönelik söylemleriyle anlamlandırmaktadır.

Evrensel değerler, kişinin maddi ve manevi varlığı ile yakından ilgili olup; gerçekçi bir sebep olmadıkça kısıtlanamaz, engellenemez ve bu değerlerden

⁶⁷ Hac ibadetinin ümmet bilinci oluşumuna etkisi hakkında bkz: Şeker, Mehmet, *İslam’da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2012. s.100-105.

⁶⁸ Akyüz, İsmail, “İslam’da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 25-I, Summer 2014, s.479.

⁷⁰ Bilgin, “İslam’da Ötekine Bakış”, *a.g.m.*, s.12.

⁷¹ Günay, “Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü”, *a.g.m.*, s.53.

mahrum bırakılmaz. Zira evrensel değerler, şahsiyetinin gelişmesine yardımcı olur, ona kendi varlığını hissetme, koruma ve emin yaşama garantisi sağlar.⁷² Bu vesile ile söz konusu evrensel değerlerin açıklanmasının, "sosyokültürel farklılıklara/ötekine karşı Kur'an perspektifinde nasıl bir yaklaşım içerisinde olmalıyız?" sorusuna bir cevap niteliği taşıyarak sosyo-kültürel farklılıkları doğru bir şekilde anlamlandırmamıza da yardımcı olacaktır.

1-Hayat Hakkı

Yüce Allah bir insanı öldürmenin bütün insanlığı öldürmeye denk tutarak insan hayatına ne kadar büyük bir değer verdiğini ifade etmektedir. Bir insanın hayat hakkını, bütün bir insanlık kadar önemseyerek insan haklarının temelini, hayat hakkı üzerine kurmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hayat hakkı, hakların başında yer alarak diğer haklar onun üzerine kurulmuştur. Varlık alemine gelen her yaratığın bir görevi ve bu görevine göre de bir önemi vardır. İlahi plandan süzülüp var olma şerefine ulaşan her varlık, varlığını sürdürme hakkını elde etmiş demektir.⁷³ Kur'an, can taşıyan hiçbir varlığa kıyılmamasını istemektedir.

"...Allah'ın yasak ettiği cana haksız yere kıymazlar..."⁷⁴, "...Kim haksız yere bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa, bütün insanları kurtarmış gibi olur..."⁷⁵

Kur'an hayat hakkını daha da ileri götürerek anne karnındaki döllenmeye kadar indirebilmektedir. Sayısı kestirilemeyen spermin yumurtaya ulaşma faaliyeti, hayat hakkını kazanmaya yönelik mucizevi bir yarıştır. Bu buluşmadan sonra, onlardan meydana gelecek insan yavrusuna müdahale etmek, ilahi kaderi engellemeye kalkışmaktır.⁷⁶ *"Geçim endişesi ile çocuklarınızın canına kıymayın. Biz onların da sizinde rızkınızı veririz. Onları öldürmek, gerçekten büyük bir suç ve günahdır."*⁷⁷ Yüce Allah, doğum sonrası çocukluk dönemine de dikkat çekerek bazı nedenlerden dolayı çocuklarını öldürenleri anlatmakta ve bu işin kötülüğüne dikkat çekmektedir. Özellikle bireyselliğin, farklılaşmanın ve yalnızlığın arttığı dünyamızda da çocuklar sokağa terk edilmekte, sahipsiz kalmaları yüzünden hayatları yok olmaktadır.⁷⁸ *"Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle toprağa gömüldüğü sorulduğunda."*⁷⁹

Bu nokta da insanoğlunun hayat hakkına olan tecavüzce yaklaşımının, onun yaratılışında olan kan akıtma özelliğinden geldiğini ifade etmeliyiz. Yüce Allah, insanı yaratırken onun tabiatına kan dökme özelliğini de koymuştur. "*Rabbin*

⁷² Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara-2006, s.97.

⁷³ Bayraklı, Bayraktar, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, İstanbul-2000, s.133., Armağan, *a.g.e.*, s.97.

⁷⁴ Furkan 25/68

⁷⁵ Maide 5/32 Diğer ayetler için bknz: Nisa 4/93, En'am 6/151

⁷⁶ Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, s.138.

⁷⁷ İsra 17/31

⁷⁸ Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, s.140.

⁷⁹ Tekvir 81/ 8-9

meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediği vakit melekler, “Biz seni överek anarken ve yüceltip dururken, orada fesat çıkaracak, kan dökcek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” diye cevap verdi.”⁸⁰ Mesele, bu kan dökme özelliğini nasıl kontrol altına alacağımızdır. Şöyle ki, insan tabiatında var olan bu kan dökme özelliğini, bilgi yoluyla kontrol altına alabiliriz. Yüce Allah, Hz. Âdem’e kendi iç dürtülerini, kendini kötü davranışlara iten duygularını kontrol etme bilgisini öğrettiğini, yukarıda ki ayette ifade etmektedir.⁸¹ Bilginin olmadığı yerde; kavga, sosyal hastalık, ölüm ve kan vardır. Bu nokta da bilgi, yarı buçuk bilgi olmamalıdır. İnsanın zihniyle beraber aynı zamanda kalbine ve benliğine hitap eden bir bilgi türü olmalıdır. İnsanı, hürmete, olgunluğa ve dünyayı sevgi dolu kollarla ve gönüllerle kucaklaşmaya götüren bir bilgi olmalıdır. İnsanın duygularını eğiten, empatik anlayışını artıran ve tüm yaratılanların ilahi bir eser olduğunu bildiren bir bilgi olmalıdır. Birbirini boğazlayan, birbirinin canına kıyan ve birbirine farklılıklarından dolayı hayat hakkı tanımayan insanlar, tahsilli olsalarda bilgili niteliğinde sayılmazlar. İnsanlara aktardığımız bilgiler; iyiyi, doğruyu ve güzeli anlatmalı, empatik anlayışın değerleri olan; kardeşlik, birlik, sevgi, tahammül, barış ve saygıyı kucaklamalıdır. Bir insanla bütün insanlık arasında fark yoktur. Bir insanın değeri, bütün insanlığı kapsamaktadır.⁸² “İslam öldürmeye değil, hayata çağırır.”⁸³ Onun içindir ki Kur’an-ı Kerim, empatik bir yaklaşımla bir insanın değerini öğretirken onu bütün insanlıkla mukayese etmektedir.

Bu şekilde Yüce Allah, küreselleşen ve farklılıkların arttığı günümüz dünyasında birlikte yaşama bilincinin oluşması için Müslümanları hayat hakkı konusunda eğitime tabi tutarak farklılıklarımızdan kaynaklanan nedenlerden dolayı cana kıymamamız noktasında bizleri uyarmakta ve bu şekilde hayat hakkı üzerinden sosyokültürel farklılıklarımızı anlamlandırmaktadır.

2-İnanç Özgürlüğü

İslam dini ve onun ana kitabı Kur’an-ı Kerim insanları İslam’a girmek için zorlamamış, kimseye de böyle bir hak tanımamıştır. “Dinde zorlama yoktur...”⁸⁴ De ki: “Ey İnsanlar! Size Rabbinizden hak olan Kur’ân gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse, ancak kendisi için gelecektir. Kim de saparsa, o da ancak kendi aleyhine sapacaktır. Ben sizin üzerinize vekil değilim.”⁸⁵ “Eğer Rabbin dileyseydi,

⁸⁰ Bakara 2/30

⁸¹ Bakara 2/31

⁸² Bayraklı, Bayraktar, *Ayetler Işığında İman, İbadet ve Ahlak Üzerine Sohbetler*, İstanbul-2000, s.132,133.

⁸³ Bulaç, Ali, *İslam ve Fanatizm*, İstanbul-1993, s.42.

⁸⁴ Bakara 2/256

⁸⁵ Yunus 10/108

yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"⁸⁶

Bu ayetler insan iradesinin özgürlüğüne ve yaptığı tercihlerin sorumlusu olduğuna işaret etmektedir. Özellikle, insanın yaptığı tercihlerin durumuna ve sonucuna göre mükâfat ya da ceza göreceğini ifade ederek Müslümanların öteki/farklı olanla iletişimlerinde sadece onlara doğru yola rehberlik etme ve öğüt verilebileceğini; tercih hakkının ise, insanın özgür iradesine bırakıldığını ortaya koymaktadır.⁸⁷ Kur'an-ı Kerim'e göre birlikte yaşama bilincinin gelişmesi; din ve vicdan hürriyetinin temel unsurları olan iman etme, bağlı bulunduğu dinin esaslarına göre amel etme, onu öğrenme, öğretme, emir ve yasaklarına riayet etme gibi, doğal özgürlüklerin yaşatılmasından geçmektedir.⁸⁸

İster Müslüman olsun ister olmasın, herhangi bir dine mensup olsun veya olmasın, hiçbir birey; doğduğu, yaşadığı ülkenin siyasal yaşamından uzaklaştırılmaz. Seçtikleri hukuk sistemi onlar için geçerli olduğu gibi, hiçbir ateist, Yahudi ya da Hıristiyan, Müslüman gibi yaşamaya zorlanamaz. Müslümanların söz sahibi olduğu toplumlarda Müslüman olmayanların örgütlenme, kendi inanç ve kültürlerini yaşamaya hakkı olduğu kadar, Müslüman olmayanların söz sahibi olduğu coğrafyalarda da Müslümanların, örgütlenme, kendi inanç ve kültürlerini yaşama hakkı olmalıdır. Bunun dışında geliştirilen özgürlükten uzak tek tipçi yapıları halkın üzerinden egemen kılmaya çalışmak yaratılıştan kaynaklanan farklılıklarımızı görmemezlikten gelmek olacaktır.⁸⁹ Bu ise Kur'an'ın farklılıklara verdiği değerlere ters düşmektedir.

3- Fıtrat ve Eşitlik

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de yaratılışı niteleyen temel kavram olarak fıtrat kavramına dikkat çekerek bu kavram üzerinden insanların yaratılıştaki eşit olduğu vurgusunu yapar. *"Böylece sen, bâtıl olan her şeyden arınmış olarak, yüzünü kararlı bir şekilde Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı doğa/fıtrat kanununa/ dine çevir! Allah'ın, insanın doğasına yerleştirdiği fıtrata uygun davran ki, Allah'ın yaratmasında bir değişime meydan verilmesin. Bu, gerçek dinin amacıdır; fakat insanların çoğu bilmez."*⁹⁰ Kur'an'a göre insan, en güzel şekilde yaratılmış olup yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Allah'ın halifesi insan, kainat önünde bir mahkum değil, aksine kainata hakim bir varlıktır.⁹¹ Allah, insana ruhundan üflemiştir.

⁸⁶ Yunus 10/99, Diğer ayetler için bkz: Rum 30/22, Kehf 18/29, Mü'min 40/40, Kasas 28/56, Kafirun 109/6

⁸⁷ Atay, Hüseyin, "İslam'da Olgun İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, C.15, s.155,156.

⁸⁸ Karaman, Fikret, *Din ve Sosyal Hayat*, Ankara-2011, s.283.

⁸⁹ Bulaç, a.g.e., s.164,165.

⁹⁰ Rum 30/30

⁹¹ Öztürk, Yaşar Nuri, "Bir Fıtrat Dini Olarak İslam'ın Karakteristikleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, İstanbul,1993, s.273.

Özellikle, birçok ayette “Ey insanlar” ve “Âdemoğulları” gibi ortak ifadeleri kullanması, farklılıklarımızın ötesinde yaratılıştaki birlikteliğe ne kadar önem verdiğini göstermektedir. “*Andolsun, insanı en güzel biçimde yaratırız.*”⁹² “*Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediği vakit melekler, “Biz seni överek anarken ve yüceltip dururken, orada fesat çıkaracak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” diye cevap verdi.*”⁹³ “*Andolsun, biz Âdemoğulları’nı şan ve şeref sahibi kıldık...*”⁹⁴ “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!*”⁹⁵

İnsan fitratının İslam’a yatkın olduğu ve kalıtım yoluyla bazı fiziksel ve zihinsel özelliklerin fitrattaki varlığı söz konusuysa da temelde fitrat; yansız ve objektiftir. Fitrat kanunu, bütün insan ve canlıların ortak adıdır.⁹⁶ Çocuk dünyaya geldiğinde Müslüman ya da kâfir olduğunu akledecek durumda değildir.⁹⁷ “*Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*”⁹⁸ İlerleyen süreçte aile ve eğitim çocuğun inancını belirlemekte ve bu şekilde sosyokültürel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. İnsanın tercihi dışında (aile ve eğitimin etkisi) gelişen bu sürecin, empatik anlayışla okunması farklılıklarımızı anlamlandırmamızı kolaylaştıracaktır. Zira “ben ve öteki” ayrımını yapmadan önce, ötekiyle empati kurmalı, “ben ve öteki” ayrımının fitrat, dünyaya geldiğimiz aile ve içinde yaşadığımız kültüre bağlı olarak aldığımız eğitimle meydana geldiğini ya da en azından yakından bir ilişkisi olduğu gerçeğini, diğer bir ifadeyle “kader” kavramını unutmamalıyız.

Kur’an; dilsel, dinsel, ırksal ve sosyo-kültürel farklılıkların yaratılışın özünde olduğunu vurgulayarak bu farklılıkların birer tanışma, kaynaşma (tearuf bilinci)⁹⁹ ile beraber toplumların birlikte yaşama ve gelişmesi için birer araç olarak kabul eder. Özellikle, Âdem-Havva nesline vurgu yaparak sosyokültürel farklılıkların yaratılıştan kaynaklandığını ifade eder. Tüm insanlar ortak atadan gelmeleri sebebiyle aynı insani özelliklere sahiptirler. Âdem ve Havva nesline yapılan vurgunun amacı ortak insan tabiatına vurgu yapmaktır.¹⁰⁰ İnsanların; cinsiyet, dil, ırk, renk, kavim vb. açılardan farklı yaratıldığına işaret eden ayetler modern küresel dünyada Müslüman bireyin sosyokültürel farklılıklar/öteki hakkında nasıl bir perspektife sahip olması gerektiğini özetlemektedir.

⁹² Tin 95/4

⁹³ Bakara 2/30

⁹⁴ İsrâ 17/70

⁹⁵ Hicr 15/29

⁹⁶ Bayraklı, Bayraktar, *Kur’an’da Değişim Gelişim Ve Kalite Kavramları*, İstanbul-1999, s.176.

⁹⁷ Okumuşlar, Muhiddin, *Fitratın Dine*, Konya-2002, s.34.

⁹⁸ Nahl 16/78

⁹⁹ Tearuf bilinci ile ilgili olarak bkz: Cebeci, Suat, “Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Kutlu Doğum Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Yayın No: 377, Ankara-2002, s.458-459.

¹⁰⁰ Aydın, Muhammed Şevki, *a.g.e.*, s.50.

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en üstün olanınız, Allah'a en çok saygı duyanınızdır. Allah her şeyi bilendir; her şeyden haberdar olandır."¹⁰¹ "Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet yapardı; fakat O, dileyeni saptırır, dileyeni de doğru yola iletir. Yaptıklarınızdan elbette sorgulanacaksınız."¹⁰² Bu ayetlerden hareketle insan fitratını temel alan bir yaklaşımla, sosyokültürel farklılıkları anlamlandırma ve birlikte yaşama bilincini geliştirmede birtakım ilke ve kaideler oluşturulabilir. Bu nokta da Kur'an-ı Kerim, farklılıkların bir uzlaşısı içerisinde iyilikte yarışma bilincine ulaşmasını istemektedir.¹⁰³ "Herkesin yöneldiği bir yönü/gayesi vardır. Siz hayır işlerinde yarışınız. Nerede olursanız olunuz, sonunda Allah hepinizi bir araya getirir. Şüphesiz ki Allah'ın gücü her şeye yeter."¹⁰⁴ "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde_yarışın."¹⁰⁵ Bu ayetler vasıtasıyla, insan ve toplumlar arası farklılıkların birbirlerine üstünlük sağlamada bir araç olmadığına, aksine, insan fitratına bakıldığında bütün insanların eşit olduğuna vurgu yapılarak ortak hedefin, iyilikte yarışma olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu vesile ile kimlik tanımlamalarının; rol ve statü ya da benzeri kavram ve farklılıklar üzerinden yapılmadığını ifade ederek Kur'an'ın eşitlik ilkesinin herkesi kapsadığını söyleyebiliriz.

4-Adalet/Hukukun Üstünlüğü

"Adl" kökünden gelen adalet "aralarını denk tesviye etmek, eşit muamele etmek"¹⁰⁶, sosyokültürel farkları bir kenara bırakarak ya da farklılıkları adaleti sağlamada bir ölçü kabul etmeden "hakkını haklıya, suçluya ise cezasını vermek"¹⁰⁷ manalarına gelmektedir. İslam'a göre insanlar mutlak manada kardeşirler. Bu kardeşlik ya din kardeşliği ya da hilkatte kardeşliktir. İnanç farklılıklarından dolayı dinde kardeş olmasalar da hilkatte kardeşirler. Kur'an bu nokta da hukukun üstünlüğüne vurgu yaparak hilkatte kardeşlerin¹⁰⁸ diğer bir ifadeyle, yaratılıştan bir; ama süreç içerisinde sosyokültürel olarak farklı olan/ötekinin hukukunu korumayı, adaleti sağlamayı amaç edinir.

"Adalet/Adl" kavramı aynı zamanda Allah'ın en güzel isimlerinden birisidir. "Çok adil olan" manasındadır. İslam'da adalet terimi; insanın, Allah, canlı varlıklar, tabiat ve insanlar (öteki) ile olan ilişkilerinin dayanacağı temelleri ve ilkeleri

¹⁰¹ Hucurat 49/13 Diğer ayetler için bkz: Rum 30/22

¹⁰² Nahl 16/93

¹⁰³ Aydın, Muhammed Şevki, *a.g.e.*, s.51,52.

¹⁰⁴ Bakara 2/148

¹⁰⁵ Maide 5/48

¹⁰⁶ Sarı, Mevlüt, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul-1982, s.978.

¹⁰⁷ Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, İstanbul-1998, s.108.

¹⁰⁸ Öztürk, "Kur'an'a Göre Hukuk Devleti ve İnsan Hakları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, İstanbul-1999, s.23.

belirleyen bir kavram olup Allah'ın adaletli olması her hak sahibine önkoşulsuz, istisnasız hakkını vermesi,¹⁰⁹ varlıklara belirli ölçülerde kabiliyet ve imkânlar sunması, haksızları da belirli ölçülerde cezalandırmasıdır.¹¹⁰ Kur'an; adaletin tesisinde soy, sop, din, dil, ırk, cinsiyet birincil veya ikincil kimliklere bakmadan insanları hukuki bir şahsiyet kabul eder.¹¹¹ Adalet karşısında hukukun tanziminde her insan eşittir. Hukuk devleti bünyesinde bütün insanlar Allah'ın tanıdığı haklardan (evrensel değerlerden) faydalanırlar. Kur'an, adalet kavramı üzerinden; suçun ferdiliği ve özel hayatın dokunulmazlığına dikkat çekerken, sosyo-kültürel farkları adaletin tesisinde bir ölçü olarak da kabul etmez. Bilakis adalet kavramı üzerinden sosyokültürel farklılıkları anlamlandırarak "adalet" kavramını birlikte barış içerisinde yaşamının önkoşulu olduğunu ifade eder.

Kur'an perspektifinden baktığımız da herkes kanun önünde eşit olmalıdır. Hukuk önünde eşitlik evrensel bir değer arz etmektedir. Bunun manası, farklılıkları pas geçerek herkes için eşit olana odaklanmak ve eşit bir şekilde saygınlık istemektir.¹¹² Bu bağlamda adalet, farklılıkların ötesinde yaratılış birlikteliğinden hareket ederek, bir toplumda hayata geçirilen ilke, kaide, değer ve erdemlerin somutlaşmış şeklidir.¹¹³ Sosyokültürel farklılıkları anlamlandırmada ya da farklılıklara/ötekine has değer, ilke ve erdemlerin varlığını sürdürmesi sürecinde, adaletin önündeki en büyük engellerden biri ise, insandaki "ben" duygusudur. Bu "Ben" duygusu kişinin her şeyin merkezine kendini koymasını ifade etmekte olup, adalet kavramını zedeler. Zira "Ben" dışında olan "öteki" ise farklı olduğu için ona uygun değildir. Diğer bir ifadeyle "ben" bir anlamda "öteki"nin düşmanıdır. Tüm ötekilerin tiranı olma arzusundadır. Adalet ise tiranlığın, bencillik ve benmerkezciliğin karşısındadır. Adalet; sevgi ve empati duygusuyla yakın bir ilişki içerisinde olan başkasının haklarını ve kendisine has değerlerini, düşünme ve korumayı amaç edinen bir kavramdır. "Ben" ve bencilliğin ölçsüzlüğü karşısında denge ve ölçüyü sağlayan, herkese hakkını ne eksik ne fazla, tam verendir.¹¹⁴

*"Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olunuz. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olunuz; bu takvânın ta kendisidir..."*¹¹⁵

Bu ayetler, yaratılıştan eşit olan ancak süreç içerisinde aile ve eğitim gibi çeşitli faktörlerden dolayı sosyo-kültürel açıdan farklılaşan insanoğlunun birbirleriyle olan ilişkilerinde hukukun objektifliğine¹¹⁶ vurgu yapmaktadır.

¹⁰⁹ Dodurgalı, Abdurrahman, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İstanbul-1995, s.131.

¹¹⁰ Armağan, *a.g.e.*, s.87.

¹¹¹ Hökelekli, Hayati, *Psikoloji, Din, Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, İstanbul-2013, s.85.

¹¹² Ziebertz, "Çokkültürlü Bir Toplumda Din Eğitimi", *a.g.e.*, s.161.

¹¹³ Cevizci, *a.g.e.*, s.3.

¹¹⁴ Hökelekli, *a.g.e.*, s.85.

¹¹⁵ Maide 5/8 Diğer ayetler için bkz: Şura 42/15, Al-i İmran 3/18, Maide 5/42, Nisa 4/135.

¹¹⁶ Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul-2008, s.378.

Adaletin sağlanmasına hiçbir şey engel olmamalıdır. Yüce Allah; zengin fakir, yakın akraba, anne-baba gibi, insanla birinci derecede ilgili kavramlara dikkat çekerek her şeye rağmen mağdur ve mazlum olan kişinin yerine kendimizi koymamızı, mazlum olan kişi ile empati kurarak hiçbir nedenden dolayı adaletten sapmamamızı istemektedir. Sonuç olarak, sosyo-kültürel farklılıkları doğru anlamlandırmanın bir yolu da bütün din ve kültürlerde evrensel bir değer olan “adalet” kavramından geçtiğini ve insanlar arasında adaletle davranmanın hoşgörü, tolerans, uzlaşma ve birlikte yaşama bilincini geliştireceğini, özellikle, temel hak ve hürriyetlerden İslam ülkesindeki gayr-i Müslimlerinde faydalanabileceğini¹¹⁷ bu ayetlerden anlıyoruz.

D- BİREYDE EMPATİK ANLAYIŞIN GELİŞTİRİLMESİNE ETKİ EDEN FAKTÖRLER

İnsanı yaratan Allah, onu başıboş bırakmamış, insanın nasıl eğitileceğinin ve yaratılışın en iyi durumuna nasıl getirileceğinin yollarını da göstermiştir. Bu bölümde duygu eğitimini direkt destekleyen özelde ise empatik beceriyi besleyen ve geliştiren iki temel faktör: Aile, din eğitimi ve metotlarına değineceğiz.

1- Din Eğitimi ve Metotları

Din eğitim ve öğretimi hiç şüphesiz genel eğitim ve öğretimin içinde yer almakta ve onun bir parçasını oluşturmaktadır. Bu nedenle onu genel eğitim ve öğretimden ayrı düşünmek mümkün değildir. Genel eğitim ve öğretim için söz konusu olan metotlar, din eğitimi ve öğretimi içinde geçerli bulunmaktadır.¹¹⁸

Din eğitimi ve öğretiminde kullanılan bazı metotların özellikle, bireyin duygularının eğitilmesi ve geliştirilmesinde kullanmanın ciddi faydalara vesile olacaktır. Ancak empati duygusunu geliştirmede faydalanılabilecek din eğitimi metotlarına geçmeden önce eğitim de “süreç ilkesi” bağlamında birkaç hususu ifade edilmesi gerekmektedir. Öncelikli olarak bireyde empati merkezli bir davranış değişikliği meydana getirmek istiyorsak, eğitimde sıkça ifade edilen “süreç” kavramını dikkate almalıyız. İnsanın içsel uyum ve davranışlarında değişim ve gelişimin olması için zamana ihtiyaç vardır. İnsana ve toplumlara yeni alışkanlıklar, davranışlar ve yeni hayat tarzı yavaş yavaş, tedricen kazandırılmalıdır. İnsan ve toplumun eğitim aracılığıyla değişmesi bir anda olacak iş değildir. Bu değişim bir zaman meselesidir. Bu nedenle eğitim ve öğretim de bu değişim süreci, tedricilik olarak ifade edilip, bir metot olarak kullanılmaktadır. Tedricilik ise “vereceğimiz müfredatı, yapacağımız bir uygulamayı muhatabın durumuna göre belli bir zaman içinde vermek ve yapmak” demektir.¹¹⁹

¹¹⁷ Armağan, *a.g.e.*, s.85.

¹¹⁸ Kırca, Celal, “Kur’an’a Göre Din Eğitiminin Genel Metotları”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri,1988, Sayı:5, s.102,103.

¹¹⁹ Fersahoğlu, Yaşar, *İslam Eğitimi Giriş*, İstanbul,2003, s.141.

Burada din eğitime, zihne dini bilgi verme aşamasında özel bir görev düşmektedir. Zira, din eğitimi vasıtasıyla kişinin başkalarını anlaması, kişilerarası münasebet kurması ve öteki ile bir araya gelmesi sadece zihne dini bilginin verilmesiyle mümkün görünmemektedir. Özellikle empati (duygudaşlık) denen olgunun insanoğlunun duygusal yönüyle sıkı bir ilişkisi vardır. Bu nedenle bilgi; duygu ve sezgilerimizi harekete geçirecek metot¹²⁰ ve metotlar aracılığıyla zihne verilmelidir. Bu bakış açısı yalnızca bilinç alanında değil aynı zamanda bilinçaltında da bulunan ve kullanılmadığında kaybolabilen duygu-düşünce, sezgi-duyum¹²¹ birlikteliğini de şuur alanına çıkaracaktır. Öğrenci, empati merkezli bir davranış gerçekleştirirken, o konu hakkındaki duygusal tecrübelerini de kullanmaktadır. Bunun için din eğitiminde, empati becerisinin kazanılması ve geliştirilmesi aşamasında sadece akla yönelik değil, kalp ve duyguları¹²² da içine alan bir eğitim süreci gözetilmelidir.

Bu vesile ile empati duygusunu geliştirmede duygu eğitimi direk destekleyen; İşbirliğine Dayalı Öğrenme-Öğretme Yaklaşımı, Rol Oynama (Drama), Gezi Gözlem, Örnek Olay İncelemesi, Küme Çalışması¹²³ yöntemlerinden faydalanılabilir. Söz konusu bu metotlar bireyde güven duygusu, yardımlaşma ve başkalarıyla iletişim kurma yeteneğini geliştirerek küreselleşen ve farklılıkların daha fazla hissedildiği günümüz dünyasında hoşgörü, saygı, sabır, başkalarını ve farklı olanı sevme, diğerkâmlık ve birlikte yaşama bilincini geliştirme ve sosyo-kültürel farklılıkları doğru anlamlandırmamıza büyük fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

2-Ailede Empati Eğitimi

İnsanın yaratılışından gelen birçok eğilim gibi, empati duygusu da fitrattan gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, her bireyin doğuştan empatiye yönelik bir yatkınlığı vardır. Kısmen içgüdüsel de kabul edilen bu yatkınlığın geliştirilmesi ya da körelmesi dış çevre koşullarına bağlıdır. Uygun çevre koşulları sağlandığında empatik beceriyi bireye kazandırabilir ve onu geliştirebiliriz. Zira empati öğrenilebilir davranış biçimlerinden olup, taklit ögesi ön plandadır.¹²⁴ Bu taklit ögesinin fonksiyonunu, aile kurumunda görmekteyiz.

Aile kurumunda, çocuk tarafından rollerin öğrenilmesi taklit ve özdeşim yoluyla gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle, aile, rollerin öğrenildiği bir ortamdır.

¹²⁰ Metot hakkında bilgi için bkz: Arslantürk, Zeki, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, İstanbul-2004, s.63.

¹²¹ Çamdibi, H.Mahmut, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İstanbul-1994, s.75.

¹²² Tosun, *a.g.e.*, s.125.

¹²³ Detaylı bilgi için bkz: Aydın, M. Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Ankara,2009, s.50., Bozkaya, Tuğba Güler, *Din ve Ahlak Öğretiminde Drama Örnekleri*, Ankara-2011, s.3., Koç, Ahmet, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul-1999, s.191., Akınoğlu, Orhan ve Dğr., *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Editör: Tan, Şeref, Ankara-2009, s.163., Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Ankara-2007, s.224.

¹²⁴ Kasapoğlu, "Empati ve Sempatik Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler", *a.g.m.*, s.38.

Bu sebeple çocuğun, aile içerisinde diğer rollerle birlikte, dini rolleri de taklit ve özdeşim yoluyla öğrenmekte olduğunu söyleyebiliriz. Ailede verilen din eğitimi, çocuğun sosyalleşmesine birinci derece etki eden unsurlardan birisidir. Özellikle, duygusal davranışların önemli bir kısmının aile içerisinde ve erken yaşlarda öğrenildiği ve dini davranışların duygusal boyutunun ağırlıklı olduğu düşünülürse¹²⁵ -ki taklit sadece davranışlarda olmaz, çocuk tarafından ailede duygu ve heyecanlarda taklit edilir.¹²⁶ aile de empatik becerinin, taklit ve özdeşim yoluyla kazandırılması ve geliştirilmesinin önemi anlaşılacaktır. Sonuç olarak, "Duygusal gelişim doğuştan olup, öğrenmeye bağlıdır."¹²⁷ diyebiliriz. Zira, yapılan bazı araştırmalar, çocuğun 2-6 yaş arasında sevme, sayma, verme, alma, paylaşma, gibi empatik davranış, beceri ve değerleri kazandığını ve bu kazandıklarının ömür boyu kazandıklarının %30 nu, bazıları ise %90 oluşturduğunu ifade eder.¹²⁸

Aile içerisinde empatinin gelişim sürecinde, çocuğun aidiyet duygusunu geliştirmenin de önemli olduğunu ifade edelim. Özellikle kardeşleri olan çocuklar, onlarla olan ilişkisi sayesinde ait olma duygusunu geliştirirler.¹²⁹ Çocuk, aidiyet duygusuyla empatik beceriyi güçlendireceği gibi, aile de ki diğer bireylerle olan ilişkilerini de anlamlandırır. Birbirini anlama, hissetme ve olayları karşımızdaki kişinin gözüyle değerlendirme ya da duygudaşlığın ön şartı; tarafların karşılıklı olarak aidiyet hissiyle birlikte birbirlerini olumlu bir şekilde anlamlandırmasından geçer. Benzer bir durum sosyo-kültürel farklılıkların yoğun olduğu toplumlar içinde geçerlidir. Ortak gelecek çerçevesinde topluluk duygusunun gelişimi için, "aidiyet" duygusuyla beraber aynı zamanda taraflar birbirlerine "değer" de vermelidirler. Diğer bir ifadeyle, "Ben" ve "öteki"nin "sana değer veriyorum ve seninde bana değer verdiğine inanıyorum" demesidir.¹³⁰

a-Ailede Çocuğun Empati Duygusunu Geliştirmede Oyunun Yeri ve Önemi:

Oyunun çok farklı alanlara yönelik, çok farklı tanımlarını yapmak mümkündür. Farklı tanımlara girmeden şöyle genel bir tanım yapılabilir. Oyun belli bir amaca yönelik olan veya olmayan, kurallı ya da kuralsız gerçekleştirilen her durumda bireyin isteyerek ve zevk alarak yer aldığı fiziksel, bilişsel, dil, duygusal ve sosyal gelişimini etkileyen faaliyetlerdir. Oyun bir çocuğun bedensel ve ruhsal yönden sağlıklı ve dengeli gelişimi için uyku ve beslenme kadar önemli

¹²⁵ Çocuğun duyguları ve temel ihtiyaçları hakkında detaylı bilgi için bkz: Selçuk, Mualla, *Çocuğun Din Eğitiminde Dini Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-2005, s.54-59.

¹²⁶ Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara-2012, s.172,173., Peker, Hüseyin, "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları", *Diyanet Dergisi*, C.21, Sayı:1, 1985, s.22.

¹²⁷ Ergin, Hatice, "Duyusal Gelişim", *Gelişim Psikolojisi*, Edt: Ergin, Hatice - Armağan, S. Yıldız, Ankara-2010, s.143.

¹²⁸ Peker, Hüseyin, "Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler", *Diyanet Dergisi*, C.27 Sayı:2, Ankara-1991, s. 83.

¹²⁹ Özen, Yener, *Saygı Eğitimi*, Ankara-2014, s.47,48.

¹³⁰ Yener, a.g.e., s.51.

bir ihtiyaçtır. Çocuk, oyun esnasında roller üstlenerek dünyayı kendi duygularıyla algılamaya çalışır. Birey oyun sayesinde yeteneklerini keşfeder. Kendi kendine düşünme ve karar vermeyi öğrenir. Empatik anlayış için önemli olan duygularını geliştirir. Özellikle kişiliğini başkalarının bulunduğu oyunlarla geliştirir ve bu şekilde başkalarına saygılı, dürüst olmayı, denetlenmeyi, diğer insanlarla işbirliği yapmayı, yani sosyal ve ahlaki davranışları öğrenir.¹³¹ Çocuk oyun vasıtasıyla yaşar ve hissederken aynı zamanda haz ve neşe de duyar.¹³²

Çocuğun eğitiminde ve özellikle duygularının gelişiminde oyunun özel bir yeri olduğuna Kur'an'ın "oyun" kavramına yer vermesinden anlıyoruz. Bu konuya ayette şöyle değinilmiştir: *"Ey babamız! Sana ne oldu? Yusuf (konusunda) bize emniyet etmiyorsun (güvenmiyorsun). Ve muhakkak ki; biz, onun iyiliğini isteyenleriz."* dediler. *Yarın onu bizimle gönder. Bol bol yesin ve oynasın. Ve muhakkak ki; biz, onu gerçekten muhafaza edenleriz.*"¹³³ Görüldüğü üzere kardeşleri Hz. Yusuf'a izin alabilmek için geçerli bir mazeret olarak onun oyuna olan ihtiyacını öne sürmektedirler. Babası da çocuğun oyuna olan ihtiyacını kabul etmiş, ona izin vermiş, fakat aşırı oyunun tehlikesine (kurt yemesi sembolü ile) kardeşlerinin dikkatini çekmiştir. Demek ki oyun, çocuk için bir ihtiyaçtır. Bu nokta da ana-babalar hem çocuğun duygusal gelişimine katkısı hem zihinsel ve motor gelişiminin bir parçası olarak çocuğun oyunlarına zamana zaman iştirak etmelidirler. Çocukla oynamak ve bundan zevk almak için önce çocuğun fiziksel düzeyine inmeli, eşya ve olaylara onun bakış açısıyla bakmaya çalışmalıdır.¹³⁴ Bu tutum zamanla çocukta empati becerisinin gelişmesine faydalı olacağı gibi çocuk için hem eğlence hem de öğrenme olacaktır.

Bununla beraber oyun, arkadaş grupları içinde bazı davranışların yerleşmesine bazılarının da değişmesine etki eder. Grup içerisindeki görüş ayrılıkları tartışılıp düzeltilebilir. Eşit haklarla güçlerini deneyen çocuklar, oyunda sosyal ve ahlaki duygularını geliştirirler. Oyun esnasında nereye kadar gideceğini, başkalarına ne zaman yardım edeceğini öğrenir. Oyun yoluyla ben ve başkası kavramlarını öğrenen birey vermeyi ve almayı öğrenir. Aynı zamanda işbirliğini ve başarılı olmayı öğrenerek toplumsal kurlarla uymanın gerekliliğini de öğrenir. Bu şekilde toplum içerisinde başkalarıyla barış içinde yaşama bilinci gelişir¹³⁵ Çocuklar eğitsel oyundan¹³⁶, mahrum bırakılmamalıdır. Oyun esnasındaki kurallara uymayan çocuklar uygun rehberlik uygulamaları ile uyumsuzlukları düzenlenmelidir. Aksi halde tamamen başıboş bırakılan çocuklar, ileride toplumsal

¹³¹ Bozkaya, a.g.e., s.18. Bkz: Dodurgalı, Abdurrahman, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İFAV, İstanbul-1995, s.156-160., Çamdibi, H.Mahmut, *Eğitim İlkeleri ve Rehberlik*, İstanbul-2007, s.76.

¹³² Çamdibi, *Eğitim ilkeleri ve Rehberlik*, s.77.

¹³³ Yusuf 12/11-13

¹³⁴ Dodurgalı, Abdurrahman, *Ailede çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul-1998, s.63.

¹³⁵ Bozkaya, a.g.e., s.20.

¹³⁶ Detaylı bilgi için bkz: Zengin, Mahmut ve Dğr., *Din, Ahlak ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar*, Dem Yayınları, İstanbul-2015.

ve hukuksal kurallara uymakta zorlanırken, oyundan mahrum kalan çocuklara ilerleyen yaşlarda haklarını alma ve aramada zorlanmakta, asosyal davranışlar sergilemekte ve özellikle sosyal ilişkileri dengelemekte zorluk çekmektedirler.¹³⁷ Sonuç olarak, ailede empati eğitiminin; güven duygusu, yardımlaşma ve başkalarıyla iletişim kurma yeteneğini geliştirerek küreselleşen ve farklılıkların daha fazla hissedildiği günümüz dünyasında hoşgörü, saygı, sabır, başkalarını ve farklı olanı sevme, diğerkâmlık ve birlikte yaşama bilincini geliştirme ve sosyo-kültürel farklılıkları doğru anlamlandırmada büyük fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

İnsanoğlu; küreselleşme, teknoloji alanındaki hızlı değişim, medya ve bilgiye ulaşmanın kolaylaşması, teolojik tartışmalar ve kutsal metinlere bakışın değişmesi gibi faktörlere bağlı olarak geçmişe oranla daha ciddi sorunlarla yüz yüzedir. Sanayi devrimiyle beraber, göçlere bağlı olarak büyük şehirlerin oluşumu, farklı dillerin, dinlerin ve renklerin bir araya gelmesine ve milli kültürlerin ötesinde artan bir çeşitliliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Milli sınırlar ortadan kalkmış farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar; uzaklık, zaman ve mekân farklılığına rağmen, ulaşım ve iletişim alanında ki yenilikler sayesinde bir araya gelebilmekte ve birbirlerinden haberdar olabilmektedir. Birey ve toplumların bu hızlı değişim süreci; sosyo-kültürel farklılıklara bağlı olarak hoşgörü, uzlaş, öteki(leştirme), önyargı, insan hayatının değeri, dinsel çoğulculuk, bir arada yaşama bilinci gibi hususlarda bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Özellikle, yaşadığımız bu çağda sosyo-kültürel farklılıklarımızı (dil, din, renk vs.) ve ötekini daha fazla görmezden gelemeyiz. Zira, sosyokültürel ortamlar da ya da insanın olduğu her yerde "öteki" her zaman vardır. Bu "öteki" kimi zaman bir insan kimi zamanda sosyal bir grup olabilir. Bu noktada günümüzün çokkültürlü dünyasında, sosyo-kültürel farklılıklara bağlı sorunların bir ayrışma, çatışma ya da ötekileştirme unsuruna dönüşmemesi için bazı önerilerimiz olacaktır:

1-Kur'an perspektifinde sosyo-kültürel farklılıkları, empati kavramını da içine alan bir yaklaşımla doğru bir şekilde anlamlandırmamız ve değerlendirmemiz, farklılıklarımızın neden olduğu çatışma ve anlaşmazlıkları gidererek, artık bir tercihten ziyade bir zorunluluk olan birlikte yaşama bilincini geliştirecektir. Kur'an'ın insanlığı birleştirici yönünü daha sık vurgulamalıyız.

2-Özellikle, İslamofobi ve aynı inancı paylaşanlar arasındaki farklılıklara bağlı çatışmaların giderilmesi, güvensizlik yabancı düşmanlığı ve ırkçılık gibi insanların zihninde yer eden bu ve benzeri algıların değişmesi, öncelikle Müslümanların içlerinde kendilerine, sonra tüm insanlığa, Kur'an-ı Kerim'i doğru anlatmasına bağlıdır. Kur'an'ın evrensel değerlere, "adalet, eşitlik, yardımlaşma,

¹³⁷ Çamdibi, *Eğitim İlkeleri ve Rehberlik*, s.79.

hayat hakkı, özel hayatın dokunulmazlığı, inanç özgürlüğü ve birlikte yaşama bilinci” ne yönelik söylemleri ön plana çıkarılmalı ve Kur’an bu bakış açısıyla okunmalıdır. Bu bakış açısı, Kur’an’ın, kendisi için yaşayan ve kendisini düşünen bir Müslüman profili yerine, dünya insanın problemleriyle ilgilenen, farklılıklarla empati kurabilen, evrensel değerleri olan ve İslam’ın sosyokültürel farklılıkların yaşatılmasına destek veren bir din olduğunu ortaya koyacaktır. Sonuç olarak, barış içerisinde birlikte yaşamanın giderek zorlaştığı çoğulcu toplumlarda, empati becerisinin etkin bir şekilde kullanılmasının, birlikte barış içinde yaşama bilincine pozitif katkı sağlayacağı açıktır.

3-Din ve inançların bir ayrışma, çatışma ya da ötekileştirme unsuruna dönüşmemesi için devletler özel önlemler almalı ve dinin empati vurgusuna sistematik din eğitimi süreçleriyle yapısallık kazandırmalıdır. Özellikle, aile kurumu başta olmak üzere din eğitimi alanında uygulamalarımızı da içine alan köklü bir bakış açısı değişikliğine ihtiyaç vardır. Bu nokta da şu soruyu sormalıyız: “din eğitimi sadece dini bilgiyi muhatabın zihnine yerleştirmekle mi sorumludur?” Bu soruya evet dersek yanılmış oluruz. Zira din eğitimi vasıtasıyla kişinin başkalarını anlaması, kişilerarası münasebet kurması ve “öteki” ile bir araya gelmesi sadece “bilgi” vasıtasıyla mümkün görünmemektedir. Din eğitiminde zihne bilgiyi yerleştirmenin dışında, kalp ve duyguların eğitilmesine, düşünme ve tefekküre bağlı olarak yeni ve olumlu davranışların kazanılmasına da büyük önem verilmelidir. Diğer bir ifadeyle ezbere dayanan bir bilgi yerine, içselleştirilen, gönül dünyasını harekete geçiren ve pratikte yansımaları olan bir din eğitimi yaklaşımı benimsenmelidir. Kur’an, insanı insan yapan özelliklerden bahsederken göz, kulak ve kalbe aynı anda özel bir vurgu yapmakta ve konunun önemi “...onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.”¹³⁸ şeklinde ifade edilmektedir. Duyular yolu ile alınan bilgi; kalbe yerleşmeli, kişi bu süreçte bilgiyi içselleştirerek davranışlarına yansıtmalıdır. Empati, bir konuda bir görüşe varırken ötekinin düşüncelerini hissetmek ve algılamaktır.¹³⁹ Bu ayette “kalb” empatide ki “hissetme” ye denk gelirken “göz ve kulak” ise “algılama” ya denk gelmektedir. Zira, empati (duygudaşlık) denen olgunun insanoğlunun duygusal yönüyle sıkı bir ilişkisi vardır. Sadece algılarımızla empati kurma sürecini tamamlayamayız. Empati için aynı zamanda hissetmeliyiz. Bu nedenle bilgi, duygu ve sezgilerimizi harekete geçirecek metot ve metotlar aracılığıyla zihne verilmelidir. Bu bakış açısı, yalnızca bilinç alanında değil aynı zamanda bilinçaltında da bulunan ve kullanılmadığında kaybolabilen, duygu-düşünce, sezgi-duyum¹⁴⁰ birlikteliğini de şuur alanına çıkaracaktır. Birey, empati

¹³⁸ Araf 7/179

¹³⁹ Algılama hakkında detaylı bilgi için bkz: Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul-1994, s.123-135.

¹⁴⁰ Çamdibi, H. Mahmut, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İstanbul-1994, s.75.

merkezli bir davranış gerçekleştirirken, o konu hakkındaki duygusal tecrübelerini de kullanmaktadır. Bunun için din eğitiminde, empati becerisinin kazanılması aşamasında, sadece akla yönelik değil, kalp ve duyguları¹⁴¹ da içine alan bir eğitim süreci gözetilmelidir.

4-Özellikle çocuğun empati duygusunu geliştirmede duygu eğitimini direk destekleyen ve aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde de örneklerini gördüğümüz, İşbirliğine Dayalı Öğrenme-Öğretme Yaklaşımı, Rol Oynama (Drama), Eğitsel Oyun, Gezi Gözlem, Örnek Olay İncelemesi, Küme Çalışması Yöntemlerinden faydalanılabilir. Söz konusu bu metotlar, bireyde, güven duygusu, yardımlaşma ve başkalarıyla iletişim kurma yeteneğini geliştirerek küreselleşen ve farklılıkların daha fazla hissedildiği günümüz dünyasında hoşgörü, saygı, sabır, başkalarını ve farklı olanı sevmeye, diğerkâmlık ve birlikte yaşama bilincini geliştirme ve sosyo-kültürel farklılıkları doğru anlamlandırılmaya büyük fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Adler, Alfred**, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev: Ayda Yörükkan, Kültür Yayınları, İstanbul-2003.
- Ağırman, Cemal** ve Dğr. *Empatiyle Gelişmek Empatiyi Geliştirmek, Çocuk ve Empati*, Editör: Kabapınar, Yücel, Pegem Akademi, Ankara-2015.
- Akinoğlu, Orhan** ve Dğr., *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Editör: Tan, Şeref, Pegem Akademi, Ankara-2009.
- Akil, Hüseyin**, *Ben ve Öteki*, Ravza Yayınları, İstanbul-2010.
- Akyüz, Vecdi**, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul-1998.
- Akyüz, İsmail**, "İslam'da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanısmaya Etkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 25-I, Summer 2014.
- Armağan, Servet**, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2006.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin**, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2001.
- İman Açısından Kur'an-ı Kerim'de Sevgi ve Korku* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi,1992.
- Arslantürk, Zeki**, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2004.
- Atay, Hüseyin**, "İslam'da Olgun İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, C.15.
- Aydın, Muhammed Şevki**, Osmanoğlu, Cemil, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara-2015.
- Ayten, Ali**, *Empati ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul-2013.
- Ayhan, Halis** ve dğr, *Din ve Ahlak Eğitime Yeni Yaklaşımlar*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul-2004.
- Aydın, M. Zeki**, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara-2009.

¹⁴¹ Tosun, a.g.e., s.125.

- Bayraklı, Bayraktar**, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali*, Bayraklı Yayınları, İstanbul-2007.
- Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, İşaret Yayınları, İstanbul-2000.
- Ayetler Işığında İman, İbadet ve Ahlak Üzerine Sohbetler*, İşaret Yayınları, İstanbul-2000.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, C. I-XXI, Bayraklı Yayınları, İstanbul-2008.
- Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1999.
- İslam'da Eğitim*, Bayraklı Yayınları, İstanbul-2002.
- Bakırcıoğlu, Rasim**, *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, Anı Yayıncılık, Ankara-2003.
- Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayınları, Ankara-2012.
- Baymur, Feriha**, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul-1994.
- Bilgin, Beyza**, "İslam'da Ötekine Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 0, Cilt: 42, 2001.
- Bilgin, Beyza**, "Küreselleşme, Din, Eğitim", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6 Sayı:17.
- Bozkaya, Tuğba Güler**, *Din ve Ahlak Öğretiminde Drama Örnekleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara-2011.
- Bulaç, Ali**, *İslam ve Fanatizm*, Beyan Yayınları, İstanbul-1993.
- Cevizci, Ahmet**, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul-2000.
- Cebeci, Suat**, "Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Kutlu Doğum Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Yayın No: 377, Ankara-2002.
- Coşkun, Ali**, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul-2005.
- Cüceloğlu, Doğan**, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, Remzi Yayınevi, İstanbul-2001.
- Yeniden insan insana*, Evrim Yayınları, İstanbul-1995.
- Çamdibi, Hasan Mahmut**, *Eğitim İlkeleri ve Rehberlik*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2007.
- Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-1994.
- Güzel Ahlak ve İnsan İlişkileri*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2014.
- Dodurgalı, Abdurrahman**, *Ailede çocuğun Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-1998.
- İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-1995.
- Dökmen, Üstün**, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, Remzi Kitabevi, İstanbul-2015.
- E. Taylor, Shelley, Anne Peplau, Letitia**, ve Dğr., *Sosyal Psikoloji*, Çev: Dönmez, Ali, İmge Kitabevi, Ankara-2010.
- Ergin, Hatice**, Armağan, S. Yıldız, *Gelişim Psikolojisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara-2010.
- Fersahoğlu, Yaşar**, *İslam Eğitime Giriş*, Marifet Yayınları, İstanbul-2003.
- Genel Türkçe Sözlük**, "sosyokültürel" , *tdk.gov.tr*, 08.11.2015.
- Goleman, Daniel**, *Duygusal Zekâ*, Çev. Banu Seçkin, Yüksel, Varlık Yayınları, İstanbul-1998.
- Günay, Ünver**, "Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:10, Kayseri-1998.
- Güvenç, Bozkurt**, *İnsan ve kültür*, Boyut Yayınları, İstanbul-2013.
- Hökelekli, Hayati**, *Psikoloji, Din, Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul-2013.

- İslamoğlu, Mustafa**, *Eğitim Yazıları*, Düşün Yayıncılık, İstanbul-2010.
- İzutsu, Toshihiko**, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul-1997.
- Karaman, Fikret**, *Din ve Sosyal Hayat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2011.
- Kasapoğlu, Abdurrahman**, "Empati ve Sempatı Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler", *Bilimname X*, 2006/1.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem**, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul-1999.
- Kaymakcan, Recep** (Edt), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul-2006.
- Yavuz, Kerim**, "Gelecek Nesillere Yönelik Monoteist Dinlerle Ortak Bir Öğretim Projesi Geliştirme Hazırlıkları Üzerinde Düşünceler", Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu, Sempozyum, 17-19 Eylül 2001, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Ankara-2003.
- Kırca, Celal**, "Kur'an'a Göre Din Eğitiminin Genel Metotları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5, Kayseri-1988.
- Koç, Ahmet**, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-1999.
- Köylü, Mustafa**, *Küresel Ahlak Eğitimi*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul-2006.
- Küçükahmet, Leyla**, *Öğretim 'de Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara-2006.
- Lowen, Alexander**, *Narsizim Gerçek Benliğin İnkârı*, Çev: Çetin, Tamer, Cem Yayınevi, İstanbul-2013.
- Marie Carlson, Annika Rabo, Fatma Gök**, *Çokkültürlü Toplumlarda Eğitim Türkiye ve İsveç'ten Örnekler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul-2011.
- Marshall, Gordon**, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1999.
- Momin Abdur-Rahman**, *Küreselleşme, Çokkültürlülük ve İslam*, Rağbet Yayınları, Çev: Birsan Banu, Okutan, Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul-2012.
- Okumuşlar, Muhiddin**, *Fitratın Dine*, Yediveren Kitab, Konya-2002.
- Öcal, Mustafa**, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-2007.
- Önder, Alev**, *Ailede İletişim Konuşarak ve Dinleyerek Anlaşalım*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul-2007.
- Önder, Mustafa**, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Temelleri Üzerine", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 1, sayı:1, Bolu-2013.
- Özcan, Hanifi**, *Matürîdi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri**, "Bir Fitrat Dini Olarak İslam'ın Karakteristikleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, İstanbul-1993.
- "Kur'an'a Göre Hukuk Devleti ve İnsan Hakları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, İstanbul-1999.
- Özen, Yener**, *Saygı Eğitimi*, Gece Kitaplığı, Ankara-2014.
- Peker, Hüseyin**, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2003.
- "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları", *Diyanet Dergisi*, C.21, Sayı:1, 1985.
- "Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler", *Diyanet Dergisi*, C.27, Sayı:2, Ankara-1991.

- R. Rogers, Carl**, “Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir”, Çev: Füsün Akkoyun, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, 1983.
- Sarı, Mevlüt**, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul-1982.
- Selçuk, Mualla**, *Çocuğun Din Eğitiminde Dini Motifler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-2005.
- Swidler Leonard**, Çev. Mustafa Şengün, *Tek Dünya Çok İnanç*, Editör: Aydın, Mahmut, Turan, Süleyman, Hitabevi Yayınları, Ankara-2013.
- Şeker, Mehmet**, *İslam’da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2012.
- Tosun, Cemal**, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara-2012.
- Usta, Mustafa**, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul-2001.
- Ülken, Hilmi Ziya**, *Millet ve Tarih Şuuru*, Pulhan Matbaası, İstanbul-1948.
- Yeşil Yaprak, Binnur**, Duygusal Zekâ ve Eğitim Açısından Doğurguları, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, Sayı: 25, 2001.
- Yıldız, Abdullah**, “Namaz: Tevhid İnanıcının Pratiği”, *İslam’a Giriş, Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Editör: Erul, Bünyamin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2007.
- Zengin, Mahmut ve Dğr.**, *Din, Ahlak ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul-2015.

ZORUNLU NEDENSELLİK BAĞLAMINDA DAVID HUME'UN KOZMOLOJİK DELİL ELEŞTİRİSİ

Ahmet UĞURLU*

Öz

Nesneler arası ilişkileri tespit edip bu ilişkiler üzerinden bazı temel yargılara ulaşmanın imkanı nedenselliğe bağlıdır. Nedensellik sayesinde kuşatamadığımız gerçeklik hakkında tecrübe ve aklın sağladığı imkanlar dahilinde genel geçer yargılara ulaşmaya çalışırız. Aynı şekilde olgular arası kurduğumuz nedensellik ilişkisinin kendi içerisinde tutarlı bir yapı kazanabilmesi için de nedensellik ilişkisini nedene ihtiyaç duymayan bir varlıkta sonlandırma ihtiyacı duyarız. Hume, tecrübe edilen dünyanın olguları arasındaki nedensellik ilişkisinin tespitinde kesinliğe ulaşamadığını ve bu nedenle de evrenin içerisindeki nedensellikten yola çıkarak evrenin bir neden vasıtasıyla yokluktan varlığa geldiğinden bahsedilemeyeceğini iddia eder. Bu makalede Hume'un kozmolojik delil eleştirisinin temelinde, insanın düşünme süreçlerinin Tanrıya ve akla dayanmaksızın açıklanabileceğine yönelik yaklaşıma dayandığı iddia edilmektedir. Hume'un nedensellik ideasının geçerli olmadığı iddiasını insanın bilme süreçlerinin Tanrıdan ve akıldan bağımsız olduğunu iddia edebilmek için ileri sürdüğü ortaya konmaya çalışılmaktadır. Zira Hume'da nedensellik ideasının muhayyile tarafından üretilmesi kozmolojik delili geçersiz kılmakta; bunun sonucu olarak da Tanrı ve aklın düşünme süreçlerindeki rolü devre dışı bırakılmaktadır.

Anahtar kelimeler; Kozmolojik, Nedensellik, Tanrı, Akıl, Muhayyile.

DAVID HUME'S CRITICIZE FOR COSMOLOGICAL ARGUMENT IN THE CONTEXT OF MANDATORY CAUSALITY

Abstract

Detecting relationships between objects, the possibility of achieving some basic judgements depends on causality through these relationships. Through causality, we try to reach generally valid judgements about the truth that we are unable to surround within possibilities provided by experience and mind. In the same way, the causality relationship we have set up between phenomena in order to acquire a coherent structure within itself as well, we need to end the causality relationship within a being that does not need the causality. Hume argues that in the determination of the causality relationship between phenomenon of the experienced world could not reach certainty, and therefore it cannot be mentioned that the universe has been come from nonexistence through a cause based on the causality within the universe. In this article, Hume's criticize for cosmological argument in essence is based upon an approach toward that the process of human thinking could be explained without depending on God and mind. It is also tried to be put forward that Hume has claimed that the causality idea does not valid because the process of human thinking is independent of God and mind. Then, according to Hume, to be produced of the causality idea by the imagination is to invalidate the cosmological argument; hence, God and mind do not have any role in the process of thinking.

Key words: Cosmologic, Causality, God, Mind, Imagination.

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetugurlu@ibu.edu.tr

Giriş

Kozmolojik delil, duyu tecrübesine konu olan bir evrenden yola çıkılarak bir yaratıcının varlığı iddiası üzerine kuruludur. Bu delilin temel argümanlarından biri, kuşkusuz bu evrenin kendi nedeni olamayacağı; bu yüzden de kendi dışında bir nedene muhtaç olduğudur.¹ Kozmolojik delil savunucularının ulaşmak istediği sonuç evrenin ya zamansal olarak yoklukla öncelendiğini ve kendisini önceleyen yokluktan varlığa bir neden vasıtasıyla çıkabileceğini ya da yoklukla öncelenmesi de varlığının devamlılığını ancak bir sonsuz bir gücün aracılığıyla sürdürebileceğini ortaya koymaktır.² Ancak duyu tecrübesinin konusu olan evrenin varlığından, herhangi bir tecrübe imkânı taşımayan yaratmanın gerçekleştiği bir dönemin varlığına ve bunun zorunlu sonucu olarak da bir yaratıcının var olması gerektiği düşüncesine ulaşılabilirliği herkes tarafından kabul görmemiştir. Bu açıdan delile yönelik eleştirinin temel noktası, tecrübe edilen bir olgunun varlığından yola çıkılarak tecrübeyi aşan bir durumla ilgili yargılara ulaşıp ulaşılamayacağı ile ilgilidir.³ Ayrıca son dönemlerde yapılan bir eleştiri de, her ne kadar bir yaratıcının var olduğuna kanıt olarak görülebilse de delilin, bu Tanrının hangi özelliklere sahip olduğunu belirlemede yetersiz kaldığına yöneliktir. Bu eleştiriye göre kozmolojik delil, yaratıcının sonsuz kudret, ilim ve hikmet sahibi olduğunu gösteremez. Bu nedenle de teistin amaçları açısından bu delilin yetersiz olduğu iddia edilmiştir.⁴

Kozmolojik delile yönelik eleştirinin merkezinde kuşkusuz son ifade edilen yaklaşım bulunmamaktadır. Bu eleştiri daha çok karşılıklı bir polemik ürünü gibi görünmektedir. Bu nedenle de bu delile yönelik eleştirinin ana eksenini, evrenin belli bir dönem yok olarak düşünüldükten sonra varlığa gelebilmesi için ona bir neden atfedilip atfedilemeyeceği ya da evren yokluktan gelmemişse de varlığını sürdürebilmek için kendisinin dışında bir güce ihtiyaç duyup duymadığı ile ilgilidir. Bu noktada delile yönelik en büyük eleştirinin David Hume tarafından yapıldığı ve onun yaptığı eleştirinin merkezinde nedenselliğe yönelik yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Duyu dünyasında olgular arası ilişkilerin nedenselliklerle mümkün olduğu düşünüldüğünde, Hume'un kozmolojik delil eleştirisinde nedenselliğin reddine yaptığı vurgu daha iyi anlaşılabilir. Bu yüzden Hume, nesnelere arası ilişkilerde nesneden kaynaklanan bir nedenselliğin olup olmadığını tespit ettikten sonra, evrenin bir nedene ihtiyaç duyup duymadığını ele almaktadır. Hume'un yaptığı eleştirinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle onun nedensellik anlayışının ortaya konması gerekmektedir.

¹ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı*, Muhsin Akbaş (çev.) Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 48.

² Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnançının Akliliği* Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 90-91.

³ Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, Kalisto (çev.) İstanbul: Kuzey Yayınları, 2007, s. 140-141.

⁴ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnançının Akliliği*, s. 103.

1. David Hume'da Nedensellik

Hume'a göre insan zihninde mevcut olan algılar izlenim ve idea diye ikiye ayrılır. Zihinde ilk oluşan algılara izlenim; bunların daha sonra canlılıklarını yitirip soluklaşması sonucunda meydana gelen algılara da idea adını vermektedir.⁵ İzlenim ile idealar karmaşık ve basit diye iki ayrılmaktadır.⁶ Bu ayrıma göre eğer bir izlenim ya da idea parçalanabiliyorsa karmaşık; parçalanamıyorsa basit adını alır. İzlenimi bir ideadan ayıran temel özellik canlılık ve diriliktir (*force and liveliness*). Zihne giren algı ilk önceleri daha canlı ve etkili iken, sonraları bu özelliğini yitirip soluklaşmaktadır. Yani idealar, izlenimlerin canlılıklarını yitirmesinin sonucunda oluşurlar.⁷ Hume, bu yaklaşımının bir sonucu olarak felsefi düşüncesinin her noktasında karşılaşılabilecek temel bir ilkeye ulaşmaktadır.⁸ Bu ilkeye göre her ideanın zorunlu olarak ya bir izlenim tarafından öncelenmesi ya da izlenimler arası ilişkinin sonucunda meydana gelmesi gerekmektedir.⁹ (*Copy Principle*).¹⁰ Zihinde bulunan idealar bir şekilde ya doğrudan izlenimlerden oluşmaktadır ya da kaynak itibarıyla izlenimlere dayanan idealar arası ilişkilerden oluşmaktadır.¹¹ Bunu Hume'un şu ifadelerinde görmek mümkündür:

Bunu doğrulamak için yine açık ve ikna edici bir görüngüyü inceleyeceğim. İzlenimleri ortaya çıkaran yetilerin işlemleri, birinin kör ve sağır doğması gibi, bir şekilde kazara engellenirse, yalnızca izlenimler değil onun karşılığı olan tasarımlar da kaybolur; böylelikle insan zihninde ikisinden de en ufak bir iz kalmaz. Bu durum, yalnızca duyu organlarının tamamen yok olduğu zaman değil, aynı zamanda bu organların belirli bir izlenim üretmek için kullanılmadığı durumlarda da geçerlidir. Tadına bakmadan bir mananasın doğru bir tasarımını oluşturamayız.¹²

Hume'a göre nedensellik, izlenimlerin silikleşip ideaya dönüşmesi sonucunda, idealar arası kurulan ilişkinin sonucunda meydana gelmektedir (*Association principle*). Ona göre idealar arası ilişkinin kuralları benzerlik, zamanda veya yerde bitişiklik ve neden-sonuç ilişkisidir.¹³ Herhangi bir idea zihinde bulunduğundan dolayı diğer bir ideanın bulunmasını sağlıyorsa bu iki idea arasındaki yukarıda bahsedilen herhangi bir ilişkiden kaynaklanıyordur. İki idea arasındaki nedensellik ilişkisine gelince Hume diğer iki kuralı devreye sokarak açıklamaya çalışır. Ona göre, iki idea arasında nedensellik ilişkisi, ikisinin arasında

⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Ergün Baylan (çev.) Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009, s. 17.

⁶ Howard Mounce, *Hume's Naturalism*, London& New York: Routledge press, 1999 , p. 24.

⁷ Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume*, Oxford&New York; Clarendon press, 2008, p. 13.

⁸ Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume*, p. 18.

⁹ David Pears, *Hume's System*, New York: Oxford press: 1990, p.3.

¹⁰ Bary Stroud, *Hume*, London&New York: Routledge press, 197, p. 14.

¹¹ Howard Mounce, *Hume's Naturalism*, p. 25.

¹² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 19.

¹³ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 23.

sürekli tekrarlanan beraberlikten kaynaklanmaktadır. Yani zihne girer iken iki idea arasında bir ardışıklık ve yakınlık varsa bununla beraber bu ardışıklık ile yakınlık ilişkisini kaybetmeden sürekli birliktelikleri tekrarlanıyorsa zihinde bunlar arasında nedensellik ideası oluşur.¹⁴ Nedenselliğin, izlenimi olmayan fakat izlenimlerin idealarda yarattığı etkilerin sonucunda meydana gelen bir idea olduğu söylenebilir. İzlenimi olmadığı için de nesne dünyasında varlığından bahsedilemez.¹⁵ Bunu Hume'un şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

*Çağrışımların kaynağı olan ve bu yolla zihnin bir tasarımdan diğerine geçmesini sağlayan özellikler üç tanedir; benzerlik, zamanda ve yerde bitişiklik, neden-sonuç ilişkisi.*¹⁶

Hume, izlenimi olmayan bir ideanın kaynağını, muhayyilenin idealar arası ilişki kurma sürecinde arar.¹⁷ Ona göre muhayyile insanı, dışarıda var olmayan herhangi bir ilişkinin varlığına ikna etme imkanına sahiptir.¹⁸ Zihinde oluşan izlenimlerin sürekli art arda gelmesi ya da aralarında bitişikliğin sürekli tekrarı muhayyilede bunlar arasında bir ilişkinin var olduğuna dair kanısı oluşur. Nedensellik ideası incelendiğinde buna denk gelen herhangi bir izlenimin olmayışı nesnelere arasında bu tür bir ilişkinin olduğunu savunma imkanını yok eder.¹⁹ Çünkü Hume'a göre zihinde oluşan izlenimlerin her biri diğerinden ayrılacak özelliktedir (*Separability principle*).²⁰ Her bir izlenimin birbirinden farklı olduğu düşünüldüğünde bunları bir birine bağlayan bir nitelikten bahsedilemez. Neden sonuç ilişkisi ideası bu ideaya kaynaklık eden ne neden ne de sonuç tasarımında bulunabilir. Gerek neden ideası gerek sonuç ideası incelendiğinde bu ilişkinin kaynağı olan herhangi bir niteliğe ulaşılması mümkün değildir.²¹ O halde bu idea zihinde oluşan izlenimlerin sürekli birliktelikleri muhayyilede bunlar arasında bir ilişkinin olduğu ve biri olduğunda diğerinin de olması gerektiği inancının sonucunda oluşur. Bu nedenle de her ne zaman sürekli birlikte gözlenen nesneden biri ortaya çıkarsa ardından diğerinin de var olması gerektiği düşünülür. Oysa Hume'a göre, nesnelere arası bu ilişkinin doğası tecrübeden elde edilemez.²² Bunun nedeni daha önce ifade edildiği üzere zihinde oluşan iki izlenim arasında herhangi

¹⁴ Bary Stroud, *Hume*, p. 47.

¹⁵ David Hume, *İnsan Doğası üzerine Bir İnceleme*, s. 63.

¹⁶ David Hume, *İnsan Doğası üzerine Bir İnceleme*, s. 22-23.

¹⁷ Claudia M. Schmidt, *David Hume, Reason in History*, Pennsylvania: The Pennsylvania University press, 2003, p. 70.

¹⁸ Bary Stroud, *Hume*, p. 43.

¹⁹ George Dicker, *Hume's Epistemology and Metaphysics An Introduction*, New York&London: Routledge press, 1998, p. 101

²⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 173.

²¹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, Serkan Ögdüm, (çev.) Ankara: İlke Yayınları, 1998, s. 33.

²² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 63.

bir ilişkiye işaret eden üçüncü bir algıdan bahsedilememesidir.²³ Nesnelere arası ilişkinin izlenimi olmadığı için nedenselliğin duyu tecrübesine dayandığını ifade etmek olası görünmemektedir.²⁴

Hume zihinde gerçekleşen düşünme süreçlerini olguya dayalı (*the matter of fact*) ve idealar arası ilişkiler (*relations of ideas*) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Daha önce söylendiği üzere izlenimi olmadığı için olguya dayalı düşünmeden nedenselliğin elde edilebilme imkanı yoktur. İdealar arası ilişkinin çelişmezlik ilkesine dayalı olduğu düşünüldüğünde nedenselliğin bu tür bir düşünme sürecinde oluşan bir idea olmadığı da anlaşılabilir. Hume, sürekli art arda gelen iki izlenimden herhangi birisinin diğerinden bağımsız düşünülebileceğini ve bu yüzden de mantıksal bir çelişkiye düşülmeyeceğini ifade etmektedir. Örneğin birbirine çarpan iki bilye topundan birinin hareket etmesinin gözlenmesi zorunlu olarak bunlar arasında bir nedensellik ilişkisinin olduğunu göstermez. Çünkü mantıksal olarak bilye topunun diğer bir bilye topu olmaksızın var olabileceği söylenebilir. Ya da bilye toplarından biri düşünülmesiz diğer birinin varlığı düşünüldüğünde mantıksal bir çelişkinin oluşmayacağını ileri sürmektedir.²⁵ Hume'a göre mantıksal ilişkiler, nesnelere ait durumlardan bağımsız olarak ele alınabildiği için mantıksal zorunluluklar nesnelere arası ilişkilere uygulanamaz.²⁶ Çünkü nesnelere arası ilişkiler imkan (*possibility*) barındırır ve bu nedenle de her bir izlenim diğer bir izlenimden bağımsız bir şekilde değerlendirilebilir.²⁷ Bunu Hume'un şu ifadelerinde görebiliriz:

*Ancak burada bir kanıtlama vardır ki yukarıdaki önermenin sezgisel olarak kanıtlama yoluyla da kesin olmadığını hemencecik ispatlar. Bir şeyin üretken bir ilke olmaksızın var olmaya başlamasının olanaksızlığını da ortaya koymadan, her yeni bir var oluş, ya da var oluş değişikliği için bir nedenin var olduğunu kanıtlayamayız; birinci önerme ispatlanamadığı sürece ikincisini ispatlamaktan ümidi kesmemiz gerekir. İmdi ikinci önerme kanıtlayıcı bir kanıtla bütünüyle kapalı olunca, tüm ayrı tasarımlar birbirinden ayrılabilir ve neden-sonuç tasarımları da açıkça ayrı olduklarına göre, herhangi bir nesneyi ayrı bir neden tasarımına ya da üretken bir ilkeye bağlamaksızın onu bir an için yok bir an için de var olarak tasarlamamızın bizim için kolay olacağını düşünerek doyum bulabiliriz.*²⁸

Hume'a göre eğer nedensellik ideası olguya dayalı izlenimlerden ve idealar arası ilişkiler olan mantıksal düşünme vasıtasıyla da elde edilmemişse bu ideanın kaynağı muhayyilede aranmalıdır. Zihinde oluşan izlenimler arasında eğer bir süreklilik ve yakınlık varsa muhayyile bu izlenimler ideasından farklı başka bir

²³ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 72.

²⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 64.

²⁵ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 34.

²⁶ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 33.

²⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 69.

²⁸ Hume, *İnsan Doğası üzerine Bir İnceleme*, s. 65-66.

idea üretmektedir. Bu idea nesne dünyasında karşılığı olmayan bir yapıda olduğu için zihnin olgular arasında kurduğu bu tür bir ilişkinin doğruluğu şüpheli hale gelmektedir. Nesnelere arası bu tür bir ilişki düşünülemezse zihnin bir olgudan diğer bir olguya geçişin dış dünyada karşılığının olduğunu söylemek zorlaşmaktadır.²⁹

Hume'a göre sıradan düşünme sürecinde olduğu gibi felsefi düşünme sürecinde de nedensellik ilişkisine başvurulur. Ona göre felsefi düşünmede neden-sonuç ilişkisini tespit edebilmek için o süreçte kullanılan ilişki türlerini ele almak gerekir. Hume' göre bunları yedi tür ilişki olarak tespit etmek mümkündür. Bunlar: benzerlik, özdeşlik, zaman ve yer ilişkileri, nicelikte ve sayıda oran, nitelik derecesi, karşıtlık ve nedenselliklerdir. Hume, bu ilişki türlerinin şu iki türe ayrılabilirliğini ifade etmektedir: birincisi tamamen birlikte değerlendirdiğimiz tasarıma bağlı olanlar, ikincisi ise tasarımda bir değişiklik olmadan da değiştirilebilenlerdir. Hume birinci türe üçgen tasarımından, üçgenin üç açısının iki doğru açısıyla arasındaki eşitlik ilişkisini bulduğumuzu ve bu ilişki tasarım aynı kaldığı sürece değişmez olduğunu ifade eder. Oysa ona göre iki nesne arasındaki bitişiklik ve uzaklık ilişkileri, nesnelere kendilerinde veya tasarımlarında bir değişiklik olmaksızın yalnızca yerleri değiştirilerek farklılaştırılabilir. Bu nedenle de ideada kesinlik birinci türdeki ilişkiden elde edilebilir.³⁰

Neden- sonuç ilişkisinin yukarıda zikredilen hangi türde ilişkiye girdiğini tespit edebilmek için bu ilişki türünün tasarımların karşılaştırılması sürecinde tasarım aynı kaldığı sürece değişmeyen bir ilişki mi olduğu yoksa tasarıma dayanmayan ve o aynı kalırken bile ortada olan ya da ortada olmayan bir ilişki türü olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir.³¹ Hume göre neden-sonuç diye tabir edilen nesnelere incelendiğinde bu iki ilişkinin olduğu nesnede neden ya da sonucu anımsatacak herhangi bir özelliğin olmadığı görülebilir. Bu nedenle de tasarımdan kaynaklanan nesneye ait özgü bir nitelik olmayacağı için zikredilen ikinci tür ilişki içerisine girmesi gerektiğini anlarız.³² Bunu Hume kendi ifadesiyle şöyle dile getirir:

Yedi türde felsefi ilişki vardır; benzerlik, özdeşlik, zaman ve yer ilişkileri, nicelikte veya sayıda oran, nitelik derecesi, karşıtlık ve nedensellik. Bu ilişkiler ikiye ayrılabilir: birincisi tamamen birlikte değerlendirdiğimiz tasarımlara bağımlı olanlar, ikincisi tasarımlarda bir değişiklik olmadan da değiştirilebilenler. Üçgen tasarımından, üçgenin üç açısının iki doğru açıyla arasındaki eşitlik ilişkisini buluruz;

²⁹ Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume*, p. 59.

³⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 59.

³¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 60.

³² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 62-63.

bu ilişki tasarım aynı kaldığı sürece değişmezdir. Öte yandan, iki nesne arasındaki bitişiklik ve uzaklık ilişkileri nesnelere kendilerinde veya tasarımlarında bir değişiklik olmaksızın yalnızca yerleriyle oynanarak değiştirilebilirler; yer zihin tarafından öngörülme-yen yüzlerce farklı rastlantıya dayanır. Aynı durum özdek ve nedensellik için de geçerlidir.³³

Hume'a göre bizim nedensellik ilişkisine başvurduğumuz düşünme genellikle bilinen nesne durumlarından yola çıkarak nesnenin bilinmeyen durumları hakkında yargıda bulunduğumuz olguya (*the matter of fact*) dayalı düşünme biçimidir. Nesnenin belli bir durumunda elde ettiğimiz tecrübelerden tecrübesini elde etmediğimiz durumlarına geçişin imkanı eğer nesnelere arasında bir ortaklıktan (*uniformity principle*) bahsedebiliyorsak mümkündür. Oysa zihin kendisinde oluşan izlenimler ile sonradan gelecek izlenimler arasında asla bir benzerlik kuramaz. Çünkü elde edilen nesnel tecrübe sonraki tecrübeye kaynaklık edebilecek yapıda (*separability principle*) değildir.³⁴

2. David Hume'da Zorunlu Neden İdeası ve Kozmolojik Delil Eleştirisi

Hume, idealar arası ilişki türü olan nedenselliği izlenimlerin sürekli birlikteliği ve ardışıklık üzerinden açıkladıktan sonra bunun muhayyilede ne şekilde oluştuğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre muhayyilede izlenimlerin sürekli birliktelikleri ve ardışıklıkları sayesinde bir inanç oluşur. Bu inanç izlenimlerin birlikteliklerinin artmasıyla pekişir ve bunun devamı sonucunda alışkanlık denen durum meydana çıkar. Bireyde izlenimlerin birlikteliğini tecrübe ettiği her durum sonucunda bir izlenimin diğerini gerektirdiği inancı artar. Birbirine çarpan bilardo toplarının sonucunda meydana gelen nedensellik ideası muhayyilede gerçekten varmış hissine kaynaklık eder. Hume'a göre iki izlenim ya da idea arasındaki bu ilişki tereddüt edilmez hale geldiğinde bu ilişki zorunluluk içermeye başlar. Muhayyile zorunlu neden ideasına ulaştığında iki idea arasındaki ilişki artık bir beklenti ya da umma seviyesinden idealar arasında doğrudan geçiş seviyesine yükselmiştir ki artık birey iki ideayı birbirinden ayrı düşünemez hale gelmiştir. Birey iki idea arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak görmeye başladığında onun için bu, olgular arası ilişki (*the matter of fact*) olmak yerine mantıksal bir ilişkiye (*relations of ideas*) şekline bürünmeye başlar.³⁵

Muhayyilede meydana gelen bu idea nedeniyle, ona sahip olan birey tarafından dış dünyadaki objeler arasında nedensellik ilişkisi varmış muamelesine tabi tutulur.³⁶ Yani izlenimi olmadığı halde birey dış dünyadaki objeler arasında bir ilişkinin varlığına dayanarak akıl yürütmeye başlar. Bunun sonucu olarak da

³³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 59.

³⁴ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 40.

³⁵ Galen Strawson, *The Secret Connexion Causation and Realism*, Oxford&New York: Clarendon press, 1989, p. 5.

³⁶ Jeffrey Bell, *Deleuze's Hume Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University press, 2009, p. 10.

tecrübe ettiği birçok olgudan yola çıkarak gelecekle ilgili öngörülerde bulunur. Oysa tecrübe edilenin tecrübe edilmeyenle ortaklık içerdiği düşüncesi olmaz ise gelecek ile ilgili öngörüler mümkün hale gelmez. Bizim olgular arası geçişimizin imkânı olguları kuşatan bir ortaklık fikrine sahip olmamızla mümkündür. Hume'a göre tecrübe sınırları içerisinde tecrübe edilenlerin tecrübe edilmeyenlere benzer olduğuna yönelik bir ilkeye ulaşılamaz. Tecrübeden kaynaklanmayan bir ilkenin tecrübî dünyaya dayalı düşünmenin temeli olması olguya dayalı düşünmenin geçerliliğine zarar verir.³⁷

Hume, bilimsel bilgi ve felsefi düşünmenin temeline yönelik böyle bir eleştirinin gündelik hayatta doğuracağı olumsuz sonuçlarının farkındadır. Bu nedenle de bizim gündelik dünyamızı inşa etme sürecimizin vazgeçilmez eylemi olan olgular arası ilişkileri muhayyilenin doğasına dayandırma ihtiyacı duyar. İnsan muhayyilesi herhangi akli bir dayanağa ihtiyaç duymaksızın olgular arası ilişkileri insan yaşamını sürdürecektir şekilde kurar. O, muhayyilenin bu tür bir işlevini sadece rasyonel düşünenlere karşı kullanmaz. Bilakis insanın düşünme sürecinde şüpheli bir tarza ulaşarak insanın bilme süreçlerini inkâr edenlere de karşı çıkar. Çünkü ona göre şüphelinin inkârına karşı muhayyilenin bu işlevi çözüm olarak görülebilir. Muhayyilenin işlevi insan eylemlerine engel olabilecek radikal bir şüphenin imkânını da yok eder.³⁸ Bunu Hume şöyle ifade eder:

*Doğa mutlak ve denetlenemez bir zorunlulukla bizi, soluk almaya ve duyumsamaya olduğu gibi, yargıda bulunmaya da belirlemiştir; ayrıca ortada olan bir izlenimle arasındaki alışkısalsal bağlantılarının açıklanmasıyla belirli nesnelere daha güçlü ve daha tam bir ışıkta görmemizin önüne geçemeyiz.; tıpkı uyanık olduğumuz sürece düşünmemizin ya da güneş ışığında bakışlarımızı kendilerine çevirdiğimiz zaman çevredeki cisimleri görmemizin önüne geçemediğimiz gibi. Her kim bu tümünden kuşkuculuğun mız mızlanmalarını çürütmek için sıkıntıya girmişse, gerçekte karşısında biri olmadan tartışmış ve doğanın zihne daha önceden yerleştirdiği ve kaçınılmaz kıldığı bir yetiyi kanıtlamalar yoluyla yerleştirmeye çalışmıştır.*³⁹

Bilgi edinme ve düşünme süreçlerini muhayyilenin işlevlerine dayandırmasının bir sonucu olarak Hume, kozmolojik delil eleştirisini de muhayyilenin çağrışım ilkeleri üzerinden ortaya koymaya çalışır. Ona göre kozmolojik delil anlayışının dayandığı temel önerme “ var olmaya başlayan her şeyin var oluşunun bir nedeni olmalı” dır. Hume'a göre bu yargı ya da yaklaşım sorgu-sual olmaksızın kabul edilir. Oysa ona göre neden-sonuç ilişkisinin yukarıda

³⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 84.

³⁸ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 82.

³⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 131.

bahsedilen tasarımlar arası yedi tür ilişkiden hangisine girdiğinin tespit edilmesi gerekir ve bu yargının kesinlik içerip içermediği böylece anlaşılabilir. Bu idealar incelendiğinde ne neden ne de sonuç tasarımında zorunluluğu içeren herhangi türde bir ilişkinin olduğu tepsi edilebilir. Yani tasarımlar aynı kaldığı sürece neden sonuç ilişkisi iki tasarım arasındaki ilişki türüne girmez. Bu nedenle de neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğundan bahsedilemez.⁴⁰

Hume ayrıca kozmolojik delilin diğer bir argümanı olan “her şeyin bir nedeni olmalıdır, çünkü herhangi bir şey nedenden yoksunsa, kendi kendisini meydana getirecektir” yaklaşımını da sonuçsuz olarak değerlendirir.⁴¹ Çünkü Hume’a göre bu argümanda hala neden tasarımı ile sonuç tasarımı arasında zorunlu bir ilişkinin varsayılmaktadır. Oysa daha önce gösterilmişti ki neden-sonuç tasarımları arasında mantıksal bir zorunluluğun kurulamayacağı gibi dış dünyadan elde edilen bir izlenimden de türetilmemektedir. Ayrıca tasarımlar arası ilişkilerden ve zorunluluk içeren birinci türen bir ilişki olduğu da söylenemez. Hume, eğer bir neden varsaymazsak varoluşa gelen şeyin zorunlu olarak hiçlikten doğacağı yaklaşımını da eleştirir. Ona göre herhangi bir nedeni olumsuzlayan bir yaklaşımın hiçliği neden olarak görmesi mümkün değildir. “*Her meydana gelen şeyin bir nedeni olmak zorundadır*” yaklaşımını eleştiren birinin hiçliği bir neden olarak kabul etmesi gerektiği eleştirisinin makul olamayacaktır. Çünkü neden-sonuç arasında ne mantıksal ne de olgusal bir ilişki görmeyen biri neden yaklaşımlarının her türüne olumsuz bir yaklaşım sergilemektedir.⁴²

Hume’un nedenselliğe yönelik yaklaşımının temelinde, bireyin nesneyi bilebilme ve düşüncesine konu edinebilmesinin zemininde aklın ya da Tanrının olduğuna yönelik yaklaşımları eleştirme çabası bulunmaktadır. Rasyonalistler, nesnenin birey tarafından bilinebilme imkânını aklın doğası itibariyle taşıdığı mantıksal ilkelere dayandırmaktaydılar. Ampristler aklın doğasında taşıdığı mantıksal ilkelerin nesnenin kuruluşunda ve bilinmesinde yeterli olmadığını savunmak için kavramların yapı ve ilişki itibariyle dış dünyadan gelen verilere dayanması gerektiği düşüncesini savundular. Fakat süreç içerisinde insanın nesneyi algılayabilme ve ilişkilendirme süreçlerinin duyu verilerine dayanarak açıklanamayacağı bu nedenle de Tanrının müdahalesinin gerektiği fikri aklın yerine duyu verilerine dayanmayan başka bir unsurun geçmesine imkan sağladı. Hume’a göre akla dayanmadan Tanrının varlığı savunulamayacağı ve düşünme süreçlerini duyu verilerine dayandırma çabasının gerekliliğinden dolayı aklın temel alınamayacağı düşünüldüğünde Tanrıdan yola çıkılarak insanın anlama süreçlerinin ortaya konamayacağı açıktır.⁴³

⁴⁰ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 31.

⁴¹ Mustafa Çevik, “The “First Cause” in Hume’s Philosophy”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 3 Issue 1 2013, p. 156.

⁴² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 67.

⁴³ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 78-79.

Bireyin düşünme sürecinden Tanrı ve aklın devre dışı bırakılabilmesinin gerekliliği Hume'un zihindeki kavramların oluşma ve ilişkilendirme süreçlerini açıklamada muhayyileye başvurmasına kaynaklık etti.⁴⁴ Muhayyilenin işlevleri aracılığıyla dış dünyanın algılama ve bilinme süreçlerinin açıklanması muhayyileyi harekete geçiren unsurun tespitini zorunlu kıldı.⁴⁵ Hume'a göre izlenimlerin iç ve dış diye ayrıldığı hatırlandığında bu iki tür izlenimin muhayyilede ilişkiye girdiğini söylemek mümkündür. Dışarıdan gelen izlenimler muhayyilenin düzenli işlevleri sayesinde ilişkiye girerler ve bu ilişkinin sürekliliği iç duyudan gelen bir etkiyle sürekli hale getirilir. Muhayyilenin işlevleri iç duyudan gelen inanç sayesinde güçlendirilir. İnanç bireyin algılama ve algıları ilişkilendirme süreçlerinin hızlanmasını ve böylece bireyin yaşama sürecinin kolaylaşmasını sağlamaktadır. Hume'un bilme ve düşünme süreçlerini muhayyilenin işlevlerine indirgemesi ve muhayyilenin amacının da bireyin yaşamını sürdürebilmesi olduğu düşünüldüğünde bu muhayyile temelli yaklaşımın bilimsel ve felsefi düşünmeye imkan sağlayıp sağlayamadığı noktasının üzerinde durulması gerektiği açıktır.⁴⁶

Bilimsel bilginin olguya dayalı kavramlar arasında mantıksal ve matematiksel ilişkiler kurmak olduğu bilinir. Hume insan düşünme süreçlerinde mantıksal ve matematiksel kesinliğin varlığını kabul etmektedir. Fakat kavramlar arası zorunlu ilişkiler olan mantığın işlev görebilmesi için olgusal ilişkilerin mantıksal zorunluluğu uygun bir kesinlik ve pekinlik içermeleri gerektiği açıktır. Eğer olgusal ilişkiler Hume'un varsaydığı şekilde tamamen muhayyilenin inanç kökenli zayıf ilişkilerine dayanıyorsa kavramsal zorunluluğun dış dünyaya uygulanabilmesinin imkanı kalmaz. Bu nedenle de dış dünyadan alınan kavramlara dayalı bilimsel ve felsefi ilişkinin imkanından bahsedilemez. Hume'un nedenselliğe yaptığı eleştirinin de buna sebep olacağı söylenebilir. Olgular arası ilişkileri düşünmenin konusu yapmanın vazgeçilmez unsurunun nedensellik olduğu açıktır. Nedenselliğin tecrübe edilen olgudan yola çıkılarak tecrübe edilmeyen olgusal durumlara ulaşabilme de aklın kullandığı ilişkilerden biridir.⁴⁷ Eğer nedensellik ilkesinin dış dünyayı yansıtmadığı düşünülürse gözlenen bir olgudan yola çıkarak gözlenmeyen bir olgu hakkındaki bir yargıya varmak imkânsızlaşır. Bu da hem bilimsel hem de felsefi bilginin geçerliliğine zarar verecektir.⁴⁸

Hume'un, yargı çeşitlerini mantıksal ve olgusal ilişkiler diye ikiye ayırıp kavramsal ilişkileri olgular arası ilişkilerden ayırması ve olgular arası ilişkileri muhayyilenin işlevine bırakması, insanın düşünme yetisinin birleştirici özelliğine

⁴⁴ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 76-78.

⁴⁵ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 82.

⁴⁶ Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume*, p. 70.

⁴⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 81.

⁴⁸ Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume*, p. 91.

zarar vermektedir. Ampirist düşünce geleneğinden önce zihnin kavramlar arası ilişkileri olgusal ilişkileri belirleyen konumda iken yeni süreçte olgusal ilişkilerin kavramsal ilişkileri belirlediği bir sürece girilmiştir. Fakat olgusallıkla kavramsal ilişkiler birbirine indirgenemez ve aynı zamanda birbirlerinden koparılamaz yönleri sahip oldukları için olgusal ilişkilerin muhayyile üzerinden inşası beraberinde bilimsel ve felsefi faaliyetin olumsuz etkilenmesine sebep olmaktadır. Felsefi ve bilimsel çalışmaların mümkün olabilmesi için kavramsal ve olgusal ilişkilerin gerçeği doğru bir şekilde yansıtmaya imkan verecek bir yapıda olması gerekir. Eğer Hume gibi kavramsal ve olgusal ilişkiler birbirinden tamamen ilişkisiz kılınır ve olgular arası ilişkiler muhayyilenin inanca dayalı ilişkileri ile temellendirilirse bilimsel bir çabanın sonuç vermeyeceği açıktır.⁴⁹

Hume'un kozmolojik delil eleştirisi ile Tanrı ve aklın insanın anlama (*understanding*) dünyasının dışına çıkarılması arasında zorunlu bir ilişki olduğu açıktır.⁵⁰ İnsan bilme ve davranma süreçlerini aklın zorunlu ilişkileri ya da Tanrının mükemmelliği üzerine inşa etme yerine muhayyilenin esnek ilişkilerine dayandırma beraberinde sadece felsefenin Tanrısının değil; aynı zamanda tek Tanrılı dinlerin kendi Tanrı düşüncesine yönelik rasyonel argümanlar getirme imkânı bırakmamıştır. Aklın olgusal ilişkileri kurma imkânı yok edildiğinde Tanrının bu alemle ilişkisinin aklı yönden inşası da yok olur.

Sonuç

Ampirist geleneğin aklın kavramsal süreçteki rolüne yönelik eleştirisinin düğümlendiği noktalardan biri nedenselliklerdir. Aklın bilme süreçlerinin tecrübî alana zorunlu bir şekilde dayandığını savunan ampirist düşünürler dışarıdan alınan ideaların ilişkilendirilmesi sorunu söz konusu olduğunda bunun tecrübeye dayanıp dayanmayacağı noktasında çözümsüz bir sürecin içerisine girmişlerdir. Bu sorunu akla ya da Tanrıya başvurmadan çözebilmek için Hume, muhayyileyi öne çıkarmıştır. Fakat muhayyilenin dışarıdan alınan ideaları anlamlı bir dünya inşasını sağlayacak şekilde düzenleyebilmesi imkanına sahip olmadığı için onu düzenleyecek başka bir unsura ihtiyaç duymuştur. Bu da muhayyileye alınan kavramları belli bir düzenlilikte ilişkilendirilmesini sağlayan iç duyumdan gelen inançtır. Fakat inancın kavramsal ilişkilerin kaynağını açıklamada kullanılması düşünce dünyasının dış dünya tecrübesine dayanması gerektiği yaklaşımına uygun düşmemektedir. Bu nedenle de aklın ve Tanrının dış dünyayı bilmedeki rolünün devre dışı bırakılması tecrübe edilen dünyanın bilinebilirlik imkânına zarar vermektedir.

Hume'un kozmolojik delil eleştirisinin, insanın dış dünyayı bilmesinde aklın ve Tanrının rolünü yok etme isteği sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Ampirist gelenek Hume'dan önceki tartışmalardan insan zihninde oluşan yargıların bireyin

⁴⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 81.

⁵⁰ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, s. 79.

pasif alıcılığının sonucunda gerçekleşmediği sonucuna ulaşmıştı. Fakat aklın ve Tanrının rolünü inkâr etme üzerine kurulu bir anlayıştan hareket eden Hume'un yargıların imkânını başka bir unsura dayandırma ihtiyacı duymuştur. Fakat Hume'un insanın algılama ve yargı süreçlerini muhayyileye dayandırması, rasyonalistlerin maruz kaldığı kavram-olgu ikilemine dayalı eleştirinin bir benzerine onu da maruz bırakmıştır. Çünkü her ne kadar algı zihne dışarıdan gelse de anlamlı bir dünyanın oluşabilmesi için gereken yargılar muhayyile aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle de muhayyile aracılığıyla gerçekleşen yargı süreçlerinin dış dünyaya uygunluk problemi insan zihninin algı ve kavrama süreçlerinden Tanrıyı ve akli devre dışı bırakan Hume da yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Sonuç itibari ile Hume'un düşünme ve bilme süreçlerinde Tanrıyı ve akli devre dışı bırakma çabası dış dünya hakkında bilim ve felsefe yapma imkânına zarar vermiştir. Bu durum en bariz şekilde kendisini kozmolojik delilin eleştirisinde göstermektedir. Çünkü olgusal dünyadaki nedensellik ilişkisinin inkârı, aklın ve Tanrının devre dışı bırakılmasının yansıması kozmolojik delilin eleştirisinde açıkça görünmektedir. Birbirini takip eden iki nesne arasında nedensellik ilişkisinin kurulamaması aklın olgular arası ilişkileri tecrübe etmediği alana taşıyamamasına neden olmuştur ki bu da beraberinde insan zihninin sadece gündelik yaşamın ihtiyacını karşılayabilecek nitelikte olduğu gibi bir sonuca götürmüştür.

Kaynakça

- Allison, Henry E., *Custom and Reason In Hume*, Oxford&New York: Clarendon Press, 2008.
- Bary, Stroud, *Hume*, London&New York: Routledge Press, 1977.
- Bell, Jeffrey *Deleuze's Hume Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- Çevik, Mustafa "The "First Cause" in Hume's Philosophy", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* , Volume 3 Issue 1 (2013), 151-157.
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, terc. Kalisto, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2007.
- Dicker, George *Hume's Epistemology and Metaphysics An Introduction*, New York&London: Routledge pres, 1998
- Hume, David, *İnsan Doğası üzerine Bir İnceleme*, terc. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, terc., Serkan Ögdüm, Ankara: İlke Yayınları, 1998.
- Mounce, Howard, *Hume's Naturalism*, London&New York: Routledge Press, 1999.
- Pears David, *Hume's System*, New York: Oxford University Press, 1990.

- Schmidt, Claudia M., *David Hume, Reason in History*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2003.
- Strawson, Galen *The Secret Connexion Causation and Realism*. Oxford&New York: Clarendon Press, 1989.
- Swinburne, Richard, *Tanrı var mı*, terc. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık, *Tanrı İncancının Akliliği*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

HANEFÎ MEZHEBİNDE ÖRFÜN HÜKÜMLERE ETKİSİ

Kamil YELEK*

Öz

İslam hukukunun önemli kaynaklarından biri olan örf, vahiy döneminden fikhın tedvin edildiği dönem ve sonrasına kadar değişik alanlarda farklı ölçü ve şekillerde hukuka kaynaklık ederek usûl ve furû eserlerinde çok önemli bir konuma sahip olmuştur. Bilindiği üzere İslâm hukukunda hükümlerin vaz' edilmesindeki asıl gaye; insanların durumlarını düzeltmek, aralarında adaleti gerçekleştirmek ve sıkıntılarını gidermektir. O halde, hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerin uygun gördüğü şeyleri dikkate almamak, insanları büyük bir sıkıntıya sokar ki bu durum İslâm hukukunun ruhuna aykırıdır. Çünkü örf ve âdetlerin tamamen toplumdan çıkarılması insanlara büyük sıkıntı verir. Bu yüzden İslâm hukukunun temel kurallarından birine aykırı olmayan örfün, hüküm çıkarılırken dikkate alınması gerekir. İşte bu sebeple bir taraftan örfün hukukî konumunun doğru bir şekilde belirlenip sınırlarının bilinmesi; diğer taraftan da fetvâ makamında bulunan kimselerin hizmet ettiği veya yaşadığı toplumdaki örf ve âdetlerin bilgisine tam olarak sahip olması gerekir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle örfün tanımı, konumu, kaynak değeri, kısımları ve geçerlilik şartları gibi konular ana hatlarıyla sunulmuş; akabinde ise İbn Âbidîn'in *Neşru'l-arf* adlı risalesinden hareketle Hanefi mezhebinde yerel örfün ve zamanla örfte meydana gelen değişimin hukuk normunun oluşumunda nasıl bir etkiye sahip olduğu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Örf, Âdet, Değişim, İslam hukuku, İbn Âbidîn, Neşru'l-arf.

THE EFFECT OF THE CUSTOMS ON THE JUDGMENTS IN THE HANAFI SCHOOL

Abstract

Custom (urf) has been a source to Islamic law in various subjects and in different levels and ways beginning from the age of revelation (wahy) until the age of compilation (tadwin) and later. It has had a very central place in works on both usul and furu'. As known, the main purpose of making legal judgment in Islamic law is to provide justice and make the problems with people to wither away. In this case, not considering the customs and the things that wise people's advices in making legal judgment can become a burden or problem for people which is against the very spirit of Islamic law. Because, excluding customs from the society can create a problem for the community. For this reason, the customs which is not contradictory to any principle of Islamic law should be considered in legal judgment. This means that knowing the legal position and limits of customs is very crucial. Also, the *ulama* who is in the position of giving *fatwa* should understand the customs of the society that he lives in and serves. In light of this purpose, firstly subjects such as the definition, importance, value as a source, parts and conditions of validity of custom (urf) were presented in detail and later, based on Ibn Abidin's *Nashr al-'Arf*, the influence of local custom and the change in custom by time on lawmaking is examined.

Keywords: Custom, Tradition, Text, Change, Islamic Law, Ibn Abidin, *Nashr al-'Arf*.

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kamilyelek@gmail.com

GİRİŞ

İslam hukukunun asıl kaynakları Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu aslî kaynakların yanında ikincil diyebileceğimiz bazı fer'î kaynaklar mevcut olup, bunlardan biri de “örf”tür. Bilindiği gibi İslam, cahiliye dönemi örf ve âdetlerinin hepsini ortadan kaldırmadığı gibi, tamamına da karşı çıkmamıştır. Bunlardan dine aykırı olanlar yasaklanmış, temelde aykırı olmamakla birlikte sakıncalı olanlar düzeltilmiş, aykırı ve sakıncalı olmayanlar da olduğu gibi kabul edilmiştir. Çünkü İslam dininde bu ilahî vahyin muhatabı insandır. Toplumun âdet edindiği şeyleri hukukta dikkate almamak ise insanları büyük bir sıkıntıya sokar. Bu yüzden kaynak olarak insanların dine uygun olan örf ve âdetleri kabul edilmiş, nasslarla çelişen ve onlara aykırı olanlara da itibar edilmemiştir. İslam hukukçuları da bu anlayıştan hareketle dinin boş bıraktığı alanlarda (hakkında nass varit olmayan meselelerde) hüküm verirken nasslara aykırı olmayan örf ve âdetleri kendisine başvurulan kaynaklardan biri olarak kabul etmiştir.

Örf, vahiy döneminden başlayarak fikhın tedvin edildiği dönem ve sonrasına kadar değişik alanlarda farklı ölçü ve şekillerde hukuka kaynaklık ederek hem furû hem de usûl eserlerinde çok önemli bir konuma sahip olmuştur. İşte bu sebeple örfün hukukî konumunun doğru bir şekilde belirlenmesi ve sınırlarının bilinmesi gerekir.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Örf

Arapça “a-r-f” kökünden türeyen örf kelimesi sözlükte “sabır, iyilik, yadırganmayan, cömertlik, birbiri ardından gelen, güzel görülen, ihsan, akılla bilinen ve şer’in güzel gördüğü şey” gibi anlamlara gelir.¹

Terim olarak, örf kavramını ilk defa Ebu'l-Berekât en-Neseî (v.710/1310) *el-Mustasfa*² adlı eserinde “*aklın delaletiyle nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca benimsenip kabul edilen şey*” olarak tanımlamıştır.³ Ancak bu ifade, Neseî'nin dönemine kadar örf ve âdetle ilgili hiç bir tanımlamanın olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Neseî'den dört asır önce yaşayan Cessâs (v. 370/980) örften türeyen maruf kelimesini “*akıl tarafından yapılması güzel sayılan ve sağlam akıl sahipleri*

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-me'arif, IV, 2899; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-fikr, 1994, XII, 377-378.

²Ebu'l-Berekât en-Neseî (v.710/1310), *el-Mustasfa* adlı bu eseri Ebu'l-Kâsım Muhammed es-Semerkindî'nin (v.556/1161) en-Nâfi' adlı eserine şerh olarak yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mavil, Kılıç Arslan, “*Bir Hanefî-Mâturîdî Âlimi Ebu'l-Berekât en-Neseî*”, Uludağ Ü.İ.F.D. c. 22, s. 1, 2013, s. 75.

³ Tanımın Arapçası şu şekildedir: (ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول) İbrahim Kâfi Dönmez, birçok çağdaş yazarın (Ebû Zehra, M. Ahmed ez-Zerka gibi) bu tanımı Gazzâli'nin *el-Mustasfa*'sına atfettiğini ancak bahsi geçen eserde böyle bir tanımın bulunmadığını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, “Örf”, DİA, 2007, XXXIV, 88.

tarafından da münker kabul edilmeyen şey ” diye tarif etmiştir.⁴ İbn Nüceym’in *el-Eşbah*’ı ile İbn Âbidîn’in *Neşru’l-arf* adlı risâlesinde es-Sirâcü’l-Hindî’ye (v. 793/1390) atfedilen tanımla⁵ Cürcânî’nin (v. 816/1413) *et-Tarîfat* adlı eserinde yapılan tanım⁶ büyük ölçüde Neseffî’nin tanımıyla örtüşmektedir. Daha sonraki yapılan örf tanımları da, büyük ölçüde Neseffî’nin yaptığı bu tanıma dayanmaktadır.

2. Âdet

Arapça “a-v-d” kökünden türeyen bir isim olan âdet kelimesi ise, sözlükte “dönmek, geri çevirmek, tekrarlamak, alışkanlık haline getirmek” gibi anlamlara gelir.⁷

Terim olarak, Cürcânî âdet kavramını “*insanların akla dayalı olarak sürdürdükleri ve defalarca tekrar ettikleri şey*”⁸ diye açıklarken; İbn Emîri’l-Hâc lakabı ile meşhur olan İbnü’l-Muvakkit (v. 879/1474) de “*akılla alakası olmaksızın tekrar eden iş*”⁹ şeklinde tarif etmektedir. İbn Âbidîn ise risâlesinde bu kavramı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Âdet muâvede kelimesinden alınmıştır. O tekrar edilerek ve alışkanlık haline getirilerek nefislere ve akıllara yerleşir, orada karar kılar ve ma’ruf olur. Herhangi bir alaka ve karîne aranmaksızın kabul edilir ve nihayet örfi bir hakikat hâlini alır.*”¹⁰

Görüldüğü üzere örf ve âdetin mahiyeti birbirinden farklıdır. Çünkü örf, başlangıçta akıl ve irâdeye dayanırken âdet, tekrar ve alışkanlığa dayanır. Âdet iyi

⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiyye, Beyrut ty., III, 50. (وَالْمَعْرُوفُ هُوَ مَا حَسَّنَ فِي الْعَقْلِ فَعُلُهُ) (وَلَمْ يَكُنْ مُنْكَرًا عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ الصَّحِيحَةِ). Her ne kadar “urf” kelimesi ile aynı kökten gelip bir birine yakın anlamlara sahip olsalar da “maruf” kelimesi örften farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Marûf kavramıyla daha ziyade ulemâ, akıl, din ve sağduyu sahibi insanların oluşturduğu geleneği ya da güzel olduğu akıl ya da şeriat yoluyla bilinen fiil ve sözleri içine alan bir anlam kastedilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zebîdî, Murtazâ, *İthâfu’s-Sâdeti’l-Muttakin*, Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut 1994, VII, 3; Râgıb El-İsfehânî, *el-Müfredât* (thk: Safvan Adnan Dâvûdî), ed-Dâu’s-Şâmiyye, Beyrut 1997, 561; Ebü’l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998, 804.

⁵ es-Sirâcü’l-Hindî’nin yaptığı tanım şu şekildedir: “*Âdet, akli selim tarafından kabul edilip tekrar edilen işlerin nefislere yerleşmiş olanlarından ibarettir.*” (العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمر المتكررة المقبولة)

(عند الطبائع السليمة) Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezâir*, Daru’l-fikr, Dimeşk 1986, 101; İbn-i Âbidîn, *Neşru’l-arf fi binâi bazı’l-ahkâm ale’l-urf*, (Mecmûatü’r-Resâil içinde), II, 114.

⁶ Cürcânî’nin yaptığı tanım ise şu şekildedir: *Örf, Akli olarak herkesin benimsemiş olduğu ve insan tabiatına uygun olan şeydir.*” (ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول) Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürcânî, *Kitabu’t-ta’rifat*, Dâru’n-nefâis, Beyrut 2007, s. 225.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 3158; Zebidi, *Tâcü’l-arus*, V, 39; Hayrettin Karaman, “*Âdet*”, DİA, I, 369.

⁸ Cürcânî, *Kitabu’t-ta’rifat*, 223. (ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى)

⁹ İbn-i Âbidîn, *Neşru’l-arf*, II, 114. (العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية)

¹⁰ İbn-i Âbidîn, *Neşru’l-arf*, II, 114.

bir iş/şey olabileceği gibi kötü bir şey de olabilir. Buradan hareketle âdet kavramının örfe göre daha genel bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.¹¹

II. ÖRFÜN KAYNAK DEĞERİ

Hukukî bir kaynak olarak örfün temellendirilmesinde genellikle A'raf suresinin “*örfü emret*”¹² meâlindeki âyeti ile “*Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir.*”¹³ şeklindeki rivâyet bu konuda delil olarak kullanılmıştır. Ancak bu rivâyetin Hz. Peygamber (s.a.s.)’e merfû olarak nisbet edilmesi sahih değildir. Çoğunluk, bu rivâyetin İbn Mesûd’a ait mevkûf bir rivâyet olduğu kanaatine sahiptir. Nitekim İbn Nüceym de Alâi’den (v. 761/1359) naklen bu hadisle ilgili şunları zikreder: “*Uzun süre araştırmama ve sorup sorgulamama rağmen bu rivâyeti, hadis kitaplarında zayıf bir senetle de olsa merfu olarak bulamadım. Bu, olsa olsa Abdullah b. Mes’ud’a ait mevkuf bir hadistir.*”¹⁴ Örfün meşruiyeti için İbn Âbidin tarafından sunulan diğer deliller ise, Pîrîzâde’nin *el-Eşbah* üzerine yaptığı şerhten alınan “*Örf ile sabit olan, şer’î delil ile sabit olmuş gibidir.*” şeklindeki ibareyle Serahsî’den yapılan “*Örfen sabit olan, nassla sabit olmuş gibidir.*” şeklindeki alıntıdır.¹⁵

Hüküm verilirken, İslâm hukukuna aykırı olmayan örfe itibar edilmesi noktasında herhangi bir tartışma mevcut değildir. Nitekim bu gibi konularda fakihler örfe dayanarak hüküm vermişlerdir.

İslâm hukukunda hükümlerin vaz edilmesindeki asıl gaye, insanların durumlarını düzeltmek, aralarında adaleti gerçekleştirmek ve sıkıntılarını gidermektir. O halde, herhangi bir meselede hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerin uygun gördüğü şeyleri dikkate almamak, insanları büyük bir sıkıntıya sokar ki bu durum İslâm hukukunun ruhuna aykırıdır.¹⁶ Çünkü örf ve âdetlerin tamamen toplumdan çıkarılması insanlara büyük sıkıntı verir. Bu yüzden İslâm hukukunun temel kurallarından birine aykırı olmayan örfün, hüküm çıkarılırken dikkate alınması gerekir. İşte bu sebeple fakihler, fetvâ ve hüküm verilirken kendisine başvurulmuş kaynaklardan biri olarak örfü kabul etmiş ve muteber saymıştır.

¹¹ Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve'l-âde fi ra'yi'l-fukaha*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1992, 12; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, Dârü'l-kalem, Dımeşk 1998, II, 871-874; Karaman, “*Âdet*”, DİA, I, 370. Ayrıca bkz. Kurt, Ayhan, *Mevsilînin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, 8-9.

¹² A'raf, 7/199

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 379

¹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, 101

¹⁵ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 115

¹⁶ Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, 10. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, 196.

III. ÖRFÜN GEÇERLİLİK ŞARTLARI

1. *Örf, şer'î delillere aykırı olmamalıdır.* Çünkü nass, uyulması gereken kesin bir delildir. Bu sebeple fakihler, örfün muteber olabilmesi için Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamasını şart koşturmuştur.¹⁷ Örneğin şarap içmek, kumar oynamak, zina etmek ve faiz yemek gibi İslam'ın yasakladığı fiiller hoş görülüp örf haline gelse bile meşruluk kazanamaz. Çünkü hukuka ve ahlaka aykırı örfelere dayanılarak hüküm verilemez.

2. *Örfün söz konusu muamelelerin tümünde veya büyük çoğunluğunda uygulanıyor olması gerekir.* Buna ittırad (süreklilik) ve galebe (yaygınlık) şartı denilir. Örfün toplumda yerleşmesi ancak devamlı olması ya da sıklıkla uygulanması ile mümkündür. Buna göre nadiren meydana gelen olayların hukukî açıdan herhangi bir değeri yoktur. Çünkü bu iki şartı taşımayan örf hükme dayanak olamaz.¹⁸ Mecelle bu durumun gerekliliğine "*Âdet ancak muttarid yahud galip oldukda mu'teber olur. İtibar galib-i şâyiadır, nâdire değildir.*" şeklindeki ifadeleriyle işaret etmektedir.¹⁹

3. *Örf tasarruf anında mevcut olmalıdır.* Fıkhî bir ihtilafın çözümünde örfün esas alınabilmesi için tasarruf anında mevcut olması gerekir. Tasarruf vaktinden sonra ortaya çıkan örfler ile tasarruftan önce mevcut olmasına rağmen uygulamadan önce değişen örfelere itibar edilmez. Nitekim İbn Nüceym de *el-Eşbah* adlı eserinde sonradan meydana gelen örfe itibar edilemeyeceğini ifade eder.²⁰ Dolayısıyla örf, tasarruf anından önce mevcut olmalı, tasarruf zamanına kadar da devam etmelidir.

4. *Örfün hilâfına bir söz veya fiil bulunmamalıdır.* Bir konuda örf olmakla birlikte taraflar bunun aksini kararlaştırmışlarsa, örfe itibar edilmez. Çünkü örf, manası açık olan bir lafzın delâlet gücünden daha zayıf bir konumdadır. Nitekim Mecelle'nin 13. maddesinde de açık bir ifade karşısında örfe itibar edilemeyeceği belirtilmiştir.²¹ Mesela, birisi belli bir ücret karşılığında öğleden ikindiye kadar çalışmak üzere adam tutsa, yaşadıkları bölgenin örfünü gerekçe göstererek bu kişiyi sabahtan akşama kadar çalıştıramaz. Çünkü buradaki açık ifade, örfe aykırıdır.²²

¹⁷ Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, 47; Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 18; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 199.

¹⁸ Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 46; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 198.

¹⁹ Mecelle 41. ve 42. madde.

²⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, 110. (إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ)

²¹ Mecelle 13. Madde. "*Tasrih mukabelesinde delâlete itibar yoktur.*"

²² Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 48; Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 18; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 198.

IV. ÖRFÜN KISIMLARI

Örf; mahiyeti, muteber olup olmaması ve kapsamı (genel ve özel olması) açısından şu şekillerde tasnif edilmektedir.

A. Mahiyeti Açısından

1. Kavli (sözlü) Örf

Kavli örf insanların, duyulduğunda başka anlamı çağrıştırmayacak derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır.²³ Bu durumda sözlük anlamına bakılmaksızın bir kelime veya ifade örf olarak hangi anlamda kullanılıyorsa o manaya hamledilir.

Sözlükte hem erkek hem de kız çocuk anlamına gelen “*veled*” kelimesini insanların sadece erkek için kullanmaları, mutlak olarak zikredilen “*et*” kelimesini balık için kullanılmaları ve adım atıp hareket eden her şey anlamına gelen “*dâbbe*” kelimesini sadece at için kullanmaları buna örnek olarak verilebilir.²⁴

2. Ameli (filî) Örf

Amelî örf ise, insanların çoğunluğunun benimseyip uygulama biçimini devamlı yapmak suretiyle alışkanlık haline getirdiği fillerdir.²⁵ İnsanların alışkanlık haline getirdiği bu filler toplumdan topluma farklılık gösterir.

İnsanların sözlü ifade kullanmaksızın sadece teslim-tesellüm tarzında alış-veriş yapması (teâti), mehrin muaccel ve müaccel şeklinde taksim edilmesi, umûmi hamamların belli bir bekleme süresi tayin edilmeksizin kullanılması gibi âdetler amelî örf kapsamına giren hususlardandır.²⁶

B. Muteber Olması Açısından

1. Sahih Örf

Sahih örf, insanların âdet haline getirmesiyle birlikte İslâm’ın ilkeleriyle çatışmayan, şer’î bir delile aykırı olmayan, haramı helal kılmayan ve vacibi de ortadan kaldırmayan örftür.²⁷ İnsanların istisna’ akdini âdet edinmeleri, erkeğin nişanlısına süs ve elbise olarak verdiği eşyaların hediye olarak kabul edilip mehir sayılmaması sahih örf kapsamına girer.²⁸

²³ İbn-i Âbidîn, *Neşru’l-arf*, II, 114; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196.

²⁴ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, Beyrut 1983, 93; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196; Gazzalî, *Mustasfa*, (Çev: Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2006, II, 8- 9.

²⁵ Karaman, “*Adet*”, DİA, I, 370; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196.

²⁶ Zerkâ, Mustafa, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âmm*, Dâru’l-kalem, Dımeşk 1998, II, 877; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196.

²⁷ Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1996, 85.

²⁸ Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu’l-Fıkhî’l-İslami*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1998, 834-835; Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fıkh*, 85.

2. Fasit Örf

İnsanların âdet haline getirdiği fakat şer'î esaslara aykırı olan veya haramı helal yapan yahut vacibi iptal eden örftür.²⁹ Fâsid örf, şer'î esaslara olduğu gibi genel ahlaka da aykırıdır. İnsanların doğum günü kutlamalarında ve cenaze törenlerinde âdet haline getirdikleri yasak işler ve davranışlar da fâsid örf kapsamına girer.³⁰

C. Yayıldığı Muhit Açısından

1. Örf-i Âmm (Genel/Umumi)

Örf-i âmm, herhangi bir devirde bütün Müslüman ülkelerde halkın bir davranışı veya bir lâfzın özel bir anlamda kullanılmasını âdet edinmesidir. Başka bir ifadeyle örf-i âmm, bütün İslam ülkelerinde yaygın olan ve insanlar tarafından benimsenen örfe denir.³¹ Hamamda yıkanma ve istısnâ' (sanatkâra bir şey ısmarlama) akdini buna örnek verebiliriz. Normalde akitlerdeki yerleşik kurala (*kıyas*) göre bu sözleşmelerin caiz olmaması gerekir. Çünkü bu sözleşmelerden ilkinde belirsizlik (kullanılacak su miktarı, kalınacak süre), diğerinde ise mevcut olmayan bir şeyin satımı söz konusudur. Ancak sahabe döneminden bu yana insanların yaygın ihtiyacının bulunması ve bu yola başvurmaları sonucunda genel bir örf oluştuğu için fakihlerin büyük çoğunluğu bu uygulamalara cevaz vermiştir.

Genel örf nassa aykırı değilse Hanefî mezhebinin öğretisine göre hukuk yapımında etkilidir ve dikkate alınmalıdır. Bununla genel hüküm sabit olur, kıyas ve eser de tahsis edilebilir.³²

2. Örf-i Hass (Yerel/Özel)

Örf-i hass, belirli bir ülke yahut bölge halkının veya belirli bir çevrenin (sanat veya meslek sahipleri) bir davranışı veya bir lâfzın özel bir anlamda kullanılmasını âdet edinmesi suretiyle oluşan örftür.³³ Dolayısıyla örf-i hass, herkesi ve her kesimi kapsamayan sadece belirli bir yöre veya meslek grubuna özgü kavram ya da uygulamalardır. Dört ayaklı hareket eden her türlü canlı anlamına gelen "*dâbbe*" lâfzını, Iraklıların sadece at anlamında kullanmaları buna örnek olarak verilebilir.

Hanefî mezhebinin öğretisinde genel örfün aksine özel örfle kıyas terk edilmez ve hadis tahsis edilmez. Ancak kazâ sürecinde özel/yerel örfün hukukî bir gücünün olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Bu konu, bir sonraki başlıkta detaylı bir şekilde müstakil olarak ele alınacaktır.

²⁹ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, 85.

³⁰ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, 85. Ayrıca bkz. Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 20; Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*, 9-10.

³¹ Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196.

³² İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, Beyrut 1424/2004, VII, 473; İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116.

³³ Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 196.

V. HÜKMÜN ORTAYA ÇIKIŞINDA GENEL VE ÖZEL ÖRF

Yukarıda da belirtildiği üzere örf, yayıldığı muhit açısından genel (örf-i âmm) ve özel (örf-i hass) olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisinin de şer'i delîle ve zahiru'r-rivâye kitaplarında hakkında nass bulunan (görüş belirtilen) konulara uygun olması gerekir. Eğer örf her ikisine de uygunsu bu konuda herhangi bir söze gerek yoktur. Ancak örf şer'i delîle veya mezhepte hakkında nass bulunan konulara muhalif olursa, bu durum farklı değerlendirilmektedir.³⁴ Örneğin İbn Âbidin örfün şer'î delîl karşısındaki konumunu, nassa her yönden veya bazı yönlerden muhalif olmasına göre değerlendirir. Hallaq'ın ifadesine göre İbn Âbidin'in örf değerlendirmesindeki "her yönden ve bazı yönlerden" ifadeleri bu noktada önemlidir.³⁵

Eğer örf, şer'î delîle nassın terkin gerektirecek şekilde bütün yönleriyle (*min külli vechin*) muhalifse bu örfün reddedileceği konusunda şüphe yoktur. Dolayısıyla insanların çoğunun faiz, içki içme, domuz eti yeme gibi dinen haram kılınan şeyleri teâmül haline getirmeleri durumunda örfe itibâr edilmez. Çünkü nassın hilafına olan örf ve teâmül muteber değildir.³⁶ Dolayısıyla bu tür uygulamalar insanlar tarafından örf hale getirilmiş olsa bile fıkıh açısından bunun hiçbir kaynak değeri yoktur.

Eğer örf, genel delîle (*ed-delîlü'l-âmm*) her yönden değil de bazı yönlerden muhalifse veya delîl kıyas olursa örf genel (*örf-i âmm*) olunca muteberdir. Şer'i delîl ve örf genel olursa, şer'i delîli tahsis edici olarak örf geçerli olur. Bu durumda genel örf, genel nass ve kıyas tahsise elverişli olduğu için muhalif olduğu kısmı tahsis eder, kalan kısım da aynen hükmünü devam ettirir. Böylece istisnâ' akdinde olduğu gibi genel bir örfe dayanarak kıyas (mezhepteki yerleşik kural) terk edilir.³⁷ Aslında kıyasa göre böyle bir akdin geçersiz olması gerekir. Çünkü istisnâ' akdi, elinde olmayan bir şeyi satmaktır ki esasen böyle bir satış yasaklanmıştır. Ancak insanların bu uygulamayı âdet haline getirmesi ve bu konuda teâmül oluşması sebebiyle ihtiyaca binâen kıyasa aykırı olarak istisnâ' akdi meşru sayılmıştır. Dolayısıyla genel örf, nassa aykırı değilse Hanefî mezhebinin öğretilerine göre hukuk yapımında etkilidir ve dikkate alınmalıdır. Bununla genel hüküm sabit olur, kıyas

³⁴ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116.

³⁵ إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيراً من المحرمات " من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصاً، وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً والعرف ، "خالفه في بعض أفراده". İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116; Wael B. Hallaq, " Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidin", çev: Ömer Faruk Ocakoğlu, Usûl, 2005, sy. 3, 165-166.

³⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, 102; İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116.

³⁷ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116.

ve eser de tahsis edilebilir.³⁸ Bu konuyla ilgili İbn Âbidîn'in *Zahîretü'l-fetâvâ* adlı eserden³⁹ yaptığı şu alıntı son derece önemlidir:

“Bir kimse dokumacıya üçte biri karşılığında dokuması için yün verse, Nusayr b. Yahya ve Muhammed b. Seleme dâhil olmak üzere diğer Belh meşâyihî beldelerinin teâmülüne dayanarak elbiseler konusundaki bu kiralamayı caiz görüyorlardı. Teâmül, kendisiyle kıyasın terk, eserin tahsis edildiği bir hüccettir. Elbiseler konusunda teâmülden dolayı bu kiralamanın caiz görülmesi, kafizü't-tahhân (değirmenci ölçeği) hakkında vârid olan nassı tahsis anlamına gelir. Çünkü nass dokumacı hakkında değil de kafizü't-tahhân hakkında varid olmuştur. Ancak dokumacı onun bir benzeridir ve bu şekilde delalet yönüyle onun hakkında da varid olmuş gibi olur. Her ne zaman biz dokumacı hakkında bu nassın delaletiyle amel etmeyi bırakıp sadece kafizü't-tahhân hakkındaki nass ile amel edersek, bu asla nassın terki değil tahsisi olur. Teâmül ile de nassın tahsisi caizdir. Görülmez mi ki, biz istisnâ' akdine, örfi bir uygulama olduğu için cevâz verdik. Hâlbuki istisnâ', elinde olmayan bir şeyi satmaktır ve esasen böyle bir satış yasaklanmıştır. İstisnâ'nın teâmül yoluyla caiz kılınması kesinlikle insanın yanında bulunmayan bir şeyi satmasını yasaklayan nassın terki değil tahsisi. Çünkü biz istisnâ' dışında bu nassın aslıyla amel ederiz. Dediler ki: Bir belde ehli, kafizü't-tahhân konusunda bir teâmül geliştirse bu farklı bir durumdur ve câiz de değildir. Onların buradaki muâmelelerine itibâr edilmez. Eğer biz onların muâmelelerine itibâr edersek bu kesinlikle nassı terketmek anlamına gelir. Teâmül ile nassı terk etmek asla caiz olmayıp ancak onun tahsisi caizdir. Fakat bizim meşâyihimiz bu tahsisi de caiz görmediler. Çünkü bu teâmül bir belde halkının uygulamasıdır. Bir belde halkının teâmülü de nassı tahsis etmez. Bir belde halkının teâmülü ile tahsisin caiz olmasını gerektirse, diğer belde ahâlisinin o teâmülü terk etmesi tahsise mani olacaktır. Tahsis de istisnâ' hakkındaki teâmülün hilafına şek ile sabit olmaz. Çünkü istisnâ' hakkındaki teâmül bütün beldelerde bulunmaktadır.”⁴⁰

Yukarıdaki bahsi geçen rivâyette istisnâ' akdi bilindiği gibi akit esnasında mevcut olmayan bir şeyin satımı anlamına gelmektedir. Fakat bu akit, genel örf olarak tüm beldelerde teâmül haline gelmesinden dolayı madumun satışını yasaklayan kıyasî (kıyasa dayalı) hükmün kapsamı dışında tutulmuş ve cevâzına hükmedilmiştir. Bu ise nassın terki değil, tahsisi. Çünkü istisnâ' dışındaki meselelerde bu nassın aslıyla (madumun satışının yasak olduğu kuralı) amel edilmektedir. Fakat Hanefîlerden İbn Mâze, Belh hukukçularına katılmaz. Yani o, yerel bir örf'e dayanarak nassın tahsis edilemeyeceği kanaatine sahiptir. Çünkü bu teâmül bir belde halkının uygulamasıdır. Ona göre bir belde halkının teâmülü de nassı tahsis edemez.

Görüldüğü üzere genel örf, Hanefî mezhebinin öğretisine göre hukuk yapımında etkilidir ve dikkate alınmalıdır. Yani nassı tahsis etme ve kıyası terk etme hususunda genel örf'e itibar edilir. Ancak özel/yerel örf'e (*örf-i hass*) itibar edilip edilmeyeceği yani bu tür örfün hukukî bir gücünün olup olmadığı meselesi

³⁸ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 115-116

³⁹ Bu eser Hanefîlerden Burhaneddin (Burhânu's-şerîa) Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî'ye (v. 616/1219) aittir.

⁴⁰ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, 473; İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 116.

tartışmalıdır. Mezhepteki aslolan görüşe göre, özel örf hukuk yapımında muteber değildir. Çünkü yerel örf, hukukçulara evrensel ve normatif kurallar üretmez ve evrensel bir kural özel bir örften çıkmaz.⁴¹ Her ne kadar mezhebin temel öğretisi bu şekilde ise de, âlimlerin birçoğu özel/yerel örfte itibâr ederek fetvâ vermiştir. Örneğin; Belh bölgesinde yünün üçte birinin dokumacıya ücret karşılığında bırakılarak dokutulması hususunda bir teâmül oluşmuş, Belh ve Harezm fukahâsı da örften dolayı dokumacının kiralanmasının cevâzı yönünde fetvâ vermiştir.⁴² Normalde kafzü't-tahhân meselesine kıyasla bunun caiz olmaması gerekir. Çünkü her iki olay da şekil bakımından aynıdır. Ancak Buhara ve Belh âlimlerinin bir kısmı özel/yerel örfte itibâr ederek fetvâ vermiştir. Çünkü onlara göre tahsis etme ve kıyası terk etme hususunda özel/yerel örfte itibar edilir. Bu konuda İbn Nüceym'in kendisi de mezhebin öğretilerine karşı çıkararak Buhara fukahâsının tarafında yer aldığını şu şekilde ifade eder: "*Hâsılı burada benimsenen görüş mezhepte özel/yerel örfün muteber olmamasıdır. Ancak Buhara meşâyihinden birçok âlim bunun muteber olması istikametinde fetvâ vermiştir. Ben de yerel örfün muteber olduğunu kabul ediyorum.*"⁴³

İbn Âbidîn de İbn Nüceym gibi herhangi bir hüküm verilirken özel/yerel örfte itibâr edilebileceğini kabul eder. Bu noktada genel örf ile özel örf arasında herhangi bir fark yoktur. Aralarındaki tek fark; genel örf genel bir hukuk normu üretirken, özel örfün özel bir norm üretmesidir. Dolayısıyla –ister genel ister özel olsun– geçerli olduğu bölgedeki örf muteberdir. Ancak örf özelse, sadece o bölgeyle sınırlı kalır. Başka bir ifadeyle, genel örften kaynaklanan hüküm bütün Müslüman ülkelerdeki insanlar için geçerli iken, özel örf sadece yaygın olduğu köy veya kasabada geçerlidir.⁴⁴

VI. ÖRFÜN KONUMU

Hanefî fıkıh geleneğinde örfün tarihsel sürecine bakıldığında inişli çıkışlı bir süreç yaşandığını söylemek mümkündür. Bu konuda mezhebin ilk dönemlerinde örfün, hukukî uygulamada daha merkezî bir konuma sahip olduğu, ancak tedvin ve usûlünün oluşmasından sonraki yüzyıllarda, temel metinlerin de elde ettiği

⁴¹ (الْحُكْمُ الْعَامُّ لَا يَنْبَغُ بِالْعُرْفِ الْخَاصِّ) Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, 112.

⁴² İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, 113.

⁴³ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, 113-114. "وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَذْهَبَ عَدَمُ اعْتِبَارِ الْعُرْفِ الْخَاصِّ، وَلَكِنْ أَفْتَى كَثِيرٌ مِنْ

"الْمَشَائِخِ بِاعْتِبَارِهِ؛ فَأَقُولُ عَلَى اعْتِبَارِهِ

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 132. İbn Âbidîn bu konuyla ilgili olarak Hamevî'nin (v. 1098/1687) *Gamzü Uyuni'l-Besâir* adlı eserinde söylediği bir ifadeyi gündeme getiriyor. Bu eserde Hamevî, İbn Nüceym'in "*genel bir hüküm özel örfle sabit olmaz.*" ifadesinden hareketle "*özel bir hüküm ancak özel örfle sabit olur.*" sonucunun çıkarılabileceğini ifade eder. "الْحُكْمُ الْعَامُّ لَا يَنْبَغُ بِالْعُرْفِ الْخَاصِّ. يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ

"الْحُكْمَ الْخَاصَّ يَنْبَغُ بِالْعُرْفِ الْخَاصِّ". Ayrıca bkz. Hamevî, *Gamzü Uyuni'l-Besâir Şerhü Kitabi'l-Eşbah ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, I, 315.

merkezî rolün etkisiyle teoride tâli bir konuma gerilediği ifade edilmektedir.⁴⁵ Hatta Wael b. Hallaq diğer fer'i delillerin (istihsan ve istishab gibi) kaynaklar hiyerarşisinde elde ettikleri konumu örfün hiçbir zaman elde edemediğini iddia etmiştir.⁴⁶ O, bu iddiasını sonraki dönemde mezhep literatürünü oluşturan metinlerin daha fazla merkezî rol almasına dayandırmaktadır.⁴⁷

Örfün nass ve icma gibi müstakil mi yoksa dolaylı bir kaynak mı olduğu meselesi tartışmalıdır. Usûlcü ve fakihlerin çoğunluğu şer'î hükümlerin oluşmasında örfü dolaylı bir kaynak olarak kabul etmektedir. Yani örf ancak icma, istihsan, istislah gibi başka bir şer'î delile dayanması durumunda hüküm çıkarmada dikkate alınmaktadır. Bu durumda örf bizzat delil değil, kıyas gibi hüküm koyan değil yalnızca hükmü ortaya çıkaran bir delildir. Gerçek delil ise örfün dayandığı nass, icma gibi esaslardır.⁴⁸ Dolayısıyla örf asli bir delil olmaktan çok, şer'î hükümlerin oluşmasında kullanılan ikincil bir kaynaktır. Bu sebeple klasik usul kitaplarında örf, müstakil bir başlık altında incelenmemiştir. Nitekim Hanefî usûl kitaplarında örf, şer'î bir asla dayanan talî bir kaynak olarak istihsan konusu içerisinde ele alınmıştır.⁴⁹ Örneğin Cessâs, (v. 370/980), Debûsî (v. 430/1039), Serahsî (v. 483/1090) ve Pezdevî (v. 482/1089) örfü istihsan başlığı altında, "insanların uygulaması" şeklinde zikrederek onu müstakil bir delil olarak kullanmaz.⁵⁰

Usul alanında metinsel otoriteler karşısında gerileyen örf, buna rağmen furu alanında geçerliliğini sürdürebilmiş ve fikhî sonucun belirlenmesinde kendisine yoğun atıflar yapılmıştır. Sonraki yüzyıllarda örfün kullanımı hukuki uygulamada giderek artsa da hukuk usulünde formel/belirleyici bir yere sahip olamamıştır.⁵¹

⁴⁵ Ocakoğlu, Ömer Faruk, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn-i Abidin'in "Örf Risalesi" Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2004, 55; Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 21.

⁴⁶ Wael b. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 215. Ayrıca bkz. Ocakoğlu, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu*, 55; Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 21.

⁴⁷ Hallaq, Hanefî metinlerinde "Sarih nassî bir kural, örften daha kuvvetlidir ve zayıf bir şey için de kuvvetli olan terk edilmez." şeklindeki bu söylemin evrensel bir şekilde kabul gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wael B. Hallaq, " *Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidin*", çev: Ömer Faruk Ocakoğlu, Usûl, 2005, sy. 3, 165-166.

⁴⁸ Muhammed Cebr el-Elfî, "el-'Urf", *Mecelletü mecma'î'l-fikhi'l-İslâmî*, 1988, V, 3275.

⁴⁹ Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, 9-10.

⁵⁰ Cessâs, istihsan başlığı altında, "insanların uygulamasına (amelü'n-nâs) bağlı olarak illeti olan hükmün tahsisi" konusunda örfle ilgili olarak "insanların uygulaması" ifadesini kullanır. Serahsî ise, insanların uygulaması (teâmülü'n-nâs) adı altında örfü genel kurala karşı yapılan istihsanın delilleri arasında sayar. Pezdevî de istihsan başlığı altında icmayı, istihsanın dayandığı deliller içerisinde zikredip, istisna akdini zikrederek örf üzerinde icma oluştuğunda istihsana gerekçe olabileceğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, 354-55; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l Kutûbi'l-İlmiyye Beyrut 2007,405; Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 202-203; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1991, IV, 10.

⁵¹ Ocakoğlu, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu*, 56.

16. yüzyılda örf konusuna ve onunla ilgili meselelere değinen en önemli fakihlerden biri olan İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbah ve'n-Nezâir* adlı eserinde "*Âdet muhakkemdir.*" (Örf, hukukî normları belirler.) şeklindeki kaidesiyle örfün meşruiyeti konusunda önemli bir adım atılmıştır.⁵² Daha sonra İbn Âbidin bu silsileyi devam ettirmiş ve Hanefi geleneği içerisinde kalarak eleştirel bir yaklaşımla örfün özel bir hüküm ortaya koyabileceğini belirtmiştir.⁵³

VII. ÖRFÜN DEĞİŞMESİYLE HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ

İslâm hukukunda zamanın değişmesiyle değişen hükümler, örf ve âdete dayalı olan hükümlerdir. Bu durum Mecelle'nin 39. maddesinde "*ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*" şeklinde ifade edilmiştir. Yani zamanın değişmesiyle, hükümlerin de değişmesi inkâr olunamaz. Çünkü zamanın değişmesiyle insanların örf, âdet ve ihtiyaçları da değişmektedir.

Aslî delillere (kitap ve sünnete) dayanan hükümler, örf ve âdet değişince asla değişmez. Ancak hakkında nass (âyet ve hadîs) bulunmayan içtihadî hükümler böyle değildir, onlar zamanla değişebilir. Sonradan meydana gelen bir örf kıyas, istihsan, maslahat gibi diğer fer'î delillere dayanan içtihatların değişmesi sonucunu doğurur. Çünkü içtihad (rey) dayanan hükümlerin bir kısmı müctehidin kendi zamanının örfünün üzerine binâ ettiği şeylerden oluşmaktadır. Dolayısıyla müctehit bu zamanda yaşıyor olsaydı daha önce vermiş olduğu hükümden farklı bir hüküm verebilirdi. Zira zamanın değişmesiyle örfler değişmekte, yeni zaruret halleri ortaya çıkmakta, insanlar ahlaken bozulmakta ve bunlara bağlı olarak hükümler de değişmektedir. İşte bu sebeple "*insanların örf ve âdetlerinin bilinmesi*" içtihadın şartları içerisinde sayılmıştır. Eğer hükümler ilk konulduğu haliyle devam ediyor olsaydı; insanlar için zorluk ve meşakkat doğururdu. Hâlbuki İslam nizâm-ı âlemin en güzel şekilde sağlanması için hafifletmeyi, kolaylaştırmayı, zararın giderilmesini ve fesadın kaldırılmasını istemektedir. Bu sebeple fakihler, mezhep imamaları kendi dönemlerinde yaşamış olsaydı mezhebin genel kaidelerinden hareketle aynı şeyi söyleyeceklerini düşündükleri için hükümleri kendi dönemlerinde mevcut olan örf üzerine bina ederek birçok konuda mezhepteki müctehitlerden farklı hükümler vermiştir.⁵⁴ Bu konudaki örneklerden biri, Kur'an öğreticilerinin ücret almasına müteahhirûnun verdiği cevazdır. Erken dönem Hanefi âlimleri ücret karşılığında Kur'an öğretimine cevaz vermezken daha sonra Kur'an öğreticilerinin ihtiyaçlarının karşılanması uygulamasının kesilmesinden dolayı Kur'an öğretilmesi ve benzeri işler karşılığında ücret alınması konusunda fetvâ verilmiştir. Çünkü öğretmenlerin eğitim işiyle ücretsiz uğraşmaları ailelerinin zarar görmesine, geçimlerini sağlamak için sanat veya bir meslekle uğraşmaları ise Kur'an öğretiminin ve dînin zarar görmesine sebep

⁵² Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 22.

⁵³ Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, 24.

⁵⁴ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 125.

olacağı için Kur'an öğretimi karşılığında ücret alınması konusunda fetvâ verilmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde İmameyn'in şahitlik konusunda zahir adaletle yetinilemeyeceği görüşü böyledir. Hâlbuki bu görüş, Ebu Hanife'nin kendi zamanındaki adaletin yaygın olduğu hal üzerine bina ettiği açık görüşe muhaliftir. Çünkü İbn Âbidin'e göre Ebu Hanife Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayırla andığı bir zaman diliminde yaşarken İmameyn yalanın yaygınlaştığı bir dönemde yaşamıştır. Hükümlerdeki bu değişiklik ise, delillerin ve kaynakların değişmesiyle değil zamanın değişmesiyle açıklanmıştır.⁵⁶ O, bu konuyu şu şekilde temellendirmektedir:

“Eğer sen dersen ki ‘Örf değişir ve zamanın değişmesiyle farklılık arz eder. Yeni bir örf ortaya çıktığında müftünün mezhep kitaplarındaki açık hükümlere muhalefet ederek bugünün anlayışına göre hüküm verme yetkisi var mıdır? Aynı şekilde hâkim de karineler üzerine hüküm bina edebilir mi?’ Ben şöyle cevap veririm: Bu risâle bu mesele üzerine bina edilmiştir. Şunu bilmek gerekir ki; önceki meseleler hakkında mezhep kitaplarında açık bir şekilde ortaya konan görüşlerin aksine bir hüküm veren muteahhirûn âlimleri aslında mezhebin görüşlerine muhalefet etmediler. Onlar ancak zamanın ve örfün değişmesinden dolayı, o görüşlerin sahibi olan zâtlar bu çağda yaşıyor olsalardı hakkı zâlimin elinden almak, yanı sıra inat eden hapsederek veya benzeri bir cezâyla davasından vazgeçirebilmek için aynı şeyi söyleyeceklerini düşündükleri için farklı bir hüküm verdiler. Fakat her müftü ve hâkimin uygun bakış açısını belirlemesi, uzun araştırmalar yapması ve şer’î hükümler ile uygulanagelen şartları bilmesi gerekir. Çünkü karinelerle hükmetmek istikrarı/devamlılığı sağlamaz.”⁵⁷

İçtihada dayanan hükümlerin çoğu müçtehidin yaşadığı zamanın örfüne dayandığı için bir müçtehidin sadece ve sadece mezhep kitaplarından hareketle fetvâ vermesi uygun değildir. Bir müçtehit, müftü ya da kadının hizmet ettiği veya yaşadığı toplumdaki yaygın örf ve alışkanlıkların bilgisine tam olarak sahip olması gerekir. Aksi takdirde İbn Âbidin'in de ifade ettiği gibi zamanın şartlarını ve insanların durumlarını gözetmeksizin, hüküm verirken zahiru'r-rivâye kitaplarında aktarılanlarla sınırlı kalınırsa, bu durum pek çok hakkın zayi olmasına ve zarara yol olacaktır.⁵⁸ Yani zâhiru'r-rivâye görüşle örfün karşı karşıya gelmesi halinde, dönemin örfüne ve şartlarına uygun olan görüş tercih edilir. İbn Âbidin'in “hiç bir müftü ya da kadı örfü terk ederek zahiru'r-rivâyeyle hüküm veremez” şeklindeki *Kunye* adlı eserden aktardığı ifade de, bu bağlamda söylenmiştir.⁵⁹

⁵⁵ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 126.

⁵⁶ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 126. “ وقد نصّ العلماء على أنّ هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان، لا اختلاف حجة ”
”وبرهان

⁵⁷ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 128.

⁵⁸ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 131. “ فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على ان المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر ”
”الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله و إلا يضيع حقوق كثيرة ، ويكون ضرره أعظم من نفعه

⁵⁹ İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 115,133.

Sonuç

İslam hukukunun önemli kaynaklarından biri olan örf, vahiy döneminden başlayarak fikhin tedvin edildiği dönem ve sonrasına kadar değişik alanlarda farklı ölçü ve biçimlerde hukuka kaynaklık etmiştir.

İslâm hukukunun temel kurallarından birine aykırı olmayan örfün, hüküm çıkarılırken dikkate alınması gerekir. Çünkü herhangi bir meselede hüküm verilirken dine aykırı olmayan âdetlerin dikkate alınmaması, insanları sıkıntıya sokar. Bu yüzden gerek mezhep imamları gerekse fakihler, hüküm verilirken kendisine başvuru kaynaklarından biri olarak örfü kabul etmiştir. Ancak usûlcü ve fakihlerin çoğunluğuna göre örf asli bir delil olmaktan çok, şer'î hükümlerin oluşmasında kullanılan ikincil bir kaynaktır.

Hanefî mezhebinin temel öğretilerine göre genel örf hukuk yapımında muteber iken, yerel örf muteber değildir. Çünkü yerel örf, hukukçulara evrensel ve normatif kurallar üretmeyeceği gibi evrensel bir kural da yerel bir örften çıkmaz. Ancak Hanefî mezhebinde Buhara ve Belh âlimlerinin bir kısmı yerel örfü itibâr ederek fetvâ vermiştir. Bu konuda İbn Nuceym ile İbn Âbidîn de hüküm verilirken yerel örfün muteber olduğunu söyleyerek Buhara fukâhasının tarafında yer almıştır. Onlara göre aralarında herhangi bir fark yoktur. Ancak genel örf evrensel bir hüküm üretirken, yerel örf özel bir hüküm üretir. Dolayısıyla genel örf bütün Müslümanları bağlarken, yerel örf geçerli olduğu bölgedeki insanları bağlar.

İslâm hukukunda, zamanla değişen hükümler, örf ve âdete dayalı olan hükümlerdir. Çünkü aslî delillere dayanan hükümler, örf ve âdetin değişmesiyle asla değişmez. Değişime açık olan bu tür hükümler, müçtehidin kendi yaşadığı dönemin örfü üzerine binâ ettiği şeylerden oluşmaktadır. Bu yüzden fakihler, birçok konuda mezhepteki müçtehitlerden farklı hükümler vermiştir. Dolayısıyla hükümlerdeki farklılık, delillerin ve kaynakların değişmesinden değil zamanın değişiminden kaynaklanmaktadır. İşte bu sebeple bir taraftan örfün hukukî konumunun doğru bir şekilde belirlenip sınırlarının bilinmesi; diğer taraftan da fetvâ makamında bulunan kimselerin hizmet ettiği veya yaşadığı toplumdaki örf ve âdetlerin bilgisine tam olarak sahip olması gerekir.

Kaynakça

- Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
 -----, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
 Cürçânî, *Kitabu't-ta'rifat*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2007.
 Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 2007.
 Dönmez, İbrahim Kafi, "Örf", DİA, 2007, XXXVI, 87-93.

- Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve'l-âde fî ra'yi'l-fukaha*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1992.
- Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Gazzalî, *Mustasfa* (Çev: Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2006.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1996.
- Hamevî, *Gamzü Uyuni'l-Besâir Şerhü Kitabi'l-Eşbah ve'n-Nezâir*, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-me'arif, ty.
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, Beyrut 1424/2004.
- İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Daru'l-fıkr, Dımeşk 1986.
- İbn-i Âbidîn, *Neşru'l-arf fî binâi bazı'l-ahkâm ale'l-urf*, (Mecmûatü'r-Resâil içinde).
- Karaman, Hayrettin, "Âdet", DİA, I, 369-373.
- Kurt, Ayhan, *Mevsilî'nin İhtiyar Adlı Eserinde Örf ve Âdet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Mavil, Kılıç Aslan, "Bir Hanefî-Mâturîdî Âlimi Ebu'l-Berekât en-Nesefî", Uludağ Ü.İ.F.D. c. 22, s. 1, 2013.
- Muhammed Cebr el-Elfi, "el-'Urf", Mecelletü mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî, 1988.
- Ocakoglu, Ömer Faruk, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn-i Abidin'in "Örf Risalesi" Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2004.
- Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1991.
- Râgıb El-İsfehânî, *el-Müfredât* (thk: Safvan Adnan Dâvûdî), ed-Dâu's-şâmiyye, Beyrut 1997.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, 10. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- Şenocak, İhsan, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidin", çev: Ömer Faruk Ocakoglu, *Usûl*, 2005, sy. 3.
- , *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Zebîdî, Murtazâ, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- , *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-fıkr 1994.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhîyyü'l-âmm*, Dârü'l-kalem, Dımeşk 1998.
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslami*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1998.

USÛL-FURÛ' ETKİLEŞİMİNE SON DÖNEMDEN BİR ÖRNEK: MANSÛRİZÂDE SAİD VE CEVÂZ MESELESİ*

Ayşegül YILMAZ**

Öz

Osmanlı'nın son dönemi, yaşanan siyasî, sosyal ve ekonomik buhranlar sebebiyle pek çok Fıkhî meselenin tartışıldığı bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde usûl-i fıkıh ve furû' arasındaki etkileşimin de güzel örneklerine rastlanmaktadır. Bu örneklerden birini sunmayı amaçlayan bu makalede, Mansûrîzâde Said Bey'in "Cevaz şer'î bir hüküm değildir" iddiâsının sâikleri irdelenmiştir.

Giriş bölümünde Mansûrîzâde'nin görüşlerinin hangi şartlarda serdedildiğini anlayabilmek amacıyla dönemin fikrî ortamına kısa bir bakış yapılmıştır. Mansûrîzâde'nin bu meseleyi ele alış farkını göstermek adına birinci bölümde klasik usûl literatüründe problemin nasıl işlendiğine yer ver verilmiştir. İkinci bölümde, Mansûrîzâde'nin ilmî kişiliği hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra onun cevâzın ahkâm-ı şer'iyye'den olmadığı görüşüne açıklık getirilmiştir. Yine bu bölümde, Mansûrîzâde'yi bir usûl problemini tekrar gündeme taşımaya sevkeden âmiller sıralanmıştır. Sonuç kısmında Mansûrîzâde'nin bir usûl problemini, güncel bazı furû' problemlerinin çözümü için kullanmasının, fıkıh tarihinde usûl-furû' etkileşimi açısından dikkate değer bir örnek olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usûl, furû', ibâha, hüküm.

AN EXAMPLE OF USUL-FURU' INTERACTION IN THE LAST PERIOD: MANSURIZADE SAID AND THE ISSUE OF PERMISSIBILITY

Abstract

Because of the politic, social and economic crises, the last years of Ottoman have been a time period that many fiqh issues were discussed in. Also in this period, it is found good examples of usûl-furû' (theory-practise) interaction. In this article that aims to provide one of these examples, the underlying reasons of Mansurizade Said's view that "The permissibility/al-ibâhah is not a legislative rule", have been examined.

In order to understand that Mansurizade's views emerged on what conditions, a brief overview of intellectual situation of the period was offered in the introduction section. To demonstrate Mansurizade's difference in handling of this issue, in the first section it was presented how the problem was addressed in the classical usûl literature. In the second section, after giving a brief about Mansurizade's scientific personality, his opinion of permissibility was clarified. Likewise in this section, the factors led him to put a theoretical (usûl) problem back on the agenda again were listed consecutively. In the result section, it has been reached that Mansurizade's handling an usûl issue to solve some current furu'/practical problems is a remarkable example of Usul-furu' interaction in the history of fiqh.

Keywords: Usul, fiqh, permissibility/al-ibâha, rule.

* Bu makale, *Mansûrîzâde Saîd ve Fıkhî Görüşleri* (Marmara Ü. SBE, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Danş. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2003) adlı basılmamış yüksek lisans tezimizden yararlanılarak derlenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aysegulyilmaz@ibu.edu.tr

GİRİŞ

Usûl-i fıkıh literatüründe “İbâha/mubah şer’î bir hüküm müdür?” başlığı altında tartışılan cevâzın şer’îliği meselesi, Osmanlı’nın son döneminde klasik tartışmalardan çok daha farklı bir düzlemde tekrar gündeme taşınmıştır. Bir kısım fakihler tarafından sadece lugavî bir ihtilâf kabul edilen bu tartışma aslında klasik fıkıh usûlü eserlerinde kelâmî kökleri bulunan bir usûl problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta Mansûrîzâde Saîd Bey olmak üzere son dönem Osmanlı aydın ve yazarlarını bu konuyu tekrar tartışmaya sevkeden âmiller ise geçmişteki sâiklerden farklı sosyal ve siyasî gelişmelerdir.

İlmî şahsiyetlerin görüşlerinin oluşmasında ve ifâde biçimlerinde, yaşadıkları dönemin şartlarının ve ihtiyaçlarının birinci derecede rolü olduğu âşikârdır. Bu itibarla Mansûrîzâde’nin yaşadığı yıllarda meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmeleri ana hatlarıyla gözden geçirmek, onun niçin cevâzın şer’î bir hüküm olmadığını iddiâ ettiğinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Böylece Mansûrîzâde’nin konuyla ilgili görüşlerinin, yaşadığı dönemin şartlarından ne kadar etkilendiğini görmek ve daha sağlıklı bir değerlendirme yapmak imkânı bulunacaktır.

Mansûrîzâde’nin çocukluk yıllarına rastlayan, sosyal ve siyasî açıdan pek çok problemin ülkeyi sardığı yıllarda ilan edilen I. Meşrûtiyet Dönemi, savaşlar sebebiyle çok sürmemiştir. Mansûrîzâde’nin hayatı ve fikir dünyası açısından asıl önem arzeden devre II. Meşrûtiyet’tir. Tanzimatla başlayan batılılaşma hareketlerinin hızlanması sonucunu doğuran II. Meşrûtiyet’in ilanı, anayasal bir düzenin getirilmesi ve özgürlüklerin biraz olsun genişletilmesi anlamına geldiği için, bu sistem başta Mansûrîzâde olmak üzere dönemin hâkim üç akımının temsilcileri tarafından savunulmuş ve birçoğu bu yeni oluşumda faal olarak yer almıştır. Hatta Meşrûtiyet rejiminin ne kadar İslâmî bir rejim olduğunu ispatlama yolunda gayret sarfetmişlerdir.¹

İslâm dünyasında modernleşme hareketleri bir tür dinî hareketler olarak ortaya çıkmış ve öyle devam etmiştir. Bir başka deyişle modernleşme teşebbüsleri dinin ve dinî yorumlama çabalarının bir parçası olmuştur. Modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da aynı zamanda dinî bir yorum-proje haline geldiği meselesini anlayabilmek için dikkatle incelenmesi gereken noktalardan biri, devletin çöküşü ile dinin/İslâm’ın çöküşünün aynileştirilmesi ve bu durumun tabîî bir sonucu olarak da devleti kurtaracak ıslahat hareketlerinin dini de kurtaracağıdır.² Mevcut problemlere getirdikleri farklı çözüm önerileriyle Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler olmak üzere üç ana akım ortaya çıkmıştır.³ Bu akımlar, mevcut müslüman toplumda Batı’nın ne kadarıyla kabul görebileceği ya da

¹ “Meşrûtiyet rejiminin tam şeriatin gerektirdiği rejim olduğunun ispatını, 1908 Devriminin hemen ardından yayınlanan bir eserde görürüz. *Mir’ât-ı Kanun-ı Esâsî* adını taşıyan bu kitabın yazarı, anayasanın madde madde, cümle cümle şeriate uygun olduğunu sahip hadislerle kanıtlayacağını kitabın kapağında bildirir.” Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 421.

² İsmail Kara, “Türkiye’de Din ve Modernleşme yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dînîleşmesi” *Dergâh*, c. 12, sy. 136, s. 16-17.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmâil Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?” *Dergâh*, c. VIII, sy. 90, s. 15; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, İstanbul 1988 (II. Baskı), s. 10-11; M. Âkif Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 69; Azmi Özcan, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 62-63.

batılılaşan toplumda İslâm'ın ne kadarıyla muhâfaza edilebileceği soruları etrafında şekillenmiştir. Söz konusu akımların, içinde bulunulan kötü şartlardan toplumu kurtarmak gibi ortak bir gâyeleri olsa da önerdikleri çözüm yolları farklı neticelere götürecektir mahiyettedir.

Mansûrîzâde'nin mensubu bulunduğu İslâmcılık fikrinin oluşumunu hazırlayan sebeplere bakılacak olursa diğer akımlar gibi onun da ortaya çıkışında Batı ile temasın getirdiği sorunların etkili olduğu görülür. İslâmcılar, fıkıh ile ilgili söylemlerinde ictihâda vurgu yapmakta, ihyâ, islah ve tecdid kavramlarını sıkça kullanmaktadır. Onlara göre mezhep taassubu kırılmalı ve ictihâd kapısı açılmalıdır. Böylece gerekli gördükleri değişiklikleri hayata geçirebilmek için farklı mezheplerin ictihâdlarından faydalanabilecek ya da yeni ictihâdlarda bulunabileceklerdir. İctihâdı savunmanın bir gereği olarak taklide de şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu taklit ister geçmiş ictihâdları körü körüne taklit, isterse Batı medeniyetini taklit olsun sonuç değişmeyecektir. İslâmcıların üzerinde önemle durdukları bir başka husus aslî kaynaklara yani Kur'ân ve Sünnet'e dönüştür. Bazı çevrelerce öne sürülen dinin terakkiye engel olduğu iddiasına karşı İslâmcılar, toplumda ilerlemeye engel gibi görülen bazı tutumların dinden değil bilakis dinin yanlış anlaşılıp tatbik edilmesinden kaynaklandığını savunmuşlardır. Dinin aslî kaynaklarına dönüldüğü takdirde bu sorun ortadan kalkacaktır. Çünkü İslâmiyet ilerlemeye engel teşkil etmediği gibi bilakis teşvik edici bir mâhiyet taşımaktadır.⁴

İslâmcılık akımı geniş bir çatı olup altında birbirinden farklı düşünebilen kimseleri barındırsa da âile hukukuna dâir bazı meselelerdeki farklı düşünceleri sebebiyle -az da olsa- Mansûrîzâde'yi Türkçülerden kabul edenler de olmuştur.⁵ Ancak Mansûrîzâde'nin görüşlerinin genel çerçevesi ve bakış açısı, diğer akımlara olan yakınlık ve uzaklığı değerlendirildiğinde, İslâmcılar'a daha yakın bir düşünce çizgisine sahip olduğu ortadadır.

Meşrûtiyetin getirdiği basın-yayın özgürlüğünün de etkisiyle, özellikle II. Meşrûtiyet'in ilanını takip eden yıllarda pek çok toplumsal sorun, bilhassa hukukî meseleler tartışmaya açılmıştır. Fıkıh tarihi açısından da önem arzeden bu tartışmalar; nikâh-talâk, taaddüd-i zevcât ve tesettür gibi kadınlarla ilgili konular, namaz, hutbe ve duâ dili, ictimâî usûl-i fıkıh, ahkâmın değişmesi, örfün hukukî değeri, batılılaşmanın nereden başlayıp nerede biteceği, fıkıhın çağın ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yeniden düzenlenmesinin imkânı ve metodu gibi hem birtakım fikhî meselelerde hem de hukuk felsefesi diyebileceğimiz hukukun özüne dâir meselelerde yoğunlaşmıştır. Batıcıların önyak olduğu, giderek ağır basan Batı tipi modernleşme istekleri, İslâmcıları ve Türkçüleri kendi dinamiklerimizi kullanarak da modernleşmenin mümkün olduğunu ispatlama yoluna sevk etmiştir.⁶ Bir başka deyişle İslâmcıların bu alandaki çabaları ictimâî, iktisâdî ve hukukî hayatta meydana gelen değişimlere fıkıhın kendi iç dinamizmi işletilerek bir çözüm bulma arzusundan ziyade, Osmanlı kültürü, hukukî ve sosyal yapısı için önemli bir tehdit oluşturan Batı tipi modernleşmeye karşı bir savunma gayretinden

⁴ Bkz. Özcan, "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, s. 63.

⁵ Bkz. Saîd Öztürk, "Osmanlı Toplumunda "Çok eşlilik" ", *Tarih ve Düşünce*, 2001-Mart, sy. 2001/03, s. 16; Fındıkoğlu ise Mansûrîzâde'yi ileri bir İslâmcı olarak nitelemektedir. bkz. Fındıkoğlu, *İctimâîyyât*, İstanbul 1958, c. III, , s. 243, dipnot: 53.

⁶ Niyaz Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 420.

doğmuştur.⁷ Mansûrîzâde gibi dönemin birçok aydını, yazılarında dinin terakkiye mâni olmadığı bilakis teşvik edici olduğu gerçeğine vurgu yapmakta, muhaliflerinin, dinin modernleşme yolunda engel teşkil ettiği iddiasını çürütmek için deliller ortaya koymaktadır.

Osmanlı'da Tanzimat'tan itibaren her alanda görülen değişimin kadın ve âile telakkisinde kendisini göstermesi gecikmemiştir.⁸ Bunun içindir ki 1908'den sonra başlayan tartışma ortamında ele alınan meselelerin en önemlilerinden biri de kadın ve âile konusu olmuştur. Nikâh-talâk, tesettür, kadının eğitimi, çalışması vb. konular başlıca münâzara konularıdır. Gündemi meşgul eden bir diğer konu taaddüd-i zevcât meselesidir. Batıcıların sıkça dile getirdiği bu mesele Mansûrîzâde Said'in *İslâm Mecmuası*'nda yayınlanan makalelerine, Ahmed Naîm ve İzmirli'nin *Sebîlü'r-Reşâd* dergisinde cevap vermeleri ile tekrar yoğun biçimde tartışılmaya başlamıştır.

İttihat ve Terakkî hükûmetinin şeyhüislâmlıkta, vakıflarda, mahkemelerde ve âile hukukunda reformlar yapma isteği ile daha da yoğunlaşan tartışmalarda⁹ hazırlanmakta olan âile kanununun büyük etkisi olmuş, kadın ve âile konularında yapılması istenen değişiklikler bu tartışmaların seyrini belirlemiştir. İslâmcılar ve Türkçüler âile konularında birbirine yakın görüşler serdetmiş, taaddüd-i zevcât, nikâh-talâk gibi bazı konularda ayrılmışlardır. İslâmcılardan addedilen Mansûrîzâde de taaddüd-i zevcât konusunda onlardan farklı düşünceler ortaya koymuş ve Türkçülerin tarafında yer almıştır.

Görüldüğü üzere Mansûrîzâde Said'in içinde bulunduğu dönemin sosyal ve siyasî ortamı kadar fikhî ortamı da canlı, hareketli ve tartışmalı geçmiş olup çoğu zaman bu tartışmalar fikhin bütün dallarını ilgilendirecek mâhiyette bir boyut kazanmıştır. Böylesi bir ortamda, görüş sahiplerinin, yaşadıkları problemlerden etkilendikleri açıktır. Sonuç olarak Mansûrîzâde'nin de yaşadığı dönemin ihtiyaç, zarûret ve şartlarından etkilenecek bir takım görüşler ortaya koyması tabii ve bir o kadar da kaçınılması imkânsız görünmektedir.

MANSÛRÎZÂDE'NİN CEVÂZ HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ VE FİKRÎ TEMELLERİ

Fıkıh usûlü literatüründe ilk dönemlerden itibaren “Mubah teklif kapsamında mıdır; emredilmiş midir; hasen midir ve şer’î bir hüküm müdür” soruları etrafında tartışmalar süregelmiştir. Bu çalışmada asıl konu, Mansûrîzâde'nin “Cevâz şer’î bir hüküm değildir” iddiâsının altında yatan sebepler olduğundan, onun kastı doğrultusunda cevâz ve ibâha, câiz ve mubah kelimeleri birbirinin yerine kullanılacaktır. Mansûrîzâde'nin cevâzın şer’î bir hüküm olmadığı görüşünü ve sâiklerini doğru anlayabilmek, klasik tartışmalardan ayrıldığı noktaları görebilmek için öncelikle fıkıh usûlü literatüründe bu meselenin hangi zeminde, nasıl ele alındığına kısaca değinmek gerekmektedir.

⁷ Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 67-68.

⁸ Bkz. Fındıkoğlu, “Aile ve Kadın Telakkisinde Tebeddül” *Tanzimat I*, s. 655; Dönem hakkında bkz. Fındıkoğlu, *İctimâiyyât*, İstanbul 1958, c. III, s. 249-252; “Âile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, s. 698, dpnt: 6; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, s. 450-451; Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat I*, s. 757-763.

⁹ Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 69.

1. Klasik Usûl Literatüründe Cevâz Meselesi

Cevâz kelimesi sözlükte “geçip gitmek, mümkün, geçerli ve serbest olmak” gibi anlamlara gelir.¹⁰ İslâm hukukunda cevâz, bir söz ve davranışın dinî veya hukukî esaslara uygunluğunu, yapılmasının serbest ve geçerli olma durumunu ifâde eder. Bu kökten türemiş bir isim olan câiz kelimesi ise dinen veya hukuken yapılmasına izin verilen veya serbest olan fiiller anlamındadır.¹¹ Zaman zaman “cevâz meselesi” şeklinde kısaltmayı tercih ettiğimiz bu mesele, aslında fıkıh usûlü literatüründe, “İbâha/mubah şer‘î bir hüküm müdür?” şeklinde ifâde edilmiştir. “Serbest bırakılmış, müsaade edilmiş, yasaklığı kaldırılmış”¹² anlamına gelen mubah kelimesi, küçük farklar bulunmakla birlikte genel olarak usûlde “yapılması sevap, terk edilmesi ceza gerektirmeyen, yapıp yapmamakta mükellefin serbest bırakıldığı fiil” şeklinde tarif edilmiştir.¹³

Fıkıh usûlünde câiz, genellikle dinin beş temel teklîfî hükmünden biri olan mubah ile yakın/eş anlamda kullanılmaktadır. Aralarında Gazzâlî’nin de bulunduğu bir grup usûlcüye göre câiz, mubah ile eş anlamlı olup kişinin yapma veya yapmama hususunda dinen serbest bırakıldığı fiilleri ifâde eder. Bu anlamda câiz, yapılması zorunlu olan vâcip ile yapılması tavsiye edilen menduptan farklıdır.¹⁴ Diğer bir grup usûlcünün câizi, yapılması dinen ve aklen mümkün olan fiiller şeklinde tanımlaması esas alındığında ise aynı terim, haram ve tahrîmen mekruh dışındaki bütün teklîfî hükümleri içine alabilecek ölçüde geniş bir kapsam kazanmaktadır.¹⁵

Usûlcüler şer‘î hükmü vücûb, hurmet ve ibâha şeklinde üç temel kategoride ele almış, ibâhayı da “Şâri’in hitâbının bir sonucu” olarak değerlendirip onu şer‘î hükümlerden saymıştır. Aralarında Hanefî ve Şâfiîler’den âlimlerin de bulunduğu bazı usûlcüler ise cevâzı “şeriat ve kanunun kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş aslî durum” olarak tanımlamış, eşyada ibâhanın esas olduğundan hareketle câizi de “Şâri’in hitâbının yokluğunun sonucu” şeklinde açıklamışlardır.¹⁶ Yine usûl eserlerinde, Mu‘tezile’nin bir kısmının, mubahın şer‘î bir hüküm olmadığını savunduğu bilgisine yer verilir.¹⁷

Mubahın şer‘î bir hüküm olup olmadığı hakkındaki ihtilâf elbette ki tarafların “şer‘î hüküm” ve “mubah” tanımına paralel olarak farklılık arz etmektedir. Mubahın şer‘î bir hüküm olduğunu savunanlar, hüküm tariflerine “tahyîr” kaydı koymayı ihmâl etmemektedir.¹⁸ Diğer taraftan tartışma, mubahın hasen/kabih veya emredilmiş olup olmadığı, teklif kapsamına girip girmediği

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “cvz” mad., III, 239.

¹¹ Ali Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, VII, s. 27.

¹² İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 341-345.

¹³ İbâhanın cevâz, hıll, sıhhat gibi tahyir ifâde eden diğer lafızlarla ilişkisine dâir bilgi için bkz. Muhammed Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü'l-İbâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*, II. baskı, 1984, s. 65-84.

¹⁴ Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, VII, s. 27.

¹⁵ Ferhat Koca, “Helâl”, *DİA*, c. XVII, s. 176.

¹⁶ Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, VII, s. 27.

¹⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399, I, 101-102; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire (Bulak) 1322, I, 75.

¹⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000, I, 90.

konularıyla bağlantılı işlenmiştir.

İlk dönem usûl müelliflerinden Bâkılânî (403) mubahın teklîf kapsamında olup olmadığı sorusuna iki açıdan cevap vermektedir. Eğer bu soru ile mubahın helâllîği, serbestliği ve mükellefe sem‘ tarafından bildirilmiş bir hüküm oluşu kastedilmişse bu takdirde o, teklîf/yükümlülük kapsamındadır. Ancak mubahın farz veya nâfile şeklinde emredilmiş olduğu kastediliyorsa bu durumda o, teklîf kapsamına girmez.¹⁹ Mubahın, hasen veya kabih olduğu iddiâsına gelince Bâkılânî’ye göre onu böyle nitelendirmek mümkün olmaz. Çünkü hasen ve kabih, mükellefin bunları yapanları övmek veya kınamakla veya bu övgü ve kınamayı hak ettiklerine inanmakla emrolunmasından başka bir anlama gelmez. Mubahta ise bunlardan hiçbiri bulunmaz. Bununla birlikte Bâkılânî, mubahın Allah Teâlâ tarafından irâde edilmiş olduğunu belirtir.²⁰

Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (436)’ye göre ise mubah hasendir; fakat müczi’/yeterli olarak nitelendirilmez. Mubah, kabih değil hasen olduğu için, ancak “câiz” olarak nitelendirilebilir.²¹ Basrî’nin bu ifâdeleri “câiz” ve “cevâz” kelimelerinin “mubah” anlamında kullanılmasına erken dönemden verilebilecek bir örnek olması bakımından da önemlidir. Malumdur ki mubahın teklîf/yükümlülük kapsamına girip girmediği,²² yapılacak teklîf/yükümlülük tarifine göre değişecektir. Basrî’ye göre mubah fiil, taşıdığı bazı özellikler sebebiyle teklîf ve taabbüd konusu olabilir. Basrî, şer‘î hükümlerin ya şeriatin, aslın hükmünü değiştirmesiyle ya da olduğu gibi bırakması ile sâbit olduğu görüşündedir. Dolayısıyla aklın ibâha hükmü, şer‘ geldikten sonra olduğu gibi bırakıldığı yani onaylandığı zaman, artık “şer‘î hüküm” sıfatını alır.²³

Ebû Ya‘lâ (458), mubahın hasen olup olmadığının yapılacak hasen tanımına göre değişeceği görüşündedir.²⁴ Bâcî (474)’ye göre ise hasen, “fâilini övmekle emrolduğumuz”; kabih ise “fâilini kınamakla emrolduğumuz” fiil²⁵ olduğundan oturma-kalkma gibi şer‘in, fâilini övmeyi veya kınamayı emretmediği mubah fiiller, hasen veya kabih olarak nitelendirilemez.²⁶ Teklîfi “külfet bulunan bir şeyi ilzâm etmek” şeklinde tanımlayan Cüveynî (478)’ye göre ise bu mânâda, mükellefin, muhayyerlik verilmeksizin yükümlülükle kuşatılmasına bir işâret bulunmakta yani teklîf; vâcib, hazr, nedb ve kerâheti içermektedir. İbâhada ise

¹⁹ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd (es-sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü’r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1998, II, 19-20.

²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 20-21.

²¹ Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma’hedu’l-ilmîyyu’l-Fransî, Dimeşk 1964-1965, *el-Mu‘temed*, I, 99-101.

²² Farklı görüşler için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 288-290; II, 19-20; Cüveynî, , *Kitâbu’t-Telhîs fî usûli’l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, I, 253-254; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1404, I, 170-171; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1986/1406, I, 89-90.

²³ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 7-11.

²⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 95-96.

²⁵ Ebu’l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 177.

²⁶ Bâcî, *Kitâbu’l-hudûd fî’l-usûl*, 58-59.

teklîfteki anlam bulunmaz. Ancak şer‘, ibâha ile geldiği için, Cüveynî’ye göre mubah da şer‘den sayılır.²⁷

Dilde husûn ve kubuh lafızlarının kullanım farklarına bağlı olarak mubahın hasen kabul edilip edilmeyeceğinin değişeceğine dikkat çeken²⁸ Gazzâlî (505)’ye göre Şâri’in muhayyer bırakmadığı yerde ibâha olamaz.²⁹ Bir şeyin mubah olmasının anlamı, fiili yapma ve yapmama hususunda ağır basma durumunun olmayışıdır. Akıl, mubah kılan değil mubahlığı bildiren/muarriftir.³⁰ Gazzâlî’ye göre mubah, yapanın veya terk edenin övülmesi ya da kınanması söz konusu olmaksızın Allah Teâlâ’nın, yapılmasına ve terkine izin verdiği fiildir. Ayrıca mubah, şer‘in, terki veya yapılmasının zarar veya fayda getirmeyeceğini bildirdiği fiil, şeklinde de tarif edilebilir.³¹

Gazzâlî’ye göre, teklîf, “külfet içeren bir fiili talep” olarak tanımlanırsa mubahta külfet yoktur. Ancak onunla, “şer‘ tarafından isimlendirilen ve izin verilen fiiller” kastedilirse bu takdirde mubah bir teklîftir. Eğer onunla, “şer‘den olduğuna inanmakla mükellef tutulan fiil” kastedilmişse mubah da böyledir. Fakat bu mükellefiyet ibâhanın kendisi ile değil imanın aslı iledir. Gazzâlî’ye göre uzak bir ihtimal olsa da Ebû İshâk,³² sözü geçen tevile dayanarak mubahı da teklîf/yükümlülük olarak nitelmiştir.³³

Gazzâlî’ye göre mubah, şer‘î bir hükümdür. Mubahı, fiili yapma veya terkten sorumluluğun (harac) kaldırılması olarak tanımlayan Mu‘tezile’den bazıları ise onun şer‘î bir hüküm olmadığını savunmuştur. Onlara göre şer‘î ibâhanın anlamı da sem‘in, söz konusu fiillerin hükmünü değiştirmeyip önceki hâl üzere bırakmasıdır. Haramlığı veya vücûbu sâbit olmayan her şey, aslî nefy üzere kalır. Şer‘de bunlara ‘mubah’ adı verilir.

Gazzâlî bu meseleye açıklık getirmek için tartışma konusu fiilleri üç gruba ayırmaktadır:

a. Asıl üzere kalan fiiller: Bunlar, şer‘in sarîh biçimde veya bir delille hükmüne değinmediği fiillerdir. Dolayısıyla bu fiillerin, önceki hükümleri devam etmektedir. Sem‘ bunlara değinmediği için böyle fiiller hükümsüzdür.

b. Şer‘in muhayyer bıraktığı fiiller: Bunlar, hakkında “dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın” şeklinde hitâp bulunan fiillerdir. Zâten hüküm de hitâptan ibârettir. Bu anlamda mubahın şer‘î hüküm oluşu ihtilâfa açıktır.

c. Tahyîrine dâir şer‘î bir hükmün bulunmadığı fakat sem‘î delilin, ibâhasına delâlet ettiği fiiller: Bu fiillerin mubahlığına delâlet eden sem‘î delil bulunmasa idi onların aslî nefiy üzere kaldığı akıl delili ile bilinirdi. Aklî ve sem‘î delil bir araya geldiği için bunlar da ihtilâfa açıktır.³⁴ Mubahın şer‘î bir hüküm olup

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 101-102.

²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 56.

²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63.

³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 66.

³² Ebû İshak Rüknuddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-İsferâyînî (418/1027), Eş‘arî Kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. bkz. Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshak”, *DİA*, XXII, 515-516.

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 74.

³⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 75.

olmadığı konusu Gazzâlî'den sonraki usûl eserlerinde de bu minvâl üzere tartışılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla buraya kadar klasik dönemdeki eserlerden -özellikle Gazzâlî'den- konuyla ilgili aktarılan tavır ve malumat, sonraki usûl eserlerinin konuyu ele alış tarzı hakkında genel hatlarıyla fikir vericidir.

Görülüyor ki mubahla ilgili tartışmalar, başta Mu'tezile olmak üzere tarafların teklif, emir, ibâha ve şer'î hüküm kavramlarına getirdiği farklı yorumlar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Muhammed el-Arûsî, mubahla ilgili bu ihtilâfın, şer'î hükümlerin 'teklîfî hükümler' olarak adlandırılmasından kaynaklandığı görüşündedir. Teklîf, meşakkat ve külfet anlamına geldiği için, teklîfî hükümlerin de külfet içermesi gerektiği gibi yanlış bir düşünce gelişmiştir. Bunun sonucunda, külfet içermeyen veya insanın kendi faydasına bulduğu için gönüllü olarak ve hiç zorlanmadan yaptığı fiillerin, şer'î hüküm yahut teklîf kapsamına girip girmeyeceği tartışmaya açılmıştır. Bâkîllânî, Mu'tezile'nin "emredilen şey" in mükellef için meşakkat içerdiği görüşünde olduğunu belirtir. Bazı Mu'tezilîler, bu görüşe dayanarak şer'in tamamının meşakkat olduğunu ve meşakkat ölçüsünde alınacak sevâbın da değiştiğini savunmuştur. Şer'in "meşakkat", teklîfin de "külfet içereni talep" olduğu düşüncesi, mubahın her iki özelliği de taşımaması sebebiyle şer'in ve teklîfin kapsamına girmeyeceği sonucunu beraberinde getirmiştir. Hâlbuki meşakkat içermeyen fiiller, yalnız mubahlar değildir. Şer'in vâcib veya mendûb kıldığı öyle fiiller vardır ki insan bunları severek, isteyerek, fayda ve lezzet alarak yapmaktadır.³⁵ Şer'î hükümleri, "teklîfî hükümler" olarak isimlendirip ardından teklife verilen anlam sebebiyle bazı hükümlerin şer'îliğini sorgulamak, metod bakımından da büyük yanlışlar içerir. Arûsî'ye göre bu isimlendirme hiçbir şer'î delile dayanmamaktadır.³⁶

İbn Akîl (513) gibi bazı âlimlerin, tartışmada bir orta yol bulmaya çalıştığı görülür. İbn Akîl, şer'î hükümlerin tamamının külfet ve meşakkat içermediği itirazını, 'teklîf'e verdiği mânâ ile çözüme kavuşturma çabasıdadır. Ona göre şer'î teklîf, külfet ve meşakkat anlamında kullanılmaz. Şer'in bağlayıcı düzenlemeler getirmesi, insan tabiatına uygun bile olsa 'teklîf'tir.³⁷ Zerkeşî (794) ise bütün ahkâmın teklîf olarak isimlendirilmesi ile mecaz yapıldığını, aslında "teklîf" in yalnız vüçûb ve tahrîm için hakikat olduğunu belirtir.³⁸ Burada son olarak mubah kavramını makâsıddan hareketle çeşitli açılardan ele alan Şâtıbî'nin görüşlerini hatırlamakta yarar vardır. Şâtıbî'ye göre mubah "(Tercihe bırakılıp) ne terki ne de işlenmesi istenmeyen şey" dir. Şâtıbî, mubahın küll olarak değerlendirildiğinde farklı, cüz' olarak değerlendirildiğinde farklı hüküm alabileceğini belirtmekte ve hâricî bir unsur sebebiyle mubahlıktan çıkma durumuna işâret etmektedir.³⁹

Sonuç olarak klasik usûl literatüründe mubahın/cevâzın şer'î bir hüküm olup olmadığı meselesi, husün-kubuh gibi kelâmî kökleri bulunan bir takım usûl tartışmaları çerçevesinde yürütülmüştür. Dolayısıyla sırf lugavî bir tartışma olduğunu savunanlar bulunsa da ihtilâfın kökeninde hüküm-hâkim (Şâri'-)akıl

³⁵ bkz. Arûsî, *el-Mesâil*, 86-88.

³⁶ bkz. Arûsî, *el-Mesâil*, 89.

³⁷ Ebu'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. George el-Makdisî, en-Neşrâtu'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1996, I, 34-38.

³⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 98.

³⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, terc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, c. I, s. 101.

algısındaki farklılıkların ve teklife bakışın da rolü vardır. Klasik eserlerde süregelen bu tartışmalarda cevâzî şer'î bir hüküm kabul eden ve aksini savunan tarafların, Mansûrîzâde'nin Meşrûtiyet dönemindeki sâikleriyle hareket etmediği açıktır.

2. Mansûrîzâde'nin Cevâz Meselesindeki Görüşü ve Sâikleri

Mansûrîzâde Saîd Bey, II. Meşrûtiyet Dönemi'nin hararetli tartışma ortamında güncel meselelere çözüm ararken belli başlı bazı usûl ve furû' meselelerini ele almış, küçük hacimli kitapları ve makaleleri yoluyla görüşlerini halka ulaştırmaya çalışmıştır. Mansûrîzâde'nin ele aldığı başlıca usûl meseleleri, cevâzın ahkâm-ı şer'iyeden olmadığı; zamanın ihtiyaçlarının, örf ve maslahatın ahkâmın değişmesindeki rolü, ictihâd kapısının açılması; şeriat ve kanun ayırımı; İslâm Hukuku'nun tabiî bir hukuk olduğu, usûldeki tariflerin işlevlerinin doğru anlaşılması; kavâid-i külliye'nin fıkıhtaki yeri ve önemi gibi konulardır. Bunlar arasında Mansûrîzâde'nin gündeminde ilk sıralarda yer aldığı görülen problem, cevâzın şer'î bir hüküm olup olmadığıdır. Aşağıda Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili görüş ve delilleri incelendikten sonra, elde edilen veriler ışığında onu bu düşünceye sevkeden âmiller irdelenecektir. Fakat ilim adamlarının görüşlerinin oluşmasında, dönemin fikrî ve sosyal ortamı kadar sahip oldukları şahsî özellikler ve tecrübe birikimleri yani hayat serüvenleri de etkili olduğundan, öncelikle "Mansûrîzâde Saîd kimdir?" sorusuna özlü bir cevap vermek isâbetli olacaktır.

a. Mansûrîzâde'nin Hayatı ve Eserleri

Mansûrîzâde Mehmed Saîd Bey, İzmir'in tanınmış âlimlerinden Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. Büyük dedesi İzmir âyânı Mansûrî Mehmed Emin Efendi de döneminin meşhur âlimlerdendir. Arap ve İran dilleri ile İslâmî ilimleri çok iyi öğrenmiş olan Mansûrîzâde Saîd Bey özellikle fıkıh ve meânî üzerinde derinleşmiş, kendi gayretleriyle Fransızca'yı da öğrenmiştir. Bir süre medresede ders vermiş, İzmirli Seyyid Bey'in yetişmesinde önemli etkisi olmuştur. Mansûrîzâde'nin İzmir İdâdîsi'nin açılmasında büyük emeği geçmiş ve kendisi burada da ders vermiş, aynı zamanda İzmir İstinaf Mahkemesi üyeliğinde bulunmuştur. İzmir gazetesinde yazılar yazan Saîd Bey, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin İzmir şubesinde çalışmıştır. Cemiyetin İzmir'den Selânik'e yolladığı kurulda o da yer almıştır.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nce Saruhan (Manisa) milletvekili seçilen Saîd Bey daha sonra İzmir ve Aydın milletvekilliklerinde bulunmuştur. Milletvekili olarak İstanbul'da bulunduğu sırada İstanbul Üniversitesi'nde "Fıkıh Tarihi" dersi vermiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'un işgalinde İngilizler Malta'ya sürmek üzere onu aramış fakat kendisi Rodos Adası'na kaçtığı için ele geçirilememiştir. Rodos'ta iki yıl kalan Saîd Bey, İzmir'in Yunanlılardan geri alınması üzerine buraya dönmüş ve 1923 yılının Ekim ayında burada vefat etmiştir.⁴⁰

⁴⁰ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. X; İş ve Düşünce Dergisi, c. 25 (1959), sy. 219-220 s. 2-3; c. 27 (1961), sy. 233, s. 3-21; Neş'et Çağatay, *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994, s. 246-248.

Hukuk-ı Âile Komisyonu'nda görev alan, Usûl-i Muhakemât-ı Hukukîyye Kanunu'nun tadilinde rol oynayan Mansûrîzâde⁴¹ mecliste, sıkça değilse de önemli gördüğü meselelerde söz alıp kanun tekliflerinde bulunan biridir.⁴² *Keşfü'l-Ğitâ ani'l-Hata'* (*Mir'âtü'l-Usûl* hâşiyesi), *Tatbikât-ı Mecelle*, *Hakikat-i İslâm*, *Usûl-i İctihad*, *Meşrûtiyetin Muhafazası Meclis-i Mesdûdun İâdesiyle Kâimdir* gibi kimi risâle boyutundaki eserlerinin yanı sıra İstanbul Üniversitesi'nde ders verdiği yıllara âit basılmamış bir *Fıkıh Tarihi* kitabı bulunduğu bilinmektedir. Mansûrîzâde İzmir'de yayınlanan *Şûle-i Edeb*, *Hizmet* ve *Terakkî* gibi mecmua ve gazetelerde yazılar yazmış ise de onun düşünce dünyası hakkında en çok fikir veren *İslâm Mecmuası*'ndaki yazıları olmuştur.⁴³ "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" şîârıyla 1914'te yola çıkan *İslâm Mecmuası*'nda⁴⁴ makale dizileri ile halka ulaşmaya ve dönemin tabiriyle kamuoyunu tenvir etmeye çalışan Mansûrîzâde "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Taaddüd-i zevcât İslâmiyette Men Olunabilir)", "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", "İctihad Hataları", "Tenkit ve Takriz" ve "Şeriat ve Kanun" adıyla bir dizi makale yazmıştır.

b. Mansûrîzâde'nin Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığı İddiâsı

Mansûrîzâde'nin cevâzın ahkâm-ı şeriatten olmadığı görüşünü niçin savunduğu derinlikli tahlile ihtiyaç duyulan bir soru değildir. Zaten kendisi bizzat makalelerinde defalarca bunu dile getirmiştir. Mansûrîzâde, cevâz dâiresindeki taaddüd-i zevcâtı ülü'l-emrin yasaklayabileceği iddiasını -bazı Batıcılar gibi fıkıh bir tarafa bırakarak değil- fıkıhın sınırları içinde kalarak "cevâzın şer'î bir hüküm olmadığı" görüşüyle delillendirmeye çalışmaktadır.

Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili görüşlerini *İslâm Mecmuası*'nda ayrıntılı biçimde açıklamasında muhâliflerinin katkısı inkâr edilemez. Başlangıçta Ahmed Naîm Bey'in muhatap olduğu tartışmalara, konunun cevâz meselesine kaymasından itibaren İzmirli İsmâil Hakkı Bey muhâlif bir dizi makaleyle, Şerafeddin Bey ise Mansûrîzâde'yi destekleyen iki makaleyle katılmıştır.⁴⁵ Zamanın

⁴¹ "İctihad Hataları", *İM* c. II, sy. 23, s. 564-566.

⁴² *MMZC*, 10 Şubat, 1326, Perşembe, 46. İn'ikad, c. 3, s. 193; *MMZC*, 15 Mart 1327 (1911), Salı, 67. İn'ikad, c. 4, s. 392; *MMZC*, 25 Şubat 1325, Perşembe, 52. İn'ikad, c. 3, s. 46; *MMZC*, 28 Mayıs 1328 (1912), 12. İn'ikad, c. 1, s. 254-255; *MMZC*, 18 Mayıs 1328 (1912), 9. İn'ikad, c. 1, s. 162-163; *MMZC*, 20 Mart 1326, 65. İn'ikad, c. I, s. 497-498.

⁴³ Örneğin bkz. Okur, Kâşif Hamdi; "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansûrîzâde Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sy. 5, s. 255-284; Kahraman, Abdullah; "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *CÜİFD*, V, sy. 1, s. 223-262.

⁴⁴ Dergi hakkında bkz. Davud Yıldız Akpolat, "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997, s. 217; Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (çev. Tansel Demirel) İstanbul 2000, s.128 vd.

⁴⁵ Bayezid dersiâmlarından ve İslâm Mecmuası yazarlarından olan Şerafeddin, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir" (Makalesi Münâsebetiyle) başlığıyla bir makale kaleme alır. Ona göre Şeriat, mubah işlerde asıl takrir edilmiş, olduğu gibi bırakılmış, tecdid-i hüküm edilmemiştir. Takrir ise bir hüküm ifâde etmez. Mubahın şer'î hükümlerden olduğu anlaşılınca, lüzumsuz iftâ ve istiftâlara ihtiyaç kalmayacaktır. Câiz olan hususlarda, şeriatin bizzat müsâadesiyle, ülü'l-emr zamanın örfüne göre hükmedecektir. Fukahânın büyükleri bu gerçekleri anlayıp bu yönde esaslar vazetmişlerse de bazı fakihler maalesef şeriatî lafızlardan ibâret zannederek hareket etmişlerdir. Şerafeddin, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", *İM*, c. I, sy: 12, s. 357-360.

siyasî ve sosyo-kültürel ortamı cevâzla ilgili tartışmaların, teorik bir usûl ihtilâfî olmaktan ziyâde, yaşanan güncel bir problem hakkındaki görüşlerini usûl ilmiyle temellendirme çabalarının bir ürünü olduğunu zaten açıkça göstermekte, Mansûrîzâde'nin bizzat beyânı da bu gerçeği teyid etmektedir:

“Cevâz, ahkâm-ı şer’iyyeden olduğu farzedilse de taaddüd-i zevcât hakkında yazmış olduğum makalede isbât ettiğim vechile yine hükûmetin bunlar hakkında vaz’ ve tesis-i kavânîn etmeye hak ve salâhiyyeti gayr-ı kâbil-i red ve inkâr ise de fakat böyle cevâz ahkâm-ı şer’iyyeden addolunmadığı için daha basit bir halde mesele halledilmiş olur; muhtâc-ı izâh ve isbât olmaz.”⁴⁶

Mansûrîzâde, bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerin cevâzın ahkâm-ı şer’iyyeden olmadığını savunduğunu belirtmekle birlikte, bütün mezhep imamları ve fukahânın, cevâzın ahkâm-ı şeriaten olduğu ictihâdında birleştiğini nakletmeyi de ihmâl etmez. Ancak İzmirli İsmâil Hakkı Bey, Mansûrîzâde’ye “Hanefî ve Şâfiî fukahâdan bu kavle sahip olanların Mu’tezile’den olduklarını niçin gizlediğini” sorar. Mansûrîzâde’ye göre fikhî meselelerde kişilerin kelâmî mezheplerini zikretmeye gerek yoktur. “Farz-ı muhâl Nahiv ve Meânî’den bahsederken sözü geçen âlimlerin de Mu’tezilî olduğunu beyâna ihtiyaç var mıdır?” diye soran Mansûrîzâde, Mutezile’den olmayan Hanefî ve Şâfiî fakihlerden bazılarının da buna kâil olduklarını *Telvih*’den aktardığı bir pasajla delillendirir. Sâhib-i Telvîh, teâruz ve tercih bahsinde, şeriatin vürûdundan önceki fiillerin hükümleri hakkında mezheplerin ihtilafından bahsederken “Eğer ekl-i fevâkih gibi ef’âl-i ihtiyâriyyeden ise Mutezileden ve fukahâ-yı Hanefiyyeden ve Şâfi’iyyeden bazılarına göre memnû’ değildir, mubahtır” ibâresini nakleder.⁴⁷

Mansûrîzâde’ye göre, cevâzın ahkâm-ı şer’iyyeden olduğu ictihâdî ile fukahâ, şeriatin kapsamını genişletmekte ve günlük hayattaki bütün fiilleri şeriat dâiresine sokmaktadır. Böylece sıradan bir fiilin bile câiz olup olmadığına delil arama ihtiyacı doğmakta; ancak birçok şeyin cevâzı hakkında böyle bir hüküm bulunamadığı için, şeriat nazarında cevâzı açıklığa kavuşmamış diye, söz konusu fiilin yapılmasına engel olunmaktadır. Bu durum, ortaya çıkan her yenilik karşısında -cevâzı açıklanmamış olduğundan- red ve inkar yoluna gidilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir.⁴⁸ Zamanın yeniliklerine karşı mütereddî davranma sonucunu doğuran bu tavır, Mansûrîzâde’ye göre hatalı bir yaklaşım tarzıdır. Hâlbuki şer’î hükümler, esaslarını koruyarak, değişen şartlara uyum sağlama kâbiliyetine sahiptir. İslâm’ın bünyesinde böyle bir dinamizm var olduğu halde onu kullanmamak, şeriatî uygulanamaz hale getirmek demektir. Dinde cevâzı beyan edilmeyen her yeniliğe tereddütle hatta yasak gözüyle bakmak, müslümanların terakkî yolunda hızını kesmektedir.

Hâlbuki aslî hükümlerden olan cevâz ve ibâhanın hiçbir şer’î delile ihtiyacı yoktur. Bazı ulemânın yaptığı gibi, en küçük hareketimizin bile cevâzına nasslardan delil aramak gereksizdir. Cevâz şer’î bir hüküm olmadığından şer’î ahkâm, câiz olan şeylerden cevâzını beyan etmek maksadıyla bahsetmez. Cevâza dâir âyetler ve hadisler birer birer incelenecek olursa her birinin, cevâzı beyan

⁴⁶ Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dâir”, *İM*, c. I, sy. 10, s. 303.

⁴⁷ Mansûrîzâde, *İM*, c. II, sy. 14, s. 430-431.

⁴⁸ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 296.

etmek maksadıyla değil de başka bir maksadın beyanı sebebiyle vârid olduğu görülür. Taaddüd-i zevcâtın cevâzını beyan eden Nisâ Sûresi 3. ayet de böyledir. Söz konusu âyet-i celîleden maksat dörtten ziyadeyi tahrîmdir. Yoksa taaddüd-i zevcâtın cevâzını beyan değildir.⁴⁹

Mansûrîzâde, cevâzın ahkâm-ı şer'iyeden olmadığı hususunu açıklığa kavuşturmak için cevâz ve hüküm kavramlarını tahlil etme gereği duyar. Şer'î hükümler; "hitâbât-ı Şâri' ile vaz' ve te'sis olunmuş ahkâmıdır ki hitâbât-ı Şâri'in eserleridir." Demek ki cevâz bir şer'î hüküm değildir. Çünkü eser-i hitâb olmaya elverişli değildir. "Cevâzın mefhum ve mâhiyeti, bir şeyin fiil ve terkinin adem-i rüchânından ibâret bir emr-i selbî ve ademîdir."⁵⁰ Böyle umûr-ı selbiyyede iki görüş bulunduğunu belirten Mansûrîzâde, mütekaddimûna göre ademin yani yokluğun hiçbir illete muhtaç olmadığını, bir başka deyişle hiçbir şeyin eseri olmadığını kaydeder. Yani onların görüşleri esas alındığında ademden ibâret olan cevâz, ne hitabın ne de başka bir şeyin eseri olamaz. Mansûrîzâde'nin ikinci olarak naklettiği görüş, müteahhirûnun görüşü olup şu aklî kuralın bir ifâdesidir: "علة العدم : Yokluğun illeti, illetin yokluğudur." Bu görüş esas alındığında da cevâz, bir hitabın eseri değil, aksine hitabın yokluğunun eseri olur. Yani cevâz; vücûb ve hürmetin yokluğundan başka bir şey değildir. Meselâ seyahat etmek câizdir. Delili ise seyahatin vücûb veya hürmetine dâir bir hitâb-ı Şâri'in bulunmayışıdır. Seyahatin cevâzı "فسيروا في الأرض (Yeryüzünde gezip dolaşın)" şeklinde bir hitabın eseri olarak sabit değil, hakkında vücûb veya hürmeti icâb eden bir hitabın bulunmayışı ile sabittir.⁵¹ Böylece hem mütekaddimûnun hem de müteahhirûnun görüşlerine dayanarak cevâzın "eser-i hitâb" olmadığı ispatlanmış olmaktadır.

Usûlcüler ve mezhep fakihleri ise bu gerçekleri görmeyerek hatalı bir ictihâdda bulunmuşlar ve cevâzı, vücûb ya da hürmet gibi Şâri'in hitâbının eseri saymışlardır. Mansûrîzâde yanlış olduğunu savunduğu bu ictihâdı ve sonuçlarını şöyle dile getirir:

"İşte bu ictihâd-ı muhti', "Cevâz ahkâm-ı şeriattendir" diyor da bir dâire-yi mahdûdeye inhisâr eden şeriati, bütün ef'âl ve harekâtımıza teşmil ediyor. Her şeyin cevâzı hakkında bir delil-i şer'î taharrî olunuyor da bulunmadığı takdirde "Hazır, ibâha üzerine tercih olunur" "İştibâh olunursa hürmet, cevâz ve ibâhaya galebe eder" esaslarına istinad ederek memnûiyyetine bile hükmolunuyor. Bittabî cevâzına sarâhat bulunamayacağından her teceddüde karşı red ve inkâr ile mukâbele ediliyor. Telgraflar, telefonlar ne bir fetvâ-yı şeriatin tebliğine ne de bir hüküm-i şeriatin isbâtına vâsita olamıyor. Çünkü cevâzına sarâhat yoktur, cevâz da vücûb, hürmet gibi beyâna muhtaçtır, onun hakkında da ayrıca sarâhat lâzımdır, deniliyor."⁵²

Mansûrîzâde bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerin de mübâhın şer'î bir hüküm olmadığını savunduğunu söylemiş ise de onlara sadece sonuç bakımından katılmakta, yöntemlerini yanlış bulmaktadır. Çünkü onlar, ibâhayı fiilden dolayı ceza görmemek olarak anlamış, şer'den önce hiçbir fiilden dolayı ceza

⁴⁹ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 297-298.

⁵⁰ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 298.

⁵¹ Mansûrîzâde, *İM*, c.I, sy. 10, s. 299-300.

⁵² Mansûrîzâde, *İM*, c. I sy. 10, s. 300-301.

görülmediğine ve ibâhâ da şer’den önce var olduğuna göre mubah şer’den değildir, sonucuna ulaşmışlardır. Hâlbuki Mansûrîzâde’ye göre bir fiilden dolayı ceza görmemek her zaman cevâza delâlet etmez. Bir yasağı ihlâl edenin cezâ görmemesi, af sûretiyle de gerçekleşebilir.⁵³ Mansûrîzâde’nin cevâzla ilgili bu görüşlerine *Sebilü’r-Reşad*’da itirazlarını dile getiren İzmirli İsmail Hakkı Bey, cevâzın şer’î bir hüküm olup olmadığı hususunu, lafzî bir tartışmadan ibâret görmekte ve bu iddiasını Hudarî’nin *Usûl*’ünden yaptığı alıntılarla delillendirmektedir. Hudarî’ye göre, bütün anlaşmazlık, bir lafız anlaşmazlığından, bir tarif ihtilâfından ibârettir; çünkü hükmün tarifinde “iktizâ yoluyla” diyenler, tarifin cevâzı kapsamadığını, “iktizâ veya tahyîr yoluyla” diyenler ise tarifin cevâzı da içine aldığı dolayısıyla cevâzın şer’î ahkâmından olduğunu savunmuşlardır.⁵⁴

Mansûrîzâde’ye göre Hudarî “tarifi muarrefe tatbik etmeyip muarrefi tarife tefvik etme” hatasına düşmüştür. Yani tarifi, tarif edilen şeye uygun hâle getirmek yerine Hudarî, tarif edilen şeyi tarife uydurma yoluna gitmiştir. Hâlbuki asıl belirleyici olan, tarifi yapılan şeyin mâhiyeti olup tarif, onun özellikleri ve kapsamı düşünülerek ortaya konulur. Usûldeki tariflerin öyle gelişi güzel yapıldığını zannetmek ve söylemek de büyük bir hatadır. Çünkü tariflerde zikredilen sözler ve kayıtlar, tarif edilen şeyin efrâdı (tarifin içine girenler) ve ağıârı (tarifin dışında kalanlar) düşünülerek ortaya konulur. Hudarî’nin sözlerine bakıldığında ise sanki tarif edilen şeyin neleri kapsadığı ve neleri dışında bıraktığı başlangıçta bilinmeyip tarif yapıldıktan sonra anlaşılmaktadır. “Tarif yapılınsın da tarifte zikredilenler -tarif edilen şeyin- içine girsin, zikredilmeyenler dışında kalsın” demek, tarifleri başlı başına birer esas kabul etmektir. Hâlbuki tarifler muarrefe tâbidir. Mansûrîzâde tariflerin böyle gelişi güzel oluşturulmadığını göstermek için hükmün tarifinin, son hâline gelinceye kadar geçirdiği aşamaları hatırlatır:

Usûlcülerin naklettiğine göre hükmün, “iktizâ veya tahyir veyâhut vaz’ tarikiyle ef’âl-i mükellefine müteallik eser-i hitâbdır” şeklinde tarifi, evvelâ İmam Gazzâlî’den başlamaktadır. Gazzâlî, başlangıçta hükmü “ef’âl-i mükellefine müteallik hitâb-ı ilâhîdir” diye tarif etmiştir. Bu hâliyle tarifte, mükellefin fiilleriyle ilgili olmayan ihbârât kabilinden birçok âyet ve hadis dışarıda bırakılmış olmaktadır. Ancak bu tarife itirazda bulunulmuştur; çünkü mükellefin fiillerine taalluku bulunan “و الله خلقكم و ما تعملون”⁵⁵ gibi Şârî’in ihbârât kabilinden olan hitapları, hükmün kapsamına girmemesi gerektiği halde, tarifin içinde kalmaktadır. Bu itiraz üzerine tarif düzeltilmiş, “bitarîki’l-iktizâ” kaydı ilâve edilmiştir. Bu kez başka bir itiraz gündeme gelmiştir. Çünkü -cevâzda iktizâ değil tahyir bulunduğu- iktizâ kaydının ilâvesiyle cevâz, tarifin dışında bırakılmaktadır. Hâlbuki o da şer’î bir hüküm olduğundan tarifin kapsamında olmalıdır. Bunun üzerine tarif ikinci kez

⁵³ Mansûrîzâde, *İM*, c. I sy. 10, s. 302-303. Şâtıbî’ye göre de “işlenmesinde bir günah (harac) yoktur” anlamı, mubahın iki anlamından birisi olup bu anlamdaki mubah, “işlenmesi ve terki tercihe bırakılmış” mânâsındaki mubahın kapsamına girmez. Bir fiilin işlenmesinden günah ve sıkıntının kaldırılması daha çok afv mânâsına gelir. bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, Terc. Mehmet Erdoğan, c. I, s. 132-136.

⁵⁴ İzmirli, “Cevâzın ahkâm-ı Şer’den Olup Olmadığı Hakkında Nizâ Nizâ-ı Lafzîdir” *SR*, c. XII, s. 303; İzmirli’nin cevâzla ilgili diğer makaleleri için bkz.: *SR*, XII, sy. 304, s. 315-319; sy. 305, s. 326-329; sy. 306, 345-351; sy. 307, s. 358-360; sy. 327, s. 114; c. XIII, sy. 329, s. 128-129; sy. 330, s.135-137; sy. 331, s. 144-145; sy. 332, s. 152-153.

⁵⁵ “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yaratmıştır.” *Sâffât*, 37/96.

tashihi edilmiş, “veyâhut tahyîr tarîkiyle” ilâvesi yapılarak cevâz da tarifin kapsamına alınmıştır. Son olarak “veyâhut vaz’ tarîkiyle” şeklinde bir ilâve ile vaz’î hükümler de şer’î hüküm tarifine dâhil edilmiştir. Mansûrîzâde tarifte yapılan ikinci düzeltmeye dikkat çekerek şöyle der:

“İşte görülüyor ki cevâz efrâd-ı muarreften yani ahkâm-ı şeriatten olduğu için “bitarîki’l-iktizâ” kaydıyla iktifâ olunmuyor da “veyâhut tahyîr tarîkiyle” sûret-i ta’minin ilâvesiyle tarif tashihi olunuyor. Yoksa *Usûl-i Hudarî*’nin dediği gibi “bitarîki’l-iktizâ” kaydıyla iktifâ ederek, “artık tarif o yolda vaz’ olundu binâenaleyh cevâz ahkâm-ı şeriatten değildir” denilmiyor.”⁵⁶

Mansûrîzâde’ye göre gerçek ihtilâf, Hudarî’nin dediği gibi hükmün tarifinde değil, cevâzın Şâri’in hitabının eseri olup olmadığı konusundadır. Cevâzın şer’î bir hüküm olmadığını savunanlar, Şâri’in hitâbı ulaşmadan önce de sâbit olan bir şeye *eser-i hitab* denilemeyeceğini iddiâ etmişlerdir. Yoksa anlaşmazlık, tarif farkından kaynaklanmamakta, tarifler bütün bunlar göz önünde bulundurularak oluşturulmaktadır.

Hudarî’ye göre, “لا حرج عليكم” “إن شئتم فعلتم” sözleri birer hitâptir. Şâri’in sükûtu ise “أبَحُّهُ” yani “onu mubah (câiz) kıldım” anlamındadır. Dolayısıyla mubahın bütün kısımları şer’î birer hükümdür. Mansûrîzâde onun bu iddiasına da karşı çıkmaktadır. Çünkü usûlcüler ve mezhep fakihleri, Şâri’in sükûtunun “أبَحُّهُ” anlamında olduğu dolayısıyla cevâz ifâde ettiği görüşünde değildir. Onlara göre Şâri’ vâciplerde ve haramlarda sükût etmediği gibi câiz olan şeylerde de sükût etmemiştir. Bu sebeple câiz olan şeylerin tamamı “خلق لكم ما في الأرض جميعاً” (Yeryüzündekilerin tamamını sizin için yarattı) âyetiyle⁵⁷ sâbittir. Mansûrîzâde, meselenin Hudarî’nin iddiâ ettiği gibi farzedilmesi durumunda, haklı olarak şu sorunun gündeme geleceğini belirtir: “Bu sükût, acaba kable’l-bi’se olan sükûta da şâmil midir?” Diğer taraftan Mansûrîzâde, Hanefî Mezhebi’ndeki, Şâri’in sükûtunun hiçbir şer’î hüküm ifâde etmeyeceği ve sâkite söz isnâd olunmayacağı görüşlerini hatırlatır.⁵⁸

İzmirli İsmâil Hakkı Bey “Cevâz, nefy-i haracı i’lâm mânâsınadır” diyerek cevâzın şer’î bir hüküm olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁵⁹ Mansûrîzâde’ye göre ıstılah iddiası ile ıstılah sâbit olmaz. Cevâzın yalnız bu anlama gelmediği ise herkesçe bilinen bir gerçektir. İzmirli, “Cevâz (ibâha), nefy-i haracı i’lâmdır” iddiasına delil olarak “Mübîh, Allah’tır” gerekçesini göstermektedir. Çünkü ilim âlim, zikir zâkir gerektirdiği gibi ibâha da mübîh gerektirmektedir.⁶⁰ Mansûrîzâde ise Şâri’ tarafından izin bulunmadıkça Cenâb-ı Hakk’ın hiçbir şeyle vasıflandırılmayacağını belirttikten sonra, İzmirli İsmâil Hakkı Bey’in sık sık düştüğü bir mantık hatasına (müsâdere ale’l-matlûb) burada da düştüğünü iddiâ etmektedir.⁶¹ Çünkü İzmirli’nin “Mübîh Allah’tır” dâvâsında, mübîhin anlamını

⁵⁶ *İM*, c. II, sy. 24, s. 586-587.

⁵⁷ Bakara, 2/29.

⁵⁸ Şâri’in sükûtunun hangi anlamlara gelebileceği hakkında bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, terc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, c. I, s. 165-168.

⁵⁹ İzmirli İsmâil Hakkı, “Cevâzın Hüküm-i Şer’î Olup Olmadığı”, *SR*, c. XII, sy. 306, s. 347.

⁶⁰ İzmirli’nin bu ifâdelerini Gazzâlî’den iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63.

⁶¹ “Demek oluyor ki arzettiğim vechile, “Cevâz nefy-i haracı i’lâm mânâsınadır. Çünkü cevâz ahkâm-ı şeriattendir” denildiği halde, bir de bilakis “Cevâz ahkâm-ı şeriattendir. Çünkü nefy-i haracı i’lâm

bilmek; ibâhanın ne anlama geldiğini bilmekle mümkün olur. İzmirli, ibâhayı “nefy-i haracı i'lâm” şeklinde tarif ettiğine göre onun “Mübih Allah'tır” dâvâsının delili “İbâha, nefy-i haracı i'lâm mânâsındadır” iddiâsıdır. Dolayısıyla Mansûrîzâde'ye göre İzmirli İsmail Hakkı Bey, delil ile medlûlü birbirine karıştırmakta, bunların ikisini de birbirinin delili olarak kullanmaktadır.⁶²

Mansûrîzâde cevâz meselesiyle ilgili makalelerinde, gerektiğinde klasik eserlerden deliller gösterse de muhataplarına bu konunun bir nakil meselesi değil akılla halledilecek bir mesele olduğunu ısrarla yineler. Ayrıca kendisinin, mezhep fakihlerinin çoğunluğunun bu konudaki görüşüne itiraz etmenin yanı sıra “cevâz şer'î bir hüküm değildir” diyen fakihlere de metod bakımından muhalefet ettiğine dikkat çeker. Mansûrîzâde, muhataplarının böyle aklî meselelerde naklî delillerle kendisine mukabele etmelerine ve klasik kitaplardan aynen alıntı yapmalarına tepki göstermektedir. Usûlde nakil ile aklın teâruzu durumunda ne yapılacağı bellidir. Dolayısıyla kendisinin öne sürdüğü aklî deliller, muhataplarının ortaya koyduğu naklî delillerle çatışırsa, naklî delillerin tevili gerekecektir.⁶³

Sonuç olarak Mansûrîzâde'nin cevâzın şer'î bir hüküm olmadığı görüşünü, başka bir takım iddiâ ve düşüncelerine yol açmak için basamak olarak kullandığı görülmektedir. Mansûrîzâde, yaşadığı dönemin problemlerini gözlemleyerek bunların büyük ölçüde cevâz sahasında tasarrufta bulunamamaktan, bu konularda ictihâd müessesesini işletip zamanın ihtiyaçlarına uygun çözümler bulamamaktan kaynaklandığı kanaatine ulaşmıştır. Buradan hareketle Mansûrîzâde, cevâzın ahkâm-ı şer'iyeden olmadığını kabul etmenin, başta devlet başkanının câizde tasarrufu olmak üzere pek çok güncel problemin çözümünü kolaylaştıracağını savunmuştur.

c. Mansûrîzâde'nin Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığı Görüşünün Sâikleri

Mansûrîzâde'nin gerek kendi beyanı gerekse yaşadığı dönemin -ana hatlarıyla yukarıda aktarılan- siyasi ve sosyal gelişmeleri açıkça göstermektedir ki “Cevâz ahkâm-ı şer'iyeden değildir” iddiâsını usûl kitaplarındaki bağlamından koparıp tekrar gündeme getirmesinin belli başlı güncel sebep ve sâikleri bulunmaktadır. Aşağıda bu sebepler özelden genele sıralanmaktadır. Dolayısıyla son sırada zikredilen sâik aslında Mansûrîzâde'nin diğer bütün güncel fikhî görüşlerini yönlendiren bir mâhiyet arz etmektedir.

i. Taaddüd-i Zevcât Meselesi

Çok evlilik⁶⁴ konusu Batı dünyasında ağır şekilde eleştirilmiş kadın-erkek eşitliğini ortadan kaldırdığı, kadın hak ve hürriyetlerini engellediği, modern hayat

mânâsınadır” denilmiş olmuyor mu? Bu müsâdere ale'l-matlûb değil de nedir? Dâvâ, bilâhare kendi deliline delil olarak îrâd edilmiyor mu?” *İM*, c. II, sy. 23, s. 572.

⁶² Mansûrîzâde, *İM*, c. III, sy. 25, s. 601-602.

⁶³ Mansûrîzâde, *İM*, c.II, sy. 24, s. 583.

⁶⁴ “Bu tabir aslında hem bir erkeğin aynı zamanda birden çok kadınla (polygamy, taaddüd-i zevcât), hem de bir kadının aynı zamanda birden çok erkekle (polyandry, taaddüd-i evzâc) evli olması hâlini ifâde eder. Ancak umûmiyetle dinlerde ve beşerî sistemlerde çok kocalılığın mümkün olmaması ve uygulamaların çok karılılık şeklinde görülmesi sebebiyle çok evlilikten genellikle çok karılılık kastedilmektedir.” Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, “Çok Evlilik”, *DİA*, VIII, s. 365.

tarzını zedelediği, geri kalmışlığın ve ilkelliğin bir kalıntısı olduğu söylenmiş İslâm ülkelerinde de bazı çevrelerce aynı görüşler tekrarlanmıştır.⁶⁵ Nitekim XIX. yüzyıla kadar taaddüd-i zevcât toplumda öncelikle ve ivedilikle ele alınması gereken bir problem olarak görülmemiştir. Bu sebeptendir ki taaddüd-i zevcâta karşı çıkan kimselerin Batı'dan etkilendiği ya da batının eleştirilerinden rahatsız olduğu için bu görüşü savundukları, onlara muhalefet edenlerin muhalefetlerinde önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Taaddüd-i zevcât aleyhtarlarının konuya karşı takındıkları şiddetli ve aceleci tavır, muhalifleri tarafından batılılaşarak modernleşme yolunda verilen ideolojik mücadelenin bir parçası olarak görülmüştür. Gerçekten de Osmanlı toplumunda hukûken meşrû olmasına rağmen çok eşliliğin genelde tercih edilmemiş olması⁶⁶ buna karşılık XIX. yüzyılda Batı ile temas sonucu bu konunun birdenbire toplumun en önemli sorunlarından biri hâline gelmesi dikkat çekicidir.

Bu dönemde taaddüd-i zevcât hakkında görüş beyan edenleri genel görüşleri itibariyle üç grupta toplamak mümkündür. Bir grup -ki bunların çoğunluğu İslâmcılardandır- taaddüd-i zevcâtın kayıtsız ve şartsız mubah olduğu görüşündedir. Onlara göre bir erkeğin ikinci bir eşle evlenebilmesi için karısının hasta veya kısır olması ya da bir kusurunun bulunması şart koşulamaz. Erkek adâlete riâyet etmeye dikkat ederek ikinci bir eş alabilir. Erkek ile kadın arasındaki bazı biyolojik farklılıklar erkeğin ikinci eşle evlenmesine verilen iznin gerekçelerindedir. Her ne sebeple olursa olsun taaddüd-i zevcâtın yasaklanması, toplum menfaatleri aleyhinedir. Çünkü taaddüd-i zevcâtın, neslin devamlılığının sağlanması, çeşitli sebeplerle kadın lehine bozulan nüfus oranının dengelenmesi, toplumda gayr-ı meşrû ilişkilerin azaltılması gibi önemli sosyal fonksiyonları bulunmaktadır.⁶⁷ Bu görüş sahipleri, taaddüd-i zevcâtı kınayan Batı toplumlarında fiiliyatta çok eşliliğin uygulandığına, gayr-ı meşrû ilişkilerin had safhada olduğuna ve dolayısıyla onların bu konuda ikiyüzlü davrandığına dikkat çekerler.

1917 tarihli Hukuk-ı Âile Kararnamesi komisyonu başkanı olan Mahmud Esad'a göre taaddüd-i zevcât tabiî, cibillî ve fitrî olup hem ilkel toplumlarda hem de medenî toplumlarda gerekliliğini ve geçerliliğini korumaktadır. Mahmud Esad, taaddüd-i zevcâtın yasak olduğu toplumlarda fuhşa götüren iki sebebe dikkat çektikten sonra şöyle demektedir: "... her türlü iktidarı kendinde görmeyenler bir zevce ile iktifâ etsinler, lâkin esbâb-ı ma'kûle ve meşrû'aya mebnî kendisinde ihtiyaç ve zarûret hissetmekle beraber iktidar-ı bedenî ve mâlîsini kâfi addeden kimse de âlem-i fuhş ve sefâhatte imrâr-ı vakt edeceğine varsın sûret-i meşrû'ada bir zevce daha alsın..."⁶⁸

⁶⁵ bkz. Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, "Çok Evlilik" *DİA*, VIII, s. 367-368.

⁶⁶ "Ne var ki, Medeniyet-i İslâmiye Tarihi adlı eserin Lübnanlı gayrimüslim müellifi Corci Zeydan'ın tespitlerinde de görüldüğü üzere birden fazla evliliğin oranı bütün müslüman toplumlarda %5'i geçmemektedir." Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Terc. Zeki Megamiz, Sadeleştiren; Mümin Çevik, c. V, s. 145. Ayrıca bkz. Said Öztürk, "Osmanlı Toplumunda "Çok eşlilik"", Tarih ve Düşünce, 2001-Mart, sy. 2001/03, s. 12.

⁶⁷ Bu konuda bir örnek olarak bkz. Ömer Nasûhî, "Taaddüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimâiyyesinin Faydaları", *SR*, c. 23, sy. 590-591.

⁶⁸ Fatıma Aliye-Mahmud Es'ad, *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantınıyye 1316, s. 51-57.

Bir başka grup, taaddüd-i zevcâtın şartlı olarak mubah olduğu görüşündedir. Taaddüd-i zevcâtın mubah olabilmesi için erkekte de kadında da bulunması gereken bazı şartlar vardır. Bu görüşü savunanlar, taaddüd-i zevcâtın meşrû kılınma gerekçelerine ve mubah olmasını gerektiren toplumsal sebeplere vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre bu izinden yararlanmak için, kadının çocuk yapamama gibi bir özür sahibi olması, hastalık vb. sebeplerle eşlik vazifesini yerine getirememesi; erkeğin, eşlerin nafakasını temin edebilecek malî güce sahip olması, ikinci evliliğe başvurmadığı hâlde harama düşme tehlikesinin olması gibi sebepler gerekmede ve ancak adâlet şartına riâyet edebilecekse bu izni kullanabilmektedir. Yani taaddüd-i zevcât, şartlar gerektirdiğinde kullanılmak üzere Cenab-ı Hakk'ın kullarına sunduğu bir kolaylık, şartlara bağlı bir özel izinden ibârettir. Buna ruhsat demek de mümkündür. Bu iznin kadınlara zulmetme aracı olarak kullanılması engellenmeli, yalnız yukarıdaki şartları taşıyanlar bu ruhsata başvurabilmelidir.

Fatma Aliye Hanım bu konuda şöyle der: “İslâmiyette taaddüd-i zevcât emr olmayub mesâğ gösterildiği cihetle bu müsaadenin ne gibi mecburiyetlerde işe yaradığı ibraz olunmalı” Ayrıca Hz. Ömer'in Akka'da bulunan orduya, Hicaz'da eşi bulunanların ikinci bir evlilik yapmamalarını emreden mektubunu örnek verir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin seçkin isimlerinin çok eşle evlenmekteki gâyelerinin farklı olduğuna dâir açıklamalar yapar. Mevcut şartların tek eşliliği gerektirdiğine ve kadın istemezse, kocası ikinci bir eşle evlendiği takdirde ondan ayrılabilceğine dikkat çeker.⁶⁹

Üçüncü gruba göre ise İslâmiyet'te tek eşlilik tercih edilmiştir. Daha önce şartlar gereği taaddüd-i zevcâta izin verilmiş olsa da artık içinde bulunulan zamanda böyle bir ihtiyaç olmadığı gibi aksine devlet başkanının taaddüd-i zevcâtı kayıt altına almasına hatta yasaklamasına ihtiyaç vardır. Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamberin âile yaşantısına ve çok eşle evlenmesinin hikmetlerine, çok eşliliğin âiledeki huzuru bozacağına, zamanın sosyal ve ekonomik şartlarının çok evliliğin aleyhine olduğuna vurgu yapmaktadır.

Mansûrîzâde Saîd, fıkıh ve hukukla ilgisi olan-olmayan herkesin görüş beyan ettiği taaddüd-i zevcât konusunda kendisini de yazmaya sevkeden âmili, daha sonra şöyle dile getirmiştir: “Şu kadar ki uzun ve mütemâdî zamanlar cehl ve taassubun setre-i muzliminde kalan ve bununla beraber birçok mübâhasât ve münâzarâta sebebiyet verip de bir neticeye iktiran edemeyen bu meselede artık Şeriat-i İslâmiyye'nin çehre-i hakikatini göstermesi zamanı çoktan hulûl etmişti. İşte taaddüd-i zevcât makalesi, şimdiye kadar gerek an cehlin ve gerek li-gafletin zuhûl olunan bir hakikat-i şer'iyeyi, esâsât-ı fikiyye ve ilmiyye dâiresinde meydana çıkarmak maksadıyla yazılmıştı.”⁷⁰

Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlayan komisyonun üyelerinden olan Mansûrîzâde bu görüşleriyle, kararnâmenin 38. maddesinde, kadına, nikâh akdi esnâsında kocasının evlilik boyunca tek eşli kalması şartını ileri sürebilme imkânı verilmesinde ve böylece taaddüd-i zevcâtın kısıtlanmasında önemli rol oynamıştır. Böyle bir şart Hanefilere göre geçerli sayılmadığı için Hanbelî mezhebine

⁶⁹ Fatıma Aliye-Mahmud Es'ad, *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantınıyye 1316, s. 10.

⁷⁰ Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle”, *İM*, c. I, sy. 11, s. 325

başvurulmuştur. Komisyonunda görüşlerini dile getirmekle yetinmeyen Mansûrîzâde, bir taraftan da kamuoyunu aydınlatma amacıyla makaleler kaleme almıştır.

Mansûrîzâde'nin ilk makalesine yaptığı girişte Avrupalıların taaddüd-i zevcâta vahşet olarak bakışını dile getirmesi, Ahmed Naîm ile aralarında uzun süre devam edecek olan tartışmaların ana başlıklarından birini oluşturacaktır. "Dine, şeriate husemâ tarafından îrad edilen itirâzât gözünüzü pek yıldırılmış olmalı ki din bâbındaki gayretkeşliğiniz sizi böyle bir ictihâda sevkeylemiştir" diyen Ahmed Naîm Bey, bu konuda on üç buçuk asırlık bir icmâ bulunduğunu hatırlatır ve Mansûrîzâde'nin bu icmâyı delme çabasının, Frenk korkusundan kaynaklandığını iddiâ eder.⁷¹

Mansûrîzâde'ye göre ise taaddüd-i zevcât meselesi yanlış ele alınmaktadır. Şöyle ki "Mu'terizler Şeriat-i İslâmiyyede taaddüd-i zevcât hakkında bir hüküm iltizam edilmiştir zannıyla tevcih-i ta'n ve itiraz ediyorlar. Müdâfiler de o hükmü muhâfaza edeceğim diye taaddüd-i zevcâtın fevâid ve muhâsenâtından, muvâfık-ı akıl ve hikmet olduğundan bahsedip duruyorlar. Müdâfaalardan hiçbiri "Şeriat-i İslâmiyye'de taaddüd-i zevcât hakkında iltizâm olunmuş bir hüküm yoktur. Ülü'l-emrin emir ve men'ine tâbi bir meseledir. İslâmiyet taaddüd-i zevcâtın menolunmasına katiyen mâni değildir. Şeriat-ı İslâmiyye noktasından işkâl edilecek, mevzubahs ve makâl olacak bir mâhiyette değildir" diye beyân-ı hakikat edemediklerinden beyhûde yere münâkaşât devam edip gidiyor."⁷²

Devlet başkanının, gerekli gördüğünde taaddüd-i zevcâtı yasaklayabileceğini savunan Mansûrîzâde konu hakkındaki görüşlerini açıklarken iki mukaddime ortaya koyar. Birinci mukaddime; Nisâ Sûresi 3. âyetin⁷³ delâletiyle sabit bulunan taaddüd-i zevcâtın câiz oluşudur. İkinci mukaddime ise Nisâ Sûresi 59. âyetin⁷⁴ delâletiyle ve fıkıh âlimlerinin beyanlarıyla sabit olup câiz olan herhangi bir şeyi devlet başkanı yasaklarsa ona itaatın vâcib olduğudur. Kendi deyimiyle, bu kıyas-ı mantıkî "Taaddüd-i zevcâtı ülü'l-emr men' ederse şer'an itaat vâcib olur" neticesini zarûrî olarak istilzâm etmektedir.

İşte taaddüd-i zevcât konusu da hakkında dinî bir emir ve yasak bulunmayan ve "فانكحو"⁷⁵ âyeti ile cevâzı beyan edilmiş bir iştir. Kaldı ki bu âyetin

⁷¹ "Anlıyorum ki Frenklerin her hâl ve kâlini isti'zâm ede ede kalbinize bir ürkeklik gelmiş. Nerede bir itiraz duysanız, dini yıkar zannediyorsunuz. Avrupalı'nın her sözünde bir dretnot metaneti, bir Armstrong topu dehşeti tahayyül ediyorsunuz. Bu dehşetin tesiriyle mermi-yi muhayyelin isabetinden siyânet ettiğiniz binâ-yı muhkemi, kendi elinizle yok etmeyi en kestirme bir tarf-i selâmet addediyorsunuz... Sizi bu çıkmaz yola sevkeden şey -apaşık görünüyor ki- Frenklerin itiraz korkusudur. Frenkler taaddüd-i zevcâtı kurûn-ı vüstâdan kalma bir vahşet müstehâsesi addediyorlar... Ne yapalım? Bu itirazlarına, hücumlarına karşı nasıl tahaffuz edelim? Kendimizi onlara nasıl beğendirelim? Bize vahşi demelerinden nasıl kurtulalım, diye kâle kaleme gelmez bir haşyete giriftâr olmuşsunuz... Hem de anlamıyorum neden kendimizi frenklere beğendirmek mecburiyetinde hissediyoruz? Neden hakka tâbi olamayalım da Frenklerin her dakika, her iklimde bir renge giren hevâ-yı bukaemununa tâbi olalım" Ahmet Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir mi imiş?", *SR*, c. 12, sy. 298, s. 217; sy. 304, s. 313.

⁷² Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İM*, c. I, sy. 8, s. 233-234.

⁷³ "Beğendiğiniz (size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın." Nisâ, 4/3.

⁷⁴ "Ey imân edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin." Nisâ, 4/59.

⁷⁵ Nisâ, 4/3.

sevk sebebi taaddüd-i zevcâtın cevâzı değil usûlcülerin de belirttiği gibi dörtten ziyâdeyi tahrimdir. Âyet ve hadislerin açık delâletiyle anlaşılmaktadır ki ülü'l-emr yani hükûmet, taaddüd-i zevcâtı tamamen yasaklamaya ya da bazı kayıtlar koymaya yetkilidir. Bu durumda “Taaddüd-i zevcât hakkındaki ahkâm-ı şeriat, kanun-ı mevzû’un ahkâm-ı mündericesinden ibâret olur.”⁷⁶ Devlet başkanı, bu tür hükümler hakkında kamu vicdanına uygun kanunlar koyabilir. Konuyla ilgili pek çok örnek bulunduğunu söyleyen Mansûrîzâde, devlet başkanının Mâide Sûresi ikinci âyete rağmen avlanma yasağı koymasının bu konuda örnek olarak yeterli olduğu görüşündedir.⁷⁷

Ülü'l-emre itaati emreden âyeti destekler mâhiyette hadisler de bulunmaktadır. Ebû Hureyre’den rivâyet edilen “طاعة الإمام حق على المرء المسلم ما لم يأمر بمعصية الله (Allah’a isyanı emretmediği sürece devlet başkanına itaat her müslümanın üzerinde bir haktır) hadisi ve benzer hadisler ma’siyet teşkil etmediği sürece ülü'l-emre itaati emretmektedirler. Zikredilen hadislerde geçen ‘mâ’lar umûm ifâde etmektedir. Hiç şüphesiz tek eşlilik bir ma’siyet teşkil etmez. Halife, böyle ma’siyet olmayan şeylerde emrederse ona itaat vâcib olur. “Binâenaleyh ülü'l-emr, vahdet-i zevceye iktisârı bir kanun veya suver-i sâire ile emrettiği takdirde ona itaat, kat’iyyen vâcib olur ve taaddüd-i zevcât da men’ edilmiş olur.”⁷⁸

Mansûrîzâde, daha sonraki makalelerinde Ahmed Naim tarafından kendisine yöneltilen soru ve eleştirilere⁷⁹ cevap vermeye çalışır. Muârızının taaddüd-i zevcâtın sünnet olduğu iddiasına cevâben Mansûrîzâde, vücûb, nedb, istihbâb, mesnûniyyet, hürmet ve kerâhet gibi şer’î hükümlerin; bazı fiillerin ve karşıtlarının birbirlerine -farklı derecelerde- rüchanlarından ibâret göreceli durumlar olduğunu belirtir. Dolayısıyla bir fiil sünnet veya müstehab ise karşıtı olan fiil sünnet veya müstehab olmamalıdır. Taaddüd-i zevcâtın karşıtı, tek eşle evliliktir ki “Taaddüd-i zevcât sünnettir” demek “Tek eşle evli olmak sünnet değildir” demektir. Muârızının bu sonuca, Rasûlullah’ın uygulamasından yola çıkarak ulaştığını dile getiren Mansûrîzâde, “taaddüd-i zevcât ya da vahdet-i zevce sünnettir” şeklinde bir değerlendirme yapmanın doğru olmayacağı görüşündedir. Peygamberimizin yıllarca tek eşle -Hz. Hatice ile- hayatını sürdürdüğü göz önüne alındığında “Taaddüd-i zevcâtın vahdet-i zevce üzerine rüchânı vardır” demek imkânsızlaşır. Ayrıca âyet-i celile, adâleti sağlayamamaktan korkanlara tek eşle yetinmeyi tavsiye etmekte, bu şekilde tek eşliliği taaddüd-i zevcâta tercih etmektedir.⁸⁰ Diğer taraftan Mansûrîzâde, İslâmiyet’te taaddüd-i zevcâtın adâlet şartına bağlandığı, adâleti yerine getirmenin ise -âyette de belirtildiği üzere- imkânsız olduğu şeklindeki mütâlaaların bu problemi çözüme kavuşturmaktan

⁷⁶ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 8, s. 237-238.

⁷⁷ İlgili âyet hakkında Mansûrîzâde’nin görüşleri, devlet başkanının yetkileriyle ilgili bölümde zikredilecektir.

⁷⁸ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 12, s. 368.

⁷⁹ Ahmed Naim, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men’olunabilir mi İmiş?” *SR*, c. 12, sy. 298, s. 220; “*Li’l-bâtılı savletün ...-1-*” *SR*, c. 12, sy. 304, s. 314.

⁸⁰ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 399-400.

uzak olduğu düşüncesindedir.⁸¹ Ona göre adâlet meselesi ancak vaz'olunacak kanunun esbâb-ı mûcibesinden olabilir.

Objektif olarak bakıldığında, taaddüd-i zevcât makalelerinde Mansûrîzâde'nin konuyu bütün yönleriyle ele aldığı söylenemez. Mansûrîzâde taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının hangi zararları önleyeceği, tek eşliliğin hangi maslahatlara mebnî olarak tercih edilmesini gerekli bulduğuna dâir yeterli açıklama yapmamış, bu konuda muhâliflerinin haklı beklentilerini cevapsız bırakmıştır. Hâlbuki o, batının baskısı ve kınaması sebebiyle çok evliliğin yasaklanmasını istediği şeklindeki ithamlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Yazılarında bilhassa delillendirmeye çalıştığı görüş, taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının fıkhen mümkün oluşu, bu yasağa riâyetin de dinen vâcib oluşudur. Fakat mevcut şartlarda Mansûrîzâde'nin savunduğu görüşlerin topluma ve aileye ne fayda getireceği, hangi zararları bertaraf edeceği, daha çok aydınlatılmaya muhtaç ve problemin haline daha hizmet edici görünmektedir.

ii. Devlet Başkanının Cevâzda Tasarruf Yetkisi

Mansûrîzâde'nin cevâzın şer'î bir hüküm olmadığını savunma sâiklerinden biri ve belki de en önemlisi devlet başkanının cevazda yasaklamaya gidebilme yetkisidir. Aslında birinci sâik olarak zikredilen taaddüd-i zevcât meselesi, o günün şartlarında Mansûrîzâde'yi cevâzın şer'î olmadığını savunmaya iten spesifik ve somut bir örnekten ibârettir. Ulaşmak istediği asıl netice devlet başkanının câizde tasarruf yetkisi bulunduğu gerçeğidir. Bu gerçeği delillendirirken dindeki kazâî-diyânî hüküm (kendi deyimiyle şeriat ve kanun) ayırımından da yararlanmaktadır.

Mansûrîzâde'ye göre şeriat ile kanun arasındaki en önemli fark, onları vaz'eden makamdır. Şer'î ahkâm, Cenâb-ı Hak tarafından vaz'olunmuşken, kanun devlet başkanı tarafından vaz'olunmaktadır. Şeriat ile kanun arasındaki farkın gereğince anlaşılmasının kayda değer sonuçları olacaktır. Konunun, âile hukukuna dâir bazı düzenlemelerin yapılacağı bir dönemde daha da önem kazandığı Mansûrîzâde'nin ifâdelerinden de anlaşılmaktadır.⁸²

Mansûrîzâde'ye göre "Şeriatin men'etmediği şeyi men'etmek şer'an câizdir. Şer'an câiz olmayan ancak şeriatin men'ettiği şeyi emretmektir." Bu esas, büyük fakih Şemsü'l-eimme es-Serahsî tarafından yalnız muâmelâta değil, ibadet mânâsı taşıyan münâkehâta bile tatbik edilmiştir. Serahsî, Hz. Ömer'in (r.a.) "Kadınların şerefene, neseben kendilerine küfuv olmayan erkeklere nikâhlarını men'edeceğim" buyurduğunu rivâyet etmektedir.⁸³ Mansûrîzâde'ye göre şeriat men'etmediği hâlde Hz. Ömer'in "men'edeceğim" buyurması, devlet başkanının nikâhta velâyet-i âmmesinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Ömer yetkisini kullanarak ve şer'-i mücmele dayanarak -Mansûrîzâde'nin deyimiyle- münâkehâta bir kanun maddesi koymak istemiştir.⁸⁴ İmam Serahsî de "Bu, yönetimin hakkıdır" demekte ve

⁸¹ Taaddüd-i zevcâtın, adaletin sağlanmasının imkânsızlığı gerekçesine dayanarak kayıtlanması ya da yasaklanması görüşü, önceki dönemlerde olduğu gibi Meşrûtiyet döneminde de geniş bir taraftar kitlesine sahiptir. Bkz. Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, "Çok evlilik", *DİA*, VIII, s. 366-367.

⁸² Mansûrîzâde, *İM*, c.IV, sy.53, s.1054.

⁸³ Serahsî, *Mebûsât*, IV. cüz, s. 196.

⁸⁴ Mansûrîzâde, *İM*, c. IV, sy. 53, s. 1052.

mezhepçe kabul edilmiş bu görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir.⁸⁵ Devlet başkanının fıkhen yasaklanmamış bir fiili yasaklaması, dine aykırı olmadığı gibi Hulefâ-yı Râşidîn ve hatta Hz. Peygamber, bu esas çerçevesinde kanunlar koymuşlardır. Mansûrîzâde'ye göre, bu hakikatin ispatı için, müellefe-i kulûba zekât verilmesi ve devlet başkanının av yasağı⁸⁶ koyabilmesi örnekleri yeterlidir.⁸⁷

Mansûrîzâde bu örneklerden hareketle diyânî hüküm ile kazâî hükmün veya şeriat ile kanunun birbirini neshedemeyeceğine dikkat çeker. Çünkü şer'an câiz olan şey, aynı zamanda kanunen yasak olabilmektedir. Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ebû Bekir'in birbirine zıt olan bütçe kanunları ispat etmektedir ki bir milletin idâresi için fikhî hükümlerle yetinilemez; şartlar ve maslahat göz önünde bulundurularak câiz olan şeylerde tasarruf etmek ve dinin men etmediklerini yasaklamak gerekebilir. Dinen bunda bir sakınca yoktur.⁸⁸

Mansûrîzâde'nin şeriat-kanun ayırımında dikkat çektiği önemli bir husus daha vardır ki o da kanunun hiçbir zaman şeriatın yerine geçip hükümlerin helâllik ve haramlığını belirleme yetkisinin olmayacağıdır. Mansûrîzâde, bu konuda Ahmed Naim Bey'in kendisine yönelttiği sorulara şöyle cevap verir:

“Kanun hiçbir vakit bir fiilin zinâ olup olmadığı hakkında bir hükmü ihtiva etmez. Vaz'-ı kanun ile bir şeriat-ı cedîde mi ihdas olunuyor ki şöyle olursa zâni veya evlad-ı zinâ mı olur diye bir ictihâd-ı şer'iyyede bulunuluyor zannı hâsıl olsun. Yapılacak şey kanundur -hâşâ- Şeriat değildir... Bir fiil kanun ile men'olunacak olursa nazar-ı şer'de o fiilin hürmeti, memnû' olan zât-ı fiilden husûle gelmeyip yalnız ülü'l-emre adem-i itaat noktasından neş'et eder ve o itibâr ile haram ligayrihî olur... Kezâlik taaddüd-i zevcât da -men'olunduğu takdirde- hâsıl olan hürmet-i şer'iyye, nefsi taaddüd-i zevcâtta değil, ülü'l-emrin onu men'etmesinden ve ülü'l-emre adem-i itaat noktasından neş'et eder.”⁸⁹

Nisâ Sûresi 59. âyette her ne kadar kayıt ve şart zikredilmemiş ise de dinin emir ve yasaklarına aykırı konularda devlet başkanına itaatın gerekmediği âşikârdır. Çünkü bütün kanunlar gibi din de kendi emirlerine aykırı esaslar içermemektedir.⁹⁰ Dinde devlet başkanına verilmiş olan bu geniş yetkiyi sınırlayan bir diğer konu da halkın maslahatıdır. İslâmiyet, “Tasarruf-ı imam maslahata menûttur” kâidesi ile devlet başkanının geniş yetkisini sınırlandırmaktadır. Her iki şekilde de âyetin hükmü akıl ile tahsis edilmiş olmaktadır. Konu hakkındaki âyet ve hadisler göstermektedir ki câiz olan herhangi bir şey ülü'l-emr tarafından

⁸⁵ Yalnız Süfyân-ı Sevrî'ye göre “Nikâhta neseben kefâet mu'teber değildir, memnû'dur. Çünkü nikâhta neseben kefâeti itibar etmek, meselâ küfüv olmayanlara nikâh, velilerinin iznine mevkuftur, vesâiredir gibi kefâet üzerine ahkâm vaz' ve tesis etmek, şeriat nazarında, insanlar arasında neseb itibariyle fazl ve rüchan bulunduğunu göstermektir. Bu ise “Lâ fadle li arabiiyyin alâ a'cemiyyin” gibi birçok ehâdis-i şerife ile memnû'dur.” Kerhî'ye göre de “Ale'l-itlâk nikâhta kefâeti itibar memnû'dur. Şeriat kısasta yani kan dâvâlarında bile kefâeti itibar etmemiştir. Mâhiyeten ondan aşağı olan nikâhta kefâeti nasıl kabul edebilir? Şer'an kefâet nikâhta muteber olamaz.” Serahsî, diğer mezheplerin nikâhta kefâetin muteber olduğunda ittifak ettiklerini belirtir. *Mebûsût*, c. IV, s. 196'dan nakleden Mansûrîzâde, “Şeriat ve Kanun”, *İM*, c. IV, sy. 53, s. 1052-1053.

⁸⁶ Mâide, 5/2.

⁸⁷ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 9, s. 284.

⁸⁸ Mansûrîzâde, *DFHM*, c. II, sy. 8, s. 606.

⁸⁹ Mansûrîzâde, *İM*, c. II, sy. 13, s.402-403.

⁹⁰ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 8, s. 234.

emredilir veya yasaklanırsa dinin hiçbir emir ve nehyine aykırı olmadığı için ona itaat etmek vâcibdir. Bu konuda ona verilmiş geniş bir yetki vardır. Câiz olan hususlarda bile devlet başkanına yetki verilmediği takdirde onun hiçbir konuda tasarrufta bulunma hakkı olmayacak bu durumda ilgili âyetin mânâsı kalmayacaktır.⁹¹ Devlet başkanının emrettiği veya yasakladığı fiiller, Şâri'in emir ve nehyettiği fiillerin aynısı olmamalıdır.⁹² Çünkü devlet başkanının, vâcibi emretmesi veya haramı yasaklaması, Şâri'in emrini ve nehyini tekrardan ibâret olur. Şâri'in emirlerinin yaptırım gücünü artırmak için böyle bir tekrara ihtiyacı yoktur.⁹³ Öyleyse devlet başkanının tasarrufunda olan sâha, câiz olan fiillerdir.⁹⁴

Mansûrîzâde'nin bu görüşleri, onun zihnindeki şeriat-kanun ayırımına ışık tutmaktadır. Anlaşılmaktadır ki Mansûrîzâdenin amacı, Hukuk-ı Âile Kararnamesi hazırlanırken yapılacak bazı yeniliklerin şer'-i mücmele aykırı olmadığını göstermektir. Ona göre devlet başkanı nikâh ve talâk hükümlerinde mevcut ahkâm-ı şer'iyenin men'etmediği şeyleri münkere düşmemek ve örften ayrılmamak şartıyla yasaklayabilir. Çünkü devlet başkanı, dinin yasakladığı şeyi emrederse ona aykırı davranmış olur; ancak dinde serbest bırakıldığı halde yeni örfe göre münker olan bir fiili yasaklayacak olursa dine muhalefet etmiş olmaz.⁹⁵

iii. İctihâd Dinamizmi ve Ahkâmın Değişmesi

Mansûrîzâde'nin gerek cevâzin ahkâm-ı şeriatten olmadığı gerekse devlet başkanının câizi (dolayısıyla taaddüd-i zevcâtı) yasaklayabileceği görüşünün arka planında onun ictihâd anlayışı ve ahkâmın değişmesine bakışı yer alır. Mansûrîzâde, yaşadığı dönemin ihtiyaç ve zarûretlerini çözüme kavuşturmada ictihâd müessesesinin işletilemediğini savunmaktadır. Fıkhın dolayısıyla dinin sahip olduğu dinamizm, bütün problemlerin çözümüne kaynaklık edecek verimlilikte olmasına rağmen uygulayıcıların bu fonksiyonelliği yeterince anlayamaması sebebiyle bir takım sosyal sıkıntılara maruz kalınmaktadır. Mansûrîzâde konuyla ilgili olarak yazılarında iki önemli başlık üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlardan birincisi, İslâm Hukuku'nun zaten tabii bir hukuk olup aklî delillere muhâlif hiçbir uygulama içermediği, ikincisi dinî hükümlerin gerekli şartlar oluştuğunda zamana göre değişebilirliği ilkesi çerçevesinde ictihâd müessesesinin çalıştırılması gerektiğidir.

Mansûrîzâde'ye göre, İslâm hukukunun mükemmel bir hukuk olması, esaslarının tabiat hükümlerine uygunluğu sebebiyledir. "Kanunların iyisi, tabiatın ahz olunan ve kanun-ı tabiata muvâfık olanıdır" sözü şer'î hükümlerin mükemmel

⁹¹ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 8, s. 236.

⁹² Ahmed Naim'in görüş ve iddiaları için bkz. Ahmed Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men'olunabilir mi imiş?" *SR*, c. 12, sy. 298, s. 220; "Li'l-bâtılı savletün -1-" *SR*, c. 12, sy. 304, s. 314; *SR*, c. II, sy. 13, s. 402-403.

⁹³ "Âyet-i celileyi bu derece abes ve bîfâide ve hiçbir hükmü şâmil olmayan bir mânâ-yı acibe hamletmek nasıl kâbil olur. Allah'ın ve Rasûlullah'ın emir ve nehyi, vücûb ve hürmette kifâyet etmiyormuş gibi bir de "ulû'l-emir de onları emrederse itaat ediniz" demekte ne fâide ne mânâ var? Bu âdetâ bir efendinin uşağına "Filan saatte Erenköyü'nde istasyonda beni bekle. Hasan Efendi de "bu verdiğim emre itaat et!" diye emrederse ona da itaat et de yine aynı saatte orada beni bekle" demektir ki bundan daha saçma bir şey tasavvur olunamaz. Tek taaddüd-i zevcât men' olunamasın diye âyet-i celile bu derece bâziçe edilir mi?" Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 12, s. 370.

⁹⁴ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 11, s. 329-330.

⁹⁵ Mansûrîzâde, *DHFM*, c. II, sy. 6, s. 533.

bir kanun olduğunu isbata kâfidir. “Çünkü ahkâm-ı şeriat Mecelle’de ve sâir kütüb-i fıkhiyyede mezkûr olan kavâid-i esâsiyye üzerine müesses, bu kavâid-i esâsiyye ise tabiî olarak hâsıl olan her hâl ve harekette ve mecâri-i tabiatta câri ahkâm-ı tabiattan muktebestir.”⁹⁶

Mansûrîzâde’ye göre tabiattan mülhem bu kâideler değişmezler, istisnâ ve tahsis kabul etmezler.⁹⁷ Tabiat şeriate değil, şeriat tabiate uymak zorundadır.⁹⁸ Vaz’edilirken tabiata dayandırılmış olan şer’î ahkâm, bu tabiî esaslarıyla bağlantıları koparılınca tabiata dolayısıyla dine aykırı hükümler onun bünyesine sokulmuştur. “Zamanın tebeddülü ile ahkâm tebeddül ve teceddüd eder”, “Örf ile nass teâruz ederse örf tercih olunur” gibi kâidelere muhalefet edilmesi sebebiyle dinî ahkâm değişen hayata ayak uyduramaz hale getirilmiştir. Hâlbuki tabiattan alınmış olan bu aklî kâidelere muhalif davranmak ya da istisnâî hükümler getirmek mümkün değildir. Din kendi ahkâmını yenileyip değiştirebilir ancak böyle aklî hükümlerden olan tabiî esaslarını değiştiremez.⁹⁹

Mansûrîzâde’nin, gerek *Hakikat-i İslâm* adlı risâlesini gerekse diğer makale ve eserlerini kaleme alırken “İslâmiyet’i esâsât itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra ircâ ve tevfiik etmek zarûreti”ni¹⁰⁰ anlatma kaygısı taşıdığı görülür. Ancak ictimâî faaliyetinde bulunurken ve hükümlerde zamanın ihtiyaç ve zarûretlerine uygun değişiklikler yaparken belli bir usûl çerçevesinde hareket edilmesi gerektiği ortadadır. Bu sebeple fakihler, fikhî hükümleri tek tek gözden geçirip, her birinin özelliklerini ortaya koyarak değişme sahasını belirleme yoluna gitmiştir.¹⁰¹ Şer’î hükümleri bir takım özelliklerine göre tasnif etme ve değişme kabiliyeti açısından değerlendirme işlemi, İslâm Hukuk tarihi boyunca, değişik zamanlarda yapılagelmiştir. Her dönemde güncelliğini koruyan ahkâmın değişmesi meselesi, Meşrûtiyet döneminin de en önde gelen tartışma konularından biri, hatta bütün bu ihtilâfın kavşak noktası olmuştur. Bu dönem tartışmalarına damgasını vuran örfün hukukî değeri, iftâ-kazâ ayırımı ve ictimâî kapısını açma davetleri ve gayretleri aslında ahkâmın değişmesi ile doğrudan ilintilidir.

Osmanlı toplumunda, çeşitli alanlarda batılılaşma etkisinin görülmesiyle birlikte, fıkıh bilgisi yeterli olan-olmayan ancak değişim ile yakından ilgilenen herkes değişme sahasını belirleme adına şer’î ahkâmı tasnife yönelmiştir. Bu dönemde Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Gökalp, Celâl Nuri ve daha birçok şahsiyetin, farklı açılardan konuya eğildiği görülür. Dönemin yazarlarından Ali Suavi, ahkâmı, kaynağı akıl olanlar ile vahiy olanlar şeklinde iki kısma ayırmakta ve vahye dayananları da itikâdî konulara hasretmektedir. Ona göre kaynağı vahiy olan hükümler değişime kapalı, diğerleri ise açıktır.¹⁰² Meşhur ictimâî usûl-i fikhî teorisinin sahibi Ziya Gökalp ise naklî şeriat ve ictimâî şeriat şeklinde bir taksim

⁹⁶ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 3.

⁹⁷ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 7-8.

⁹⁸ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 9-11.

⁹⁹ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 7-10.

¹⁰⁰ İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin 20 Eylül 1913’te toplanan kongrede okunan raporunda geçen bu cümle Mansûrîzâde’nin ilhâm kaynağı olmuş gibidir. Rapor hakkında bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, c. II, s. 375.

¹⁰¹ İslâm Hukukunda ahkâmın çeşitli açılardan ele alınması ve değişme sahaslarının belirlenmesi konusunda bkz: Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (II. Baskı), s.100-135.

¹⁰² Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 68.

yapmakta, ictimâî şeriatin tekâmüle açık ve hatta mecbur olduğuna dikkat çekmektedir. Bu çerçevede ahkâmı da vahye dayanan ve ictimâiyyete dayanan hükümler olmak üzere iki gruba ayırır.”¹⁰³ Batıcılardan Celâl Nuri’ye göre, dinin bir vicdâna taalluk eden kısmı, bir de muâmelâta taalluk eden kısmı vardır. Vicdâna taalluk eden kısım değişmez, ancak muamelâta taalluk eden kısım kökten değişebilir.¹⁰⁴ Yine dönemin meşhur âlimlerinden Elmalılı Hamdi Efendi’ye göre, şeriat-i İslâmiyye, ahkâm-ı mansûsa ve ahkâm-ı müctehedün fi hâ olmak üzere iki tür hükümlerden oluşur. Birinci grubun aksine ikinci grup “Nesh-i şerâyideki hikmet icâbınca, zaman, mekân, ahvâl ve eşhâsın tefâvütüyle mütefâvit ve bunların tegayyürüyle mütegayyir bulunan ahkâm-ı muallele ve ictimâiyye”den oluşur.¹⁰⁵ Elmalılı’nın nassa tespit edilmiş ahkâma örnek olarak hürriyet ve eşitliği vermesi dönemin şartlarının aydınların düşünce üretimi üzerinde ne derece etkili olduğunun dikkate değer bir örneğidir.

Mansûrîzâde’ye göre, hükümleri zamanın gereklerine göre değiştirmek, yeni ihtiyaçları karşılayabilir hâle getirmek için ictimâd etmek gerekmektedir. Ona göre ictimâd, fikhın temel kâidelerine uygun hüküm vaz’etmekten ibârettir, hatta hüküm koymanın tek yolu budur. Çünkü Şârî’ de şer’î hükümleri bu esaslara uygun vaz’etmiştir.¹⁰⁶ Fikhın âtil bir hâl almasının sebebi, bu tür değişikliklere yol açacak ictimâdların önünün kapanmasıdır. Mansûrîzâde, dini koruma kaygısından doğan bu durumun aslında dine zarar verdiği görüşündedir. Değişim konusunda bazı gerekçeler bulunması gerektiğine de dikkat çeken Mansûrîzâde bunları; zamanın ihtiyaçları, örf ve âdetin gerekleri, halkın maslahatları şeklinde sıralar. Bunlar üzerine binâ edilmiş hükümlerin değişebileceği, pek çok fikhî kâide ile sabittir.¹⁰⁷ “Ezmânın tebeddülüyle ahkâm tebeddül eder” kâidesini her vesileyle hatırlatan Mansûrîzâde, bu kâidenin “İcâbât-ı zamana göre ahkâm-ı şer’iyyeyi tebdil etmek, İslâmiyet’in zarûrâtındandır” anlamı taşıdığını belirtir. Ona göre bu kâidenin ifâde ettiği mânâ, fikhın kendini yenilemesi ve dinin her çağda yaşanabilirliği için hayatî bir öneme sahiptir.¹⁰⁸

SONUÇ

Fıkıh tarihinin ilk dönemlerinden itibaren furû’un usûle mi yoksa usûlün furû’a mı kaynaklık ettiği bir başka deyişle ilk olarak hangisinin diğerinden neş’et ettiği sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Mütekellimîn ve Fukahâ metodu

¹⁰³ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyât”, İM, c. I, sy. 2, 1330 (1914) s. 42-44; “Diyânet ve Kazâ”, İM, c. IV, s. 756-760.

¹⁰⁴ Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 45-47.

¹⁰⁵ Küçük Hamdi, “Makale-i Mühimme”, Beyânü’l-Hak, c. I, sy. 18, s. 402. Elmalılı’nın bu ifâdelerini Prof. Dr. İsmail Kara şöyle yorumlamaktadır: “Bu metinde nassa dayalı hükümler ile ictimâda dayalı hükümler arasında yapılan usûlle alakalı ayrımlar ve verilen örnekler ancak II. Meşrûtiyet’in dönemsel şartları içinde anlaşılabilir derecede problemlili ve düşük ayarlı beyanlardır” “Bir başka ifâdeyle söylersek hepsi dönemsel problemlere ve ögelere göre şekillenmiş, ‘asl’a sadakati değil zamanın ilcaâtına uygunluğu ön plana çıkarmış, bu yüzden kısmen veya tamamen kendisine ‘yabancılaşmış’ metinlerdir.” Kara, “Türkiye’de Din ve Modernleşme yâhut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi”, *Dergâh*, XII, sy. 136, s. 18-19.

¹⁰⁶ Mansûrîzâde, *Usûl-i İctihad*, s. 2-4.

¹⁰⁷ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 6-7.

¹⁰⁸ Mansûrîzâde, *Usûl-i İctihad*, s. 3; *Hakikat-ı İslâm*, s. 9-10.

şeklinde iki farklı anlayışla gelişen usûl tedvininde de bu bakış açısındaki ihtilâfın izleri görülür. Amelî sahadaki mezheplerin furû'daki görüşlerinin ve düşünce sistemlerinin yerleşmesinden ve fıkıh usûlü ilminin tedvininin gelişip belli bir form kazanmasından itibâren bu ihtilâfın pratikteki değerinin ve furû'un usûle etkisinin azaldığını söylemek mümkündür. Ancak ictihâdî faaliyetler devam ettikçe usûl-furû' arasındaki kopmaz bağın ve karşılıklı etkileşimin sürüp gideceği de muhakkaktır.

Osmanlı'nın son döneminde Batı'nın etkisi ve baskısı ile savaşların doğurduğu siyasî ve sosyal şartlar birleşince çözüm bekleyen pek çok problem baş göstermiştir. Günlük hayatın hemen her safhasına taalluk eden bu problemlerin fikhî düşünceleri de etkilemesi ve değiştirmesi kaçınılmazdır. II. Meşrûtiyet Dönemi'nde bu etkinin had safhada hissedildiği ve usûl-furû' etkileşiminin dikkate değer örneklerinin sergilendiği görülür. Mansûrîzâde Saîd Bey'in klasik ulemâdan yıllar sonra "Cevaz şer'î bir hüküm değildir" iddiâsıyla bir usûl problemini tekrar tartışmaya açmasını bu şartlar altında değerlendirmek gerekmektedir. Dönemin zikredilen şartları, Mansûrîzâde'nin bizzat beyanları ve daha sonra bu konu hakkında yapılan yorumlardan açıkça anlaşılmalıdır ki cevâz meselesi, Mansûrîzâde, Ahmed Naim, İzmirli İsmâil Hakkı ve Şerafeddin Bey'in arasında geçen, zaman zaman mantık kurallarını ve söz oyunlarını iyi bilmekle puan kazanılan, kuru bir usûl tartışmasından ve teorik bir ihtilâftan ibâret değildir.

Mansûrîzâde'nin "Cevâz ahkâm-ı şer'iyeden değildir" iddiâsı, aslında "Devlet başkanının câizi yasaklama yetkisi vardır", "Câiz olan taaddüd-i zevcâtı devlet başkanı yasaklayabilir", "Zamanın ihtiyaçlarına uygun yeni ictihâdlarda bulunabilmek için devlet başkanı bir câizi yasaklarsa dinen ona itaat vâcibdir" görüşlerine giden bir yoldur. Mansûrîzâde zaten var olan bir takım fikhî görüşlerine "vüsûl"ü kolaylaştırmak ve sağlam bir temel inşâ etmek için furû'dan hareketle "usûl" oluşturma örneği sunmaktadır. Bunun için de usûl kitaplarında kelâmî ve lugavî çerçevede yer bulan bu teorik mesele, Meşrûtiyet devrinin hukukî-sosyal ve siyasî tartışmaları arasında bambaşka bir zeminde gündeme getirilmiştir.

Mansûrîzâde'nin Meşrûtiyet Dönemi'nde cevâz meselesini tartışmaya açmasının klasik usûl eserlerindeki tartışmalardan farklı olduğunun en önemli göstergelerinden biri de sonraki tarihlerden bakıldığında bu tartışmaların nasıl değerlendirildiğidir. İlginçtir ki Mansûrîzâde'nin cevâz konusundaki (dolayısıyla devlet başkanı ve taaddüd-i zevcât hakkındaki) ifâdeleri, birbirine taban tabana zıt iki yorumu beraberinde getirmiştir. Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili görüşleri bazı kimselerce "bir dönem açıcı" ve "şeriatin sonunun başı" olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁹ Bu görüşleriyle o, "dünya ve toplum sorunlarının şeriaten kurtarılması, hatta şeriatin tamamıyla boşalması" yolunda adım atmış bir kişi olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰ Yine Mansûrîzâde'nin devlet başkanının câiz olan

¹⁰⁹ Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 440-441.

¹¹⁰ Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 442.

hususlarda tasarruf yetkisine dâir sözleri, bazılarınca lâik hukukun başlangıcı ve seküler bir zihniyetin göstergesi olarak yorumlanmıştır.¹¹¹

Kendi ifâdelerine bakıldığında, Mansûrîzâde'nin, fıkıhın esaslarını sarsan, klasik fıkıh âlimlerine meydan okuyan ve "fıkıhtan radikal bir yargı çıkararak"¹¹² biri olarak takdimi; ancak, fıkıh tarihinde çeşitli konularda süregelen ictihad tartışmalarından ve görüş çeşitliliğinden yeterince haberdar olmamak ve klasik kabulde fıkıhın sınırlarını ve daha önemlisi Mansûrîzâde'nin "şeriat" ile neyi kastettiğini bilmemek durumunda mazur görülebilir. Mansûrîzâde'nin "cevâz şer'î bir hüküm değildir" iddiâsı, "cevâz dinî bir hüküm değildir" anlamı taşımamakta, bizzat kendisi bunu ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Diğer taraftan onun konu hakkındaki görüşlerinin ana hatlarına bakıldığında, bunların metod ve içerik bakımından fıkıh ve fıkıh usûlüne bütünüyle aykırı bir mâhiyet arz etmemenin yanı sıra fıkıh tarihinde ilk kez Mansûrîzâde tarafından dile getirilmiş görüşler olmadığı da malumdur.

Gerçekten de dışarıdan bakanlar için, Mansûrîzâde cevâzı, şer'î ahkâm dairesinin dışına çıkarmakla ilk bakışta, dinin tasarruf alanını daraltmış gibi görünebilir. Ancak cevâz sahasında devlet başkanının ilme, akla, örfe ya da maslahat-ı ammeye dayanarak hüküm vermesinin de şeriata uygun olduğunu belirtmesi, bu sonucu fikhî hükümlerden çıkardığını sık sık vurgulaması ilk olarak zikredilen yorumla taban tabana zıt olan ikinci bir yoruma imkân tanımaktadır. Nitekim aynı görüşlerden hareketle Mansûrîzâde'nin şeriatı dinamik bir prensip hâline getirdiği, şeriate dayanan-dayanmayan her fiili şer'î gösterme yoluna gittiği, dolayısıyla dinin alanını genişleterek akla, tabiata ve zamanın gereklerine uygun hükümler koymanın da din dâhilinde olduğunu savunduğu¹¹³ yorumunu yapanlar da olmuştur.

Metodunun ve görüşlerinin doğruluğu-yanlılığı tartışma konusu edilebilirse de sadece kendi beyanlarına bakıldığında Mansûrîzâde'nin bunları "şeriatin içini boşaltma" kastıyla dile getirdiğini söylemek çok zordur. Nitekim onun, yazılarında dile getirdiği her görüşe, yine fıkıh içinde dayanak arama çabalarını göz ardı etmek imkânsızdır. Mansûrîzâde, dinin yaşayan ve yaşanan bir din olması için ictihâd müessesesindeki durgunluğun giderilmesi gerektiğini her vesileyle dile getirir. Cevâzla ilgili makalelerinde de maksadının "hayât-ı ictimâiyemize şiddet-i taalluku olan mesâilin şeriat-i İslâmiyye noktasından çâre-i hallini aramaktan ibâret olduğu"nu¹¹⁴ bizzat açıklamaktadır.

Bu durumda başka bir soru zihinlere takılabilir: Mansûrîzâde, dini günlük hayatın dışına çıkarmak isteyen ancak içinde bulunduğu toplumda bu isteğinin olumlu karşılık bulamayacağını bilen biri olarak gerçek hedeflerini saklamayı, öngörülü ve ihtiyatlı bir adım atmayı tercih etmiş olamaz mı? Tanzimatla birlikte "alış veriş münasebetlerinde, ticârî muâmelelerde dinî zihniyetten kopma, uhrevî

¹¹¹ Davud Yıldız Akpolat, "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası" *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan, 1997, s. 217.

¹¹² Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 440.

¹¹³ Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 257 (bkz. dipnot:94).

¹¹⁴ Mansûrîzâde, *İM*. c. II, sy. 24, s. 589. (hâmiş)

telakkiden ayrılma cereyanı”¹¹⁵ başladığı ve giderek tüm alanlara yayıldığı kabul edilecek olursa, bu dönemde iftâ-kazâ ayırımından bahseden pek çok kişinin aslında dinin yetki ve etki sahasını daraltmayı kastettiği, ancak bazılarının ortamı göz önünde bulundurarak otosansür yoluna gittiği bilinmektedir. Nitekim ilerleyen yıllarda bu sansürü kaldırma şansı bulanlar olmuştur. Gerekli gördükleri yenilikleri uygulayabilmek için, dinde -fıkıhta- değişiklikler yapılmasını savunan bazı kimseler nazarında “Din reformu sorunu; din işlerini vicdan alanına, buna karşılık şeriatin hukuksal yanını dünyasal yasama alanına ayırma sorunu”¹¹⁶ olarak konumlandırılmıştır. İctihada ve ahkâmın değişmesine yapılan vurguların ardındaki niyet, batılılaşmanın izin verdiği ölçüde İslâmî bünyeyi korumak mıdır, yoksa İslâm’ın izin verdiği ölçüde batılılaşmak mıdır, çoğu kez birbirine karışmaktadır. Fakat bu yönde gösterilen bütün çabaları art niyetli olmakla ithâm etmek, problemlerin haline yardımcı olmayacağı gibi, yeni meselelerle karşılaşan İslâm dininin bunları çözümlemede gecikmesi ya da yetersiz kalması da düşünülemez. Aksi halde bu çözümsüzlük, onun değişime kayıtsız kalarak kendini koruması bir yana, her zaman ve zeminde yaşanabilirliğine gölge düşürecektir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, icthâd faaliyetlerine canlılık kazandırma gayretlerinin en azından bir kısmını, güncel problemlere fıkıh içinde çıkış yolu arama amaçlı samimi gayretler olarak değerlendirmek mümkün ve daha gerçekçidir. Bu samimiyetin varlığı ya da yokluğu ise üçüncü şahısların zannından ziyâde kişilerin bizzat beyânlarında aranmalıdır.

Görüş ve delillerine bakıldığında, Mansûrîzâde Saîd Bey, yaşanan bazı güncel problemleri aşma amacıyla dinin tasdik edeceği bir çözüm arayışına girmiş, mevcut sorunlara fıkıh içinde çözüm bulunabileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Nitekim onun bu gayretini takdir edenler de olmuştur.¹¹⁷ Aynı ifâdeler gerekçe gösterilerek Mansûrîzâde, kimileri tarafından şer’î ahkâmın sınırlarını daraltan, kimilerince de her şeyi din sahasına sokan biri olarak görüldüğüne göre, bu durumda yapılması gereken; niyet okumaya kalkmadan, ona beyanlarını aşan bir misyon yüklemeyen, mümkün olduğu kadar objektif biçimde değerlendirmeye çalışmaktır. Netice olarak Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât meselesinden hareketle cevaz meselesini gündeme taşıması, onun fıkıhın sınırları içinde kalarak güncel problemlere çözüm aradığının bir delili olmanın yanı sıra usûl-furû’ etkileşiminin son dönemde verilmiş önemli bir örneği olarak da değer taşımaktadır.

¹¹⁵ bkz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I* (1940) s. 189.

¹¹⁶ Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 434.

¹¹⁷ “Mansûrîzâde, İslâm hukukunu Gökalp gibi çok geniş bir yoruma tabi tutarak çarpıtmış değildir. O bazı İslâm hukukçularının da kabul ettiği bir usûlü kullanarak âile hukukunun günün ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tanzim edileceği ve bu arada taaddüd-i zevcâtın tamamen yasaklanmasının veya en azından kayıt altına alınmasının mümkün olacağı kanaatindedir” Aydın, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, s. 174.

KAYNAKÇA

- Ahmed Naim; "Taaddüd-i Zevcât İslamiyette Men Olunabilir mi imiş?", *Sebilü'r-Reşâd*, c. 12, sy. 298 (1330), s. 216-221, sy. 300, s. 248-250.
- ; "İnsâfın O Yerde Nâmı Yok mu?", *SR* c. 12, sy. 306 (1330), s. 351-356.
- ; "Li'l-bâtılı Savletün Sümme Yezmahil", *SR* c. 12, sy. 304 (1330), s. 309-314.
- ; "Yine Teaddüd-i Zevcata Dâir", *SR*, c. 12, sy. 308 (1330), 376-384.
- Akpolat, Davud Yıldız; "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404.
- Arai, Masami; *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (çev. Tansel Demirel) İstanbul 2000.
- el-Arûsî, Muhammed Abdülkâdir, *el-Mesâilü'l-Müşterake beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-din*, Mektebetü'r-Rüşd.
- Aydın, Mehmet Akif; *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, İstanbul 1985.
- ; "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekâmülü", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I-III*, Ankara, 1992.
- ; "Hukuk-ı Âile Kararnamesi", *DİA*, XVIII, s. 314-318.
- ; "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, s. 67-70.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- ; *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Nezih Hammâd, nşr. Müessesetü'z-Za'nebî, Beyrut 1973.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekir; *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1998.
- Bardakoğlu, Ali; "Câiz", *DİA*, VII, s. 27-28.
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn; *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedu'l-ilmiiyyu'l-Fransî, Dımeşk 1964-1965.
- Bayur, Hikmet; *Türk İnkılabı Tarihi*, c. II, Ankara, 1952.
- Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978.
- Celal Nuri; *İttihad-ı İslâm*, İstanbul, 1331/1913.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî; *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399.
- ; *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Çağatay, Neş'et; *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi; "Mubah", *DİA*, XXX, 341-345.
- Erdoğan, Mehmet; *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, II. Baskı, İstanbul 1994.
- Fâtîma Âliye-Mahmud Es'ad; *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantiniyye 1316.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ; *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 2002.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri; *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1958.
- ; *İctimâiyyât*, c. III, İstanbul 1958.
- ; "Âile ve Kadın Telakkisinde Tebeddül", *Tanzimat I*, s. 649-655.
- ; "Tanzimatta İctimâî Hayat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.
- ; "Âile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", *Ebu'l-ülâ Mardin'e Armağan*, İstanbul, 1943.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire (Bulak) 1322.
- ; *el-Mustasfâ, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* terc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Gökalp, Ziya; "Diyânet ve Kazâ", *İM*, c. IV, s. 756-760.
- ; "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İM*, c. I, sy. 2, 1330 (1914) s. 42-44.

- İbn Akil, Ebu'l-Vefa Ali el-Bağdâdî; *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. George el-Makdisî, en-Neşrâtü'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1996, I, 34-38.
- İbn Manzûr; *Lisânu'l-Arab*, "cvz" mad., III, 239.
- İzmirli, İsmail Hakkı; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı Hakkında Nizâ Nizâ-ı Lafzîdir" *Sebilü'r-Reşâd*, c. XII, s. 303; sy. 304, s. 315-319; sy. 305, s. 326-329; sy. 306, 345-351; sy. 307, s. 358-360; sy. 327, s. 114; c. XIII, sy. 329, s. 128-129; sy. 330, s.135-137; sy. 331, s. 144-145; sy. 332, s. 152-153.
- Kahraman, Abdullah; "Mansûrîzâde Saîd'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *CÜİFD*, V, sy. 1, s. 223-262.
- Kara, İsmail; "Türkiye'de Din ve Modernleşme Yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi", *Dergâh*, c. XII, sy. 136, s. 15-20.
- ; "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir" *Dergâh*, c. VIII, sy. 90, s. 15-17.
- Koca, Ferhat; "Helâl", *DİA*, c. XVII, s. 176.
- Kevser Kâmil Ali-Sâlim Öğüt; "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, s. 365-369.
- Küçük Hamdi; "Makale-i Mühimme", *Beyânü'l-Hak*, c. I, sy. 18, s. 402.
- Mansûrîzâde, Mehmed Saîd; *Keşfü'l-Ğitâ Ani'l-Hata* İzmir 1310.
- ; *Tatbîkât-ı Mecelle*, İzmir 1328.
- ; *Hakikat-i İslâm*, Aydın 1329.
- ; *Usûl-i İctihad*, İzmir, 1329 (1913).
- ; *Meşrûtiyetin Muhafazası Meclis-i Mesdûdun İadesiyle Kâimdir*, İzmir 1329.
- ; "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İM*, c. I, sy. 8, s. 233-238
- ; "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Cevâba Cevab)", *İM*, c. I, sy. 9, s. 280-284.
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir" *İM*, c. I, sy. 10, s. 295-303
- ; "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Efkâr-ı Umûmiyyeye)", *İM*, c. I, sy. 11, s. 325-331
- ; "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Yine Efkâr-ı Umûmiyyeye)" *İM*, c. I, sy. 12, s. 367-371.
- ; "Taaddüd-i Zevcât" *İM*, c. II, sy. 13, s. 397-403
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Beyefendi'ye)", *İM*, c. II, sy. 14, s. 429-432.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. II, sy. 21, s. 535-541.
- ; "Müdâfaa (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İM*, c. II, sy. 22, s.553-554.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. II, sy. 23, s. 564-566.
- ; "Cevâz Makalesine Mukâbeleye Müdafaa", *İM*, c. II, sy. 23, s.570-575.
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İM*, c. II, sy. 24, s. 582-588.
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatten Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İM*, c. III, sy. 25, s. 599-604.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. III, sy. 26, s. 616-619.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. III, sy. 27, s. 636-639.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. III, sy. 28, s. 647-650.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. IV, sy. 38, s. 804-808.
- ; "Tenkit ve Takriz", *İM*, c. IV, sy. 43, s. 885-888.
- ; "Tenkit ve Takriz" *İM*, c. IV, sy. 44, s. 903-905.
- ; "Tenkit ve Takriz", *İM*, c. IV, sy. 48, s. 963-967.
- ; "Tenkit ve Takriz", *İM*, c. IV, sy. 49, s. 984-986.
- ; "Şeriat ve Kanun", *DFHM*, c. II, sy. 6, s. 531-535; c. II, sy. 8, s.601-606.
- ; "Şeriat ve Kanun", *İM*, c. IV, sy. 53, s. 1048-1054.
- Medkûr, Muhammed Sellâm; *Nazariyyetü'l-İbâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*, II. baskı, 1984,
- Mustafa Sabri; "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Taaddüd-i Zevcât", *Beyânü-l Hak*, yıl: I (1324), sy. 11, s. 226 vd.

- Nikâh-ı Medeni ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Âile Kararnamesi*, İstanbul 1336.
- Okur, Kâşif Hamdi; "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansûrîzâde Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sy. 5, s. 255-284.
- Özcan, Azmi; "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, s. 62-65.
- Öztürk, Said; "Osmanlı Toplumunda "Çok Eşlilik" ", *Tarih ve Düşünce*, 2001-Mart, sy. 2001/03, s. 10-21.
- Şâtıbî; *Muvâfakât*, Terc. Mehmet Erdoğan, c. I, İstanbul 1990.
- Şerafeddin; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", *İM*, c. I, sy: 12, s. 357-360; c. II, sy. 14, s.425-429.
- Tunaya, Tarık Zafer; *Türkiye'de Siyasal Partiler*, (II. Baskı) İstanbul 1988.
- ; *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979.
- ; "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 757-775.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet; "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-209.
- Yavuz, Salih Sabri; "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515-516.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır; *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Zeydan, Corci; *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Terc. Zeki Megamiz, Sadeleştiren; Mümin Çevik.
- Zuhaylî, Vehbe; *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1986/1406.

FRANSA'DA MİLLİ DİN: GALLİKAN HİPOTEZ

Emmanuel TAWIL*

Tercüme: Mürsel ÖZALP**

I. ULUS VE LAİKLİĞİN BÖLÜNEMEZLİĞİ MİTİ

Fransız aydınlarının neredeyse tamamına göre, 1789 Fransız İhtilali Fransa'da din ile ulus arasındaki bağı değişikliğe uğratmıştır. Fransız İhtilali'nden önce devlet, dini i'tizallere rıza göstermemiştir. Devlet resmi olarak Katolik idi ve onun bu karakteri Katolik olmayan birisinin vatandaş olarak sayılmasının mümkün olmaması anlamına geliyordu. Ancak 1789 İnsan Hakları Bildirgesi (D'éclaration des droits de l'homme)'nin 10. maddesi "Hiç kimse, dini nitelikte de olsa düşüncelerinden dolayı cezalandırılmaz" "*Nul ne doit être inquié et e pour ses opinions meme religieuses*"¹ hükmünü vazedince Kurucu Meclis yeni bir "ulus" anlayışı benimsemiştir. Artık ulus, dini bir yapı tarafından tanımlanmayan, salt egemen siyasi bir teşekkül olarak nitelendirilmiştir (3. Madde)². Bunun sonucunda da Protestanlar ve Yahudiler³ Fransız olmuş ve bütün herkes kanun kapsamında eşit hale gelmiştir.⁴

1789 yılında başlatılan bu yeni yaklaşım o yıldan itibaren kalıcı hale getirilmiştir. 1814-1815 Kraliyet Restorasyonları, mezhepsel mensubiyetle ulusal aidiyetin herhangi bir alakasının olmadığı gerçeğini değiştirmemiş ve bu tanımlamanın, bir ulus için tek makul tanımlama olduğunu Fransa'da herkes tereddütsüz kabul etmiştir.

Ernest Renan, 1870 Savaşı'ndan sonra yazdığı *Qu'est-ce qu'une Nation?* (Ulus Nedir?)⁵ başlıklı ünlü makalesinde, ulusun, ortak bir soy, din, dil ve bölgeye

* Kamu Hukuku ve Kilise Hukuku alanında doktor, Dini Araştırmalar alanında post-doktora (Ecole Pratique des Hautes Etudes-Sorbonne) ve Kamu Hukuku alanında doçent (University Panteon-Assas Paris II) olan Emmanuel Tawil, University Panteon-Assas (Paris II)'da çalışmalarını sürdürmektedir. "Civil Religion in France : The Gallican Hypothesis" başlığını taşıyan yazarın bu makalesi *The George Washington International Law Review*, vol 41/4, 2010, s. 827-838'de yayımlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, murselozalp@ibu.edu.tr

¹ *Declaration des Droits de L'Homme*, md. 10 (1789).

² *A.g.e.*, md. 3.

³ Genellikle bkz. Robert Badinter, *Libres et Égaux* (1989).

⁴ *Declaration des Droits de L'Homme*, md. 1.

⁵ Ernest Renan, *Qu'est-ce Qu'une Nation?* (1882).

dayanmadığını belirtmiştir.⁶ Ona göre bir ulus, “ilki ortak bir hatırate sahip olmak, ikincisi ise, faal (actual) bir arzu, birlikte yaşama isteği, bölünmemiş müşterek bir miras üzerinde yaşamayı devam ettirme iradesi gibi sonunda tek bir bütün haline gelen iki unsura” dayalı “manevi bir ilke”dir.⁷ Renan’a göre bir ulusu dini bir temel üzerine bina etmek imkansızdır ki o bunun sebebini şu şekilde gerekçelendirmiştir: “Günümüzde... tek bir inanca sahip hiç bir insan topluluğu yoktur. Herkes yapmak istediği, yapabildiği gibi inanmakta ve ibadet etmektedir. Katolik, Protestan, Yahudi de olsa, hatta herhangi bir inanca sahip olmasa da herkesin Fransız, Alman ve İngiliz olması mümkündür.”⁸ Renan kendi yaklaşımı dışındaki diğer bütün yaklaşımları, özellikle ırksal bir karaktere dayalı Alman ulus tanımlamasını reddetmiştir.⁹

Fransa’da hakim görüş olan Renan’ın ulus tanımlaması hemen hemen resmi anlayış olan cumhuriyetçilerin tanımlamasıyla aynıdır. Dominique Schnapper’ın son kitabı *La communauté des citoyens* (Vatandaşlar Topluluğu)¹⁰ gibi son zamanlarda yayınlanan resmi belge ve kitaplarda Renan’ın bu tanımlamasına göndermede bulunan pek çok örnek bulmak mümkündür.¹¹ Dominique Schnapper da Renan’la aynı yaklaşımı benimsemiştir. Buna göre ulus dini bir temele oturtulamaz. Schnapper, “bir halkın ilkelerine tezat teşkil eden herhangi bir hususiyet”le bir milletin var olamayacağını ifade etmiştir. Bir halkın mevcudiyetini korumak için... bireyler her türlü dinsel birlik ve bağlılıktan bağımsız tek bir kamusal alan olduğunu kabul etmeli,...ve bu kamusal alanı düzenleyen kurallara saygı duymalıdır.¹² Bu bakış açısından, kamusal alanda dini hususiyetlerden imtina olarak tanımlan sekülerizm (laïcité), millet fikrinden ayrılamaz.

Dominique Schnapper, 2001 yılından 2010 yılına kadar Fransa Anayasa Konseyi üyeliğinde bulunmuştur. Fransa’da yargıçların görüşlerinin gizli olmasından dolayı Schnapper’ın etkinliği hakkında net bir bilgi sahibi olmak imkansızdır. Ancak, Schnapper, Anayasa Mahkemesi, “Fransa seküler bir cumhuriyettir hükmüne dayanarak anayasanın 1. madde hükümleri olarak kabul edilen, ...kamu ile özel şahıslar arasındaki ilişkileri düzenleyen genel kurallara uymaması amacıyla, kişilerin inanç ikrarını men ettiği” 18 Kasım 2004 tarih ve 2004-505 DC sayılı kararı yayımladığında Anayasa Mahkemesinin bir üyesiydi.¹³

⁶ Genellikle bkz. *A.g.e.*

⁷ *A.g.e.*, s. 26.

⁸ *A.g.e.*, s.26.

⁹ Bkz. Örneğin, Johan Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, s. xxxi-xxxii (George A. Kelly ed., Harper Torch Books 1968) (1807).

¹⁰ Dominique Schnapper, *La Communauté des Citoyens* 203 (2002)

¹¹ Genellikle bkz. *Commission de Réflexion Sur L’application du Principe de Laïcité Dans la République, Rapport AU Président de la République* (2003); Henri Péna Ruiz, *La Laïcité* (1998); Dominique de Villepin, 1905’e önsöz, *La Séparation des Eglises et de L’état: Les Textes Fondateurs* 7-18 (2004).

¹² Schnapper, *La Communauté des Citoyens*, s. 15.

¹³ Genellikle bkz. Blandine Ch’elini-Pont & Emmanuel Tawil, not, 1 *Annuaire Droit et Religions* 473 (2005) (Anayasa Konseyi Görüşmeleri, [CC=Constitutional Court; Anayasa Mahkemesi] karar No. 2004-505DC, 19 Kasım 2004, J.O. 19885).

Yukarıdaki yaklaşımla çelişen bir açıklama olarak, 1789 Fransız İhtilali bu tür büyük bir değişim değildi: 1789'dan önce Fransa Katoliklikten ziyade Gallikan idi. Fransız İhtilali aslında Fransız dinsel kimliğini ya da dinsel kimlik ile ulusal kimlik arasındaki bağı değiştirmemiştir.

II. FRANSIZ HALKININ GALLIKAN KİLİSESİYLE ÖZDEŞLEŞMESİ

Eski Fransa (Ancienne France)'da Gallikanizm, Fransa'nın farklı piskoposluk bölgelerinden müteşekkil milli bir kilise; Fransa Kilisesi (Ecclesia Gallicana) olarak ortaya çıkmıştır. Bu milli kilise, Gallikan Kilisesinin hakları (liberties) mottosuyla Roma Kilisesinden özerk bir şekilde konumlanmıştır.¹⁴

Gallikan bakış açısına göre (Fransız) halkı ve Gallikan Kilisesi tek bir beden olup, bütün Fransız vatandaşları, Fransa'da Gallikan Kilisesi olarak varlığını koruduğu düşünülen Katolik Kilisesinin birer üyesidirler.

A. Gallikanizmin Temel İlkeleri

Gallikanizmin ilk ilkesi, dünyevi konularda Fransa kralının mutlak bağımsızlığıdır. Papa dünyevi konularda herhangi bir güç ve yetkiye sahip olmayan birisi olarak addedilmiştir. Bu ilke en azından XIV. yüzyılın başından beri teologlar,¹⁵ piskoposlar¹⁶ ve hukukçular¹⁷ tarafından da kabul edilmekteydi.¹⁸ Bunun sayısız sonuçları olmuştur ki bunların en önemlisi papanın artık Fransa kralını aforoz edemeyeceği gibi yargılayamayacak¹⁹ olmasıydı.²⁰

İkincisi Fransa kralı, "Tam bir Hıristiyan Kral, Meshedilmiş, İlk Oğul, Kilisenin²¹ ve Kilise Disiplininin Hamisi"²² gibi Kilisede özel bir konum elde

¹⁴ Genellikle bkz. Aimé Georges Martimort, *Le Gallicanisme* (1973); 1 Victor Martin, *Les Origines du Gallicanisme* (1939).

¹⁵ *Declaration of the School of Theology of the Sorbonne University of May 8, 1663* 1-2. Maddeler, reprinted in 3 Pierre-Toussaint Durand de Maillane, *Dictionnaire de Droit Canonique* 423 (1787) [Bundan böyle *Sorbonne Declaration* olarak geçecektir].

¹⁶ *Declaration of the Clergy of France of Mar. 19, 1682* md. 1, Reprinted in Heinrich Denzinger, *Symboles Et Définitions de la Foi Catholique*, 2281-85 (1997) [Bundan böyle *Clergy Declaration* olarak geçecektir].

¹⁷ Pierre Pithou, *Les Libertés de l'Eglise Gallicane* md. 4, André Dupin, *Libertés de L'Eglise Gallicane: Manuel De Droit Public Ecclésiastique Français* 4-5 (1860).

¹⁸ Martin, *a.g.e.*, not 14, ss.101-239.

¹⁹ Bkz. Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 15, s.17-22.

²⁰ Bkz. *A.g.e.*; 1 Pierre Dupuy, *Preuves des Libertés de L'Eglise Gallicanes* 30-165 (1651).

²¹ "Le roi très chrétien, oinct, premier fils, protecteur de l'Eglise catholique." Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 7, s. 6.

etmiştir. Taç giyme töreni esnasında yapılan kraliyet takdisi (anointment) ise Fransa kralının Tanrısal seçiminin bir tezahürü olarak görülmüştür. Bu tanrısal seçim, aynı zamanda Fransa kralının, V. yüzyıl sonunda Clovis'in vaftizinde²³ İsa tarafından gönderilen kutsal yağla meshedildiği olgusuna da işaret etmekteydi. Fransa kralı Tanrı tarafından seçilmiş, İsa tarafından meshedilmiş, sıracalı birisini iyileştirme²⁴ gibi bazı mucizeler göstermiştir. Mucizeler XVI. Louis'nin saltanatına kadar vuku bulmuştur! XVII. yüzyılda, Avrupa tıp eserleri kraliyet dokunuşunu hala bir ilaç olarak görmüşlerdir.²⁵ Bütün bu sebeplerden dolayı Fransa kralı tam bir aziz olarak kabul görmüş²⁶ ve onun hem dünyevi hem dini konularda gücü haiz olduğu kabul edilmiştir. Pithou, Tanrı'nın, Fransa kralını "hem Krallık hem de Gallikan Kilisesi için hükümrân tayin ettiğini" yazmıştır.²⁷ Bir başka metin ise Fransa kralını "Uluhiyette" liyakate sahip birisi olarak takdim etmiştir.²⁸ XVII. yüzyılda Fransa kralı çok sefer "dışarıdaki piskopos" (bishop of the outside) olarak tavsif edilmiştir.²⁹

Üçüncüsü, kutsallık kazanmasıyla birlikte Fransa kralı Katolik itikadın garantörü olarak gösterilmiştir. Hatta Pithou, papanın, papa seçilmesini müteakip Fransa kralına inanç ikrarında bulunmak zorunda olduğunu iddia etmiştir.³⁰ Kral, yeni kilise divanının kanunlarını (canon) teslim almak³¹ ve Fransa'da Papalık yasalarını uygulanabilir kılmak için bunlara onay vermek durumundaydı. Bu uygulamalar bu metinlerin bir ölçüde Kutsal Kadim Katolik Doktrine uygunluğunun denetimi olarak gerekçelendirilmiştir.

Dördüncüsü, papanın Fransa Kilisesi üzerinde sadece kısıtlı bir yetkisi olmuş, Gallikan Kilisesi üzerinde ise doğrudan bir yetkisi olmamıştır. Papa, bir sefir (Legatus a latere) tayin etmek için kralın yetkilendirmesine,³² piskoposlar da Roma'ya gitmeden önce kralın onayını alma gereği duymuşlardır.³³ Papa, Fransa

²² "Protecteur" de "la discipline ecclésiastique." Daniel Jousse, *Nouveau Commentaire Sur l'Édit du Mois d'Avril 1695 Concernant la Jurisdiction Ecclésiastique 2* (1757). "Les rois sont les Protecteur des canons et doivent s'employer `a les faire respecter." Louis de Héricourt, *les Loix Ecclésiastiques de France* 88 (1730). "De tous les Souverains de l'Univers il n'y en a point `a qui la qualité de protecteur de l'Eglise et de Conservateur des Saints Canons soit due `a plus juste titre qu'aux rois de France." *A.g.e.*, s.90.

²³ Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges* 224, (1983).

²⁴ *A.g.e.*, s. 357.

²⁵ *A.g.e.*, s. 115-19.

²⁶ Bkz. 1 Dupuy, *a.g.e.*, not 20, s. 615.

²⁷ "[L]e royaume que Dieu . . . a commis en souveraineté [au Roi], ensemble l'Eglise gallicane" Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 7, s. 7.

²⁸ "Le Roi notre Sire n'a pas seulement temporalité, mais divinité avec, car il est inunctus et donne benefices en Régale." 2 Pierre Dupuy, *Preuves des Libertés de l'Eglise Gallicanes 1380*, (1651).

²⁹ "Un évêque du dehors." Bloch, *a.g.e.*, not 23, s. 350.

³⁰ Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 9, s. 9-10. Bu durum aslında sadece birkaç kez vuku bulmuştur. Bkz. Pierre Dupuy, *Commentaire sur le Traité des Libertés de l'Eglise Gallicane* 34-36 (1715).

³¹ Bkz. Jousse, *a.g.e.*, not 22, s. xiv.

³² Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 11, s. 12; 2 Dupuy, *a.g.e.*, not 28, s. 916-1019.

³³ Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 13, s. 15; 1 Dupuy, *a.g.e.*, not 20, s. 679-85.

Kilisesinden aldığı vergileri toplayamamış³⁴ ve onay verilmediği sürece de Papalık yasaları tek başına herhangi bir yaptırım gücüne sahip olmamıştır.³⁵

Beşincisi ise, XIV. yüzyıldan itibaren piskoposlar,³⁶ Sorbonne İlahiyat Okulu³⁷ ve hukukçular³⁸ *konsilyarizm*, yani bir konsilin papanın üstünde bir otorite ve önceliğe sahip olduğu fikrini sürdürmüşlerdir.³⁹ Hatta onlar bu fikri, herhangi bir Papalık kararını, bir sonraki konsile temyize götürmek için makul bir durum olarak görmüşlerdir.⁴⁰

B. Gallikanizmin Mahiyeti

Öncelikle Gallikanlar (Roma'dan) özerkliklerinin çok eskilere dayandığını ve kendilerinin kadim gelenek üzerine kurulduklarını düşünmüşlerdir.⁴¹ Gallikanlara göre Fransa Kilisesi'nin bu özerkliği ilk Hıristiyan toplumundan itibaren var olmuş ve hiç bir şekilde de ortadan kalkmamıştır.⁴² Gallikan Kilisesi'nin özerkliği esasen Fransa'da yürürlükte olan kurallara bağlıdır: Fransa'da sadece çok eski Kilise konsillerinin kararları (canon) yürürlükte dir.⁴³ Bu husus, hem Paris Parlamentosu (ki 1503 yılında bunu *in hoc maxime consistit libertas Ecclesiae Gallicanae*⁴⁴ şeklinde kayda geçirmiş) hem de piskoposlar için (onlar da 1682 Deklarasyonu'nda bunu *valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta*⁴⁵ şeklinde ifade etmişler) önem arz etmekteydi. Sonuç olarak, Fransa Kilisesi, kral ve parlamento tarafından yasal bir şekilde (düzenlenip) yürürlüğe konulmadığı sürece ne papanın yasasına⁴⁶ ne de yeni konsil *kanonlarına* bağlı olmamıştır.⁴⁷

³⁴ Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 14, s. 16; 1 Dupuy, *a.g.e.*, not 20, s. 679–85.

³⁵ Bkz. 1 Dupuy, *a.g.e.*, not 20, s. 429-40; Héricourt, *a.g.e.*, not 22, s. 98; Jousse, *a.g.e.*, not 22, s. xiv; Pithou, *a.g.e.*, not 17, maddeler 44, 77, s. 47–48, 71.

³⁶ *Clergy Declaration, a.g.e.*, not 16, md. 2.

³⁷ *Sorbonne Declaration, a.g.e.*, not 15, md. 5.

³⁸ Bkz. Charles Bonel, *Institution au Droit Ecclésiastique de France* 439 (1679); Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 40, s. 41–43; 1 Dupuy, *a.g.e.*, not 20, s. 464–96.

³⁹ Bkz. Martin, *a.g.e.*, not 14, s. 99-149.

⁴⁰ Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 78, s. 78.

⁴¹ Bkz. Martin, *a.g.e.*, not 14, s. 31.

⁴² Genellikle bkz. René-Louis de Voyer, *Histoire du Droit Public Ecclésiastique François* (1740).

⁴³ “[L]es canons et regles des anciens conciles de l’Eglise receus en ce royaume . . .” Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 5-6, s. 5.

⁴⁴ Gallikan Kilisesi'nin bağımsızlığı bu prensip üzerine kuruludur. Bkz. 2 Dupuy, *a.g.e.*, not 28, s. 930.

⁴⁵ Sadece Krallık ve Gallikan Kilisesi tarafından alınan kurallar, uygulamalar ve yasalar yürürlükte dir. *Clergy Declaration, a.g.e.*, not 16, md. 3.

⁴⁶ “Nous ne sommes obligés en France que de suivre ce qui est dans le corps de droit ou le corps des canons.” Bonel, *a.g.e.*, not 38, s. 440.

⁴⁷ Örneğin, Trent Konsili'nin bazı kanonları Gallikan Kilisesi'nin prensipleriyle ters düşmüştür. Genellikle bkz. Alain Tallon, *La France et le Concile de Trente* (1997).

Fransa Kilisesi'nin bu özelliği ise bu kuralların köklü bir geçmişe sahip olduğu olgusuyla savunulmuştur.⁴⁸ Dahası Gallikanlar bu normların bütün bir Katolik Kilisesi'ni bağladığını düşünmüşlerdir: Gallikanlara göre Fransa, Papalık ihlalinden beri bir şekilde Kilisenin doğru disiplinini muhafaza etmiştir.⁴⁹ Daha da önemlisi bu analiz, (yeryüzüne yayılmış bulunan) bütün Katolik Kilisesince tanınması gereken tek gerçek doktrini Fransa Kilisesi'nin muhafaza ettiği fikrine temel teşkil etmiştir. Ancak bu nokta çok önemlidir ki buradaki asıl (practical) mesele hangi kuralların bağlayıcı olup olmadığını tayin etme durumuydu.⁵⁰

İkincisi, Gallikan Kilisesi'nin Haklarının (liberties) meşruluğu delillendirilmişti. Araştırmacılar (author) Fransa Kilisesi'nin özerkliğini delillendirmek için eski metinleri incelemiş ve bunları yayınlamışlardır.⁵¹ Bu el kitaplarından en önemlisi Dupuy'un *Les preuves des Libertés gallicanes* idi.⁵² Bu kitap önemliydi, zira, Pithou *Libertez de l'Eglise gallicane en 83 articles*, adlı eserinde Gallikanizmin bütün önemli kurallarını sadece temellendirmeksizin ortaya koymuştur. 1631 ve 1651 yıllarında ise Dupuy, Pithou'nun ortaya koyduğu bu maddeleri doğrulayan bir çok arşivden, muhtelif eski belgelerin bir derlemesini yayınlamıştır.⁵³ Pithou'nun maddelerinin ispatlanmasının bir sonucu olarak bunlar kanunla aynı otoriteye sahip olduğu kabul görmüştür.⁵⁴

Üçüncüsü, Kilise tarafından denetlenen Gallikan haklar (taç giyme ayininde bunları saygın hale getirmek için yemin eden) Kralın kendisine ve özellikle bir uyumsuzluk (appel comme d'abus) hakkında hüküm vermek durumunda kaldıklarında parlamentoya bağlanmıştır. Bu özel prosedür dini bir mahkemenin adli bir kararını denetleme amacıyla kullanılmıştır.⁵⁵

C. Gallikanizm ve Roma Kilisesi'nin Doktrini

Gallikanlar kendilerini gerçek Katolikler olarak addetmişler ve milli bir kilisenin özerkliğinin ayrılık anlamına gelmediğini net bir şekilde ifade etmişlerdir. Onlara göre Gallikan Kilisesi Katolik Kilisesi'nin bir parçasıdır ve Fransa Kilisesi, VIII. Henry ile vuku bulan ayrılık sonrasında oluşan İngiltere Kilisesi ile aynı statüde değildir. Gallikanlar kendilerinin "sağlam ve gayretli Katolikler" olduklarını

⁴⁸ Bkz. Quentin Epron, *Le Gallicanisme a-t-il connu l'id'ee d'un ordre juridique*, *Droits*, no. 35, 2002 s. 3, 3.

⁴⁹ "Ces libert'es consistent en ce que l'on a conserve en France plusieurs anciens usages fond'es sur les Saints Canons sans se soumettre `a de nouvelles r`egles de discipline auxquelles les Papes ont assuj'eti plusieurs 'eglises." Héricourt, *a.g.e.*, not 22, önsöz.

⁵⁰ Bkz. Bonel, *a.g.e.*, not 38, s.15-25.

⁵¹ Dupuy, *a.g.e.*, not 20 ve 28.

⁵² *A.g.e.*

⁵³ *A.g.e.*

⁵⁴ Quentin Epron, *Gallicanisme, Dictionnaire de Culture Juridique* 761-65 (Denis Alland & St'ephane Rials eds., 2002).

⁵⁵ Bkz. Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 79, s. 78-80. Genellikle bkz. Charles Févret, *Traité de l'Abus* (1736).

ileri sürmüşlerdir.⁵⁶ XVII. yüzyılda Jacques-B'énigne Bossuet, 137. Mezmur'dan esinlenerek Roma ile olan ilişkiyi olmazsa olmaz bir durum olarak şu şekilde nitelendirmiştir:

*Kutsal Roma Kilisesi..... Seninle olan birlikteliğimize en temel organlarımızla her daim bağlı kalacağız. Ey Kutsal Roma Kilisesi, eğer seni unutursam sağ elim kurusun. Eğer seni hatırlamaz, seni en büyük sevincimden estün tutmazsam dilim damağıma yapışsın.*⁵⁷

Hatta Gallikanlar, bazı Gallikan hakların papa tarafından da kabul edildiğini iddia etmişler ve bu kabule işaret gibi görülen papanın bazı metinlerine göndermede bulunmuşlardır.⁵⁸

Ancak gerçekte Roma Kilisesi Gallikanizmi hiç bir zaman kabul etmemiştir. Fransız ruhban sınıfının 1682 Deklarasyonu⁵⁹ ve Pithou'nun *Libert'ez de l'Eglise gallicane*⁶⁰ adlı eseri gibi Konsilyarizm de Papalık tarafından mahkum edilmiştir.⁶¹ Roma Kilisesi, Fransa kralının, dünyevi konulardaki tam bağımsızlığını, kralın, Katolik itikadın garantörü olarak sunulmasını ve Fransa Kilisesi üzerindeki Papalık gücünün sınırlanmasını reddetmiştir.

Her ne kadar Roma tarafından mahkum edilse de Gallikan fikirler genel kabul görmüş ve genellikle ulusal anlayışın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Hatta (Fransa Kilisesi'nin) tören ve ayinleri Roma Kilisesi'ninkilerden farklılaşmıştır.

Gallikanizm, ulusal kimliğin bir unsuru olmakla birlikte aynı zamanda bir evrensellik ifade etmekteydi: Gallikanlar, bütün bir Katolik Kilisesi'ni idare etmesi gereken Katolik Kilisesi'nin sahih öğretisini (discipline) muhafaza ettiklerini düşünmüşlerdir.

⁵⁶ “[B]ons et z’ el’es catholiques.” Durand de Maillane, *a.g.e.*, not 15, s. 395.

⁵⁷ “Sainte Eglise Romaine . . . nous tiendrons toujours `a ton unit’e par le plus profond de nos entrailles. Si je t’oublie Sainte Eglise Romaine, puiss’e-je m’oublier moim’eme! Que ma langue se s’èche et demeure immobile dans ma bouche, si tu n’est pas toujours la premi`ere dans mon souvenir; si je ne te mets pas au sommet de mes cantiques de r’ejouissance.” 2 Félicité Robert de Lamennais, *Oeuvres Completes* 130 (1839).

⁵⁸ Örneğin bkz. Pithou, *a.g.e.*, not 17, md. 72, s. 73.

⁵⁹ Pope Alexander VIII, *Inter multiplices* (Aug. 4, 1690).

⁶⁰ Bu eser 1594 yılında yayımlanmış, 1614 yılında kınanmıştır. Bkz. *Index Librorum Prohitorum: 1600–1966* (J. M. De Bujanda & Marcella Richter eds., 2002).

⁶¹ Pope Pius II, *Execrabilis* (Jan. 18, 1460).

III- GALLİKANİZM VE 1789 SONRASI RESMİ DİNİ DOKTRİN

A. İhtilal ve Gallikanizm

Anti-klerikalizm 1789 Fransız İhtilalinin temeli değildi. Aslında, Fransa Kilisesi'nin yeni organizasyonu (la constitution civile du Clerge) Gallikanizmin temeliydi. Bu kanunun redaktörleri (Durand de Maillane; Grégoire) Gallikan idi. Onlar, Parlatentonun, ihtilalden önceki kral gibi, kiliseyi restore etmek için yetkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Katolik olarak hareket ettiklerinden şüphe duymayan bu redaktörler, papanın bu yeni kilise organizasyonunu (Constitution civile du Clerge) kınaması ve bu durum sonrası ortaya çıkan ayrılık sonrası kendilerini gerçek Gallikan Kilisesi olarak tanımlamışlardır.⁶² Gerçek Gallikanizm ya da değil, onların bu tanımlamasının bir önemi yoktur, ancak, onların Gallikanizme atıfta buldukları şey, bu doktrinin Fransız mantalitesi içindeki önem göstergesidir. Bu insanlar Fransız yönetiminin bütün bir organizasyonunu yerle bir ederken, tek gerçek Katolisizm olarak nitelendirdikleri Gallikanizme dini konularda itibar gösteriyormuş gibi davranmışlardır.

B. XIX. Yüzyılda Gallikanizm

Fransız İhtilali'nden sonra, 1801 Konkordato'su, papanın piskoposları azletme yetkisini ortaya koyarak ona önemli bir güç atfetmiştir⁶³ ki bu durum Gallikan ilkelerle tezat teşkil etmekteydi.⁶⁴ Ancak, 1802'nin Organik Yasaları'yla Jean-Étienne-Marie Portalis Gallikanizmi yeniden kurmuştur ki buna göre 1. Madde, katılımı (placet),⁶⁵ 6 ila 8. Maddeler sivil mahkemelere başvuruyu (Appel comme d'abus)⁶⁶ yeniden tesis ederken 6 ve 24. Maddeler Gallikan Kilisesi'nin haklarına atıfta bulunmuştur.⁶⁷ 25 Şubat 1810 tarihindeki bir karar ise 1682 Deklarasyonunun "İmparatorluğun Genel Hukuku" olduğunu vazedmiştir.⁶⁸ Hukuki bakış açısından bakıldığında, bu organizasyon, 1789 Fransız İhtilalinden önce ortaya çıkan organizasyondan çok farklı bir durum arz etmekteydi ki artık müdahale yetkisine sahip başka bir Paris Parlatentosu yoktu; (merkezi) idarenin

⁶² Genellikle bkz. Jean-Baptiste Gratien, *Contraste de la Réformation Anglicane Par Henry VIII et de la Réformation Gallicane Par l'Assemblée Constituante* (1791); François de Torcy, *l'Eglise Gallicane Vengée de Toute Accusation de Schisme, et Préjugés Légitimes de Schisme Contre Ceux Qui l'En Accusent* (1792).

⁶³ *Le Concordat de 1801*, md. 3.

⁶⁴ Bkz. Arnaud Decroix, *Un coup de force dans l'église: le bref Tam Multa* (15 Aoüt 1801), *Prendre le Pouvoir: Force et l'Egitimité, 6 Etudes d'Histoire du Droit et des Idées Politiques* 199 (Marie-Bernadette Bruguière Ed., 2002).

⁶⁵ *Articles Organiques de la Convention du 26 Messidor an ix* md. 1 (1802) [bundan böyle *Articles Organiques* olarak geçecek].

⁶⁶ *A.g.e.* 6-8. Maddeler, genellikle bkz. Brigitte Basdevant-Gaudemet, *le Jeu Concordataire Dans la France du 19ème Siècle* (1988); Jaques Lafon, *les Prêtres, les Fidèles, et l'État* (1987).

⁶⁷ *Articles Organiques, a.g.e.*, not 65, md. 6, 24.

⁶⁸ Bkz. Georges Goyau, Napoleon, 10 *The Catholic Encyclopedia* 694 (Garles G. Herbermann et al. eds., 1913).

gücü artık daha fazla önem arz etmekteydi ve Katolik yapılar artık tamamen Devletin bir parçası olmuştur.⁶⁹ Dr. Bruno Neveu bu durumu “İdari Gallikanizm”in meziyeti olarak tanımlamayı önermiştir.⁷⁰

1820’lerde bazı yazarlar Fransa Kilisesi üzerinde Papalık otoritesinin tesisine yönelik Ultramontan bir “restorasyon” hareketi başlatmışlardır. Gallikanizmin gerçek Katolisizme uymadığını iddia eden bu yazarlar eski Gallikan geleneklerin yerine bazı Roman (Katolik) gelenekleri ikame etmeye çabaladılar.⁷¹ Bu kişiler 1840’ların sonuna kadar Fransa Kilisesi’nde marjinal grubu temsil etmekteydi.⁷² Teologlar ve hukukçular ise apostolik geleneğe uygun, mutad Kilise doktrinini koruduğunu düşündükleri Gallikanizmi savunmuşlardır. Örneğin, 1818 yılında Frayssinous, Fransa Kilisesi’nin özerkliğinin evrensel ilkelerini, Devletin Papalık müdahalesinden bağımsızlığını ve Konsilyarizmi ortaya koyan *Les vrais principes de l’Eglise gallicane* adlı eserini yayımlamıştır.⁷³ Paris Üniversitesi Teoloji Okulu da aynı yaklaşımı benimsemiştir.⁷⁴ Bu okula göre 1682 Deklarasyonu, Bossuet’nin kitapları ve Sorbonne’un doktrini gerçek doktrindi. Bu Gallikan gelenek 1850’lere kadar hakimiyetini devam ettirmiş görünmektedir. Ancak bu tarihten sonra Ultramontan doktrin gittikçe daha bir önem kazanmıştır. 1864 yılındaki Hatalar Manzumesi (Syllabus) ve 1870 I. Vatikan Konsili’nden sonra artık Gallikanizmim Katolisizm ile uyumlu olduğunu ileri sürmek imkansız hale gelmiştir.⁷⁵ Pek çok teolog, piskopos ve papaz gizli bir şekilde savunmayı sürdürseler de Fransız Katolikler Gallikan doktrini terketmişlerdir.

Hukukçular için Gallikanizm önemini korumuştur. 1840’lardan 1860’lara Dupin, *Libertes de l’Eglise gallicane* adlı çok önemi haiz kitabını yayımlamıştır.⁷⁶ Bu kitap hem bu metinlerin bir koleksiyonunu hem de yorumunu ihtiva etmektedir. Dupin, XIX. yüzyıl hukuk sisteminin eski hukukun bir devamı –Gallikanizmin önemli bir müdafaası- olduğunu ortaya koymuştur. 1905 yılındaki Ayrılma Yasası (Separation Law)’ına kadar hukukçular genellikle Pithou ya da Guy Coquille’e atıfta bulunmuşlar ve kararlarında sık sık Gallikan prensipleri zikretmişlerdir.⁷⁷

1870 I. Vatikan Konsili’nden sonra Fransa’da Gallikanizm, Katolisizmin etkin anlayışı olduğu iddiasından vazgeçmiştir. Halbuki daha önce, sayıca fazla oldukları süre boyunca Gallikanlar Ultramontan doktrini Fransa’ya yabancı bir

⁶⁹ Xavier Delsol, Alain Garay & Emmanuel Tawil, *Droit des Cultes* 47 (2005).

⁷⁰ Bruno Neveu, *Pour une histoire du Gallicanisme administratif, Administration et Eglise* 57 (Jean Gaudemet et al. eds., 1987).

⁷¹ Joseph De Maistre, *De l’Eglise Gallicane Dans Son Rapport Avec Le Souverain Pontife* 2–3 (1829).

⁷² Bkz. Austin Gough, *Paris and Rome: The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848–1853*, s. v (1986).

⁷³ Genellikle bkz. Demis Frayssinous, *les Vrais Principes de l’Eglise Gallicane* (1818).

⁷⁴ Bruno Neveu, *les Facultés de Théologie Catholique de l’Université de France (1808–1885)*, s. 6 (1998).

⁷⁵ Gough, *a.g.e.*, not 72, s. 230.

⁷⁶ Dupin, *a.g.e.*, not 17.

⁷⁷ Bkz. Emmanuel Tawil, *Du Gallicanisme Administratif À La Liberté Religieuse* 29–47 (2009).

doktrin olarak addetmişler ve bu doktrin taraftarlarını hain ilan etmişlerdir. Gallikanlar kendilerini Fransa ile özdeşleştirmiş ve bu tartışma süresince Fransa'yı savunduklarından şüphe duymamışlardır. Aynı zamanda Gallikanlar tek gerçek Katolisizmi savunduklarından da şüphe duymamışlardır. Bundan dolayı Gallikanizm hem ulusal ölçekte hem evrensel nitelikte varlığını korumuştur.

C. Ayrılma Yasası (Separation Law)'ndan Sonra Gallikanizm Ortadan Kalktı mı?

II. Dünya Savaşı'ndan önce Fransız Katolisizmi içerisindeki pek çok kişi, Fransa Kilisesi'nin Roma'dan özerk kaldığını ve hatta Roma Kilisesi'nin dünyevi konularda müdahale yetkisinin olmadığı görüşünü ileri sürmüştür. Bu görüş, Gallikanizmin ortadan kalkmadığını ortaya koymaktadır.

1920 ve 1930'larda Dışişleri Bakanlığında Din İşleri Müşaviri olan Louis Canet'nin Gallikan doktrinleri savunduğu durumlar olmuştur. *Conseil d'Etat* (danıştay) arşivleri, onun, Gallikanizmi Fransa Kilisesi'nin resmi doktrini ve Papalık otoritesine karşı savunulması gereken bir doktrin olarak sunduğu bazı belgeler içermektedir.⁷⁸

Gallikanizmin Fransız Katoliklerinin zihniyetinde varlığını sürdürmesi *Fransız Hareketi* (Action Française) krizi sırasında da görülen bir durumdu. Editörlüğünü Charles Maurras'nın yaptığı *L'Action Française* gazetesi Katolisizmle tezat teşkil eden bir doktrini savunmuştur.⁷⁹ *L'Action Française*'in amacı monarşiyi yeniden canlandırmak ve din de dahil her şeyi bu monarşinin siyasal projesine bırakmaktı. Her ne kadar Maurras açık bir şekilde ateist olsa da *L'Action Française* ekseriyetle geleneksel Katolik seçkinler tarafından desteklenmiş ve onlar bu gazeteyi Katolisizmin ana destekçisi olarak görmüşlerdir.⁸⁰ *L'Action Française* Papa XI. Pius tarafından kınanmış ve yasak yayınlara (Index librorum prohibitorum) dahil edilmiştir.⁸¹ *L'Action Française*'in kınanmasına ve onun okuyucularına karşı hukuki (canonical) yaptırımlara rağmen çoğu onu okumaya devam etmiş, bazı teologlar da buna gerekçe olarak dünyevi meselelerde papanın yetkisizliği argümanını ileri sürmüştür.⁸²

⁷⁸ Bkz. *A.g.e.*, s. 137-40.

⁷⁹ Bkz. De Villepin, *a.g.e.*, not 10.

⁸⁰ Bkz. *A.g.e.*

⁸¹ Bkz. *A.g.e.*

⁸² *L'Action Française* hakkında genel olarak bkz. Jacques Prévotat, *Les Catholiques et L'action Française* (2001); ayrıca bkz. Fabrice Bouthillon, *La Naissance De La Mardité: Une Théologie Politique À l'Âge Totalitaire: Pie XI*, s. 149-61 (2001); Yves Chron, *Pie XI*, s. 260-72 (2004).

IV. LAİKLIKTE GALLIKANİZMİN UNSURLARI

Peki, günümüz Fransız toplumunda ya da Fransız Katolisizminde Gallikanizm hala bir başvuru kaynağı mıdır? Bugün Fransa'da hiç kimse Katolisizmi, Gallikanların tanımladığı şekliyle tanımlamıyor ve Roma Kilisesi'nden bağımsız bir Fransa Kilisesi'nin olduğunu da hiç kimse söylemeyecektir. Ancak, yaygın laiklik fikrinin bir parçası olarak Gallikan geleneğin iki önemli unsuru hala mevcuttur.

İlk unsur, hukukun üstünlüğünü korumaya duyulan istektir. Gallikanlar, dünyevi konularda kralın bağımsızlığı, katılım (placet) organizasyonu gibi bazı prensiplerle kralın otoritesini korumayı amaçlamışlardır. Bunlar Papalık otoritesine karşı ileri sürülmüş prensiplerdi. Bugün de devlet aynı şekilde otoritesinin üstünlüğünü korumayı istemektedir. Örneğin, 2004 yılında çıkardığı Dini Simgeler (Religious Signs) yasasıyla devlet, Müslümanlar üzerindeki otoritesini yeniden teyit etmeyi amaçlamıştır.⁸³ Devlet otoritesini sağlamaya yönelik bu irade bir tür milliyetçilikten uzak değildir.

İkinci unsur ise hukuk ve din konusunda evrensel bir tutumu savunma kararlılığıdır. Gallikanizm hakiki Katolisizm olarak görülmüştür. Gallikan Kilisesi uyulması gereken, sahil Hıristiyan disiplini muhafaza ettiğini iddia etmiştir ki laiklik de bugünlerde aynı rolü üstlenmiştir. Ayrılma Yasası (Separation Law) çoğu zaman bir model olarak sunulmuştur. Fransızlar en iyi sisteme sahip oldukları hususunda herhangi bir şüphe duymamaktadır. 2004 yılında Fransa başbakanı 1905 yılındaki Ayrılma Yasası'nın Fransa'yı "le phare de la liberté" (özgürlüğün deniz feneri)⁸⁴ yaptığını yazmıştır. Deniz feneri gemicilere yol göstermek için kullanılır: Gallikan iken bizler Katolik Kilisesi'ne yol gösterdiğimizi iddia etmiştik; şimdi bizler "laik"iz ve tüm evren için en doğru yolun ne olduğunu bildiğimizden emin olmaya devam ediyoruz.

⁸³ Emmanuel Tawil, *Norme Religieuse et Droit Français*, 18 (2005).

⁸⁴ Bkz. Villepin, *a.g.e.*, not 10.

TEFSİRLER VE MÜFESSİRLER*

Bergamalı Cevdet**

Sadeleştiren: Şaban KARASAKAL***

Öz

Sadeleştirdiğimiz bu metinler, Dâru'l-Fünûn müderrislerinden Bergama'lı Cevdet'in Mahfil dergisinde yayınlanmış makalelerdir. İlk makalede Bergama'lı Cevdet, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Ebûbekir döneminde bir kitap hâlinde toplanmasının tarihini, olaylar ışığında özetlemektedir. İkinci makalede de, tefsîrde Arap şiiri ile istişhâd olayının cevâzına dâir Abdullah b. Abbas'tan rivayetler nakletmektedir. Böylelikle Arap şiirinden deliller getirilerek, âyetlerin anlaşılmasının kolaylaştırılmasına dâir örneklerin sahâbe dönemine kadar uzandığını görmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, sahâbe, tefsîr, şiir, âyet, sûre.

THE EXEGESISES AND THE EXEGETISTS

Abstract

These texts we translated are the articles written by Cevdet of Bergama, one of the Daru'l-Funun professors and published in the journal of Mahfil. In the first article, he summarizes the story of collection of the Holy Quran in the form of book during the reign of Abu Bakir, in the light of events. In the second one, he narrates some reports from Abdullah b. Abbas about the permission of using Arab poem in the exegesis of Quran. Thus, we consider cases on using Arab poem in order to make verses more understandable, since the period of companions.

Key Words: Quran, companions, exegesis, poem, verse, chapters of Quran.

* Bu makalelerin orijinali, Tahiru'l-Mevlevi'nin yayınladığı *Mahfil* (Dini, İlmi Edebi İctimai) isimli İslami Mecmuada, Bergamalı Cevdet'in üç sene aralıkla çıkan iki makalesinin çevirisidir. İlk makale: Bergamalı Cevdet, "Tefsirler ve Müfessirler", *Mahfil (Dini, İlmi Edebi İctimai) İslami Mecmuası*, İstanbul, 1341 [1923] cilt: IV, sayı: 37, sayfa: 2-4 arasında yayınlanmıştır. İkinci makale Bergamalı Cevdet, "Tefsirler ve Müfessirler", *Mahfil (Dini, İlmi Edebi İctimai) İslami Mecmuası*, İstanbul, cilt: VI, sayı: 63, sayfa: 35-37 arasında yayınlanmıştır. Mahfil dergisi, Zilkade 1338 - Ramazan 1344 (Temmuz 1920 - Mart 1926) tarihleri arasında altmış sekiz sayı yayınlanan Mahfil dergisi Tâhirülmevlevî (Tâhir Olgun), Ferid Bey ve Karahisarlı Ahmed Efendi tarafından kurulmuştur. Dergi üzerine bazı lisans tezleri yanında Zekeriya Kantaş, *Mahfil Dergisi: İnceleme, Tahlilî Fihrist* adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (I-II, 2001, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Tâhirülmevlevî'den (Tâhir Olgun) başka belli başlı yazarları arasında Ferid (Kam), Aksekili Ahmed Hamdi, Suûdülmevlevî, İskilipli Mehmed Âtîf, Mehmed İzzet, Tokadîzâde Şekib, Şeyh Abdülbâki (Baykara), Muhiddin Râif (Yengin), Hüseyin Vassâf, Erkân-ı Harbiyye Kaymakamı Miralay Abdurrahman, Bergamalı Cevdet, Reşid Mazhar, Ahmed Remzi (Akyürek), Ödemişli M. Muammer, İhsan Mahvî ve Mazhar Osman (Usman) bulunmaktadır. Kahraman, Âlim, "Mahfil", DİA., Ankara 2003, XXVII/333-334.

** Müellif hakkında bilgi çalışmanın sonunda verilecektir.

*** Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sabankarasakal@ibu.edu.tr

Makalelerin Günümüz Türkçesine Çevrilmiş Şekli:

TEFSİRLER VE MÜFESSİRLER¹

Huzûr-ı Hümayûn-ı Hilâfet-penâhî ders-i şerîfi mukarrirlerinden ve Süleymâniye medrese-i âliyesi müderrislerinden Bergamalı Cevdet Efendi üstad-ı fâzılamız tarafından bu unvân ile yazılmış olan eser-i mühim, fâzıl-ı müşârun ileyhin lütfu mahsûsuyla bu nüshadan itibaren Mahfil'e derc ediliyor.

Kur'ân-ı Kerîm ile tefsîr ve te'vîline, tilâvet ve kitâbet i'tibâriyle keyfiyyet-i cem'ine, bi'r-rivâye ve bi'd-dirâye tefsîre dâir ma'lûmât-ı mufassalayı, bir de müfessirlerin tabakâtıyla muhtasar tercüme-i hallerini ihtiva eden bu kitab-ı müfîdi mecmû'anın hacmi nispetinde ve kısım kısım olarak neşr eyleyeceğiz.

Müste'înen billâh ibtidâ ediyoruz.

Cem'i Kur'ân

Cem'i Kur'ân iki türlüdür. Biri tilâvet, diğeri kitâbet i'tibâriyledir.

Tilâvet i'tibâriyle cem'i: Kur'ân-ı Kerîm'in zaman-ı saâdeti iktirân-ı Muhammedî'den inkitâ-ı vahye kadar güzerân olan müddet zarfında ashab-ı güzînin huffâzı tarafından şimdiki okuduğumuz miktârdan ne eksik ne de ziyâde olmayarak hıfz ve cem'inden 'ibârettir ki bunda kat'iyen şüphe yoktur. Yalnız şu kadar var ki o zaman suver-i celîle şimdiki tertîp üzerine mürettep değil idi. Çünkü ercah akvâle göre Kur'ân'ın nüzûlen en sonu bulunan “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَاطِلًا كَانُوا يَفْعَلُونَ ”² dan başlayıp “ ... ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ”³ cümle-i celîlesi ile misk-i hitâm olan âyât-ı celîleden sonra hayât-ı peygamberî ancak dokuz gün imtidâd edebildiğinden tertîb-i suvere meydân kalmamış idi.

İşte Kur'ân-ı Kerîm uzama-yı ashab-ı güzînden 'Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musâ el-Eşârî, Ebu'd-Derdâ gibi zevât-ı kirâm ve bâ-husûs haklarında “ أَجَاهِلٌ ”⁴ cümle-i celîlesiyle tavsif-i Kur'ân-ı şeref-nüzûl ve nevâhi ve büldâna sevk olunagelmekte olan müfrezelere terfikan ta'lim-i Kur'ân için gönderilen ve adetleri yüzü müteceviz bulunan Ashâb-ı Suffe tarafından tamamen hıfz olunmuş ve şu sûretle daha hayât-ı Nebeviyye'de cem'i Kur'ân tahakkuk etmiş bulunuyordu.

Gelelim şimdi *kitâbet i'tibâriyle cem'i Kur'ân'ı* beyana: Esbâb-ı muhtelif ve ağız-ı mütenevvi'a ve makâsıd-ı müteğâyire üzerine peyderpey nâzil olmakta bulunan âyât-ı celîleyi Cibrîl inzâl ettikçe her âyetin hangi sûrenin neresine yazılacağını da bildirirdi. Fahr-i Âlem Efendimiz de o zaman kâtib-i vahy bulunan Ali, Osmân, Muaviye, Saîd b. el-Âs ve oğulları Hâlid ve Ebân, Şurahbîl, 'Alâu'l-

¹ Çeviride dipnotlar tarafımızdan ilave edilmiştir. Karışıklığa yer vermemek için bazı kelimelerde, uzatmalar için ^; ayn harfi için ' ; hemze için ' işaretini kullanılmıştır.

² Bakara, 2/278.

³ Bakara, 2/281.

⁴ Bakara, 2/273.

Hadramî, Zeyd b. Sâbit rıdvânullâhi teâla aleyhim ecme'în hazerâtı gibi zevât-ı kirâma o tertîp üzerine yazmalarını emreder ve yazdırırdı.

Diğer nâs ise onlardan istinsâh ederlerdi. Ashâb-ı kirâm hep bu tertîp üzere Kur'ân'ı zapt ve hıfz etmişlerdi. Fakat kimi bir miktârını, kimi cümlesini ezber ederdi. Hepsini hıfz edenlere o zaman -hâfız yerine- kurrâ denilirdi.

Kur'ân'ın hasbü'z-zamân tahtalar, kemikler, deriler üzerine ayrı ayrı yazılıp o arûs-zebânın bir mushaf hâlinde memû'an arz-ı endâm etmemesi, hem nesh ihtimâline hem de neşr ve ta'mîminde yüsr ve suhûlet hikmetine mübtenî idi. Çünkü o zaman bütün suver-i Kur'âniyye mushaf-ı vâhid hâlinde cem' edilse idi otuz cüzden 'ibâret olan Kur'ân'ı yazmak ve yazdırmak pek az kimselere müyesser olabileceğinden Kur'ân-ı mübîn beyne'l-Müslimîn çabucak intişâr edemezdi. İntişâr mezbûr ise son derece lâzimededen bulunuyordu. Evet herkes beş vakit namazı onunla eda edecek, vezâ'if-i diniyyesini de ondan öğrenecek idi ki, işbu nokta-i mühimmenin tahakkuku için de suver-i Kur'âniyye'nin ayrı ayrı kitap şeklinde yazılmasından güzel bir keyfiyet yok idi. Binâenaleyh Resûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem Efendimiz bunları bu vechile yazdırdı ve bu sâye Kur'ân-ı Kerîm az bir zaman içinde bir sürat-i hârikulâde ile intişâr eyledi. Şu halde mecmu'-ı Kur'ân hem sahâif-i müteferrikada yazılmış, hem de kulûb-i ümmette hıfz edilmiş oldu. İşte şu sûretle Kur'ân-ı Kerîm tâ zaman-ı Peygamberî tamâmıyla yazılmış ve ezberlenmiş idi. Fakat bir yere cem' olunarak mushaf-ı vâhid hâlinde olmadığı gibi, suver-i şerîfe de şimdi meşhûdumuz olan tertîp yok idi.

On birinci sâl-i hicrî Rebûlevvelin on ikinci pazartesi günü şems-i tâbân-ı risâlet ufk-ı ahirete çekilip, Hz. Ebûbekir'e bi'at tamam olduktan sonra etrâf ve nevâhîde irtidât gavâili baş gösterdi. Az müddet zarfında teskin ve izalesine muvaffakiyet oluveren şu gavâilin en dehşetlisi, Benî Hanîfe kabilesinin reisi bulunan ve kâtil-i Hamza Vahşi tarafından işbu gâ'ile esnâsında katlolunan Müseylemetü'l-Kezzâb nâm düzme peygamber tarafından çıkarılan gâile-i irtidât idi.

İtfâ-yı gâ'ile esnâsında düşmandan yirmi bin telef, ehl-i İslam'dan iki binden ziyâde şehit ve pek çok mecrûh vardı. Şühedâ meyanında Hz. Ömer'in karındaşı Zeyd, Zübeyr'in karındaşı Sâ'ib ve meşâhir-i kurrâdan Sâlim-i Mevlâ Huzeyfe gibi ecille-i fukahâ-yı sahâbe ve yetmişden ziyâde kurrâ' bulunuyordu.

Hz. Ömer bu keyfiyetten son derece ürktü. Hemen huzûr-ı halîfeye girdi ve: *"Gâ'ilenin def'i uğrunda bu kadar kurrâ' şehid olunca korkarım ki, diğer mevâki'da ser- nümâ-yı zuhûr olacak vekâyı'da da uzamâ-yı ümmetten niceleri şehit düşerek maâzallâh az vakit zarfında inkırâz-ı kurrâ' vukû'a gelsin de baz-ı âyât-ı Kur'âniyye unutulsun. Hemen Kur'ân'ın cem' edilmesini emir ve fermân etmeniz re'yinde bulunuyorum"* dedi.

Halîfe bunu tasvîp ve fukahâ-yı sahâbe ve küttâb-ı vahiyden Zeyd b. Sâbit hazretlerini da'vet ve şu emr-i mühimmi onun uhde-i kifâyetine tevdi' eyledi. Zeyd b. Sâbit hazretleri zâten hayât-ı Peygamberî'de Kur'ân'ı tamâmen ezberlemiş olmakla beraber ibtidâ:

"Resulullah'ın yapmadığı bir işi biz nasıl yaparız?" diye tereddüt gösterdiyse de hazreti halîfenin:

"Bu emir hayırdır. Bunda tereddüde mahal yoktur" demesi üzerine kemâl-i dikkat ve ihtiyât ile işe başladı. Ve her kimde deri, tahta, kemik üstüne yazılmış Kur'ân'dan kaç ayet varsa cümlesini bir yere topladı ve kendisinin evvelce yazmış bulunduğu sehâif ile karşılaştırarak ve sâ'ir kurrâya da bi'l-müraca'a onlara da tasdik ettirerek Kur'ân'ı tamamıyla sahife sahife yazıp cem' eyledi. İşbu suhuf-u mutahhara Hz. Ebûbekir'in nezdinde kaldı. Vefatından sonra Hz. Ömer'in yanında durdu. O'nun da vefâtında kerîmesi ümmü'l-mü'minîn Hz. Hafsa radiyallahu anhâ'nın yanında kaldı.

Ber-vech-i bâlâ âyât-ı Kur'âniyye zaman-ı Peygamberî'de ne vechile tertîp olunmuş ise işbu suhuf-ı şerîfe o tertîp üzere yazılmıştı. Fakat sûreler sırasıyla yazılmayıp, her sûre yalnız başına bir kitap idi. Çünkü tertîb-i âyât tevkîfî ise de, tertîb-i suver icmâ'-ı sahâbe iledir. Sahâ'ifi Kur'âniyye'yi bir yerde cem' etmek manâsınca Hz. Ebûbekir'e evvelü men cemea'l-Kur'ân ünvanı verilmiştir.

Hz. Ali kerremallahu veche ve radiyallâhu anh hazretleri:

"Nâsın cem'-i Kur'ân husûsunda en ziyâde nâ'il-i ecir ve sevâp olanı Hz. Ebûbekir'dir. Allah O'na rahmet eylesin" cümle-i takdîriyesiyle Hz. Ebûbekir'in senâsında bulunmuştur.

Hülâsa: Hz. Peygamber'in zamân-ı sa'âdetlerinde kendi huzur-ı seniyyelerinde ayrı ayrı yazılmış olan âyât ve sûveri o sahîfelerden bi'l-istinsâh yazdıran ve bunları bir yere toplayan Hz. Ebûbekir'dir. Binâenaleyh hakk-ı âlîlerinde evvelü men cemea'l-Kur'ân ünvan-ı celîli pek muvâfıktır.

Mâ ba'di var.

Bergamalı Cevdet

TEFSİRLER VE MÜFESSİRLER⁵

Kezâlik ber-vechi âtî arz olunan hâdisede cevâz-ı istişhad⁶ üzerine pek büyük ve kavî bir bürhân teşkil eder. Hâdisi şöyledir:

⁵ Bu ikinci makalenin orijinali, Bergamalı Cevdet, "Tefsirler ve Müfessirler", *Mahfil (Dini, İlmi Edebi İctimai) İslami Mecmua*, İstanbul, cilt: VI, sayı: 63, sayfa: 35-37 arasında yayınlanmıştır.

⁶ İstişhad: Sözlükte 'şahit istemek' manâsına gelmektedir. İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988, IV/225 'ş-h-d' md. Arap Dilcileri bu kelimeyi, bir kaide ortaya koymak için Kur'ân'dan veya Arapça'sına güvenilen Arap'ların sözlerinden getirilen delil manâsında kullanmaktadırlar. Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, (Neşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I/1002

Abdullah b. Abbas'ın Kâbe-i Muazzama etrafında halkı başına toplayıp tefsîr-i Kur'ân ile meşgul olduğu esnada Nâfi b. Erzak, Necdet b. Uveymir'e:

"Kalk, şu halkı başına toplayıp ta tefsîri Kur'ân eden İbn-i Abbas'a gidelim. Bazı şeyler soralım" demişti. İkisi de müşârun ileyhın başucuna dikilerek:

"Biz sana Kitabullâhtan bazı şeyler soracağız. Her biri için eş'âr-ı Arap'tan bir şiir ile istişhâd teklif-i imtihânisinde bulunacağız." dediler. Mazhar-ı duâ-yı Peygamberî olan İbn Abbas:

"Baş üstüne, sorunuz" deyince Nâfi ile aralarında ber-vech-i zîr hararetili bir sûrette su'âl ve cevap teâtî olundu. Dikkat etmelidir ki dâimâ sâ'il Nâfi, mücîb de İbn Abbas'tır. Tasrîhe lüzum kalmaksızın anlaşılacak için ihtâra lüzûm his eyledik:

-- "وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ"⁷ deki 'عَزِينَ' / 'ızîn' ne demektir?

-- İnce halkalar demektir.

-- Eş'âr-ı Arap'tan bunun mîsdâkını bize gösterebilir misin?

-- Hay hay. Sen Ubeyd b. el-Ebras'ın şu beytini duymadın mı?

"فَجَاؤَا يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى
يَكُونُوا حَوْلَ مَنْبَرِهِ عَزِينًا"⁸

Yani "onlar memduhun yanına koşarak geldiler. Ta ki minberinin etrafında halkalar teşkil eylesinler."

-- "وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ..."⁹ deki 'الْوَسِيلَةَ' / el-vesîle' nin manası nedir?

-- Vesile, hâcet demektir.

-- Bakalım Arap bunu kendi lisanında böylece tanımış mıdır?

-- Hay hay. Sen Antere'nin şu beytini görmedin mi?

"ان الرجال لهم اليك وسيلة
ان يأخذوك تكحلى و تخضبي"¹⁰

Yani "Ey nâzenîn! Ricâlin seni almaya ihtiyacı azîmi vardır. Gözüne sürme çek, eline kına yak."

-- 'شِرْعُهُ' / şir'a' ve 'مِنْهَاجُ' / minhâc'¹¹ın manâları nedir?

-- Şir'a din, Minhâc tarîk manâlarıdır.

'şâhid' md. Şiirle istişhad konusunda geniş bilgi için bkz. Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, (II./VIII. Asır Çerçevesinde) İSAM Yay., İstanbul 2010.

⁷ Meâric, 70/37.

⁸ "Fecâû yehra'ûne ileyhi hattâ, yekûnû havle minberihî 'ızînen"

⁹ Mâide, 5/35.

¹⁰ "İnne'r-Ricâle lehüm ileyke vesîletün, en ye'huzûke tekahhalî ve tehaddabî"

¹¹ Mâide, 5/48.

-- Bakalım Arap bunu lisanında bu manâlarda olmak üzere kabul etmiş midir?

-- Hay hay. Sen Ebû Süfyân b. El-Hâris'in şu beytini duymadın mı?

"لقد نطق المأمون بالصدق و الهدى
و بيّن الاسلام ديننا و منهاجا"¹²

Yani "Her vechile emin olan Muhammed aleyhi's-selâm sıdk ve hüda ile nâtik oldu ve İslam için din ve tarîk-i hidayet gösterdi."

-- "إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ"¹³ deki 'ينع' /yen'ı' ne demektir?

-- 'ينع' /yen'ı' meyvenin pişip kemâle gelmesidir.

-- Bakalım Arap bunu lisanına mâl etmiş midir?

-- Evet, sen, şâirin şu beytini görmedin mi?

"إذا ما مشت وسط النساء تأودت
كما اهترّ غصن ناعم البنت يانع"¹⁴

Yani "o nâzenîn kadınlar arasında gezindiği vakit, pişkin meyveli, yumuşak nebatlı dal nasıl sarsılırsa, öylece salına salına gezer."

-- "... يَكَادُ سَنَا بَرَقِهِ..."¹⁵ deki 'سَنَا' /senâ' ne demektir?

-- Ziyâ manasınadır.

-- Arap bunu böylece kabul etmiş mi?

-- Ebû Süfyân b. el-Hâris'in şu beytini hiç işitmedin mi?

"يدعو الى الحق لا يبغي به بدلا
يجلو بضوء سناه داجي الظلم"¹⁶

Yani "O Resulü Ekrem insanları hakka çağırmaktadır. Karşılığında mükâfat da istemez. Nurunun ziyasından koyu karanlıklar ışıklanır"

-- "وَحَنَانًا مِنْ لُدْنًا..."¹⁷ daki 'حَنَانًا' / hanân' ne manasınadır?

-- Rahmet manasınadır.

-- Arap bunu kendine mâl etmiş mi?

-- Hay hay. Sen Tarfe'nin şu beytini görmedin mi?

"أبا منذر افنيت فاستبق بعضنا
حنانك بعض الشر اهون من بعض"¹⁸

¹² "Lekâd netaka'l-me'mûn bi's-sıdkı ve'l-hüdâ, ve beyyene'l-İslâme dînen ve minhâcâ"

¹³ En'âm, 6/99.

¹⁴ "İz âmâ mişte vasata'n-nisâi teevedet, kemâ ihtezze gusnü nâ'imi'l-binti yâni'u"

¹⁵ Nûr, 24/43.

¹⁶ "Yed'û ile'l-hakkı lâ yebgî bihî bedelen, yeclû bi dav'i senâhu dâcî ez-zulme"

¹⁷ Meryem, 19/13.

Yani “Ey Ebu Münzir! Bizi mahvettin. Bari birazımızı bırak. Allah sana kerrât ile rahmet etsin. Şerrin bazısı, diğerinden ehvendir.”

-- “...أَفَلَمْ يَنْبَسْ...”¹⁹ ne demektir?

-- ‘أَفَلَمْ يَعْلَمْ’ demektir ki, Benî Mâlik lügati böyledir.

-- Bunun şâhid-i edebîsi var mı?

-- ‘Malik b. Avf’ın şu beytini gâlibâ duymadın?

"لقد يبأس الاقوام آتى انا ابنه
و ان كنت عن ارض العشيرة نائبا"²⁰

Yani “Yemin ederim. Bütün akvâm bilirler ki ben, Avf’ın oğluyum. Her ne kadar kabilemin toprağından mehcûr bulunuyorsam da...”

-- “...لَا فِيهَا غَوْلٌ...”²¹ ne demektir?

-- Kendisinde dünya şarabı gibi fenâ ve tiksindiren koku yok demektir.

-- Buna şevâhid-i Arabiyye’den bir şahit var mı?

-- İmruu’l-Kays’ın şu beytini duymadın mı?

"رب كأس شربت لا غول فيها
و سقيت النديم منها مزاجا"²²

Yani “Kötü kokusu olmayan şaraptan kâse kâse içtim. Arkadaşıma su katılmışından verdim”

-- “...هم فيها خالدون...”²³ daki ‘خالدون’ /hâlidûn’ ne demektir?

-- Cehennemde bâkîdirler, kat’iyyen çıkmazlar demektir.

-- Buna dâir Arab’ın tanıdığı bir şahit var mı?

-- Adiy b. Zeyd’in şu kavlini gâlibâ işitmedin?

"فهل من خالد اما هلكننا
و هل للموة يا للناس عار"²⁴

Yani “Biz ölürsek ne be’s var? Dünyada baki kalmış var mı? Ey kavim! Nâs için ölümden arlanmak olur mu?”

-- “...فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ...”²⁵ deki ‘مَرَضٌ’ /maraz’ ne manâyadır?

¹⁸ “Ebâ Münzir efneyte festebık ba’denâ, hanâneyke ba’du’ş-şerri ehvenü min ba’din”

¹⁹ Râd, 13/31.

²⁰ “Lekâd yey’esü’l-akvâm ennî ene ibnehû, ve in küntü ‘an ardi’l-aşîrati nâiyen”

²¹ Sâffât, 37/47.

²² “Rubbe ke’sin şeribtü fihâ ğavlün, ve sekaytü’n-nedîme minhâ mizâcen”

²³ Mesela bkz. A’râf, 7/36, 42; Yûnus, 10/26-27; Hûd, 11/23; Ra’d, 13/5.

²⁴ “Fe hel min hâlidin immâ heleknâ, fe hel li’l-mevti yâ li’n-nâsi ârun”

²⁵ Ahzâb, 33/32.

-- Zina manasınadır.

-- Şahidin var mı?

-- A'sa'nın şu beytini görmedin mi?

"حافظ للفرج راض بالتقى
ليس ممن قلبه فيه مرض"²⁶

Yani, "Memdûhum, fercini zinâdan vâkî ve takvaya râzîdir. Kalbinde zinâ mehabbeti olanlardan değildir."

-- "انداد /endâd"²⁷ ne demektir?

-- Eşbah ve emsâl demektir.

-- Buna şahidin var mı?

-- Lebîd b. Rebî'a'nın şu beytini görmedin mi?

"احمد الله فلا ند له
بيده الخير يفعل ما يشاء"²⁸

Yani, "Allah'a hamd ederim ki misil ve şebîhi yoktur. Hayr kendi elindedir. İstedîğini yapar, kimse karışamaz."

İşte numûnelerini göstermiş olduğumuz şu iki kahraman arasındaki su'âl ve cevaplar iki yüz elliye aşmıştır. Eserin müsaadesi olmadığı cihetle bu kadarla iktifa ettik ve ileride ayrıca bir risâle-i edebiyeye şeklinde onları da çıkarmak emeline bulunduk.

Burada maksadımız, ancak istişhâd-ı bi'l-eş'ârın cevâzını göstermek idi ki o da hâsıl oldu.

Kitabımızın 'tefsirler' kısmı burada hitâm buldu. 'Müfessirler' kısmı da inşallah peyderpey neşr edilecektir.

Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Tefsir ve Tarihi Tefsir Müderrisi

Bergamalı Cevdet

Sadeleştirilmiş Şekli:

TEFSİRLER VE MÜFESSİRLER

Padişahın huzûrunda yapılan derslerin mukarrirlerinden ve Süleymâniye medrese-i 'âliyesi hocalarından saygıdeğer Bergamalı Cevdet Efendi hocamız tarafından bu başlık ile yazılmış olan önemli yazı, O'nun özel izni ile bu sayıdan itibaren *Mahfil*'de yayınlanıyor.

²⁶ "Hâfizun li'l-ferci râdın bi't-takvâ, leyse mimmen kalbühû fîhi maradun"

²⁷ Mesela bkz. Bakara, 2/22, 165; İbrahim, 14/30; Sebe', 34/33; Zümer, 39/8; Fussilet, 41/9.

²⁸ "Ahmedu'llâhe felâ nidde lehû, biyedihi'l-hayru yef'alü mâ yeşâ'ü"

Kur'ân-ı Kerîm ile tefsîr ve te'vîline, okuma ve yazma itibâriyle toplanmasının nasıl olduğuna, rivayet ve dirayet tefsîrlere dâir ayrıntılı bilgilere ve bir de müfessirlerin tabakâtıyla, kısa biyografilerini ihtiva eden bu faydalı makaleyi derginin hacmi nispetinde ve kısım kısım olarak yayınlıyacağız.

Allah'tan yardım dileyerek başlıyoruz.

Kur'ân'ın Toplanması

Kur'ân-ı Kerîm'in toplanması iki türlüdür: Biri tilâvet/okuma, diğeri kitâbet/yazma itibâriyledir.

Tilâvet/okuma itibâriyle toplanması: Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber döneminde vahyin kesilmesine kadar geçen süre içinde Ashab-ı Güzîn'in hafızları tarafından şimdiki okuduğumuz miktardan ne eksik, ne de fazla olmayarak ezberlenmesinden ve toplanmasından ibarettir ki bunda kesinlikle şüphe yoktur. Yalnız şu kadar var ki o zaman sûre-i celîleler (henüz) şimdiki tertîp üzerine düzenlenmemişti. Çünkü en tercih edilen rivayetlere göre indirilişte en son âyet olan "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا" ²⁹ dan başlayıp " ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ ... لَا يُظْلَمُونَ" ³⁰ cümle-i celîlesi ile güzel bir şekilde biten âyet-i celîlelerden sonra Hz. Peygamber dokuz gün yaşadığı için sûreleri tertîp etmeye imkan kalmamıştı.

İşte Kur'ân-ı Kerîm Ashabı Güzîn'in büyüklerinden, 'Übey b. Ka'b', 'Zeyd b. Sâbit', 'Ebû Musâ el-Eşârî', 'Ebu'd-Derdâ' gibi yüce şahsiyetler ve özellikle haklarında "الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ يَحْسَبُهُمْ" ³¹ cümlesiyle Kur'ân'da nitelendirilen, nahiye ve beldelere sevk olunan askeri birliklere refakat ederek onlara Kur'ân öğretmek için gönderilen ve sayıları yüzü geçen Ashâbı Suffe tarafından ezberlenmiş ve böylece de daha Hz. Peygamberin hayâtında Kur'ân'ın toplanması gerçekleşmiş bulunuyordu.

Gelelim şimdi *kitâbet/yazma itibâriyle Kur'ân'ın toplanmasına:* Değişik sebepler, çeşitli amaçlar ve farklı maksatlarla bölüm bölüm nâzil olunan âyet-i celîleleri Hz. Cebrail indirdikçe, her âyetin hangi sûrenin neresine yazılacağını da bildirirdi. Fahr-i Âlem efendimiz de o zaman vahiy katibi olarak görev yapan 'Hz. Ali', 'Hz. Osman', 'Hz. Muaviye', 'Hz. Saîd b. el-As' ve oğulları Hâlid ve Ebân', 'Şurahbîl', "Alâu'l-Hadramî", 'Zeyd b. Sâbit' (ra) gibi büyük zatlara o tertîp üzerine yazmalarını emreder ve yazdırırdı.

Diğer insanlar da onlardan nüshaları çoğaltırlardı. Ashâb-ı kirâm hep bu tertîp üzerine Kur'ân-ı Kerîm'i kayıt altına almış ve ezberlemişlerdir. Fakat kimi bir

²⁹ "Ey inananlar, Allah'tan korkun, eğer inanıyorsanız ribâdan (henüz alınmayıp) geri kalan kısmı bırakın (almayın)." Bakara, 2/278.

³⁰ "Sonra herkese kazandığı tastamam verilecek ve onlara haksızlık edilmeyecektir." Bakara, 2/281.

³¹ "Bilmeyen, utangaçlıklarından dolayı onları zengin sanır." Bakara, 2/273.

miktarını, kimisi de hepsini ezberlerdi. Hepsini ezber edenlere o zaman -hâfız yerine- 'kurrâ' denilirdi.

Kur'ân-ı Kerîm'in zamanın gereği olarak tahtalar, kemikler, deriler üzerine ayrı ayrı yazılıp süslü bir dille mushaf halinde toplanarak ortaya konulamaması, hem nesh ihtimâline hem de yayılması ve herkese ulaştırılmasında kolaylık hikmetine dayanmaktaydı. Çünkü o zaman bütün Kur'ân sûreleri bir Mushaf hâlinde toplansa idi, otuz cüzden 'ibaret olan Kur'ân'ı yazmak ve yazdırmak pek az kimseye nasip olabileceğinden Kur'ân-ı mübîn Müslümanlar arasında çabucak yayılamazdı. Söz konusu yayılma son derece gerekliydi. Evet, herkes beş vakit namazı onunla kılacak, dini vazifelerini de ondan öğrenecek idi ki, İşbu mühim noktanın ortaya çıkması için de, Kur'ân sûrelerinin ayrı ayrı kitap şeklinde yazılmasından güzel bir durum yok idi. Bundan dolayı Resûl-ü Ekrem (sav) Efendimiz bunları o şekilde yazdırdı. Bu sayede Kur'ân-ı Kerîm az bir zaman içinde olağan üstü süratle yayıldı. Şu halde Kur'ân'ın toplanması hem değişik sahifelerde yazılmış hem de ümmetin kalplerinde hıfz edilmiş oldu. İşte şu süratle Kur'ân-ı Kerîm daha Hz. Peygamber zamanında tamamıyla yazılmış ve ezberlenmiş idi. Fakat bir araya toplanarak bir Mushaf hâlinde olmadığı gibi, sûrelerde şimdi gördüğümüz şekilde tertîp yoktu.

On birinci hicrî yılın rebî'u'l-evvel ayının on ikinci pazartesi günü parlayan risâlet güneşi ahirete çekilip, Hz. Ebûbekir'e biat tamamlandıktan sonra çevre ve beldelerde dinden dönme sıkıntıları baş gösterdi. Kısa süre içinde yatıştırılması ve ortadan kaldırılmasında başarılı olunan sıkıntıların en dehşetlisi, 'Benî Hanîfe' kabilesinin reisi bulunan ve Hz. Hamza'nın katili Hz. Vahşî tarafından işbu sıkıntı esnasında öldürülen 'Müseylemetü'l-Kezzâb' isimli yalancı peygamber tarafından çıkarılan dinden dönme sıkıntısı idi.

Bu sıkıntıları ortadan kaldırırken düşman tarafından yirmi bin kişi öldürülmüş, Müslümanlardan da iki binden fazla şehit verilmiş ve pek çok kişi de yaralanmıştı. Şehitler arasında Hz. Ömer'in kardeşi Hz. Zeyd, Hz Zübeyr'in kardeşi Hz. Sâib ve meşhur kurrâ'dan Hz. Huzeyfe'nin kölesi Sâlim gibi sahabenin faziletli fakihleri ile yetmişden fazla kurrâ bulunuyordu.

Hz. Ömer bu durumdan son derece üzüntü ve endişe duydu. Hemen halîfenin huzuruna girdi ve: *"Sıkıntının def edilmesi uğrunda bu kadar kurrâ' şehid olunca korkarım ki, diğer vak'alarda baş gösterecek ümmetin büyüklerinden niceleri şehit düşerek Allah korusun kısa sürede kurrânın yok olması sebebiyle bazı ayetler unutulacaktır. Hemen Kur'ân-ı Kerîm'in toplanmasını emretmeniz gerektiği görüşümdedir"* dedi.

Halîfe bu görüşü uygun bulup Sahabenin fakihlerinden ve vahiy katiplerinden olan Zeyd b. Sâbit'i çağırarak bu mühim işle onu görevlendirdi.

Zaten Zeyd b. Sâbit hazretleri, Hz. Peygamberin hayâtında Kur'ân-ı Kerîm'i tamamen ezberlemiş olmakla beraber başlangıçta:

"Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi biz nasıl yaparız?" diye tereddüt gösterdiyse de halife Hz. Ebûbekir'in:

"Bu iş hayırdır. Bunda tereddüde mahal yoktur." demesi üzerine bütün dikkatiyle ve tedbirleri alarak işe başladı. Ve her kimde deri, tahta, kemik üstüne yazılmış Kur'ân'dan kaç ayet varsa hepsini bir yere topladı ve kendisinin daha önce yazmış olduğu sahifeler ile karşılaştırarak ve diğer kurrâlara da müracaatla onlara da tasdik ettirerek Kur'ân'ı tamamıyla sahife sahife yazıp cem' eyledi. İşbu temiz sayfalar Hz. Ebûbekir'in yanında kaldı. Vefatından sonra Hz. Ömer'in yanında durdu. O'nun da vefatından sonra kızı, mü'minlerin annesi Hz. Hafsa (r.ah.)'nın yanında kaldı.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber zamanında Kur'ân âyetleri ne şekilde tertîp olunmuş ise bu kıymetli sahifeler o tertîp üzere yazılmıştı. Fakat sûreler sırasıyla yazılmayıp, her sûre yalnız başına bir kitap idi. Çünkü ayetlerin tertîb-i tevkîfî ise de, sûrelerin tertibinde sahabenin icmaı vardır. Kur'ân sahifelerini bir yerde cem' etmek anlamına göre Hz. Ebûbekir'e Kur'ân'ı ilk cem' eden kişi ünvanı verilmiştir.

Hz. Ali (ra): "*Kur'ân'ı cem' husûsunda insanların en fazla ecir ve sevap alacak olanı Hz Ebûbekir'dir. Allah O'na rahmet eylesin*" sözleriyle Hz. Ebûbekir'i övmüştür.

Özetle Hz. Peygamber döneminde kendi huzurunda ayrı ayrı yazılmış olan âyetler ve sûreleri o sahifelerden çoğalttırarak yazdıran ve bunları bir araya toplayan Hz. Ebûbekir'dir. Bundan dolayı onun hakkındaki 'Kur'ân'ı ilk cem' eden kişi' ünvanı pek uygundur.

Devamı gelecek sayıdadır.

Bergamalı Cevdet

Tefsîrler ve Müfessirler³²

Aşağıda yer verilecek olan hâdise de istişhadın³³ caizliğine pek büyük ve kuvvetli bir delil teşkil eder. Hâdise şöyledir:

³² Bu ikinci makalenin orijinali, Bergamalı Cevdet, "Tefsirler ve Müfessirler", *Mahfil (Dini, İlmi Edebi İctimai) İslami Mecmua*, İstanbul, cilt: VI, sayı: 63, sayfa: 35-37 arasında yayınlanmıştır.

³³ İstişhad: Sözlükte 'şahit istemek' manâsına gelmektedir. İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988, IV/225 'ş-h-d' md. Arap Dilcileri bu kelimeyi, bir kaide ortaya koymak için Kur'ân'dan veya Arapça'sına güvenilen Arap'ların sözlerinden getirilen delil manâsında kullanmaktadırlar. Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, (Neşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I/1002 'şâhid' md. Şiirle istişhad konusunda geniş bilgi için bkz. Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, (II./VIII. Asır Çerçevesinde) İSAM Yay., İstanbul 2010.

Abdullah b. Abbas'ın Kâbe-i Muazzama etrafında halkı başına toplayıp Kur'ân tefsîri ile meşgul olduğu esnada Nâfi b. Ezrak, Necdet b. Uveymir'e:

"Kalk, şu halkı başına toplayıp da Kur'ân'ı tefsîr eden İbn Abbas'a gidelim. Bazı şeyler soralım" demişti. İkisi de İbn Abbas'ın başucuna dikilerek:

"Biz sana Kitabullah'tan bazı şeyler soracağız. Her biri için Arap şiirlerinden bir şiir ile şahit getirmeni teklif ve talep edeceğiz." dediler. Hz Peygamber'in duasına mazhar olan İbn Abbas da:

"Baş üstüne, sorunuz" deyince Nâfi ile aralarında aşağıda olduğu gibi hararetle bir şekilde karşılıklı soru ve cevap alışverişi oldu. Dikkat etmelidir ki daima soran Nâfi, cevap veren de İbn Abbas'tır. Açık açık söylemeye lüzum kalmaksızın anlaşılacak için uyarıda bulunmayı uygun gördük:

-- "وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ"³⁴ deki 'عَزِينَ' / 'ızîn' ne demektir?

-- İnce halkalar demektir.

-- Bize bunun Arap şiirlerinden örneğini delillendirebilir misin?

-- Hay hay. Sen Ubeyd b. el-Ebras'ın şu beytini duymadın mı?

"فجاؤا يهرعون اليه حتى
يكونوا حول منبره عزينا"

Yani "onlar memduhun yanına koşarak geldiler. Ta ki minberinin etrafında halkalar teşkil eylesinler."

-- "... وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ..."³⁵ deki 'الْوَسِيلَةَ' / el-vesîle' nin manası nedir?

-- Vesile, hacet demektir.

-- Bakalım Arap bunu kendi lisanında böylece tanımış mıdır?

-- Hay hay. Sen Antere'nin şu beytini görmedin mi?

"ان الرجال لهم اليك وسيلة
ان يأخذوك تكحلى و تخضبي"

Yani "Ey Nâzenin! Erkeklerin seni almaya büyük ihtiyacı vardır. Gözüne sürme çek, eline kına yak."

-- "شِرْعَه" / şir'a" ve "منهح" / minhâc"³⁶ ın manaları nedir?

-- Şir'a din, Minhâc tarîk manalarıdır.

-- Bakalım Arap bunu lisanında bu manalarda olmak üzere kabul etmiş midir?

-- Hay hay. Sen Ebû Süfyân b. el-Hâris'in şu beytini duymadın mı?

³⁴ "Soldan, ayrı ayrı gruplar halinde (gelip etrafını sarıyorlar)?" Meâric, 70/37.

³⁵ "...O'na (yaklaşmağa) yol ararın..." Mâide, 5/35.

³⁶ Mâide, 5/48.

"لقد نطق المأمون بالصدق و الهدى
و بيّن الاسلام دينا و منهاجا"

Yani "Her açıdan emin olan Muhammed (as) doğruluk ve hidayet ile konuştu. Ve İslam için din ve hidayet yolunu gösterdi."

-- "إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ"³⁷ deki 'ينع' /yen'ı' ne demektir?

-- 'ينع' meyvenin pişip kemale gelmesidir.

-- Bakalım Arap bunu lisanında kullanmış mıdır?

-- Evet, sen, şairin şu beytini görmedin mi?

"إذا ما مشت وسط النساء تأودت
كما اهتزّ غصن ناعم البنت يانع"

Yani "o nâzenin kadınlar arasında gezindiği vakit, pişkin meyveli, yumuşak nebatlı dal nasıl sarsılırsa, öylece salına salına gezer."

-- "... يَكَادُ سَنَا بَرَقِهِ..."³⁸ deki 'سَنَا' /senâ' ne demektir?

-- Işık, aydınlık manasınadır.

-- Arap bunu böylece kabul etmiş mi?

-- Ebû Süfyân b. el-Hâris'in şu beytini hiç işitmedin mi?

"يدعو الى الحق لا يبغى به بدلا
يجلو بضوء سناه داجي الظلم"

Yani "O Resulü Ekrem İnsanları Hakka çağırmaktadır. Karşılığında mükafaat da istemez. Nurunun ışığından koyu karanlıklar aydınlığa kavuşur"

-- "وَحَنَانًا مِنْ لُدُنًا..."³⁹ daki 'حَنَانًا' /hanân' ne manasınadır?

-- Rahmet manasınadır.

-- Arap bunu kendi şiirinde kullanmış mıdır?

-- Hay hay. Sen Tarfe'nin şu beytini görmedin mi?

"ابا منذر افنيت فاستبق بعضنا
حنانك بعض الشر اهون من بعض"

Yani "Ey Ebu Münzir! Bizi mahvettin. Bari birazımızı bırak. Allah sana defalarca rahmet etsin. Şerrin bazısı, diğerinden daha zararsızdır."

-- "... أَفَلَمْ يَيْئَسِ..."⁴⁰ ne demektir.?

-- 'أَفَلَمْ يَعْلَمْ' demektir ki Benî Mâlik lügati böyledir.

³⁷ "Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman." En'âm, 6/99.

³⁸ "Şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri alır." Nûr, 24/43.

³⁹ "Katımızdan bir rahmet (bir acıma duygusu)" Meryem, 19/13.

⁴⁰ "İnananlar hâlâ anlamadılar mı?" Râd, 13/31.

-- Bunun edebî açıdan delili var mı?

-- 'Malik b. Avf'ın şu beytini galiba duymadın?

"لقد يبأس الأقبام أنى انا ابنه
و ان كنت عن ارض العشيرة نائيا"

Yani "Yemin ederim bütün kavimler bilirler ki ben Avf'ın oğluyum. Her ne kadar kabilemin toprağından uzakta bulunuyorsam da..."

-- " "لَا فِيهَا غَوْلٌ..."⁴¹ ne demektir?

-- Kendisinde dünya şarabı gibi fena ve tiksindiren koku yok demektir.

-- Arap dilinde buna bir delil var mıdır?

-- İmruu'l-Kaysın şu beytini duymadın mı?

"رب كأس شربت لا غول فيها
و سقيت النديم منها مزاجا"

Yani "Kötü kokusu olmayan şaraptan kase kase içtim. Arkadaşıma su katılmışından verdim"

-- " "هم فيها خالدون..."⁴² daki 'خالدون' /hâlidûn' ne demektir?

-- Cehennemde bakidirler, kesinlikle çıkmazlar demektir.

-- Buna dâir Arab'ın bildiği bir delil var mı?

-- Adiy b. Zeydin şu sözünü galiba işitmedin?

"فهل من خالد اما هل كنا
و هل للموة يا للناس عار"

Yani "Biz ölürssek ne be's var? Dünyada baki kalmış var mı? Ey kavim! İnsanlar için ölümden arlanmak olur mu?"

-- " "فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ..."⁴³ deki 'مَرَضٌ' /maradun' ne anlama gelir?

-- Zina manasıdır.

-- Şahidin var mı?

-- A'sanın şu beytini görmedin mi?

"حافظ للفرج راض بالتقى
ليس ممن قلبه فيه مرض"

Yani, "Memduhum, fercini zinadan korur ve takvaya razıdır. Kalbinde zina muhabbeti olanlardan değildir."

-- " "انداد"⁴⁴ ne demektir?

⁴¹ "Onda ne sersemletme var..." Sâffât, 37/47.

⁴² Mesela bkz. A'râf, 7/36, 42; Yûnus, 10/26-27; Hûd, 11/23; Ra'd, 13/5.

⁴³ "Kalbinde hastalık bulunan kimse tamah etmesin" Ahzâb, 33/32.

- Eşler ve benzerler demektir.
 -- Buna delilin var mı?
 -- Lebîd b. Rebî'a'nın şu beytini görmedin mi?

"احمد الله فلا نَدَّ له
 بيده الخير يفعل ما يشاء"

Yani, "Allah'a hamd ederim ki O'nun eşi ve benzeri yoktur. Hayr kendi elindedir. İstedigini yapar, kimse buna karışamaz."

İşte örneklerini göstermiş olduğumuz şu iki kahraman arasındaki sual ve cevaplar iki yüz elliye aşmıştır. Eserin sınırlarını aştığı için bu kadarla yetindik ve ileride ayrıca bir edebî risale şeklinde onları da yayınlama arzusunda bulunduk.

Burada maksadımız, şiirlerle istişhâdın cevâzını göstermek idi ki o da hasıl oldu.

Kitabımızın 'tefsîrler' kısmı burada sona erdi. 'Müfessirler' kısmı da inşallah bölüm bölüm yayınlanacaktır.

Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Tefsîr ve Tefsîr Tarihi Müderrisi
 Bergamalı Cevdet

Bergamalı Cevdet: (ö. 1872/1926)

Son devir âlimlerinden Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, Bergama'nın Alibeyli (Aliğa) köyünde doğdu. Babası dava vekili Çemişgezekli Hüseyin Aşkî Efendi'dir. Doğumundan üç yıl sonra ailesinin Bergama'ya yerleşmiş olmasından dolayı Bergamalı lakabı ile şöhret buldu. İlk tahsilini Bergama'da yaptı. On dört yaşında İstanbul'a giderek Ayasofya Medresesi'nde yüksek tahsilini tamamladı ve Eğinli İbrâhim Efendi'den icâzet aldı (1896). İki yıl sonra da Bayezid Medresesi'ne dersiâm oldu.

Cevdet Efendi 1914'te Dârülhilâfe Medresesi'nin âlî kısmında Arap edebiyatı müderrisliğine, 1917'de Medresetü'l-mütehassısîn'de usûl-i hadîs ve aynı yılın sonunda da Süleymaniye Medresesi tefsîr müderrisliklerine getirildi. Ayrıca çeşitli idarî görevler aldı. 1909'dan itibaren beş yıl müddetle Meclis-i Mesâlih-i Talebe üyeliğini yürüttü. 1915'te Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye medreseleri müfettişliğine tayin edildi. 4 Ağustos 1918'den 26 Mart 1919'a kadar Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye âzalığında ve 1920-1922 yıllarında da huzûr dersleri mukarrirliğinde bulundu. 1924'te Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi tefsîr ve fıkıh müderrisi oldu; burada Mecelle de okuttu. 30 Ocak 1926'da elli dört yaşlarında iken İstanbul'da Kızıltoprak'ta vefat etti. Kabri Sahrâ-yı Cedîd Mezarlığı'ndadır.

⁴⁴ Mesela bkz. Bakara, 2/22, 165; İbrahim, 14/30; Sebe', 34/33; Zümer, 39/8; Fussilet, 41/9.

Cevdet Efendi Arapça ve Farsça'yı iyi bilen, dinî ilimlerde mütehasşıs, aynı zamanda edebî alanda mâlumat sahibi bir kişi idi. İbnülemin Mahmud Kemal onu kısa boylu, tıknaz, kısa sakallı, bir gözü sakatça, zeki, latifeden hoşlanan, kahkahası bol bir zat olarak tanıtmaktadır.

Eserleri. 1. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn Tercümesi*. Mâverdî'nin aynı adlı eserinin bu tercümesi üç cüzden meydana gelmektedir. 128 sayfadan 'ibâret I. cüzü ile 180 sayfa olan II. cüzü 1327'de, 156 sayfa tutan III. cüzü de 1328'de İstanbul'da basılmıştır. Eserin sonundan bir cüz tutacak kadar bir bölümün tercüme edilmediği anlaşılmaktadır. 2. *Târîh-i Tefsîr*. Kur'an ve tefsîr tarihi ile tefsîr usulüne dâir kısa bilgileri ihtiva eden eser, önce "Tefsîrler-Müfessirler" başlığı altında Mahfel mecmû'asının 41. sayısından itibaren makaleler hâlinde, daha sonra Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti tarafından 1340 ve 1927 yıllarında kitap hâlinde yayımlanmıştır.

Müteşâbih âyetlere dâir eserinin bir kısmı "Tavzîh-i Müteşâbihât" adıyla Mihrab mecmû'asında yayımlanmıştır (I/2 [1339], s. 51-54). Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve şiiri hakkında basılmamış bir eseriyle bazı şiirleri de vardır. Bergamalı Cevdet'in Mahfel mecmû'asında yayımlanan Türkçe bir gazeli ile (IV/38 [1342], s. 30) Farsça bir tahmisi de (V/56 [1343], s. 147-148) bulunmaktadır.⁴⁵

Kaynakça

- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988.
 Kahraman, Âlim, "Mahfil", *DİA.*, Ankara 2003, XXVII/333-334.
 Ögmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, (II./VIII. Asır Çerçevesinde) İSAM Yay., İstanbul 2010.
 Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, (Neşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I/1002.
 Yıldız, Sakıp, "Bergamalı Cevdet", *DİA.*, İstanbul 1992, V/495.

⁴⁵ Yıldız, Sakıp, "Bergamalı Cevdet", *DİA.*, İstanbul 1992, V/495.

Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi

Talat SAKALLI

Nobel Yayın, Ankara, 2013, 318 sayfa.

Şaban ÇİFTÇİ*

Prof. Dr. Talat SAKALLI tarafından kaleme alınan “Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi” adlı eser giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar 48 sayfalık oldukça geniş tuttuğu giriş bölümünde sünnet ve hadis terimlerinin tarihi serencamından hareketle önemli tespitler yapmakta ve önerilerde bulunmaktadır. Fıkıh usulünün bir terimi olarak sünnetin, Fıkıh Usulü ile birlikte başladığına değinen yazara göre ilk dönem Hadis Usulü kitaplarında “sünnet”, üzerinde durulan bir hadis terimi değildir. Filhakika “Sünnet” terimi hadisten ziyade Fıkıh ilminin bir terimi olmalıdır. Edille-i şer’iyyeden olan sünnet ile ef’al-i mükellefinden olan sünnet arasında ciddi fark olmasına rağmen aynı kelime ile karşılanmaya devam edilmesi bir problem olarak görülmelidir. Zira hem delil hem de delile ait sonuç “sünnet” terimi ile karşılanmaktadır.

Sünnetin kavramlaşma sürecine dikkat çekilen bu bölümde, ilk dönem “sünnet” kelimesine yüklenen anlamın yazarına/söyleyenine göre farklılık arz ettiğinin altı çizilmektedir. Bu durumun dikkate alınmaması nedeniyle tanımlarda yanılığa düşüldüğü, bu dönem için genel-geçer bir sünnet tanımı yapılamayacağı ileri sürülerek, bunun yerine siyak-sibak bütünlüğü içinde kelimenin değerlendirilmesi ve gerekirse kullananına göre tanımlanması önerilmektedir.(s.12-17)

Giriş bölümünün ikinci yarısında hadislerin anlaşılması için atılan ilk adımlar “Garîbü’l-Hadis İlmî” (s.17-22), “Şerhu’l-Hadis İlmî” (s.22-37) olarak başklandırılmış, her bir başlık ilgili ilmin tanıtılması, özellikleri ve o ilme duyulan ihtiyacın tespiti ile şekillendirilmiştir. Klasik hadis şerhlerinin özellikleri, tartışma konuları ve Aynî’nin hadis şerh yönteminin günümüze yansıyan tesirlerinin özetlendiği(37-47) bu kısım hadisi anlama yönteminin temel esasları ve aşamaları verilerek tamamlanmıştır.(s.47-48.)

Eserin birinci bölümünde Türk asıllı Hanefî fıkıh, hadis, tarih ve dil alimi Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî’nin (ö. 855/1451) hayatı ve eserleri tanıtılmıştır. Özetle; çok yönlü bir alim olan Aynî’nin doğduğu şehir olan Antep’e nispetle kendisine “Aynî” denildiği, ilim tahsili sonrasında kâdîlik, muhtesiplik, müderrislik ve nazîru’l-ahbâslık görevlerinde bulunup defalarca azledilip tekrar görevlendirilmek suretiyle oldukça hareketli bir yaşam sürdüğü görülmektedir. İlmî şahsiyeti hakkında çeşitli alimlerin takdirlerine şahit olmaktadır. Sadece hadis alanında değil, dil, tarih, tasavvuf, fıkıh vb. alanlarda da yetkinliği, ilmi

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, saban61@mynet.com

kudreti ve meselelere insafla yaklaşması dikkat çeken hususiyetlerindedir. Onun çok yönlü ve velûd bir alim olması Aynî'nin eserlerinin ayrı başlıklarla tasnif edilmesini gerekli kılmıştır. Nitekim hadis ile ilgili 7 (yedi), fıkıh ile ilgili 6 (altı), tarih ile ilgili 11 (on bir), Arap dili ile ilgili 11 (on bir), diğer eserleri 11 (on bir) olmak üzere 46 eser dışında ona nispet edilen 34 (otuz dört) eserlik bir listeye şahit olmaktayız. (s.59-66)

Bu bölümde Aynî'nin “Umdet'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî” isimli şerhi, bu eserde takip ettiği metod, s.67-79.) ve ismini tasrih etmediği(s.80-82.) ve tasrih ettiği(s.83-125) kaynakları tanıtılmaktadır. İsmi tasrih ettiği kaynaklar; Hadis ile ilgili olanlar 104 (s.83-96), Tefsire ait olanlar 25 (s.96-99), Fıkıh ilmine ait olanlar 59 (s.100-107), Şerhler 16 (s.107-109), Sözlükler 28 (s.109-113), Tarih eserleri 24 (s.113-116), Tabakâtlar 39 (s.116-120), Coğrafya kitapları 4 (s.120-121), Diğer kaynaklar 42 (s.121-125) eser olmak üzere ayrı ayrı listelenmiştir. Birinci bölüm Umdetü'l-Kârî üzerine yapılan on üç çalışma tanıtılarak sonlanmaktadır.(s. 125-128.)

İkinci bölüm Aynî'nin Hz. Peygamber ve Sünneti hakkındaki görüşleri ile usul konularındaki görüşlerine, hadis tefsir/şerh/yorum yöntemine tahsis edilmiştir.(s.129-229.) Aynî'nin Hz. Peygamber (sav) ile ilgili kimi kabulleri bu bölümün en dikkat çekici bilgileri arasında yer almaktadır.(s.130-141) Ona göre Hz. Peygamber (sav) iyi derecede olmamakla birlikte okuma-yazma bilmektedir çünkü ümmî güzel yazmayan manasındadır. (s. 130-132) Bütün dilleri biliyor olmalıdır zira o umumi bir risâlet ile farklı dilleri konuşan bütün milletlere peygamber olarak gönderilmiştir.(s.132) Onun bütün nesebi ile bilinmesi her Müslüman için farzdır. Cehaletin karanlığında olanlar hariç diğer Müslümanların onun nesebi hakkında şüpheye düşmesi küfürdür.(s.134-135) Hz. Peygambere kırk peygamber gücü verilmiştir.(s. 135) ve onun artıkları temizdir. (s.136) dayanarak bile uyusa abdesti bozulmadığı gibi (s.137) tebliği ilgilendiren hususlarda sehvi caiz değildir. (s.138) Muhib-i sâdik olarak Allah'ın cc bildirmesi halinde gaybı bilebilir. Nitekim müstakbelde olacak şeyleri olmuş gibi haber vermiştir.(s.141) Yazar Aynî'ye ait görüşleri aktarırken konuya dair gerekli bilgileri efradını câmi' ağıyârını mani' tarzda verdiği gibi zaman zaman Aynî'nin görüşlerine yönelik eleştirel bir yaklaşım da sergilemektedir.

Aynî'nin sünnete dair görüşlerinin ise “sünnetin teşrii değeri” ve “sünnete ittiba” olmak üzere iki temel başlıkta değerlendirildiği görülmektedir. Aynî'ye göre sünnet teşrii kaynağı olduğu gibi ayetlerde geçen “hikmet” kelimesi de sünnettir. Sünnetin teşrii ilahi kaynaklıdır.(s.141-142) Aynî sünnete ittiba konusunda da tavizsizdir. Hatta ilmi gerçeklere aykırı bile olsa sünnete ittiba daha layık ve haklıdır.(s.143) Onun sahabe hakkındaki görüşleri de geleneksel “sahabi” tanımından farklı değildir.(s. 145) Ona göre sahabe birbirinden isim tasrih etmeksizin rivayette bulunabilir ve sahabenin birbirini tenkidi caizdir.(145-146)

Eserde Aynî'nin Hadis usulüne dair görüşleri a-Sened: Rivayet lafızları, b-Âhâd haberler, c-Mürsel hadisler ve onlarla amel, d-Zayıf hadisler ve onlarla amel, e-Mevzu' hadisler f-Nesh g-Cerh ve ta'dîl, g-İhtilâfu'l-Hadîs, h-Hadis tenkid metodu olmak üzere alt başlıklar halinde değerlendirilmiştir. Verilen bilgilere göre: Aynî'nin rivayet metotları konusunda usul alimlerinin benimsediği kaidelere tabi olduğu görülmektedir.(s.150-152) Haber-i vâhidi kabul edip onunla amelin vacip olduğu

görüşünde olan (s.152-153) Aynî'ye göre mürsel hadis te dinde hüccettir(s.154) Ancak Buhârî'nin Sahîh'i dışındaki eserlerde yer alan tabîî mürsellerine ihtiyatla yaklaştığı anlaşılmaktadır.(s.156) Mürseli de içeren zayıf hadisler konusu Aynî'yi de çok meşgul etmiştir. "Zayıf hadislerin tarikleri çoğalırsa, bir birini destekler ve kuvvetlendirir" diyen Aynî'ye göre diğer rivayetlerle desteklenmesi halinde zayıf hadis ile amel edilir. (s.156)

Aynî'nin nesh konusundaki görüşü neshi tarifinde kendini göstermektedir. O neshi: "ibahetten sonra gelen yasaktır. Çünkü ibahe her şeyde asıldır. Yasaklama ortaya çıkınca şüphesiz neshe delalet eder" şeklinde tarif etmektedir. (s.163) Yine onun ifadesi ile iki nas, biri mübah kılmak, diğeri haram kılmak suretiyle tearuz ederse, böyle bir durum neshin varlığına delalet eder. Aynî'ye göre nesh "hükümün ve tilavetin neshi", "sadece hükümün neshi", "sadece tilavetin neshi", "hükümün vasfının neshi" olmak üzere dört kısımdır. Aynî cerh ve ta'dil konusunda da titizdir. Münekkidlerin raviler hakkında verdikleri bilgilere başvurmakta, cerh ve ta'dilde bulunurken bu bilgilerden istifade ederek kendisi bir sonuca gitmektedir. Hanefilerin delili olan hadislerinden ravileri nedeniyle tenkid edilenlerinin ravileri hakkında ta'dil ifadelerini tespit ederek adaletlerine hükmetmektedir.(s.168) Aynî'nin ihtilâfu'l-hadis konusunda da yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Şerhinde ihtilafları nazar-ı dikkate almadan geçmemiş, cem' ve te'lif ya da tercih yolunu aramıştır. Ancak mecbur kalmadıkça cem' ve te'lif yolunu benimsemiştir. (eserde cem' ve te'life dair örnekler metodik olarak verilmiştir: s. 170-186)

Aynî'nin hadis tenkid metodu; ya bir başka nassa muhalefet, tarihi uyumsuzluk, akla aykırılık gibi gerekçelerle metin tenkidi şeklinde görülmekte (s.186-195) ya da diğer muhaddisler gibi hadislerin sened tenkidini yapmaktadır ki bunun için önemli bir mesai harcadığı yazar tarafından ifade edilmektedir(s.195-197)

İkinci bölümün dikkat çeken en önemli kısımlarından biri Aynî'nin hadis tefsir-şerh-yorum metoduna ayrılan sayfalarıdır. (s.198-226) Aynî'nin hadisi ayetle, hadisi hadisle tefsir ettiği gibi ilmî tefsire de başvurduğu tespiti yapılmakta, tıp, astronomi, tarih ve coğrafya, sosyolojik malumat ile yaptığı açıklamalara dair örnekler sunulmaktadır. Bölümün sonunda diğer şarihler gibi Aynî'nin de zaman zaman hadisleri te'vil etmek zorunda kaldığı ifade edilmekte ve konuya dair örnekler paylaşılmaktadır. (s. 222-226)

Eserin üçüncü bölümü Aynî'nin bazı hadisçileri ve meşhur eserlerini tetkik ve tenkidine ayrılmıştır.(s. 231-266) Öncelikle Buhârî ve Sahîh'i hakkındaki telakkilerine yer verilirken Aynî'nin Buhârî'yi nadiren tenkid ettiği çoğunlukla onu muarızlarına karşı savunma durumunda olduğu tespiti yapılmaktadır. Verilen bilgilere göre; Aynî'nin tenkid ettiği hususlardan biri Buhârî'nin tertibi ile ilgilidir. Örneğin Sahîh'in Tefsir bölümlerinde sure ve ayetlerin Kur'an-ı Kerim'deki sırasına riayet edilmemiş olması Aynî'nin tenkidine uğramıştır. Aynî'nin bir diğer tenkidi ise Buhârî'nin eserinde lüzumundan fazla ve gereksiz tekrarlara başvurmuş olmasıdır.(s.232-234) Eserdeki tespitte göre Aynî, ricalinden bir kısmının çok güvenilir olmaması ve ehl-i hevâdan olması gerekçesi ile Buhârî'nin Sahîh'ine aldığı hadislerin tamamının sahih olduğuna dair görüşlere katılmamaktadır. Ancak bu değerlendirme söz konusu rivayetlerin

mevzu' olduğu anlamına gelmeyip hasen veya zayıf hadis oldukları manasında anlaşılmalıdır.(s. 235) Aynî'nin diğer bazı hususlarda da Buhârî'yi tenkid ederek tashihte bulunduğu ifade edilmektedir. Örneğin bâb başlığında "Hariciler" den bahsedilmesini Aynî uygun bulmamıştır. Zira hadisin kastedildiği zaman henüz bu isim yoktur. Aynı şekilde Buhârî'ni dil bilgisi hatalarını, terceme-hadis uyumsuzluğunu, bazı sened ve ravilerini de tenkid etmiştir. (s. 240-244) Örneğin Aynî Dımâm b. Sa'lebe'nin İslâma giriş tarihi konusunda Buhârî'ye itiraz etmekte, Hz. Peygamber'in huzuruna gelmeden önce değil, onun huzurunda Müslüman olduğunu deliller muvacehesinde te'yid etmektedir. (s. 244-245) Aynî'nin sadece sahihini şerhettiği Buhârî'yi değil aynı zamanda Müslim ve diğer kütüb-i sitte müellifleri ve diğer şarihleri de özellikle İbn Hacer'i tenkid ettiği belirtilmiş bu tenkidlerin örneklerine yer verilmiş (s. 251-266) ve eser çalışmanın özetlendiği bir sonuç ile tamamlanmıştır. (s.267-270)

Eserin sonunda Aynî'nin eserinden (Umdetü'l-Kârî'den) "din nasihattir" (s. 271-284) ve "İlim söz ve amelden öncedir ..."(s. 285-294) başlıklı iki bölümün tercümesi ek olarak verilmiş, kaynakça ve dizin ile sonlandırılmıştır.(s. 295-318)

İslam Sanat ve Estetik (6. Dini Yayınlar Kongresi Kitabı)

DİB Yayınları, İstanbul, 2014, 684 sayfa. (Özel Baskı)

Osman MUTLUEL*

DİB yayınlarından 1047, İlmî eserler Serisinden 167. kitap olarak yayınlanmış olan *İslam Sanat ve Estetik*, M. Emin ÖZAFŞAR koordinatörlüğünde yayımlanmıştır.

Kitap DİB Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü tarafından 29 Kasım- 01 Aralık 2013 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen "İslam Sanat ve Estetik" konulu 6. dini Yayınlar Kongresi bildiri kitabı olarak tanımlanmıştır.

Kitapta yer alan sanat eserleri kongrede açılan *Klasik Sanatlar Sergisi*'nde sunulan eserlerden seçilmiş olduğu ifade edilmiş ve eserlerin tüm haklarının saklı ve İstanbul Klasik Sanatlar Merkezi'ne ait olduğu belirtilmiştir.

Ayrıca 6. *Dini Yayınlar Kongresi Bildiri Kitabı*'nda yer alan tüm bildirilerin içeriğinden yazarların sorumlu olduğu da dilmıştır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, *Diyanet Eğitim Merkezlerine* gönderilip de, İlahiyat Fakültelerine gönderilmemiş olması, yapılan çalışmanın değeri ve etkinliğinin artması açısından büyük bir eksiklik olmuştur. Çünkü bu tür çalışmalar fakülteler için kaynak niteliğindedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının *İslam Sanat ve Estetiği* konusunda bir kongre yapması son derece önemlidir. Aynı şekilde bu kongrenin, adına yaraşır bir baskı kalitesi ile taçlandırılması da ayrı bir güzellik olduğunu ifade etmek gerekir. Eser, sempozyum açılış konuşmaları, oturum bildirileri ve iki özel oturum bildirisi, sonuç bildirgesi ve "*İslam Sanatları Sergisi*"nde sergilenen eserlerin fotoğraflarından oluşmaktadır.

Ancak, şunu belirtmek isterim ki, özellikle ülkemizde *estetik ve sanat* konusunda yazan insanların bilmesi gereken ilk şey, estetik ve sanatın temelde felsefi bir konu olduğudur. Başta yıllarını *Temel İslam Bilimlerine* vermiş olan ve yakaladıkları ilk fırsatta, estetik ve sanat üzerine bir başlık oluşturup, yüzyıllar önce yazılmış kitaplardan ilham alarak, günümüz insanına mesaj vermek amacıyla (makale, bildiri vb.) yazı yazmak isteyen bilim insanınının, yapması gereken ikinci önemli şey de, sanat felsefesi ve estetiğin ne olduğunu öğrenmeye vakit ayırmak olmalıdır. Özellikle de sanat ve estetik olarak anlatılan şeyin, tefsir kitaplarında bulunan ve güzellik ifade eden kelimelerin anlamlarını vermek veya güzellikten söz eden hadislerin arka arkaya sıralamasından ibaret olmadığı, aynı şekilde Kelam ve

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, osmanmutluel@gmail.com

İslam hukukundaki Husun ve Kubuh konusundan da farklı bir anlatım gerektirdiğini bilmek gerekir.

Örneğin kongrenin ilk sunumunda konuşmacı “*Kur’an’da Estetik ve Sanatın Temelleri Hakkında*” başlığı altında *Nahl suresi* 5 ve 6. Ayette geçen bir olaydan söz etmekte ve ayette ifade edilen “*cemal*” kelimesini “*insanların estetik haz ve zevk alışları somut, capcanlı bir hayat sahnesi üzerinden dile getirilmektedir*” (s. 38), şeklinde ifade etmektedir. Ayetler estetik bir bakış açısı ile incelendiğinde, Kant ve sonrası modern estetik anlayışı karşısında, yeni bir estetik anlayış ortaya koyduğu ve hatta alternatif bir estetik anlayış önerdiği görülemezse, o zaman estetikle ilgili ne söylenmiş olur. Böyle bir yaklaşım, *cemal* kelimesinin sözlük anlamını vermekten başka bir şey ifade etmemektedir. Aynı şekilde bu anlayış çerçevesinde hareket edildiği zaman, ayetin estetik felsefesi açısından ne ifade ettiğini anlatmak da mümkün olmamaktadır.

İfade etmeye çalıştığım bu durum, *Zeynep Gemuhluoğlu* tarafından sunulan “*İslam Sanatının Modern Dönemlerdeki Problemleri-İslam Sanatı ve “Henüz Düşünülmemiş Olan”*” başlığı altında sunduğu bildiride de kısmen ifade edilmiştir. Ancak aynı sunumun müzakerecisi, “*Dinlerin sanatı olmaz, örneğin Hıristiyan sanatı diyor muyuz da “İslam sanatı” diyoruz?”*” Şeklinde bir itirazı dile getirerek, temelde İslam sanatı ifadesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Şu hakikati herkes bilir ki, *İslam sanatı* denince, o dine inanan insanların ortaya koyduğu sanat eserleri veya oluşturdukları sanat anlayışı kastedilir. Hıristiyan sanatı demiyoruz ama temelde Hıristiyan dinine mensup insanların oluşturduğu hangi eseri Hıristiyan dininden ayırabilirsiniz? Kilisenin neresini sanatın dışında tutabilirsiniz. Onun için İslam sanatı dendiğinde de Müslümanların oluşturduğu sanat anlaşılması gerektiğini bilmek gerekir. Başka bir ifade ile “*İslam sanatı*” terimi anlatılmak istenen şeyi tam olarak ifade etmediği iddia ediliyorsa, o zaman, özellikle günümüzde en kolay yaptığımız şey olan reddetmek yerine, yeni bir terim önermek gerekir. Başka bir açıdan bakıldığında, bu anlayışın aslında *İslam sanatı* terimindeki *İslam* kelimesinden rahatsızlığın değişik bir anlatım şekli olduğunu, çünkü bu terimde kullanılan *İslam* kelimesi, birleştirici bir özelliğe sahip iken, örneğin ırklara dayalı sanat tanımlamasının, ayrıştırıcı bir anlayış içerdiğini fark etmek gerektiğini düşünüyorum.

Kitabın görünüşü, baskısı, dizaynı harika. Bir kitap ancak bu kadar güzel basılabilir dersek mübalağa etmiş olmayız. Ancak içindeki bildirileri okuyunca, kendimi arkeolojik kazı yapan sanat tarihçisi gibi hissettim. Sonra okumayı bıraktım ve düşündüm. Bu kongrede bildiri sunan bir estetikçi veya sanat felsefecisi kim var diye. Tekrar başa döndüm ve isimlere baktım. Bu kongrede konuşması gereken *Prof. Uğur Derman*, sanki özellikle planlanmış gibi, oturum başkanı yapılmış ve “siz buyurun efendim” den öteye söz söyleme imkânı verilmemiş. Aynı şekilde *Prof. Dr. Turan Koç hocaya da* bildiri sunma ve müzakereci olarak söz verilmiş. Hâlbuki bu alanda yetişmiş olan bu değerli bilim insanlarının bu kongrede, özel oturumda konuşturulması, konunun anlaşılması ve ortaya konması açısından son derece faydalı olurdu. Diğer taraftan estetikten söz edildiğinde, ilk akla gelen isim olan *Beşir Ayvazoğlu Bey’in* de müzakereci olarak katılmış olmasını, son derece büyük bir kayıp olarak değerlendirmek gerekir.

Kitapta dikkat çeken bir başka durum, konuşmacıların konuşmalarının son cümlelerinden sonra konulan noktadan sonra parantez içinde ifade edilen bir dinleyici eylemi ifadesidir. Bu ifade (*Alkışlar*) ifadesidir. Bu ifadeyi ilginç kılan şey, genellikle DİB personelinin konuşmaları ile diğer bazı konuşmacıların isimlerinden sonra bulunmasıdır. Buradan şunu anlayabiliriz sanırım: Dinleyiciler diyanet personeli ile diğer bazı konuşmacıların konuşmalarından sonra alkışlamış ama bazı konuşmacılardan sonra hiç alkışlamamış ve o konuşmalara ilgi göstermemiş. Normal olmayan bir başka durum, ikinci özel oturumda oluşmuş. Dinleyiciler alkışlamakla kalmamış adeta konuşmacıyı yönlendirmiş gibi gözükmektedir. Bu anlamda konuşmacı bir soruya verdiği cevap oldukça ilginçtir. Seyirci, *özellikle bazı akademisyenlerin, herhangi bir düşünürün düşünce sistemini, ancak düz yazıdan çıkarımlar yaparak ulaşılabileceğini, fakat aynı düşünürün şiirinde var olan ifadelerinden, düşüncelerinin çıkarmak istemediklerini ifade ettiklerini* (kim oldukları belirtilmemiş ve hatta gerçekten böyle bir akademisyen var mıdır o da belli değil): anlatmakta ve buna katılıp katılmadığı sorulmaktadır. Konuşmacının soruya verdiği cevap oldukça ilginçtir. Şöyle diyor konuşmacı: *“Şimdi, bakın mesela bu çok iddialı bir şey söylemek olacak burada ama ne yapayım siz mecbur ettiniz. Mesela ben felasifenin yani el-Kindi olsun, Farabi olsun, İbn Sina olsun, İbn-i Rüşd olsun yani felasife diye adlandırdıklarımızın yaptıklarının felsefi olduğunu ama İslami olmadığını savunuyorum. Çünkü eğer Gazali Tehafüt’te 24 ayrı maddede bunların özellikle felasifenin eski Yunan filozofların Platon’un ve Aristoteles’in düştükleri yanlışları burada tekrarlamaktan ibaret olduğuna ilişkin düştükleri doğruysa ki ben doğru olduğunu düşünüyorum o zaman muhteva olarak bunlar İslami değildir. Bana sorarsanız İslam filozofu değillerdir ama bakıyorsunuz gerçekten Aristoteles’in söylemiyle, Platon’un söylemiyle felsefe yapıyorlar ama muhteva olarak felsefi değildir. Dolayısıyla İslam filozofu saymıyorum ben bunları”* (s.554). Ama konuşmacı şiir konusunda hemen çıkış yolu buluyor ve şu ifadeleri kullanıyor. *“Buna karşılık şiir yoluyla yapılmış ama muhtevası vahye ters düşmeyen, vahiyle şu ya da bu biçimde çelişmeyen metinler bana sorarsanız İslami felsefe metinleridir.”* (s:554). Aynı ifadeleri Filozoflar için veya İslam Felsefesi içinde kurabilirdi elbette. Ama kurmuyor.

Kitabın 558-560 sayfeleri arasında sonuç bildirgesi yayınlanmış. Bildirinin ilk maddesi *“İslam sanat ve Estetiğinin başlıca kaynağı, Kur’an-ı Kerim ve Nebevi mirastır”* ifadesiyle başlayan ve 26 madde halinde geçmişimizin muhteşem estetik ve sanat anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elbette bu ifadeler mükemmel bir anlatı olarak görülmeli, fakat düşünce sistemi de görmezlikten gelinmemelidir. Çünkü düşünce sistemi geliştirememiş toplumların medeniyet kurmaları mümkün değildir. Sanırım bu konu, her kademedeki Müslüman açısından son derece önemlidir.

Sonuç bildirgesinin son maddesi, 7. Dini Yayınlar kongresinde *“Din, düşünce ve felsefe” konusu ele alınmalıdır* (s. 560) şeklinde düşünce ve felsefeye atıf yapılmış olmasına karşın; özellikle 2. özel oturumda, soru cevap bölümünde, bu konu bütün bilgeliğini kullanarak, konuşmacı tarafından halledilmiş gibi gözükmektedir. Yani 7. kongreye gerek kalmamıştır. Çünkü olmayan bir şeyin kongresi yapılamaz.

Ancak bütün bu olumsuz yönlerine karşın, Diyanet İşleri Başkanlığının, bu konu ile ilgili bir çalışma yapmış olmasını son derece önemli ve değerli bulduğumu ifade etmek isterim.

Ayrıca, sempozyuma katılan bilim insanları açısından ele aldığımızda da, bir konuda ilmi bir çalışma yapacak olan bilim insanının, alanı olmayan bir konuda bilimsel yazı yayınlamasının etik olmadığını düşünüyorum. O zaman bu tanıtım yazısını şu ifadelerle bitirmek belki de en iyi eleştiri yolu olacaktır: *“Herkes kendi davulunu çalacaksa, o zaman herkes kendi davulunu çalsın.”*

Tasavvufî Sosyal Hizmet/Sûfilerin Manevî Terapi Yöntemleri

Ali SEYYAR

Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, 254 sayfa.

Bedriye REİS*

Tasavvuf müesseseleri olan tekkelerin ilk kuruldukları andan itibaren ictimâî, iktisadî, siyâsî, askerî ve güzel sanatlar alanlarında pek çok fonksiyon icra ettiği bilinmektedir. Özellikle ictimâî sahada sûfiler çeşitli hizmetlerde bulunmuş, toplumun hemen her kesimine ulaşarak buldukları mekânları adeta birer çekim merkezi haline getirmişlerdir. Tasavvufun temel gayesi olan “insan” yetiştirme ve onu kemal noktasına ulaştırma çabası, gerek eğitimcilerin gerek psikoloji ile ilgilenenlerin gerekse sosyal bilimcilerin dikkatini çekmiş, özellikle son yıllarda tasavvufun bu yönünü ele alan çalışmalar daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. Sosyal Bilimci Ali Seyyar da tasavvufun sosyal hizmet yönünü ele alan bir eser kaleme alarak bir anlamda sosyal hizmet kavramına tasavvuf açısından bakmaya çalışmıştır. Yazar bugüne kadar tasavvufun sosyal hizmet ile bağlantısının ciddi anlamda ve müstakil bir çalışma ile ele alınmadığını, tasavvuf üzerine kaleme alınan hiçbir eserde tasavvufun sosyal hizmet alanına kazandırdığı ilke ve yöntemler hakkında geniş çaplı bir bilgi verilmediğini, tasavvufla ilgili bazı önemli kitaplarda bile tekkeler ve zaviyelerden bahsedilirken sosyal hizmet boyutuna sadece bir iki sayfa ayrıldığını dolayısıyla tasavvuf ve tekkelerin somut olarak sosyal hizmet alanına sağlamış olduğu katkıların tam olarak gün ışığına çıkartılmadığını ileri sürerek (s. 33) kitabın ana gayesini “İslâm kaynaklarına dayandırılarak sûfiler tarafından geliştirilen ve yaygınlaştırılan tasavvufî sosyal hizmet ve pedagoji konseptlerinin hem teorik hem de pratik yansımalarını gün ışığına çıkartmak ve günümüzün sosyal hizmet biliminin ve mesleğinin gelişimine katkı sağlamak” olarak ortaya koymuştur. (s. 6)

Eser “giriş”, yedi bölüm, “son söz” ve “bibliyografya” kısımlarından oluşmaktadır. Girişte ana hatlarıyla eserin gayesi ve çerçevesi hakkında bilgi verilmiştir. Yazar mutasavvıfları “sosyal tasavvufun temsilcileri” olarak nitelendirmiş, onların sosyal hayatta muhtaç duruma düşmüş sosyal risk gruplarına yönelik maddi destek, pedagojik terbiye ve sosyal rehberlik çerçevesinde manevi danışmanlık gibi hizmetlerde bulduklarını belirtmiş ve buradan hareketle tasavvufun kişilerin manevi terapisine ağırlık veren kendine

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bedriyereis@ibu.edu.tr

has sosyal hizmet ilke ve yöntemlerine sahip olan bir sosyal meslek dalı olduğu yönünde bir fikir beyan etmiştir. (s. 6) Günümüz sosyal psikoloji, sosyal pedagoji ve sosyal hizmet bilimlerinin insan davranışlarının gelişimi ve dezavantajlı sosyal grupların rehabilitasyonu için geliştirdikleri modern yöntemlerinin farklı yaklaşımlarla da olsa çok önceden tasavvuf alanında uygulandığını bir sosyal realite olarak kabul eden yazar, kitapta ağırlıklı olarak sūflerin bireysel ve toplumsal sorunlara karşı takındıkları tutum ve davranışlar ile sosyal hizmetlerdeki etkinliklerinin ele alınacağını belirterek eserin çerçevesini çizmiş ayrıca kitabın başlığı olarak neden “tasavvufî sosyal hizmet” tabirini kullandığı konusuna açıklık getirmeye çalışmıştır. Her ne kadar tasavvufî sosyal hizmet yaklaşımı, kaynağını İslâm’ın öngördüğü manevî sosyal hizmet anlayışından alsada ve ondan farksız olsa da yazar, “İslâmî sosyal hizmet” yerine “tasavvufî sosyal hizmet” tabirini kullanmayı tercih ettiğini belirterek bunun nedenini İslâm tarihinde sosyal hizmetleri en geniş alana yayma ve muhtaç durumda olan bütün insanları koruma altına alma hususunda sūflerin öncülük etmesi olarak açıklamıştır. (s. 7)

Birinci bölümde “modern dünyada sosyal hizmetin yeri” başlığı altında modern sosyal hizmetin kavramsal ve tarihi çerçevesi, bir uygulama alanı olarak sosyal hizmetler, bir bilim ve meslek dalı olarak sosyal hizmet, modern sosyal hizmetin gayesi, etik anlayışı, ilkeleri, temsilcileri ve uygulamaları gibi konularda bilgi verilmiştir. Sosyal hizmetin ağırlıklı olarak yardıma ve desteğe muhtaç insanlara ve gruplara yoğunlaştığı, toplumda dışlanma riski ile karşı karşıya kalmış kişi ve grupların topluma uyum sağlayabilmelerini, toplumun da bu kimseleri bağrına basmasını sağlayan çabaları ifade ettiği belirtilmiş, (s. 12-13) modern sosyal hizmetin gayesi üzerinde durulmuştur. İnsanların kapasitelerini ve yeteneklerini geliştirmelerine, hayat kalitelerini yükseltmelerine, hayatlarını daha anlamlı hale getirmelerine yardımcı olmak, ayrıca özellikle dezavantajlı sosyal kesimlerin (yaşlılar, engelliler, dullar, yetimler, yoksullar, madde bağımlıları, alkolikler vb.) değişik sosyal risklere karşı korunmaları için gerekli tedbirleri almak sosyal hizmetin gayesi olarak tespit edilmiştir. (s. 17)

İkinci bölüm “sosyal tasavvufun İslâm’daki yeri” başlığını taşımaktadır. Bu ana başlık altında da tasavvufun İslâmî bilimlerdeki yeri, sosyal hizmetin tasavvuftaki yeri, tasavvufun sosyal hizmet boyutu, celvet, modern sosyal hizmet ile tasavvufun gayesi şeklinde alt başlıklara yer verilmiştir. Yazar İslam dünya görüşünün “sosyal” ağırlıklı olması, toplumsal yapının insani (fitrî) normlara göre düzenlenmesini sağlamıştır” şeklinde bir tespit yaptıktan sonra bu yönüyle İslâm’ın insanların birbirlerine nasıl muamele edeceklerini gösteren bir sosyal sistem olduğunu dile getirmiş ve İslam’ın sosyal ilkelerini sistemleştiren ekolün tasavvuf olduğunu ileri sürmüştür. (s. 29-31) Yazar bu görüşünü ispat sadedinde de sūflerin insanlara hizmet etmeyi ibadet olarak değerlendirdiklerini ve sosyal

amaçlı hizmetleri genelde şahsî ibadetlerden daha üstün gördüklerini ifade etmiştir. (s. 35) “Celvet: Sosyal hizmetsiz tasavvuf olmaz” başlığıyla önemli bir iddia ortaya atan yazar, bu iddiasını “tasavvuf olmadan ne sosyal hizmet etkin olabilir ne de sosyal hizmet olmaksızın gerçek tasavvuf ortaya çıkabilir” ifadeleriyle sürdürmüş, söz konusu iddialara delil olarak da tasavvuf terminolojisinde önemli kavramlardan biri olan ve “zâhirde halkla bâtında Hakk’la olmak” şeklinde özetlenebilecek olan “celvet” kavramını göstermiştir. Çünkü her ne kadar sûfiler belli bir süre inzivaya çekilmeyi, celvetin zıddı olan halveti manevî gelişim için önemli bir araç olarak görseler de hiçbir zaman kendilerini toplumdan bütünüyle soyutlamamışlardır. Sûfilerin halkın hizmetinden kaçmayı tasvip etmediklerine dair bazı örnekler sunan yazar, gerçek sûfilerin muhtaç insanlara hizmet etmekten zevk alan gönül erleri olduğunu belirterek sosyal görevlerini ihmal eden, başkalarının dertleriyle ilgilenmeyen bir sûfinin gerçek anlamda bir sûfi olamayacağı yönündeki hükmünü dile getirmiştir. Ancak “sosyal ve manevî sorumluluklarını unutan sûfiler, farkına varmasalar da aslında şeytanın tuzağına düşmüş manevî sapkınlık içinde olan zavallılardır” cümlesi kanaatimizce maksadını aşan bir ifade olmuştur. Zira bu sorumlulukları ihmal etmek tenkit edilebilir bir tutum olmakla birlikte “manevî sapkınlık” tabirinin kullanılması doğru değildir. (s. 38-41) İkinci bölümün son konusu da modern sosyal hizmet ile tasavvufî sosyal hizmetin mukayesesidir. Bu mukayeseye göre modern sosyal hizmetin temelde pozitivist (prrofan-dünyevî) bir bilim dalı olması buna karşılık tasavvufun metafizik ve manevî bir boyuta sahip olması ve birincisinin sadece dünyevî refah ikincisinin ise hem dünyevî hem uhrevî refah ve mutluluğu hedefleyen yapılar olması esas ayırım noktasını oluşturmaktadır. Gerek tasavvufî gerekse modern sosyal hizmette nihai hedef, insan ve toplum sevgisidir. Ancak bu hedefe ulaşma yolları birbirinden farklıdır. Seküler yaklaşımda bu hedefe ulaşmanın yolu hümanizmden geçer ve insanları insan oldukları için sevmek gerekir. Tasavvufî sosyal hizmette ise insan ve toplum sevgisinin kaynağı marifetullah ve muhabbetullahtır. (s. 42-46)

Üçüncü bölümde “sosyal tasavvufun ilkeleri” üzerinde durulmuştur. Bu bölümde yazar belirlediği tasavvufî sosyal hizmet prensiplerini bazı örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Bu prensipler ayrımcılık içermeyen âdil sosyal hizmet, şefkat ve merhamete bağlı insancıl sosyal hizmet, vahiy ve fitrat kaynaklarına bağlı bütüncül sosyal hizmet, dinî değerlere bağlı manevî sosyal hizmet, bir mürşide bağlı kolektif sosyal hizmet, manevî risklere karşı koruyucu sosyal hizmet, manevî hastalıklara karşı rehabilitasyon amaçlı sosyal hizmet şeklinde sıralanmıştır. Buna göre bütün insanları eşit görme, herkese şefkat ve merhametle muamelede bulunma, insanın ruh ve mana boyutuna hitap etme, manevî ve sosyal gelişimin sağlanabilmesi için bir mürşit rehberliğinde faaliyette bulunma, insanları nefsin tuzaklarına düşme gibi manevî risklere karşı koruma ve manevî hastalık ve sapmalardan kurtulmanın çarelerini gösterme sosyal tasavvufun kaidelerini

oluşturur. Manevî hastalıklar ise küfür, nifak, günah işleme, karamsarlık, ümitsizlik, nihilizm, ifrat-tefrit, egotizm, narsizm ve hedonizm olarak sıralanmıştır. Manevî hastalıklar karşısında sûflerin çare olarak istiğfar, tevbe, nefse muhalefet etmek, onu kontrol altında tutarak terbiye etmek ve ibadetlerde bulunmak gibi kişinin manevi rehabilitasyonu ve gelişimine yönelik tavsiyelerde buldukları beyan edilmiştir. (s. 51-78)

“Sosyal tasavvufun yöntemleri” başlığını taşıyan dördüncü bölümde sosyal ve manevi rehberlik hizmetleri, manevî rehabilitasyon hizmetleri, musibetlerle baş etmede manevi gelişim yöntemleri gibi mevzular incelenmiştir. Bir tür manevi danışmanlık görevi gören sûflerin, muhataplarına Allah’ı tanıma, O’nu sevme ve O’na ibadet etme yollarını göstermek ve Allah’ın rızasına uygun bir hayat yaşamalarına yardımcı olmak gayesiyle hareket ettiklerine işaret edilmiştir. (s. 81-88) Manevî rehabilitasyon hizmetleri çerçevesinde sûflerin, manevi hastalıklara yakalanmış olan kimselere nefis muhasebesini önerdikleri ve kendilerine duada buldukları zira sûflerin, manevi arınmanın nasıl mümkün olacağı, bunun yol ve yönteminin ne olduğu hususunda bilgi ve tecrübe sahibi oldukları bundan dolayı muhtaç kişilerin karakterlerine uygun olarak özel bir manevi rehabilitasyon programı uyguladıkları ifade edilmiştir. (s. 88-90) Manevi danışmanlık uygulamalarında manevi hastalık ve sapmalara maruz kalan kişilerin yeniden eski ruh sağlıklarına kavuşmalarını sağlayan telkin ve terapi yöntemleri bulunduğu dikkat çekilmiş, (s. 86) nefis muhasebesiyle tevbe terapisi, sözlü beyanla mağfiret terapisi, dualarla manevi destek terapisi ve iyiliklerle sosyal destek terapisi bu yöntemlerden bazıları olarak zikredilmiştir. İyilik yapmak suretiyle manevi hastalık içinde olan muhatabının kalbinin yumuşamasına, vicdanının yeniden dirilmesine ve ahlâkının güzelleşmesine vesile olan sûflerin bu tür insanları dışlamak yerine onların manevi ve sosyal rehabilitasyonları için çaba harcadıkları anlatılmıştır. (s. 90-100) Musibetlerle baş etmede kullanılan manevi gelişim yöntemleri arasında da tevekkül, teslimiyet, tefviz, sabır, rıza, güven ve şükür konuları ele alınmıştır. Bölümün sonunda ise bir tabloyla bu yöntemlerin uygulanması ve uygulanmaması neticesinde ortaya çıkan sonuçlar gösterilmiştir. (s. 100-119)

Eserin beşinci bölümünde “sosyal tasavvufun kurumsal yapısı” başlığı altında sosyal hizmet kurumları olarak tekkelerin sosyo-kültürel özellikleri ve hizmetleri ile bazı ihtisas tekkelerinin özel sosyal hizmetleri gün ışığına çıkarılmaya çalışılmıştır. Tekkelerin sosyo-kültürel hizmetleri olarak tebliğ ve irşat, iskân, yemek yedirme, konaklama ve barınma, borçlulara faizsiz kredi, kadınları koruma hizmetleriyle kültürel ve sportif hizmetler tespit edilmiştir. Tarih boyunca tekkelerin bu hususlarda sunduğu hizmetler bazı örneklerle ortaya konulmuştur. (s. 127-131) Ayrıca bazı tekkelerin özellikle şifahane veya kervansaray gibi vazife gördüğü belirtilmiş, gençlere yönelik meslekî eğitim

hizmetleri kapsamında ahî ocaklarının, hanımlara yönelik sosyal koruma hizmetleri kapsamında “bâciyân-ı Rum”un faaliyetleri örnek olarak takdim edilmiştir. (s. 131-140) Ancak şunu belirtmek gerekir ki kitabın başında yazarın “tasavvufla ilgili bazı önemli kitaplarda bile tekkeler ve zaviyelerden bahsedilirken sosyal hizmet boyutuna sadece bir iki sayfa ayrıldığı tepsi edilmiştir” şeklindeki cümlesinden hareketle tekkelerin sosyal fonksiyonlarının ele alındığı bu bölümün çok daha detaylı ve doyurucu olması beklenirken kısa ve özet geçildiği, Prof. Dr. Mustafa Kara'nın konuyla ilgili son derece geniş ve önemli bir çalışması olan “Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler” isimli kitabın görülmediği, söz konusu kitaba kaynakçada bile yer verilmediği tespit edilmiştir.

Altıncı bölümde sosyal tasavvufun uygulayıcıları olan sûfler konu edilmiş ve sûflerin manevî, ahlâkî ve sosyal özellikleri üzerinde durulmuştur. Manevî-ahlâkî özellikleri olarak züht, takva ve veraâ' sahibi olmaları, fakr halini benimsemeleri, her şeye rıza göstermeleri, melametî hayat yaşamaları, Allah'ın halifeliğini üstlenmeleri ve şefaathçi olmak istemeleri zikredilmiştir. (s. 146-164) Sûflerin bu özelliklerinin onların sosyal hizmetleri başarılı bir şekilde yerine getirebilmelerine, sorunları olan kişilere en iyi şekilde manevi destek sağlamalarına yardımcı oluğu beyan edilmiştir. (s. 145-146) Özellikle de Melami meşrep sûflerin en ağır hakaretler ve en kötü muameleler karşısında bile herhangi bir tepki göstermeyen, katlanma gücü yüksek kişiler olması sebebiyle yaşlı, hasta ve engelli bakımı gibi özel alanlarda istihdam edilecek sosyal hizmet elemanlarına genelde sûfî özelde ise melametî eğitimi verilmesinin bakım kalitesinin sürdürülebilirliği açısından son derece önemli olduğu yönündeki tespitler dikkat çekicidir. (s. S. 161) Sûflerin sosyal özellikleri kısmında ise sosyal hizmete gönül vermiş sûflerin belli başlı bazı özellikleri irdelenmiştir. Bu özellikler de sufilerin insanlara emanet bilinciyle değer vermeleri, onlara rahmet gözüyle bakmaları, tevazu ve rıfk göstermeleri, isar ile muamele etmeleri, iyilikten bulunmaktan haz almaları, insanlarla selam yoluyla iletişime geçmeleri, onlardan gelen eziyetlere karşı sabırlı olmaları, insanların maddî ve manevi haklarını korumaları, kusurlarını görmeyip affetmeleri ve onların âhiretteki âkıbetlerini düşünmeleri şeklinde sıralanmıştır. (s. 165-194) Bu özellikleri taşıyan sûflerin ibadetlerinin dışında tüm vakitlerini dünya dertleriyle kıvranan insanlara ayırdıkları ve onların her türlü ihtiyacını gidermek için uğraş verdikleri anlatılmıştır. (s. 164)

Eserin yedinci ve son bölümü ise sosyal tasavvufun muhatapları ve sûflerin manevi terapi uygulamaları konusuna ayrılmıştır. Bu bölüm sûfî hayatlarından örnek olaylar ile oluşturulmuş, manevi danışmanlık ve rehabilitasyona muhtaç olanlara yönelik sosyal hizmetler, bakıma muhtaç olanlara yönelik sosyal hizmetler ve maddi yardıma muhtaç olanlara yönelik sosyal hizmetler farklı alt başlıklarla açıklığa kavuşturulmuştur. Manevi danışmanlık ve rehabilitasyona muhtaç olanlara yönelik sosyal hizmetler başlığı altında tecavüze uğrayan kadınlara,

zinakârlara, çocuğunu öldürenlere, hayat kadınlarına, eşcinsellere, içki içenlere ve alkoliklere, hırsızlara, gıybet edenlere ve intihar teşebbüsünde bulunanlara sūfî yaklaşımı, sūfîlerin hayatlarından örnek olaylar çerçevesinde tek tek incelenmiştir. (s. 197-228) Bakıma muhtaç olanlara yönelik sosyal hizmetler kapsamında hastalar, engelliler, yaşlılar ve kimsesiz çocuklara karşı sūfîlerin muameleleri, (s. 229-234) maddi yardıma muhtaç olanlara yönelik sosyal hizmetler kapsamında da yoksullara, dullara, yetimlere ve işsizlere karşı tutumları yine birçok örnek olay sunulurken ortaya konulmuştur. (s. 235-244)

“Sonuç” bölümünde ise yazar, Türkiye’de hızla artan modernleşme ve dünyevileşme çabalarıyla birlikte özellikle son yıllarda manevi değerlerin erozyona uğradığı, bunun sonucunda ciddi sosyal çözümler ve sapmalar yaşandığı buna karşılık modern sosyal hizmet eğitim kurumlarından yetişen sosyal hizmet uzmanlarının manevi değerlerimizi yeterince bilmedikleri için bu toplumsal gerileme karşısında çaresiz kaldıkları yönünde bir tespit yaptıktan sonra toplumsal ve bireysel sorunların maneviyata dayanan bütüncül sosyal hizmet yaklaşımlarıyla ele alınması ve çözümün kişilerin fitrî yapılarında aranması gerektiğini belirtmiş ve meselenin çözümü için dikkat çekici bazı önerilerde bulunmuştur. (s. 245-248)

Eserin “bibliyografya” kısmının ise tasavvufla ilgili temel kaynaklar bakımından yetersiz olması önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Buna rağmen eser sosyal hizmetlerin tasavvufla irtibatını geniş bir şekilde ele alması sebebiyle söz konusu alanda bir boşluğu dolduracak, özellikle çeşitli kurumlarda çalışan sosyal hizmet elemanlarına ışık tutacak ve farklı bir bakış açısı kazandıracak niteliktedir.

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)
YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI

dergiabant (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Bahar* ve *Güz* dönemlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergiabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam 30 sayfayı (on bin kelime) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise 3 sayfayı (bin kelime) geçmemelidir.

www.bifdergi.ibu.edu.tr adresindeki ***Makale Takip Sistemi*** aracılığıyla dergiye makale göndermek için aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:

- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz “kullanıcı adı” ve “şifre”nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır. Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

Yazım Kuralları

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 3 cm boşluk bırakılarak 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili, paragraftan sonra 6 nk boşluk bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Cambria yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.

1. Öz ve abstract: 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır. Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

2. Dipnotlar: 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 0,5 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı), iki yana yaslı, (paragraftan sonra 1-2 nk boşluk bırakılabilir) yazılır.

3. Kaynakça: 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,25 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

4. Başlıklar:

Tüm başlıklar **kalın** yazı tipinde yazılır.

Makale Adı , Türkçe (12 punto, üstten bir satır boşluk, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) ve İngilizce (11 punto, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) olarak yazılmalıdır. Makale başlığı büyük harflerle, metne ortalı olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords, 10 punto, 1.0 (tek) satır aralıklı, soldan 1,25 cm girintili, boşluksuz (0 nk) olarak yazılır.

Giriş, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

1. Başlık, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

1.1. Başlık, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

Sonuç, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

Kaynakça, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

Hem metin içinde hem de Kaynakça'da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**'nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, "basım yeri ve yılı" ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanmamaya dikkat edilmelidir.*

* Ayrıntılı bilgi ve uygulama için **makalesablonu** dosyasını inceleyiniz.