

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

ISSN 1303-7757

2005/1-2

Yıl: 4, Cilt: IV, Sayı: 7-8

**GAZI UNIVERSITY
THE JOURNAL OF CORUM
DIVINITY FACULTY**

ISSN 1303-7757

2005/1-2

Year: 4, Vol.: IV, Issue: 7-8

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2005/1-2, Yıl: 4, Cilt: IV, Sayı: 7-8

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Adına

Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı

Owner and Head of Editorial Board

Prof. Dr. Nadim MACİT

Dekan/Dean

Editör/Editor

Yard. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Editör Yard./Co-Editor

Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Nadim MACİT

Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK

Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ

Yard. Doç. Dr. Ferit USLU

Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM	(Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ	(Marmara Üniv.)
Prof. Dr. H. Ezber BODUR	(Sütçü İmam Üniv.)
Prof. Dr. İsmail YAKIT	(S. Demirel Üniv.)
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK	(Gazi Üniv.)
Prof. Dr. Mustafa ERDEM	(Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	(Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ	(İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Ünver GÜNAY	(Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN	(Erciyes Üniv.)

Teknik Hazırlık

H. İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bilimsel yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan ve yayın organı referans gösterilmeden kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz ve elektronik ortama aktarılamaz. (Yayın Kurulu).

Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date

Çorum, 2005

Baskı/Printing

Öncü Basımevi (0312) 384 31 20

Yazışma adresi/Corresponding Adress

Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi (Dergi)
19100 ÇORUM

Tel: 0364 2346358 **Fax:** 0364 2346357

Fiyatı: 10 YTL

Bu Sayının Hakemleri

Referee Board of this Issue

Prof. Dr. H. Ezber BODUR
(Sütçü İmam Üniv.)

Prof. Dr. Ferhat KOCA
(Gazi Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
(Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Ali YILMAZ
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Recep KILIÇ
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
(Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Tahsin ÖZCAN
(İstanbul Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Burhanettin TATAR
(19 Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Fazlı ARABACI
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Yard. Doç. Dr. Ferit USLU
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Yard. Doç. Dr. Şaban Haklı
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Muhit Mert Oşlu Din Âlimi Ali b. Osman ve <i>Bed'ü'l-Emâlî</i> Adlı Eseri Bağlamında İtikadî Görüşleri	7-32
Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi Okur Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler	33-58
Yard. Doç. Dr. Zülfikar Güngör Osmanlı Döneminde Çorumlu Dîvân Şâirleri	59--76
Yard. Doç. Dr. Hasan Ayık Felsefi Kavramların Oluşmasında Farabî'nin Rolü	77-94
Ar. Gör. Yakup Çoştu Küreselleşme Üzerine Bazı Düşünceler	95-104
Ar. Gör. Selim Türcan Hûd Suresi 87. Ayette Geçen "salât(uke)" Kelimesi Örneğinden hareketle genel Bir Çeviri Eleştirisi	105-120
Prof. Dr. David A. Pailin Çev.: Yard. Doç. Dr. Ferit Uslu Din Felsefesi Nedir?	121-154
Prof. Dr. Binyamin Abrahamov Çev.: Dr. Mehmet Ümit Kâsım b. İbrahim'in İmâmet Teorisi	155-179
Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî Çev.: Ar. Gör. Aytekin Özel, Ar. Gör. Aygün Akyol Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi	181-189

CONTENTS

Associate Prof. Dr. Muhit Mert A Muslim Theologian Ali b. Othman from Osh and His Views About the Islamic Beliefs in the Context of Bad' al-Amâli	7-32
Research Assistant Dr. Kaşif Hamdi Okur Some Notes on Ottoman Law Order and Ebussuud Efendi's Juridical Views Concerning Cash Waqfs in Ottoman Empire	33-58
Assistant Prof. Dr. Zülfişar Güngör The Divan Poets of Corum in the Ottoman Period	59-76
Assistant Prof. Dr. Hasan Ayık The Role of al-Farab to Establishment Philosophical Concept	77-94
Research Assistant Yakup Coştu Some Observations on Globalization	95-104
Research Assistant Selim Türçan A General Critique of Translation in the Case of the Word "salât(uke)" in the 87th Verse of Hûd Surah	105-120
Prof. Dr. David A. Pailin Translated by Assistant Prof. Dr. Ferit Uşlu Faith, Religion and Philosophy	121-154
Prof. Dr. Binyamin Abrahamov Translated by Lecturer Mehmet Ümit al-Kasim Ibn Ibrahim's Theory of the Imamate	155-179
Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani Translated by Research Assistant Aytekin Özel, Research Assistant Aygün Akyol The Enumeration of Subdivisions of Existence	181-189

SUNUŞ

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 7-8. sayımızı sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında altı telif makale ve üç çeviri yazısı yer almaktadır. Bilindiği üzere akademik yazılar oldukça zor ve titiz gayretler neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bütün bunların ötesinde meydana getirilen bilimsel çalışmaların okuyucularla paylaşılması da en az o kadar önemli bir adım olarak akademisyenin önünde durmaktadır. Elinizdeki dergide yer alan ve titiz çabaların ürünleri olan çalışmalar İslâm düşüncesine katkı yapacak niteliktedir.

Fakültemizin son dört yıl içinde Fakülte dergisini çıkarma çabası, İslâm düşüncesi alanında yazılanları metinleştirme açısından oldukça önemlidir. Bu vesileyle dergimizi yazılarıyla destekleyen akademisyenlere, hazırlık ve basım esnasında emeği geçen arkadaşlara içtenlikle teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Nadim MACİT

Dekan

YAYIN İLKELERİ

1. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir yayın organıdır.
2. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif, çeviri (*yazarından ve yayımcı kuruluştan izin alınmak kaydıyla*), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
4. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir. Yayın kurulu gerekli gördüğü durumlarda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.
5. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet, en fazla beş kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kavramlar yazarı tarafından eklenir.
7. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 2000 veya daha yüksek bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya, İngilizce-Türkçe (özetler 100'er kelimedenden fazla olmamalı) özet ve İngilizce başlık eklenmelidir. Gönderilen yazı, burada belirtilen sayfa ve yazım düzeninde ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve Times New Roman yazı tipinde 10 nk ile yazılmalıdır (transkript harfleri uyarlanmalıdır).
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap
Basılmış eser; yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, tahkikli ise tahkik edenin adı, sadeleştirme ise sadeleştirilenin adı, edisyon ise edisyonu yapanın adı, yayınevi, baskısı (örnek 3.bs. birinci baskılar için sayı yazılmamalıdır), baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek, c. IV), sayfası (örnek, s. 21), sayfadan sayfaya (örnek ss. 15-16, 17).
Yazma eser; yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası; no.; varak numarası (örnek, vr. 10b).
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
 - b. Makale
Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik olarak yazılacak*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul, Kasım 2004; örnek, İstanbul 2005), cildi (örnek, c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (örnek, s. 13).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalelerin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda, kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır (örnek, Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21).
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler; italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
5. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız: bk., karşılaştırınız: krş., adı geçen eser: *age*, adı geçen makale: agm, aynı müellif: a.mlf, Yayınları: Yay., Kütüphane: Ktp., numara: no., ölümü: ö., tarihsiz: ts., yayın yeri yok: yy., aleyhi's-selam: (s), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: *DİA*, MEB İslâm Ansiklopedisi: *İA*, Üniversite: Üniv. Veya Ü, yardımcı: Yrd., Araştırma Görevlisi: Arş. Gör., çeviren: çev., hazırlayan: haz., editör: ed., tahkik: tahk., cilt:c., sayfa: s., Hazreti: Hz., varak: vr.

OŞLU DİN ÂLİMİ ALİ B. OSMAN VE *BED'Ü'L-EMÂLÎ* ADLI ESERİ BAĞLAMINDA İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

Muhit Mert *

Abstract

A Muslim Theologian Ali b. Othman from Osh and His Views About the Islamic Beliefs in the Context of Bad' al-Amâlî

Treatises that concerning Muslim faith are among the important sources the history of Muslim theology (kalam).. They have been accepted as an Islamic manifesto for Muslim society. In Islamic history some treatises has been written poetically and the others prosely. This paper deal with the content of Ali b. Othman's treatise that named Bad' al-Amâlî had been written poetically. We described his thoughts about the Islamic belief and criticised his arguments partially.

Keywords: Oshi, Doctrine Pamphlet, Kirgizistan, Osh, Ahl- al-Sunnah, Mutazilite.

Giriş

Kültürel mirasın gün yüzüne çıkması ve geçmişten devralınanların çağdaş nesiller tarafından tanınması elbette milletler için önemlidir. Bunun nedeni, eğer kronolojik olarak takip etmek mümkün olursa kültürel mirasın, milletlerin geçmişteki yaşantılarını, duyuş ve düşünüş biçimlerini, çeşitli seviyedeki ilişkilerini ve zaman içinde nasıl gelişip değiştiklerini bize yansıtan bir arşiv olmasıdır. Ve de bunlar her şeyden önce bir milletin geçmişinin ne kadar eskilere dayandığını ve o milletin tarihe nasıl bir damga vurduğunu belgeler. Biz bu çalışmamızda Türk kültür ve düşünce tarihinden bir akait metnini ve onun müellifini tanıtmaya çalışacağız. Bu, Oşlu alim Siracüddin Ali b. Osman el-Oşî el-Fergânî (ö. 575/1179-80) ve onun *Bed'ü'l-Emâlî*¹ adlı manzum akait metnidir.

* Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

1 Esere sadece *el-Emâlî*, beyitleri lâm harfiyle sona erdiği için *Kaside-i lamiyye* ve *Kasidetü yekülü'l-abd* isimleri de verilmektedir.

Altmış yedi beyitten oluşan bu eser², Ehl-i sünnet Matürîdî düşüncesinde önemli sayılan, bu yüzden de şöhret bulan bir metin olmuş ve asırlarca medreselerde ezberletilerek okutulmuştur.

Bugün Kırgızistan topraklarında bulunan Oş şehri Fergana vadisinde bulunmaktadır. Fergana ve Oş bölgesi Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik döneminde Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî (ö.96/715) tarafından 95/714 yılında fethedilmiştir. Fetihden sonra Fergana havzasında İslamiyet yayılmış ve bölgede kısa zamanda kırk kadar cami inşa edilmiştir.³ Ehl-i sünnet ekolüne bağlı Müslümanların inanması gereken konuların bir listesini sunan *Bed'ü'l-Emâlî* adlı eserin sahibi Ali b. Osman, Oş'un Müslümanların eline geçmesinden yaklaşık olarak 400 yıl kadar sonra doğmuş ve VI. Yüzyılda yaşamıştır. O dönem Maverâünnehir bölgesi Türklerin kendi aralarındaki hakimiyet kavgalarına sahne olmaktadır. 503/1109 tarihinde Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer tarafından ele geçirilmiş olan bölge, 1137 tarihinde Kara Hitaylar tarafından alınmıştır. Fakat söz konusu coğrafyaya hakimiyet mücadelesi bitmemiş, taraflar arasında o yüz yıl boyunca devam etmiştir.⁴ Bunun yanı sıra ilmi faaliyetlerin de artmasıyla Mes'ud b. Mansur el-Oşî (ö.519), Ali b. Osman el-Oşî (ö.569/575), Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Halid el-Oşî (ö.611) gibi alimler yetişmiştir.⁵

Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, Ali b. Osman'ın bu dönemde yaşadığı ve 569/1173⁶ veya 575/1180⁷ tarihinde vefat ettiği bildirilmektedir. Tarih ve biyografi/teracim kitaplarının hakkında çok fazla bilgi vermedikleri Ali b. Osman'ın, Siracüddin⁸ ve Rüknüddin⁹ lakaplarıyla anıldığını öğreniyoruz. Bunlar onun dönemindeki ilmi şöhreti dolayısıyla verilmiş isimler olup, dinin ışığı, dinin direği anlamlarına gelmektedir. Fıkhi mezhep olarak Hanefî, itikadi mezhep olarak da Matürîdîdir. Dini ilimlerden hadis, fıkıh ve kelam alanlarına dair eserler vermiştir. Bunlardan; *Gureru'l-Ahbâr*, *Nisabu'l-Ahbâr li Tezkirati'l-Ahyâr*, *Muhtelifu'r-Rivâye*, *İstiksâu'n-Nihâye*, *Sevâkıbu'l-Ahbâr*, *Yevakıtu'l-Ahbâr*, *Nuru's-Sirâc* hadis alanıyla ilgilidir. *el-Fetâvâ es-Sirâciye* ise

2 Eserin 66 veya 68 beyit olduğu da söylenir. Bk. Said Özervarlı, "el-Emâlî", *DİA*, c. XI, s. 73.

3 W. Barthold, "Fergana" md., *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, ss. 559-561.

4 W. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul 1981, ss. 399-403.

5 Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevahiru'l-Mudîyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, tahk.: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2.bs., Cize 1993, c. II, s. 583, c. III, s. 484, c. III, s. 48.

6 Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut, ts., c. VII, s. 148. Metin Yurdagür H.569 tarihini kasidenin yazıldığı tarih olarak belirtmektedir. Bk. Metin Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi*, İstanbul 1989, s. 45.

7 İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyyetü'l-arifin dsmau'l-müellifin âsaru'l-musannifin*, İstanbul 1951, c. I, s. 700, Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, İstanbul 1971, c. II, s. 1350.

8 Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-teracim fi tabakati'l-Hanefiyye*, Bağdat 1942, s. 44.

9 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 1971, c. I, s. 526, c. II, s. 1350.

fıkıhla ilgilidir, Kelamla ilgili olan da *Kasidetü Bed'i'l-Emali*, yahut diğer adıyla *el-Kasidetü'l-Lâmiye* adlı eseridir.

Bed'ü'l-Emali adlı manzumenin, asırlardır İslam dünyasının çeşitli yerlerindeki medreselerin iptidâî kısımlarında okutulup ezberletilmesi¹⁰, dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok yazmasının bulunması¹¹, üzerine pek çok şerhler yazılması¹² ve bazı dillere tercüme edilmesinden¹³ anlaşılmaktadır ki eser büyük bir ilgi görmüştür. Günümüzde ilim adamlarının çalışmalarına yeniden konu olan Oşi hakkında, Rahmetullah Hacı Damla, “Diyarımız Allameleri: Siracüddin Ali b. Osman el-Oşi”¹⁴, Durmuş Özbek, “el-Oşi ve

10 Özervarlı, “el-Emâli”, *DİA*, c. XI, s. 73.

11 Almanya, Fransa, İsveç, Mısır, Hindistan, Türkiye, İngiltere, Özbekistan, Rusya ve daha pek çok ülkenin el yazmaları arşivlerinde eserin elyazmaları ve basılı nüshaları bulunmaktadır. Bk. Brokelmann, *Erster Supplementband*, Leiden-E.J. Brill 1937, c. I, s. 764.

12 Bu eserin en eski şerhleri, Halil b. Alâ en-Neccârî (ö.632/1234)'nin *Nefisü'r-riyaz li i'dâmi'l-emrâz* (isimli kitabı ile Muhammed b. Ebu Bekir er-Razi (ö.660/1261) tarafından 751/1351 tarihinde yazılmış olan *Hidayetün min el-i'tikad* adlı eseridir. (bk. Özervarlı, “el-Emâli”, *DİA*, c. XI, s. 73). Kâtip Çelebi ve Brokelmann'ın eserle ilgili verdiği uzunca listede diğer şerhlerinden; İzzeddin İbn Cemâa'nın (ö.819/1416) *Dercü'l-meâlî fi şerhi bed'i'l-emâli* veya *Matlau'l-misal fi akaidi'l-islamiyye*, Şemseddin Muhammed b. Ahmet en-Niksarî'nin (ö.901/1495) şerhi, Ali b. Sultan el-Kari el-Herevî'nin (ö.1014/1605) *Dav'u'l-meali li bed'i'l-emâli* adlı şerhi, (Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, İstanbul 1971, II, 1350, Brokelmann, *GAL*, Leiden-E.J. Brill 1943, c. I, ss. 552-3 Brokelmann, *Erster Supplementband*, Leiden-E.J. Brill 1937, c. I, ss. 764-5), Davud-i Karsî (ö.1169/1756)'nin *Şerhu Kasideti Bed'i'l-Emâli* adlı şerhi (Lefkoşa Sultan II. Mahmud Kütüphanesi, no: 1431 ile Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi no: 3284/1'de birer nüshası bulunmaktadır) (Bk. Cemil Akpınar, “Davud-i Karsî”, *DİA*, c. XI, s. 30.), Muhammed b. Süleyman el-Halebî er-Rihavî'nin *Nuhbetü'l-leâlî li şerhi bed'i'l-emâli* (İstanbul 1979) adlı eseri gibi bazılarını zikredebiliriz. Eserin III. Murad dönemi âlimlerinden Muhammed b. Malkoca'ya ait Türkçe bir şerhi de bulunmaktadır. Bk. Özervarlı, “el-Emâli”, *DİA*, c. XI, s. 73.

13 Bu metin, Türkçeye ve Farsçaya da çeşitli kimseler tarafından pek çok defalar çevrilmiş olup – bunların bir kısmı şiirin vezni korunarak yapılmıştır-, Türkiye kütüphanelerinin el yazmaları arşivlerinde nüshaları mevcuttur. Bunların kayıtları için bk. Durmuş Özbek, “el-Üşi ve Kasidetü'l-Emali'si”, *Selçuk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Yıl: 1994, sayı: 5, ss. 277-293. Örneğin bu metnin Türkçeye bir tercümesi Sultan III. Murat'ın isteğiyle Şeyhu'l-İslam Hoca Sadeddin Efendi tarafından, manzum olarak ve de kasidenin kafiyesi, vezni muhafaza edilerek yapılmıştır ki, bu nazm, Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından öncesine ilave edilen bir tanıtım yazısı ve sonuna konulan bazı açıklamalarla *AÜİFD*, Ankara 1954, c. III, ss. 1-21'de yayınlanmıştır. Ancak kaside üzerine Yüksek Lisans tezi hazırlayan Kırgızistanlı Yulduz Musahanov, çalışmasında bu manzum tercüme, Kemal Edip Kürkçüoğlu'na nispet etmektedir ki bu doğru değildir. (Bk. Yulduz Musahanov, *Oşi ve Emali Kasidesi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara 2001, s. 41). Kasidenin son bir Türkçe tercümesi Sadi Çöğenli tarafından yapılarak kısa bir mukaddime ile birlikte *EKEV Akademi Dergisi* 22. sayısında (ss. 177-184) yayınlanmıştır. Bu eser müsteşriklerce de ilgi görmüş ve P. V. Bohlen tarafından tercüme edilerek “*Carmen Arabicum Amâli Dictum*” adıyla Rogensburg'da 1825 yılında basımı yapılmıştır. Yusuf İlyas Sergis, *Mu'cemu'l-matbuati'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, Kahire 1346/1928, c. I, s. 499, Brokelmann, *Erster Supplementband*, Leiden-E.J. Brill 1937, I, 764; Brokelmann, *GAL*, Leiden-E.J. Brill 1943, c. I, s. 552; Özervarlı, “el-Emâli”, *DİA*, c. XI, s. 73.

14 *Medresetü'l-İmam Ceridesi*, c. I, Oş 1992 (Yulduz Musahanov, *Oşi ve Emali Kasidesi*, Basılmamış

Kasidetü'l-Emali'si"¹⁵, Sönmez Kutlu, "Ali b. Osman el-Oşî"¹⁶, Yulduz Musahanov, *Oşî ve Emali Kasidesi*¹⁷, Kasım Müminov, "Türk Mütakellimi Oşî'nin Emali Adlı Eseri ve Kelamî Görüşleri"¹⁸ adlı çalışmalar yapmışlardır.

Yazar ve eseri hakkında bu bilgileri verdikten sonra şimdi de bu manzumenin içerdiği konular çerçevesinde işaret ettiği kelami problemlere ve tercih ettiği itikadî görüşlere itikadî konuların geçtiği dizelerin tercümesini vererek kısa notlar ve açıklamalar halinde temas edeceğim. Ancak beyitlerin anlamını zikrederken onun sıralamasını takip etmeyecek ve aralarında ilişki gördüğüm beyitleri bir arada zikredeceğim. Makale sınırlarını aşmamak için Oşî'nin görüşlerinin tartışmasına girmeyeceğim. Makalenin sonunda iki ek sunacağım. Bunlardan birincisi metnin Arapçası, ikincisi de Hoca Sadedin Efendinin manzum çevirisidir.

1. İtikadî Görüşleri

a. Allah

1. *Bu kıl, tevhid konusunda (sözleri) şiir (şeklinde) inci gibi dizdiği Bed'ü'l-Emali adlı eserinde der ki:*
2. *Yaratıkların ilahı Allah kadimdir ve kemal sıfatlarla muttasıftır.*
3. *O diridir ve her işi düzenleyici (Müdebbir)dir. Celal sahibidir ve varlıkları takdir eden (muqaddir)dir.*

Bu beyitler Allah hakkında en temel nitelikleri dile getirmektedir. Bu niteliklerin başında Allah'ın kadim olması gelmektedir. Kadim öncesi olmayan, öncesinde yokluk bulunmayan¹⁹, yani yaratılmış olmayan anlamına gelir. Allah'ın öncesi olmamalıdır, diğer bir ifadeyle söylersek o sonradan olan olmamalıdır. Çünkü sonradan olan tanrı/yaratıcı olamaz, yaratık olur. Tanrı yok da olamaz. Bu anlamda kıdem, bekâ yani yok olmama, sürekli var olma anlamını da içerir. Allah için en temel niteliklerden biri de diri olmaktır. Biyolojik anlamda olmasa da diri olmak faal bir tanrı anlayışının temelini oluşturmaktadır. Devam eden ifadelerde vurgulanan evrendeki işleri düzenlemek (tedbir), varlıkları, zaman, mekân, suret vb. niteliklerle takdir edip yaratmak diri olmaya bağlıdır.

Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001'den naklen).

15 *Selçuk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Yıl: 1994, sayı: 5.

16 *Alatoo-Oşî Jurnalı 3000*, Atayın Çıgarılışı Özel Sayısı, Bişkek 2000.

17 Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

18 Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Oş 1988.

19 Aliyyu'l-Kari, *ed-Dav'u'l-meâlî şerhu kasideti bed'i'l-emâlî*, s. 15; Muhammed b. Süleyman el-Halebî er-Rihavî, *Nuhbetü'l-leâlî li şerhi bed'i'l-emâlî*, İstanbul 1979, s. 8.

4. *Hayır ve şerri irade edendir, ama muhale rızası yoktur.*

Bu beyit insan fiilleri konusunda Mutezilî düşünceye karşı Ehl-i sünnet düşüncesini dile getirmektedir. Mutezilîler Allah'ın şerri dilemesinin söz konusu olmadığını ve sadece hayır olanı dilediğini söylerken, Ehl-i sünnet kalamcıları hayır olsun şer olsun her şey için Allah'ın dilemesinin geçerli olduğunu söylemektedirler. Bu ifade bir önceki beyitteki "her işi düzenleyicidir" cümlesini desteklemektedir. "Muhale rızası yoktur" ifadesi, muhali irade ve talep etmez anlamındadır. Ancak buradaki muhalden kasıt, varlığı aklen veya âdeten imkânsız olan değil, ahlaken kötü olandır.²⁰ Bu durumda beyitten Allah'ın kötülüğün insanda meydana gelmesini istediği, fakat insanın yapmasına razı olmadığı anlamı çıkıyor. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın küfre rızasının olmadığı açıkça belirtilir.²¹ Allah'ın hem kötülüğü isteyip hem de razı olmaması aslında bir tezat oluşturmaktadır. Allah kötülüğün olmadığı bir dünya yaratabilirdi, ancak iyiliğin bilinmesi ve insanın imtihan edilmesi amacının gerçekleşebilmesi için iyiliklerle kötülüklerin birlikte bulunması gerektiğinden Allah onu da irade etmiştir. Ayrıca Ehl-i sünnet ekolü insan fiillerini Allah'ın iradesi ile ilişkilendirdiğinden, kötülükler de otomatikman bu iradeye dahildir.

5. *Allah'ın sıfatları zatının aynı değildir, kendisinden ayrılan başka (gayr) bir şey de değildir.*

Bu beyit ilahi sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet inancını ifade etmektedir. Beyitte geçen çözüm şekli de bu konuda yapılan itirazlara bir cevaptır. Ehl-i sünnet Allah'ın sıfatları olduğunu kabul eder. Bu beyit Allah'ın huduslar mahalli olmayacağı temel düşüncesine dayalı olarak sıfatların hâdis olmayıp kadim olması gerektiğini, kadim olduğunda ise Allah'tan başka kadimlerin varlığı kabul edilmiş olacağından Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığının kabul edilemeyeceğini söyleyen Mutezilî düşünceye²² ve ayrı olduğunu savunan İslam Filozoflarına karşı geliştirilen bir çözüm şeklidir. Beyitte geçen gayriyet, sözlük anlamındaki farklılık değil, ıstılah anlamındaki ayrılması mümkün olan şey anlamındadır.²³ Sıfatlar zattan ayrıdır diyenler, sıfatların zatla kaim oluşundan hareketle böyle söylerler. Aynıdır diyenler, sıfatların zattan ayrılmasının mümkün olmayacağından dolayı bunu söylerler. Ne aynıdır, ne de gayridir diyenler,

20 Rihavî, *age*, s. 13.

21 "Eğer inkâr ederseniz biliniz ki, Allah sizden müstağnidir ve O, kullarının inkârından hoşnut olmaz." Zümer, 39/7.

22 Rihavî, *age*, s. 14.

23 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 20.

aynı olsa zat olur, gayrı olsa terkip gerekir fikrinden hareket ederler.²⁴

Kendilerine göre bu çözüm şeklinde sıfatların varlığı kabul edilerek hiçbir işlevi olmayan âtil/işlevsiz bir tanrı anlayışı reddedilmektedir. Fakat kendilerini *Ehl'üt-Tevhid ve'l-Adl* olarak isimlendiren Mutezile sıfatları reddederken Allah'ın âtil bir zattan ibaret olduğunu söylemek istemez. Onlar Allah'ın zat olarak faal olduğunu baştan kabul ederler.²⁵

6. *Zatî ve fiilî sıfatlarının hepsi kadimdir ve yok olmaktan korunmuşlardır.*

Allah'a nispet edilen sıfatlar iki çeşittir. Bir kısmı zatındaki niteliklerden dolayı nispet edilenlerdir ki bunlara zatî sıfatlar denir. Vücut, kıdem, bekâ, vahdaniyet, muhalefetün li'l-havadis, kıyam bi nefsihi, hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, tekvin, kelim zatî sıfatlardır ki bunlardan ilk altısı selbî, son sekizi subutî sıfat olarak adlandırılır. Diğer bir kısmı ise Allah'ın fiillerinden dolayı nispet edilenlerdir ki bunlara fiilî sıfatlar adı verilir. Bunlar, tahlîk ve terzîk/yaratma ve rızıklandırma, ihdâ ve idlâl/hidayet verme ve dalalette bırakma, irsal ve inzal/peygamber gönderme ve kitap indirme, imâte ve ihyâ/öldürme ve diriltme vb fiillerinden dolayı yapılan nitelemelerdir.²⁶ Bu beyit sıfatların kadimliği konusunda Ehl-i sünnet'in Matüridî ekolünün görüşünü yansıtmaktadır. Eş'arî ekolü kelamcılar zatî sıfatları kadim kabul ederken fiilî sıfatları hâdis kabul etmektedir. Matüridîler ise her iki sıfat türünü de kadim kabul ederler.²⁷

7. *Allah'ı şey olarak adlandırırız, ancak diğer şeyler gibi değildir. Zat olarak da adlandırabiliriz ancak altı yönde (n herhangi birinde) bulunmaz.*

Şey ve zat kavramları Allah için kullanılabilir mi? Kelamcılar için merak konusu olan bu soruya Ehl-i sünnet olumlu cevap vermektedir. Çünkü onlara göre şey kavramı mevcut/varlık anlamına gelmektedir.²⁸ Yalnız bu kavram diğer varlıklara da işaret ettiğinden dolayı yazar "lâ ke'l-eşyâ" diyerek Allah'ın diğer varlıklar cinsinden olmadığını da vurgulamaktadır. Zat kelimesi de hakiki varlığa delalet eden bir kavram olması dolayısıyla Allah için kullanılabilen kavramlardandır. Ancak kavram bir yönde veya bir mekânda olmayı çağrıştırdı-

24 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 21.

25 Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye fi usuli'd-din*, tahk.: Bekir Topaloğlu, s. 26; Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 22.

26 Sıfatlar ve çeşitleri hakkında geniş malumat için bk. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988, ss.181-189.

27 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 22.

28 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 23. Şey kavramı, Mutezile'den Kâ'bi'ye göre de mevcut anlamına gelir. Basralı Mutezililere göre ise malum anlamındadır. bk. Cüveynî, *eş-Şamil fi usuli'd-din*, tahk.: Helmut Klopfer, Kahire, ts., ss. 34-35.

ğından, yazar Allah hakkında bunları nefyetmektedir.

8. *Hayır ve basiret ehli olanlara göre isim müsemmadan başka bir şey değildir.*

Bu ifade Allah'ın zâtı ile sıfat ve isimleri arasındaki ilişkiyi belirleme bağlamında söylenmektedir. İsimle isimlendirilen arasındaki ilişkiyi anlatan bu ifade Matürîdî görüşü belirtir. Eş'arîler ile Mutezilîler isimle isimlendirilenin ayrı şeyler olduğunu söylerler.²⁹

9. *Rabbim cevher veya cisim değildir. İçinde başka şeyleri barındıran parça veya bütün değildir.*

Bu beyit Allah'ın mahiyeti hakkında akla gelen sorulara cevaptır. Bu konuda olumlu/sübuti bir cevap vermekten ziyade olumsuz/selbi bir cevap tercih edilerek onun cevher, cisim veya parçalardan mürekkep bir varlık olmadığı söylenmektedir. Çünkü Allah'ın varlığının mahiyetini/ne olduğunu bilmek insan için mümkün değildir, ama ne olmadığına dair aklen izahta bulunmak mümkündür. Allah'ın cevher veya cisim olmaması, cevher ve cismin mekân tutması, arazlara mekân olması, dolayısıyla sonlu ve yaratılmış olmasındandır. Halbuki Allah yaratıcıdır, yaratılmış değildir.

11. *Kur'an mahluk değildir. Rabbin sözü (insan) sözünden yücedir.*

Genelde Allah'ın kelamının, özeldede Kur'an'ın mahluk/yaratılmış olup olmadığı meselesi Abbasî halifesi Me'mun (H.192-218/M.813-833) döneminde ortaya çıkmış, Mutasım (H.218-227/M.833-842) ve Vâsık (H.227-232/M.842-847) dönemlerinde hararetle tartışılmış bir inanç problemidir. Selefî alimler Allah kelamının kadim olduğunu, Allah kelamı olan Kur'an'ın da kadim olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık Mutezile kelamcıları Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savundular ve bunu siyasi platforma taşıyarak etki ettikleri devlet idarecilerinin desteğini arkalarına alıp kendileri gibi düşünmeyenlere de zorla kabul ettirmeye çalıştılar ki düşünce tarihimizde bu olaya *mihne* denilmektedir. Bu konuda bir çözüm üretmeye çalışan Ebu Hanife bizim okuduğumuz ve yazdığımız Kur'an'ın mahluk olduğunu, Allah'ın kendine özgü konuşmasının –ki buna kelam-ı nefsi denmektedir- kadim olduğunu söylemektedir.³⁰

12. *Arşın Rabbi, mekân tutma ve bitişme niteliği olmaksızın arşın üzerindedir.*

Allah hakkında ileri sürülen düşüncelerden biri de onun hiçbir şekilde mekân

29 Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, İstanbul 1988, s. 124-127; Sabuni, *el-Bidaye*, s.24; er-Rihavî, *age*, s. 19.

30 Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 1.

tutmayacağıdır. Bunun nedeni, mekân tutanların sonlu olduğu inancıdır. Kur'an ise "Er-Rahmanü ale'l-arşistevâ" ayetinde Allah'ın arşa istiva ettiğini söyler.³¹ Kur'an'ın bu ifadesinin zahirinden anlaşılan, Allah'ın bir taht üzerine oturduğudur. Bu ise mekân tutma anlamına gelmektedir ki, Allah hakkında mümkün olmayan bir nitelme olur. Yazar Allah'ın hem mekân tutmadığını, hem de arşa istiva ettiğini söylediğine göre istiva etmeyi başka bir anlamda kullandığı ortaya çıkar. Arap dilinde istiva, mekan tutmak manasına geldiği gibi, kastetmek, yönelmek, istila etmek ve hakimiyeti altına almak manalarına da gelir.³² Dolayısıyla Allah'ın arşa istivası, oturmak değil, hakimiyeti altına almak anlamında kullanılmaktadır. Halef/sonraki kelamcılar istivayı bu şekilde tevil ederken, selef tevil etmemiş, manasını Allah'a havale etmişlerdir.³³

13. *Allah'a vechi/zatı itibariyle bir benzetme yoktur. Sen halk tabakalarını bundan korusu.*

Allah'ın nasıl bir varlık olduğu tarih boyunca insan zihnini meşgul etmiştir. Felsefi ve kelami düşünce biçimleri soyutlama yöntemiyle Allah'ın hiçbir varlığa benzemediğini (*muhâlefetün li'l-havâdis*) söylerken, ilimde derinliği olmayanlar onu kaba teşbihlerle çeşitli varlıklara benzetmişlerdir. İslam düşüncesi içinde yer alan müşebbihe ve mücessime gibi ekoller de Allah'ı insana benzetmişlerdir. Yazar teşbih/Allah'ı herhangi bir varlığa benzetme ve tecsim/Allah'ı cisimleştirme düşüncelerini nefyetmek için bu beyti dile getirmektedir. Beyitte geçen vech kelimesi lügatte yüz anlamına gelir, ama burada zat anlamında mecazi olarak kullanılmaktadır.³⁴

14. *Allah'ın üzerinden hiçbir zaman ve hiçbir hal/durum geçmez.*

15. *Allah eşten, erkek ve kız evlattan müstağnidir.*

16. *Yine Allah yardımcılardan da müstağnidir. Celal ve yüceliğin sahibi olarak, O tektir.*

Bu üç beyit Allah'la ilgili selbi nitelermeler yapmaktadır. Selbî nitelermeler, Allah, cisim değildir, cevher değildir, doğmamıştır, doğrulmamıştır, eşi, benzeri yoktur ifadelerinde olduğu gibi olumsuz cümle kalıbıyla yapılan nitelermelerdir. İşte bu beyitlerde uluhiyetin en temel şartları dile getirilmiştir. Birinci olarak Allah'ın zamana tabi olan bir varlık olmadığı dile getirilir. Zaman mekânla birlikte düşünülebileceğinden mekâna tabi olmayan varlık, zamana da tabi olmaz. İkinci olarak Allah çeşitli durumlara da tabi değildir. Çünkü durumlar sonradan ve etkin bir varlığın etkisiyle olurlar. Halbuki Allah'ın dışında etkin

31 Tâhâ, 20/5.

32 Pezdevî, *age*, ss. 42-47; Sabuni, *el-Bidaye*, s.24.

33 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 31.

34 Pezdevî, *age*, ss. 30-42.

bir varlık yoktur. Üçüncü olarak Allah insanların tabi olduğu varoluş süreçlerine de tabi değildir. Kur'an'daki ihlas suresi bunu "*lem yelid ve lem yûled/O doğurmamıştır ve doğmamıştır*"³⁵ ifadesiyle anlatır. Dördüncü olarak Allah'ın herhangi bir yardımcıya ihtiyacı yoktur. Çünkü yegane ve mutlak güç odur. Bu dört maddede sıralanan nitelemeler tanrı olmanın olmazsa olmaz şartlarıdır.

49. Tekvin ile mükevven aynı şey değildir. Bu meseleyi de göze sürme çekmek için al.

Tekvin, varlığa vücut vermek, mükevven de vücut bulan varlık demektir. Mutezililer ile Eş'arî tekvinle mükevvenin aynı şey olduğunu söylerler. Matürîdiler ise, bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu görüşünü benimsemişlerdir.³⁶

50. Her ne kadar sözümü hoş görmeyenler olsa da şüphesiz ki haram da helal gibi rızıktır.

Ehl-i sünnet rızık Allah'ın canlılara faydalanmak ya da gıdalanmak üzere verdiği şeyler olarak tanımlar. Buna dayanarak da helal olsun haram olsun insanların faydalandığı şeyleri rızık olarak kabul ederler. Mutezilîler ise, Allah'ın insanlara verdiği şeylerden insanların meşru dairede kazandıklarını rızık olarak niteleyip, meşru yollarla kazanılmayan haramları rızık kabul etmezler.³⁷ Ehl-i sünnet rızık gıdalanılan maddeler olarak gördüklerinden canlı, helal veya haram ne ile gıdalansa o şey onun için rızık olur diyorlar. Mutezilenin haram olanı rızık kapsamının dışında tutmasını eleştirirken de haram bir gıda maddesini yiyen kimse gıdalanmış olmaz mı sorusunu yöneltirler.³⁸

22. Yücelik, kutsallık sahibi olan ve hidayete erdiren Allah en iyiyi yapmak zorunda değildir.

Bu beyitte yücelik ve kutsallık sahibi olan Allah'ın insan için en iyiyi yaratmak zorunda olmadığı belirtilmektedir. Bu ifade Mutezilî düşüncedeki salah/aslah anlayışına karşı bir eleştiri taşımaktadır. Mutezilî anlayışa göre Allah insan için iyi/ en iyi olanı yapmak zorundadır. Bu onun mutlak iyi olmasının gereğidir. Burada ahlaken iyi olanlar kastedilmektedir. Mutezilî düşünceye göre ahlaken iyi ve kötü objektif bir varlığa sahiptir bu yüzden Allah insana görev yüklerken ahlaken iyi olanı yüklemelidir. Ehl-i sünnetten Eş'arîlere göre ise ahlaki iyilik ve kötülükler objektif bir varlığa sahip değildir, Allah'ın iyi dediği iyidir, kötü

35 İhlas, 112/3.

36 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 112; Rihavî, *age*, s. 107-108; Tekvin-mükevven konusunda genişçe bir tartışma için bk. Pezdevî, *age*, s. 101-110.

37 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 113; Rihavî, *age*, s. 109-110.

38 Eş'arî, *Makâlât*, s. 247; Bâkılânî, *et-Temhîd*, Beyrut 1987, ss. 328-329; Sâbûnî, *age*, s.75; Fahreddin er-Râzî, *Et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, c. II, ss. 30-31; Bâcûrî, *Şerhu Ceohereti't-tevhîd*, Dimeşk 1972, ss. 442-443.

dediği de kötüdür. Dolayısıyla Allah'ın en iyi olanı insana yükleme gibi bir zorunluluğu olamaz.³⁹

b. Nübüvvet

23. *Peygamberleri ve melaike-i kıramı sırasıyla tasdik etmek dinen gerekli olan bir farzdır.*

Peygamberliği, peygamberleri ve meleklerin varlığını tasdik etmek de iman esaslarından diğer ikisidir. Peygamberler ve melekler ilahî dinlerde en önemli hususlardandır. Zira insanlar içinden Allah'ın vahyini alacak ve diğer insanlara açıklayacak, uygulayacak bir insan gereklidir. Bunlar da toplum içinde iyi halleriyle ün yapmış kimseler olmalıdır. Melekler de vahiy getirmekten, kevnî olayları idare etmeye kadar pek çok işleri yürüten nurani varlıklardır. Peygamberlere iman gibi meleklerle iman da İslam'ın temel inançları arasında yer almıştır.

24. *Peygamberlerin sonuncusu yüce makam ve güzelliklerin sahibi Haşimî soyundan olan Peygamberdir.*

25. *O ihtilafsız olarak peygamberlerin imamı, şüphesiz bir şekilde seçkinlerin baş tacıdır.*

26. *Onun dini kıyamete kadar her zaman kalıcıdır.*

En son peygamber Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Onun getirmiş olduğu İslamiyet de en son dindir. Bu yönüyle İslamiyet ve Hz. Peygamberin peygamberliği evrenseldir.⁴⁰

27. *Mirac konusu hak ve gerçektir. Bu konuda doğru haberler vardır.*

Mirac, Hz. Peygamber'in Allah'a yükselmesi ve onunla görüşmesi anlamına gelmektedir. Mirac iki safhada gerçekleşmiştir. Birinci safhası *isrâ* olayıdır. Yani Hz. Peygamber'in Mekke'den Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya yürütülmesidir ki bu safha Kur'an ayetiyle sabit olup⁴¹ hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. İkinci safha ise, Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan göğe yükseltilmesidir ki bu hadise hadislerle sabittir. Konuyla ilgili hadisler her ne kadar mütevatir seviyesine yakın derecede meşhur hadis nevinden olsa da, konuyla ilgili ihtilaflar ve görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Bu yüzden *isrâ*'yı inkâr eden kâfir ve mühlid, miracı inkâr eden ise bidatçı olarak nitelenmiştir. Ayrıca bu hadiselerin nasıl meydana geldiği hususunda da ihtilaf edilmiştir. Bazı ke-

39 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 47-48; Rihavî, *age*, ss. 46-49; Gölcük-Toprak, *age*, ss. 226-230.

40 Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrenselliği hakkında bk. Gölcük-Toprak, *age*, ss. 342-345.

41 "Kulunu (Hz. Peygamber kastediliyor) bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir." *İsrâ*, 17/1.

lamcılar miracın ruhi bir olay olduğunu söylerken, bazıları da ruh-beden birlikte olduğu kanaatini taşırlar.⁴²

28. *Peygamberler kasten isyan etmekten ve peygamberlikten azledilmekten korunmuşlardır.*

Bu beyit kelimada *ismetü'l-enbiya* denilen, peygamberlerin masumiyeti konusuna işaret etmektedir. Peygamberlerin masum/korunmuş oldukları bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmektedir. Ama konuyla ilgili ihtilaf edilen hususlar da yok değildir. Burada ihtilaf konusu olan en önemli husus peygamberlerin nelerden korunmuş olduklarıdır. Peygamberler peygamber olarak görevlendirilmeden önce de sonra da küfürden korunmuşlardır. Bu konuda icma vardır. Yine ulemanın ittifakına göre peygamberlikten sonra kasten büyük günah işlemekten de korunmuşlardır. Ama sehven günah işleyebilecekleri mümkün görülmüştür. Küçük günah sayılan şeylerden bir lokma yiyecek çalma gibi insanlar nazarında düşüklük olarak algılanan günahlardan da, ister sehven isterse kasten olsun, korunmuşlardır. Düşüklük olarak algılamaya neden olmayan küçük günahların sehven işlenmesini caiz görmüşlerdir. Hasılı ister büyük olsun isterse küçük günahların sehven işlenebileceği peygamberler hakkında caiz görülmüştür. Ancak peygamberlerin her türlü günahattan korunmuş olduğunu söyleyen alimler de vardır.⁴³

29. *Kadından, köleden ve çirkin işler işleyenlerden hiçbir peygamber gelmemiştir.*

Bu beyit de Matüridîlerle Eş'arîler arasındaki bir ihtilafa işaret etmektedir. Matüridîlere göre kadınlardan peygamber gelmesi caiz değilken, Eş'arîlere göre caizdir. Matüridîlerin bu konudaki delili, "Biz senden önce şehirlerin halklarına kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını elçi olarak göndermedik"⁴⁴ ayetidir. Hz. Musa'nın annesine "Onu emzir diye vahyettik"⁴⁵ ayetindeki vahyi ise ilham olarak yorumlamaktadırlar. Kölelerden peygamberin gelmesi ise caiz değildir. Çünkü onlar insanlar tarafından küçük görülürler. Onların bu durumu, yapacakları kutsal görevi tam olarak yapmalarının önünde bir engeldir.⁴⁶

30. *Loğman ve Zülkarneyn'in peygamberlikleri bilinmiyor. Bu konuda tartışma yapmaktan kaçın.*

Kur'an-ı Kerimde adı geçen fakat peygamber olup olmadıkları bilinemeyen

42 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 59-62; Rihavî, *age*, ss. 60-62.

43 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 64-65; Rihavî, *age*, ss. 62-64; daha geniş bilgi için bk. Pezdevî, *age*, ss. 240-248; Gölcük-Toprak, *age*, ss. 279-283.

44 Yusuf, 12/109; Nahl, 16/43; Nahl, 21/7, 25.

45 Kasas, 28/7.

46 Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 68; Rihavî, *age*, ss. 64-65.

Allah dostu bazı kimseler vardır. Bunlardan ikisi de beyitte adları geçen Lokman ve Zülkarneyn'dir. Yazar bu isimleri zikrederek bunların peygamberliği hakkında tartışma yapmanın bir yararı olmadığını söylemektedir.⁴⁷

31. *Hz. İsa gelecek ve kötülükler yapan Deccalı öldürecektir.*

İslam kültüründe kıyamete yakın bir zamanda –ki buna Kıyamet Saati veya sadece Saat denir- kıyametin kopuşuna işaret eden bazı alametler ortaya çıkacağı kabul edilir. Bunlardan iki tanesi de Deccal'ın zuhuru ve Hz. İsa'nın nüzulüdür. Deccal elindeki büyük imkânlar ve gösterdiği harikulade hallerle insanları kendine çekerek dine karşı bir tutum sergileyecek ve insanları dinlerinden edecektir. Hz. İsa ise gökten inerek Deccal'e karşı mücadele verecektir. Bu hususlar hadislerle sabit olduğundan⁴⁸ dolayı ehl-i sünnet alimleri bunları inançlarımız arasında zikretmiştir.

32. *Dünyada velilerin kerametleri haklıdır, onlar fazilet sahibidir.*

33. *Keşinlikle hiçbir velî, bir nebi veya resulden üstün olamaz.*

Bu beyitler hem evliyanın kerametinin hak olduğunu , hem de onlar ne kadar keramet sahibi olsalar da peygamberler seviyesine ulaşamayacaklarını ifade etmektedir. Keramet, Allahın veli kullarının elinde âdete, evrendeki genel nizama aykırı biçimde harikulade bir olayı izhar etmesidir.⁴⁹ Mutezilîler mucizelerle karışma ihtimalinden dolayı kerametın olabileceğini kabul etmezler. Ehl-i sünnet ise, bunu Allah'ın muttaki kullarına ikramı olarak gördüklerinden ve de velinin herhangi bir peygamberlik iddiası olmaksızın vuku bulduğundan dolayı mümkün görürler.⁵⁰

c. İman

40. *Mukallidin imanını keşin delillerle muteberdir.*

Mukallidin imanının makbul olup olmadığı kelamcılar arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Mukallid başkasının görüşünü/inancını delilsiz olarak benimseyendir. Mutezilîler mukallidin imanını delile dayanmadığı için makbul saymazlar. Bunlara göre iman bir bilgi temeline dayanmalıdır. Eş'arî'nin de böyle düşündüğü rivayet edilmektedir. Matürîdî ise, mukallidin

47 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 69-70; Rihavî, *age*, ss. 66-68.

48 Konuyla ilgili hadisler için bk. Buharî, *Büyyu'*, 102; *Mezâlim*, 31; Müslim, *Fiten*, 23; Tirmizî, *Fiten*, 54.

49 Pezdevî, *age*, s. 328.

50 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 73-76; Rihavî, *age*, ss. 72-76.

imanını makbul saymakla birlikte delil arayışına girmediği için o kimseyi günahkâr sayar. Daha sonraki Matürîdîlere ve Eş'arîlere göre ise mukallidin imanı sahih kabul edilmiştir. Bunların öne sürdüğü gerekçe, halk içinde herkesin imanına akli bir temellendirilmede bulunmasının mümkün olmadığı inancıdır. Bu ancak kelam ve felsefi ilimlerle uğraşanların başarabilecekleri bir husustur. Zaten Hz. Peygamber ve sahabe-i kiram kelime-i şahadet getirerek Müslüman olduklarını açıklayanların imanını muteber saymış, onlardan ayrıca imanlarını bir delile dayandırmalarını istememişlerdir.⁵¹

41. Yerdeki ve gökteki her şeyi yaratanı bilmemek, akıl sahipleri için mazeret değildir.

Mütekellimler, Allah'ı bilme konusunda cehaletin insan için özür olup olmadığı sorunu üzerine uzunca tartışmalar yapmışlardır. Bu noktada Allah'ı bilmenin aklen mi yoksa dinen mi gerekli olduğu hususu, Matürîdîlerle Eş'arîler arasında önemli bir ihtilaf konusu olmuştur. Eş'arîler insan aklının yetersizliğini esas alarak Allah'ı bilmenin dinen gerekli olduğunu söylerken Matürîdîler insan aklının bunun için yeterli olduğuna inanarak aklen bilmenin gerekli olduğunu söylerler. Yani kendisine bir peygamber tebliği ulaşmamış kimse, en azından Allah'ı bilmek zorundadır. Çünkü akli kapasitesi buna yetmektedir. O kimse Allah'ı bilme çabası içine girmezse ahirette sorumlu olur. Bu görüş Ebu Hanife'ye dayandırılmaktadır.⁵²

42. Allah'a bağlanma olmadığından, yeis halinde iman eden kimsenin imanı makbul değildir.

Eş'arîlerle Matürîdîler arasındaki diğer bir ihtilaf konusu da daha önce iman etmemiş olan bir kimsenin ölmek üzereyken (yeis hali) iman etmesinin makbul olup olmadığıdır. Eş'arîler imanı bizatihi değerli görüp bunu makbul sayarken, Matürîdîler delile dayanmadığı, imanın varoluşsal boyutu olan Allah'a bağlanma olmadığı ve belki de zoraki olduğu için bu imanın makbul olmadığına inanırlar. Matürîdîlerin Kur'an'dan delilleri, "Cezamızı gördüklerinde iman etmeleri onlara fayda vermez"⁵³, "Ne ölüm gelinceye kadar kötülük yapanların, o an geldiğinde "Şimdi tövbe ettim" diyerek tövbe etmeleri kabul olunacaktır, ne de kâfir olarak ölenlerin" ayetleridir.⁵⁴ Hadisten delilleri ise, "Can boşaza gelmedikçe Allah kuluunun tövbesini kabul eder" hadisidir.⁵⁵ Matürîdîler birinci ayette geçen "cezamızı

51 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 89-90; Rihavî, *age*, ss. 85-88.

52 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 94-96; Rihavî, *age*, ss. 90-92.

53 Mümin, 40/85.

54 Nisa, 4/18.

55 Tirmizi, *Daavât*, 98.

gördüklerinde” cümlesini, ahiretteki cezayı görme değil, dünyadaki “ölüm *hali/sekerâtü'l-mevt’*” olarak yorumlarlar. Bu şekilde anlamlandırmanın doğru olduğu, ayetin siyakından da anlaşılmaktadır. İkinci ayetteki esas konu ise tövbedir. Matüridîler tövbeyle imanı bir tutarlar. Zira kafir olanın tövbe etmesi demek iman etmesi demektir.⁵⁶

43. *İbadetler imandan sayılmazlar ve imanın içine dahil olmazlar.*

44. *Zina, öldürme ve gasp sebebiyle kişinin küfrüne ve irtidadına hükmedilmez.*

45. *Bir kimse (iman ettikten) bir müddet sonra irtidadı kaştettiği zaman hak dinden çıkmış olur.*

46. *İnanmaksızın küfür ifade eden sözleri isteyerek söylemek, dini gaffletle reddetmek demektir.*

47. *Sarhoşluk ve hezeyan sebebiyle söylenmiş boş sözlerden dolayı kişinin küfrüne hükmedilmez.*

İman ve amel arasındaki ilişki Ehl-i sünnet ile Mutezilîler arasındaki temel ihtilaflardan biri olmuştur. Mutezilîler amelleri imanın parçası sayarlar ve dinin emrettiği amelleri işlemeyenleri ya da yasakladıklarını çiğneyenleri imandan çıkmış sayarlar. Haricîler de böyle düşünürler, ancak onlar ameldeki kusurları sebebiyle imandan çıkanın doğrudan kâfir olduğunu söylerler. Mutezilîler ise imanla küfür arasında ara bir yer (el-menziletü beyne'l-menziyeteyn) olduğu kanaatinden hareketle büyük günah işleyenlerin imandan çıktıkları, ama küfre girmedikleri kanaatindedirler. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimsenin dünyada el-menziletü beyne'l-menziyeteynde/iki yer arasında bir yerde kalacağı düşüncesini taşırlar. Ancak günahkâr kimse, dünyada imanla küfür arasında olduğu halde, eğer tövbe etmeden ölmüşse âhirette cehennemde kalacaktır.⁵⁷ Ehl-i sünnet ise, amelleri imanın parçası saymaz ve bundan dolayı da amelde kusuru olanların imandan çıkmadıklarını, kâfir olmadıklarını söylerler. Bu kimselere verilebilecek isim ancak fasık olabilir. Dinden çıkmak ancak onu kastetmekle meydana gelir. Hatta hezeyanla veya sarhoşluk sebebiyle bir kimsenin dinden çıkmasını gerektiren sözler söylemesine de itibar edilmez. İman da küfür de ancak zorlama altında olmayan serbest iradeyle yapıldığında geçerlidir.⁵⁸ Ehl-i sünnet'in bu konudaki düşünceleri Ebu Hanife'nin düşüncelerine dayanır.⁵⁹

56 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 97-98; Rihavî, *age*, s. 92-95.

57 61. beytin açıklamasıyla karşılaştırınız.

58 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 99-109; Rihavî, *age*, ss. 95-106.

59 Ebu Hanife bu düşüncüyü *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserinde delilleriyle birlikte uzun uzadıya anlatır. Bk. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1992, ss. 11 vd.

d. Âlem

10. *Ey dayı oğlu! Parçalanma niteliği olmaksızın (bölünmez) parçanın varlığı aklen gerçektir.*

Sıfatlar konusunun arasına sıkıştırılmış görünen bu beyitte kelamcıların cüz lâ yetecezzâ veya cevher-i ferd diye tabir ettikleri atomun varlığının gerçek olduğu vurgulanmaktadır. Maddenin en küçük parçası kabul edilen atom konusu Allah'ın varlığını ispat bağlamında kelamcıların gündemine girmiştir. Burada izlenen mantık silsilesi şöyledir: Allah'ın varlığını aklen bilmenin yolu, alemin sonradan olduğunu bilmekten geçer. Alemin sonradanlığını bilmek de, sınırlı olan alemin maddenin sınırlı sayıdaki en küçük parçalarından meydana geldiğini bilmeye bağlıdır. Atomun sonradanlığını bilmek ise onun arazsız var olmadığını, arazların ise sonradanlığının müşahedeye bağlı olduğunu, sonradan olan taşıyanın da sonradan olduğunu bilmekle mümkündür. Kelamcılarının çoğunluğu bu kanaattedir. Mutezili ekolden Nazzam ise atomun varlığını kabul etmez. Maddenin aklen ve fiilen sonsuz bölünebileceğini söyler.⁶⁰

48. *Madum şey değildir ve görülmez. Bu hususu hilalin açıkça görüldüğü gibi açıkça anlamadım.*

Şey kavramı neyi göstermektedir? Bu konuda Mutezililerle Ehl-i sünnet arasında ihtilaf vardır. Ehl-i sünnet şey kavramını mevcut anlamında kullanırlar ve var olanlara delalet ettiğini, yokluğu ifade etmediğini söylerler. Mutezililerin bir kısmı ma'duma veya en azından varlığı mümkün olan maduma da şey demektedirler.⁶¹

59. *Dünyamız hâdistir ve heyula varlığın yokluğudur, sevinç içinde dinle.*

Bu beyit felsefenin temel meselelerinden olan maddenin sonradan mı yoksa ezeli mi olduğu hakkındadır. Bu konuda Ehl-i sünnet, maddenin sonradan/yaratılmış olduğu inancını benimsemiştir. Mutezile de bundan farklı düşünmez. Felsefi bir kavram olan heyula kavramını da varlığın kendisinden yaratıldığı şey anlamında kullanmaktadır. Elyazması metinlerde 59. beyit olarak geçen bu beyit aslında ahiretle ilgili konuların arasında iğreti durmaktadır. Bu yüzden olacak ki Rihâvî bu beyti 51. beyit olarak şerh etmiştir.⁶² Daha da isabetlisi bu beytin yaratmadan bahseden 49. beyitten sonra 50. beyit olarak gelmesi idi.

60 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1986, c. 1, s. 55.

61 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss.110-111; Rihavî, *age*, ss. 106-107.

62 Rihavî, *age*, ss. 110-112.

e. Meâd

17. *Yaratıkları kâhiren öldürür, sonra diriltir ve işlediklerine göre cezalandırır.*
 18. *Hayır ehli için cennetler ve nimetler, küfür ehli-i için de ceza ile karşılaşmak vardır.*
 19. *Cennet ve cehennem fani olmadığı gibi bunlara girecekler de yer değiştirmeyeceklerdir.*

Bu üç beyit ölümle başlayan, ikinci diriliş ve hesaplaşmayla devam eden ahiret sürecini anlatmaktadır. Bu konuda herkes tarafından genel kabul gören İslam inancı, öldükten sonra dirilmenin olacağı ve hesaplaşmadan sonra amellerin karşılığını görmek üzere cennet ve cehenneme girileceği şeklindedir. Müminler cennette, kafirler ise cehennemde ebedi kalacaklardır. Cennet ve cehennemde ebedi kalmanın ölçüsü iman olmaktır. Günah işleyenlerin cehennemdeki cezaları ise ebedi değildir. 61. Beyitte belirtileceği gibi mümin olup da büyük günah işleyenler cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete gireceklerdir. Yalnız yazar 19. Beyitte Ehl-i sünnet görüşünü belirtirken bir ihtilafa da işaret etmektedir. Cennet ve cehennem ebedi olup içindekiler de ebedi kalacakları inancı genel kabul görmüş bir inanç olmasına rağmen Cehmiye gibi bazı Müslüman kesimler amellerin sonlu olmasından hareketle cennet ve cehennem de sonlu olması gerektiğini söylemektedirler.⁶³ Buradaki ifade sonuç itibarıyla cennetlik ve cehennemliklerin durumuyla ilgilidir, yoksa müminlerden günahkâr olanlar cehennemde cezalarını çektikten sonra cennete gireceklerdir. Yani onlar için yer değiştirme söz konusudur.

51. *Kabirde herkes Allah'ın birliğinden sorguya çekilecektir.*
 52. *Kâfir ve fasıklar için kötü işlerinden dolayı kabir azabı vardır.*

Bu beyitler kabir sorgusu ve kabir azabının hak ve gerçek olduğunu dile getirmektedir. Ehl-i sünnet alimleri bu konuda daha çok hadisleri dayanak göstermişlerdir. Ancak, "Onlar (Firavın ailesi) sabah akşam ateşe arz edilirler"⁶⁴ ayetini de bu anlama gelecek şekilde yorumlamışlardır. Böyle yorumlamalarının sebebi de ayetin devamındaki, "Kıyamet saati geldiğinde de Firavın ailesini daha şiddetli azaba sokun (buyuracaktır)" ifadesidir. Demek ki önceki ifadedeki sabah akşam ateşe arz edilmeler daha kıyamet kopmadan olacaktır. Konuyla ilgili bir diğer ayet de günaha batmış olanlarla ilgili "Biz onları büyük azaba sokmadan önce daha yakın/küçük (ednâ) azabı tattıracağız"⁶⁵ ayetidir. Buradaki ednâ azap, kabir azabı olarak tefsir edilmiştir. Bir diğer ayet de, münafıklar hakkında "Biz onlara iki

63 Pezdevî, *age*, s. 239; Aliyyu'l-Kari, *age*, s.42.

64 Mü'min, 40/46.

65 Secde, 32/21.

kere azab edeceğiz, sonra da büyük azaba gönderilirler"⁶⁶ ayetidir. Buradaki iki azaptan birincisi kabir azabıdır. Mutezilîler kabir azabının olacağını kabul etmezler. Hem Kur'an'da buna delalet eden ayet olmadığını, delil diye gösterilen ayetlerin de te'villerle bu manada kullanıldıklarını ve hem de aklın bunu gerektirdiğini söylerler.⁶⁷

53. *Ey inananlar! İnsanların cennete girmesi Allah'ın bir lütfudur.*

54. *Yeniden dirildikten sonra hesaba çekilme haktır. Vebalden sakının.*

55. *Bazılarının kitapları sağından, bazılarınının ise solundan ve arkasından verilecektir.*

56. *Amellerin tartılması ve sırat üzerinden geçmek haktır, yalan değildir.*

Bu beyitler de ahiret ahvali hakkında Ehl-i sünnet inançlarını anlatmaktadır. Öldükten sonra hesaba çekilme, amellerin tartılması, amellerinin durumuna göre bazı insanların kitaplarını sağdan, bazılarının da soldan almaları ve sırat üzerinden geçmeleri haktır. İnsanların cennete girmesi ise amellerinin karşılığı olmayıp Allah'ın iyi amelde bulunanlara bir lütfudur. Öldükten sonra hesaba çekilme, kişinin dünyada yaptıklarının tartılması ve amellerinin durumuna göre bir karşılık bulması inancı İslam'ın temel inançlarından. Bunlar Kur'an ayetleriyle sabit inançlardır. "*Sonra kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz*"⁶⁸ "Kitabını sağ tarafından alanlar, sonra hafif bir hesaba çekilecekler ve ailelerinin yanına sevinçle varacaklardır. Kitabını arkadan alanlar eyvah diyecekler ve ateşe atılacaklardır"⁶⁹ "Kim zerre miktar iyilik yapsa onun karşılığını görür, kim de zerre miktar kötülük yapsa onun karşılığını görür"⁷⁰ Sırat üzerinden geçme ise hadislerle sabittir. Peygamberimize nispet edilen bir hadiste "Müminler sıratın şimşek gibi, rüzgâr gibi, koşu atları gibi, binekli insanlar gibi süratlice göz kırpıncaya kadar geçerler"⁷¹ buyrulur. Bunlardan sadece sonuncusunda ihtilaf vardır. Mutezilîler cennet ve cehennem amellerin karşılığı olarak görürler. Ehl-i sünnet ise cenneti Allah'ın bir lütfü, cehennemi ise adaletin gereği olarak insanın kötü amellerin karşılığı kabul ederler. Buna "*Ben dahil Hiç kimse amelleriyle cennete giremez, ancak Allah'ın rahmeti beni kuşatmıştır*"⁷² hadisini delil gösterirler. Mutezile ise "*Yaptıklarımızdan dolayı cennete girin*"⁷³ ayetini delil gösterir.⁷⁴ İnsan-

66 Tevbe, 9/101.

67 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss.117-118; Rihavî, *age*, ss. 118-119; Gölcük-Toprak, *age*, ss. 368-372; ayrıca geniş bilgi için bk. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1989.

68 Mü'minun, 23/16.

69 İnşikâk, 84/7-12.

70 Zilzal, 99/7-8.

71 Buhari, *Tevhid*, 24; Müslim, *İman*, 302.

72 Buhari, *Rikak* 18; Merdâ 19; Müslim, *Münafikîn*, 71-73, 75, 76, 78.

73 Nahl 16/32.

ların cennete Allah'ın lütfuyla gireceğini ifade eden 53. beyti Rihavî 61. beyit olarak şerh etmektedir.⁷⁵ Bu konu bütünlüğü açısından daha uygundur.

57. *Dağlar gibi günahı olanlar için hayır ehlinin şefaati ümit edilir.*

58. *Dalâlette olanlar kabul etmiyor ama, duaların da açık bir tesiri vardır.*

Kelamcılar arasında ahirette şefaati ve dirilerin yaptığı duaların ölümler için faydası olup olmadığı hususlarında da bir takım ihtilaflar vardır. Mutezilîler şefaatin olmayacağını ve ölümler arkasından yapılan duaların kabul edilmeyeceğini iddia ederler. Çünkü herkes kendi yaptığı için karşılığını görecektir. Ehl-i sünnet ise, şefaatin de, ölümler için yapılan duaların da tesirli olacağı kanaatini taşır, ancak buna Allah'ın iznini şart koşarlar. Allah'ın izni olmadan hiç kimse şefaati edemez.⁷⁶ Ehl-i sünnetin bu husustaki delili, "Şefaati, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"⁷⁷ hadisidir. Ancak yazar şefaati konusunda *umulur* kelimesini kullanmakla bu konudaki inancın sanki zayıf/zanni delillere dayandığına işaret etmektedir. Şarihler ise tam tersine bu konudaki delillerin mütevatir derecesine yakın meşhur hadisler olduğunu söylemektedirler.⁷⁸

60. *Cennet ve cehennem daha önce vardı, şimdi de varlar.*

Bu ifade Ehl-i sünnetin cennet ve cehennem hakkındaki inancını ortaya koymaktadır. Buna göre cennet ve cehennem önceden yaratılmış olup halen de mevcuttur. Mutezilîlerin görüşü ise cennet ve cehennem ahirette yaratılacağı yönündedir. Ehl-i sünnet bu konuda cennetin muttaki müminler, cehennem de kâfirler için hazırlandığını ifade eden ayetlerle⁷⁹, Hz. Adem'le eşine cennette iskân edin hitabını⁸⁰ delil gösterirler.⁸¹ Şarih Rihavî bu beyti 52. beyit olarak şerh etmiştir, ama konusu itibarıyla yerinin 60. beyit olması daha uygundur.

61. *Büyük günah sahibi müminler cehennemde ebedi kalmayacaklardır.*

Ehl-i Sünnete göre müminlerden büyük günah işleyenler tövbe etmeden ölseler bile cehennemde ebedi kalmayacaklar, cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarak imanlarının ve diğer amellerinin karşılıklarını görmek üzere cennete gireceklerdir. Mutezile ise, tövbe etmeden ölen müminlerin cehennemde ebedi

74 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss.119-126; Rihavî, *age*, ss. 119-126.

75 Rihavî, *age*, ss. 132-134.

76 Gölçük, Toprak, *age*, ss. 388-389.

77 Ebu Davud, *Sünnet*, 21; Tirmizi, *Kıyamet*, 11.

78 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss.126-127; Rihavî, *age*, ss. 126-127.

79 Âli İmran 3/131, 133; Bakara, 2/24.

80 Bakara, 2/35.

81 Pezdevî, *age*, ss. 237-38; Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 134; Rihavî, *age*, ss. 112-113.

olarak kalacakları, ancak bunlar kâfir olmadıkları için azaplarının kâfirlere tatbik edilen azap gibi olmayıp, daha hafif bir azap olacağı görüşünü benimsemektedir.⁸²

20. *Müminler Allah'ı keyfiyet, idrak ve bir örnek olmaksızın göreceklerdir.*

21. *Görünce de nimetleri unutacaklardır. Mutezileye yazıklar olsun.*

Ahirette Allah'ın müminler tarafından görülmesiyle ilgili olarak Ehl-i sünnet görüşünü dile getiren bu beyitler aynı zamanda bunu imkânsız gören ve bu yüzden kabul etmeyen Mutezile'yi de kınamaktadır. Bu görmenin keyfiyet ve idrak olmaksızın gerçekleşeceğini ifade eden sözler ise, Allah'ın ahirette nasıl görüleceği sorusuna cevap niteliğindedir. Bu konuda Ehl-i sünnet'in Kur'an'dan delilleri, "O gün bir takım parlak yüzler vardır ki Rablerine bakarlar"⁸³ ve "İyilik yapanlara güzel bir karşılık (husnâ) ve daha fazlası (ziyade) vardır"⁸⁴ ayetleridir. Birinci ayetin anlamı, bir takım parlak yüzlerin Rablerine bakacağı noktasında sarihtir. Mutezile ayetteki *ilâ Rabbihâ nâzırah/Rablerine bakarlar* ifadesini *ilâ niami rabbihâ muntazıratün/Rablerinin nimetlerini beklerler* olarak yorumlasa⁸⁵ da bu yorum isabetli değildir. Hz. Peygamberden rivayet edilen "Siz Rabbinizi dolunayda ayı zahmetsizce gördüğünüz gibi göreceksiniz"⁸⁶ hadis-i şerifi de Allah'ın ahirette görüleceğini açıkça beyan etmektedir ki bu hadis Sahabenin ileri gelenlerinden 21 kişi tarafından rivayet edilmiştir.⁸⁷ İkinci ayette ise bir kapalılık söz konusudur. Bu ayetteki *husnâ* ve *ziyade* kelimelerinin ne anlama geldiklerini bilmek, ancak bir açıklamayla mümkündür. Bunu en iyi açıklayacak olan da Peygamberimizdir. Peygamberimizin (s.a.s.) *husnâ* kelimesini cennet, *ziyade* kelimesini de rü'yet olarak tefsir ettiği rivayet edilmektedir.⁸⁸ Hz. Ebu Bekir, Ebu Musa el-Eş'arî, Huzeyfe, İbn Abbas, İkrime gibi tefsir sahasında ün yapmış sahabenin ileri gelenleri de aynı görüştedir.⁸⁹

2. Sahabe

34. *Şüphesiz ki Hz. Ebu Bekir'in diğer sahabilere nazaran bir üstünlüğü vardır.*

35. *Ömer el-Faruk da, Osman-ı Zinnureyn'den üstündür.*

82 Pezdevî, *age*, ss. 187-207; Aliyyu'l-Kari, *age*, s. 135; Rihavî, *age*, ss. 130-132.

83 Kiyame, 75/22-23.

84 Yunus, 10/26.

85 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, Kahire 1986, s. 48.

86 Buhari, *Tevhid*, 24; Müslim, *Mesacid* 211, Ebu Davud, *Sünnet*, 19, Tirmizi, *Cennet* 16-17.

87 Rihavî, *age*, s. 41.

88 İbn Kesir, *Tefsir*, Kahire, ts., 4/414.

89 İbnü'l-Cevzî, *Zadı'l-mesir min ilmi't-tefsir*, Beyrut 1987, c. 4, s. 24; rü'yetullah konusunda daha geniş bilgi ve tartışmanın delilleri için bk. Pezdevî, *age*, ss. 110-124.

36. *Osman-ı Zinnureyn de, savaşta kerrar vasfını kazanan Ali'den üstündür.*
 37. *Hz. Ali'nin de diğer sahabilere karşı üstünlüğü vardır. Başka görüşlere aldırış etme.*
 38. *Hz. Aişe'nin de bazı özellikleri sebebiyle Fatıma'ya karşı üstünlükleri vardı.*

Bu beş beyit Ehl-i sünnetin sahabe ileri gelenleri arasında üstünlük sıralamasına dair inancını belirtir. Şiânın Hz. Ali, eşi Fatıma ve çocukları hakkındaki tercihlerine karşı Ehl-i sünnet de böyle bir sıralama belirlemiştir. Bu sıralamalar her iki tarafta da tamamen siyasi bir tercih ve bakış açısı esas alınarak yapılmaktadır. Ancak Müslüman ilim adamları bunların birbirlerine üstünlükleri ve üstünlük sıralamaları hakkında bir çok hadis rivayet ederek bu konudaki tercihleri dini delillere de dayandırmaktadırlar.⁹⁰

39. *Yezid'e ölümünden sonra aşırı mutaassıp olanlardan başkası lanet etmedi.*

Emevi halifesi Yezid, hem siyasal hem de dinî hayatta dejenerasyonu ilk defa açık olarak yaşayan şahıs olarak tarihe geçmiştir. Bu arada iktidar mücadelesinde Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'e karşı acımasız bir tavır sergileyerek onun ve çevresindekilerin katline sebep olmuştur. Bu yüzden Müslüman gruplar kendisine hoş bakmaz, hatta Şii kesimler ise Yezid'i lanetlerler. Ehl-i sünnet ise, lanetlemeyi aşırılık saydığı için tercih etmez. Üstelik büyük de olsa günah işleyeni kâfir saymadıklarından ötürü günahkâr bir kimseyi lanetlemeyi doğru bulmaz. Bazı Iraklı alimler ise, Hz. Peygamber'in Ehl-i beytine yaptığı zulmü helal sayarak yaptığı düşüncesinden dolayı onu kâfir sayar ve lanetlemeyi caiz görürler.⁹¹

62. *Ben tevhit konusuna caiz olan sihir gibi bir nazım giydirdim.*
 63. *Bu nazım bir müjde gibi kalbi teselli eder, tatlı su gibi ruhu diriltir.*
 64. *Ezberleyip manasını anlayarak bunu mütalaa edin ki bazı güzelliklere ulaşsınız.*
 65. *Dua ettiğinizde beni de hayırla anarak bana yardımcı olunuz.*
 66. *Umarım ki Allah beni fazlıyla affeder ve ahirette mutluluk verir.*
 67. *Şüphesiz ki her zaman, bana hayır dua edene ben de dua ederim.*

Ehl-i sünnet inanç konularını 61 beyitte bitiren yazar bu son 6 beyitte kasidesinin değerine temas etmekte ve dua ederek, dua isteyerek manzumesini bitirmektedir. İnanç konularını çok güzel bir şiirle ifade edebildiğini, bunu ezberleyenlerin anlamındaki güzelliklere ulaşabileceğini belirttikten sonra okuyanlardan dua istemekte, bu nazmın ahirette kendisinin mutluluğunu artıracığına

90 Bu rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Pezdevî, *age*, ss. 277-284; Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 77-84; Rihavî, *age*, ss. 77-85.

91 Aliyyu'l-Kari, *age*, ss. 85-87; Rihavî, *age*, ss. 88-89.

dair umudunu dile getirmekte ve kendisine dua edenlere dua ettiğini söylemektedir.

Sonuç

Ali b. Osman el-Oşî'nin bu manzum metni, Ehl-i sünnet İslam inançlarının bir manifestosu niteliğindedir. Ancak Matüridi ekolüne mensup olan müellif, Eş'arîlerle Matüridiler arasında ihtilaflı olan konularda Matüridi görüşleri benimsediği açığa çıkmaktadır. İslam inançlarını beyitler halinde anlatan eser öğreticidir. Fakat bazı maddelerde zikredilen hususların bir dinin temel inançlarını anlatan bir eserde bulunmasını isabetli bulmuyoruz. Zira bunlar, ya inanç konusu olmaktan ziyade felsefi bir görüştür, ya da temel inanç esası olmaktan daha çok teferruata ilgili tartışmalı konulardır. Örneğin, 10. maddede cüz' lâ yetecezzâ/atomun varlığı, 48. maddede ma'dum şey olup olmadığı, 59. maddede heyulânın varlık ve yokluğu gibi bazı felsefi görüşlere, 7. maddede Allah'ın şey ve zat olarak isimlendirilmesi, 8. maddede isim ve müsemmâ, 9. maddede Allah'ın cevher ve cisim olmadığı, 22. maddede salah/aslah, 34-38. maddelerde sahabe ileri gelenlerinin birbirlerine karşı üstünlükleri, 39. maddede Yezid'e lanet edilmemesi gerektiği gibi İslam inançları arasında yer alması pek de anlamlı olmayan konulara yer vermesi bizce isabetli değildir. Ayrıca bazı beyitlerde geçen bir takım ifadelerin, inançları listeleyen bir metinde bulunmasını, bu her ne kadar bir şiir metni olup vezin ve kafiye tutturabilmek için dolgu maddesi olarak kullanılsa da, hoş karşılamıyoruz. Buna örnek olarak, 10. beyitte geçen "Ey dayı oğlu" hitabını, 21. beyitte Allah'ın ahirette görüleceğinden bahsettikten sonra "Mutezileye yazıklar olsun" ibaresini, 49. beyitteki "Tekvin ile mükevven aynı değildir" hükmünden sonra "Bu meseleyi de göze sürme çekmek için al" ifadesini ve 59. beyitte "Dünyamız hâdistir ve heyula varlığın yokluğudur" dedikten sonra "Sevinç içinde dinle" sözlerini gösterebiliriz.

Özet

Akâit risaleleri Kelam tarihinin önemli kaynakları arasında yer alır. Bunlar Müslüman toplum için belirlenmiş dini inançların manifestosu niteliğindedir. Yani maddeler halinde inançları içerir. Bunlardan bir kısmı nesir şeklinde yazılmışken, bir kısmı da manzum olarak İslam akâit edebiyatında yerini almıştır. İşte bu risalelerden biri de Üşî'nin *Bed'ü'l-emâli* adlı manzum eseridir. Bu çalışma Üşî'yi ve eserini tanıtmayı amaçlamaktadır. Risalenin içeriğini sunarken fikirlerin tartışmasına girilmemiş, sadece bazı eleştiriler yöneltilmiştir.

Anahtar kelimeler: Üşî, Akâit Risalesi, Kırgızistan, Oş, Ehl-i Sünnet, Mutezile

Ek:1⁹²

569

" "

92 Bu metin Işık Yayınevi'nin 1979'da tıpkı basımını yaptığı, Hafız Selim b. Osman Efendiye ait 11254 tarihli nüshadan alınmıştır.

Ek:2

Hoca Sadettin Efendinin *Lamiyye-i Kelâmiyye* Adlı Manzum Tercümesi⁹³

- 1-Bu sözle eylerem bed'-i emâlî / İdüp tevâhüd için nazm-ı le'âlî
 2-İlâh-ı halkı Mevlâmız kâdimdir / Ânun her vasfının vardır kemâlî
 3-Diridir ol, Müdebbir her bir emri / Hem ol Hakdır, Mukâddir var celâlî
 4-Mürîd-i hayr u şerdür, liķ-râzî / Değildir ķ'ide yaramaz muhâlî
 5-Sıfâtullah ne aynudur ne gayrı / Velî zatından olmaz infisâlî
 6-Sıfât-ı zat u efâl öyle bil ķim / Kadîm-i bi fenâdır yok zevâlî
 7-Veririz Hakķa ism-i şey ü zâtı / Cihât-ı siteden ammâ zâtı hâlî
 8-Müsemânun değıldir ism gayri / Basiret ehlinin budur maķâlî

93 Hoca Sadettin Efendinin manzum tercümesi Kemal Edip Kürkcüođlu'nun ("Lamiyye-i Kelâmiyye", *AÜİFD*, Ankara 1954, c. III, ss. 4-9) neşrinden iktibas edilmiştir. Beyitler halinde yazmak çok yer tutacağından, mısraları yan yana yazdık, fakat belirgin olsun diye mısra aralarını slaş işaretiyle ayırdık. Çeviride kullandığım Arapça metin 67 beyitten ibaretken, Hoca Sadettin Efendi'nin kullandığı metin 68 beyitten ibarettir. Onun 40. beyit olarak çevirdiği "Katil eceli yarıda kesmiş olmaz. Hakikat ehlinin görüşü budur" anlamındaki kısmı benim kullandığım metinde bulunmamaktadır. Her iki metinde bazı beyitlerin yerleri ve sıra numaraları farklılık arz etmektedir. Bu yüzden onun manzum tercümesinin başında bulunan numaralar ile benim çevirim başında bulunan numaralar birbirini tutmamaktadır.

- 9-Değildir cevher u cism u araz Hak / Değildir ba'z u küll yok iştimalî
10-Tecezzisiz bulunur cevher-i ferd / Budur hak, lağvdür hasmın cidâlî
11-Dime Kur'an'a mahluquetme nisbet / Kalan akvâle ol, âli makâlî
12-Ve Rabbü'l-Arş fevka'l-Arş diriz / Velâkin yok mekâna ittisâlî
13-Nazîr u şibh u niddî yok Hudâ'nın / Sakın teşbihten, ol bî misâlî
14-Zaman ile zemin Hallâkının yok / Bilin mâzî vü istikbâl ü hâlî
15-Hudânın yok nisa vü vâlideyni / Hem evladın inâsı vü ricâlî
16-Hudânın hâceti yokdur nasîre / İ'ânet istemez yok ittikâlî
17-İmâte eyler ahyâyâ cemî'an / Yine ihyâ edîp eyler suâlî
18-Cihânda müslimün nimette, küffâr / Dereklerde eder derk-i nekâlî
19-Fenâ bulmaz ebed Cennet Cehennem / Hem olmaz ehlinin hiç intikâlî
20-Görürler müminün Allah'ı bî keyf / Velî idrâk olunmaz yok misalî
21-Görenler Cenneti eyler ferâmuş / Görün hüsrân-ı ehl-i i'tizâlî
22-Değildir Vâcib'e islâh vâcib / Nice isterse halk eyler fi'âlî
23-Bize farz oldu tasdik-i melaiik / Rusûlde dahi yok kızb ihtimalî
24-Nebiyî-i Hâşimî Hatmu'r-rusuldür / Dahi misbahdır nûr-i cemâlî
25-İmâm-ı enbiyâ ser-tâc-ı âlem / Cihânda ol giderdi ihtilâlî
26-İlâ yevmi'l-kiyâme şer'i bâkî / Anın dininden olmaz dehr hâlî
27-Muhakkak siddîkür İsrâ vü Mi'râc / Var anda nass-ı ahbâr-ı avâlî
28-Cemî'i enbiyâ ma'sumlarıdır / Ma'asî amdî yok hem in'izâlî
29-Müennes ya muhannes ya memâlik / Nübüvvet mülküne olmadı vâlî
30-Değil Lokman u Zülkarneyn ma'ruf / Nübüvvetle, sakın etme cidâlî
31-İner İsa semadan şer'imizle / Şakî Deccâle kıpmaz ol mecâlî
32-Kerâmet-i evliyâ mevhibettir / Hudâ anlara verir bu nevâlî
33-Velî hergiz nebiden efdal olmaz / Resule racih olmaz intihâlî
34-Ebu Bekr efdal-i ashâbdır bil / Gönülde kalmasın şek ihtimâlî
35-Ömer Faruk-ı Hakdır kadri oldu / Anın Osmân-ı zinnureyn'e âli
36-Yine Osman mufaddaldır Ali'den / Ki eyler münhezim saff-ı kıtâlî
37-Kalan ashâbdan efdâl Ali'dir / Bu tertib üzre söyle lâ tubâlî
38-Peyam-ber duhteri Zehrâ'dan efzun / Denir Suddîka'nın bazı husâlî
39-Yezid'e ba'de mevtin la'net etmez / Meğer ol kım ola iğrâda gâlî
40-Ecel kat' eylemez kâtil bilâ şek / Hakîkat ehlinin budur makâlî
41-Kabul-i hakdır iman-ı muqallid / Delail var buna nâfiz nisâlî
42-Değildir cehl ile ma'zur âkil / Eğer çözmezse gaffletten ıkâlî
43-Değil imân-ı be's elbette makbul / Çü yok imanda emare imtisâlî
44-Değil a'mâl-i hayr imanda dahil / Eğerci farz ise anın visâlî
45-Denülmez kâfir ü mürted ana kım / Zinâsı var ya katil ü ihtizâlî
46-O kım âtîde eyler küfre niyet / O dem dininden eyler insilâlî

- 47-O *ķim cehl ile tav'an syleye kıfr / Olur din reddi annin iķtiffli*
 48-Olunmaz *mest-i bi temyiz ikfr / Sayılır laķve annin irticli*
 49-Deķildir *ķey' mer'i emr-i ma'dm / Grr mi bedr ķimse nev hilli*
 50-Mkevven *gayr-ı teķvndir, deķil ayn / Bununla aynne et iķtihli*
 51-Muķarrerdir *huds-i masiv Allah / Heyl yokķdur etme geķ hayli*
 52-Helal ile *harama biz deriz rzķ / Kbul etmezse ger bu kl  kli*
 53-Makbrde *bi emrillhi melekler / Ederler dini medfundan suali*
 54-Kam *kıffra, ba'zı ehl-i fısk / Azb-ı ķabr olur yavuz fi'li*
 55-Hisbu'n-ns *ba'de'l-ba'ss hakķdur / Sakın ķesb etme esbb-ı vebli*
 56-Ktb *vermeķde bed' olur ķiminin / Yemini, ķiminin zahir u Őimli*
 57-Ameller *vezni hakķdır, hem Sırtı / Geķer mminler olmaz ibtihli*
 58-Bu gn *mevcuddur Cennt u Nrn / Geķpdr andan ahvl-i havli*
 59-Duhl-i *ns Cennta ķeremdir / O Rahmn'dan ey ehl-i ma'li*
 60-Muķim *olmaz azb iķinde mmin / Gnehle grse dr-ı iŐti'li*
 61-Őefatle *ile iznillah olur mahv / Keķbir klsa pr deŐt  cibli*
 62-Du'nn *var te'sir-i belgi / Anı nefy eyler ol ķim var dalli*
 63-Geyrdm *nazm ile tevhde bir don / Gren grr anı sihr-i helli*
 64-Verir *selvet beŐret gibi ķalbe / Eder ihy-yı rh b-ı zlli*
 65-Pes *nı i'tikd ile edin hıfz / Bulasız t ķi esnf-ı menli*
 66-Bu *abdi zikr-i hayr ile edin yd / Duda eyledikde ibtihli*
 67-Ola *ķim afv ede Mevl gnhn / Ola mahitm sa'd ile melli*
 68-Benim *her dem du'-yı hayrım alır / O ķim bana ola bir gn du'li*

PARA VAKIFLARI BAĞLAMINDA OSMANLI HUKUK DÜZENİ VE EBUSSUUD EFENDİNİN HUKUK ANLAYIŞI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Kaşif Hamdi Okur *

Abstract

Some Notes on Ottoman Law Order and Ebussuud Efendi's Juridical Views Concerning Cash Waqfs in Ottoman Empire

This study examines the Ottoman law order and Ebussuud Efendi's juridical views about the cash waqfs in Ottoman empire. Firstly it deals with the relation between Qânûn law and Sharî'a law in the Ottoman law order. Then it analyses Ebussuud Efendi's juridical views concerning the disputes on the cash waqfs. Finally it makes an evaluation about the subject.

Keywords: Islamic Law, Cash Waqfs, Ebussuud Efendi

Giriş

Yunan medeniyetinin felsefe medeniyeti, batı medeniyetinin teknoloji medeniyeti, İslâm medeniyetinin bir fıkıh medeniyeti olduğu vurgusu,¹ İslâm toplumlarının – dünü ve bugünü ile - anlaşılabilmesi bağlamında fıkıhın taşıdığı önemin altını çizmeye matuftur. Ebu Hanife'ye (ö.150/767) nispet edilen tanım çerçevesinde insanın lehine ve aleyhine olan hususları kavrayabilecek bir melekeye sahip olması tarzında anlaşılabilen fıkıh, inanç, ibadet, hukuk ve ahlak saha-larını kapsayan geniş bir muhtevaya sahiptir.² Bugün İslam hukuku olarak ad-

* Ar. Gör. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı

1 Bu vurgu için bk. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev.: İ. Akbaba, İstanbul 1997, s. 133.

2 Ebu Hanife'ye nispet edilen tanıma teknik bir sınırlama getirmek amacıyla () "dışa yönelik eylemler açısından" kaydı getirilerek tanım bugünkü fıkıh disiplini ifade etmek için kullanılmaya başlanmış, kelam ve tasavvuf disiplinleri tanımın dışında bırakılmıştır. Fakat tanımın orijinal şekli esas alındığında bugünkü fıkıh disiplini fıkıh-ı amelî, kelam disiplini fıkıh-ı itikadî, tasavvuf disiplini ise fıkıh-ı vicdanî terimleriyle ifade edilmiştir. Ayrıca kelamı ifade etmek için fıkıh-ı ekber nitelemesi de yapılmıştır. Bu hususlar için bk. Sadruşşeria Ubeydullah

landırılan fıkıh kurallarının yargı ve yaptırıma bağlanmış olan kısımları, bütünü bir parçasını temsil etmektedir.³ Öte yandan fıkıh bir müslümanın uyması gereken doğru davranış formlarını öğrenme, kavramsal düzeyde derinlemesine nüfuz ederek içselleştirme ve uygulama safhalarından oluşan, netice itibarıyla insanı hikmete ulaştıran bir süreci ifade etmek için kullanılmıştır.⁴ Her hâl u kârda fıkıh, İslam toplumlarının sosyal ve kültürel açıdan incelenmesi bağlamında ihmalî mümkün olmayan bir unsurdur. Fıkıh kaynaklarının tarih araştırmalarındaki önemine zaman zaman dikkat çekilmekle beraber,⁵ bu kaynakların ilgili araştırmalarda gerektiği gibi kullanıldığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Aynı durumun Osmanlı tarihi araştırmaları için de geçerli olduğunu söylemek izahtan varestedir. Fıkıh ve fetva kaynaklarının, şer'iyeye sicillerinin özellikle sosyal tarih ve kültür tarihi açısından taşıdığı önem vurgulanmakta ise de⁶ söz konusu kaynaklar henüz tarih araştırmalarında hak ettiği yeri alamamıştır. Bu hususta ilmi disiplinler arası bilgi akışının gereği gibi sağlanamamasının etkisinden de bahsedilebilir.

Osmanlı müesseseleri ve toplum yapısı konusunda sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için gerekli ön koşullardan birisi de Osmanlı'da uygulanan hukuk düzeninin kavranmasıdır. Bilindiği üzere klasik Osmanlı hukuku, Hanefî fıkhına dayalı şer'î hukuk ile, hükümdarın iradesi ile hukuki karakter kazanan kuralların oluşturduğu örfî hukuk olmak üzere iki ana unsura dayanmaktaydı. Şer'î hukuk-örfî hukuk ilişkisi, Osmanlı tarihi ve Türk hukuk tarihi alanlarında oldukça hararetli tartışmaların odağında yerini almış, güncelliğini sürekli ko-

İbn Mesud, *et-Tavdîh fî halli şavâmizi't-tenkîh*, Beyrut 1996, c. I, ss. 16-17 (et-Telvîh ile birlikte); Mola Husrev, *Mirâtü'l-usûl*, İstanbul 1310, c. I, ss. 18-20; Güzelhisârî, *Menâfîu'd-dekâik*, İstanbul 1288, ss. 17-18; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, haz.: Hacı Adil, İstanbul 1326, ss. 10-11; Mahmud Esad, *Telhis-i Usul-i Fıkıh*, İzmir 1313, ss. 6-7; [İzmirli] İsmail Hakki, *Daru'l-fünun Dersleri: Usul-i fıkıh Dersleri*, İstanbul 1328, ss. 2-3.

3 Bu husus için bk. Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, İstanbul 1960, c. I/1, ss. 71-72.

4 Fahrullislam Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, Beyrut 1991, c. I, ss. 46-50 (Keşfü'l-esrâr ile birlikte); Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut, ts., c. I, ss. 9-10.

5 Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1985, ss. 66-68; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Dönemi Mâvâra' al-Nahr İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, ss. 301-302.

6 Bu konuda özellikle bk. İsmail Hâmi Dânişmend, "Fetva Mecmualarına Göre İslam Fıkıhının Milli Kıymeti", *Türkiyât ve İslâmiyât Tedkikleri Külliyyatı*, İstanbul 1956, ss. 1-39. Dânişmend'in çalışması –fetva mecmualarından yaptığı bazı çıkarımların isabetliliği bir tarafa bırakılacak olursa– fetva kaynaklarının kültür tarihi verileri bağlamında kullanılmasının ilgi çekici bir örneğini teşkil etmektedir. Bunun yanısıra bk. A. Vehbi Ecer, "Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi", *Türk Kültürü*, c. VIII/90, Nisan 1970, ss. 400-405; a.mlf., "İçtimai Hayat ve Kültür Tarihi Bakımından Fetva Kitaplarının Önemi", *Prof. M. Tayyip Okuç Armağanı*, Ankara 1978, ss. 251-265. Şer'iyeye sicilleri için bk. Ahmet Akgündüz, *Şer'iyeye Sicilleri*, İstanbul 1988, c. I, ss. 12-16.

ruyan konuların başında gelmektedir.⁷ Osmanlı tarihine bir “inanç alanı” olarak yaklaşılmasının⁸ en belirgin tezahürünü şer’i hukuk-örfi hukuk tartışmalarında bulmak mümkündür. Araştırmacıların dünya görüşü ve ideolojisi bu konudaki verilerin değerlendirilmesinde azami etkili olmuştur.⁹ Netice itibarıyla bu konuda halis örfçü eğilim, ikilemcî eğilimin örfçü ve şeriatçı kanatları tarzında kavramsallaştırılabilecek yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.¹⁰ Tarihi süreç açısından konuya yaklaştığımızda örfî hukuk/sultânî hukuk/kanun hukuku/devlet hukuku vb. adlarla ifade edilen, fıkıhçıların fıkıh ilminin yöntemi içerisinde ortaya koydukları hükümlerin dışında, idarecilerin iradesiyle varlık kazanan hukuk kurallarının menşei itibarıyla Osmanlıdan öncesine uzandığı görülmektedir. Bu hukuk kurallarının İslâm dünyasında X. ve XI. yüzyıllarda etkinlik kazandığı ifade edilmekle beraber¹¹ ilgili uygulamaları daha eski dö-

- 7 Şerî hukuk- örfî hukuk ilişkisiyle alakalı başlıca incelemeler için bk. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî, ve Mali Esasları (Kanunlar)*, İstanbul 1943, ss. XI-LIII; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şerîliği Meselesi”, *İÜHFİM*, c. XI/3-4, İstanbul 1945, ss. 203-224; a.mlf., “Türkiye’de Sultanların Teşrîî Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnameler”, *İÜHFİM*, c. XII/2-3, İstanbul 1946, ss. 712-733; a.mlf., “Türkiye’de Din Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Osmanlı’da Din-Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999, ss. 9-56; Halil İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş (Örfî Sultânî Hukuk ve Fatih Kanunları)”, *AÜSBFD*, c. XIII/2, Ankara 1958, ss. 102-126; a.mlf., *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000, 27-36, ss. 31-46; a.mlf., “Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği”, *Doğu-Batı*, c. IV/13, ss. 157-173; Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat”, çev.: Selahattin Eroğlu, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine (Makaleler)*, haz.: Ferhat Koca, Ankara 2002, ss. 45-65; Ahmet Akgündüz, “Osmanlı Hukuk Sisteminin Şerîliği Meselesi ve Kanunnamelerin Şerî Tahlili”, *XV. ve XVI. asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1997, ss. 297-388; a.mlf., “Osmanlı Kanunnamelerinin Şerî Sınırları”, *Osmanlı*, Ankara 2000, c. IV, ss. 401-410; Halil Cin/Ahmet Akgündüz, *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1990, c. I, ss. 192-197; Ali Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şerîliği Üzerine”, *Osmanlı*, Ankara 2000, c. IV, ss. 412-417; Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şerîliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslâmiyât*, Ankara, Ocak-Mart 2005, c. VIII, sayı: 1, ss. 113-125.
- 8 İnanç alanı kavramsallaştırması için bk. A. Turan Alkan, “Osmanlı Tarihi: Bir İnanç Alanı!”, *Ateş Tecrübeleri*, İstanbul 1997, ss. 183 vd.
- 9 Esasen tarih araştırmalarının doğası böyle bir neticeyi açıklayabilmektedir. Zira Halkın’ın da belirttiği gibi “tarihi hakikat, müşahhas hususiliği içinde geçmişin tasavvurudur. Bu hüküm tarihinin hem tarafsızlığını hem de objektifliğini gerektirir. Fakat işte bu noktada meseleler çatallaşır. Çünkü insan olarak tarihçi ve tarihi olarak olgu izafiliğinin baskısına maruzdur. Tarihin bilgisi, şahitlikleri takdir eden ve tartan tarihçiden ayrılmaz. Tarihi olgu ancak tarihinin tasavvuru çerçevesinde ele alınabilir.” Léon – E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev.: B. Yediyıldız, Ankara 1989, s. 11. Türkiye’nin son yüzyılda gerçekleştirdiği büyük dönüşüm içerisinde her dünya görüşü konumunu sağlamlaştırmak için tarihten destek alma yoluna gitmiştir. Osmanlı örfî hukuk uygulaması da bu çabalar içerisinde oldukça atıfta bulunan bir argüman olma özelliğini korumayı sürdürmektedir.
- 10 Bu konuda özgün ve ilgi çekici değerlendirmeler ihtiva eden bir çalışma için bk. Ümit Has-san, *Osmanlı (Örgüt- İnanç- Davranıştan Hukuk-İdeolojiye)*, İstanbul 2001.
- 11 İnalçık, “Türk Tarihinde...”, s. 164.

nemlere götürmek de mümkündür.¹² Hatta ünlü Hanbelî fakih İbn Kayyim'e (ö.751/1350) göre dört halife döneminde de sırf kamu yararını gözeterek icra edilen, sonraki dönemlerdeki kavramsallaşmış şekliyle "siyaset" kapsamında değerlendirilebilecek uygulamalar bulunmaktadır.¹³ Bu perspektiften bakılınca örfî hukuk adıyla ifade edilen uygulamaların oldukça erken bir dönemden beri İslam dünyasında var olduğunu söylemek mümkündür. Mamafih özellikle Moğol istilası sonrası İslam coğrafyasında örfî hukuk uygulamalarının daha da etkinlik kazandığı ifade edilmektedir.¹⁴ Bu dönemde konuyla ilgili tartışmalar da farklı bir boyut kazanmış ve değişik bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bir fikir vermek bakımından aynı ilmi atmosferde yetişmiş iki alimin görüşlerine temas etmek istiyoruz. Tefsir ve tarih sahasında ün kazanmış olan İbn Kesir'e (ö.774/1373) göre nasslara dayandırılmaksızın yasa, siyaset vb. adlarla düzenlemeler yapmak, bu düzenlemelere Kur'an ve Sünnet'e nazaran öncelik tanımak meşru bir davranış değildir. İbn Kesir bu meşru olmayan düzenlemelere örnek olarak Cengiz Yasası'nı göstermektedir.¹⁵ İbn Kesir ile aynı dönemde yaşamış, aynı hocadan (İbn Teymiyye) istifade etmiş diğer bir alim, İbn Kayyim, siyaset adı altında ifade edilen düzenlemelerin şerî hükümlere uygunluğu konusunda farklı düşünmektedir. İbn Kayyim'e göre uygunluk düzenlemelerin şerî hükümlere "aykırı olmaması" anlamındadır. Yoksa doğrudan nasslara dayandırılmayan uygulamaların meşru olmadığı iddiası sağlıklı değildir. Böyle bir iddiada bulunmak şeriatî insanların maslahatını karşılayamayacak bir duruma sokmak demektir. İbn Kayyim'e göre adalet hangi vasıtalarla gerçekleştirilebiliyorsa bu vasıtalar dine aykırı olmak şöyle dursun dine dahildir. Dolayısıyla *siyaset-i âdilenin* şerî hükümlere aykırılığında bahsedilemez. Bilakis âdil siyaset şerî hükümlere uygundur, hatta onların bir bölümünü teşkil eder. Bu düzenlemelere siyaset adı verilmesi ise bir terminoloji meselesidir.¹⁶

Konu ile ilgili tartışmalar bir tarafa, zaman içerisinde örfî hukuk adıyla anılan düzenlemeler İslam toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiş, en etkin uygulama sahasını ise Osmanlı devletinde bulmuştur. XV. yüzyılın ünlü Osmanlı tarihçisi ve devlet adamı Tursun Bey'e göre toplum düzeninin sağ-

12 M. Fuad Köprülü, "Fıkıh", *İA*, c. IV, ss. 614-617.

13 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şeriyye*, Beyrut, ts., ss. 13, 18.

14 Köprülü, ss. 615-616; Barkan, "Kanunâme", *İA*, c. VI, s. 185; Halil İnalçık, "Örf", *İA*, c. IX, s. 480; a.m.f., "Türk Tarihinde...", s. 169. Moğol istilası sonrası yasa ve törenin Müslüman Türk devletlerinde etkinliği konusunda ileri sürülen bazı değerlendirmeler için bk. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, ss. 97-98, 278, 340, 375, 386-387; Abdülkadir İnan, "Yasa, Töre-Türe ve Şeriat", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1998, c. II, ss. 222-228.

15 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*, Beyrut 1969, c. II, s. 67.

16 İbn Kayyim'in ilgi çekici değerlendirmeleri için bk. İbn Kayyim, *Turuk*, ss. 13-14.

lanması için hem *siyaset-i ilâhî* ve *şerî'at* adıyla ifade edilen düzenlemelere hem de *siyaset-i sultânî*, *yasağ-ı pâdişâhî* ya da *örf* adıyla anılan düzenlemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak her iki nevi düzenlemenin hayata geçirilmesi bir Padişahın varlığına bağlıdır.¹⁷ Görüldüğü üzere Tursun Bey, Osmanlı devlet nizamı açısından şerî-örfî hukuk birlikteliğinin ve bu birlikteliğin devleti temsil eden padişahın varlığı ile olan ilişkisinin çerçevesini belirlemektedir.¹⁸ Osmanlı ulemasının eserlerinde de bu birlikteliği destekleyici veriler yer almaktadır. İlk Osmanlı şeyhülislamı olarak anılan Molla Fenârî (ö.834/1430), toplum düzeni bağlamında ulemâ ve ümerânın önemine vurgu yaparken, ümerânın uyguladığı yasak ve müeyyidelerin ulemânın burhâna dayalı yasak ve müeyyidelerinden daha etkili olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ XVI. yüzyılın ünlü şeyhülislamı İbn Kemal (ö.940/1534) ise () “Padişahın getirdiği yasak ve müeyyideler, Kur’ân’ın getirdiği yasak ve müeyyidelerden fazladır” ifadesini hadis olarak nakletmektedir.²⁰ Böyle bir ifade, padişahın şerî hükümler dışında düzenlemeler yapabilmesini, doğrudan doğruya Hz. Peygamber’in hadisine dayandırarak meşrulaştırmayı mümkün kılmaktadır. Esasen Osmanlı toplumu bu konudaki tartışmaları aşmış gözükmektedir. Nitekim XVI. yüzyılın en meşhur şeyhülislamı Ebussuud Efendi (ö.982/1574), ünlü Kur’ân tefsirinin mukad-

17 Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz.: Mertol Tulum, İstanbul 1977, ss. 12-13.

18 Birçok Osmanlı müellifi Tursun Bey’in vurguladığı hususların altını çizmeye devam etmiştir. Padişah’ın varlığı din ve dünya düzeninin sürdürülmesi için olmazsa olmaz şart olarak işlenmiş ve bu anlayış bir anlamda Osmanlı dünya görüşünün temelini oluşturmuştur. Bunun ilgi çekici bir örneğine Osmanlı’da gerek tedris gerek uygulama alanında fıkıh sahasının temel kitabı olan İbrahim Halebî’nin *Mülteka'l-ebhur* adlı eserinin tercümesinde rastlıyoruz. XVII. yüzyıl alimlerinden Muhammed Mevkûfâtî tarafından kaleme alınan tercümenin mukaddimesinde padişahın şahsında temsil edilen din-devlet birlikteliği şu ifadelerle dile getirilmektedir: “Ashâb-ı ukûl müttefiklerdir ki dîn ü devlet tev’emân ve himâ-i şer’ bî himâyet-i tîğ-i Pâdişâh-ı bâ temkîn bî emn ü emândır. Eğer cûy-bâr-ı şemsîr-i şâhî ve sikâyet-i siyâset-i adl-i pâdişâhî sâyeğüster olmayaydı gülîstân-ı İslâmda gül intizâm-ı şükûfte vü handân olmazdı.” bk. Muhammed Mevkûfâtî, *Tercümetü'l-mevkûfâtî*, İstanbul 1309, c. I, s. 3.

19 Şemsüddin Muhammed İbn Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-â'yân*, İstanbul 1325, s. 21.

20 İbn Kemal, “er-Risâletü'l-hâmisetü fi şerhi'l-ehâdîsi'l-erbaîn”, *Resâil-i İbn Kemal*, neşr.: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul 1316, c. I, s. 50. Esasen bu ifadenin hadis olarak sultanın konumunu temellendirme argümanı şeklinde kullanılması daha erken dönemlere dayanmaktadır. Mâverdî, ünlü eseri *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*’de bu ifadeyi biraz farklılıkla “Allah, sultan aracılığıyla, Kur’ân aracılığıyla koyduğundan daha fazla yasak ve müeyyide koyar.” () şeklinde hadis olarak nakletmektedir. Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, İstanbul 1328, s. 228 (*Minhâcü'l-yakîn alâ edebi'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı şerh ile birlikte). İbn Kemal’in de Hz. Peygamber’in sözü olarak naklettiği bu ifade bazı kaynaklarda üçüncü halife Osman İbn Affân’ın sözü olarak kaydedilmektedir. Bk. Neseffî, *Medârikü't-tenzîl*, İstanbul 1319, c. IV, s. 509 (*Mecmeu't-tefâsîr* içerisinde); Şeyhzade Muhammed Muhammed İbn Muslihüddin Mustafa el-Kocavî, *Haşiyetü Şeyhzâde alâ tefsiri'l-Kâdî Beydâvî*, İstanbul 1306, c. III, s. 488.

dimesinde Kanuni'nin örfi hukuk sahasında gerçekleştirdiği kanunlaştırma faaliyetlerine göndermede bulunarak padişah için () "sultânî kanunların yayımlayıcısı" ifadesini kullanmaktadır.²¹ Bununla birlikte dönemin uleması içerisinde örfi hukukun şerî hukuka uygunluğu noktasına hassasiyetle vurgu yapanlar yok değildir. İbn Kemal'den sonra Şeyhülislam olan Sadi Çelebi (ö.945/1539), Mücadele 58/5 ayetindeki () ifadesi ile ilgili olarak ünlü müfessir Beydâvî'nin "Şunlar ki Allah Teâlâ'ya ve rasûlüne müâdât ederler ve hudûd-ı şer'iyeden gayri hudûd vaz ve ihtiyar ederler" şeklindeki yorumunu²² açıklarken "Bu ifadelerde şerî hükümlere aykırı kurallar koyup bunları *yasa* ve *kanun* olarak adlandıran kötü idareciler için büyük bir tehdit vardır." değerlendirmesini yapmıştır.²³ Bu konuda Sadi Çelebi'ye cevap XVIII. yüzyıl alimlerinden İsmail Konevî'den (ö.1195/1780) gelmiştir. Konevî'ye göre şerî hükümlere aykırı olmayan kanunlar yapmak bu kapsamda değerlendirilemez. İslam hükümdarlarının yaptığı kanunlar da şerî hükümlere uygundur.²⁴ Şerî hukukun üstünlüğü düşüncesi her zaman muhafaza edilmekle birlikte bu hususa yapılan vurguda özellikle sonraki dönemlerde artış görüldüğü ileri sürülmektedir.²⁵ Zaman zaman örfi hukuk çerçevesinde gerçekleştirilen uygulamalarda şerî hukuka aykırılıklar görülmekle beraber²⁶ teoride örfi hukukun şerî hukuk ilkelerine uyum sağlaması gerektiği vurgusu üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Zira devletin dayandığı temel ideoloji böyle bir yaklaşımı gerektirmekteydi.²⁷ İncalcık tarafından da belirtildiği üzere "Başarısını tamamıyla İslam'ın muhafızı rolünü üstlenmeye borçlu bir gaza devleti olarak, Osmanlı

21 Ebussuud Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşadü'l-akli's-selim İlâ mezâye'l-Kurâni'l-Kerîm*, Beyrut 1990, c. I, s. 5.

22 Beydâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, İstanbul 1314, c. II, s. 503; Muhammed Ayıntâbî, *Terceme-i Tibyân*, İstanbul 1307, c. IV, s. 225. Yukarıdaki ifade Beydâvî'nin eserinin tercümesi mesabesinde olan Ayıntâbî'den alınmıştır. Ayıntâbî, dîbâce kısmında açıkladığı üzere eserini IV. Mehmed zamanında Padişah'ın "Bu Kur'an-ı kâtu'l-burhânî lisân-ı Arabîden zebân-ı Türkiye tercüme olmak üzere bir eser" yazması talebi doğrultusunda kaleme almış, ağırlıklı olarak Beydâvî'ye dayanmış, Beydâvî'nin Arapça ibarelerinden hasıl olan manayı Türkçeye aktarmıştır. bk. Ayıntâbî, c. I, ss. 2-4.

23 Sadi Çelebi, *Hâşiyetü Sadi Çelebi ale'l-Beydâvî*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 124, vr. 337b.

24 İsmail Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsiri'l-Beydâvî*, İstanbul 1286, c. VII, s. 138. Benzer değerlendirmeler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut, ts., c. XXVIII, ss. 20-22.

25 Barkan, *Kanunlar*, s. XIX, dip not 5; Heyd, s. 62.

26 Ahmet Yaman, *İslam Hukuku'nun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, Konya 1999, ss. 175 vd; a.mlf., "Osmanlı Pozitif Hukuku'nun...", s. 117.

27 Barkan, Osmanlı padişahlarının bir İslam memleketi sultanı olarak hukuki yapı ve uygulamaların şer'-i şerife uygun olması konusundaki hassasiyetlerine dikkat çeker. Ancak Barkan, *her düzenlemenin şer'-i şerife uydurulmasını bir anlamda şer'-i şerifin her şeye uydurulması* olarak okumaktadır. Bk. Barkan, *Kanunlar*, ss. XVIII-XIX.

devleti hayatın bütün veçhelerinde şerî hukuk ilkelerine uymaya özel bir dikkat gösteriyordu. Devlet hukuku da İslâmî ilkelere dayalı ve şerî hukukla tamamen uyumlu telakki ediliyordu.”²⁸ Şeri hukukun üstünlüğünü vurgulayan, şerî ve örfî hukuk arasında açık bir çatışmaya meydan vermeyen ilgi çekici bir örneği Ebussuud Efendi’de buluyoruz. Padişahın, harbîlerin (yabancı ülke vatandaşları gayrimüslimlerin), zimmiler (Osmanlı vatandaşları gayrimüslimler) hakkında şahitliğinin kabul edilmesiyle ilgili yazılı emri olduğuna ilişkin bir soruya verdiği cevapta, bu uygulamanın meşru olmadığını, padişâhın şerî hükümlere aykırı bir emrinin söz konusu olamayacağını belirtmiştir:

“Emân ile gelen harbîler, Amr-ı zimmî üzerine bir hususa şehâdet eyleseler Padişah-ı âlempenâh’dan dahi harbîlerin şehâdetleri tutula deyu ellerinde temessük olacak mezburun Amr üzerine şehâdetleri kabul olunur mu? El-Cevâb: Asla olmaz. Ahidnamelerinde ol kaydı cehele-i küttâb yazmışlardır. **Nâ meşrû olan nesneye emr-i sultânî olmaz.** Ketebehü Ebussuud.”²⁹

Şerî hukuk-örfî hukuk ilişkisi üzerindeki mahut tartışmalardan sarfınazar edecek olursak bu iki hukukun birbiriyle uyum içerisinde uygulanmaya çalışıldığı; örfî hukukun, şerî hukukun alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak değerlendirildiği söylenebilir.³⁰ Gerek Osmanlı’da gerekse önceki Müslüman devletlerdeki örfî hukuk uygulamalarının istihsan, istislah vb. unsurlar bağlamında İslâmî açıdan meşru kabul edilebileceği örfçü yaklaşımın temsilcisi olarak nitelenen tarihçilerin de benimsediği bir husustur.³¹ Hatta kimi araştırmacılar Os-

28 Halil İnalçık, “Osmanlı İmparatorluğunda İslam”, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1999, s. 97. Aynı bakış açısının yansımaları örfî hukukun çerçevesini belirleme sadedinde yapılan değerlendirmelerde de gözlemlenmek mümkündür. İnalçık, Pir Mehmed’in bir fetvasından hareketle örfî hukuk uygulamalarında bulunması gereken nitelikleri şöyle tespit etmiştir: 1. Şeri hükümlerin düzenlemediği bir durum; 2. Bu konuda yaygın bir âdetin ya da kıyasa temel teşkil edecek genel bir anlayışın varlığı; 3. Hükümdarın iradesi; 4. Kamu düzeninin bu uygulamayı gerektirmesi. Bk. İnalçık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000, s. 28.

29 Ebussuud Efendi, *el-Mesâilü’l-ma’rûda li mevlânâ Ebissuud (Mârûzât)*, Şahsi Nüsha (Süleyman İbn el-Hâc Abdünnübî el-Ankaravî tarafından 1085 de istinsah edilmiş), vr. 7b; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 99. Ayrıca bk. Heyd, s. 55. Padişah’ın ancak şerî hükümlere uygun emirlerine riayet edilmesi gerektiği Osmanlı şeyhülislamlarının fetvalarında vurgulayageldikleri bir husustur. Konuyla ilgili bazı örnek fetvalar ve nakilleri için bk. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul 1312, s. 154; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, İstanbul 1289, ss. 147-148.

30 M. Akif Aydın, “Osmanlı’da Hukuk”, *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, c. II, ss. 384-390; a.mlf., *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1996, ss. 79-83; Halil Cin/Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, Konya 2003, ss. 99-100; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1998, ss. 118-120. Ayrıca bk. R. Anhegger-H. İnalçık, *Kanunname-i Sultânî Ber Muceb-i Örf-i Osmânî*, Ankara 2000, ss. IX-X.

31 İnalçık, “Osmanlı İmparatorluğunda İslam”, s. 93; a.mlf., “Türk Tarihinde...”, s. 167; Barkan, *Kanunlar*, s. XIII.

manlı'daki örfî hukuk uygulamalarının İslâm hukuku açısından yeni bir açılım olarak değerlendirilebileceği kanaatindedirler.³² Nitekim fukahanın siyaset ve siyaset-i şer'îye kavramları etrafında geliştirdikleri izahlar da örfî hukuk-şerî hukuk birlikteliği için uygun bir zemin oluşturuyordu.³³ Her iki hukukun ahenkli bir şekilde bağdaştırılıp orijinal bir uygulama tarzına ulaşılmasında hiç şüphesiz Osmanlı Hukukçularının payı büyüktür. Bu bağlamda akla gelen ilk isim ise ünlü Osmanlı şeyhülislâmı Ebussuud Efendidir.

Ebussuud Efendi (898-982/1492-1574), Osmanlı Devletinin en görkemli çağları olarak kabul edilen zaman diliminde otuz yıla yakın süre şeyhülislamlık makamında bulunmuş, ilmi ve entelektüel çalışmalarının yanı sıra devletin hukuk politikasına etki etmiş, toplumun ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında örfî hukuk ve şer'î hukukun ahenkli bir bütünlük içerisinde uygulanmasına ciddi katkı sağlamış bir ilim adamı ve hukukçudur.³⁴ Menşei Çorum'un İskilip kazasına dayanan XVI. yüzyılın bu ünlü şeyhülislâmı³⁵, gerek ilmi birikimi ve

- 32 Bardakoğlu, s. 416; Nevzat Kösoğlu, *Devlet (Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da)*, İstanbul 1997, ss. 241-242.
- 33 Heyd, s. 60. İslam hukukçularının siyaset-i şer'îye kavramına yaklaşımları için bk. İbn Kayyim, *Turuk*, ss. 13-15; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, Beyrut 1995, ss. 115-121; Trablusî, *Muînü'l-hükkâm*, Mısır 1310, ss. 207-212; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, Beyrut 1993, c. V, ss. 11, 76; Haskefi, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, Beyrut, ts., c. I, ss. 590-591 (*Mecmeu'l-enhur* ile birlikte); İbn Abidin, *Raddü'l-muhtâr*, Beyrut 1987, c. III, ss. 147-148. Özellikle Bursalı olan Dede Cöngî Efendi'nin (975/1567) siyaset-i şer'îye risalesi, Osmanlı örfî hukuk uygulamalarının fikhî açıdan temellendirilmesi bağlamında önem taşımaktadır. Dede Efendi ve eseri için bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul 1992, c. IV, ss. 122-173; a.mlf., "Dede Cöngî", *DİA*, c. IX, ss. 76-77.
- 34 Ebussuud Efendi hakkında geniş bilgi için bk. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-şakâik*, İstanbul 1986, ss. 183-188; Ali İbn Bâlî, *el-'İkdü'l-manzûm fi zikri efâdili'r-rûm*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, ts., ss. 440-454 (*eş-Şekâiku'n-numaniyye* ile birlikte); Abdülhayy el-Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcümi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998, ss. 140-142; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, ss. 225-226; İlmiye Salnâmesi, İstanbul 1334, ss. 376-377; Cevdet Bey, *Tefsîr, Tarihi*, İstanbul 1927, ss. 140-143; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul, ts., c. III, ss. 1198-1204; Cavid Baysun, "Ebussuud Efendi", *İA*, c. IV, ss. 92-99; Abdullah Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1993; Ahmet Akgündüz, "Ebussuud Efendi", *DİA*, c. X, ss. 365-371; Colin Imber, *Şeriattan Kanuna (Ebussuud ve Osmanlı'da İslamî Hukuk)*, çev.: Murtaza Bedir, İstanbul 2004, ss. 13-29. Ebussuud Efendi'nin hukuki yönü ve fetvaları için bk. Leknevi, s. 140; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, (y.y.), ts., ss. 118-119; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983; Akgündüz, "Ebussuud Efendi", ss. 367-369; Hamdi Döndüren, "Bir Fakih Olarak Ebussuud", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler*, Ankara, 1998, ss. 258-276. Imber'in yakın bir zamanda Türkçeye kazandırılan *Şeriattan Kanuna (Ebussuud ve Osmanlı'da İslamî Hukuk)* adlı çalışması Ebussuud Efendi'nin hukuki yönü açısından oldukça kapsamlı bir monografidir. Edebi yönü ve şiirleri için bk. Ali İbn Bâlî, ss. 445-453; Ergun, c. III, ss. 1204-1207. Bir edebiyatçının gözüyle Ebussuud Efendi'nin hukuki ve ilmi profili için bk. Orhan Şaik Gökyay, *Destursuz Bağa Girenler*, İstanbul 1982, ss. 263-265.
- 35 Kimi müelliflere göre Ebussuud Efendi İskilip'te doğmuş, kimilerine göre ise ailesi İskilipli

eserleri, gerekse hukukun uygulanmasına yönelik faaliyetleri ile tarihte yerini almıştır. Bu makalede Ebussuud Efendi'nin para vakıfları konusundaki yaklaşımları üzerinde durmak, söz konusu yaklaşımlar ışığında hukuki düşüncesine dair tespitlerde bulunmak istiyoruz.

I. XVI. YÜZYIL OSMANLI ULEMASI ARASINDA PARA VAKFI TARTIŞMALARI

Para vakfı uygulaması Osmanlı devletinde XV. Asırdan beri görülen bir uygulamadır.³⁶ İlk devirlerde para vakfı uygulamalarının ulema arasında ciddi görüş ayrılığına yol açmadığı görülmektedir. XV. Asrın tanınmış hukukçusu Molla Husrev (ö.885/1480) eserinde konuyla ilgili doktrinindeki tartışmalara girmeden para vakfının Hanefi mezhebi hukukçularından Züfer'in (ö.158/774) öğrencisi Ensârî (ö.215/830) tarafından caiz görüldüğünü aktarmıştır.³⁷ Molla Husrev'in şeyhülislamlığı sırasında para vakıflarını tescil ettiği bilinmektedir.³⁸ Molla Husrev'in öğrencilerinden Ahî Çelebi (ö.902/1496), hocasının aksine meseleyi daha detaylı ele alarak para vakfı ile ilgili olarak doktrinindeki görüş ayrılıklarına yer vermiş, para vakfının cevazının örfe dayandığını vurgulamıştır.³⁹ Konu ile ilgili ilk müstakil risale Şeyhülislam İbn Kemal (ö.940/1534) tarafından kaleme alınmış, bu risalede doktrinindeki ihtilaflar ele alınarak Para vakfı uygulaması savunulmuştur.⁴⁰ İbn Kemal, Züfer'in görüşünü çağın ihtiyaçlarına daha uygun bulduğu için tercih ettiğini ifade etmiş, diğer Hanefi imamların da teammül oluşması halinde menkulün vakfını caiz gördüklerine dair nakil yapmış, konuyla ilgili görüş ayrılığının hakiki bir ihtilaf olmayıp zaman ve şartların

olmakla birlikte İstanbul yakınlarında Meteris köyünde dünyaya gelmiştir. Bk. Baysun, "Ebussuud Efendi", s. 92; Hasan Basri Erk, s. 117; Akgündüz, "Ebussuud Efendi", s. 365.

36 Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", çev.: Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1998, sayı: 51, s. 130.

37 Molla Husrev, *Dureru'l-hukkâm fi şerhi gururi'l-ahkâm*, İstanbul 1319, c. II, s. 137; *Terceme-i Durer*, İstanbul 1292, c. I, s. 443. Mandaville, Molla Husrev'in Züfer'in para vakıflarını caiz gördüğü hususunu Ensârî kanalıyla aktardığını ileri sürmektedir (s. 133). Ancak Molla Husrev'in ibaresinden anlaşılan Para vakfını Ensârî'nin caiz gördüğüdür. Metinde Züfer ile ilgili olarak yapılan vurgu Ensârî'nin hocası olması nedeniyle. Nitekim Bu hususa dikkat çeken Şurunbülâlî (ö. 1069/1659), diğer bir kaynakta para vakfının cevazının doğrudan Züfer'e nispet edildiğini bildirmektedir. Bk. Şurunbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkam fi buşyeti dureri'l-hukkam*, İstanbul 1319, c. II, s. 137 (*Durer* ile birlikte).

38 Mandaville, s. 134.

39 Ahî Çelebi Yusuf İbn Cüneyd, *Zahîretü'l-ukbâ fi şerhi sadrişşerîati'l-uzmâ*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 1409, vr. 145a-145b. Ayrıca bk. Mandaville, s. 134.

40 İbn Kemal'in risalesi Tahsin Özcan tarafından Türkçe çevirisiyle birlikte neşredilmiştir. Bk. Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2000, sayı: 4, ss. 31-41.

değişmesinden kaynaklandığını vurgulamıştır. İbn Kemal'e göre yaşadığı on altıncı yüzyılın şartlarını diğer imamlar görselerdi, Züfer ile aynı görüşü paylaşırlardı. Vakfedilen akarların yangın vs. etkenlerle harap olması halkı menkul ve para vakfına yönlendirmiş, para vakfı artık bir ihtiyaç ve teamül halini almıştır.⁴¹ İbn Kemal'in çalışması XVI. Asrın ortalarında yaşanacak şiddetli tartışmanın habercisi gibi gözükmektedir.⁴²

Osmanlı İmparatorluğunda para vakfı hakkındaki ateşli tartışmalar, para vakıflarının hem sayı hem de vakfa konu olan nakit akçenin miktarı bakımından önemli bir artış kaydederek vakıf sistemi içerisinde yüksek bir orana ulaştığı XVI. asrın ortalarında ortaya çıkmıştır.⁴³ Söz konusu tartışmalar, 1545-1547 yılları arasında Rumeli Kazaskerliği yapan Çivizade Muhyiddin Mehmet Efendi'nin (ö.954/1547) para vakfının meşruiyetini münakaşa konusu yapması, para vakfının yasaklanması için çaba göstermesi ile başlamıştır.⁴⁴ Çivizade'nin bu tutumu üzerine Ebussuud Efendi para vakıflarıyla ilgili risalesini kaleme alarak para vakfı uygulamasını savunmuş, Çivizade ise Ebussuud'un risalesine karşı bir reddiye kaleme almıştır.⁴⁵ Neticede Çivizade'nin para vakıflarının yasaklanması konusunda bir hüküm çıkartmaya muvaffak olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Bu aşamada tartışmaya dahil olan Sofyalı Bâlî Efendi (ö.960/1553) devrin Padişahı Kanuni'ye (ö.974/1566), Çivizade'ye ve Şah Çelebi'ye gönderdiği mektuplarda ısrarlı bir şekilde para vakıflarını savunmuştur.⁴⁷ Bu arada bir taraftan

41 İbn Kemal, "Risâle fi cevazi vakfî d-derahim ve' d-denânîr" (Tahsin Özcan Neşri), ss. 38-40.

42 Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III/2, Temmuz-Aralık 1998, s. 107. İbn Kemal'in risalesindeki yaklaşımları için ayrıca bk. Mehmet Şimşek, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar", *AÜİFD*, c. XXVII, Ankara 1985, ss. 216-217.

43 Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", s. 107. Para vakıflarının gelişimi ve XVI. asırdaki durumu için ayrıca bk. Mandaville, ss. 130-131.

44 Âtâî, s. 186; Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", s. 107. Çivizade'nin hayatı için bk. *İlmiye Salnâmesi*, s. 360; M. Cavid Baysun, "Çivi-Zade", *İA*, c. III, ss. 438-439; Mehmet İpşirli, "Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi", *DİA*, c. VIII, ss. 348-349.

45 Âtâî, s. 186; Ali İbn Bâlî, ss. 444-445; Katip Çelebi, *Keşfüzzunûn*, İstanbul 1971, c. I, s. 898; Mandaville, ss. 134-138.

46 Âtâî, s. 186; Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1999, sayı: 3, s. 132; a.mlf., "Para Vakıflarıyla...", s. 109.

47 Mecdi Efendi, *Hadâiku'ş-şakâik*, İstanbul 1989, s. 522; Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî...", ss. 125-155; Mandaville, ss. 138-140; Şimşek, ss. 211-214; Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul 1996, s. 217; İsmail Kurt, *Para Vakıfları (Nazariye ve Tabikat)*, İstanbul 1996, s. 15; Nası Aslan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler", *Dini Araştırmalar*, c. I/2, Eylül-Aralık 1998, s. 96. Kaynaklarda para vakfı tartışmalarının Çivizade'nin Rumeli kazaskerliğine getirilişinden (952/1545 tarihinden) sonra başladığının tasrih edilmesine rağmen (Âtâî, s. 186, Katip Çelebi, c. I, s. 898) Akgündüz, tartışmanın Sadi Çelebi'nin şeyhülislamlığı zamanında başladığını, Çivizade'nin şeyhülislam olduktan sonra para vakfını yasaklayan bir emir çıkartıp bunu Rumeli kazaskeri

Çivizade'nin çabalarıyla para vakıflarının yasaklanması, diğer yandan devrin şeyhülislamı Ebussuud Efendi'nin para vakfının cevazına fetva vermesi ciddi bir sıkıntı doğurmuştur.⁴⁸ Çivizade'nin ölümü üzerine para vakfı konusu padişahın emriyle tekrar incelenmiş, aralarında Ebussuud Efendi, devrin Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin de bulunduğu önde gelen ilim adamlarının para vakfının meşruiyeti konusunda ortak bir tavır almaları üzerine, 955/1548 yılı rabiülevvel ayının sonlarında kaleme alınan bir emirle para vakfı konusundaki yasak kaldırılmış, para vakfının tescil prosedürü de belirlenmiştir.⁴⁹ İlgili emirde de ifade edildiği üzere para vakıflarının yasaklanması vakıf uygulamasında ve sosyal hizmetlerde ciddi sıkıntılar yaşanmasına neden olmuştu. Bu durumun konunun tekrar ele alınıp para vakfı uygulamasının serbest bırakılmasında etki ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Bu aşamadan sonra para vakıfları uygulaması bağlayıcılık kazanmıştır.⁵¹ Daha sonra Birgivi Mehmet Efendi (ö.981/1573), Ebussuud Efendi'nin risalesine bir reddiye kaleme alarak⁵² para vakıflarını eleş-

eliyle uygulattığını ileri sürmektedir. Bk. Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, ss. 216-217. Halbuki tartışmalar yaşandığı sırada Çivizade Rumeli kazaskeridir. Devrin şeyhülislamı da Ebussuud Efendidir. Bk. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", ss. 108, 110-111; a.mlf., *Osmanlı Para Vakıfları, (Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği)*, Ankara 2003, ss. 30-31. Akgündüz'ün etkisinde kalan bazı araştırmacıların da bu kronolojik hataları tekrarladıkları görülmektedir. Bk. Aslan, ss. 95-96; Vejdî Bilgin, *Sosyo-Kültürel Şartların Fıkhi Hükümlere Etkisi*, OMÜSBE, Samsun 2001, ss. 109-110 (Yayımlanmamış Doktora Tezi) .

48 Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", s. 108; a.mlf., "Sofyalı Bâli...", s. 136.

49 Emrin metni için bk. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", ss. 109-110. Ayrıca bk. Richard C. Repp, "Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat", çev.: Fethi Gedikli, (Aziz el-Azme, *Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslam Hukuku*, İstanbul 1992,) içinde, ss.157-181, ss. 176-177.

50 İlgili emirdeki "...mesacid ve meâbid ve sair vücuh-i hayrat harap ve muattal olup ve ashab-ı hayrat ekseri vakf etmek için akara kadir ol[ma]mağın taklil-i hayrata bais olduğunun şayi olduğu ecilden..." ifadesi bu hususu göstermektedir. Bk. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", s. 110. Aynı hususa daha evvel Bâli Efendi de dikkat çekmiştir. Bk. Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâli...", s. 145; Şimşek, s. 213.

51 Ebussuud Efendi'nin *Maruzat'*inde bu hususu gözlemek mümkündür: "Derahim ve denanire müteallik olan vakıfname ile amel olunmağa, vakfın sıhhat ü lüzumuna hüküm kimin mezhebi üzere idüğünü beyan ve evvelen sıhhatine saniyen lüzumuna hükmolunmak lazım olur mu? El-cevab. Şimdi kudât bu veçhile memûrlardır, lazımdır." Bk. *el-Mesâilü't-ıma'rûda (Mârûzât)*, v 5a. Ebussuud Efendi'nin bu konudaki fetvası için bk. Veli İbn Yusuf (Veli Yegân), *Mecmua-i Fetâvâ*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 1696, vr. 59a; Çorlulu Sinan İbn Ramazan, *Mecmua-i Fetâvâ (Fetâvâ-yı Sinan)*, İskilip İlçe Halk Kütüphanesi, no: 1274, vr. 109b. Para vakfının bağlayıcılığı konusunda Ebussuud'un *Maruzat'*ına yapılan atf için bk. Haskefi, *ed-Durru'l-muhtâr*, Beyrut 1987, c. III, s. 374 (*Raddu'l-muhtâr* ile birlikte); a.mlf., *ed-Durru'l-muntekâ*, c. II, s. 738; Hâdimî, *el-Berikatü'l-mahmûdiyye fi şerhi't-tarikati'l-Muhammediyye*, İstanbul 1327, c. IV, s. 324.

52 Katip Çelebi, c. II, s. 1017. Ebussuud'un ve Birgivi'nin risaleleri beraber basılmıştır. Bk. Ebussuud Efendi, *Risale müteallika li'l-evkâf*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1326 (Birgivi'nin reddiyesi ile birlikte *Şerhu Şirati'l-İslâm* adlı eserin kenarında); Birgivi, *Hâşiye fi reddi akvâli Ebissuud*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1326 (Ebussuud'un risalesi ile birlikte *Şerhu şirati'l-İslâm* isimli ese-

tirmiş ise de bu çabaları uygulama alanında etkili olamamıştır. Para vakfının cevazı, yaygın bir uygulamaya mesnet olduğu gibi doktrine de muteber bir görüş olarak yerleşmiştir⁵³

Para vakıflarının meşruiyet kazanmasında en etkili isimlerden birinin Ebussuud Efendi olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan kaleme aldığı risaleyle para vakfı uygulamasının hukuki temellerini ve meşruiyetini ortaya koymuş, diğer yandan para vakfının lehine emir çıkarılmasında etkili olarak uygulamanın bağlayıcılık kazanmasını sağlamıştır. Atâî'nin (ö.1045/1635) ifadesiyle Ebussuud Efendi bu yöndeki çabalarıyla "evkafı müsliminin ibkasına ve hayrat-ı celilenin ihyasına bâis" olmuştur.⁵⁴ Ebussuud Efendi'nin Para vakfıyla ilgili risalesinin incelenmesi, konuya yaklaşımları ışığında hukuki düşüncesine dair tespitlerde bulunmaya imkân verecektir.

II. EBUSSUUUD EFENDİ'NİN PARA VAKIFLARINA YAKLAŞIMI IŞIĞINDA HUKUKİ DÜŞÜNCESİ

Osmanlı imparatorluğunun şer'î hukuk ve örfî hukuk birlikteliğinden oluşan hukuk sisteminde şer'î hukuku Hanefî mezhebi temsil ediyordu. Dolayısıyla Ebussuud Efendi de para vakıfları konusuna Hanefî mezhebi içerisinde kalarak çözüm getirmek durumundaydı. Bu nedenle paranın vakfedilmesi konusuna müspet yaklaştığını ifade ettiği ilk dönem hukukçularından İbn Şihab ez-

rin kenarında). İncelememizde bu baskıyı esas aldık. Birgivi'nin para vakıflarıyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1326, ss. 166-167 (*Şerhu şirâti'l-İslâm* adlı eserin kenarında); a.mlf., *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, İstanbul 1324, s. 219; Vedâdî, *Tekmil-e-i Tarikat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1308, s. 438; Receb İbn Ahmed, *el-Vesiletü'l-Ahmediyye ve'z-zerâti's-sermediyye fişerhi't-tarikati'l-Muhammediyye*, İstanbul 1327, c. IV, s. 324 (*Berika* ile birlikte); Hâdimî, c. IV, ss. 323-324. Birgivi Mehmed Efendi hakkında geniş bilgi için bk. Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivi", *AT.Ü.İ.İ.F.D.*, Ankara 1977, II, 175-185; A. Turan Arslan, *İmam Birgivi (Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri)*, İstanbul 1992, ss. 24 vd.

53 Nitekim XVI. asrın büyük Hanefî hukukçusu İbn Nüceym (970/1562) doktrindeki tartışmalara hiç temas etmeksizin para vakfının cevazına fetva vermiştir. Bzk. İbn Nüceym, *el-Fetâve'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 4484, vr. 33b; a.mlf., *Fetâvâ-yı İbn Nüceym (Hulâsa-i İbn Nüceym)*, haz.: Hasan Refet İbn İbrahim Rüşdi el-İstanbulî, İstanbul 1289, s. 123; Timurtâşi, *Minahu'l-gaffâr li şerhi tenvirî'l-ebâr*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 1408, c. I, vr. 375a; İbn Abidin, *Raddu'l-muhtâr*, c. III, s. 374. Para vakfı uygulaması yerleştikten sonra bu konuya dair yapılan itirazlar dikkate alınmadığı gibi tepki de görmüştür. Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi (1156/1743), para vakıflarının ve muamele ile işletilen vakıf paranın haram olduğunu, para vakfedenlerin cehennemlik olduğunu, bu vakıftan para alarak görev yapan imama uyulmayacağını iddia ederek ahali arasında karışıklık çıkmasına ve halkın mescitlerden soğumasına neden olanların şiddetle cezalandırılmaları, iddialarından vazgeçinceye kadar zindanda tutulmaları gerektiğine dair fetva vermiştir. Bk. *Behcetü'l-fetâvâ*, s. 150; Çeşmîzade Muhammed Halis, *Hulasatü'l-ecvibe*, İstanbul 1325, c. I, s. 103.

54 Atâî, s. 186.

Zührî'nin (ö.124/741) görüşüne atıf yapmakla birlikte, Zührî Hanefi mezhebi hukukçuları içerisinde yer almadığından dolayı para vakfının onun görüşüne dayandırılmayacağını ifade etmiştir.⁵⁵ Ebussuud Efendi, para vakıflarını menkul malların vakfedilebilmesi çerçevesinde ele almıştır. Hanefi doktrininde vakfedilen mallarda te'bîd (süreklilik) şartı arandığı için menkul malların vakfedilmesi genel kural olarak caiz görülmemiştir.⁵⁶ Ancak bu kuralın istisnası olmak üzere İmam Ebu Yusuf (ö.182/798), Hz. Peygamber'in uygulamasına (nass) dayanarak silah ve savaş atlarının vakfedilebileceğini ifade etmiştir.⁵⁷ İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö.189/805) ise menkulün vakfedilebilmesi için teamül kriterini esas almış, vakfedilmesi teamül haline gelmiş olan menkullerin vakfedilebileceğini ileri sürmüştür.⁵⁸ Paranın vakfedilmesini müstakil olarak ele aldığı ve caiz gördüğü ifade edilen Hanefi hukukçu ise İmam Züfer (ö.158/774) olmuştur.⁵⁹

Ebussuud Efendiye göre para vakfının temellendirilmesinde en sağlıklı yol, bu uygulamanın teamül kriterini esas alan İmam Muhammed'in görüşlerine dayandırılmasıdır. Züfer para vakfını sarahaten caiz görmekle birlikte, vakıf muamelesini bağlayıcı bir işlem olarak görmediği, vakfedenin tek taraflı iradesiyle vakıf uygulamasına son verebileceğini kabul ettiği için, Züfer'in görüşünü

- 55 Ebussuud, *Risale*, ss. 439-443. Zührî'nin görüşü için bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1315, c. III, s. 197 (Vasâyâ, 31); Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Beyrut, ts., c. XIV, ss. 69-70.
- 56 Ebussuud, *Risale*, s. 437. Hanefi mezhebinin bu konudaki yaklaşımları için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, Beyrut 1986, c. VI, s. 220; Ömer Hilmi, *İthafü'l-ahlaf fi ahkâmî'l-evkaf*, İstanbul 1307, s. 18; Ali Himmət Berki, *Vakıflar*, İstanbul 1946, s. 54; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, c. IV, s. 313.
- 57 Ebu Yusuf'un yaklaşımına dayanak teşkil eden uygulamalar için bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-Hidâye*, Kahire, ts., c. III, s. 478.
- 58 Ebussuud, *Risale*, s. 437. Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşleri ve dayanakları için bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, c. III, s. 16; Zeylaî, *Tebyîniü'l-hakâik*, Bulak 1313, c. III, s. 327; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut 1985, c. V, ss. 430-432; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. V, s. 218. Hanefi Hukukçu Serahsî'nin (483/1090) menkul malların vakfı konusunda Ebu Yusuf ve Muhammed'in yaklaşımlarını diğer kaynaklardan daha farklı naklettiği görülmektedir. Serahsî'ye göre Muhammed menkul malların vakfını teamül şartı aramaksızın caiz görmektedir. Ebu Yusuf ise menkullerin vakfını teamüle bağlı olarak caiz görmüştür. At ve silahların vakfedilebileceğine dair görüşü bu konuda sahabenin uygulamasıyla yerleşmiş teamüle dayanmaktadır. Serahsî de menkullerin vakfının teamül çerçevesinde caiz olacağı görüşünü tercih etmiştir. Bk. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, (y.y), ts., c. V, s. 2083; a.mlf, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. XII, s. 45; Muhammed Münîb Ayıntâbî, *Terceme-i Şerhi's-Siyeri'l-Kebîr*, İstanbul 1241, c. II, s. 302.
- 59 Ebussuud, *Risale*, s. 439. Züfer'in görüşü için bk. Fahrüddin Kâdihân, *el-Fetâve'l-Hâniyye*, Beyrut 1986, c. III, ss. 311-312 (*el-Fetâve'l-Hindiyeye* ile birlikte); İbn Abidin, c. III, s. 374. Paranın vakfedilebileceği görüşü kimi kaynaklarda doğrudan Züfer'e kimi kaynaklarda ise Züfer'in öğrencisi el-Ensari'ye nispet edilmiştir. Bk. Cessâs, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulema*, Beyrut 1996, c. IV, s. 162; İbn Abidin, c. III, s. 374. Ancak bu görüş çoğu kaynakta Ensari'nin Züfer'den rivayeti olarak yaygınlık kazanmıştır. Bk. Ebussuud, *Risale*, s. 439.

esas almak vakıfların tescili konusunda uygulamada bazı aksaklıklara yol açabilecektir.⁶⁰

Ebussuud Efendi, İmam Muhammed'in görüşünden hareketle para vakfını temellendirmek için fıkıh kitaplarından nakillere yer verir. Yapılan nakillerde ortak olan nokta vakfedilmesi teamül haline gelen her menkulün İmam Muhammed'e göre vakfın konusu olabileceği hususudur. Bu prensip belirli örneklerle sınırlı kalmaksızın tüm menkullerin teamül gerçekleştiği takdirde vakfedilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu prensibi esas alan fukaha İmam Muhammed'in vakfedilemeyeceğini söylediği menkullerin bile, daha sonra teamül oluşması sebebiyle vakfa konu olabileceğini ifade etmişlerdir. Sonuç olarak menkul vakfında belirleyici kriter teamülün oluşmasıdır. Paranın da menkul kategorisinde değerlendirileceği hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim *el-Attâbiyye*⁶¹ adlı eserde teamül gerçekleştiği takdirde paranın vakfedilebileceği açıkça ifade edilmiştir.⁶²

Ebussud Efendi, daha sonra para vakıfları konusunda problem olarak görülen hususları ele alarak tartışmaya başlar. Öncelikle ele aldığı mesele "vakıf konusu olan malın, aynı baki kalarak (varlığını korumak şartıyla) kendisinden yararlanılan bir mal olması gerektiği" kuralıdır. Bu kural ışığında para vakfına yaklaşıldığında, aynı muhafaza ederek paradan yararlanmak mümkün olmadığına göre, parayı vakfedilmesi teamül haline gelen diğer menkullerle aynı kategoride değerlendirmenin sağlıklı olmayacağı yargısına varılmaktadır. Ebussuud Efendi'nin cevabı şöyledir. Parada emsalinin sürekliliği, aynı sürekliliği gibi değerlendirilir. Vakfedilen para kredi kullananın zimmetinde ve müteşebbisin elinde bulunmakta, vakfa da misliyle iade edilmektedir. Dolayısıyla paranın emsalinin sürekliliğini koruması (meblağ olarak varlığını sürdürmesi) diğer vakıf mallarının aynı sürekliliğini koruması hükmündedir. Ebussuud Efendi bu yaklaşımını temellendirirken ihtiyaç duyulduğunda vakıf malın başka mallarla değiştirilmesini öngören istibdal⁶³ kuralından da yararlanır. İstibdal neticesinde edinilen mal nasıl asıl malın yerine kaim oluyorsa, vakfedilen paranın emsali de asıl para yerine kaim olmaktadır.⁶⁴

60 Ebussuud, *Risale*, ss. 441-442.

61 Hanefi fakih el-Attabi'ye (586/1190) ait olan bu eser ilk Hanefi kaynaklarına dayanan bir fetva kitabıdır. Bk. Katip Çelebi, c. I, s. 567; Özel, s. 55.

62 Ebussuud, *Risale*, ss. 444-466. *el-Attâbiyye*'deki fetva için ayrıca bk. *el-Fetâve'l-Hindiyye*, Beyrut 1986, c. II, ss. 362-363; Mehmed el-Ankaravî, *el-Fetâva'l-Ankaravî*, İstanbul 1283, c. I, s. 209.

63 İstibdal için bk. Ömer Hilmi, ss. 198-200; Berki, ss. 235-239.

64 Ebussuud, *Risale*, ss. 466-473. Konuya Ebussuud'un açıklamasına paralel bir yaklaşım için bk. İbn Abidin, *Raddü'l-muhtâr*, c. III, s. 374.

Ebussuud Efendi'nin ele aldığı ikinci mesele şudur: "Bir çok muteber kaynakta para vakfının caiz olmadığı açıkça ifade edilmiştir. *el-Attabîyye'* de geçen paranın vakfedilebileceğini dile getiren görüşün ise sahibi belirtilmemiştir. Bu da ilgili fetvanın zayıflığını gösterir." Ebussuud Efendi bu itirazı şu şekilde cevaplandırmıştır. Para vakfının cevazına dair görüş, İmam Muhammed'in vaz ettiği "Menkul malların vakfı konusunda temel kriter, teamüldür." prensibine uygundur. Dolayısıyla bu görüş İmam Muhammed'in temas etmediği hatta vakfedilemeyeceğini söylediği menkullerin, bilahare oluşan teamül sebebiyle, vakfedilmelerini caiz gören görüşler kadar muteberdir. Bu fetvayı veren şahsın adının zikredilmemesi fetvanın zayıf olduğunu göstermez. Zira yeterliliği olmayan bir kişi böyle bir fetva veremezdi, güvenilir ilim adamları da bu fetvayı eserlerine almazlardı. Kaynaklarda para vakfının caiz olmadığına açıkça ifade edilmesi, bu konuda istihšana⁶⁵ temel teşkil eden delilin yani örfün -ilgili dönemde- oluşmamasından kaynaklanmaktadır. Hanefi fıkhı açısından başka bir mesnedi yoktur. Ebussuud'un bu bölümde reddetmek istediği temel düşünce şudur: "Vakfedilmesi teamül haline gelse bile paranın vakfı caiz değildir. Çünkü parada aynı koruyarak yararlanılma özelliği yoktur. Dolayısıyla para, vakfedilmesi teamül haline gelen diğer menkuller gibi değildir." Ebussuud Efendi'ye göre böyle bir düşünce Şafii'nin (ö.204/819) yaklaşımı için geçerli olabilir de Ebu Yusuf ve Muhammed'in yaklaşımları açısından herhangi bir geçerlilik taşımamaktadır. Ebu Yusuf'a göre bir menkulün vakfedilebilmesi için nassa dayanması, Muhammed'e göre ise vakfedilmesi hususunda teamül oluşması şarttır. Para vakfı konusunda teamül oluştuğuna ve bu uygulamayla çatışan nass bulunmadığına göre, ilgili teamülü geçerli saymak gerekir.⁶⁶

Ebussuud'un ele aldığı üçüncü itiraz, tezinin temelini teşkil eden teamül ve örfle ilgili olup özü itibarıyla şöyledir: "Para vakfının cevazına dayanak olabilecek ve genel kuralın (kıyas) dışına çıkmayı gerektirecek teamül (örf) bir müçtehidin devrinde mevcut olmalı ve onun onayından geçmelidir. Zamanımızda oluşan teamüllerde bu nitelik yoktur." Ebussuud bu itirazı şöyle cevaplandırır: Örf (teamül) objektif ve gözlemlenebilir bir olgudur. Onun tespiti için ayrıca müçtehidin onayına gerek yoktur. Müçtehidin fonksiyonu örfün kaynak olup olmaması, istihšana dayanak teşkil edip etmemesi noktasındadır. Örfün tespiti

65 "Güçlüğü bırakıp kolaylığı tercih etmek", "bir konuda genel kurala istisna getirerek, halk için en elverişli olan uygulamayı benimsemek" tarzında tanımlanan istihsan, herhangi bir konuda, konunun bazı özelliklerinden dolayı belirli gerekçelere dayanarak benzerlerinden farklı bir hüküm vermeyi öngören bir hukuki tefekkür tarzıdır. Çeşitli istihsan tanımları için bk. Serahsi, *el-Mebsût*, c. X, s. 145.

66 Ebussuud, *Risale*, ss. 474-492.

müçtehidin onayına bırakılsaydı birçok konuda, özellikle içtihad döneminden sonra yazılan kitaplarda örf'e yollama yapılmasının bir anlamı kalmazdı. Ebusuud'a göre örf, toplumun herhangi bir uygulama üzerinde oydaşımında bulunmasıdır. Meydana gelen örf tüm asırları ve tüm memleketleri kapsarsa bu örfün benimsenmesi konusunda fıkıhçılar görüş birliğine (icmâ) varır. Bunun örneği de istisnâ' (ısmarlama)⁶⁷ akdidir. Örflerin çoğu ise bölgeden bölgeye değişiklik gösterir. Toplumda geçerli olan örfün tespiti ayrı bir ihtisası gerektirmez. Toplumdaki uygulamalara vâkıf, hayatın içerisinde olan herkes –ister iyi ister kötü, ister mümin ister kafir olsun- geçerli olan örfü tespit edebilir. Ancak örfün şer'î hükümlere ve istihsan uygulamasına dayanak teşkil edebilmesi konusu ise İslam hukukçularının ihtisas alanına girmektedir. Bu bağlamda örfün (teamül) hukuka dayanak teşkil edip etmemesi üç açıdan ele alınabilir :

- a. Örf ve adetin şer'î bir hükme temel teşkil edip edemeyeceği, örfün genel hukuk kuralları (kıyas) ve nasslar karşısındaki konumu gibi hususlar usul ilminin alanına girmektedir. Bu konuda söz söyleyebilecek olanların içtihad yeterliliğine sahip olmaları gerekir.
- b. Şer'î hükümlerin belirli bir nevinde örfün dikkate alınmasından hareketle, diğer neviden için de örfün kaynak olup olamayacağının tespiti konusu da içtihadı gerektirmektedir. İmam Muhammed bu çerçevede istisnâ' (ısmarlama) akdinin örf'e dayandırılmasına kıyasla, menkullerin vakfını örfle temellendirmiş⁶⁸, kendi döneminde vakfedilmesi teamül haline gelen menkullerin vakfını geçerli saymıştır.
- c. Bir şer'î hükmün belirli bir bölümünde örfün dikkate alınmasından hareketle, diğer bölümlerinde de örfün geçerli olup olamayacağının tespiti bir önceki kategori kadar olmasa da hukuki tefekküre (rey) ihtiyaç hissettirmektedir. Bir kısım menkullerin vakfında teamülün esas alınmasına binaen, diğer menkullerin vakfında da teamülü kriter olarak kabul etmek bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu işlemi de İmam Muhammed'den sonra gelen fıkıhçılar yerine getirmiş, teamül kriteri ışığında vakıf konusu olabilecek menkulleri ele almışlardır. Kendi dönemlerinde vakfedilmesi teamül haline gelen menkullerin vakfının geçerliliğine hükmetmişler, teamül oluşmayan menkullerin vakfının ise teamülün oluşması durumunda geçerlilik kazanacağını ifade etmişler-

67 İstisnâ' akdi hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Çalışkan, "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları", *AÜİFD*, c. XXXI, Ankara 1989, ss. 349-365.

68 İmam Muhammed'in menkullerin vakfını istisnâ' ile temellendirmesi konusunda bk. Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, Mısır 1951, c. III, ss. 42-43.

dir. Bunun ötesinde yapılacak işlem toplumdaki mevcut teamülün tespitidir ki bunun için de özel bir ihtisasa gerek yoktur. Toplumla iç içe olan herkes bunu kavrayabilir.⁶⁹

Ebussuud Efendi risalesinin son kısmında vakfın tescili konusunu ele almış ve oldukça detaylı bir temellendirme içine girmiştir. Özet olarak para vakıflarının İmam Muhammed'in görüşlerine dayandırılması durumunda vakfeden ve mütevellinin hakime gitmeleri; vakfedenin vakıf işleminden dönme talebinde bulunması, mütevellinin vakfın geçerli (sahih) ve bağlayıcı (lâzım) olduğunu ileri sürerek bu talebin reddini istemesi üzerine hakimin vakfın geçerli ve bağlayıcı olduğuna hükmetmesiyle para vakfı tescil edilmiş olur. Tescilin Züfer'in görüşüne dayandırılması durumunda ise öncelikle Züfer'in görüşüne dayanılarak vakfın geçerli olduğuna, ardından da Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşüne istinaden vakfın bağlayıcılığına ayrı ayrı hükmetmek gerekmektedir. Her iki hükümde birbirinden bağımsız kabul edildiği için bir konuda iki ayrı müçtehitin görüşlerini birleştirmek gibi olumsuz bir durum da (halt-ı mezahib) söz konusu değildir. Ebussuud Efendi'ye göre para vakfının geçerliliği ve bağlayıcılığı birbirinden bağımsız iki ayrı meseledir. Dolayısıyla hakimin her iki meselede farklı müçtehitlerin görüşlerine istinaden hüküm vermesinde bir sakınca yoktur. Hakim, maslahata binaen bu tür uygulamalar yapabilir.⁷⁰

Ebussuud Efendi risalesinde para vakıflarının İmam Muhammed'in teamül esasına dayandırılmasını savunmasına rağmen uygulamada vakfiyelerin Züfer'in görüşüne göre düzenlenmesi tercih edilmiştir. İçlerinde Ebussuud'un da bulunduğu ilim adamlarına atıf yapan 955/1448 tarihli emirde para vakıflarının Züfer'in görüşüne göre tescili öngörülmüş, tescil prosedürü olarak da Ebussuud'un risalesinde ileri sürdüğü prosedür benimsenmiştir.⁷¹ Para vakıfları gibi tartışmalı bir konuda meseleyi örfe göndererek çözmektense, para vakfını açıkça caiz gören bir otoriteye göndermede bulunmanın daha ikna edici görüldüğü anlaşılmaktadır. Para vakfını serbest bırakan emirde Züfer'e atıf yapılması bu hususu göstermektedir.⁷² Uygulamada para vakıfları Züfer'in görüşü-

69 Ebussuud, *Risale*, ss. 493-509. Ebussuud Efendi teamül ve örf (tearuf) ifadelerinin müradif olarak kullanmıştır. Ancak bu iki kelime arasında bazı nüanslar bulunduğu ifade edilmektedir. Söz gelimi örf, yalnızca olumlu davranış ve itiyatlar için kullanılır. Ama iyi veya kötü âdet ve teamüllerden bahsetmek mümkündür Bk. Berki, s. 55, dipnot 1.

70 Ebussuud, *Risale*, ss. 309 vd. Ebussuud Efendi'nin para vakıflarının tescili ile ilgili fetvaları için bk. Veli İbn Yusuf, vr. 58a-58b, 59a; Çorlulu Sinan İbn Ramazan, vr. 109b; *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi (Çorum), no: 1657, vr. 243a, 244a.

71 Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla...", ss. 109-110.

72 Nitekim Ebussuud Efendi geliri (rihb) yaşadığı müddetçe vakfedene, vefatından sonra ise hayır cihetlerine sarfedilmek şartıyla para vakfedilmesinin cevazıyla ilgili fetvasında "*sıhhat-i*

şüne göre tescil edilirken, doktrinde Ebussuud'un risalesinde savunduğu temellendirme tarzı ile paralel düşünerek, para vakıflarının meşruiyetinin İmam Muhammed'in teamül prensibine dayandırılabilceğini, cevazı yalnızca Züfer'in görüşüne hasretmenin yerinde olmadığını savunan İslâm hukukçularının yaklaşımları da yerini almıştır.⁷³

Ebussuud Efendi risalesinde para vakıflarının işletilme tarzını tartışmamıştır. Yalnızca *el-Attabiyye*'den yaptığı nakilde paranın mudârabe (emek-sermaye ortaklığı) yoluyla işletileceği söylenmektedir.⁷⁴ Halbuki para vakfına karşı çıkanların gerekçelerinden biri para vakfının *bey'-i 'îne* gibi *muamele-i şer'iyye* adı verilen uygulamalar yoluyla işletilmesidir.⁷⁵ Fetvalarından anlaşıldığı kadarıyla

vakfiyet-i nukudu İmam Züfer'den rivayet eden Ensârî, kitab-ı vakıfda tasrih etmiştir." İfadesini kullanarak para vakfının meşruiyetini İmam Züfer'e dayandırmıştır. Bk. *Fetâvâ-yı Ebussuud*, İskilip İlçe Halk Kütüphanesi (İskilip), no: 1039, vr. 169a; Mustafa İbn Şeyh Mehmed, *Zübdetü ahkâmî'l-merdâ ve mesâilî'l-evkâf*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 1698, vr. 38b; Sâdık Muhammed İbn Ali es-Sâkızî, *Surratü'l-fetâvâ*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 1677, vr. 101b; Hâdimî, c. IV, ss. 323-324. Bu durum, Şeyhülislâmın risalesinde savunduğu temellendirme tarzı yerine diğer ulemanın da katıldığı ve yönetimin benimsediği çözüm şekliyle fetva verdiği ihtimali akla gelmektedir. Ayrıca Ebussuud'a atfedilen mecmuadaki fetvaların birisinde para vakfının Züfer'e göre caiz olduğu, ilgili şartlara riayetle müftâ bih (fetva da esas alınan) görüşün Züfer'in görüşü olduğu ifade edilmektedir: "Derâhim ve denânîr vakfı şer'an caiz olur mu? El-Cevab: İmam Züfer kavli üzere caiz olur. Şerâit-i şer'iyesi ile müftâ bih budur." *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 243a. Bu fetvanın sonunda Ebussuud'un ismi tasrih edilmemiştir. Ancak ilgili mecmuada diğer kaynaklarda Ebussuud ismiyle geçen fetvaların isim zikretmeksizin geçtiği de görülmektedir. Bu konuda bir karşılaştırma için bk. Veli İbn Yusuf, vr. 59a; *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 243a. Ayrıca bk. Veli İbn Yusuf, vr. 44b; *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 4b.

73 Timurtâşî, c. I, vr. 375a; Damâd Efendi, *Mecmeu'l-enhur*, Beyrut, ts., c. I, s. 739; Sâkızî, vr. 102a; Haskefî, *ed-Durru'l-muntekâ*, c. I, s. 738; İbn Abidin, c. III, s. 374.

74 Ebussuud, *Risale*, s. 451.

75 Bu hususta bk. Birgivi, *Hâşiye*, ss. 567-570; *İnkâz*, s. 177. Mahiyeti itibarıyla, vadeli satılan bir malın peşin para karşılığında daha düşük bir bedelle geri alınmasını ifade eden *bey'-i 'îne*'nin (Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1305, c. III, ss. 704, 705; Yunus Apaydın, "İne", *DİA*, c. XXII, s. 283) alacaklı tarafın borçludan riba sayılmayacak bir menfaat elde etmesi amacıyla yapılan bir işlem olduğu söylenebilir. Bu tür muameleler Osmanlı literatüründe *muamele-i şer'iyye* diye adlandırılmıştır. Vakıf paranın çalıştırılması ile ilgili bir muamele örneği verecek olursak müteveli kredi kullanacak kimseye ait bir malı vakıf namına peşin yüz liraya alır, sonra bu malı aynı kimseye bir yıl vadeli yüz on liraya satarsa bir muamele yapılmış olur. Bk. Bilmen, c. V, s. 47. Bu uygulamanın çok çeşitli versiyonları vardır. Hanefî fıkında *îne* ile ilgili tartışmalar için bk. Kâdhân, c. II, ss. 279-280; İbnü'l-Hümâm, c. VI, s. 324; İbn Abidin, c. IV, ss. 244, 279; Bilmen, c. V, ss. 47-48, c. VI, ss. 100-101. Bazı fakihler bu muameleyi faiz yiyicilerin uydurduğu, Hz. Peygamber'in yerdığı bir işlem olarak nitelerken diğer bir grup aynı işlemin haramdan kaçınmayı temin eden, Hz. Peygamber'den nakledilmiş bir uygulama olduğunu iddia etmektedirler. Bk. Damad Efendi, c. II, ss. 139-140. Bu tip muameleler tartışma konusu olmakla beraber Osmanlılar döneminde oldukça yaygın bir biçimde kullanılmışlardır. Osmanlılarda yaygın olarak kullanılan muamele çeşitleri için bk. Pir Mehmed İbn Abdullah el-Üskübî, *Fetâvâ-yı Üskübî*, Çorum İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 14554, vr. 145b; Zekeriyazade Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi,

Ebussuud, İbn Kemal ile paralel düşünerek,⁷⁶ usulüne uygun yapılan muamelede⁷⁷ ve vakıf paranın muamele ile işletilmesinde bir sakınca görmemektedir.⁷⁸

no: 1653, vr. 192a-192b; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul 1283, c. I, ss. 290-293; Müftü İsmail İbn Yusuf Niyazi, *Hamza Efendi'nin Bey' u Şirâ Risalesinin Şerhi*, İstanbul 1306, ss. 60-62; Ali Haydar, *Duraru'l-hukkâm*, İstanbul 1330, c. III, ss. 326-327; Abdülaziz Bayındır, "Osmanlılar'da Nazari ve Tatbiki Olarak Faiz", *İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, İstanbul 1992, ss. 316 vd. Muamele-i şer'iyye konusu günümüz araştırmacılarının da hayli ilgisini çekmiştir. Bunları tamamen bir faiz uygulaması olarak görenler olduğu gibi, faizden kaçınmak için yapılan hukuki bir çare olarak niteleyenler de vardır. Bk. Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu Para Vakıfları ve Bankacılık", *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994, ss. 61-83; Akgündüz, *Vakıf*, ss. 224-226. Bu uygulamalardan hareketle riba-faiz ayrımı gündeme getiren araştırmacılar da bulunmaktadır. Süleyman Uludağ'ın yaklaşımı için bk *İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, ss. 345-348; Kurt, ss. 24-25. Bazı iktisat tarihçileri de fıkıhta ve Osmanlı uygulamasında görülen bu tür muamelelerin fikhî açıdan riba sayılmasa da iktisadi açıdan faiz olduğunu öne sürerek faizi legalize eden fikhî ve tarihi tecrübeye günümüz araştırmacılarının dikkatini çekmişlerdir. Bk. Ahmet Tabakoğlu "Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı", *İktisat ve Din*, haz.: Mustafa Özel, İstanbul 1994, s. 47.

76 İbn Kemal'in vakıf paranın muamele ile işletilmesi konusundaki bir fetvası şöyledir: "Zeyd mütevelliden vakıf akçe alub muamele için mütevellî Zeyd'e bir nesne bey' eylese ol meclisde Zeyd mebbî yine mütevellîye hibe eylese ya bey' eylese muamele şer'an sahih olur mu? El-Cevab: Olur. (Ahmed)" Bk. Veli İbn Yusuf, vr. 56b.

İbn Kemal muamele-i şer'iyye uygulamasını benimsediği gibi, bu uygulamaya karşı çıkanlara oldukça tepkili davranmıştır. Bu konudaki yaklaşımını ortaya koyan bazı fetvaları şöyledir: "Zeyd Amr'a muamele bin akçe isteyüb onun on bir üzerine bin akçe alub Amr kaftanın çıkarub Zeyd'e yüz akçeye sattım dese Zeyd dahi kabul edüb kaftanı Bekr'e hibe edüb Bekr dahi kaftanı Amr'a hibe eylese bu tarik ile muamele şer'iyye midir? El-Cevab: Şer'iyyedir. Bu suretle olan muamele hiledir, bundan hasil olan ribh haramdır diyen kimesneye ne lazım gelir? El-Cevab: Kafir olur itikaden dese. (Ahmed)" *Fetâvâ-yı Ebussuud* (İskilip), vr. 95b.

"Bazı hile-i şer'iyyelere Zeyd, hile Tanrı'yı alda(t)makdur dese ne lazım olur? El-Cevab: Tazir-i belîğ ve tecdid-i iman lazım olur. (Ahmed)" *Fetâvâ-yı Ebussuud* (İskilip), vr. 95b-96a.

77 Ebussuud Efendi usulüne uygun olarak yapılan muamele-i şer'iyyenin haram olmadığı kanaatindedir. Bunu fetvalarında "muamele sahih olucak haram dememek gerekir" ifadesiyle dile getirmiştir. Bk. Çorlulu Sinan İbn Ramazan, vr. 150b; *Fetâvâ-yı Ebussuud* (İskilip), vr. 95b. Ancak hile olduğu gerekçesiyle muamele uygulamasına karşı çıkanlar için İbn Kemal kadar sert ifadeler kullanmamıştır. Bunun yanı sıra ilmi ve dini kaygılarla muamele uygulamasını benimsemeyenlerin yaklaşımını da fikhî bir görüşün tercihi bağlamında değerlendirmiştir. Bu konudaki bir fetvası şöyledir:

"Ehl-i ilim tarihinde olan Zeyd, muamele-i şer'iyye olunan akçenin ribhî helal değildir dese ne lazım olur? El-Cevab: Teverruan ol kavli ihtiyar edecek taarruz olunmaz. (Ebussuud)" Veli İbn Yusuf, vr. 56a.

Ferdi tercihler için yaklaşım bu olmakla beraber durum eleştiri sınırlarını aşar ve toplumdaki genel uygulamayı hedef alırsa, bu hususta ısrarcı olanların tazir müeyyidesi ile muhatap olacakları Osmanlı hukukçularının fetvalarında tasrih edilmiştir. Bk. *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 67b; *Behcetü'l-fetâvâ*, s. 150; *Hulasatü'l-ecvibe*, c. I, s. 103.

78 Ebussuud Efendi'nin fetvaları arasında muamele ile işletilmesi şart koşulan para vakfının tescili (Veli İbn Yusuf, vr. 58a-58b), vakıf akçeyi kefilsiz ve rehinsiz muameleyle vererek zayı olmasına sebep olan mütevellinin tazmin yükümlülüğü (*Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 247b) gibi hususlar vakıf paranın muamele ile işletilmesinde bir sakınca görmediğini göstermektedir. Ayrıca Ebussuud Efendi fetvalarında vakıf paranın geçerli bir muamele ile nasıl iş-

Ebussuud Efendi'ye göre muamele uygulaması içtihad ve yoruma dayandığı için bu uygulamaya karşı çıkanların küfrü lazım gelmez. Ancak meriyette olan uygulama, muameleyi caiz gören hukukçuların içtihad ve yorumlarına dayanmaktadır. Bu konudaki yaklaşımı şu fetvada ortaya çıkmaktadır:

"Zeyd Amr'a bin akçe karz verdikde yüz akçe kıymetli bir kaftanı yıl vade ile üç yüz akçeye bey' idüb Amr dahi kaftanı alıb yüz elli akçeye Bekr'e bey' idüb Bekr'den yüz elli Amr Zeyd'e havale idüb Amr'ın zimmetinde kalan yüz elli akçe Zeyd'e haramdır diyen Bişr'e şeran ne lazım olur? El-Cevab: Küfür lazım olmaz müctehedun fihdir. Hılline zahib olanlar[ın] reyleri ile amel olunur fi zemâninâ. Bey'de karz vermek ve bey'-i evvelde bey'-i sâni meşrut olmayacak. (Ebussuud)"⁷⁹

Ebussuud Efendi ayrıca muamele-i şer'iyyenin ribâ kapsamına girmediğini fetvalarında tasrih etmiştir:

"İmam ve hatib olan Zeyd yirmi yıldan beri naib olduğundan gayri ribâhor olsa şer'an ne lazım olur? El-Cevab: Tazir ve azil olunub kılıverdiği namazlar iade olunur. Ribâhor olacak ribânın hükmü budur. Sair meâsî gibi değildir. **Muamele akçesi yerse ribâ değildir.** (Ebussuud)"⁸⁰

Öte yandan Ebussuud Efendi *Bidâat'ül-kâdi* isimli eserinde para vakfının tescili ile ilgili olarak geliştirdiği belge örneğinde (

) "Vakfeden, mezkur meblağın müteveli aracılığıyla riba şüphesinden uzak, şerî muameleler ve geçerli kar oranları çerçevesinde çalıştırılmasını şart koşturmuş" ifadelerine yer vermiştir.⁸¹ Böylece vakfedilen paranın müteveli aracılığıyla riba şüphesinden uzak, şerî muameleler ve geçerli kar oranları çerçevesinde çalıştırılmasını şart koşturmak da tescil prosedürü içerisinde dahil olmaktaydı. Zira ifade ettiğimiz gibi Ebussuud Efen-

letileceğini tarif etmiştir:

"Müteveli bir metâ şer' ile Amr'a bin yüz akçeye bey' eyleyüb metâ Amr'a teslim ettikten sonra Amr dahi bade'l-kabz Bekr'e bin akçeye bey' idüb akçesin Zeyd verüb Bekr dahi aldıktan sonra bin tutan metâ müteveliye verse caiz görmüşlerdir. (Ebussuud)" Veli İbn Yusuf, vr. 56a.

"Müteveli bir metâ şer' ile Amr'a bin yüz akçeye bey' idüb metâ Amr'a teslim ettikten sonra Amr dahi bade'l-kabz metâ Bekr'e bin akçeye bey' idüb akçesin müteveliye ver deyüb Bekr dahi aldıktan sonra metâ müteveliye ol akçe mukabelesinde verse caiz görülmüştür. Ketebehû Ebussuud" *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 57a. Ayrıca bk. Çorlulu Sinan İbn Ramazan, vr. 150b; Mustafa İbn Şeyh Mehmed, vr. 98b-99a. Vakıf paranın muamele yoluyla işletilmesi ile ilgili bazı fetvaları için bk. *Fetâvâ-yı Ebussuud* (İskilip), vr. 194b, 203a-203b.

79 Çorlulu Sinan İbn Ramazan, vr. 152b; *Fetâvâ-yı Ebussuud* (İskilip), vr. 96a.

80 *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud* (Çorum), vr. 6b; *Fetâvâ-yı Ebussuud* (İskilip), vr. 7b.

81 Ebussuud İbn Muhammed el-İskilîbî, *Bidâatü'l-kâdi*, İskilip İlçe Halk Kütüphanesi, no: 1037, vr. 46a. Imber, Ebussuud'un *Bidâatü'l-kâdi*'de faiz ödenmesine temas etmeden örtmece yaparak muamele-i şer'iyye tabirini kullandığını söylemekte ise de (s.156), görüldüğü gibi metinde ribaya atıf yapılarak muamele-i şer'iyyenin riba kapsamına girmediği vurgulanmıştır.

di, paranın muamele-i şer'iyye yoluyla işletilmesini, haram olan riba kapsamında görmemektedir. Ancak muamele neticesinde devletin belirlediği oranın üzerine çıkılamayacağını, bu oranın üzerindeki ribhın hukuki olmadığını, böyle davrananların cezalandırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁸² Buradan da anlaşıl- maktadır ki, vakıf paranın muamele yoluyla istirbahında sakınca görmeyen Ebussuud, meselenin makul ve kanuni ölçülerde kontrolünden yanadır. Nite- kim kimi araştırmacıların da dikkat çektiği gibi, vakıf paraların devletin belir- lediği oranlar çerçevesinde işletilmesi, kredi kullananlar açısından oldukça olumlu neticeler vermiş ve tefeciliğin önlenmesinde etkili olmuştur.⁸³ Sağladığı kredi imkânlarının yanı sıra, savunma harcamalarına yönelik para vakıfları da kurulmuştur. Ebussuud Efendi'nin bu amaçla para vakfedilmesini uygun gör- düğü fetvalarından anlaşılmaktadır.⁸⁴

Para vakıfları konusundaki yaklaşımı ışığında Ebussuud Efendi'nin hukuk anlayışı için bir takım tespitler yapabiliriz. Ebussuud Efendi Osmanlı Türkleri- nin yaşadığı Anadolu ve Rumeli yörelerinde örf ve adet haline gelen⁸⁵ para vakfı uygulamasını Hanefi mezhebi çerçevesinde ele almıştır. İmam Muham- med'in menkul malların vakfında örfü kriter alan yaklaşımını geniş bir tarzda yorumlayarak kendi yaşadığı dönemde ve coğrafyada oluşan örfü, hukuken geçerli saymıştır. Buna mukabil muhalifleri ancak müçtehid imaların yaşadığı dönemde geçerli olan örfün -icma kapsamında- kaynak olarak kabul edileceği- ni; müçtehid imamlardan sonraki devirlerde oluşan örflerin, müçtehidlerin dönemlerindeki örflere ilhak edilebildiği ölçüde dikkate alınacağını savunmuş- lardır.⁸⁶ Aradaki fark bu noktada kendisini göstermektedir. Ebussuud kendi dönemindeki İslam hukuk zihniyetinin verdiği imkânlar çerçevesinde hukuku hayata açmaya çalışmıştır.⁸⁷ Gerek örf anlayışında, gerek Hanefi doktrinine

82 Ebussuud Efendi, *el-Mesâilü'l-ma'rûda (Maruzât)*, vr. 5b; Veli İbn Yusuf, vr. 56a-56b. Ebussuud Efendi'nin bu görüşüne yapılan atıf için bk. Haskefi, *ed-Durru'l-muhtâr*, c. IV, ss. 175-176. Ebussuud Efendi'ye göre, parasını devletin belirlediği oranın üzerinde muameleye vermek, bir imam ve hatibin görevden çıkarılması için yeter sebeptir. Ayrıca muamele-i şer'iyye yapmaksızın ribh alan imamların da görevlerinden alınmaları gerekir. Bk. Veli İbn Yusuf, vr. 44b; *Fetavâ-yı Ebu(us)suud (Çorum)*, vr. 4b.

83 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimâî Tarihi*, Tekin Yayınları, İstanbul 1979, c. II, s. 256.

84 "Mahalle avârızına akçe vakfeylemek lâzım, sahih olur mu? El-Cevâb: Olur. Avârız techîz-i guzât içündür. (Ebussuud)" *Fetâvâ-yı Ebu(us)suud (Çorum)*, vr. 247a-247b.

85 Ali İbn Bâli, s. 444; Timurtâşi, c. I, vr. 375a; Hâdimî, c. IV, s. 324; İbn Abidin, c. III, ss. 374, 375.

86 Birgivî, *Haşiye*, ss. 448-449, 458, 464, 495-496.

87 Ebussuud'un yaklaşımı Hanefi fakihlerin örf konusundaki genel yaklaşımları ile uyum içerisindedir. Örf ile ilgili monografik çalışma yapan İbn Abidin'in tespitine göre Hanefi fakihler her beldenin özel örfünü geçerli saymışlar, mezhebin yerleşmiş görüşlerine aykırı olsa bile örf ve adete göre fetva vermişlerdir. Belirli bölgelerde ortaya çıkan özel örfün kabulü için nasla (ayet ve hadis) çatışmaması bir kriter olarak aranmıştır. Bununla beraber bazı fakihler bölge-

yönelik çıkarımlarında (tahrîc), gerekse maslahata binaen çeşitli meselelerde mezhebin farklı müctehidlerinin görüşünün uygulanabileceğine yaptığı vurguda bu hususu gözlemlemek mümkündür. Muhalifi Birgivi'nin yaklaşımı ise kendi yaşadığı dönemi müctehidlerin yaşadığı dönemin ölçülerine göre değerlendirmek, meşrulaştırmak tarzında olmuştur.

Ebusuud ve Birgivi arasındaki tartışma, aynı mezhebin kaynaklarına referansla farklı neticelere ulaşılabileceği, verileri değerlendirmede fakîhin zihin yapısının ve hayata bakışının ne derece müessir olduğu konusunda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Kimi tarihçiler Birgivi'nin para vakfı uygulamasına karşı çıkarken diğer mezheplerin görüşlerini benimsediğini, Birgivi'nin Hanbeli mezhebine mensup olduğunu ifade etseler de⁸⁸ bu değerlendirmelere katılmak pek mümkün görünmemektedir. Birgivi para vakıfları ile ilgili risalesinde tamamen Hanefi kaynaklarına dayanmıştır. Zaten dönemin ilim anlayışı da bunun dışında bir yaklaşıma müsaade edemezdi. Nitekim aynı Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn* adlı eserinde ihlas ve riya kavramlarını açıklarken Şafii mezhebine mensup iki alimden, Gazâlî ve Kuşeyrî'den, alıntılar yaptığında bu konuya açıklık getirme ihtiyacı hissetmiştir. Birgivi'ye göre ihlas ve riya konusu ahlaki bir konu olduğundan ve teknik anlamda fıkın kapsamına girmediğinden dolayı, bu hususta Şafii mezhebine mensup alimlerden alıntı yapmakta bir sakınca yoktur.⁸⁹ Zira Osmanlı uleması arasında Hanefi mezhebinin yetkinliği konusunda gereği gibi vurgu yapmamak dahi eleştirilere sebep olmaktaydı. Nitekim Hanefi mezhebinin diğer mezheplerden üstün olduğu düşüncesinin rasyonel bir temele dayanmadığını, bunun inanç haline getirilmiş bir kanaatten ibaret olduğunu ifade eden⁹⁰ Şeyh Bedreddin'in bu tavrı "cüret ve cehalet eseri" olarak nitelendirilmiş, sert tenkitlere uğramıştır.⁹¹ Böyle bir ortam içerisinde Birgivi'nin teknik anlamda fıkın kapsamına geren hususlarda Hanefi geleneğinin tamamen dışına çıkacak bir tavır sergileyebilmesi pek makul görünmemektedir. Üstelik Birgivi en yaygın eserlerinde birisi olan *Vasiyetnâme*'sinde

sel örften hareketle kimi nassları daraltıcı yoruma (tahsis) tabi tutmuştur. Bu tespitler için bk. İbn Abidin, "Neşrü'l-arf fi binâi badi'l-ahkâmi ale'l-urf", *Mecmuatü resâil İbn Abidin*, Beyrut, ts., c. II, ss. 116, 125, 132, 133.; ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Beyrut 1989, s. 220. Örfün nassı daraltıcı yoruma tabi tutabilmesi hususu için genel olarak bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 1996, ss. 251-265.

88 Bk. Halil İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", s. 94; a.mlf, "Türk Tarihinde...", s. 163. Birgivi'yi İbn Teymiyye'ye ve Hanbelî mektebine bağlı olarak değerlendiren yaklaşım için bk. A. Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, c. I, ss. 184-186.

89 Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn*, ss. 119-120.

90 İbn Kadî Simavna, *Câmiu'l-fusûleyn*, Mısır 1300, c. I, s. 15.

91 Bk. Mehmed Şerafüddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedrüddin*, İstanbul 1341/1925, ss. 48-51.

amelde İmam Âzam Ebu Hanîfe mezhebine bağlı olmanın altını çizmiş, Anadolu halkının Ebu Hanife mezhebini benimsediğini ifade etmiştir. Ebu Hanife'nin görüşlerinin isabetliliğini ise, "Zann-ı gâlibimiz oldur ki Ebu Hanife'nin -rahimehullâhu teâlâ- anlayub çıkardığı meselelerin savâbı hatasından çok ola gayrı imamlardan" ifadeleriyle dile getirmiştir.⁹² Bu veriler çerçevesinde, Hanefîliğe bu kadar sarîh vurgu yapan bir alimi, Hanbeli geleneğine bağlamak pek sağlıklı bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.⁹³

Para vakfı ile ilgili tartışmalarda meselenin sosyal boyutu ve tartışmanın taraflarının bu boyut karşısındaki tutumları da gözden kaçmamıştır. Bu meselede Ebussuud ve Birgivi'nin yaklaşımlarını mukayese eden Katip Çelebi'nin (ö.1067/1657) beyanına göre, Birgivi Efendi müttekî ve müteşerrî olmakla beraber, ahval-i nâsa vukuf için tarih kitaplarını dahi incelememiş bir insandı. Bundan dolayı para vakıfları ile ilgili teklifi örf ve âdete muhalif olmakla asla müfîd

92 Bk. Birgivi, *Vasiyetnâme*, İstanbul 1258, ss. 132, 138-140 (Kadızâde'nin *Cevhere-i behiyye fi şerhi'l-vasiyyeti'l-Muhammediyye* adlı şerhi ile birlikte).

93 Zaman zaman dile getirilen Birgivi'nin İbn Teymiyye ve Hanbeli geleneği ile ilişkisi olduğuna dair söylemler açıklanmaya ve temellendirilmeye muhtaçtır. Birgivi'nin diğer ekollerle ilişkisi bağlamında göz önünde tutulması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Birgivi, şerî meseleleri ikiye ayırır. Kitap, meşhur sünnet ve icma ile sabit olan, namazın vücub, ribanın haramlığı gibi kati meseleler ve içtihadî ve zanni meseleler. Birinci kategoride herhangi bir müctehidî taklid söz konusu değildir. Müctehidlerin görüşlerinin taklid edildiği alan ikinci kategoridir. Bk. Birgivi, *İnkâzü'l-Hâlikîn*, s. 142. Birgivi ikinci kategorideki meselelerde Hanefî geleneği içerisinde kalmış, birinci kategoride ise Zemaşşerî, Gazâlî, Kuşeyrî, Râzî, Beydâvî, Nevevî, İbn Hacer, Kurtubî, İbn Kayyim gibi çeşitli ekollere mensup alimlerin eserlerinden nakiller yapmıştır. İbn Kayyim'le ilgili olarak şu hususu vurgulamak gereklidir. Birgivi, *er-Risale fi ziyâreti'l-kubûr* (İkdam matbaası, İstanbul 1326, *Şerhu şirâti'l-İslâm* adlı eserin kenarında) adlı eserini İbn Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân* adlı eserinden yararlanarak hazırlamış ve İbn Kayyim'e açıkça atıfta bulunmuştur. Bk. Birgivi, *er-Risale fi ziyâreti'l-kubûr*, ss. 293, 300, 309, 333, 339, 345, 352. İbn Teymiyye'ye ise -adını zikretmeksizin- dolaylı olarak "İbn Kayyim'in hocası" şeklinde atıflar yapmıştır. Bk. Birgivi, *age*, ss. 300, 311, 352. Diğer bir ifadeyle İbn Kayyim'in hocasına yaptığı atıfları nakletmiştir. Nitekim Birgivi'nin hiçbir eserinde İbn Teymiyye'nin ismine rastlanmadığı da ifade edilmiştir. Bk. Yüksel, s.184; Arslan, s.184. Söz konusu eserde ele alınan kabir ziyaretleri, bu husustaki uygulamaların tevhid akidesi ve İslam inancı bağlamında değerlendirilmesi meseleleri birinci kategoride yer almaktadır. Nitekim bu bağlamda hem İbn Kayyim, hem de İbn Kayyim'e bağlı olarak Birgivi, Hanefî geleneğine de atıf yapmışlardır. Krş. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, Beyrut, ts., c. I, ss. 216-217; Birgivi, *age*, ss. 350-351. Bidat ve hurafelere karşı katı tutumu Birgivi'yi Hanbelî geleneğine bağlamak için yeterli bir gerekçe teşkil etmemektedir. Zira bidatlara karşı katı bir tutum takınma çeşitli ekollerden pek çok alimin ortak tavrıdır. Nitekim aynı tavır İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'de görüldüğü gibi, Birgivi'nin de eserlerinden yaralandığı, İmam-zâde Çûğî, Seyyid Ali-zâde Yakub İbn Ali gibi Hanefî alimlerde de görülmektedir. Bidatlara karşı tavrı nedeniyle Birgivi'yi İbn Teymiyye'ye hatta Hanbeli geleneğine bağlamak, Maliki geleneğindeki Şâtıbî, İbnü'l-Hâc; Şafiî geleneğindeki Nevevî, İzzüddin İbn Abdisselâm gibi alimlerin nereye yerleşireceği sorusunu gündeme getirmektedir. Kanaatimizce Birgivi'yi Hanbeli geleneği içerisinde değerlendirmek, İslam düşünce geleneğine oldukça dışarıdan bir bakışla mümkün olabir.

olamamış, uygulama şansı bulamamıştır.⁹⁴ Ebusuud'un başarısı işte tam burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ebussuud'u hikmet-i nazariye ile hikmet-i ameliyeyi birleştiren ulema arasında zikreden Cevdet Paşa'nın (ö.1312/1895) da belirttiği gibi, içtihadın bir şartı da muamelât-ı nâsa vakıf olmak, yaşadığı toplumu tanımaktır.⁹⁵ Ebusuud'un meselede içtihad çerçevesinde değerlendirilebilecek fikhî faaliyetler gerçekleştirebilmesinde⁹⁶ bu husus önemli bir etken olmuştur. Ancak bu bağlamda vurgulanması gereken bir nokta da şudur. Ebussuud Efendi, para vakıfları meselesindeki yaklaşımlarında sosyal boyuttan etkilenmekle beraber, konu ile ilgili temellendirmelerinde bu hususu fazla ön plana çıkarmamıştır. İbn Kemal ve Sofyalı Bali Efendi ise para vakıflarına temas ederken çağın şartlarına, para vakfının o günkü fonksiyonuna vurgu yapmışlardır. Vakıf akarların yangın vb. nedenlerle harap olduğu, bundan dolayı halkın para vakıflarına yöneldiği; Rumeli'deki bir çok imaret, medrese, mescit ve câmiin, kasaba ve şehir sularının para vakıfları sayesinde finanse edildiği gibi hususların altını çizmişlerdir.⁹⁷ Zamanın değişmesiyle bazı hükümlerin değişeceği,⁹⁸ para vakfı konusundaki görüş ayrılığının hakiki bir ihtilaf değil, zamanın ve şartların farklılığından kaynaklanan bir ihtilaf olduğu⁹⁹ gibi değerlendirmelere yer vermişlerdir. Hele Bali Efendi bu bağlamda, bazı hükümlerin Hakk'ın ilminde muvakkat olduğu, Rasûl Aleyhisselâm'ın bunları nûr-ı velayetle bildiği ama açıklamadığı, şartlar farklı bir uygulamayı gerektirip ümmet de bu konuda birleşince, önceki uygulamanın Hakk'ın ilminde muvakkat olduğunun ortaya çıktığı tarzında açıklamalarda bulunmuştur ki¹⁰⁰ bu yaklaşımları fikhin çerçevesi içerisinde izah edebilmek pek kolay gözükmemektedir. Ebussuud ise bu gibi hususları ön plana çıkarmadan para vakfının, İmam Muhammed'in "teamül olduğu taktirde menkullerin vakıf konusu olabileceği" görüşü kapsamına girdiğini savunmuş, temellendirmesini bu argüman üzerine kurmuştur. İbn Kemal ve Bâlî Efendi, muhtemelen, para vakfının meşruiyetini Züfer'in görüşüne dayandırdıkları için bu temellendirmelere ihtiyaç duymuşlardır. Zira Ha-

94 Katip Çelebi, *Mizanü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak (İslam'da tenkit ve tartışma Usulü)*, haz.: S. Uludağ-M. Kara, İstanbul 1990, ss. 133-136, 228-229.

95 Cevdet Paşa, *Mukaddime-i İbn Haldun'un Fasl-ı Sâdisininin Tercemesi*, Takvimhane-i Âmire, 1277, s. 236.

96 Leknevî, s. 140; Bilmen, c. I, s. 357.

97 İbn Kemal, "Risale...", s. 40; Tahsin Özcan, "Sofyalı Bali...", s. 145.

98 Tahsin Özcan, "Sofyalı Bali...", s. 144.

99 İbn Kemal, "Risale...", s. 40. Fıkıh alanında "hucet ve burhandan kaynaklanan ihtilaf" ve "asır ve zamandan kaynaklanan ihtilaf" kavramları üzerinde önemle duran İbn Kemal, bu konuda müstakil bir risale de kaleme almıştır. Bk. *Resâil-i İbn Kemal*, c. II, ss. 231-233.

100 Tahsin Özcan, "Sofyalı Bali...", s. 152.

nefi geleneğinde genel eğilim öncelikle Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşleriyle fetva verilmesidir. Züfer bunlardan sonra gelmektedir.¹⁰¹ Mamafih Hanefi alimleri yirmi kadar meselede Züfer'in görüşüyle fetva vermişler, bu tercihlerini de deliller ve örfe uygunluk vb. mülâhazalarla desteklemişlerdir.¹⁰² Ebussuud Efendi'nin ise para vakıflarını İmam Muhammed'in görüşüyle temellendirdiği için sosyal şartlara fazla vurgu yapmadan meseleyi fıkıh sistematığı içerisinde ele almayı tercih etmiş olması muhtemeldir.

Sonuç

Ebussuud Efendi'nin Osmanlı devletinin hukuki yapılanmasında örfî ve şer'î hukukun ahenkli bir bütün oluşturmasına yaptığı katkı bir çok araştırmacı tarafından vurgulanan bir husustur.¹⁰³ Kendisine Ebu Hanife-i Sâni (ikinci Ebu Hanife) ünvanı verilmesinde,¹⁰⁴ devletin çeşitli inanç, gelenek ve etnik kökene sahip tebaasının ihtiyaçları doğrultusunda "dini usul ve kaideler" ile "milli iradeyi" birleştirmek ve bunu hukuki düzenlemelere yansıtmak hususundaki başarısının etkili olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Cumhuriyet dönemine kadar yaklaşık dört asır devam eden para vakfı uygulamaları da hukuki temellerine Ebussuud'un çabaları neticesinde kavuşmuştur. Çerçevesini Osmanlı tatbikatında ve fetvalarında bulan, Osmanlı hukukçularının İslam hukuk doktrinine bir katkısı olarak değerlendirebileceğimiz¹⁰⁶ para vakıfları günümüzde – özellikle risk sermayesi ve finans kurumları bağlamında- ilgi çekmeye devam et-

101 İbn Abidin, *Raddü'l-muhtâr*, c. I, s. 48.

102 İbn Abidin, *Raddü'l-muhtâr*, c. II, ss. 614, 667-669; Ahmed Hamdi, *Türkçe Muhtasar Usul-i Fıkıh*, İstanbul 1301, s. 133. İmam Züfer'in fıkhındaki yeriyle ilgili olarak bk. Abdülkadir Şener, "İmam Züfer B. El-Hüzeyl", *Makaleler*, haz.: İsmail Acar, İzmir 2001, ss. 219-227; Muhsin Koçak, "Züfer B. El-Hüzeyl (Hayatı ve eserleri)", *OMÜİFD*, c. V, Samsun 1991, ss. 121-145.

103 Atâî, s. 185; Katip Çelebi, *Mizan*, ss. 133, 228; *İlmiye Salnâmesi*, s. 377; İ. Hakkı Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, c. II, s. 357, 418; M. Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmiye Geleneği İçerisinde Ebussuud Efendi", *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğleri (26-27 Temmuz 1991)*, Ankara, ts., s. 230.

104 Atâî, s. 183. Ünlü divan şairi Bâkî de bir şiirinde Ebussuud Efendi'yi şu mısralar ile anmıştır: "Ebu Hanife-i Sâni Ebussuud ol kim / Fezâil içre oluptur efâzil ana iyâl" Bk. *Türk Şairleri*, c. III, s. 1200.

105 H. Basri Erk, ss. 118-119.

106 *Fetâvâ-yı Feyziyye*'de, para vakfı mütevellisinin sorumluluğu ile ilgili bir fetvanın naklinde para vakfı klasik furû kitaplarında düzenlenmediği için ilgili fetvanın vekaletle ilgili hükümlerden istinbat edilerek verildiği ifade edilmiştir. Bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, İstanbul 1266, s. 211. Bu veri para vakfı ile ilgili hukuki düzenlemelerde Osmanlı hukukçularının payını göstermektedir. Para vakfı ile ilgili fetvalar için ayrıca bk. *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, İstanbul 1243, c. I, ss. 451-454; Kurt, ss. 103-124.

mektedir.¹⁰⁷ Ebussuud'un bu konuda ana hatlarıyla el almaya çalıştığımız yaklaşımları ileride yapılacak daha kapsamlı incelemeleri beklemektedir. Osmanlı döneminde yetişmiş fıkıhçıların çalışmalarının kültür, düşünce ve hukuk tarihi açısından taşıdıkları önem izahtan varestedir. Bunun yanı sıra onların fıkıhın mantalitesi ile hayatın beklentileri arasında nasıl tavır aldıkları, fikhî düşünce açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Günümüz fikhî düşüncesinde naslar ve hayat arasında sağlıklı köprüler kurabilme arayışları çerçevesinde meseleye yaklaşacak olursak, Osmanlı dönemi fikhî mirasının söz konusu arayışlar bağlamında tarihi tecrübenin önemli bir bölümünü oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Özet

Bu makale, para vakıfları bağlamında Osmanlı hukuk düzeni ve Ebussuud Efendinin hukuk anlayışı üzerine bazı değerlendirmeleri içermektedir. İlk olarak Osmanlı hukuk düzeninde şer'î hukuk ve örfî hukuk ilişkisi üzerinde durulmuştur. Akabinde para vakıfları tartışmaları çerçevesinde Ebussuud Efendinin hukuk anlayışı ele alınmıştır. Sonuç olarak konuyla ilgili bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, para vakfı, Ebussuud Efendi.

107 Bu konuda bk. Murat Çizakça, *Risk Sermayesi – Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, İstanbul 1993.

OSMANLI DÖNEMİNDE ÇORUMLU DİVÂN ŞÂİRLERİ *

Zülfikar Güngör **

Abstract

The Divan Poets of Corum in the Ottoman Period

Studies on cities are works that contribute to the history of both that city and the respective country. This article is a research which establishes and reports about our divan poets who are recorded in the poet logs – which are one of the most important sources of our history of literature – to be born in the Ottoman Period and to come from Corum. This article aims at contributing to the cultural history of both Corum and our of our country.

Keywords: Corum, Divan Poetry, Ottoman, Iskilip, Mecitozu.

Giriş

Şehirlerin kimliğinin oluşmasında ve bulunduğu ülkenin hayatında etkin bir konuma ulaşmasında o şehirden yetişen meşhur şahsiyetlerin önemli bir yeri olduğu bilinen bir gerçektir. Osmanlı Devleti'nin önemli şehirlerinden olan İstanbul, Edirne ve Bursa şöhretlerini hem bu devlete başkentlik yapmalarına, hem de yetiştirdiği âlim, şeyh, şair, tarihçi, astronom, filozof vb. meşhur şahsiyetlere borçludur. “Şerefü'l-mekân bi'l-mekân/Mekanların değeri orada oturanlardır” sözü de bizim yukarıdaki ifadelerimizi doğrulamaktadır.

Ülkelerin ve şehirlerin kültür tarihlerinde en etkili olan şahsiyetler arasında şairler gelmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bayram Veli, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Bâkî, Fuzûlî, Nâbî, Şeyh Galip vb. şahsiyetler hem yetiştikleri şehirler hem de ülkemiz için bir övünç kaynağıdır. Bunlar gibi şahsiyetlerin hayat ve eserlerini tespit ederek ortaya koymak, hem şehir tarihçi-

* Bu makale, 1-3 Ekim 2004'de Çorum İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından “Osmanlı Döneminde Çorum” adıyla Çorum'da düzenlenen sempozyuma sunduğumuz “Şuara Tezkirelerine Göre Çorumlu Divan Şairleri” başlıklı tebliğimizin yeniden gözden geçirilerek makale düzeninde genişletilmiş halidir.

** Yard. Doç. Dr., Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı

liğimiz hem de genel tarihçiliğimiz açısından önemli bir hizmet olacaktır. Bu düşünceden hareketle, bu yazımızda, Osmanlı döneminde doğmuş ve Çorum'a nispet edilmiş olan dîvân şairlerimiz hakkında bilgi vermek istiyoruz. Böylece hem ülkemizin hem de bu ilimizin edebiyat ve kültür tarihine, bir nebze de olsa, bir katkı sağlayacağımızı ümit etmekteyiz.

Ümmet Çağı Edebiyat Tarihimizin en önemli kaynaklarından kabul edilen suarâ tezkirelerimiz bizim makalemizin ana kaynağını oluşturmuştur. Ayrıca bu eserlerden tespit ettiğimiz Çorumlu şairlerimiz hakkında, *Osmanlı Müellifleri, Sicill-i Osmânî* gibi biyografik eserlerimiz ile günümüz çalışmalarında verilen bilgileri de makalemizde değerlendirmeye çalıştık.

Şuara tezkirelerimizi tarayarak Çorum şehrimize, ilçe veya köylerine nispet edilerek haklarında bilgiler verilen aşağıdaki şairlerimizi tespit ettik. Tespitini yaptığımız isimleri ise, bu kaynaklarımızın çoğunda uygulanan metoda uygun olarak, şairlerimizin şiirlerinde kullandıkları mahlasların eski harfli alfabetik sırasına göre vermeyi uygun gördük.

HASİB (ö. 1199/1784)

Şiirlerinde Hasîb mahlasını kullanan bu şairimiz hakkında şuara tezkirelerimizin dört tanesinde bilgi verilmiştir ve bu bilgiler çok kısadır. Bu kaynakların en eskisi olan *Silâhdârzâde Tezkiresi'*nde şairimiz şöyle anlatılmaktadır: "*Hasîb Bey, Çorûmî-zâde Hayrabolu a'yânı ve Kanlıcaklı Şeyh Ata dervişlerinden idi.*"¹ Bu kısa bilgiden sonra şairimizin bir gazeli örnek olarak verilmiştir.

*Şefkat Tezkiresi'*nde de, aynı bilgi verildikten sonra "*Bin yüz doksan dokuz senesinde fevt olmuşdur.*" ifadesiyle Hasîb'in vefat tarihi kaydedilmiş ve gazellerinden üç tanesi örnek olarak takdim edilmiştir². Ârif Hikmet ise "*Hasîb Bey, Çorum'dandır. Muhtasarca dîvânı vardır. Bazen muvafık mezâmîni var ise de sekâmet-i 'ibâreden hâlî degildir.*"³ cümleleriyle onun küçük bir divanının varlığından bahseder ve güzel şiirleri bulunmakla birlikte bazı kusurları da olduğu değerlendirmesini yapar. "*Çorûmî-zâde Derviş Hasîb Bey, vefâtı 1199/1784*" bilgisinin verildiği *Tuhfe-i Nail'*de şiirlerine örnek olarak iki beyit zikredilir.

Görüldüğü gibi, kaynaklardan sadece Arif Hikmet Tezkiresi'nde şairimi-

- 1 Silâhdârzâde Mehmed Emin, *Silâhdârzâde Tezkiresi*, Yazma, Millet Ktp. Ali Emiri Tarih, no 795, vr. 19a.
- 2 Bk. Şefkat-ı Bağdâdî, *Tezkire-i Şuarâ (Şefkat Tezkiresi)*, yazma, Süleymaniye Ktp., Veliyüddin Efendi Böl., no: 3427, vr. 30a-b.
- 3 Ârif Hikmet, *Tezkire-i Şuarâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih Böl., no: 789, vr. 16a. Elindeki nüshadan fotokopi çekerek bana verip yararlanma imkânı sunan Bilal Kemikli Bey'e şükranlarımı sunarım.

zin divanından bahsedilmekte ve şiiri hakkında kısa da olsa bir değerlendirme yapılmaktadır. Derviş Hasîb'in Divân'ının, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 1617⁴ ve Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi M. Ozak I/232' de kayıtlı iki nüshası vardır. Şairin bu divanının neşri ve şiirlerinin incelenmesi sonucunda onun şairliği hakkında daha net değerlendirmeler yapmak mümkün olacaktır.

AÜDTCF. Kütüphanesi'nde bulunan Divân'ının sonundaki kayıta "*Hayrabolu sakinlerinden Çorumî kethüdâzâde Esseyyid Mehmed Hasîb Efendi*" olarak zikredilen şairimizin, kendi vefatına dair, yaşarken şu tarih beytini düşürdüğü yazmaktadır:

*Rıhletinin târihidir şüphesiz
Mâte mine'l-'aşkı Mehmed Hasîb
1199⁵*

Yukarıdaki bilgilerden, İstanbul Kanlıca'da bulunan Ata Efendi Tekkesi'nin kurucusu Nakşî Şeyhi Seyyid Mehmed Ataullah Efendi (ö.1789)'nin⁶ derişlerinden olduğu ve 1199/1784'de vefat ettiği anlaşılan Mehmed Hasîb Efendi'nin şiirlerinden birisini örnek olarak veriyoruz:

*Ser ü pâ-beste olur şive-i reftârından
Tûtî lüknet-zededir lezzet-i güftârından*

*Eşkle mevce-i deryaları girdâb eyler
Her güruh kim çözüle turre-i tarrârından*

*Dil urulmuş yine bir dil-ber-i çâr ebrûya
Âfiyet mi bula ol şerha-i nâ-çârından*

*Vefk-i maksûdunu eyler şeref-i şemse karîn
Nokta-i hâli gören safha-ı ruhsârından*

*Amelîn dâire-i meddîn ider mahv-ı vücûd
Hağ olur sıfr kı hâric düşe perçârından*

4 İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, MEB yay., İstanbul 1967, c. III, s. 852.

5 Tarih misraındaki harflerin değeri 1204'e tekabül etmektedir. Burada düşülen notta şüphe kelimesindeki he harfinin değeri olan 5'in düşürülmesiyle şairin vefat tarihi olan 1199'un elde edileceği açıklanmıştır. Bk. Çorumîzâde Mehmed Hasîb, *Divân-ı Hasîb*, AÜDTCF Ktp., M. Ozak, no: I/232.

6 M. Baha Tanman, "Atâ Efendi Tekkesi", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 36.

*Buse-i hatt-ı ruha bîm-i nigehdir mâni'
Arz-ı hâl eyleyemem şâha silahdârından*

*Hazret-i Hayriye mümkün mü Hasıbâ tanzîr
Yem-i tab'ı kı güher-pâş ola eş'ârından*

HÂCE ÇELEBÎ (ö. 982/1574)

Osmanlı Devleti'nin en meşhur şeyhülislâmlarından birisi olan Ebussuûd Efendi, İskilipli Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin oğludur. Onun doğum yeri olarak, eski kaynakların çoğunda, İstanbul yakınlarındaki Müderris köyü verilmektedir. Müderrislik, Kadılık, Kazaskerlik görevlerinden sonra Şeyhü'l-İslâm olan müellif, özellikle tefsiri ve fetvaları ile şöhret bulmuştur. Fıkıhtaki konumu Ebu Hanife-i Sâni nitelemesiyle gösterilmiştir. 896/1490 senesinde doğan Ebussuûd Efendi, 982/1574 yılında vefat etmiştir⁸.

Şuarâ tezkirelerimizde Mevlânâ Hâce Çelebi⁹, Hâce Çelebi Efendi¹⁰, Hâce Çelebi¹¹, Ebu's-suûd Hâce Çelebi¹² Hoca Çelebi veya Ebussuûd¹³, Ebussuûd (Şeyhülislâm)¹⁴ başlıkları altında hakkında, yukarıda özetlediğimiz, bilgiler verilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz tezkireler içinde Ebussuûd Efendi ile ilgili en geniş bilgi *Türk Şairleri'*nde verilmiştir. Sadettin Nüzhet, Ebussûd hakkında kaynaklarda geçen bütün bilgileri derlemiş; ayrıca çeşitli mecmualarda yayınlanan Türkçe şiirlerinden örnekler vermiştir.

Ebussuûd Efendi hakkında bilgi veren tezkirelerden sadece *Beyânî'* de onun İskilipli olduğu ifade edilmiştir. *Tuhfe-i Nâilî* ve *Türk Şairleri'*nde onun, İstanbul yakınlarındaki Müderris köyünde doğduğu zikredilmiş; diğer tezkirelerde ise

7 *Silahdârzâde Tezkiresi*, vr. 19a; bk. Şefkat-ı Bağdâdî, *age*, vr. 30a.

8 Ebussuûd Efendi'nin hayatı ve eserleri için bk. Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, Zaman Kütüphanesi Yay., İstanbul, ts., c. III, ss. 1198-1207; Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 365-371.

9 Edirneli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, Matbaa-i Âmidî, 1325, s. 30-31. Bu tezkire Mustafa İsen tarafından farklı yazma nüshaları karşılaştırılarak yayımlanmıştır. Sehî Bey, *Tezkire Heşt Behişt*, haz.: Mustafa İsen, Tercüman 1001 Temel Eser Yay, İstanbul 1980.

10 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, haz.: İbrahim Kutluk, TTK Yay., Ankara 1989, c. I, ss. 347-351.

11 Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı (İnceleme-Metin)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara 1996, ss. 260-261; Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, haz.: İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1997, ss. 87-89.

12 Namık Açıkgöz, *Riyazu'ş-Şuarâ Riyâzî Muhammed Efendi (Metin-Dizin)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜDTCF Eski Türk Edebiyatı Birimi, Ankara 1982, ss. 18-20.

13 İnehân-zâde Mehmet Nâil, *age*, c. I, s. 238.

14 Sadettin Nüzhet Ergun, *age*, c. III, ss. 1198-1207;

doğum yeri belirtilmemiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri olan bu zâtın özellikle Arapça şiirleri çok başarılı bulunmuş ve Cahiliyye dönemi şairlerinden İmriü'l-Kays'dan daha şöhretli olarak gösterilmiştir¹⁵.

Eski tezkirelerde, "Bu matla'-ı pâk eş'âr-ı sûznâklerinden haylî âşîkâne ve rindâne vâki' olmuştur."¹⁶; "Bu eş'âr zâde-i tab'-ı pür-iktidârlarıdır"¹⁷; "Bu bir iki eş'âr-ı belâgât-şî'âr ol efâdil-i nâmîdâr ve iftihâr-ı rûzgârın netice-i tab'-ı dürrer- bâr ve reşehât-ı aklâm-ı anber-nisândır ki."¹⁸ sözleriyle şairliği ve şiirleri övülen Ebussuûd Efendiyi Sadettin Nüzhet başarılı bir şair olarak görmez ve hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Ebussuûd sanatkâr bir şair olarak gösterilemez. Vücûda getirdiği manzumeler ekseriyetle lirizmden mahrumdur. Bununla beraber geniş bilgisi dolayısıyla kaleme aldığı şiirler umumiyetle cemiyetlidir."¹⁹

Ebussuûd efendi çok başarılı bir şair olmasa da şiirlerinin bir kısmında lirizmi yakaladığı da görülmektedir. Onun tezkirelerimizde yayınlanan Türkçe şiirlerinden bazıları şunlardır:

*Yine sevdâ-zede-i zülf-i şiyehkâr oldum
Yine bir olmyacak derde giriftâr oldum*

*"Ey ecel billâh emân vir bana kıfma acele
Son nefes tuş ola şâyed gözüm ol bî-bedele*

*Yoluna harc ideyin nakd-i hayât elde iken
Kî geçer fırsat-ı 'ömr-i güzêrân girmez ele*

*Kalb-i meyyâlîm elinden nicedem yâ Rab kîm
Göricek âb-ı revân gibi akar her güzelê²⁰*

Aşağıdaki şiir şairimizin, oğlunun vefatı üzerine üzüntüsünü ve ona olan özlemine dile getirdiği bir mersiye dir.

*Gel ey huçeste cemâl ü melek-hısâlîm gel
Dükendi hasretle tâkât u mecâlîm gel*

15 Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, s. 87.

16 Süleyman Solmaz, *age*, s. 260.

17 Namık Açıkgoz, *age*, s. 19.

18 Kınalızâde Hasan Çelebi, *age*, c. I, s. 350.

19 Sadettin Nüzhet Ergun, *age*, c. III, s. 1204.

20 Kınalızâde Hasan Çelebi, *age*, c. I, s. 350. Bu örnekleri Mehmet Nâil de nakletmiştir. Bk. Mehmet Nâil, *age*, c. I, s. 238.

*Seninle mülk-i vücûdum temâm 'âmir idi
Yıkıldı cümleten oldı harâb hâlim gel*

*Yıkâr şerrâre-i âhım sipîhr-i gerdûnu
Cihânı seyle virir eşkim misâlîm gel*

*Misâl 'alemine bari cilve kıl şâyed
Kî göre tal'atını hâbdâ hayâlîm gel*

*Diyyâr-ı hicrde kaldım garîb ü bî-sâmân
Ne hâle koydı beni gör fırâk-ı zâlîm gel²¹*

Çiçekleri çok sevdiği ve çiçek yetiştirdiği bilinen Ebussûd Efendi'nin her mısraında gül ve benefşe kelimelerini kullanarak yazdığı bir gazel yine Beyânî tarafından kaydedilmiştir:

*Yüz virmesin benefşe-i hatta o gül-'izâr
Gül var iken benefşeye dahi ne i'tibâr*

*Hattın benefşesin kıoma gül-ruhlarında kim
İtmez benefşe gül giyecek bâgda karar*

*Gûyâ benefşe encüm ü gül âfitâbdur
Kalmaz benefşe gün gibi gül ola âşikâr*

*Gül vaktine benefşe irişmek muhâl iken
Bitmek benefşe gül varakında 'acîb kâ²²*

HÂTEMÎ (ö. 973/1565)

Şiirlerinde Hâtemî mahlasını kullandığı anlaşılan bu şairimiz hakkında şuarâ tezkirelerimizden sadece *Tuhfe-i Nâilî'* de "*Sâlih Hâtemî Efendi, Çorumlu, Kâdı, vefâtı 973/1565*"²³ şeklinde bilgi verilmektedir. Osmanlı döneminde yetişen meşhur şahsiyetler hakkında bilgiler veren önemli biyografik eserlerden birisi olan *Sicill-i Osmânî'* de²⁴ ise vefat tarihi 970/1562-63 olarak verilmekte ve ayrıca şair olduğu belirtilmektedir

Görüldüğü gibi bu şairimizle ilgili olarak ismi, mahlası, mesleği ve vefat

21 Beyânî Mustafa b. Cârullah, *age*, s. 88.

22 Beyânî, *age*, ss. 88-89.

23 Mehmet Nâil, *age*, c. I, s. 237.

24 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, 1311, c. III, s. 200.

tarihi dışında elimizde hiçbir bilgi bulunmamaktadır²⁵. Belki zaman içerisinde elde edilebilecek bir yazma eser, bizim bu şairimiz hakkında daha geniş bilgi sahibi olmamıza imkân verecektir.

SA'İD (ö. 1120/1708)

Sâ'id mahlaslı bu şairimiz hakkında en geniş bilgi çağdaşı bir eser olan *Sâfâyî Tezkiresi'*nde verilmiştir. Söz konusu tezkirede verilen bilgiler şöyledir:

"Nâmı Ahmed'dür. Kasaba-i İskilib'den zuhûr itmişdür. Evâ'il-i hâlinde ve zemân-ı iştigâlinde kesb-i kemâl-i ma'rifet itmekle 'asrın şu'arâsından olup ebyât-ı sihr-nümûnu ve eş'âr-ı belâgat-füzûnı vardır. Güftâr-ı sihr-âsârı makbûl-ı 'ashâb-ı ukuldur. Esnâ-ı talebde haylî seyâhatı olmagla elsinde-i garîbe ve fûnûn-ı 'acîbede dahi mahâreti olup nice zemân Şâm-ı Dâru's-selâm Hazinesine rûz-nâmeci ve mukâta'acı olup bin yüz yigirmi târîhinde tayy-ı rûznâmçe-i hayât itmişdür. Bu birkaç beyt-i ra'nâ zâde-i tab'-ı hemtâsi olan eş'ârındandır."²⁶

*Sâfâyî Tezkiresi'*nden naklettiğimiz yukarıdaki bilgilerden, Sa'id mahlaslı bu şairimizin asıl adının Ahmed olduğunu; Çorum'un İskilip kazasında doğduğunu, hayatının ilk yıllarında elde ettiği bilgiler ve şiirdeki başarısı ile asrın şairleri arasına girdiğini; şiirlerinin etkileyici ve ehil kimselerin değer verdiği nitelikleri hâiz bulunduğunu; rûz-nâmeci²⁷ ve mukataacı²⁸ olarak görev yaptığını; yabancı dilleri ve şaşılacak bilimlerini bildiğini ve 1120/1708 tarihinde vefat ettiğini öğrenmekteyiz. Aynı eserde, beş Türkçe, dört de Farsça beyit şiirlerine örnek olarak verilmiştir. Bu örneklerden şairimizin Farsça'yı da şiir söyleyebilecek derecede bildiğini anlamaktayız.

Bunlardan Türkçe olanları şairimizin şiirleri hakkında bir kanaat edinmemize faydalı olacağı düşüncesiyle burada nakletmek istiyoruz:

*"Biz hayâl-i hedef-i matlabı dûr eylemişüz
Hayf kıym Sâid-i endîşeye zûr eylemişüz*

*Komadı kımse-i devrinde kederden hâlî
Çâlibâ hâtır-ı gerdüne hutûr eylemişüz*

25 Çorumlu şairler üzerine günümüzde yapılmış olan en geniş çalışma olan Abdullah Ercan'ın *14. Yüzyıldan Günümüze Çorum Şairleri* adlı eserinde de bu şair geçmemektedir.

26 Nuran (Üzer) Altuner, *Sâfâyî ve Tezkiresi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, c. II, s. 381.

27 "**Rûznâmeci**: Günlük vâridat ve masârifin yahut vukuatın kaydına mahsus defterleri tutan katiplere denir. Sonraları rûznâmçeci, Tanzimattan sonra yevmiye kâtibi, muhasebe kâtibi denilmiştir.", Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, MEB. Yay., İstanbul 1993, c. III, s. 62.

28 "**Mukataacı**: Hazine adına ilzâm olunan ve Mukataa adını alan rûsûm ve hâsılâtın kaydını tutar ve bu vâridâtın hazineye alınmasına tavassut ederdi.", Mehmet Zeki Pakalın, *age*, c. II, ss. 578-579.

*Dil-i mihnet-fikârî gör ki her dem hurrem isterler
Sifâl-i sad şikenden feyz-i sahibâ-yı Cem isterler*

*Zahm derân-ı gamzen ârzû-yı iltiyâm itmez
Cerâhat-zây-ı rîş-i derd olur bir merhem isterler*

*Dil-i âhen-veşi lutf-ı beden sâfından
Görinür kıble-nümâ gibi o billûr tenin²⁹*

Sâid hakkında *Mecma'-i Şu'arâ* ve *Tuhfe-i Nailî'* de verilen bilgiler ise şairimizin çağdaşı olan Sâfâyî'nin tezkiresinde verdiği bilgilerin tekrarı veya özeti mahiyetindedir. *Mecma'-i Şu'arâ*'da vefat yeri olarak Şam gösterilmekte ve ayrıca vefat tarihi olan h.1120'nin miladî karşılığı olan 1708 yılı da verilmektedir. Şiirlerine örnek olarak verilen dört Türkçe beytin tamamı Sâfâyî'de nakledilen beyitlerdir³⁰.

Tuhfe-i Nailî' de ise şairimizle ilgili olarak "Ahmed Sa'îd Efendi, İskilibli, mukata'acı, vefâtı h. 1220/ m. 1805" şeklinde bilgi verildikten sonra, şiirine örnek olarak, her ikisi de Sâfâyî'de yayınlanan, iki Türkçe beyit verilmiş ve kaynak olarak *Safâyî Tezkiresi* ile *Mecma'-i Şu'arâ*'ya atıfta bulunulmuştur³¹. Nailî'nin verdiği ölüm tarihi yanlıştır; doğrusu, kendisinin de kaynak olarak zikrettiği eserlerde verilen, 1120/1708 yılıdır.

Yukarıdaki bilgilerden çağının başarılı bir şairi olduğu anlaşılan Sa'îd hakkında Çorum şairleri ile ilgili oldukça geniş bir çalışma yapan Abdullah Er-can'ın eserinin her iki baskısında da bilgi yoktur. Bu şairle ilgili yerel veya ulusal kütüphanelerimizde bulunabilecek bir Divân'ın şairimizin daha iyi tanınmasına katkı sağlayacağı açıktır.

'ÂŞİKÎ (ö. 908sonrası/ 1502)

Âşıkpaşa-zâde diye tanınan ve tarihçi kişiliğiyle şöhret bulan bu zat hakkında, şura tezkirelerimizden *Tuhfe-i Nailî'* de şu bilgi verilmiştir:

"'Âşık Paşâzâde Dervîş Ahmed 'Âşıkî b. Şeyh Yahyâ b. Şeyh Süleymân b. Bâlî 'Âşık Paşâ b. Muhlis Paşâ b. Baba İlyas, Mecidözü Kazasında Elvân Çelebi karyeli, 803/1400 târihinde doğdu, vefât-ı târihi ma'lûm değilse de yazdığı Târîh'inde 903/1497 senesine kadar olan vekâyî'i

29 Nuran (Üzer) Altuner, *Sâfâyî ve Tezkiresi*, c. II, ss. 381-382. Bu beyitlerden ikinci beyit hariç tamamı *Mecma'-i Şu'arâ*'da da verilmiştir.

30 Bk. Mehmed Sirâceddîn, *Mecma'-i Suarâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Matba'a-i Kütüphâne-i Cihân, Dersâ'âdet 1325, s. 124.

31 Bk. Mehmet Nail, *age*, c. I, s. 436.

kayd etmesine göre 903'de hayâtda idüğü anlaşılmaktadır. Büyük ceddi Bâli 'Âşık Paşâ için bkz. Numara 2613"³²

Âşıkî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak verilen bilgilerde çelişkiler bulunmaktadır. Nâilî, verdiği bilgilere kaynak olarak yazarımızın matbu tarihinin medhâli³³ ile *Osmanlı Müellifleri'*ni zikretmektedir. Tarihin Medhâl'inde verilen 903 yılı olaylarına kadar zikredilmiş olduğu bilgisi kitabın muhtevası ile çelişmektedir. Çünkü bu kitap, 908/1502 yılı olaylarına kadar devam etmektedir. Dolayısıyla Mehmet Nâil'in, Medhâl'i kaynak olarak verdiği 903/1497 tarihi yanlıştır ve Âşıkî'nin 908/1502 tarihinde hâlen hayatta olduğunu söylememizi kitabın muhtevası mümkün kılmaktadır. Nitekim *Tuhfe-i Nâilî'*nin de kaynakları arasında yer alan *Osmanlı Müellifleri'*nde³⁴ de, Âşıkî'nin eserini 908 tarihinde tamamladığı yazılmaktadır³⁵.

Sadettin Nüzhet ise, *Türk Şairleri'*nde "Derviş (Müverrih Ahmed Âşıkî)" başlığı altında, *Osmanlı Müellifleri'*nden naklen verdiği bilgilerle onun tarihçi kişiliğine vurgu yapar. Daha sonra, onun Osmanlı tarihi ile ilgili yazdığı *Tevârih-i Âl-i Osmân* adlı eserine serpiştirdiği manzumeler hakkında şu değerlendirmesini ekler: "Hakikaten Derviş Ahmed Âşıkî'nin eserine sıkıştırdığı bir takım küçük nazım parçaları görülmektedir; fakat bu manzumelerinde bedîî hiçbir gaye gözetmeyen, hattâ vezne ve kâfiyeye bile ehemmiyet vermeyen bu değerli müverrih, kudretli bir nâzım olarak bile gösterilemez."³⁶

Âşıkî'nin ayrı şiirlerinin olmadığı sadece *Tevârih-i Âl-i Osmân* adlı eserinde, bir kısmı Ahmedî'nin *İskendernâme'*sinden alınmış olan³⁷, bazı manzumeler yazdığı görülmektedir. Kendi yaşadığı dönemin şuarâ tezkirelerinde hakkında bilgi verilmemesi, onun şair kişiliğinin ön planda olmadığını göstermektedir. Bu manzumelerin şiir olarak pek değeri olmadığı kanaati de³⁸, biyografisinin şuarâ tezkirelerine girmemiş olması sebebiyle doğru gözükmektedir. Mehmet Nâil ve Sadettin Nüzhet'in onu eserlerine alma nedeni ise, Tarih'inde yer yer

32 Mehmet Nâil, *age*, c. II, s. 615.

33 Âşıkpaşâ-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân- Âşıkpaşâ-zâde Târîhi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332. Bu zâtın tarihi içinde manzum kısımlar atılarak Atsız tarafından yeni harflerle de yayınlanmıştır. Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, MEB Yay., İstanbul 1992.

34 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmânî Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1342, c. III, s. 84.

35 Âşıkî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak onun Tarihini yeni harflerle yayınlayan Atsız'ın verdiği 22 Muharrem 886 /23 Mart 1481 (Bk. Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 7.) tarihi de yukarıda verdiğimiz bilgilere göre yanlıştır. Zaten Atsız'ın yayınladığı *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, aslı 166 babdan oluşan eserin 160 babilik kısmından oluşmaktadır.

36 Sadettin Nüzhet Ergun, *age*, c. III, s. 1171.

37 Abdülkadir Özcân, "Âşıkpaşâzâde", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 7.

38 Bu kanaatler için bk. Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 8; Abdülkadir Özcân, agm., *DİA*, c. IV, s. 7.

kaydettiği bu manzumeler olmalıdır.

Biz örnek olarak bu manzumelerden birini veriyoruz:

*Gazâ kîm etdiler Allahu ekber
Didiler her nefes Allahu ekber*

*Salındı seyf-i İslâm kâfir üzre
Uruldu nevbet Allahu ekber*

*Kılıçlar gölgesinde cennet-i Hak
Reşûlden bu haber Allahu ekber*

*Bozuldu çanlar hem kîliseler
Maqâm oldı dîne Allahu ekber³⁹*

ELVÂN (ö 770/1368)

Şuarâ tezkirelerimizden sadece *Tuhfe-i Nâilî* ve *Türk Şairleri'*nde hakkında bilgi verilen Elvân Çelebi, Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı Elvân Çelebî köyündendir. Meşhur mutasavvıflardan *Garibnâme*⁴⁰ adlı manzum tasavvufî eserin nâzımını Aşık Paşa'nın oğludur⁴¹. Şairliğinden çok mutasavvıf kişiliğiyle tanınan Elvan Çelebi ile ilgili olarak *Tuhfe-i Nâilî*'de şu bilgiler verilmiştir:

"Şeyh Elvân Çelebi b. Şeyh 'Âşık Paşâ b. Muhlis Paşâ . Babâ İlyas, Amasya'da nâmına mensup olan 'Ulvân (Elvân) Çelebi karyesinde medfundur. Vefâtı 770/1368. Târih sahibi 'Âşık Paşâzâde Derviş Ahmed Âşıkî de bu ailedendir."⁴²

Mehmet Nâil'in Elvan Çelebi köyünü Amasya'da diye belirtme nedeni, şairimizin yaşadığı yıllarda bu köyün Amasya sancağına bağlı olması sebebiyle olmalıdır. Günümüzde ise bu köy ve bağlı olduğu Mecitözü ilçesi Çorum vilayetimize bağlıdır.

Elvan Çelebi hakkında *Şakâiku'n-Numaniyye* ve *Künhü'l Ahbâr'*da verilen bilgileri nakleden Sadettin Nüzhet, onun tarihî kaynaklarda zikredilen, etvâr-ı sülûkla ilgili manzum eseri ile divanının bugün için elimizde olmadığını; ancak bazı mecmularda yayınlanmış şiirlerinin bilindiğini söyler ve tasavvufî muhtevaya sahip olan bu şiirlerden beş tanesini örnek olarak zikreder⁴³. Örnek olarak

39 Aşıkpaşâ-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332, s. 8.

40 Kemal Yavuz, *Âşık Paşa-Garibname*, Tıpkı Basım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma (I-IV), TDK Yay., İstanbul 2000.

41 Baba ve oğlunu birlikte ele alan yeni bir çalışma, Çorumlu bir araştırmacı olan Ethem Erkoç tarafından yayınlanmıştır. Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005.

42 Mehmet Nâil, *age*, c. II, s. 698.

43 Bk. Sadettin Nüzhet Ergun, *age*, c. III, ss. 1230-1231.

zikredilen şiirler didaktik bir uslupla yazılmıştır; mutasavvıfların çoğunda olduğu gibi, Elvan Çelebi'nin şiirlerinde de şiiriyet ikinci planda kalmaktadır. Elvân mahlasının kullanıldığını gördüğümüz bu şiirlerden bir tanesini örnek olarak veriyoruz:

*Hak teâlâ ne kîm kıılır hakdır
Âlem üzre hakîm-i mutlakdır*

*Ne neye lâyıķ ol bilür bellu
Anı bilmek azîm ü muğlakdır*

*Aķ ana olmadı muhît olmaz
Ol denizde muhît zevrakdır*

*Fuķarânun emîri hem ol kîm
Tarîķ ola şunu kîm erzakdır*

*Çün ve mâ hüüm bi-mü'minîn okıya
Elhazer elhazer ne bak bakdır*

*Bir nefesde hezâr istiğfâr
Ger kılasın azîm aylakdır*

*Vazgel Elvân unıt bu elvânı
Çün bilürsün bu perde-i Hak'dır*

*Ey Kerîm ü Rahîm ü Ferd ü Vedûd
Sen sana bizi bizsüzün bakdır⁴⁴*

Elvan Çelebi'nin, eski şuarâ tezkirelerinde yer almama sebebi olarak; mutasavvıf kişiliğinin ön planda olmasını ve yaşadığı dönemde şair olarak tanınmamasını gösterebiliriz. Nitekim Mehmet Nâil ve Sadettin Nüzhet de onun hakkında verdikleri bilgilerde onu bir mutasavvıf olarak zikretmişlerdir.

Son dönemde yapılan araştırmalar sonucu tespit edilen ve bugün için Elvan Çelebi'nin bilinen tek eseri, 'bir aile tarihi, hatta bir aile müdafaa-nâmesi niteliği taşıyan'⁴⁵ *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye* isimli manzum menâkıbnâmedir. Bu eser hakkında bir doktora⁴⁶ çalışması yapılmış; ayrıca bilinen tek yazma nüshası, baş tarafına eklenen geniş bir inceleme ile yeni harf-

44 S. Nüzhet Ergün, *age*, c. III, s. 1230.

45 Ahmet Yaşar Ocak, "Elvân Çelebi", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 64.

46 Ümit Tokatlı, *Elvân Çelebi'nin Menâkıb-nâmesi (Metin-İndeks-Gramer)*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat, İstanbul 1984.

lerle neşredilmiştir⁴⁷.

‘İMÂDÎ (ö. 1003/1595)

Çorum ilimizin İskilip kazasından olan ‘İmâdî hakkında, Riyâzî ve Kafzâde tezkireleri ile *Tuhfe-i Nâilî*’de birbirinin tekrarı mahiyetinde çok kısa bilgiler mevcuttur. Her üç eserde de şairin şüirine örnek olarak aynı beyit zikredilmiştir.

Şairimizle ilgili olarak, bilgi veren kaynakların en eskisi olan Riyazî’nin eserinde şöyle denilmektedir: “İskilibî ‘İmâdzâde Kâdı Veli Çelebi’dür. Müftî-i Magnisâ dayısı köse Bozan’dan mülâzemetle kâm-revâ olmuşdu. Bu beyt anundur: Şi’r:

*Mey-hâne kapusındaki çârûb-ı ser-firâz
İşrâb ider süpürmege dîlden gubârumuz*

Nesr

Bin üçde Serefçe Kâdîsi iken fevt olmuşdur.⁴⁸

Kafzâde tezkiresinde “İmâdzâde ‘İmâdî Veli Yegan bin üçde fevt olmuşdur”⁴⁹ denilmektedir. Bu iki eseri ve Sicill-i Osmânî’yi kaynak olarak gösteren *Tuhfe-i Nâilî*’de ise “İmâdî-zâde Veli Çelebi, İskilibli, kâdı; vefâtı 1006/1597, vefâtı târihini Kâfzâde 1003 ve Sicil 1004 olarak yazmışlardır.”⁵⁰ bilgisi nakledilmektedir.

Bu bilgilerden, İmâdî mahlasını kullanan şairimizin, Şeyhu’l-islâm Ebussuûd Efendi ile aynı köyden ve muhtemelen aynı sülâleden olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Ebussuûd Efendi’nin babası olan Şeyh Muhyî’ddîn Yavsî ve dedelerinin doğum yeri olan İskilib’in İmad (Direklibel) köyüne nispetle bu aile, İmâdî olarak bilinmektedir⁵¹. Bunun için şairimizin de bu köy ve sülâleye nispetle İmâd-zâde diye anıldığını; yetişmesinde dayısının etkili olduğunu ve kadılık yapabilecek derecede İslâmî ilimlerde yetiştiğini anlıyoruz. Vefât tarihi ile ilgili verilen üç tarihten şairimiz hakkında bilgi veren kaynaklardan en eski

47 Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye fi Menâsibi’l-Ünsiyye*, haz.: İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İÜEF Yay., İstanbul 1984. Aynı yazarlar eserin ikinci baskısını, orijinal metnini de ekleyerek 1995 yılında Tarih Kurumu yayınları arasında neşretmişlerdir. Bu yayındaki bazı hataları eleştiren makaleler neşreden Prof. Dr. Mertol Tulum eserin yeni bir neşri ile birlikte bunları bir kitap olarak yayınlamıştır. Bk. Mertol Tulum, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul, Menâkıbu’l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*, Deniz Kitabevi, İstanbul 2000.

48 Namık Açıkgoz, *Riyazu’ş-Şuârâ Riyâzî Muhammed Efendi (Metin-Dizin)*, s. 174.

49 Bekir Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâizî’nin Zübdetü’l-Eş’âr’ı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1997, s. 433.

50 Mehmet Nâil, *age*, c. II, s. 705.

51 Sadettin Nüzhet Ergun, *age*, c. III, s. 1198.

iki eserde ittifakla zikredilen 1003/1595 yılının daha doğru olacağını düşünüyoruz. Ancak bu konuda net bir bilgiye sahip olmadığımızdan diğer tarihlerin de göz ardı edilemeyecek durumda oldukları açıktır.

Serefçe kadısı iken vefat eden şairimizin şiirine örnek verilen beyit onun şairliği hakkında fikir yürütmemize imkan vermemektedir. Ancak beyitte geçen mey-hâne, çârûb (süpürge), dil (gönül), gubâr (toz) kelimeleri, bizi, şairimizin tasavvûfî bir kişiliğe sahip olduğu kanaatine sevketmektedir. Bilindiği gibi tasavvufî şiirde meyhâne ile tekke kastedilmektedir ve gönüldeki manevî kirlerin süpürülüp temizlenmesi gerekmektedir. Bu da çârûpkeş (süpürgeci) olan bir mürşide bağlanmakla mümkündür⁵².

FEVZÎ(ö.1954)

Şuarâ tezkirelerinden *Tuhfe-i Nâilî* ve İbnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri*'nde hakkında bilgi verilen bu şairimiz, şuarâ tezkirelerine göre Osmanlı döneminde yetişmiş ve Çorumlu olan en son divân şairidir. Yukarıdaki kaynaklardan *Tuhfe-i Nâilî*'de⁵³ şairle ilgili isim, baba ismi, memleket, doğum yeri ve tarihi ve muallim olduğu bilgisi verildikten sonra bir gazelinden dört beyit örnek olarak kaydedilmiştir. Nâilî'nin de kaynağı olan İbnü'l-Emin'in eserinde ise özetle şu bilgiler verilmiştir:

Alaybeyi-zâdeler ailesine mensup Fazlı Efendi'nin oğlu 1885 Çorum doğumlu Abdülbâki Fevzi Bey. Çorum ibtidaî, rüşdiye ve idâdî mekteplerini bitirdikten sonra özel olarak Arapça, Farsça, Fransızca, tarih ve hukuk tahsilini tamamlamıştır.1909-1921 yılları arasında Çorum, İzmit, İnebolu, Kastamonu, İstanbul gibi şehirlerde tarih, coğrafya, Fennî terbiye-i etfâl, Farsça, Türkçe ve Edebiyat öğretmenlikleri yapmıştır. 1921-1924 yılları arasında basın hayatına atılarak ticaretle meşgul olmuştur. 1929 yılında tekrar öğretmenliğe dönmüştür. Şiir ve yazıları daha çok mizahî tarzdadır. Muhtelif gazete ve dergilerde yayınlanan şiirleri büyükçe bir divân teşekkül ettirecek kadar çoktur⁵⁴.

Şiirlerinde Fevzî mahlasını kullanan şairimizin şiirlerine bir örnek olarak 'dirler' redifli bir gazelini takdim ediyoruz:

*Bu yerde gevhere sanķi türâbdır dirler
Sürûd-ı bülbüle lafın-i zübâbdır dirler*

52 Bizim bu yorumu yapmamızı mümkün kılan meyhâne ve Çârûp-keş kelimelerinin tasavvufî kullanımları için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, ss.196, 508.

53 Bk. Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, c. II, ss. 794-95.

54 Ayrıntılı bilgi ve örnek şiirleri için bk. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, MEB Yay., İstanbul 1969, c. I, ss. 423-424.

*Safânı terk ile beyhüde cüst-cü etme
Vefâ zemânede ayni serâbdır dîrler*

*Çeker kemâl-i olan kâmilen gam-ı dehri
Belâhat ehli bütün kâmyâbdır dîrler*

*Muhalled ad ederek türrehât-ı cühhâli
Keleşm-i kâmile nakş-ı ber-âbdır dîrler*

*Zemân güzâr olanın mekteb-i faziletde
Meşkânı cendere-i ıztırâbdır dîrler*

*Bu arz-ı dîna büzûr-ı denâat ekmevenin
Hemîşe biçdiği kahr u azâbdır dîrler*

*Bugünkü günde azîzim zehab-cüdâ olana
Hicâza gitse de bâtul zihâbdır dîrler*

*Maaş alındığı gün dâinân tutub yakgını
Efendî gel beri yevmü'l-hisâbdır dîrler*

*Nasıl gönülleri imâr eder sürûr-ı safâ
Binâ-yı himmete hâlâ harâbdır dîrler*

*Livâ-yı hâmene cây-ı münâsib ey Fevzî
Firâz-ı güngire-i nuh-ı kâbdır dîrler*

28 Ağustos 1922⁵⁵

Bu şairimizin vefat tarihini 1954 olarak kaydeden Abdullah Ercan, şairin *Aydede, Akbaba, Zümrütanka* gibi siyasî mizah dergilerinde şiirlerinin yayımlandığını da belirtmekte; ayrıca şairimizin muhtelif şiirlerinden örnekler de vermektedir⁵⁶. Bu şairimizle ilgili, adı geçen dergiler ve daha başka gazetelerin taranması ile yapılacak kapsamlı bir çalışma şairimizin edebî kıymetinin daha iyi takdir edilmesine ve Çorum ilimizin kültür hayatına katkı sağlayacaktır.

55 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, c. I, ss. 423-424. Şiirin yazımı sırasında tamlama ve uzatma işaretleri tarafımızdan konulmuştur. Adı geçen eserde bunlara dikkat edilmemiştir. Bu şiirin ilk dört beyti Tuhfe-i Nâilî'de de örnek olarak verilmiştir.

56 Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Ercan, *14. Yüzyıldan Günümüze Çorum Şairleri*, Çorum Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1988, ss. 336-351.

KEYFÎ (ö. XVI. Yy Sonu)

Keyfî mahlaslı bu şairimiz hakkında, şuarâ tezkirelerimizden Ahdî, Kınalızâde, Riyazî ve Kafzâde'nin eserleri ile *Tuhfe-i Nâilî*'de bilgi verilmektedir. Bunlar içinde en eski kaynak olan ve ifadelerinden şairimizi şahsen tanıdığını anladığımız Ahdî'nin sözlerini burada aynen vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz:

"Keyfî: Amasiyye yanında Çorum sancağından dânişmend⁵⁷ tâifesindedir. Rûz u şeb tahsîl-i 'ulûm ve seyr-i her merzbûm idüp tâlib-i sohbet-i ehl-i ma'rîfet ve bende-i erbâb-ı fazîlet geçinürken tarikden hüsn-i ihtiyârıyla vaz gelüp ehl-i tumâr olmak arzusıyla Rûm ili beglerbegisinin hizmet-i şerifinde mülâzemet üzredür. Ümmiddür ki 'an karîbü'z-zamân ol ma'ânî gülşenine 'andelib ber-murâd u kâmrân ola zîrâ ki ziyâde nâ-murâd u nâtûvân kimesnedür. Tabî'at-ı şî'riyyesi keyfiyetden hâlf degül. Ber-muktezâ-yı mahlas ol güzîde-i nîk ü bed ekser-i eş'ârında beng ü şarâb beslemege mukayyedür. Gâhî bir târîh dimekle müverrih-i eyyâm geçinür ve fi'l-cümle pesendîde-i yârân olmagla makbûl-i hâs u 'âm oldum sanur. Bu birkaç matla' u beyt anundur keyfiyyet-bahş-ı rindân-ı cihân ve hasb-i hâl-i 'uşşâk-ı zamândur.

Ebyat:

*O yârın hâba varmış çeşm-i pür-huşmı çatup kaçın
Uyur şehbâz-ı vahîşdür kanadına çekip başın*

*Yüz çevirür nâsîh-i bed-lehice rûy-ı hûbdan
Vechi yok yüz söylesün ben geçmezem mahbûbdân*

*Şöyle mest olmuşuz ey Keyfî kıyâmet kopa ger
Haşr olup gice bizüm geçmeye keyfiyetimüz*

*Lebi câmına Keyfî rûh-ı sâni diyü meyl itdüm
Beğüm gözdür bilür evvel nazarda yiyecek aş⁵⁸*

Ahdî'nin bu ifadelerinden şairimizin ilim yolundan ayrılıp askerlik mesleğine yöneldiğini, şiir söyleme kabiliyeti olduğunu ve şiirlerinde genellikle şarap ve afyondan bahsettiğini, kendini beğenmiş bir kişiliğe sahip olduğunu anlıyoruz.

Kınalızâde Hasan Çelebî ise, Keyfî'nin Amasyalı olduğunu ve çeşitli meslek ve yolları denedikten sonra, bazı meşhur emirlerin yanında tımar olarak

57 "Dânişmend: Medrese tahsili görmüş olanlar hakkında kullanılan tabirlerden biri idi. Bunlardan imtihan verip muvaffak olanlar mülâzim nâmını alıyor ve isimleri Rûznâme-i Dîvân-ı Hümay'un'a geçiriliyordu... Farsça bir terkîp olan Danişmend'in anlamı ilim sahibi sayılan adam demektir. Dersten mezun olsun olmasın ulemâ kıyafetinde olan adamlara da dânişmend denilirdi.", Mehmet Zeki Pakalın, *age*, c. I, s. 393.

58 Süleyman Solmaz, *age*, ss. 541-542.

çalışmaya başladıktan sonra gönlünün bir parça rahat ettiğini belirttikten sonra onun şiiirlerinin yaşantısının bir yansıması olduğunu su sözlerle belirtir: “*Eczâyı hayâlâtıdan hâsıl olan nüsha-i kelâm u ma’cûn makâlî keyfiyyet ü hâlınden ‘âtil u hâlıf değildir.*”⁵⁹.

Bu şair hakkında Riyazî, “*Amasya’dan olup erbâb-ı timardan idi. Bu beyt-i meşhur anundur.*”⁶⁰ ve Kafzâde Fâizî “*Keyfî-i Çorumî bu beyt anundur.*”⁶¹ ifadeleriyle çok kısa bilgi verdikten sonra yukarıda örnek olarak verilen beyitlerden birincisini kaydetmişlerdir. *Tuhfe-i Nâilî*’de⁶² ise Keyfî’nin tımar erbabından Çorumlu bir şair olduğu bilgisi verildikten sonra yukarıdaki beyitlerden ilk iki tanesi örnek olarak gösterilmiştir.

Kınâlızâde ve Riyâzî’nin şairimizi Amasya’ya nispet etmeleri, Çorum’un o yıllarda bu sancağa bağlı bir yerleşim yeri olması sebebiyledir.

Sonuç

Bu çalışmamız, bize şu tespitleri yapma imkânı sunmuştur:

1. Yaptığımız incelemeye göre, şuarâ tezkirelerimizde Çorumlu olarak zikredilen dokuz şairimiz mevcuttur. Bu sayı, daha önce tezkireler taranarak hazırlanan *Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*’nde dört olarak gözükmektedir. Bu sözlüğün hazırlayıcılarından olan Mustafa İsen hocamız da daha önce yaptığı bir araştırmasında, Çorumlu divan şairlerinin sayısını, iki Çorum, iki de İskilip olmak üzere dört olarak göstermiştir⁶³.
2. Yaptığımız bu çalışma sonucunda, Çorum şairleri hakkında yapılmış en geniş çalışma olan Abdullah Ercan’ın *14. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler* isimli eserin her iki baskısında da adları zikredilmeyen üç şairimiz tespit edilmiştir. Bunlar, Hâtemî (ö.973/1575), Sa’îd (ö. 1220/1805) ve ‘İmâdî (ö.1006/1597) mahlaslı şairlerimizdir.
3. Tebliğimizle tespit ettiğimiz Çorumlu şairlerimizden, üçü İskilip, ikisi Mecitözü’ne bağlı Elvan Çelebi Köyü, dördü ise Çorum merkezdedir.
4. Şairlerimizden sadece Hasîb mahlaslı olana ait bir Divânçe bilinmektedir. Diğer şairlerimize ait elimizde, bugün için bir Divân yoktur.
5. Şairlerimizin asırlara göre dağılımı şöyledir: XIV. y.y. bir; XV. y.y. bir; XVI. y.y. dört; XVIII. y.y. iki ve XX. y.y. bir. Görüldüğü gibi ağırlık 16.

59 Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *age*, c. II, s. 826.

60 Namık Açıkgoz, *age*, s. 204.

61 Bekir Kayabaşı, *age*, s. 478.

62 Mehmet Nâil, *age*, c. II, ss. 870-871.

63 Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ Yay., Ankara 1997, ss. 67-68.

yüzyılda toplanmaktadır. Bilindiği gibi bu asır, divân şiirimizin zirvede olduğu bir zaman dilimidir.

6. Şairlerimizin mesleklerine göre tasnif şöyledir: Bir şeyhülislâm, iki kadı, iki mutasavvıf; bir tarihçi, bir sipahi, bir ruznameci ve mukataacı, bir öğretmen.
7. Şuarâ tezkirelerinde genel olarak sancak merkezi zikredildiği için Çorumlu bazı şairlerimiz, tezkirelerin bir kısmında Amasyalı olarak kaydedilmiştir. Bizim burada Çorumlu olarak tespit edebildiklerimizin dışında da, Amasya'ya nispet edilen bazı şairlerin Çorumlu veya geçmişte bu sancağa bağlı olup da bugün bağımsız bir vilayet olan başka yerleşim yerlerine ait olması muhtemeldir.

Özet

Şehirlerle ilgili yapılan çalışmalar hem o şehrin tarihi hem de içinde bulunduğu ülkenin tarihine katkı sağlayan çalışmalardır. Bu çalışma, Osmanlı döneminde doğmuş ve Çorumlu olduğu, Edebiyat tarihimizin en önemli kaynaklarından birisi olan Şuarâ Tezkirelerince belirtilen divân şairlerimizi tespit ederek bilgi veren bir araştırmadır. Bu yazıyla hem Çorum ilimizin, hem de ülkemizin kültür tarihine bir nebze olsun katkı sağlamak hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: Çorum, Divân Şiiri, Osmanlı, İskilip, Mecitözü.

Kaynakça

- Açıkgöz, Namık, *Riyazu's-Şuarâ Riyâzî Muhammed Efendi (Metin-Dizin)*, AÜDTCF Eski Türk Edebiyatı Birimi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1982.
- Akgündüz, Ahmet, "Ebussuûd Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X/365-371.
- Altuner (Üzer), Nuran, *Sâfâyî ve Tezkiresi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.
- Ârif Hikmet, *Tezkire-i Şuarâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih No. 789.
- Aşıkpaşâ-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân- Âşıkpaşâ-zâde Târîhi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Atsız, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, MEB Yay., İstanbul 1992.
- Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, (haz.: Dr. İbrahim Kutluk), TTK. Yay., Ankara 1997.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmânî Müellifler I-III*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, 1342.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Çorumîzâde Mehmed Hasîb, *Divân-ı Hasîb*, AÜDTCF Ktb., M. Ozak I, 232.
- Edirneli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, Matbaa-i Âmidî, 1325; Sehî Bey, *Tezkire Heşt Behişt*, (haz.: Mustafa İsen), Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul 1980.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, (haz.: İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak), İÜEF Yay., İstanbul 1984.
- Ercan, Abdullah, *14. Yüzyıldan Günümüze Çorum Şairleri*, Çorum Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1988.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, *Türk Şairleri*, Zaman Kütüphanesi Yay., İstanbul t.y.
- Erkoç, Ethem, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005.
- İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri I-III*, MEB Yay., İstanbul 1969-1970.
- İnehân-zâde Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî I-II*, Yazma, MEB Talim Terbiye Başkanlığı Ktb. B-870.

- İpekten, Haluk- İsen, Mustafa vd., *Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.
- İsen, Mustafa, *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu I-IV, MEB yay., İstanbul 1959,1967,1969.
- Kayabaşı, Bekir, *Kâf-zâde Fâizî'nin Zübdetü'l Eş'âr'ı*, (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1997.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ I-II*, (haz.: Dr. İbrahim Kutluk), TTK. Yay., Ankara 1989.
- Mehmed Sirâceddîn, *Mecma'-i Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ*, Matba'a-i Kütüphâne-i Cihân, Dersâ'âdet 1325.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî I-V*, Matbaa-i Âmire 1311.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Elvân Çelebi", *DİA*, İstanbul 1995, XI/63-64.
- Özcân, Abdülkadir, "Âşıkpaşazâde", *DİA*, İstanbul 1991, IV/6-7.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü I-III*, MEB. Yay., İstanbul 1993.
- Silahdârzâde Mehmed Emin, *Silahdârzâde Tezkiresi*, Yazma, Millet Ktb. Ali Emiri Tarih, no 795.
- Solmaz, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara 1996.
- Şefkat-ı Bağdâdî, *Tezkire-i Şuarâ (Şefkat Tezkiresi)*, yazma, Süleymaniye Ktb., Veliyü'ddin Efendi Bl. No 3427.
- Tanman, M. Baha, "Atâ Efendi Tekkesi", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 36-37.
- Tokatlı, Ümit, *Elvân Çelebi'nin Menâkıb-nâmesi (Metin-İndeks-Gramer)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat, İstanbul 1984.
- Tulum, Prof. Dr. Mertol, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul, Menâkıbu'l-Kudsîyye Üzerinde Bir Deneme*, Deniz Kitabevi, İstanbul 2000.
- Yavuz, Kemal, *Âşık Paşa-Garibname, Tıpkı Basım, Karıştırmalı Metin ve Aktarma (I-IV)*, TDK. Yay., İstanbul 2000.

FELSEFİ KAVRAMLARIN OLUŞMASINDA FARABÎ'NİN ROLÜ

Hasan Ayık *

Abstract

The Role of al-Farab to Establishment Philosophical Concept

In this article is evaluated the philosophical thought that translated from Grek Culture to İslamic Culture by translations, its establishment in language of Arabic and its philosophical language in the model of al-Farab.

Keywords: Language, Logic, Conception, Objectiv Meaning, Ambiguity.

Giriş

Kuşkusuz, bütün ilimler dil içerisinde yuvalanmakta ve kendilerine ait bilgileri dilin kelimeleri ile ortaya koymaktadırlar. Ancak dil ile ilimler arasındaki en önemli sorun, dilin aynı zamanda çok anlamlı olması, bilimlerin ise tek anlamlı (nesnel) bir temele ihtiyaç duymasındır. Bu anlamda doğal dillerin anlam ve sözdizimi kuralları büsbütün belirli ve tek-anlamı olmaktan uzaktır. Bu nedenle dili bilgi iletişimi için kullandığımızda söz konusu bilgiyi olduğu gibi başkalarına iletemiyoruz. Bu durumun en önemli nedenleri, dildeki çok-anlamlılık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan belirsizliktir. Belirsizlik, zihinde oluşturulan bilişsel kavramların kendi niteliklerine uygun bir biçimde dile getirilmesine engel olurken, çok anlamlılık ise dile gelen bu terimin başkaları tarafından yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla dildeki bir ifadenin yanlış anlaşılması için her şeyden önce bu türlü dilsel sakıncaların giderilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı, başta felsefe olmak üzere tüm bilimler düşünceyi dilin sakıncalarından kurtarmaya çalışmış ve bu bağlamda birçok ilim, kendi özel terimlerini oluşturmuştur. Örneğin matematik sayıları ve sembolleri fizik, kimya gibi deneysel bilimler ise üzerinde araştırma yaptıkları nesnelere için **Fe**,

* Yard. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fak.

Ag gibi semboller türetmiştir.

Felsefe, kavramları dikkatle birbirinden ayırmak, kelimelerin delalet ettiği anlamları zihnin kanunlarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime (işaret), bir kelimeye bir anlam karşılık gelecek şekilde davranmak, böylece kelimelerdeki çok anlamlılığı ortadan kaldırarak tek-nesnel anlamı sağlamak ve bu şekilde zorunlu-doğru-yakîn bilgiye ulaşmaktır.¹ Ancak felsefenin ulaşmak istediği bu tür bir bilgi, içerisinde çok anlamlılığı barındıran ve bunu “meczaz”, (metaphore), “teşbih”, “istiare”, (allegori) “misal”, “temsil”, (symbole) “mitos” gibi edebi sanatlarla ifade eden bir dille formüle edilmek durumundadır. Bu nedenle dilin zorunlu-doğru-yakîn olan bilgiyi formüle edebilmesi için kavramlarının dikkatle birbirinden ayrılması, bir kelimenin bir anlama delalet edecek şekilde anlamın tasnif edilmesi gerekmektedir.

Farabî'ye göre, bizi zorunlu-doğru-kesin bilgiye ulaştırın metot, burhan metodudur. Felsefenin kendisine bir başka toplumdan nakledildiği Arapçanın anlam dünyası ise başlangıçtan beri hitabet metodunu kullandığı,² kavramları dikkatle birbirinden ayırmasında, bir kelimenin bir anlama delalet edecek şekilde anlamın tasnifi yapılmadığı için henüz yakîn-doğru-kesin bilgiyi formüle edebilecek kıvamda değildir.

Dilin anlam dünyasında yapılacak böyle bir düzenleme ise öncelikle mantık ilminin görevidir. Bu bağlamda mantık ilminin tasavvurat bölümü, zorunlu-doğru-yakîn bilgiyi ifade eden yakîn önermeleri oluşturmak için üç aşamalı bir işlem gerektirmektedir. Bunlardan birincisi, anlamları dikkatle birbirinden ayırmak, ikincisi bir anlama bir kelime, bir kelimeye bir anlam gelecek şekilde bir anlam düzenlemesi yapmak, sonuncusu ise açık-seçik tanımlara ulaşmaktır. Bu üç işlemden birincisi, tasavvuratın kavram bölümüdür ki, bu bölüm anlamların zihinde, mantık ilminin koyduğu kurallara göre tasnifini ele almaktadır. İkincisi, delaletü'l-elfaz bölümüdür ki, bu bölüm kelimelerin delalet çevrelerini belirlemektedir. Üçüncüsü ise, tanım bölümüdür ki, bu bölüm tam özsel tanıma ulaşmanın yolunu göstermektedir. Bu nedenle her hangi bir dilin açık-seçik tanımları ifade edebilmesi için kelimelerinin mantık ilminin kanunlarına göre düzenlenmesi gerekmektedir. Örneğin Yunancanın kelimeleri mantık ilmine göre tasnif edilmişken,³ Farabî'nin yaşadığı dönemde, Arapça için bu durum henüz söz konusu değildir. Bundan dolayı başta Farabî olmak üzere bütün mantıkçılar, ortaya koydukları eserlerinde bunu yapmaya çalışmışlardır.

1 Mübahat Türker Küyel, “Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe” *Kutağubilig*, İstanbul, Mart 2003, sayı: 3, s. 13.

2 Farabî, *Kitabu'l-huruf*, tahk.: Muhsin Mehdi, Daru'l Maşrik, Beyrut 1990, s. 159-161.

3 Farabî, *Kitabu'l-elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, Daru'l Maşrik, Beyrut 1986, s. 42.

Kavram ve Kavramlaştırma

Kavram, bir şeyin veya bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı olup, soyutlama yolu ile elde edilen bir ide, bir fikirdir.⁴ Bunun dildeki ifadesine ise terim denilmektedir. Bu bağlamda terim bir dilsel-fonetik simgedir. O kavrama işaret eder ancak kavramın kendisi değildir. Kavram zihinsel bir etkinlikle meydana getirilen, kurulan bir şeydir. Bu niteliği ile kavram, edilgin duyuusal bir izlenim olan, uzam-zaman içerisinde algılanan ve tekil nesnenin bizdeki izleniminden doğan imgeden ayrılmaktadır. Bu anlamda tekil bir şeyin imgesi ile kavramı da birbirinden ayrılmaktadır.⁵ Farabî'ye göre kavram, varlıkların suretlerinin maddesinden ayrılarak (soyutlanarak) aklın suretine bürünmesidir.⁶ Bu anlamda varlıkla düşünce arasında müşterek olan şey varlıkların suretleri olan kavramlardır.⁷ Hem varlıkta hem de düşüncede kendini gösteren ve iki tarafın temasını sağlayan kavramlar, aynı zamanda dil ile de ilişkilidir. Çünkü bunların bir dille formüle edilmesi gerekmektedir. Bunun için dildeki kelimelerin delalet ettiği anlamları zihnin kanunlarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime (işaret) bir kelimeye bir anlam karşılık gelecek şekilde davranmak, böylece kelimelerdeki çok anlamlılığı ortadan kaldırarak tek-nesnel anlamı sağlamak gerekmektedir.⁸ Zira ağızdan çıkan seslerin öyle halleri vardır ki, o hallerde alındıkları zaman aldanmaya, yanlışlıklara, karışıklıklara ve bozukluklara delalet ederler. Öyle halleri de vardır ki, o hallerde alındıkları zaman anlamı gayet iyi bir şekilde ifade ederler.⁹ Bütün düşünce yapılarının kendilerini öncelikle belli kavramlar üzerine bina ettiği düşüncesinden hareketle diyebiliriz ki, kavramlaştırma bütün düşünce yapılarının niteliğini belirleyecek olan en temel unsurdur.

Farabî'ye göre, temelde iki türlü kavram vardır. Bunlar, saf akılsal ve iradi akılsal kavramlardır. Birinci tür kavramların varlıkları zihnin dışındadır ve bunlar tabiatın kendi ürünleridir. Bu nedenle bunların nitelikleri (arazları) tabiatdan dolayı bulunurlar. Bu nitelikler sayı bakımından bir olarak kalır ve değişmez veya bir farklılık göstermezler. Buna karşılık ikinci tür kavramlar, irade ile ruhun dışında varlığa getirilmeleri mümkün olduğu için onlarla birlik-

4 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pardigma, İstanbul 1999, s. 499.

5 Doğan Özlem, *Mantık*, İnkilap Yayınları, İstanbul 1999, s. 66.

6 Farabî, *Meanî'l-akl*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, no: 3668, s. 49.

7 Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF.Yayınları, Ankara 1989, s.129.

8 Küyel, "Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe" *Kutadgubilig*, s.13.

9 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1989, s. 106.

te bulunan nitelikler de iradenin ürünleridir ve değişebilirler.¹⁰ Bu nedenle onların değişmez sabit kanunlarla kavranmaları zordur. Bazıları için bir takım kanunlar tesis edilebilir ancak bunlar değişken kanunlar, değişebilir tanımlardır.¹¹ Söz konusu iradi akılsallar, zorunlu-doğru-yakîn bilgiyi hedefleyen teorik bilimler için uygun kavramlar değildir. Çünkü bunlar, dilde çok anlamlılığa neden olmaktadır. Örneğin, bu kavramları klasik mantığın temel yöntemi olan tümdengelsel kıyasta orta terim olarak kullanmak mümkün değildir. Çünkü bunların orta terim gibi, içerisinde varlığın objektif ilişkilerini ve özü barındırması zordur. Bu nedenle teorik bilimler, dildeki kelimeleri kendi temellerine yerleştirirken onları dildeki kullanımından ve dilde taşıdıkları çok anlamlılıktan kurtarmaya çalışmak durumundadırlar. Bu anlamda herhangi bir bilim, kavramlarını birbirinden dikkatle ayırmaz anlamları, bir kelime bir anlama delalet edecek şekilde tasnif etmezse kendisini çok anlamlılıktan kurtaramaz.

Kavramların çok anlamlılığı sırasıyla, bunları ifade eden terimleri daha sonra bu terimlerin oluşturduğu tanımları ve önermeleri çok anlamlı hale getirerek, bu temelde yürütülen zihni faaliyetin tümünü zannî sonuçlara sürükleyecektir. Farabî'ye göre, Arap dilinin anlam dünyasında ortaya çıkan fıkıh ve kelimeler gibi ilimler, teorik (nazari) şeyleri tahayyül ve ikna ile öğretiyorlar ve görüşlerini de bu yolla düzeltiyorlardı.¹² Bu bağlamda kelimelerin kavramsal çerçevesini de tahayyül gücü (imaginative faculty) ile oluşturuyorlardı. Muhayyile dediğimiz yeti ise, nesnelere ortak niteliklerini değil onların hayalde temsil edilen resimlerinin duygular üzerindeki izlenimlerini işlemektedir. Bu yeti, algılanan şeyler üzerinde etkin bir rol oynadığında, algılanan nesnelere şekil ya da biçimi duyu organlarının algıladığından daha farklı bir biçimde ortaya çıkabilmektedir. Bu burumda tuhaf ve acayip şeyler tasavvur edilebilmekte ve bunlar birbirine bağlanarak lafzi terkipler oluşturulabilmektedir. Örneğin muhayyiledeki bir ağaç, konuşan bir yılan ya da yedi başlı ejderha olabilmekte, halı imgesi ile uçma niteliği bir araya getirilerek "uçan halı" imgesi kurulabilmektedir. Bu şekilde oluşan anlamların delalet ettiği kelimelerden oluşan önermeler, genel+zorunlu+doğru+kesin bilgiyi değil de kesin olmayan zannî bilgiyi ifade ettiği için kesin sonuçlar vermemektedir.

Bu şekilde oluşturulan kavramlar, mücerret fikrin kanunlarına göre oluşturulmadığından dolayı bunların işlem ve kaplımları belirlenmemiş, delalet ettiği fertlerin tasnifi yapılmamış, özsel olan nitelikleri ilineksel olandan ayrılma-

10 Farabî, *Kitabu tahsilü's saade*, tahk.: Cafer Ali Yasin, Daru'l Endülüs, Beyrut, 1983, s. XXV. Ayrıca bk.: Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan. Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 67.

11 Farabî, *Tahsilü's saade*, s. 68.

12 Farabî, *Tahsilü's saade*, s. 132.

mıştır. Bu nedenle böyle bir kavram hiç ilgili olmadığı bir ferde de delalet edebileceği gibi birbirine tamamen zıt olan fertlere de yüklem olabilecektir. Bu nedenle bu anlamlar “meczaz”, (metaphore), “teşbih”, “istiare”, (allegori) “misal”, “temsil”, (symbole) “mitos” gibi edebi sanatları ifade eden dilin kelimelelerinin delalet ettiği anlamlar olup ilimlerde kullanılmamaktadır. Bu bağlamda Arapçada sayısız derecede mecaz ifade eden kelime olduğu gibi, bir kelimenin iki zıt anlama delalet ettiği de söylenebilmektedir.¹³ Farabî, Arapçanın anlam dünyasını oluşturan kelimelerin bu şekilde, yani hitabet metodunun öngördüğü şekilde oluşturulduğunu belirterek onları dikkatle birbirinden ayırıp, bir kavram bir kelimeye bir kelime bir kavram delalet edecek şekilde tasnif etmek ve böylece zorunlu-kesin-doğru bilgiye ulaşmak istemektedir.

İnsanlığın ortak mirası olan ilim ve bu ilmin zihni temelini oluşturan burhan, tarihi nöbeti gereği Keldanilerden çıkarak eski Mısır’a, eski Yunan’a, Süryanilere, oradan da Arapçayı kullananlara geçmiş ve tarihsel süreç içerisinde hiç ara vermeden varlığını sürdürmüştür.¹⁴ Bu ortak mirasın bir toplumdan diğer topluma geçiş süreci ise çeviri ile başlamakta, anlama ve özümseme aşamaları ile devam etmekte ve geldiği kültürün rengine bürünerek, özgün ilmi geleneğin oluşması aşaması ile son bulmaktadır. Örneğin, söz konusu ilim mirasının eski Yunan’dan Arapçayı kullanan İslam Düşüncesine geçişi, “Beytül Hikme” denilen ve büyük oranda tercüme faaliyeti yapan bir kurum ile olmuşken, Arapça ile formüle edilmiş burhanın Avrupa’ya geçişi, İspanya’daki “Toledo Okulu” denilen kurum aracılığı ile olmuştur. Modern dönemdeki bilimin Osmanlıya geçişi ise “Encümeni Daniş” gibi kurumlar aracılığı ile olmuştur. Bu evreyi anlama ve özümseme aşaması izlemiş, bu süreç etkileyen kültürün etkilenen kültürün rengine bürünmesi ile tamamlanmıştır. Bütün bu süreçlerin anahtarı ise kavramlaştırmadır.

Tercüme aşamasında etkileyen kültürün terimlerinin etkilenen kültürdeki karşılıkları bazen el yordamıyla bulunmuş, bazen terimler olduğu gibi alınmıştır. Anlam ve özümseme aşamasında bu çaba yeterli olmamış, söz konusu terimlerin kavramsal boyutu ile anlaşılıp özümsemesi ve anlamın etkilenen kültürün kelimelerinden alınarak etkileyen kültürün kelime kalıplarına dökülmesi gerekli olmuştur. Özgün ilmi geleneğin oluşması aşamasında ise etkileyen kültüre ait anlamlar, etkilenen zihinlerde yeniden üretilerek dille formüle edilmiştir. Bütün bu aşamalar her zaman tam anlamıyla bir kavramlaştırmayı gerekli kılmıştır.

13 Bakınız: İbn-i Sekik, Sicistani, Esmail, *el-Ezded*, Daru’l Maşrik, Beyrut, 1986.

14 Küyel, “Farabî’ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe” *Kutadgubilig*, s. 34.

Çeviri Yada Felsefenin Nakli

Çeviri, etkileyen (kaynak) kültürün dilindeki göstergeler ile bunların anlamsal-biçimsel bütünlerinin etkilenen kültürün dilindeki göstergesel anlamsal-biçimsel bütünlerine dönüştürülmesi işlemidir.¹⁵ Yunan felsefesinin İslam kültürüne aktarılması esnasında ise genel hatları ile iki türlü çeviriden söz edilebilir: Bunlardan birincisi, “harfi harfine çeviri”, ikincisi “anlam çevirisi” dir. Harfi harfine çeviride esas alınan şey, çevirisi yapılacak kelimelerin dilde bulunabilecek ilk karşılığıdır. Bu anlamda mütercimler, çevirisini yapacakları kelimelerin karşılıklarını ilk önce halkın konuştuğu dilin kelimelerinden seçmek durumundadırlar. Ancak halk diline ait olan kelimeler, bilimsel terimleri, hele hele felsefe ve mantık terimlerinin yükünü taşıyamazlar. Çünkü onların henüz delalet çerçeveleri belirlenmemiş, anlam sınırları çizilmemiştir. Örneğin İslam Düşüncesine mantık külliyatını aktaran ilk mütercimler, ne bir mantıkçı ne de bir felsefecidirler. Bu bağlamda bunların yaptığı ilk tercümelere harfi harfine çeviri diyebiliriz.

Anlam çevirisi ise daha sonra “şerh” ve “telif” aşaması olarak, iki kategoride değerlendirilerek şerh, *ibare ve lafızların göz ardı edilmesiyle beraber müstakil manalarla ilişkide bulunma gücü* olarak değerlendirilmekte, anlam tercümesi ise, *gerçekte yeni bir telif* olarak isimlendirilmektedir.¹⁶ Bu anlamda şerh, *anlamı tarihten bağımsız bir şekilde ortaya koymak ve yeniden canlandırmaktır*. Şerhe örnek olarak Farabî'nin, el-İbane an Garazı Aristoteles fi Kitabı Mabade't-Tabia adlı eserini, telifte örnek olarak ise yine onun, Tahsil es-Saade,¹⁷ Kitabı'l-Elfaz ve Kitabı'l-Huruf gibi eserleri verebiliriz. İslam felsefesi geleneğini oluşturan filozofların Yunan felsefesini anlamaya ve İslam düşüncesinin rengine büründürmeye çalışırken yaptıkları çeviri faaliyetlerini genelde üçe ayırabiliriz: Bunlar, “özet çeviri” (telhisi tercüme), “açıklamalı çeviri” (şerhi tercüme), ve “yorumsamacı çeviri” (tefsiri tercüme) dir. Birincisine örnek, Farabî'nin Aristo'nun Organon serisi üzerine yazdığı özet çevirilerdir. İkincisine örnek olarak ise yine onun, İbn-i Sina'nın bile Aristo metafiziğini anlamasını sağlayan, Fi Ağrazi'l-Hakim fi Külli Makaletin mine'l-Kitab el-Mevsum bi'l-Huruf adlı eser olabilir.¹⁸ Üçüncü tip çeviriler için yukarıda, Farabî'nin telif eserlerine örnek

15 Berke Vardar, “Dilbilim Açısından Çeviri”, *Türk Dili*, Çeviri Sorunları Özel Sayısı, Temmuz 1978, sayı: 322, s. 67.

16 Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev.: İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 19.

17 Hanefi, age, s. 20.

18 Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, “eş-Şeyh er-Reis'in (İbn-i Sina) Hayatı”, *İbn-i Sina, Risaleler* içinde, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 14.

olarak verdiğimiz eserleri verebiliriz. Bunlardan birincisi çeviri döneminin tamamlanmasını, ikincisi anlama ve özümseme aşamasının tamamlanmasını, üçüncüsü ise özgün ilmi geleneğin oluşması aşamasını başlatmıştır.

Farabî'nin, Yunan felsefesi üzerine yaptığı şerhlerin çoğu mantık üzerindedir. O, Aristo'nun mantık külliyatı olan Organon serisinin tümünü Arapçaya tercüme ederek şerh etmiş, bunu yaparken sadece Aristo mantığını açıklamakla kalmamış, aynı zamanda bu mantığın kavramlarının Arapçadaki karşılıklarını da bulmaya çalışmıştır. Ayrıca Kitabu'l-Elfaz ve Kitabu'l-Huruf gibi telif eserlerinde, Aristo düşüncesinin taşıyıcısı olan kavramların Arapça terimlerle nasıl ifade edilebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Farabî'nin yaptığı bu çalışmalar, burhan ilmini çeviri aşamasından daha öteye, anlama ve özümseme aşamasına taşımıştır. Bunun için o, önce Arapçanın dil durumunu tahlil ederek bu dilin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan hitabet metodu ile Yunan dilinin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan burhan metodunu karşılaştırmıştır. Daha sonra, Arapça kelimelerin kavramsal boyutunu tahlil ederek onların delalet çerçevelerini mantık ilmine göre ortaya koymuş, Yunanca mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını bularak, Arapça kelimelerin ve edatların mantık ilmine göre sınıflamasını yapmıştır.

Denilebilir ki Farabî, Yunan Felsefesinin anlam dünyasına mantık kapısından girmiştir. Çünkü mantık ilmi, saf teorik ilim olarak sadece akli düşünceyi ihtiva etmekte¹⁹ ve sadece anlamı ele almaktadır. Mantıkçı Ebu Bişr Matta'nın da dediği gibi, kelimeler toplumlara göre değişirken, anlamlar bütün milletlerde ortaktır.²⁰ Bu ortak payda bize kelimelerin kabuğunu kırıp anlamın dünyasına girebilme fırsatı vermektedir. Bu anlamda Farabî, metinlerle değil anlamlarla ilgilenmektedir. Yani o bir metin şarihi değil anlam aktarıcısıdır.²¹

Farabî'nin Yunan Felsefesini ve onun temelini oluşturan burhan ilmini çeviri aşamasından anlama ve özümseme aşamasına taşırken izlediği yöntemi şu şekilde kategorize edebiliriz:

1. Etkileyen kültürden nakledilen anlamın, dilden bağımsız hale getirilmesi yani anlamın asli ortamı olan Yunan dilinin anlam dünyasından ayrılması ve dilden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi.
2. Anlamın herkes için (umuma) yorumlanması ve akılda salt nazariye haline gelmesi, yani anlamın akılda düzenlenmesi.
3. Bu anlamın, etkilenen kültürün diliyle ifade edilmesi ya da bu dille

19 Hanefi, *İslami Araştırmalar*, s. 73.

20 Tevhidi, *el-İmta ve'l muane*, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut, 1953, c I, s. 114-115.

21 Hanefi, *İslami Araştırmalar*, s. 75.

formüle edilmesi.²²

Farabî, anlama ve özümseme aşamasının gerektirdiği ilk adımı, Aristo'ya ait eserleri şerh ederek atmıştır. Ancak o, Aristo'nun eserlerini şerh ederken, yöntemi gereği, onun düşüncelerini Yunan dilinden bağımsız bir şekilde düşünmüştür. Çünkü ona göre, zihinde tertip edilen şeyler lafızlar değil düşünülen (makul) anlamlardır. Halkın bildiği ise düşünülen anlamlar değil kelimelerdir (lafızlardır). Aristo'nun Burhan adlı kitabında söz konusu olan dış konuşma (her hangi bir dilin kalıbına girmiş anlamlar) değil iç konuşmadır (dilden bağımsız anlamdır). Aristo'nun düşünülen anlamların (makulatın) yerine onlara delalet eden lafızları kullanması, öğrenen zihni kuvvetlendirmek ve bu lafızlardan düşünülen anlamlara geçişi sağlamak içindir.²³ Bu şekilde Farabî de lafızlardan düşünülen anlamlara geçmeye çalışmıştır. Ancak Yunan Felsefesinin içinde konumlanacağı dil olan Arapçanın dil durumunda, asıl unsur akli düşünce (makul mana) değil dilin kelimeleridir. Bu nedenle söz konusu dil durumunu savunanlar için de aslolan zihinde tertip edilen düşünce değil dildeki kelimelerdir.²⁴ Farabî, bu dil durumunu ele alarak, söz konusu dilin kelimelerini, bu kelimeleri oluşturan metodu bu metodun dayandığı zihniyet yapısını değerlendirmiş ve buradan felsefi anlamlara kapı aralamaya çalışmıştır. Örneğin o, *Kitabu'l-Elfaz*'da, Arapça dilbiliminin kullandığı kelimelerin mantık dilinde nasıl kullanılacaklarını, dilbilimde kullanılan kelimeler üzerindeki işlevi ile mantık ilminin kelimelerin anlam boyutu üzerindeki işlevini karşılaştırarak, dilbilimin terimlerinden mantık ilmine geçmeye çalışır.

Farabî ikinci adımda, "Yunan dilinin anlam dünyasından aldığı felsefi anlamları Arapçanın dil kalıplarına dökmek"²⁵ istemektedir. Ancak bunun için Arapçanın anlam dünyasının tahlili ve Yunan dilinde olduğu gibi, bu dilde de anlamı dilden bağımsız hale getirmek gerekmektedir. Farabî'nin burada yapmak istediği şey, dildeki kelimelere mantık ilminin yöntemi ile bakmaktır. Bu yöntem ise kelimeleri iki türlü değerlendirmektedir:

1. Onların yanlış bir delalet çeşidine sahip olmamaları için hangi halde bulunmaları gerektiğini belirlemek ki, eğer bu yapılmazsa kelimeler yanlışlıklara neden olabilir.
2. Kelimelerin makamlarını yani mantıki konumlarını belirlemek.²⁶

22 Hanefi, *İslami Araştırmalar*, s. 89.

23 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta' mele fi'l mantık*, Daru'l Maşnik, Beyrut, 1986, s. 101,102.

24 Tevhidi, *el-İmta ve'l Muanese*, s. 114-115.

25 Hasan Ayık, *Farabî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum, 2002, s. 48.

26 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 106.

Bunların birincisi gösteren-gösterilen (dal-medlul) ilişkisini belirlemek, ikincisi ise onların zihindeki nesnel düzenlerini ya da mantıktaki karşılıklarını bularak felsefi anlamlara aktarmaktır. Farabî'ye göre Arapça dilbilim kurallarını koyan dilbilimciler ya da kendi değerleriyle, Arapçanın dil mantığını ortaya koyanlar, halkın kullandığı kelimeleri aynen kullandıkları için kelimelerin anlam içeriklerini ilim ehlinin anlayışı doğrultusunda değil de halkın bakış açısına göre belirlemişlerdir. Bunların çoğunluğu halkın kullandığı lafızların aynen ilimlerde de kullanılması konusunda ittifak etmişlerdir. Biz, bu lafızların delaletlerinin tanımlanmasını istediğimizde buradaki amacımız bu lafızlara delalet eden anlamların sadece mantıkçılara göre tanımlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında bizim mantıkçıların o kelimeleri kullanmaları dışında söz konusu kelimelerin anlamlarına ihtiyacımız yoktur. Biz bu kelimelere halkın kullandığı anlamlar açısından bakar da ilim ehlinin baktığı açıdan bakmazsak bu durum marangoz sanatının durumu gibi olur. Örneğin marangozlar marangozluk sanatının gerektirdiği kelimelerle bir birlerine hitap ederler. Bunun gibi çiftçiler de çiftçilik sanatının gerektirdiği kelimelerle hitap ederler. Bunun gibi bizim sanatımız olan mantık sanatının kullandığı kelimeler de mantıkçıların bildiği kelimelerdir. Bu nedenle bizim kelimeleri halkın kullandığı anlamlardan farklı bir şekilde kullanmamız yadırganmamalıdır.²⁷ Farabî'nin bu endişesinin nedeni, Arapça kelimelerdeki gösteren-gösterilen (dal-medlul) ilişkisini mantık ilminin kanunları çerçevesinde ve burhani metotla değil de halkın anlayışı çerçevesinde, tahayyuli bir şekilde ve hitabet metodu ile oluşmuş olmasıdır. Bu nedenle dildeki kelimeler nesnel anlamda tek anlamlı kelimeler değil çok anlamlı kelimelerdir. Bu kelimelere bu halleri ile felsefi anlamlar yüklenirse bu kelimeler hem eski anlamlarını hem de felsefi anlamlarını çağrıştıracak şekilde kullanılacaktır. Farabî'ye göre bu, kaçınılması gereken çok kötü bir durumdur.²⁸

Farabî'nin üçüncü adımda yaptığı şey ise Yunan dilinden bağımsız bir halde düşünülen anlamları, Arapça ile formüle etmektir. Bu durumu izah etmek için şöyle bir örnek verir: Daha önce kendilerinde mille (din) olmayan bir toplumda din sonradan ortaya çıkarsa onlar dini daha önce bilmediklerinden dolayı dine ait terimleri de olmaz. Din koyucusu dinle ilgili terimler oluşturmak istediğinde ya daha önce onların bilmediği terimleri icat eder ya da kendilerinde bulunan benzer kelimeleri dine nakleder. Bunun gibi bir toplumda felsefe de sonradan ortaya çıkmış ise kendilerinde daha önce olmayan felsefi ke-

27 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, s. 43,44.

28 Farabî, *Kitabu'lhuruf*, s. 152.

limelerle konuşmak isterler. Bu durumda birinci örnekte olduğu gibi iki yoldan birini seçerler. Ya kendilerinde bulunan benzer kelimeleri felsefeye naklederler, ya da yeni kelimeler icat ederler.²⁹ Bu şekilde Farabî, felsefi anlamların oluşturulmasında iki yöntem önermektedir:

1. Eğer bir toplumda felsefe başka bir toplumdan gelmişse kendisine felsefe nakledilen toplum felsefi anlamları ifade eden kelimelere teemmüli bir bakışla bakması gerekir ki, felsefenin nakledildiği toplumun kullandığı felsefi kelimelerin kendisine felsefe nakledilen toplumun kullandığı kelimelerden hangisi ile ortak olduğu bilinsin. Bu bilindiğinde kendisine felsefe nakledilen toplumun dilinde genel anlamda kullanılan isimler alınır ve felsefi anlamlarına aktarılır.³⁰ Örneğin Farabî, Yunancadaki “oun” ile Arapçadaki “inne” edatını benzerlikleri açısından karşılaştırarak “inne” edatının Arapçadaki anlamına Yunanca “oun” kelimesinin anlamını katar.³¹
2. Kendisine felsefe nakledilen toplumun felsefi anlamları ifade edecek yeni kelimeler icat etmesi ya da kendisinden felsefe nakledilen toplumun kullandığı felsefi kelimeleri, kendi dillerinin ses uyumuna göre değiştirerek aynen kullanmalarıdır. Farabî’ye göre bu durum cidden garip olur. Ona göre bu gün Araplarda mevcut olan felsefe Yunanlılardan nakledildiğinden dolayı felsefi terimleri Arapçalaştırma (ibarenin tamamen Arapça olması konusunda) aşırıya kaçanlar vardır. Bu durumda olanlar, Yunanca iki kelimenin anlamını bir tek Arapça kelime ile ifade etmektedirler. Örneğin, Yunanca “ustukas” ve “heyula” kelimelerini Arapça “unsur” kelimesi ile ifade etmektedirler. Bazen heyulayı kullanıyorlar bazen de heyulanın yerine unsuru kullanıyorlar. Ustukas kelimesine gelince bu kelime madde ve heyula diye isimlendirilemez.³²

Farabî’ye göre, felsefi anlamlar ister bir kelimeye delalet etmeyen ve sadece düşünülen (makul) manalar olsun isterse bir kelimeye delalet eden anlamlar olsun herhangi bir toplumun ittifak ettiği lafza delalet eder şekilde kullanılacaktır. Ancak bu noktada kaçınılması gereken şey, öğretim esnasında kullanılan lafzın nakledildiği genel anlamlara benzememesidir. Eğer bundan kaçınılmazsa kelimenin genel anlamı ile felsefi anlamı birbirine karışır ve bu karışık durumun, o kelimenin tam (tavatui) delaleti olduğu vehmedilir. Bu nedenle bazı

29 Farabî, *age*, s. 152.

30 Farabî, *age*, s. 159-170.

31 Farabî, *age*, s. 61.

32 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 159.

kimseler buna benzer kelimeleri kullanmak yerine kendi dillerine ait harflerden ve kendi kelime şekillerine benzer şekilde, daha önce hiç kullanılmamış olan kelimeler icat etmek istemektedir. Bu yöntemle öğretim esnasında anlamayı kolaylaştırmak için ihtiyaç varsa da bu konuda galattan kaçınılması gerekir.³³

Farabî'nin felsefi anlamların isimlendirilmesinde tercih ettiği yöntem birinci yöntemdir. Bu yöntemde felsefi terimler oluşturulurken iki toplumda da ortak olan anlamlar dikkate alınırken diğer yöntemlerde, sadece bir toplumdaki anlamlar dikkate alınmaktadır.³⁴ Ancak o, aynı zamanda bu yöntemin uygulanmasında ortaya çıkabilecek iki önemli sakıncaya da dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, felsefi anlama nakledilen kelimenin halkın kullandığı dildeki ortak anlamı ile yeni kazanmış olduğu felsefi anlamının karışması ve iki anlamın birbirinden ayırt edilememesidir ki, bu durum karışıklığa (galata) neden olur. İkincisi ise felsefi anlamları tahayyüli yöntemle oluşturmalarıdır.³⁵ Ancak bu durumda burhani metoda dayanması gereken felsefe hitabet metodu dayanacak ve zannî felsefeye dönüşecektir.³⁶

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, temel işlevi insanlar arası iletişimi sağlamak olan dil, doğal olarak içinde çok anlamlılığın barındırmaktadır. Eğer böyle olmasaydı insanlar arasındaki iletişim sıkıntıya girerdi. Bu dildeki bu durum, temellerini nesnel-tek anlamlı terimler üzerine kurmak zorunda olan ilimler için sorun olmaktadır. Bu nedenle ilimler, terimlerini oluştururken ya yeni kelimeler üretmek durumundalar, ya halkın kullandığı kelimeleri alarak onları ilmi anlamlara aktarmak durumundalar. Arapça kelimeleri felsefi anlamlara aktarmak ve böylece bu dilin anlam dünyası içerisinde bir felsefi dili oluşturmak isteyen Farabî önce bu dilin anlam dünyasını tahlil edecektir. Farabî'nin birinci yöntem üzere yaptığı kavramlaştırma şu şekildedir.

1. Arapçanın Anlam Dünyasının Tahlili

Farabî'ye göre dil, belli evrelerden geçerek olgunlaşmaktadır. Bu anlamda dil içerisinde oluşan ilk metot, hitabet metodudur. Bundan sonra cedeli metot, daha sonra sofistik metotlar oluşmakta ve nihayet dil, burhani metoda ulaşarak olgunlaşmaktadır.³⁷ Ona göre Arapça, baştan beri hitabet metodunu kullanmaktadır ve henüz burhani metoda kavuşmamıştır. Hitabet metodunu kullananlar ise teorik meseleleri hayal ve ikna yolu ile yapmakta ve görüşlerini bu

33 Farabî, *age*, s. 159,160.

34 Farabî, *age*, s. 159.

35 Farabî, *age*, s. 158.

36 Farabî, *age*, s. 153.

37 Farabî, *Kitabü'l hüruf*, s. 150-152.

yolla düzeltmektedirler. Bu durumda onların önermeleri, doğruluğu halk tarafından kabul edilmiş olan meşhur önermeler olmaktadır.³⁸ Halk nazarında makul anlamların tümü hitabidir. Bu nedenle onların önermeleri, lafızları ve sözleri de (cümleleri de) hitabidir. Hitabet metodu içerisinde çıkan anlamlardan biri de şiirsel anlamlardır. Halk bu anlamları tasnif etmek ve düzenlemek için şiir sanatını ortaya çıkarır.³⁹ Şiir ve hitabetle meşgul olan halk, geçmiş ve gelecekle ilgili işlerini bu sanatlarla oluşturur ve böylece hitabet ve şiir rivayeti ile haberleri ezberleme sanatı oluşur. Bu sanatlarla uğraşanlar o toplumun en fasih konuşanları, bilginleri ve düşünürleri olur. Aynı zamanda bunlar, dil konusunda kendilerine başvuru olan kimseler olurlar.⁴⁰ Toplum için ezber zor gelince bundan sonra yazı sanatı ortaya çıkar.⁴¹ Yazı sanatından sonra yavaş, yavaş dilbilim ortaya çıkar. Dilbilimciler dilde ortaya çıkan yanlış kullanımı (lahn) önlemek için dillerini, Arapçayı en saf şekli ile kullanan, bedevilerden almaya çalışırlar.⁴² Arapların bir kısmı şehirlerde bir kısmı iç kesimlerde (berari) oturmaktadır. Onlar dillerinin fasih olması için dili şehirlerde oturanlardan değil de iç kesimlerde oturan bedevilerden öğrenirler. Bedevilerden alınan garip ve meşhur kelimeler yazılır. Sonra hitabet ve şiirle ilgili mürekkep lafızlar (cümleler) alınır. Sonra dilin kuralları oluşturulur.⁴³ Dilin kurallarını oluşturan dilbilimciler, kendi ilimlerini hitabet ve şiirin terimlerine dayandırmaktadırlar. Hitabet ve şiir de halkın kullandığı yöntem olduğundan dolayı dilbilimcilerin yöntemi ile halkın yöntemi aynıdır.⁴⁴ Hitabet metodunu kullananlar arasında zamanla anlaşmazlıklar çıkar. Herkes görüşünü kendi öznel durumuna göre (nefsi için) düzelttiğinden dolayı aralarında hitap çoğalır. Tartışmalarda, herkes kendi görüşünü düzeltmek için yine kendi nefesine başvurur. Bu nedenle halk, kendi yöntemlerini kuvvetlendirecek başka metotlar aramaya başlar ve bunun için araştırmalar yapar. Bundan sonra cedel metodu doğar. Bu durumda halk hitabet metodunu terk ederek, cedel metodunu kullanmaya başlar. Daha sonra cedel metoduna benzeyen sofistik metot ortaya çıkar. Birbirine karışması muhtemel olan bu iki metot zamanla birbirinden ayrılır. Cedel metodu kesin bilgiyi elde etmeye yetmeyince, bu bilgiyi verebilecek olan yakînî metot araştırılır. Bu metot, belli bir müddet kullanılıncaya, Aristo'nun günlerinde olduğu gibi yerleşir

38 Farabî, *age*, s. 132-134.

39 Farabî, *age*, s. 142.

40 Farabî, *age*, s. 143.

41 Farabî, *age*, s. 144.

42 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 147.

43 Farabî, *age*, s. 147-148.

44 Farabî, *age*, s. 148.

ve bu metotla teorik işler kemale erer. Yakînî metodun ortaya çıkıp yerleşmesiyle birlikte, bütün metotlar bir birinden ayrılır ve teorik felsefe tamamlanır.⁴⁵

Farabî'ye göre, Arap dilinin anlam dünyasında ortaya çıkan fıkıh ve kelam teorik (nazari) şeyleri tahayyül ve ikna ile öğretiyorlar ve görüşlerini de bu yolla düzeltiyorlardı.⁴⁶ Bu bağlamda kelimelerin kavramsal çerçevesini de tahayyül gücü ile oluşturuyorlardı. Muhayyile dediğimiz yeti, nesnelerin ortak niteliklerini değil onların hayalde temsil edilen resimlerinin duygular üzerindeki izlenimlerini işlemektedir. Bu yeti, algılanan şeyler üzerinde etkin bir rol oynadığında, algılanan nesnenin şekil ya da biçimi duyu organlarının algıladığından daha farklı bir biçimde ortaya çıkabilmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu durumda tuhaf ve acayip şeyler tasavvur edilebilmekte ve bunlar birbirine bağlanabilmektedir. Örneğin, bir ağaç konuşan bir yılan ya da yedi başlı ejderha olabilmekte, halı imgesi ile uçma niteliği bir araya getirilerek "uçan halı" imgesi kurulabilmektedir. Bu şekilde oluşan anlamaların delalet ettiği kelimelerden oluşan önermeler yakîn-doğru-kesin bilgiyi değil de zannı ifade ettiği için kesin sonuçlar vermemektedir.

Hâlbuki "mücerret fikrin kanunlarına göre oluşturulan" kavramlar, özsel nitelikleri ile ilineksel nitelikleri birbirinden ayrılmış, işlem ve kaplamı belirlenmiş, delalet ettiği nesnelerin rasyonel tasnifi yapılmış kavramlardır. Söz konusu kavramlar, ya dışarıdaki birçok tekil nesneyi kaplamına alan tümel kavramdır ya da sadece tekil nesneyi kaplamına alan tekil kavramlardır. Tümel kavram mantık ilmine göre, iki anlama delalet eder. Bunlardan birincisi kavramın delalet ettiği fertler, diğeri bu fertlerin ortak nitelikleridir. Tümel kavramın sadece zihindeki fertleri dikkate alınrsa buna mahiyet, dışarıdaki fertleri dikkate alınrsa hakikat denilir. Her hakikat kendi fertlerine yüklem olur. Fertlerde kendi somut nitelikleri ile birbirinden ayrılır. İşte bu şekilde ayrılarak somutlaşan hakikate hüviyet denilir. Örneğin insan hakikati bütün fertlerini kaplamına aldığı halde beyazlık ve esmerlik ilineksel nesnelere ile beraber düşünüldüğünden bunlara hüviyet denilir. Kavramların fertlerine ait bu ortak nitelikler, dışarıdaki fertlerin hakikatini oluşturup, onları diğer hakikatlerden ayırıyorsa bunlara özsel nitelik denilir. Ayırmıyorsa ilineksel nitelik denilir. Örneğin birkaç insan görüldüğünde bunlar, ortak nitelikleri ile birbirlerinden ayrılabilirdiklerinden zihin bunların suretlerini (tekil resimlerini) birleştiremez. Fakat örneğin onların konuşma, yazma, nefes alma ve iradi hareket etme gibi ortak niteliklerini alır ve bunların tümüne yüklem yapabilir. Bu şekilde zihin, söz konusu

45 Farabî, *age*, s. 100-102.

46 Farabî, *age*, s. 132.

ortak nitelikleri ait oldukları şahıslardan soyutlar. Bu ortak nitelikler değerlendirilerek, nefes alma gibi niteliğin insandan başka hayvanlarda da bulunduğu ve yazma gibi niteliğin de bütün insanları kapsamadığından, bunların insanı diğerlerinden ayırmadığı anlaşılır. Fakat konuşma niteliğinin insanı diğer hayvanlardan, iradi hareketin de onu cisimler ve bitkilerden ayırdığı anlaşılır. İşte bu ayırıcı nitelikler insanın özsel nitelikleri diğerleri ilineksel nitelikleri olur. Bunun dışında zihin tekil suretlerde ekleme ve ayırma yaparak dışarıdaki nesnelerin hiç birine uygun olmayan bazı suretler oluşturur ki, bunlara vehim ve hayal denilir.⁴⁷ Bu şekilde oluşturulan anlamlar, Farabî'nin işaret ettiği tahayyül yolu ile oluşturulan anlamlar olup bu anlamlar, mücerret fikrin kanunlarına göre oluşturulmadığından dolayı bunların içlem ve kaplamaları belirlenmemiş, delalet ettiği fertlerin tasnifi yapılmamış, özsel olan ilineksel olandan ayrılmamıştır. Bu nedenle böyle bir anlam hiç ilgili olmadığı bir ferde de delalet edebileceği gibi birbirine tamamen zıt olan fertler de yüklem olabilecektir. Bu nedenle bu anlamlar "mecaz", (metaphore), "teşbih", "istiare", (allegori) "misal", "temsil", (symbole) "mitos" gibi edebi sanatları ifade eden dilin kelimelelerinin delalet ettiği anlamlar olup ilimlerde kullanılmamaktadır. Bu bağlamda Arapçada sayısız derecede mecaz ifade eden kelime olduğu gibi bir kelimenin iki zıt anlama delalet ettiği de söylenebilmektedir.⁴⁸ Farabî, Arapçanın anlam dünyasını oluşturan kelimelerin bu şekilde, yani hitabet ve şiir sanatının öngördüğü şekilde oluşturulduğunu belirterek onları dikkatle birbirinden ayırıp, bir kavram bir kelimeye bir kelime bir kavram delalet edecek şekilde tasnif etmek istemektedir. Bunun için o, varlığı yüklenebilen en genel yüklemeler olan kategorilerden başlamaktadır.

2. Felsefi Anlamların Arapçaya Nakli

Farabî, felsefi anlamları Arapçanın anlam dünyasına naklederken öncelikle ilimlerin ve felsefenin anlamlarını taşıyabilecek terimleri aramaktadır. Bunun için Arapça içerisinde önermeyi oluşturan unsurları oluşturmaya çalışmaktadır. Ona göre Arapçada, Farsçadaki "hest" ve Yunancadaki "oustia" gibi, konu ile yüklem arasındaki varlık bağımlı ifade edecek bir dilsel eleman yoktur. Bunların yerine bir kısım insanlar "hüve" zamirini, bir kısmı ise "mevcut" kelimesini kullanmaktadırlar. Hüve zamiri Arapçada "o yapıyor", "o yaptı" cümlelerinde olduğu gibi kinaye anlamında bazen diğer dillerdeki varlık bağımlı ifade eden edatların yerine kullanılmaktadır. Ancak "hüve" zamiri cidden kinaye olarak

47 Ali Sedat, *Mizanu'l Ukul fi'l Mantık ve'l Usul*, Karabet Matbaası, İstanbul, 1303, s. 24-26.

48 Bakınız: Esmâ, Sicistani, İbn-i Sekik, *el-Ezded*, Daru'l Maşrik, Beyrut, 1986.

kullanılmaktan uzaktır. Bu nedenle "hüve" zamiri Yunancadaki "oustia" ve Farsçadaki "hest" yerine kullanılmakta ve bundan "hüviyye" mastarı yapılmaktadır. Hüve zamiri, Arapçada, insandan türetilmiş "insaniyye", recülden türetilmiş "recüliyye" gibi, şekli mastar olan, çekimi olmayan ve ilk misal olan isimler gibidir. Varlık bağı olarak kullanılan "mevcut" kelimesine gelince, bu kelime türemiş ve çekimi olan kelimedir. Bu kelimeyi bazı kimseler hem "hüviyye" yerine hem de varlık bağı olarak kullanıyorlar. Halbuki Arapçada türetilmiş olan tüm kelimelerin yapısı tahayyül yolu ile oluşturulmuştur. Bu nedenle türetilmiş olan "mevcut" kelimesi de tahayyül yolu ile oluşturulan kelimelerdendir.⁴⁹ Halbuki "mevcut" kelimesi özlerin (I. cevherlerin) adı olmaz. Çünkü o beş tümeldeki cinslerden bir cins olan yüksek cinsin adıdır ki o öze (I. cevher) delalet etmez. Bu kelime yüksek cins olarak, göz isminin birçok şeye delalet ettiği gibi, altındaki bütün türlerine delalet etmektedir. Söz konusu kelime, bu yapısıyla çok anlamlı (müşterekü'l lafız) bir kelime durumundadır.⁵⁰ Halbuki varlık bildiren fiilin zamana delalet etmeden varlığa delalet etme işini görmesi gerekmektedir.⁵¹

Farabî, klasik mantıkta ve onun içeriğini oluşturan felsefede hayati önem taşıyan cevher (öz-töz) teriminin Arapçadaki karşılığını şöyle bulmaktadır: Ona göre, halk bir şeye uyuşimsal olarak verdiği önemden dolayı cevher demektedir. Örneğin yakut, mercan ve benzeri değerli taşlar tabii durumundan, varlıklar arasındaki mertebelerinden veya varlıklarının kemalinden dolayı değil, bunlara atfedilen uyuşimsal değerlerden dolayı cevher olarak isimlendirilmektedir. İnsanlar bu şeylerin nefse hoş gelen yönlerinden yararlanırlar. Ayrıca cevher kelimesi, "Zeyd'in cevheri iyi olandır" cümlesinde olduğu gibi, bir kimsenin ana baba ve geçmiş cinsinin iyi olduğuna delalet etmektedir. Bununla, Zeyd'in ana baba ve kabilesinin faziletli olduğu vurgulanır. Bir başka durumda ise cevher kelimesi, fitratın güzelliğine delalet etmektedir ki, insan ahlaki ve ameli şeyleri söz konusu fitratına uygun olarak ortaya koymaktadır. Eğer insanın ortaya koyduğu işler iyi olursa onun fitratının da güzel olduğu söylenir. Farabî'ye göre, açıktır ki, insana işlerini yaptıran fitratın insandaki konumu, keskinliğin kılıçtaki konumu gibidir. Bu suret olarak isimlendirilmektedir. Her şeyin fiili, maddesi ile karşılıklı destek içerisinde, suretine göre ortaya çıkmaktadır. Açıktır ki, bir şeyin kamil mahiyeti, maddesi ile karşılıklı destek içerisinde olan maddesindeki suretiyledir. Durum böyle olunca insanların cevher de-

49 Farabî, *Kitabu'l Huruf*, s.112,113.

50 Farabî, *age*, s. 114-116.

51 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 116.

dikleri fıtrat, insanın mahiyeti ve suretidir.⁵²

Farabî'ye göre, halkın cevher için kullandığı bu anlamlar iki grupta toplanabilir: Birincisi kıymetli taşlar için kullanılanlar, ikincisi bir şeyin mahiyetini, mahiyetinin ve özünün kıvamını oluşturan şey için kullanılanlardır. Felsefede ise öz iki anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi, aslen bir konu içinde olmayan tekil nesnelere (müşarün ileyh) için kullanılırken ikincisi bu özü tanıtan, cins ve tür cinsinden olan bütün yüklem ve bu özün türlerinden bir türü tanıtan yani onun mahiyeti ve kıvamı olan şey için kullanılır. Bu anlamlar akledildiğinde, bizzat bir şeyin özünün kıvamını oluşturan şeyler akledilmiş olur. Bu anlamda felsefeciler, bir şeyin özünün kıvamını oluşturan şeylerin bir birine eklenmesiyle oluşan "tanım" (had) için de öz demektedirler. Bu nedenle felsefeciler derler ki öz, bir şeyin özünün kıvamına delalet eder ve onu tanıtır. Burada onların özle kastettikleri şey, bir birine eklendiğinde özü verendir. Bu anlamdaki öz, mutlak değil mukayyet özdür. Aslen bir konuda olmayan öz ise mutlak özdür. Bu öz kategorisi, kıvamını oluşturan mahiyetten müstağnidir.⁵³ Öz kategorisini bu şekilde tanımlayarak Arapçanın anlam dünyasına aktaran ve onu ontolojik anlamda töz (I.cevher), epistemolojik anlamda öz (ikincil cevher) olarak belirlemektedir. Bunun yanında o, Kitabu'l-Elfaz'da Arapçadaki edatları sınıflandırarak onları mantık ilminde kullanılacak şekilde tanımlamaktadır. Bu bağlamda Farabî, öncelikle isim ve fiili mantık ilmine göre tanımlamaktadır. Daha sonra zamirleri tanımlayarak onlardan inniyet ve hüviyet terimlerini oluşturmaktadır. Ayrıca Arapçadaki soru edatlarından ümmühatül istifham denilen ve felsefi anlamda varlığı soran dört soruyu ve öz kategorisinin dışındaki dokuz kategoriyi türetmektedir.⁵⁴

Bir başka örnekte Farabî, Arapçadaki "inne ve enne" edatını felsefi anlamlarına şöyle nakletmektedir: Ona göre, bunlardan biri, bitiştiği şeyin varlığının sabit-güçlü-sağlam olduğunu gösterir. Örneğin "inne" harfi Allah lafzının başına gelir ve "muhakkak Allah birdir", "muhakkak alem sonludur" denilir. Bu nedenle bir şeyin varlığının özü onun "inniyyesi" olarak isimlendirilir. Bu şekilde bir şeyin cevheri de onun inniyyesi olarak isimlendirilir. Bu anlamda bir şeyin cevheri demekle inniyyesi demek arasında bir fark yoktur. Fakat söz konusu harfin bu şekildeki kullanımı halk nazarında yaygın değildir. Hâlbuki ilim ehli bu harfi çok kullanmaktadır.⁵⁵ Farabî halk nazarında ilim ehlinin kullandığı gibi kullanılmayan bu harfi felsefi anlamına aktarmak için, söz konusu

52 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s.97-100.

53 Farabî, *age*, s. 100,101.

54 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 61-68.

55 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, s. 41-55.

harfi, Yunancadaki "oun" ile "on" harfi ile karşılaştırmaktadır. Ona göre, "inne" harfinin anlamı, ilimde bir şeyin varlığının sabit, devamlı, kâmil ve sağlam olduğuna delalet etmektedir. Arapçadaki "İnne" ve "enne" harflerinin konumu, Yunancadaki "on" ve "oun" harflerinin konumu gibidir. Oun harfi bitiştiği şeyin varlığının kâmil, sabit ve devamlı olduğunu göstermesi bakımında on harfine göre daha güçlüdür. Bu nedenle Allah'ın varlığı söz konusu olunca onlar (Yunanlılar) onun harfini kullanıyorlar, diğerleri için on harfini kullanıyorlar. Bu nedenle filozoflar kâmil varlığı, bir şeyin inniyyesi diye isimlendiriyorlar. Bu da bizzat mahiyettir. Bu anlamda filozoflar "bir şeyin inniyyesi nedir?" diye sorduklarında, bununla o şeyin kâmil varlığını yani mahiyetini sormaktadırlar. Ancak bu harfler Arapçada sadece haber için kullanılmaktadır.⁵⁶ Farabî, Arapçada sadece haber cümlesinin başına gelen ve haberi kuvvetlendiren bu harfi, halkın kullandığı anlamdan alarak felsefi anlamına aktarmaktadır.

Farabî aynı şekilde, dilbilimcilerin bazen kelime bazen isim olarak kabul edip harf sınıfına koymadıkları, "leyse" ve "la" gibi olumsuzluk bildiren edatları, mantık ilminin öngördüğü şekilde harf sınıfına sokarak değerlendirmektedir. Ayrıca zamanı soran "meta" harfini, mekânı soran "eyne" harfini, bir şeyin niceliğini soran "kem" harfini mantık ilminin öngördüğü şekilde değerlendirerek, söz konusu harfleri yaygın kullanımından alarak mantık ilmindeki, zaman, mekân ve kemiyet kategorilerini ifade edecek şekilde tertip etmektedir.⁵⁷

Farabî, yaptığı anlam tahlili ile Arapçanın anlam dünyasını felsefi anlamlara açmış, anlam nakli ile felsefi anlamlarla Arapçayı telif etmiştir. Bu işlemlerden birincisi bir çeşit zihniyet tahlili ikincisi zihniyet tesisidir. Yapılan bu tahlil ve tesis sayesinde İslam Düşüncesi içerisinde felsefi bir geleneğin temelleri atılmıştır.

Sonuç

Sistemli ve tutarlı bir düşünceler üzerine kurulmuş akılcı bir yapı olan felsefe, bu yapısını bir anlam bir kelimeye, bir kelime bir anlama karşı gelecek şekilde oluşturulmuş kavramlara borçludur. Böyle bir yapı, temelde anlamın akli ilkelerine göre düzenlenmesini ve bu şekilde dilde formüle edilmesini gerektirmektedir. Böyle bir düzenleme ise amacı, kanunlarıyla anlamı oluşturan zihni hatadan korumak olan mantık ilminin işidir. Anlamı, kendi uzlaşımsal yapısı içerisinde düzenleyen dil ise felsefenin ihtiyaç duyduğu kavramlardan yoksundur. Bu nedenle mantık, kendi ilkelerini, anlamın tasnifinden onun bir dille formüle

56 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 61.

57 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, s. 46,47.

edilmesine kadar, düşüncenin bütün kadrolarına vererek başta felsefe olmak üzere tüm teorik bilimlerin alt yapısını oluşturmaktadır.

Farabî'nin misyonu, Arapçanın anlam dünyası içerisinde başka bir kültürden nakledilen felsefi düşünce için rasyonel bir zemin oluşturmaktır. Bunun için o, mantık aletiyle Arapçanın anlam dünyasına müdahale etmiş ve düşüncenin tüm kadrolarını aklın ilkelerine uygun olarak düzenlemiştir. Adına kavramlaştırma dediğimiz bu düzenleme, dilin temel unsurları olan isim, fiil ve edatların mantık ilmine göre tasnifinden ibarettir. Bu anlamda Farabî'nin yaptığı iş, Arapçanın uzlaşım sal yapısına rasyonel-akli bir müdahaledir. Bu müdahale ile dili rasyonel olarak yeniden kurmakta ve felsefi düşünceyi formüle edebilecek kıvama getirilmektedir.

Özet

Bu makalede, Yunan Kültüründen İslam Kültürüne tercümeler yolu ile nakledilen felsefi düşüncenin Arapça içerisinde konumlanması ve bu dil içerisinde bir felsefe dilinin oluşturulması meselesi, Farabî örneğinde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Mantık, Kavram, Nesnel Anlam, Çok Anlamlılık.

Bibliyografya

- Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pardigma, İstanbul 1999.
- Ali Sedat, *Mizanu'l-ukul fi'l mantık ve'l-usul*, Karabet Matbaası, İstanbul 1303.
- Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, "eş-Şeyh er-Reis'in (İbn-i Sina) Hayatı", [*İbn-i Sina, Risaleler içinde*], Kitabiyat, Ankara 2004.
- Berke Vardar, "Dilbilim Açısından Çeviri", *Türk Dili*, Çeviri Sorunları Özel Sayısı, 1 Temmuz 1978, sayı: 322.
- Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılap Yay., İstanbul 1999.
- Esmail, Sicistani, İbn-i Sekik, *el-Ezded*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan. Vadi Yay., Ankara 1999.
- Farabi, *Kitabu tahsilü's-saade*, Tah. Cafer Ali Yasin, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1983.
- Farabi, *Kitabu'l-elfaz el-müsta'mele fi'l-mantık*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986.
- Farabi, *Kitabu'l huruf*, tahk.: Muhsin Mehdi, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1990.
- Farabi, *Meani'l-akl*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, no: 3668.
- Hasan Ayık, *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 2002.
- Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev.: İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Mübahat Türker Küyel, "Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe" *Kutadgubilig*, sayı: 3, Mart 2003.
- Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF Yay., Ankara 1989.
- Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, Kütabevi, İstanbul 1998.
- Tevhidi, *el-İmta ve'l-Muanese*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953.

KÜRESELLEŞME ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Yakup Coştu *

Abstract **Some Observations on Globalization**

This study focuses on the necessity of making an analytical distinction between the concepts of 'globalization' and 'globalism' to provide an insight into current discussions of globalization. This differentiation leads us to the conclusion that the protests of the groups who call themselves as anti-globalizationists indeed are not against globalization itself but against the challenges of globalism as a hegemonic power which has emerged during this period.

Keywords: Globalization, Globality, Globalism, Anti-Globalization, Anti-Globalism

Giriş

Üçüncü bin yılın başlarındaki dünyamızda küreselleşme fenomeninin, kendimizi, toplumları, kültürleri ve bir bütün olarak dünyayı algılayış biçimimizi derinden etkileyen ve yeniden şekillendiren süreçleri tanımlayan bir öge konumuna yükseldiği görülmektedir. Sosyal bilimler alanındaki disiplinler tarafından, günümüzde kullanılan anlam genişliği içinde küreselleşme ve onun toplumsal sistemlerle olan ilişkisi üzerine çeşitli kuramsal yaklaşımlar geliştirilmiş durumdadır.¹ Her disiplin kendi sahasına giren unsurları ön planda tutarak, küreselleşmenin ne zaman başladığı, ilgi alanının ve anahtar söyleminin ne olduğu gibi konular üzerinde bir dizi tarif ve tasvir geliştirmiştir.² Günümüzde,

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

1 Batıda küreselleşme üzerine yapılan çalışmalar üzerine bibliyografik bir deneme bk. İhsan Çapçioğlu, "Küreselleşmenin Toplumsal Boyutları Üzerine Bibliyografik Bir Deneme", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2003, c. 6, sayı: 17; Ayrıca, Ülkemizde küreselleşme üzerine yapılan çalışmalar üzerine bibliyografik bir deneme bk. Ali Albayrak, "Küreselleşmeyle İlgili Bir Bibliyografya Denemesi", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2003, c. 6, sayı: 17.

2 Sosyal bilimler alanındaki disiplinlere göre küreselleşmenin ne zaman başladığı ve ilgi alanı için bk. Jan N. Pieterse, "Globalization and Collective Action", *Globalization and Social Movements*, ed. Pierre Hamel, vd., Palgrave, New York 2001, s. 23.

küreselleşme üzerindeki tartışmalar geniş, karmaşık ve hızla değişen bir alanda cereyan ederken, diğer taraftan kendilerini 'küreselleşme karşıtı' olarak isimlendiren grupların protesto eylemlerinin de her geçen gün arttığı görülmektedir. Ancak, küreselleşme fenomeninin mahiyetinin bütünüyle netliğe kavuşturulamadığı ve tartışmaların hâlâ devam ettiği bilinmekteyken, küreselleşme karşıtlığının, *neye karşı karşıtlık* oluşturduğu ise ciddi bir sorun oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, küreselleşme üzerindeki mevcut kavramsal kargaşaya bir açılım sağlamak amacıyla, küreselleşme (globalization) ile küreselcilik (globalism) kavramları arasında analitik olarak, Ulrich Beck'in³ ayırımına benzer bir ayırımın yapılması gerekliliği üzerinde durulacaktır.

Küreselleşme

Küreselleşme fenomeni, en genel anlamıyla 'dünya düzeni' sorununa kavramsal bir giriş olarak değerlendirilmektedir.⁴ Günümüz küreselleşme süreci, Soğuk Savaş sonrası dünyanın somut olarak yapılanmasına yönelik süreçleri tanımlama iddiasında olan bir fenomendir. Bu açıdan küreselleşme, günümüz sosyolojik araştırmalarının temel kuramsal nesnelere biri konumuna yükselmiştir. Bugün, küreselleşme fenomenine yönelik birbirinden farklı pek çok sosyolojik yaklaşım olduğu bilinmektedir. Bunun nedeni, küreselleşmenin şu an tartışırken bile evrimini sürdüren bir fenomen oluşudur. Çünkü, küreselleşmeye anlam veren öğelerin değişim hızı, sürekli olarak kendimizi, toplumları ve dünyayı algılayışımızı yeni baştan biçimlendirmektedir. Bu nedenle, günümüzün akademik ve kamusal söyleminin merkezine yerleşmiş olan küreselleşmenin 'anlaşılma biçimi', kendimizi ve çevremizdekileri nasıl algıladığımızla ilintilidir.

Etimolojik olarak küreselleşme sözcüğü, bir isimfiildir. İngilizce'de isim türetme yollarından biri de, bazı fillerin sonuna '-ization' eki getirilmek suretiyle çift anlamlı özel bir kelime elde edilir. Türetilen yeni kelime anlam açısından, hem orijinal fiilin tanımladığı süreci hem de bu sürecin son durumunu kapsayan bir isimdir. Buna göre küreselleşme sözcüğü de, hem tek küresel-bütünleşmiş bir dünyanın varoluşunu, hem de küresel-bütünleşmiş bir dünyayı inşa etmeye yönelik süreçleri tanımlayan bir isimdir.⁵ Bu nedenle küresel-

3 Ulrich Beck, 'küreselleşme' (globalization), 'küresellik' (globality) ve 'küreselcilik' (globalism) olarak üç kavram ayırt eder. Bk. Ulrich Beck, *What is Globalization?*, trans.: P. Camillar, Polity Press, Cambridge 2000, ss. 9-13.

4 Roland Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev.: Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 89.

5 Peter J. Taylor, "Izations of World: Americanization, Modernization and Globalization",

leşme en genel anlamda, “dünyanın küçülerek yoğunlaşmasına”⁶ yönelik süreçlere gönderme yapan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyanın küçülerek yoğunlaşması, iletişim ve bilişim teknolojisindeki gelişmelerin, haberleşme ve ulaşımı daha kolay, daha hızlı ve daha ucuz hale getirmesinin ve böylelikle karşılıklı bağımlılığın artmasının sonucudur. David Harvey’in “zaman-mekan sıkışması”⁷ olarak da tanımladığı bu durum, dünyanın ‘tek bir mekan’ (one place) olarak küçülmesini, yani M. McLuhan’ın tabiriyle dünyanın “küresel köye”⁸ dönüşmesini hızlandırmıştır. Böylece, bilgiyi toplama, değerlendirme, kullanma ve üretime uygulama daha hızlı ve daha verimli hale gelirken, toplumsal yapıyı etkileyen yönetim, üretim, tüketim ve dağıtım alanlarında köklü değişim ve dönüşümler yaşanmıştır.

Dünyanın ‘tek bir mekan’ olarak tasavvur edilmesi yeni bir durum değildir. Tarihin çeşitli dönemlerinde geleneksel dinlerin veya farklı medeniyet ve kültür havzalarını bünyelerinde barındıran eski büyük imparatorlukların “küresel birlik”⁹ rüyası oluşturma yönünde pek çok söylem geliştirdikleri bilinmektedir. Bu nedenle küreselleşmenin içerik olarak pek de yeni bir süreç olmadığı, aksine dünya tarihinin büyük bir bölümünün “küçük küreselleşme dizileri”¹⁰ ile dolu olduğu görülmektedir.

Günümüzde yaşanan küreselleşme sürecini, tarihin çeşitli dönemlerinde görülen küreselleşme dizilerinden ayıran en temel fark, teknolojik gelişmelerdir. Günümüzün teknolojik gelişmeleri, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş sosyo-kültürel bir bütünleşmeyi sağlama kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla bugün yeni olan şey, dünyamızın hızla tek ve küreselleşmiş bir sosyal mekan haline gelmekte oluşudur. Artık iç-dış, doğu-batı, ulusal-uluslararası arasında çizilmiş pre-global dönemlere ait ayrımlar ortadan kalmıştır. Bunun yerini her yerin ve her şeyin herkes için olduğu bir dünya almıştır. Öyle ki, eylemlerimizin etkileri, ulusal sınırları aşıp dünyanın diğer bölgelerindeki insanları ilgilendirir.

Demystifying Globalization, ed.: Colin Hay, David Marsh, Macmillan, Basingstoke 2000, s. 50.

6 Roland Robertson, “Globalization and The Future of Traditional Religion”, *God and Globalization*, ed.: M. L. Stackhouse, P. J. Paris, Trinity Press, International, Harrisburg 2000, s. 53.

7 Bk. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev.: S. Sarman, Metis Yay., İstanbul 1997.

8 Bk. Marshal McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge, London 1964.

9 Örneğin, Hammurabi’nin, İskender’in, Jüstinyen’in, Harun el-Reşid’in, Cengiz Han’ın, V. Charles’in, Napolyon’un imparatorlukları kendilerini, dünyaya hakim olan elit bir dil ile sınır tanımayan bir ‘yüksek kültür’ aracılığıyla yayılan evrensel ve kutsal bir uygarlığın temsilcileri olarak görmekteydiler. Bu nedenle, küresel birlik rüyasının yeni bir şey olduğu söylenemez. Bk. Anthony D. Smith, *Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*, çev. D. Kömürçü, Everest Yay., İstanbul 2002, s. 13.

10 Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 94.

dirir hale gelmiştir. Bugün dünya toplumlarının, yaşanan gelişmelere gözlerini kapatmaları veya direnmek için giderek yükselen duvarlar inşa etmeleri mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, günümüzde artık kapalı yer veya toplum fikrinin aldatıcı ve asılsız bir hale geldiği söylenebilir.

İşte tam bu noktada Ulrich Beck'in küreselleşme sürecine yönelik ilk kavramsal ayrıştırması ortaya çıkmaktadır. Beck, bir 'dünya toplumu' anlayışı doğrultusunda coğrafi olarak uzak toplumların birbirlerine çok boyutlu ilişkiler ağı içerisinde iç içe geçmesi durumunu 'küresellik' (globality) olarak tanımlamaktadır.¹¹ Zamansal ve mekansal sıkışma bütün bireylerin, toplulukların veya kültürlerin kendilerini bir diğerine kapatmasını imkansız hale getirmiştir. Bu durum ise, dünya üzerindeki çeşitli ekonomik, politik, kültürel ve dinsel formların birbirleriyle karşılaşmasına ve çarpışmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla küresellik, toplumların karşılıklı bağımlılık ağlarının yoğunlaştığı dünyamızın bir bütün olarak farkında olunması durumuna gönderme yapan bir kavramdır.¹² Bu nedenle günümüz küreselliği bir seçenek değil, yaşanan ve devam eden sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Mekanın/coğrafyanın toplumsal ve kültürel düzenlemelere dayattığı kısıtlamaların azalmasıyla¹³, pre-global dönemlere ait ulusal/bölgesel alan ve sınır fikirleri zayıflamıştır. Sosyal coğrafyanın dönüşümü olarak da tanımlanan bu durum, 'yersiz-yurtsuzlaştırma' (deterritorialization)'yı ortaya çıkarmıştır. Yersiz-yurtsuzlaştırma, kültürün, coğrafi ve sosyal bölgelerle olan doğal ilişkisinin kaybolmasını ifade etmektedir.¹⁴ Bu durum ise, herhangi bir toplumsal/kültürel söylemin kendini rahatça ifade edebileceği ve meşrulaştırabileceği sosyo-kültürel bir zeminin oluşmasını sağlamıştır.¹⁵

Yersiz-yurtsuzlaştırma süreci ile modern dönemlerdeki meta-anlatıların iflasına atıf yapan post-modernliğin oluşturduğu sosyo-kültürel ortam, bir taraftan herhangi bir ulusal/yerel oluşumun tahakküm unsuru olarak ortaya çıkmasına ve kendisini dünya çapında yaygınlaştıran 'küresel bir anlatı'ya dönüşmesine zemin hazırlamaktadır. Bir çeşit küresel-bütünleşmiş bir dünya kurma iddiasında olan bu küresel anlatı, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda 'küresel değerler' üreterek, homojen bir dünya toplumu oluşturmayı hedef-

11 Beck, *What is Globalization?*, s. 9.

12 Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 130.

13 Malcolm Waters, *Globalization*, Routledge, London 1995, s. 3.

14 John Tomlinson, *Globalization and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 107.

15 Bk. Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, ss. 37-39

lemektedir. Diğer taraftan ise, söz konusu ortam, yerel ve alt toplumsal/kültürel söylemlerin kendilerini yeniden tanımlarına ve tanımlamalarına dair imkan sunmaktadır. Günümüzde her ne kadar bütünleşme dinamiklerinin farklılaşmaya kıyasla daha fazla ağırlık kazandığı görülmekteyse de, kültürel, etnik, dinsel, ırksal, cinsel ve sınıfsal bir çok boyutta parçalanmanın yaşandığı görülmektedir. Bu parçalanmalar sonucu ortaya çıkan farklılıklar da, küresel akış içerisinde kendilerini ifade edebilme imkanı bulabilmektedirler. Dolayısıyla günümüz küreselliği, birlik ve bütünleşme süreçleriyle ne kadar içsel ise, yerel/alt otantik söylemlerin canlanması ve kabul görmesi süreçleriyle de o kadar içseldir.¹⁶

Arjun Appadurai'nin de ifade ettiği gibi, günümüz küresel etkileşimlerinin temel problemini, kültürel homojenleşme ile kültürel heterojenleşme arasındaki gerilim oluşturmaktadır.¹⁷ Küreselleşmenin, türdeşlik (homojenlik) ve farklılığın (heterojenlik) eş-zamanlılığı ve ilişkiselliği bağlamında ele alınması karmaşık olduğu kadar önemli olmasından dolayı, konuyla ilgili sosyolojik literatürün büyük bir kısmında küreselleşmenin bu boyutlarına dikkat çekilmektedir. Bu yüzden Beck, küreselleşmenin bu paradoksal yapısını anlayabilmemiz için küreselleşme fenomenine anlam veren öğelere bakışımızı, *ya bu ya da şu* anlayışından *hem bu hem de şu* anlayışına kaydırmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, küreselleşme ile yerelleşmenin, bütünleşme ile parçalanmanın, merkezileşme ile adem-i merkezileşmenin bir madalyonun iki yüzü olarak ele alınıp tartışılması mümkün olabilecektir.¹⁸

Öte yandan, homojenlik ve heterojenlik boyutlarıyla küreselleşme süreci, toplumsal ve mekansal ilişkilerin kurucu ögesi olan mevcut modern paradigmalardan epistemik ve ontolojik geçerliliklerine yönelik bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Homojenlik boyutuyla küreselleşme, modernite projesinin kurduğu ulusal eksenli söylemlerin (ulus-devlet egemenliği, ulusal-kalkınma, ulusal-kimlik, gibi) varlık koşullarını sarsıntıya uğrattırırken, modern yaşamı bir belirsizlik durumuyla karşı karşıya getirmekte; heterojenlik boyutuyla da modernitenin 'modern batılı benlik' ve 'öteki' olarak kodladığı 'kimliğin' yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan küreselleşme, modernitenin alışılabilirlik ölçütlerini yıkarak, toplumu bir belirsizlik durumuyla karşı karşıya getirmiştir.¹⁹ Dolayısıyla günümüzdeki küreselleşme

16 Bk. Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, ss. 269-291.

17 Appadurai, *Modernity at Large*, s. 32.

18 Beck, *What is Globalization?*, s. 26.

19 Bk. E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi; Geç-Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa Yay., İstanbul 2000, ss. 8-20.

sürecinin, insanlık tarihinde yaşanan ‘küçük küreselleşme’ dizilerinden önemli oranda farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz.

O halde günümüz küreselleşme sürecini şu şekilde tanımlayabiliriz: Küreselleşme, Soğuk Savaş sonrası dünyanın somut olarak yapılanmasına yönelik çok-boyutlu bir süreci simgelemektedir. Buna göre o, tek bir kültürün, ekonominin, politikanın dünya ölçeğinde yaygınlaşması (homojenlik) ve böylelikle bir tahakküm unsurunun oluşturulması (hegemonization) süreciyle; küresel sistemi şekillendiren öncü söylemlerin dışındaki yerel/alt toplumsal/kültürel söylemlerin mevcut sistem içerisinde farklılıklarını ve kimliklerini tanıma ve tanımlama imkanını sunan (heterojenlik) sürecin eş-zamanlılığı ve ilişkiselliği bağlamında işleyen bir süreçtir. Dolayısıyla küreselleşme, politik ve ideolojik bir tavra veya tutum alışa konu olmaktan ziyade, ‘yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunu’ çözümlene iddiasında bulunan ve daha çok sosyolojik muhayyileyi ilgilendiren bir kavramsallaştırmayı simgelemektedir.

Küreselleşmeyi bu tarz bir betimleme biçimi, genel olarak küreselleşme fenomeninin hem tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu, hem de toplumsal sistemlerle ilişkiselliğini tanımayı kolaylaştıracaktır. Böyle bir bakış açısı, küreselleşme süreçlerini tarihsel bir kaçınılmazlık olarak gören aşırı küreselleşmeciler ile bu süreçleri tarihselliklerinden soyutlayarak emperyalizmin yeni görünüşü olarak algılayan ve bu süreçlere şüpheyile yaklaşan küreselleşme karşıtlarının indirgemeci ve kutuplaşmacı yaklaşımlarının dışında bir alanda, küreselleşmeyi eleştirel bir tarzda tartışmayı ve onun toplumsal/kültürel fenomenlerle (ekonomi, siyaset, kültür, din, hukuk, gibi) olan ilişkisini açıklığa kavuşturmayı mümkün kılacaktır.

Küreselcilik (Globalizm)

Günümüzde karşılıklı bağımlılığın artmasıyla, hayat tarzlarının, kültürel sembollerin ve davranış biçimlerinin daha fazla aynılaştığı ifade edilmektedir. Bugün, insanların dünyanın dört bir yanında aynı sinema filmlerini (Hollywood) seyretmesi, aynı marka ürünleri (Coca-Cola, McDonald’s, Marlboro, Blue-jeans, vs.) tüketmesi, belirli tikel kültürel kodların ya da sembollerin küresel hale geldiğinin bir göstergesidir. Bu nedenle, küresel olarak tanımlanan olgu, egemen tikelin kendi kendisini temsil etmesi ve meşrulaştırması olarak tanımlanabilir.²⁰ Dolayısıyla ‘küresel’ söylemi, temelde yerel köklere (local origins) sahiptir ve

20 Stuart Hall, “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler”, *Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, der.: A. D. King, çev. G. Seçkin, Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998, s. 94.

yerel çıkarların (local interests) küreselleşmiş biçimini temsil etmektedir.²¹

Egemen tikelin kendi kendini temsil etmesi ve dünya ölçeğinde konumlandırılması, zamanla bir tahakküm (hegemonization) unsurunun oluşmasını, gücün tek bir ülkenin ya da medeniyetin elinde toplanmasını ortaya çıkarmaktadır.²² Bu nedenle, politik-ideolojik bir tavır veya tutum alışması simgeleyen bu durum, 'küreselcilik' (globalism) olarak tanımlanmaktadır.²³ Söz konusu akışkan sosyo-kültürel zemin üzerinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan hakim söylemi temsil eden 'küreselcilik', küreselleşmeyi belirli bir istikamette yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda, küreselleşmenin tarafsız bir şekilde gelişen ve sadece olumlu olarak nitelendirilebilen sonuçları içeren bir olgu sayılamayacağı ifade edilebilir. Çünkü, büyük ölçüde hakim söylemin politikaları, küreselleşmenin seyrini belirlemektedir. Bu süreç içerisinde hakim söylemin dışında kalan yerel/alt söylemler, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda birtakım meydan okumalarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu nedenle, 'küreselcilik' (globalism) gizil olarak 'küreselleştiren' özne veya öznelere gönderme yapmaktadır.

Sosyal bir oluşum olarak günümüz küreselliği içerisinde bütün toplumsal/kültürel söylemler potansiyel olarak kendi öğretileri çerçevesinde belirli bir globalizmi gerçekleştirebilirler.²⁴ Bugün tüm dünyada hegemonik bir güç olarak ortaya çıkan hakim globalizmi, temelde Batı merkezli, Amerikan hayat tarzının yüceltildiği, Amerikan siyasal, ekonomik ve kültürel emperyalizminin acımasız modernleşmiş gücünün ağırlıklı etkisini taşıyan 'küresel kitle kültürü' temsil etmektedir. Amerikan globalizmi olarak tanımlayabileceğimiz hakim söylem, küreselleşme sürecini kendi politikaları çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu durum ise, günümüz küreselleşme sürecinin bütünüyle, 'Amerikanlaşma' ile eşit olarak düşünülmesine neden olmaktadır. Bu anlayışa göre küreselleşme, dünyadaki ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkilerin bütünüyle ABD tarafından şekillendirilmesi süreci olarak tasavvur edilmektedir. Fakat günümüzün küresel sistemi içerisinde, Amerikan ya da Batılı söylem, merkezden çevreye

21 M.A. Muqtedar Khan, "Constructing Identity in 'Global' Politics", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1998, c. 15, sayı: 3, s. 85.

22 Ali A. Mazrui, "Globalization, Islam and The West: Between Homogenization and Hegemonization", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1998, c. 15, sayı: 3, ss. 2-3.

23 Beck göre ise 'globalism', neo-liberalizmin yön verdiği politik-ideolojik bir eğilimi temsil etmektedir. Buna göre 'globalism', küreselleşmenin kültürel, siyasal, sivil toplum ve ekolojik gibi çeşitli boyutlarını dünya pazar sisteminin egemenliği altına yerleştirilmektedir. Beck'in 'globalism' kavramsallaştırması, çok boyutlu küreselleşmeyi sadece ekonomiye indirgenmiş tek boyutlu ve düzçizgisel bir durum olarak tasarlamaktadır. Beck, *What is Globalization?*, s. 9.

24 Bk. Pieterse, "Globalization and Collective Action", s. 24.

yayılan tek söylem değildir. Amerika ile yarış halinde farklı merkezlerin de etkisi gündemdedir. Özellikle Japonya'nın, Doğu Asya ülkeleri üzerinde ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda giderek ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla bugün dünyanın Amerikalılaştırılması ya da Batılılaştırılmasından söz edildiği gibi, Japonlaştırılmasından da söz edilmektedir.²⁵ Bu nedenle, küreselleşmeyi Amerikanlaşma, Batılılaşma ya da Japonlaşma olarak indirgemeci bir yaklaşımla tanımlamak yerine, söz konusu durumları küreselleşme sürecinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan söylemler (globalizm) olarak değerlendirmenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Küreselleşme ve küreselcilik (globalizm) arasında böyle bir ayrım yaptığımız zaman, kendilerini 'küreselleşme karşıtları' olarak isimlendiren grupların neye karşı bir karşıtlık oluşturdukları daha da netleşmiş olacaktır. Günümüzde, küreselleşme karşıtlarının protesto eylemlerinin, hakim globalizmin (Beck'in tanımladığı şekliyle neo-liberalizmin veya Amerikan küresel kitle kültürünün) meydan okumalarına yönelik bir tepkiden ibaret olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü küreselleşmenin bizatihi kendisi, sosyolojik olarak olumlu veya olumsuz etkiler yaratabilecek somut varlığı olan bir güç değildir. O, yaşadığımız dünyanın - düzeni ya da düzensizliğiyle - bugünkü durumunu tanımlayan bir fenomendir. Sosyolojik açıdan olumlu veya olumsuz olarak tanımlayabileceğimiz durum ise, daha çok politik ve ideolojik bir tutumu ve tavır alışını temsil eden globalizm söylemiyle ilgilidir. Bu nedenle, dünya çapında yaşanan adaletsiz ve eşitsiz gelişimin, ekonomik krizlerin, derinleşen yoksulluğun toplumları yeniden tabakalaştırması; ulus-ötesi şirketlerin ve uluslararası kuruluşların, ulus-devletlerin ve ulusal-hükümetlerin iktidarını zayıflatan, dünyayı düzene ve bütünleşmeye değil, yepyeni düzensizliklere ve belirsizliklere sürükleyen politikaları; geleneksel değerlerin ve yerel adetlerin asimilasyona uğraması, ekolojik dengenin tehdit altında kalması ve bireylerin yaşamlarında kendi müdahaleleri olmaksızın görülen değişim ve dönüşümler; kısacası, insanların yaşadıkları dünyanın kendi kontrollerinden çıkmakta olduğu düşüncesi, bütün bu tepkilerin kaynağı olarak görülmelidir.

Bu perspektiften bakıldığında, küreselleşme fenomeninin bizatihi kendisinin söz konusu tepkilerin odağında yer almadığı görülmektedir. Buna göre, 'küreselleşme karşıtlığının', aslında 'globalizm karşıtlığını' simgelediği söylenebilir. Karşıtlık, daha çok yaşanan sürece değil, bu süreç içerisinde ortaya çıkan olumsuzluklara ve meydan okumalara yöneliktir. Çünkü 'küreselleşme

25 Bk. Mike Featherstone, Scott Lash, "Globalization, Modernity and The Spatialization of Social Theory: An Introduction", *Global Modernities*, ed.: M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Sage, London 1995, s. 3.

karşıtları' olarak isimlendirilen gruplarda bir şekilde, küreselleşmenin sosyo-kültürel alanda ortaya çıkarmış olduğu bir takım gelişmeleri (demokrasi, insan hakları ve özgürlüklerin yaygınlaşması, iletişim ve bilişim teknolojilerinin getirdiği yenilikler -telefon, televizyon, bilgisayar, internet, vs.- gibi) kabullenmektedirler. Örneğin kitle iletişim araçlarını kullanmak suretiyle –özellikle de internet yoluyla- protesto eylemlerini bütün dünyaya ulaştırmaktadırlar. Dolayısıyla küreselleşmenin, hem hakim globalist söylemi, hem de globalizm karşıtlığı söylemini içeren üst sosyolojik bir kavramsallaştırmayı simgelediği söylenebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, küreselleşme üzerindeki mevcut kavramsal kargaşaya bir açılım sağlamak amacıyla, küreselleşme fenomenine yönelik yaklaşımımızın şu şekilde belirledik: Küreselleşme, politik ve ideolojik bir tavra veya tutum alışa konu olmaktan ziyade, 'yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunu' çözümleme iddiasında bulunan bir fenomendir. Buna göre küreselleşme, homojenleşme ve heterojenleşme süreçlerinin eşzamanlılığı ve ilişkiselliği bağlamında işleyen açık uçlu bir süreçtir. Bu nedenle küreselleşmenin hangi yönde ilerleyeceği, küresel sistem içerisinde tahakküm unsuru olarak ortaya çıkan globalizm söylemiyle ilgilidir. Bu yüzden, küreselleşme tartışmaları çerçevesinde asıl üzerinde durulması gereken nokta; politik ve ideolojik bir tavır veya tutum alışı temsil eden hakim söylemin (globalizm), kimler tarafından ve nasıl oluşturulduğu ve bu söylemin meydan okumaları karşısında yerel/alt söylemlerin konumunun ve geleceğinin nasıl şekilleneceğidir.

Küreselleşme tartışmaları çerçevesinde analitik olarak yaptığımız küreselleşme ve küreselcilik (globalizm) ayrıştırması, hem yaşadığımız dünyanın bugünkü durumunun objektif bir biçimde tespit edilebilmesinde, hem de karşı karşıya kalınan sorunların gerçek anlamda saptanabilmesinde ve sağlıklı bir biçimde çözümlenebilmesinde önemli bir açılım sağlayacaktır.

Bu çerçeveden hareketle günümüzde yaygınlaşan küreselleşme karşıtlığının, aslında küreselleşmenin kendisine yönelik bir karşıtlık olmadığı ve bunun yanlış bir tanımlama olduğunu düşünmekteyiz. Karşıtlık, daha çok yaşanan bu süreç içerisinde hegemonik güç olarak ortaya çıkan söylemlerin meydan okumalarına yönelik bir karşı olmayı içermektedir. Aksi taktirde, yaşamımızı sürdürdüğümüz usullere karşı çıkmak olur ki, bu ise kendimizi ve çevremizde olan biteni inkar etme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, küreselleşmeye karşı çıkmak yerine, küreselleşme sürecinde yaşanan olumsuzluklara ve tahribatlara karşı çıkılmalıdır. Günümüzde yaşanan küreselleşme dalgası karşı konulamaz

bir süreçtir, fakat alacağı biçim kaçınılmaz değildir. Bu nedenle küreselleşmenin, daha barışçıl, daha insancıl ve daha eşitlikçi bir süreç haline gelmesi yönünde çalışılmalıdır.

Özet

Bu çalışma, globalleşme üzerindeki mevcut tartışmalara bir açılım sağlamak amacıyla, 'globalleşme' ve 'globalizm' kavramları arasında analitik olarak bir ayrıştırma yapmanın gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Böyle bir ayrıştırma, kendilerini küreselleşme karşıtları olarak isimlendiren grupların protesto eylemelerinin küreselleşmenin kendisine yönelik olmaktan ziyade, yaşanan bu süreç içerisinde hegemonik güç olarak ortaya çıkan söylemlerin (globalizm) meydan okumalarına yönelik bir karşı çıkış olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. **Anahtar kelimeler:** Küreselleşme, Küresellik, Küreselcilik, Küreselleşme Karşıtlığı, Küreselcilik Karşıtlığı

Kaynakça

- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.
- Beck, Ulrich, *What is Globalization?*, trans.: P. Camillar, Polity Press, Cambridge 2000.
- Featherstone, Mike, Scott Lash, "Globalization, Modernity and The Spatialization of Social Theory: An Introduction", *Global Modernities*, ed.: M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Sage, London 1995, ss. 1-24
- Hall, Stuart, "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", *Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, der. A. D. King, çev.: G. Seçkin, Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998, ss. 63-96.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, çev.: S. Sarman, Metis Yay., İstanbul 1997.
- Keyman, E. Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi; Geç-Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- Khan, M. A., Muqtedar. "Constructing Identity in 'Global' Politics", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1998, cilt: 15, sayı: 3, ss. 81-106.
- Mazrui, Ali A., "Globalization, Islam and The West: Between Homogenization and Hegemonization", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1998, cilt: 15, sayı: 3, ss. 1-13.
- McLuhan, Marshal, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge, London, 1964.
- Pieterse, Jan N., "Globalization and Collective Action", *Globalization and Social Movements*, ed.: Pierre Hamel, vd., Palgrave, New York 2001.
- Robertson, Roland, "Globalization and The Future of Traditional Religion", *God and Globalization*, ed.: M.L. Stackhouse, P.J. Paris, Trinity Press, International, Harrisburg 2000, ss. 53-68.
- , *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev.: Ü. H. Yolsal, Bilim Sanat Yay., Ankara 2000.
- Smith, Anthony D., *Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*, çev.: D. Kömürcü, Everest Yay., İstanbul 2002.
- Taylor, Peter J., "Izations of World: Americanization, Modernization and Globalization", *Demystifying Globalization*, ed.: Colin Hay, David Marsh, Macmillan, Basingstoke 2000, ss. 49-70.
- Tomlinson, John, *Globalization and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Waters, Malcolm, *Globalization*, Routledge, London 1995.

HÛD SURESİ 87. AYETTE GEÇEN “SALÂT(UKE)” KELİMESİ ÖRNEĞİNDEN HAREKETLE GENEL BİR ÇEVİRİ ELEŞTİRİSİ

Selim Türcan *

Abstract

A General Critique of Translation in The Case of The Word “salât(uke)” in The 87th Verse of Hûd Surah

In translations, with mastering of the both of languages, we need for a serious historical back round about structure of the text. Especially, we have to focus about the chronological developments of the concepts and their reflections in the text. If we neglect this, we may fall in anachronism in our translations. In 87th verse of Hûd surah, the word “salât(uke)” is an considerable example of that. The translators’ adaptations of prepared knowledge which the classical exegeses included, with uncritical methods, made those mistakes circulate.

Keywords: Translations, historical, text, concepts, anachronism, uncritical

Giriş

Bir anlatımda kavramların yerli yerinde kullanılması ve birbiriyle ilişkilerinin mantıkî bir tutarlılık içerisinde olması gerekir. Aksi takdirde anlatım, muhatapın zihninde düzgün bir anlam veya düşünce uyandıramaz. Bir dilden diğerine yapılan çeviriler de, taşıdığı tüm sıkıntılara rağmen, bu temel ilkeyi yerine getirmekten muaf tutulamaz. Aksi takdirde çevirinin amacı gerçekleşmemiş olur. Dahası çevrilen metinle ilgili yanlış bir algılamaya yol açmış olur. Bu durumda çeviri işinin sahibine daha fazla sorumluluk yüklediğini düşünebiliriz.

Çevirilerdeki en temel sıkıntılardan biri, farklı dillere ait kelime ve terimlerin kavramsal içerikleri arasında – yan anlamlara varıncaya kadar - tam bir örtüşmenin bulunmamasıdır. Bu, çeviri yapanın becerisini de aşan verili bir problemdir. Özellikle edebî eserlerde bu sorun daha derin boyutlar kazanır. Dolayısıyla tek tek kelime, terim ve yapıların çevirisini (harfî tercüme) yapmak-tansa, aktarılmak istenilen genel anlamı doğrudan nakletmek, daha tercihe şa-

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı

yan gözükür. Ne var ki bu kez de, çeviri yapanın kendi kanaatlerinin çeviriye aksetmesi gibi bir sakınca doğar.¹ Bu ikilemden, çeviri yapanın olabildiğince nesnellığı amaçlaması ve ihtiyaca binaen serbest çeviriye (anlam tercümesi) başvurması ilkesi ile kurtulabiliriz. İhtiyacı belirleyen şey, metinde bulunan kavramsal bütünlüklerin, ikinci dilde bütün yönleriyle bulunmamasıdır. Çevirilerde “eş değerlilik” probleminin (metnin işlevi, üslubu, teması gibi) daha değişik boyutları bulunmakla birlikte, konumuz gereği sadece kavram merkezli değerlendirmelerde bulunuyoruz.

Kavramları merkeze alarak bir problem tespitinde bulununca, çeviri yapanın hem kaynak hem de hedef dilin kavramsal yapısına hâkim olması, temel bir ehliyet şartı olarak karşımıza çıkar. Bundan başka bizzat dillerin kavramsal yapısının kendi içinde taşıdığı zorluklar da dikkate alınmalıdır. Dilde var olan kavramların ortaya çıkışı, gelişimi, dönüşümü ve kavramlar arasındaki ilişkilere bağlı olarak dilin zaman içerisinde evrilmesi ve bir dil içerisinde çeşitli dil düzlemlerinin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla herhangi bir anlatı çevirilirken, dilin bu gelişim çizgisi dikkate alınmalıdır. Bunun için anlatının ait olduğu tarihsel döneme ait dil ya da kavram düzlemi iyi tespit edilmelidir.²

Konu Kur'an tercümesi olunca, yukarıdan beri anlattıklarımızın bir kat daha önemli olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce Kur'an, müslümanların inançları ile alakalı bir metin olması nedeniyle, tercüme konusunda fazlasıyla dikkati hak eder. Dahası, Kur'an'ın kendine has metin yapısı³ ve buna ilişkin yerleşik kanaatler ve inançlar bakımından Kur'an tercümesinin oldukça sorunlu bir alan olduğu kuşkusuzdur. Kur'an'ın metin yapısını göz ardı etmekten kaynaklanan yanlışlar, çoğu kez, Kur'an'ın süreç içerisinde indiği ve bir nüzul tarihi bulunduğu gerçeğini dikkate almamakla ilgilidir. Kur'an, sosyo-politik yaşamda yirmi küsur seneye yayılmış tedrici bir dönüşüm meydana getirirken, doğal olarak dilde de bazı dönüşümlere yol açmıştır. Özellikle var olan kav-

- 1 Edebî eserlerde çevirinin yorumsal bir süreç olması için bk. Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, ss. 49 vd., 81, 82; *Sözün Ötesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, 129 vd. Ömer Özsoy, “Çeviri Kuramı’ Açısından Kur’an Çevirisi Sorunu”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, ss. 256-257.
- 2 Özsoy, “Çeviri Kuramı’ Açısından Kur’an Çevirisi Sorunu”, s. 259. Tarihsel semantik konusunda bk. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., ss. 47 vd. Izutsu’nun sergilediği semantik yaklaşım Kur’an metnine bağlı, daha çok metinle sınırlı kalan bir analize dayalıdır. Bizim önerimiz, Kur’an metni dışında tarihsel verileri de dikkate almak, hatta metindeki kavramlar arasındaki ilişkiyi çözümlemeden önce bunu ele almak biçimindedir.
- 3 “Metin” kelimesini Kur’an’ın bir metin olup olmadığına ilişkin tartışmaya girmeden, Kur’an’ın verili durumunu tanımlamak üzere kullanıyoruz. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Özsoy, “Çeviri Kuramı’ Açısından Kur’an Çevirisi Sorunu” ss. 260 vd.

ramların dönüşüm geçirmesi, yeni kavramların dile girişi, dil açısından alışılmış olanın dışında hareketli bir zaman dilimini karşımıza çıkarır. Bu, yaşanan dönüşümün çapı bakımından oldukça dar bir zaman dilimidir. Söz konusu kavramsal düzlemlerde değişmeyen ortak gerçek "Allah"ı merkeze alan söylem biçimi olsa da, tek tek kavramların gelişimi ve birbirleriyle ilişkisi ya da uyumu, sürekli bir inşa içerisinde olmuştur. Bunun yansıması olarak, Kur'an dilinde tek bir dil ya da kavramsal düzlemden söz edemeyiz. Çünkü elimizdeki Kur'an metni, dinamik ve diyalektik bir süreçte dönüşen dilin bu zaman dilimindeki tüm evrelerini, kronolojik olmayan bir tasnifle toplamıştır. Yani metin, bize söz konusu dönüşümün kronolojisini kendiliğinden sunmaz. Metnin tarihine ilişkin bilgileri dışarıdan temin ederiz. Kur'an'ın nüzul sürecine ilişkin tarihsel malzeme ve rivayetler de küçümsenemeyecek durumdadır. Buna rağmen Müslümanların (ve hatta müsteşriklerin) Kur'an'a yaklaşırken nüzul tarihinden kopuk olduğu söylenemese de, bu tarihle sürekli irtibatlı bir anlama tarzına bağlı kalamamaları, bazı tercüme yanlışlarını kaçınılmaz kılmıştır.

Nüzul tarihi ile irtibatlı olmak, rivayet tefsirlerine bağlı bir anlama yolunu tercih etmekle yetinmek biçiminde anlaşılmalıdır. Rivayetlerden oluşan tarihsel malzemenin karmaşık bir bilgi birikimi sunduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla tüm nüzul tarihi üzerinde kapsayıcı bakışların geliştirilmesine ve rivayetler ile dönemsel özellikler arasında irtibatlar kurulmasına ihtiyaç vardır. Çoğu rivayetin dayandığı tabiin kavlinin, bir yerleşik din, Kur'an/kutsal kitap, ibadet vs. tasavvurunun etkisi altında oluştuğunu düşünülmesi ve sürecin nüzul asrının özelliğini ne kadar yansıttığı hususu ayrıca dikkate alınmalıdır. Hatta sahabe kavlinin çoğunun kendisine dayandığını bildiğimiz İbn Abbas'ın Hz. Peygamber döneminde genç bir sahabe olduğu; sahabilerin hepsinin bütün bir nüzul sürecine aynı oranda şahit olmadıkları, onların da farklı algulamalarının bulunduğu göz önüne alınmalıdır. Diğer taraftan tabiûn kavli olarak nakledilen pek çok açıklama biçiminin de aslında sahabe neslinden öğrenilmiş bir görüş olabileceği; hatta nüzul dönemine dayalı (sünnete) bir bilgi olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. İlk dönem eserlerde, özellikle tek görüş olarak nakledilen sahabe ya da tabiûn kavline ve üzerinde ittifak edilmiş olan görüşlere farklı bir nazarla bakmak gerekir.

Yukarıdan beri ortaya koymaya çalıştığımız genel çerçeveyi bir örnek bağlamında değerlendirmek makalemizin asıl konusunu teşkil edecektir. Elinizdeki çalışmada, Hûd suresinin 87. ayetinde geçen "salât(uke)" terkibi ile ilgili yaygın bir tercüme yanlışlığı üzerinde durmak ve sonunda savımıza uygun bir çeviri önerisinde bulunmak istiyoruz. Ayetin içinde bulunduğu bağlamda genel olarak, Hz. Şuayb'ın kavmini yalnızca Allah'a kulluk etmeye çağırdığı ve ölçü tartı

hususunda adaletli davranmaya davet ettiği anlatılmaktadır. Ayetin tam olarak çevirisi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mealine göre şu şekildedir: “*Dediler ki: Ey Şuayb, babalarımızın taptığını, yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor. Oysa sen yumuşak huylu ve gerçekten akli başında bir adamsın.*” Dikkat edilirse bu ayette, çeviriye yansıyan şekliyle, namazın Hz. Şuayb üzerinden topluma teferruatlı emirler verdiği söylenmiş olur. Namazın emir vermesi, hem de bunun genel anlamda ahlakî bir duyarlılık kazandırmak biçiminde olmaktan çok teferruatlı emirler biçiminde olması, ifadenin anlamlılığı ve tutarlılığı bakımlarından bir anlatım bozukluğu doğurmaktadır. Çünkü “namaz”, akıllı ve iradeli bir öznenin (ya da ona ait yazılı ya da sözlü bir anlatının) yapabileceği gibi, “bir şeyi emretme” işini yerine getirmiş olmaktadır. Bu sonuç, Arap dilindeki “salât” (namaz) kavramının gelişimi ve başka kavramlarla ilişkisi yeterli derecede ve kronolojik biçimde dikkate alınmaksızın bir değerlendirmeye gidildiği için ortaya çıkmıştır. Hâlbuki dilde çeşitli kavram düzlemleri vardır. Daha da ötesi, Kur’an dili özelinde söz konusu kavramsal düzlem değişkenliği, Kur’an’ın bir süreç içerisinde metin olması nedeniyle, dar bir zaman aralığında ve daha da yoğun biçimde yaşanmıştır.

1. Hûd Sûresi 87. Ayette geçen “salât(uke)” Terkibinin Mevcut Tercüme Biçimleri ve Dayanakları

Her şeyden önce zikri geçen ayetle ilgili mevcut çeviri biçimlerine değinmekte fayda vardır. Makalenin sağlam bir eleştiri zeminine oturması için özellikle Türkçe meal ve tercümelerin çoğuna bakma ihtiyacı duyduk. Ayrıca batı dillerinde yapılmış tercümelere de mümkün olduğunca baktığımızı belirtmek isteriz. Söz konusu ayetin tercümesinde, ister Türkçe isterse batı dilinden olsun, pek fazla bir çeviri/meal farkı görülmemekle birlikte, yaklaşımların birkaç gruba ayrılabilirliğini söyleyebiliriz. *Salat(uke)* terkbinin “namazın” biçimindeki çoğunluğa ait tercümeden farklılık arz eden çeviri biçimlerini vermekle yetiniyoruz. Çalışmada müracaat ettiğimiz tercüme ve meallerin tamamını bibliyografyada verilmıştır.*

“senin dua tarzın”⁴

“senin dua (alışkanlığın)”⁵

* Kaynak temini hususunda kütüphanesinden çokça istifade ettiğim Dr. Kaşif Hamdi Okur’a teşekkür ederim.

4 Marmaduke Pickthall, *The Glorious Qur’ân*, Çağrı Yay., İstanbul, 1996, s.231.

5 Muhammed Asad, *The Message of The Qur’ân*, Dâr al-Andalus, Gibraltar 1980, 329; *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, Türkçe çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, s. 442. Salih Parlak, “...namazın duaları mı?” diye çevirmiştir. Bk. Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna*

"senin dinin" ya da "tuttuğun dinin"⁶

"ibadetin"⁷

"senin kanunun"⁸

"senin Tanrın"⁹

Söz konusu ayette geçen "*salât(uke)*" kelimesinin tercümesine ilişkin farklı yaklaşımların dayanağı, tefsir rivayetleri ve müfessirlerin değerlendirmeleridir. Özellikle hâkim tercihlerin çevirileri etkilediğini, bu yüzden de daha çok bildiğimiz "namaz" kavramını karşılayacak çevirilerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Müfessirler içerisinde rivayet birikimini en toparlayıcı şekilde tasnif eden Fahrüddîn er-Razî (ö. 606 h.) olmuştur. Elinizdeki inceleme çerçevesinde, büyük oranda onu esas alıp mevcut tefsir görüşlerini özetlemek ve ardından da kendi değerlendirmemizi sunmak istiyoruz.

Birinci görüşe göre ayetteki "*salât(uke)*" ifadesi, "ed-dîn", "el-îmân" anlamındadır. Çünkü namaz dinin alametlerinin en açığıdır. Burada namaz "din" den kinayedir. Ya da kök anlamından hareketle bu görüşe ulaşabiliriz. Şöyle ki, öndeki atı takip eden, ona tâbi olan arkadaki ata "musallî" denir. Dolayısıyla bu kelime "İttiba" anlamındadır. Bu durumda söz konusu ayette takdir, "Sana bunu dinin mi emrediyor" biçiminde olur. İkinci görüşe göre ise ayetteki *salât* kelimesi ile bildiğimiz özel ibadet biçimi kast edilmiştir. Rivayet edilir ki Hz. Şuayb çok namaz kılardı. Kavmi onu bu halde gördüğünde onunla alay edip söz konusu ifadeleriyle şunu kast ettiler: Namazın sana bu maskaralık ve gülünç durumu mu emrediyor? Tıpkı bir ahmak kimseyi kitap mütalâa ederken gördükten sonra saçma sapan laf ettiğine tanık olup da ona şöyle diyerek dalga geçmen gibidir: İşte bu, kitapları mütalâa etmekten kaynaklanır! Bu durum bir kısım müfessirlerin açıklık getirdiği üzere mecâzî bir kullanımdır. Başka bir ayette "*Şüphesiz namaz fuhşiyattan ve kötülüklerden nehleder*"¹⁰ denildi-

Doğru Kur'an-ı Kerim'in Meal Tefsiri, 2001 Yayınları, İstanbul, 2001, s. 415

- 6 Osman Reşid Efendi başkanlığında bir heyet, *el-Beyân fi âyâtî'l-Kur'ân*, Türk Neşriyat Yurdu, 1928, s. 208; Heyet, *Kur'an*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 129; D. Masson, *Le Coran*, Bibliothèque De Pléiade, Editions Gallimards, 1967, ss. 277, 857; Muhammed Hamîdullah, *Le Saint Coran*, Amana Corporation, Fransa 1989, s. 231. Abdülbaki Gölpınarlı, hem klasik çeviriye uygun olarak "kıldığın namazın mı?" biçiminde çevirmiş, hem de "edindiğin dinin mi?" diye de eklemiştir. Bk. *Kur'an-ı Kerim*, Remzi Kitabevi, 1958, s. 138. Benzeri çeviriler için bk. Ullmann, Ludwig, *Der Koran*, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1959, s. 185; Ali, Yusuf A., *The Holly Qur-an*, Ashraf Printing Press, Lahore 1985, 306; Orhan Kuntman, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meal*, Ankara 2002, s. 180.
- 7 Osman Nebioğlu, *Türkçe Kur'anı Kerim*, Çağ Basım, 1988, s. 133.
- 8 Cemil Saîd, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*, yy., ts., s. 255.
- 9 Anonim, *Kur'an-ı Kerim*, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1988, s. 232. Bu çeviri biçimi beyan kurallarıyla açıklanamayacak şekilde uzak bir tevile dayanır.
- 10 Ankebut 29/45.

ği gibi, burada da namaz emredici kılınmıştır. Ne var ki bu sözü inkârcılar, Hz. Şuayb ile alay ederek söylemişlerdir.¹¹

2. “Salât” (namaz) Kavramının Kronolojik Gelişimine İlişkin Altyapı Bilgisi ve Çeviriye Yansımaları

Müfessirlerin ortaya koyduğu biçimiyle, söz konusu rivayetlerin ve gramatik bilgilerin gelenekselleşmiş kullanımı, ancak onların Kur’an’da geçen “salât/es-salât” kelimelerinin hangi anlamlara geldiğine ilişkin görüşlerini dillendirdikleri, kelime bilgisine yönelik çalışmalardan hareket edilerek değerlendirilebilir. Çünkü gelenekselleşmiş zihinsel altyapı ve Kur’an kavramlarının analizine ilişkin gelenekselleşmiş yaklaşım biçimi, bu tür çalışmalarda açık bir şekilde gözüktür.

Söz konusu çalışmalarda zikredilen görüşlerden birine göre, “salât” kelimesinin, dua, tebrik, yüceltme ve tezkiye¹² anlamları içermesidir. Kur’an’da daha çok kullanılan bir diğer anlamı ise, bildiğimiz özel ibadettir. Namazın bu kelime ile isimlendirilmesi, bir kısmının dua olması ile ilgilidir. Bir görüşe göre “salât” kelimesi, “es-silâ” (ateş) kelimesinden gelir ve namaza Allah’ın ateşinden uzaklaştırdığı için bu isim verilmiştir, aynı zamanda bunun mekanı olan ibadethaneye de “salât” ya da çoğul biçimde “salavât”¹³ denilmiştir. (Müddessir 74/43’teki) “el-musallîn” kelimesi bir görüşe göre, “peygamberlere tabi olanlar” anlamına gelir. Dolayısıyla “salât” kelimesinin “ittiba” anlamının bulunduğu yerler vardır diyebiliriz. Kök anlamı ile ilişkili olmaktan çok Kur’an

11 Tefsirlerde geçen zayıf ve kuvvetli görüşler ve tercihler için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310h.), *Tefsîru’t-Taberî Câmi’u’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, c. VII, ss. 100, 101; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd el-Beğavî (ö.516 h), *Tefsîru Beğavî Meâlimu’t-tenzîl*, Dâru Taybe, Riyad 1414/1993, c.IV, s. 195; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö.538h.), *el-Keşşâf*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. II, s. 403; Ebu’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdadî (ö.597), *Zâdu’l-Mesîr fi’l-İlmi’l-tenzîl*, el-Mektebetu’l-İslâmî, 1407/1987, c. IV, s. 149; Muhammed Fahrüddîn er-Râzî b. el-Allâme Ziyâuddîn ‘Omer (ö.604 h.), *Tefsîru’l-Fahri er-Razî, el-meşhûr bi’t-tefsîru’l-kebîr ve mefâtihi’l-gayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993, c. IX, ss. 44, 45; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ensârî el-Kurtubî (ö.671 h), *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1407/1987, IX, 86, 87; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Nesefî (ö.710 h.), *Tefsîru’u-Nesefî*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984, c. I, s. 201; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endulusî (ö.754 h.), *el-Bahru’l-muhîtt fi’t-tefsîr*, tahkik: Sıdkı Muhammed Cemîl, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1412/1992, c.VI, s. 197; Ebu’l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî (ö.774 h.), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Mektebetü’l-Menâr, Ürdün 1410/1990, c. II, s. 415; Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî (ö.911 h.), *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîri’l-me’sûr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993, c. VI, s. 117.

12 Konuyla ilgilisi kurulan ayetler için bk., Bakara 2/157; Tevbe 9/99, 103; Ahzab 33/43, 56, 155, 157.

13 Hacc 22/40.

kelime bilgisine dayanan ve ona mahsus olan manalar da göze çarpar. Yukarıdaki anlamların çeşitlendirilme gayretlerinden öte, özellikle Hud 11/87 ayetiyle ilgili olarak "namaz", "din", (zayıf bir görüş olarak) "kıraat" ve İsrâ 17/110 ayeti ile ilgili olarak da "kıraat" anlamlarının verildiği görülür.¹⁴

Görüldüğü üzere Kur'an'daki "salât" kelimesinin anlamlarıyla ilgili olarak belli bir mesai harcanmıştır. Neticede bu kelimenin farklı kullanımlarda değişik anlamlara gelebileceği fark edilmiştir. Hatta (oldukça erken indiği söylenebilecek Müddessir suresindeki "el-musallîn" kelimesinde olduğu gibi) kimi müfessirlerin zihninde, söz konusu kelimenin kavramsal tekabüliyetinde kronolojik olarak bir farklılaşma yaşandığına dair fikrin uyandığı da söylenebilir. Çünkü "ittiba" anlamı, "salât" kelimesi bildiğimiz anlamda biçimsel ibadet olan namaz için terim olarak kullanılmadan önce, onun kök anlamını tespit gayreti ile ortaya konulmuştur. Ne var ki kronolojik bir bakışın tam anlamıyla belirginleştiğini söyleyemeyiz. Bunun için bilinçli ve devamlılık arz eden bir dikkat sergilenmiş olması gerekir. Anlamada/çeviride, Kur'an dilinin kronolojik dönüşümünün izlenmesi bir yöntem olarak belirginleştirilirse, her iki dilde de doğru kavramların tespitinde isabet düzeyi yüksek olacaktır.

Kelime, zihinde bulunan bir tasavvuru, yani anlamı aktaran göstergedir. Bazen kelime ve belli bir kavram arasındaki karşılıklık değişime uğrayabilir. Böyle durumlarda anlarken (ve çevirirken) bazı yanlışlara düşülebilir. Bazen de, adlandırma biçiminde, yani kelimedeki bir değişiklik meydana gelmesede kavramsal yapı da zihinsel bir dönüşüm yaşanmış olabilir. Yani kelime aynı kalmakla birlikte, tekabül ettiği kavram tarihsel olarak dönüşmüş ve ilk halinden başka bir hale bürünmüş olabilir. Böyle durumlarda söz konusu tarihsel dönüşüme uygun olanı, kelimenin o zamanki tekabüliyetine daha uygun olan başka bir kelime ile çevirilmesidir. Eğer o anlamı yansıtacak tek bir kelime yok ise, anlamı esas alan serbest bir çeviriye başvurulabilir. Eğer böyle bir dönüşüm

14 Özetini kurgulayarak verdiğimiz bu görüşler için bk. Yahyâ b. Sellâm (ö.200 h.), *et-Tesârif-Tefsîru'l-Kur'ân mim mâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânîhi*, tahkik: Hind Şelebî, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzî', Tunus 1979, ss. 166, 167; Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Muslim İbn Kuteybe (ö. 276 h.), *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973, 460, 461; Ebû Abdîrrahman İsmail b. Ahmed en-Nîsâbü'rî (ö.430 h.), *Vucûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru's-Sikâ, Dimeşk 1996, ss. 194-196; Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî (ö.502 h.), *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Halîl el-'Aytânî, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1422/2001, ss. 287, 288; el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, ss. 284, 285; Celaledîn Abdurrahmân es-Suyûtî (ö.911h.), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978, c. I, s. 186; Ayrıca bu görüşlerin detaylı bir özeti için bk. Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Salât' Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2004, c. III, sayı: 6, ss. 11-15

var ise ve de fark edilmedi ise, anakronik bir çeviri yapma hatasına düşülmüş olur. Kavramlar doğduğu ve olgunlaştığı tarihlerden öncesine taşınmış olur. Kur'an (Mushaf) farklı zaman aralıklarına ait kavramsal düzlemleri bir araya getirdiği için, çeviri yapanın alt yapısının sağlam olması gerekir. Anladığımız kadarıyla Hud suresi 87. ayette yapılan yanlış da ikinci tiptekine uygun olarak bir kavramsal tespit hatasıdır. "es-Salât" yani "namaz" kavramında ve bunun isimlendirilmesinde nüzul tarihi boyunca yaşanmış olan gelişim çizgisinin izlerini takip etmek, bu temel savımızı haklı çıkaracaktır.

Müslümanların Mekke döneminin başlangıcından itibaren namaz kıldıkları, hatta açık tebliğ döneminden önce gizli olarak namaz kıldıkları ve ilk çatışmanın da bunun fark edilmesi ile ortaya çıktığını bildiren rivayetler vardır.¹⁵ Ne var ki bildiğimiz namaz, Mekke döneminin ikinci yarısının başından itibaren açıkça şekillenmeye başlamıştır. Bunun en önemli ayağı namaz vakitlerin beşe çıkarılmasıdır.¹⁶ Vakitlerin kesin olarak belli oluşunun İsra ve Mirac olayı ile ilgisi de kurulmaktadır.¹⁷ Namazın belli bir disiplin içerisinde kılınmasının emredilmesi ise, Medine yıllarına kadar uzanır. Kiblenin çevrilmesi,¹⁸ rekât sayısının dörde çıkarılışı ve ezanın bir çağrı olması da bu dönemde gerçekleşmiştir.¹⁹ Sahabeden gelen rivayetler, bu döneme kadar insanların namaz içerisinde konuşmaktan bile menedilmediğini haber verir.²⁰ Kısacası namazın biçimsel yapısı ile ilgili az çok bir gelişim çizgisi vardır ve ilk dönemde zihinlerdeki "salât" kelimesinin ifade ettiği kavramla ilgili az çok bir dönüşüm yaşanmıştır.

Yaşanılan dönüşümün önemli bir ayağı, namaz ve kıraat arasındaki ilişkiye dairdir. Bu ilişkiadaki dönüşüm, namazın kendi başına biçimsel bir ritüel olması ve sembolik yapısına tam olarak kavuşması bakımından önemlidir. Müslümanların eğitiminde ve yeni dini içselleştirmelerinde Kur'an kıraatinin ayrı bir yeri vardır. Kur'an kıraatinin sadece bir tedris konusu olarak değil, te-

15 İbn Hişâm (ö.218 h.), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahkik: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, c. I, ss. 168 vd., 175.

16 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 206.

17 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, ss. 266 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 163, 164.

18 Muhammed İbn İshak (ö.151 h.), *Sîretü İbn İshâk*, tahkik: Muhammed Hamîdullah, yy, 1401\1981, ss. 181, 277-279; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, ss. 393 vd., 442; Ebû'l-velîd Muhammed b. Ahmed el-Ezrâkî (ö.223h.), *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, tahkik: Ruşdi Sâlih Melhas, Dâru'l-Endulus, Madrid, ts., c. II, ss. 19; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, ss. 288 vd. .

19 Ebû'l-Fidâ el-Hâfız İbn Kesîr (ö.774 h.), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tahkik: Ahmed Abdulvehhâb Fefih, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1413/1992, c. III, s. 269.

20 Bk. Bakara 2/238, 239; Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhari (ö.256 h.), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tefsîr, Bakara 43, 44; et-Taberî, *Tefsîr*, c. II, ss. 569 vd., 583-587..

berrük amaçlı olarak Mekke yıllarındaki uzun gece namazlarında da önemli bir rol oynadığı görülür. Müzzemmil suresinin içeriği büyük oranda bunu anlatır. Gece namazına yönelik emirlerin Mekke döneminin sonuna doğru veya muhtemelen Medine'de beliren yeni şartlarla birlikte hafifletildiği anlaşılmaktadır.²¹ Müzzemmil suresinin son ayetinin ifadelerinden çıkarılacağı gibi, gece namazındaki zorluğun kıraatle ilgili olduğu ve hafifletmenin de bu yönden geldiği düşünülürse, kıraat ve namaz arasındaki ayrımın, namazın mersume (icra biçimi ve vakti tayin edilmiş ritüel) bir ibadet olma sürecinin bir sonucu olduğu ve onu takip ettiği anlaşılır. Yani namazın şekli ve vakti ile ilgili tayinlerin yoğunlaşması öncesinde namaz, aslında Kur'an kıraati ağırlıklı bir ibadetti. Gece namazları da, bu kıraatin yoğunlaştırıldığı önemli bir fırsat olarak telakki ediliyordu. Namazın biçimi ve vakitleri belirince, kıraat boyutunda da bir daralma ve sembolikleşme vuku' buldu.

Kur'an'da, namazın bir zamanlar kıraat yoğunluklu bir ibadet olarak algılandığını gösteren başka verilere de rastlıyoruz. Mekke döneminin ortalarında indiği söylenebilecek bir ayette geçen "*kur'âne'l-fecr*" yani "sabah okuması" tabiri,²² rivayetlere dayalı olarak "sabah namazı" olarak anlaşılmıştır.²³ Yine aynı döneme denk geldiği bilinen başka bir ayette ise namazda yapılacak kıraatin biçimi ile ilgili bir tarife rastlamaktayız: "*De ki ister Allah diye isterse Rahmân diye çağırın, hangisiyle çağırırsanız çağırın en güzel isimler sadece O'na aittir. Namazında (sesini) ne yükselt ne de kıs; bu ikisi arasında bir yol tut.*" Buna göre namazda Kur'an ne yüksek ne de alçak sesle okunmalıdır. İkisi arasında orta bir yol tercih edilmelidir.²⁴ Namazda yapılan "okumalar"ın, Mekke döneminde müslümanlar tarafından Kur'an'ın müşriklere duyurulmaya çalışılmasında bir araç olarak kullanıldığı ve Kâbe yanında da yapılan bu uygulamalardan²⁵ müşriklerin pek rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Anlaşıldığı kadarıyla ayet, bu

21 Müzzemmil 73/20. Müzzemmil suresinin başı ve son ayetinin inişi arasındaki zaman aralığı ile ilgili bir yıldan on yıla kadar varan rivayet ihtilafları vardır. Bu konuya ilişkin değerlendirmeler ve aynı zamanda ayetin tefsiri için bk., et-Taberî, *Tefsîr*, c. XII, ss. 278 vd., 293 vd.; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, yy. 1979, c. VIII, ss. 5436 vd.

22 İsrâ 17/78, 79

23 İbn İshâk, *Sîre*, s. 186; Buhârî, *Tefsîr*, Isrâ, 10; et-Taberî, *Tefsîr*, c. VII, ss. 127, 128.

24 İsrâ 17/110. Tefsir rivayetlerinin bir kısmında buradaki "salât" kelimesinin "dua" diye anlaşılmış olsa da, kıraatle ilgili olduğuna ilişkin rivayetler yadsınamaz. Zaten et-Taberî de bunları ayrı telakki etmemiştir. Bk. et-Taberî, *Tefsîr*, c. VIII, ss. 165-171. es-Suyûtî'nin de aynı görüşte olduğunu görüyoruz, bk. *el-İtkân*, c. I, s. 186.

25 Sa'îd b. Cubeyr'den gelen rivayet için bk. et-Taberî, *Tefsîr*, c. VIII, s. 169

26 Hz. Ebû Bekr'in kendi evinde okuduğu Kur'an çevredeki insanları etkilediği için müşriklerden ciddi eziyet ve baskılar görüyordu. Bu yüzden hicrete bile karar vermişti. (Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, ss. 249, 250.) Böyle bir ortamda Kâbe yanında yapılan Kur'an okumalarının daha

duruma karşı bir tedbir önerisi içermektedir. Zaten ayetle ilgili rivayetlerden biri de, söz konusu emrin, bu tebliğ yönteminin, rahatsızlık uyandırmayacak şekilde devam ettirilmesine yönelik bir taktik olduğunu haber verir. Şöyle ki, eğer müşriklerin oluşturdukları baskı nedeniyle, namazda açıktan ve yüksek sesle yapılan Kur'an okumalarını kimse dinleyemiyorsa, müşriklerin topluca uzaklaşma eylemine psikolojik bir zemin hazırlamayacak şekilde, orta yollu bir okuma emredilmiştir. Böylece müşriklerden bireysel ilgisi nedeniyle dinlemek isteyen kimseye fırsat tanınmış olacaktır.²⁷

İnen Kur'an bölümlerinin Kâbe'de toplanmış müşriklere duyurulmasının ilk dönemde önemli bir tebliğ meselesi olduğunu haber veren rivayetlere de sahibiz. Bunlardan birine göre, Abdullah b. Mes'ûd, Rahmân suresi indiğinde onu müşriklere duyurma işine gönüllü olmuş, diğer Müslümanlar da Abdullah b. Mes'ûd'un toplumsal konumunun zayıflığı nedeniyle zarar görmesinden endişelenmiştir.²⁸ Dikkat edilirse, yukarıda tam metnini verdiğimiz İsra 17/110 ayetinde de "Rahmân" ismiyle ilgili tartışmalara da bir atıf vardır. Bu çakışma, Kur'an kıraati, namaz ve tebliğ arasında var olduğunu iddia ettiğimiz ilişkinin tarihsel gerçekliğine ilişkin bir sağlama gibidir. Toparlayıcı bir ifadeyle devam edersek, Kur'an, söz konusu evrede gerek doğrudan kıraat şeklinde, gerekse namaz içerisinde, müşriklere kitlesel olarak veya tek tek duyurulmaya çalışılıyordu. Bu durumlarda özellikle Kâbe yanında kılınan namazın da bir tebliğ aracı olarak belirdiği söylenebilir.

Konuyla ilişkilendirilebilecek bir ayet grubu da Alak suresinde geçer: "*Bir kulu namaz kıldığında engelleyeni gördün mü? Ne biliyorsun ya o (engellenen kul) doğru yolda ise, ya da Allah'tan sakınmayı emretti ise?*"²⁹ Bu ifadeler de namazın bir tebliğ unsuru olarak ilk dönemde kullanıldığına ve bunun müşrikleri zor kullanmaya itecek kadar etkili olduğuna işaret eder. İlginçtir Alak suresinin ayetleri namaz kılan kişinin vasıfları arasında "*Allah'tan sakınmayı emretti*" ifadelerine de yer verir. Öyleyse kılınan namazın mahiyeti sadece ibadet etmekle sınırlı değildir. Bizim zihnimizde olan namaz tasavvurundan farklı olarak, tebliğ edici, inatçı müşrikleri kışkırtıcı bir namazdır bu. Yani kıraat edilen Kur'an

büyük tepki ile karşılaşmış olması doğaldır.

- 27 Ayete ilişkin rivayetler genelde emrin sadece müslümanların duyabileceği ve infial uyandırmayacak şekilde okunması biçiminde olduğunu haber verse de, İkrime yolu ile İbn Abbâs'tan gelen rivayet yukarıda sergilediğimiz yaklaşımın delilidir, bk. et-Taberî, *Tefsîr*, c.VIII, ss.168, 169. Tarih kaynaklarının verdiği bilgi ise sadece bu rivayete uygundur, bk. İbn İshâk, *Sîre*, s. 186; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, ss. 207, 208.
- 28 İbn İshâk, *Sîre*, s. 166; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, ss. 205, 285, 288.
- 29 Alak 96/ 9-11. Rivayetler bu ayetin Hz. Peygamber'in Ebu Cehil tarafından Kâbe'de namaz kılmasının engellemesine işaret ettiğini söyler, bk. et-Taberî, *Tefsîr*, c.XII, ss.646, 647.

bölmeleri, söz konusu namazın en belirgin özelliği olarak karşımıza çıkar. Hatta müşriklerin Kâbe yanında yapılan ibadetlerle ilgili stratejik nedenlerle öteden beri oldukça müsamahakâr bir yaklaşımları bulunduğunu var sayarsak, namaza gösterdikleri tepkinin onların namaz algılamaları ile bir ilgisi bulunmalıdır. O da namazda okunan ve toplumda bölünmeye sebep olan Kur'an pasajlarının herkesçe duyulmasıdır.

Ne var ki Alak suresindeki tercüme, ayetlerin yapısı gereği bizi bir zorlanma ile karşı karşıya bırakmaz. Çünkü ibarelerin mantûku, namaz ve tebliğ ile de tek bir eylemde birleşmesini öngörmez. Ya da okuyucu, kulun (Hz. Peygamber'in) hem namaz kılma hem de tebliğ etme vasıflarını ayrı ayrı telakki edebilir ve bu metin açısından çok da sorun çıkarmaz. Özneye iki ayrı yüklem nispet edilmesi mümkündür. Ne var ki Hud suresi 87. ayette olduğu gibi, namaz ve tebliğ arasında özne-yüklem ilişkisi kurulduğunda bir anlama problemi kendisini belli edecektir. Şöyle ki ayette, Hz. Şuayb'ın kıldığı namazın topluma itikadî ve ahlakî bir takım emirler verdiği, inanmayanlar tarafından dilendirilmektedir. Hakikate hamledilmesi mümkün görülmeyen bu ifadenin, müfessirlerin çoğunluğunca mecaz olarak anlaşılma yoluna gidildiği görülür. Bu anlama biçiminin, Hz. Şuayb'ın çok namaz kılan bir kişi olduğunu haber veren bir rivayetle de desteklendiği görülür. Yaygın tevile göre, Hz. Şuayb'a inanmayanlar, "Bize söylediğin şeyleri sana kılıp durduğun namaz/namazlar mı emrediyor?" biçiminde onun namaza düşkünlüğü ile alay etmişlerdir.

Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz şey, ayette geçen *salâta* ilişkin tasavvurun Hz. Şuayb'a inanmayan müşriklere ait olmasıdır. Bir başka husus da, Hz. Şuayb'ın kavmine ait kıssa ile Mekke müşrikler arasında bir paralellik kurulmasıdır. Belki de Mekke döneminin ortalarında inen bu ayetin, tarihi bir olayı anlatırken muhataplarına açık göndermelerde bulunduğunu, aslında söz konusu mücadelenin Hz. Muhammed ve Kureyşli müşrikler arasında geçtiğini düşünmek daha isabetli olur. Zaten Hud suresinin genel üslubuna bakarsak, tüm peygamberlerin benzer tepkilerle karşılaştıkları fikrinin işlendiğine şahit oluruz. Netice itibarıyla bu ayetteki "*salat(uke)*" terkihiyle ifade edilen kavramın, Mekke müşriklerin Hz. Peygamber'in kıldığı "namaz"a ilişkin tasavvurları olduğuna karar verebiliriz. Bu tasavvurun ise kıraat yoğun bir ritüel olduğunu yukarıda tespit etmiş bulunuyoruz. Hatta onların zihninde namaz, en önemli fonksiyonu yeni dini yerleştirmek olan bir propaganda aracıdır. Tüm bunları dikkate aldığımızda *salât(uke)* kelimesinin karşılığında zihinlerimizde sadece bizim anladığımız "namaz" kavramını uyandıracak bir çeviri ile yetinmek yanlış olur. Anlam probleminin, ("namazla kast edilen dindir", "Hz. Şuayb'ın çokça namaz kılması nedeniyle alay edilerek söyledikleri namazına

atfedilmiştir” ya da “namaz insanları kötülükten nehyettiği gibi onlara iyilikleri emreder de” vs. biçiminde) mecaza başvurularak giderilmeye çalışılması da uygun değildir. Müfessirler kendi zihinlerindeki “namaz” kavramı ve “emretme” fiili arasındaki ilişkiyi sorgulamışlar ve mecaza hükmetmişlerdir. Hâlbuki müşrikler, ayette geçen sözlerinde, peygamberin ibadet biçimi edindiği okumaların emredici bir vasıfta olduğunu yansıtmışlardır. Yukarıdan beri yaptığımız kavramsal tespit, ayetin müşrikler adına, hakikat yollu bir ifade kullandığını gösterir. Bir ifadeyi hakikate hamletme imkânı varsa, karinesiz biçimde mecaza yormak yanlıştır.³⁰ Namazın emretmesi düşünülemez için akli bir karinenin (gerekçe) bulunduğu kanaat getirmek, “salât” kelimesinin karşıladığı kavramsal yapının (dönemine ait içleminin) tespitinde düşülen hata ile ilgilidir.

er-Râzi'nin naklettiği görüşler içinde beyân kurallarını işleten bir diğerine göre ise, namaz dinin en açık alameti olduğu için, söz konusu ayette *salât* kelimesi, “ed-din” ve “el-îmân” manasına gelecek şekilde kinayeli bir şekilde kullanılmıştır. Yukarıdan beri sıraladığımız tarihi bilgiler karşısında bu görüşün de geçersiz olduğunu düşünmekteyiz. Yine er-Râzi'nin naklettiği diğer bir görüş, *salât* kelimesinin s-l-y biçimindeki kök anlamından hareket ederek etimolojisine sığır. Buna göre “musallî” öndeki atı takip eden arkadaki ata denir. Dolayısıyla burada ifadeye “ittiba” anlamı verilmelidir. Ayetin anlamı “sana bunu tabi olduğun (dinin) mi emrediyor?” biçimindedir. Bu yorum ulaştığı sonuç bakımından olmasa da, izlediği metot bakımından bir aşırılık içermektedir. Çünkü *salât* kelimesinin “ittiba” anlamının dilde ve özellikle Kur'an'da yaygın biçimde kullanıldığını bilmiyoruz. Kaldı ki, İslam öncesinde müşriklerin “salât” dedikleri bir ibadet biçimleri olmadığı varsayılsa bile, ayetin indiği dönemde “salât” isminin tekabül ettiği özel dinî bir eylem biçimi vardır ve belli bir terimleşme süreci kat edilmiştir. Bizim anlatmak istediğimiz bu biçimin henüz gelişme aşamasını tamamlamamış olmasıdır. Öte taraftan söz konusu görüş, yukarıda zikri geçen, Hz. Şuayb'ın çok namaz kıldığına ilişkin rivayetle de uyumsuzluk arz eder.

İncelediğimiz ayet bağlamında, daha doğru olduğunu düşündüğümüz çeviriyi yönlendirecek bilginin de, tefsirlerde nakledildiğini görüyoruz. Rivayetler içerisinde el-'A'meş'e atfedilen bir görüş, ayetteki “*salât(uke)*” kelimesine

30 Bir dil olgusuna ilişkin bu tespit, zamanla, (özellikle Hanefî) fıkıh literatüründe “Kelamda asıl olan mana-i hakîkîdir” biçiminde bir kaide haline gelmiştir. Söz konusu tedrici gelişimi gösterecek örnek metinler için bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs (ö.370 h.), *el-Fusûl fi'l-usûl*, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1414/1994, s. 368; Muhammed el-Hâdimî, *Menâfi' u' d-dekâik fi şerhi Mecâmi' u' l-hakâik*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1273 h., ss. 88, 89; *Mecelle*, Matba'a-i Âmire, 1293 h., s. 15.

"kıraat(uke)" anlamını vermiştir. et-Taberi'nin tek rivayet olarak verdiği ve diğer müfessirler içerisinde sadece İbn Kesîr'in ilk sırada naklettiği bu bilgi,³¹ yukarıdan beri ortaya koyduğumuz düşüncenin en önemli delilini teşkil eder. Yani konuya ilişkin rivayet malzemesi, ortaya koyduğumuz biçimiyle namaza ilişkin gelişim çizgisine aykırı bir manzara sunmamaktadır. Hatta ayetin anlamını mecaza yoran görüşün dayandığı rivayetlerle çelişmeyen bir tevile de ulaşmak mümkündür. Hz. Şuayb'ın çokça namaz kılması, kıldığı namazların kıraat yoğun bir mahiyete sahip olmasını imkânsız kılmaz. Ne var ki, sadece "kıraat/kıraât" (okuma/okumalar) anlamını verip geçmek de kavramsal olarak eksiklikler içerecektir. Söz konusu tarihsel aralıkta müşriklerin zihnindeki *salât* eylemi, her ne kadar belirgin alameti kıraat olsa da, bir ritüel biçimindedir ve yapılacak çeviri bunu da yansıtmalıdır. Zikredilen bütün şartlar gözetilerek şu şekilde bir çeviri önerisinde bulunabiliriz:

"Ey Şuayb! Atalarımızın tapa geldiği şeyleri bırakmamız yahut mallarımız üzerinde dilediğimiz gibi tasarrufta bulunmayı terk etmemiz gerektiğini, sana, virt edininip okuyadurduğun şeyler mi söylüyor?"³² Zaten sen olgun ve akli başında bir adamsındır(!)"

Sonuç

Bizden önce oluşmuş bulunan bilimsel ve kültürel birikimin bizim zihnimizde bir "şartlanmışlık" oluşturmaması için, eleştirel bakışı sürekli canlı tutmamız gerekir. Geçmişten gelen birikimden gerçekten faydalanmak istiyorsak, onu zahmetsizce kullanılanıma hazır bir yığın olarak telakki etmemeliyiz. Çevirilerde, müfessirlerin hâkim tercihlerine sorgulamadan tabi olup bunları tekrarlamaktan kaynaklanan bazı hatalar bulunması, kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Konu tüm Müslümanların inandığı kutsal kitap olunca, taklit ve öncelere tabi olma duygusu, bilimsel çalışmalarını zaafa uğratan önemli bir güdü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çeviri meselesi ise, çevirinin yapıldığı kaynak ve hedef dillere yönelik ciddi bir hâkimiyetten başka, metnin yapısal durumunu, geçmişini, dilinin kavramsal yapısındaki tarihi gelişimi bilmek gibi temel bir alt yapı formasyonunu gerektirir. Çoğunlukla zannedildiğinin aksine Kur'an, tüm bu bakımlardan, daha karmaşık bir görünüm arz eder. Yanlış okumaların kendini kolay kolay

31 et-Taberî, *Tefsîr*, c. VII, ss. 100, 101; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 415.

32 Salih Akdemir, "emretme" tabiri yerine "söyleme" tabirini tercih etmiştir. Bk. *Son çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, 230. Biz ona katılmakla birlikte emir kipinin ifade ettiği gereklilik yüklem anlamını da verecek şekilde "...gerektiğini söylüyor" biçiminde bir çeviriyi tercih ettik.

ele vermediği yerlerde yapılan hatalar, yaygınlık kazanmış olabilir. Bununla birlikte metnin bazı nirengi noktaları kaçınılmaz biçimde yanlış anlamaları/çevirileri ortaya koymaktadır. Söz konusu noktaları yakalamanın yolu ise, metodik bir hassasiyetle metnin yapısını ve tarihini izleyerek, Kur'an kavramları üzerinde mesai harcamaktan geçer. Bu noktalar diğerleri için bir ölçüt kabul edilerek, Kur'an konusunda daha doğru bir anlamaya ve çeviriye ulaşabiliriz.

“*Salât*” kavramının gelişim aşamalarından birine işaret eden Hûd suresi 87. ayet, konuya ilişkin dikkat çekici bir örnek oluşturur. Ayetin çevirilerine de yansıdığı biçimde, “*salât*” kavramı ile bizim zihnimizdeki “namaz” kavramının tamamen aynı olduğunu zannederek yapılmış olan tefsir ve yorumlar, zihnimizde bir tenafür ve zorlanma meydana getirmektedir. Bunu, ifadeyi çeşitli beyân kurallarına irca erek tevil etmek suretiyle aşmaya çalışmak, yersiz bir tutumdur. Zira “*salât*” kavramının ifade ettiği ibadet biçimi olan namaz, nüzul dönemi içerisinde kısmî bir dönüşüm yaşamıştır. Ayette geçen “*salât*” kelimesi de, gelişim aşamalarından birine işaret etmektedir. Söz konusu aşamada namaz, (özellikle müşrikler tarafından) Kur'an kıraati yoğunluklu bir ibadet olarak algılanmaktadır.

Özet

Tercümelere her iki dile hâkimiyetin yanında, metnin yapısı ile ilgili ciddi bir tarihi birikime ihtiyaç vardır. Özellikle kavramların kronolojik gelişimi ve bunun metne yansımaları üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Bunun ihmali, tercüme yaparken anakronizme düşmemize sebep olacaktır. Hud suresi 87. ayette geçen “*salât(uke)*” kelimesi bunun güzel bir örneğidir. Tercümelere tefsirlerin içerdiği hazır bilginin eleştirel olmayan yöntemlerle kullanılması, bu tür hataları yaygın hale getirmektedir.

Bibliyografya

- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Ali, Yusuf A., *The Holly Qur-an*, Ashraf Printing Press, Lahore 1985.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Anonim, *Tefsîru Mevâkib Tercümesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1323 h.
- Anonim, *Kur'an-ı Kerim*, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul 1988.
- Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, George Allen and Unwin Ltd., London, ts.
- Atalay, Besim, (İsimsiz), Doğan Kardeş Matbaacılık, 1965.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, S/E/K Yayınları, Ankara 1995.
- Atay, Hüseyin-Kutluay, Yaşar, *Kur'an-Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi*, Akçağ, Ankara 1994.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru Beğavî Meâlimu't-tenzîl*, Dâru Taybe, Riyad 1414/1993.
- Blachéré, Regis, *Le Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris 1966.
- el-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı

- Yay., İstanbul 1992.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Birim, İstanbul ts.
- el-Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1414/1994.
- Cemil Saîd, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*, by., ts. Çakır, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Özkan Matbaacılık, Ankara ts.
- Çam, Nusret, *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meali*, Firuze, Ankara 2002.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, İslam Aylık Mecmua, İstanbul 1985.
- ed-Dâmegânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kâ-mûsu'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, İstanbul 1955.
- Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an'ı Kerim*, Yeni Şafak, İstanbul 2003.
- Dumlu, Ömer-Elmalı, Hüseyin, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meal)*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2001.
- Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, by. 1979.
- el-Endulusî, Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, tahkik: Sıdkı Muhammed Cemûl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- el-Ezrâkî, Ebû'l-velîd Muhammed b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, tahkik: Ruşdî Sâlih Melhas, Dâru'l-Endulus, Madrid ts.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzû'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Server İletişim, İstanbul 2005.
- Ghâli, Muhammed Mahmûd, *el-Kur'an-ı Mecîd-Towards Understanding-The Ever Glorious Qur'an*, Dâru'n-Neşr li Câmî'ât, Mısır, 1998.
- Göktürk, Akşit, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- Sözün Ötesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, 129 vd.
- Gölpınarlı, Abdulkâki, *Kur'an-ı Kerim*, Remzi Kitabevi, 1958.
- el-Hâdimî, Muhammed, *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'u'l-hakâik*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1273 h.
- Hamîdullah, Muhammed, *Le Saint Coran*, Amana Corporation, Fransa 1989.
- , *Aziz Kur'an*, Çeviren: Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Heyet, *Nûru'l-Beyân Kuranı Kerimin Türkçe Tercümesi*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1340, 1341h.
- Heyet (Osman Râşid Efendi Başkanlığında), *el-Beyân fi Âyâtî'l-Kur'ân*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul 1928.
- Heyet, *Kur'an*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1965.
- Heyet, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Açıklamalı*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1993.
- Irmak, Sadi, *Kutsal Kuran Türkçe Meali*, Akşam Matbaası, ts., by.
- el-Hilâlî, Muhammed Takıyyüddîn-Muhammed Muhsin Han, *The Nobel Qur'an in The English Language*, Darusselam, Riyad 2001.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahkik: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- İbn İshak, Muhammed, *Sîretü İbn İshâk*, tahkik: Muhammed Hamîdullah, by, 1401 \ 1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tahkik: Ahmed Abdulvehhâb Fe-tîh, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1413/1992.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil el-Kuraşî ed-Dimeskî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1410/1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Muslim, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdadî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Meâni-i Kur'ân-Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*, Millî Matbaa, 1343/1927.
- İznikî, Musa b. Hacı Hüseyin, *Tefsîru Ebi'l-leys Tercümesi*, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1983.
- Keskioğlu, Osman, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Açıklaması*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara ts.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ensârî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987.
- Kuntman, Orhan, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı*

- Meal, Ankara 2002.
- Masson, D., *Le Coran*, Bibliothèque De Pléiade, Editions Gallimards, 1967.
- Mecelle, Matba'a-i Âmire, 1293 h.
- Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır Arası" Kur'an Tercümesi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
- Muhammed Asad, *The Message of The Qur'ân*, Dâr al-Andalus, Gibraltar 1980.
- , *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Türkçe çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.
- Nebioglu, Osman, *Türkçe Kur'an Kerim*, Çağ Basım, 1988.
- en-Nesefti, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed *Tefsîru'n-Nesefti*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984.
- en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdîrrahman İsmail b. Ahmed, *Vucûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru's-Sikâ, Dimeşk 1996.
- Okumuş, Mesut, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da 'Salât' Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, ss. 1-30.
- Osman Reşid Efendi başkanlığında bir heyet, *el-Beyân fî âyâtî'l-Kur'ân*, Türk Neşriyat Yurdu, 1928.
- Özek, Ali-heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Cidde, 1407/1987.
- Özek, Ali-heyet, *The Holy Qur'an with English Translation*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1992.
- Özek, Ali-heyet, *The Majestic Qur'an*, The Nawawî Foundation, Chicago 2000.
- Ömer Özsoy, "'Çeviri Kuramı' Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, ss. 253-270.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut, İstanbul 1994.
- Paret, Rudi, *Der Koran*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1963.
- Parlak, Salih, Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim'in Meal Tefsiri, 2001 Yayınları, İstanbul 2001.
- Parlıyan, Abdullah, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir Tefsirlerin Özü*, Konya Kitapçılık, İstanbul 2004.
- Pickthall, Marmaduke, *The Glorious Qur'ân*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1996.
- Piriş, Şaban, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, by., ts.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed *el-Mufredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, tahkik: Muhammed Halîl el-'Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1422/2001.
- er-Râzî, Muhammed Fahrüddîn b. el-'Allâme Ziyaüddîn Omer, *Tefsîru'l-Fahri er-Razî, el-meşhûr bi't-tefsîru'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.
- Sadak, Bekir, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Ötügen, İstanbul 1989.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn, *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.
- el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.
- Tefsîri Mehmed Efendi, Ayntablı Muhammed ed-Dabbâğ, *Tercüme-i Tıbyân*, Daru't-Tabbaâtî'l-Âmire, 1307h.
- Ullmann, Ludwig, *Der Koran*, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1959.
- Uzunoğlu, Nurettin, *The Holy Qur'ân*, Acar Matbaacılık, İstanbul 1998.
- Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf-Tefsîru'l-Kur'ân mim mâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânîhi*, tahkik: Hind Şelebî, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzî', Tunus 1979.
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlîsi*, Sönmez, İstanbul ts.
- Yıldırım, Celal, *Kur'an-ı Kerim Meal Tefsiri*, Tercüman Gazetecilik, İstanbul 1982.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998.
- Yılmaz, Mehmet Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Moro Yayıncılık, Ankara 2000.
- Yüksel, Edip, *Mesaj-Kur'an Çevirisi*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer b. Muhammed *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

DİN FELSEFESİ NEDİR? *

David A. Pailin **

Çev.: Ferit Uslu ***

Dini inanç ve dini pratikle ilişkisi açısından din felsefecisinin rolü, mühendis, mimar ve yapı uzmanının rolüyle karşılaştırılabilir. Öncelikli olarak din felsefesi, orada neyin olduğunun bir incelemesini içerir. Din felsefecileri, neye inanıldığını, 'ona inanıyorum' sözüyle ne kastedildiğini, bir şeye niçin inanıldığını ve inancın pratikte nasıl ifade edildiğini keşfetmek için dini alanı araştırırlar. Onlar, bu incelemeler sırasında, inananların ve teologların bu konularla ilgili söyledikleri şeyler kadar, tarihçilerin, sosyologların, antropologların, psikologların ve filozofların söylediklerini de dikkate almalıdırlar. Yine de din felsefecileri iki yönden sözü geçen bu insanlardan ayrılırlar. *İlk olarak*, din felsefecileri dinle ilgili bütün geçerli kavrayışların sonuçlarını içinde barındıran dinin kuşatıcı bir anlamını araştırırlar. *İkinci olarak*, onlar, belli inançlara sahip olmanın ve belli bir dini inancın pratiklerini takip etmenin haklılaştırılmasıyla (*justification*) ilgilirlenirler. Onlar, inanılan şeyin neyi içermesi gerektiğini ve neden içermesi gerektiğini basitçe belirlemekle uğraşmazlar; aynı zamanda böyle bir inancı kabullenmenin haklılaştırılabilir olup olmadığını da tespit etmek isterler. Bundan dolayı din felsefecileri, araştırma sürecinde, dinsel inanç 'binalarının' temellerinin ve yapılarının sağlamlığına özel bir önem atfederler. Böylece onların 'doğru'luğundan bahsetmenin ne ölçüde mümkün olduğunu ve dinsel inanç yargılarına nasıl güvenilebileceğini belirlemeye çalışırlar. Bu açıdan din felsefesi, sadece Tanrının varlığıyla ilgili delillerin geleneksel problemlerini değerlen-

* Bu metin, David Pailin'ın *Groundwork of Philosophy of Religion*, (Epworth Press, London 1986) isimli eserin "Faith, Religion and Philosophy" (ss. 1-32) adlı bölümünün çevirisidir. Bu çevirinin yayımlanmasına izin verdiği için Prof. David A. Pailin'e teşekkür ederim. (çev.).

** Profesör Dr., Manchester Üniversitesi Din Felsefesi Kürsüsü Bölümü Başkanı ve Öğretim Üyesi.

*** Yard. Doç. Dr., G. Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

dirmeyi, dünyadaki kötülükle Tanrının iyilikseverliğine olan inancı uzlaştırmayı, mucizelerin gerçekliği ve ölümsüzlüğün imkânı üzerine düşünmeyi değil, aynı zamanda dini öğretilerin formüle edildikleri kültürlerden nasıl etkilendiklerini, öğretilerin niçin geliştiğini, kutsal metinlerin nasıl kullanıldığını ve Tanrı hakkında konuşmanın tutarlı şekliyle ilgili keşifleri de içerir. Dahası din felsefesi araştırmaları, bir dinin inançları arasındaki tutarsızlıkları da göstermeye çalışır; mesela Tanrının ön-bilgisi inancı ile insan özgürlüğü veya Tanrı'nın Kadir-i Mutlaklığı ile insan yaratıcılığı arasında var olduğu söylenebilecek olan problemler gibi.

Öte yandan din felsefesi, dinsel inançta var olması gerekeni belirlemeye yönelik bir araştırma değildir. Zira yeni ortaya çıkan hiçbir inanç ve pratik sistemi, eleştirel bir dikkate maruz kaldığında problemsiz olarak görünmediği için, din felsefecisi analitik bir tanımlamadan daha fazlasının yapılması gerektiğini anlar. Yapı şekillerinin belli bir alanda hangi toprak çeşidi ile ve gerekli malzemeyle inşâ edilebileceğini araştıran mühendisler gibi din felsefecileri de, dinsel inanç için uygun bir delilin neyi içereceği ve farklı unsurların makul bir tarzda nasıl birbirine bağlanabileceği hakkında düşünür. Mesela bizim kavrayış şekillerimiz, doğal dünyanın özeliği, tarihsel kayıtlar ve insanın ben-şuurunun (*self-awareness*) nitelikleriyle ilgili olarak din felsefecileri, bu şeylerden, haklı bir şekilde ne gibi sonuçların çıkarılabileceği üzerinde düşünürler. Söz gelimi, Tanrı'nın yetkinliğini ele alalım. Din felsefecileri, Tanrı'nın bir taraftan ezeli, zaman dışı olup, diğer taraftan da zamansal, yaratılmış düzenle ilişkide olmasının mümkün olup olmadığını veya hem değişmeyen olup hem de tek tek insanlarla ilgilenmesinin mümkün olup olmadığını -ve mümkünse bunun nasıl mümkün olduğunu- kavramaya çalışırlar. Yine onlar, -konanik metinlerin (kutsal metinlerin) varlığı kabul edildiğinde- dinin çağdaş bir anlayışı için otorite birer kaynak olacak şekilde onlardan nelerin uygun bir şekilde elde edilebileceği, nelerin ise elde edilemeyeceğini araştırırlar.

Din felsefecilerinin üçüncü büyük rolü, geçerli makul bir inancın şemalarının ana hatlarını sunmaktır. Bu mimari rolde onlar son çizgileri çizmezler ve bu çizgilerden çıkan bir binanın yapısını idare etmezler. Onun yerine din felsefecileri, ölçümcüler ve mühendislerin keşfettikleri şeyi zihinde tutarak, her bir durumun zayıf ve sağlam yönlerinin değerlendirilmesi ile birlikte mümkün olabilen şeyin taslaklarını çizerler. Bu rolde onlar var olan yapının niçin akılda tutulması gerektiğini veya hüküm vermişlerse o yapının daha tatmin edici olanını üretmek için nasıl değiştirilebileceğini ileri sürerler. Din felsefecisinin prensip-te, dini inancın tamamen yeni formunu oluşturmaya yönelik planlar yapması daima mümkün olsa da, pratikte itibarlı herhangi bir filozof böyle bir şeyi

yapmak istemez. Dini bir itikat, aniden ve yepyeni bir şey olarak ortaya çıkmaz; önceki inançta meydana gelen değişimler, adaptasyonlar ve artışlardan oluşan bir süreç içinde tedricen gelişir. Din felsefecisinin söz konusu işlemlere katkısı şu şekilde olur: O, dini düşüncede ortaya çıkan kısmî değişikliklerin dinin kendisini daha iyi anlamayı nasıl artırabileceği konusunda önerilerde bulunur. Bu değişiklikler, itikatlar arasındaki tutarsızlıklar yok edilmeye, tecrübenin bize söylediği ile inancın söylediği arasında oluşan ihtilaf giderilmeye ve realitenin temel karakteri hakkında günümüz insanlarına anlamlı gelecek bir açıklama üretilmeye çalışılırken ortaya çıkar.

Bu son 'inşâî' rolde din felsefecişi teologa yakınlaşır ve 'felsefi teoloji' ya da 'sistematik teoloji' alanları söz konusu olduğunda ise onun rolü, teologunki ile kesişir. Felsefeciyle teologun rolleri arasındaki fark, muhtemelen çok önemli değildir ve esasen büyük oranda bir tanımlama konusudur. Bununla beraber aralarında bir ayırım yapmak faydalı olacağı için şu söylenebilir: Teologlar, belirli bir dini inancın temel hakikatini kabul etmek ve bu temel doğrultusunda inancın öğretisel ve pratik işaretlerini genişletmek için görevler üstlenirler. Din felsefecileri ise, özel bir inancın hakikatini önceden varsaymaktan kaçınırlar. Onlar daha ziyade, hareket noktası olarak var olan bir inancı ya da inançları kullanarak doğru bir iman nasıl geliştirilebileceği üzerinde düşünürler. Ayırım açık-seçiklikten uzaktır. Bununla birlikte önemli olan nokta şudur; inançla ilgili problemlerle ilgilenen insanların şunun farkında olmaları gerekmektedir: Düşünce ve inançlarından hangisini/lerini şüphe edilmeyen temel olarak alacaklar ve hangilerini gözden geçirilmeye, yeniden kurgulanmaya ve reddedilmeye açık bırakacaklardır?

Bir kimse niçin din felsefesiyle meşgul olmak ister? Birçok insana din felsefesi, sadece değeri bazı insanlara entelektüel zevk vermek ve az sayıda insana onun öğretmenliğini yaparak geçim yolu sağlamak, onunla ilgili kitaplar yazarak cep harçlığı çıkartmak olan hedefsiz bir egzersiz şeklinde görünür. İnançlarından şüphesi olmayan dindar insanlar tarafından, din felsefesi hoş gitmeyen bir tehdit olarak algılanır. Çünkü inananların imanlarının temellerini ve yapılarını test etmek, inanan için yeterince zor olan şeyi daha fazla problemlili hale getirmek demektir. İnanmayanlar için ise, din felsefesi boş vakit harcamaktan başka bir şey değildir. Onlar, boş ilizyonların ötesinde dinde araştırılacak herhangi bir şeyin var olduğuna inanmazlar. Dine inanma aşamasında olanlar içinse, yapıcı niyeti ne olursa olsun, uygulamadaki haliyle din felsefesi problemlere dikkat çekerek sadece imanı zorlaştırıyormuş gibi görünür. Sonuçta bütün taraflar açısından din felsefecileri şüphe ile karşılanır. Şayet bu insanlar, gök kuşağının bittiği yerdeki altın kâseyi araştırarak hayatlarını geçiren budala-

lar değillerse, en kötüsü, durumu zorlaştırmaktan sapıkça zevk alan fesatçılardır.

Din felsefecisinin, bu eleştirilere itiraf edilmeyen bir sempati duyanlara cevabı, imanın incelenmeden bırakılamayacak kadar önemli bir mesele olduğunu hatırlatmak olmalıdır. İman, realite açısından temel, değeri açısından nihaî olan şeye dair hükümlerimizle ilgilidir. Bu sebeple iman, her şeye anlam veren ve böylece hayatımıza bireyler ve sosyal gruplar olarak gaye veya yön veren şeyle ilgilidir. Dahası iman basitçe, realite hakkındaki bir açıklamaya verilmiş soyut, entelektüel bir tasdik de değildir. Değerlerimiz, hükümlerimiz ve davranışlarımız, sonunda imanımız tarafından belirlenir. Bu belirleme bazen aracısız olur: Böyle durumlarda düşünce ve davranışlarımız, inancımızın doğrudan tezahürleri olarak ortaya çıkar. Mesela biz insanları severiz, çünkü Tanrının bizi sevdiğine inanırız. Bazı durumlarda ise, inancın düşünce ve davranışlar üzerindeki etkisi, aracı ilkelerle (*intermediate principles*) olur. Aracı ilkeler, imanın temel yükümlülüklerine cevap verirken ortaya çıkar, fakat onlar, imanımızı uygun bir şekilde ifade edip etmedikleri hususunda sorgulama ve düzeltmelere daha fazla açıktır. Bununla beraber her iki durumda da, peşine düşükleri hedefleri ve kendi çevrelerine yönelik tavırları belirlerken insanların kullandıkları yollar arasındaki farklar kendi reel imanlarından kaynaklanan farklara bağlıdır. Bu nedenle iman, 'nihaî doğru' olarak kabul ettiğimiz şeyi ve davranışlarımızın yönetimini kontrol eden şeyi tanımak olduğu için, onu, kendisine karşı lakayt kalınabilecek bir şey olarak kabul etmek düşüncesizliktir. İmanın konusunun bir ilizyon olduğu görüşüne gelince, bu görüşe şu şekilde cevap verilebilir: Şayet öyle olsa bile o, kendisinden kaçınılamayan bir ilizyondur.

Her insan, hayatı için son bir başvuru noktası oluşturan, kendisi için davranışlarının bireysel nihaî nedenini belirleyen ve hayatının en temel özelliğini meydana getiren bir şeye sahiptir. Bu nihaî dayanak noktası, insanların imanlarıdır. Teorik olarak iman, kendi içinde uyumlu, tek bir ilke tarafından belirlenen tutarlı bir durumdur. Pratikte ise o, birçok durumda, önceden var sayılan şeylerin ve açık herhangi bir anlamda birlikte bulunması mümkün olmayan ilkelerin koleksiyonundan meydana gelir. Hatta bu koleksiyon, inançlarıyla yaşamaya çalışırken bireyleri içsel gerilime sokan birbirine zıt unsurları da içerebilir. Bununla birlikte, içeriği her ne olursa olsun iman, insanın zorunlu bir unsurudur ve gerçekte insanın temelidir. Öyleyse, temelde bireylerin ayrıldıkları nokta, her hangi bir inanca sahip olmaları ya da olmamaları değil, imanlarının objesini (konusunu) hangi tür realiteler veya fikirler üzerine kurduklarıdır. Bu nedenle şayet insanlar kendi sorumluluklarının bilinciyle yaşayacaklar-

sa, imanlarının objesinin ne olduğunu bilmeleri son derece önemlidir. Yine şayet onlar hayatla ilgili temel kabullerinin haklı bir dayanağa sahip olmasını istiyorlarsa, kendi iman objelerini, 'nihaî olmaya uygun olan şey' diye tasdik ederlerken makul temellere sahip olmaları çok önemlidir.

Bundan başka iman, temel olarak, savunulan şeyin doğruluğunu tasdikten ibaret olduğu için, neyin doğru olduğuyla ilgili soruları içerir. İman, keyfi zevkler, bir terbiyenin sonucu veya önyargı ya da kör seçimin ifadesi olarak görüldüğü zaman, onun karakterinin ciddi bir tahrifi ile karşı karşıyayız demektir. Din felsefesi, hem teoride, hem de pratikte imanî konularla ilgili tasdiklerimizin rasyonel olarak nasıl doğrulanabileceğini araştırdığı sürece inananlar için sürekli önemli bir role sahip olacaktır. Din felsefesinin hakikati test etmeyle olan ilgisi, isteğe bağlı bir ekstra değildir; o ilgi sadece, bu sorunlara zihinsel olarak yönlendirilmiş inanç arayışı içinde olan kimselere mahsus da değildir. Din felsefesinin ilgileri, kendi hayatları hakkındaki sorumluluğu tamamen alarak bilinçli bir insan olmayı isteyen herkes için merkezi bir öneme sahiptir.

Din felsefesi tarafından üretilen analiz ve düzeltmelerin hedefi "dürüst inanç" (*honest belief*) diye isimlendirilebilecek olan şeyi tesis etmektir. Negatif açıdan bu hedef, inanç sistemlerinin doğruluğu, anlamı ve etkinliği ile ilgili sorular sormayı içerir. Yine bu, insanların inandıklarını söyledikleri inançlara günümüzde teslim olmayı sürdürmelerinin gerekip gerekmediğini ve o inançların bil-fiil yaşadıkları imanı uygun şekilde ifade edilip edilmediğini incelemeyi de içerir. F. Nietzsche kiliseleri "Tanrının mezar ve türbeleri" olarak tanımlar. Kısmen onun işaret ettiği şey, inananların kilisede kabul ettikleri teistik inanç ile bu insanların, kilise kapısından çıkar çıkmaz (ve çoğunlukla da kilise içinde çeşitli konuları müzakere ederken!) yaşamlarını yönlendirdikleri gündelik inançları arasındaki uçurumdur. Din felsefecisi, mukayese ederek ve ayrı ayrı doğruluklarını değerlendirerek hem iddia edilen inancı, hem de gerçek inancı tanımlamakla ilgilenir. Pozitif açıdan din felsefecisinin kurmaya çalıştığı şey ise, inanç sisteminin günümüz dünyasında yaşayan bilinçli insanlar tarafından anlamlı ve temellendirilmiş olarak karşılanacak bir biçimdir. John Oman, bu arayışla ilgili tutumu, şunları yazarken çok iyi tarif etmiştir: "Gerçek dürüstlüğü, en iyiyi elde etmede başarısız olma korkusu ve en yüksekte olanı kaybetme endişesi sürekli ziyaret eder; ayrıca ona (gerçek dürüstlüğe), alçak gönüllü bir araştırma ve salt eleştirinin kendine içinde çok az yer bulduğu sabırlı bir içtenlik rehberlik eder."¹ Din felsefesinde önemli olan şey, zekâ değil, anlayıştır; yüzeysellik değil, hakikate yönelik açıklıktır, önyargılarımızı koruma

1 John Oman, *Honest Religion*, Cambridge Univ. Press, 1941, s.19.

değil, tenkitçi aklın araştırmasına her şeyi açmaktır.

Buraya kadar söylenenlerden şu sonuç çıkmaktadır: Din felsefesi çalışmalarının çok sayıda soru doğurduğu açık bir gerçektir. Ayrıca -belki bir uyarı olarak- şu da söylenebilir: Din felsefesi, sorulara cevap vermekten çok, soru sorma konusunda başarılıdır. Cevaplar önerdiğinde ise, onlar herkesi tam olarak ikna etmekten uzaktır. Bununla beraber bu durum, inananları din felsefesi çalışmalarına katılmaktan alıkoymamalıdır. Şayet onların imanları, realiteyi anlamının makul bir yolunu ve hayatları için uygun davranış biçimini sunma iddiasında olacaksa, onu eleştirenler tarafından ortaya atılan problemleri göz ardı etmeye çalışmak o inançların güvenilirliğine her hangi bir katkı sağlamaz. Aynı şekilde sorunlara tatmin edici olmayan çözümlerle bu eleştirileri başından atmaya çalışmak da inanca hiçbir yardım sağlamaz. Din felsefesiyle meşgul olan inananlar, 'siz, problemi kavramadığınız için cevabı buldunuz' şeklinde bir yargılanmaya maruz kalarak reddedilmemek için, eleştiricilerden daha fazla problemleri anladıklarını göstermek zorundadırlar. Zira inanan insanlar -inancı kabul eden bizzat kendileri olduklarından- başından beri imanlarının bilincindedirler. Sonunda, böyle bir araştırma, soruşturma ve hiçbir zaman tam tatmin edici olmayan imana yönelik bir yaklaşım, nihai varlığa yönelik sahici bir cevaptır. Teist için mesela, Tanrı, bütün varlıklar hakkındaki nihai hakikati ifade eden gerçekliktir. Bu nedenle hakikati araştırma Tanrıdan yavaş yavaş uzaklaşmak değil, aksine Tanrı'ya imanın bizzat talep ettiği bir şeydir. Şayet Tanrı hakikatses, hakikati araştırmak, Tanrı inancı için asla yabancı bir istek olmayacaktır. İman adına din felsefesinin rasyonel araştırmasını eleştirenler, bütün bağnazlıklarıyla otantik bir Tanrı inancına sahip olmadıklarını gösterirler. Bu insanların savunmaya çalıştıkları inanç, kendi insani doğalarının acınası bir ilizyonudur. Gerçek Tanrı inancı, nihai ve kutsal olarak Tanrının kavrayışımızın ötesinde olduğunu idrak etmektir. Böylece iman, kutsala daha doyurucu değerlendirmelerle ulaşmak için yetersiz tasavvurların sürekli yıkılıp yenilenmesidir. Din felsefesiyle meşgul olmanın ikonolastik sonuçları, onun (din felsefesinin), Tanrıya imanı, objesi olarak ifade etmesidir.

Din felsefesine bu girişle ilgili olarak dört noktaya dikkat çekmekte yarar vardır. Öncelikle bu bir giriştir. Problemleri tespit ederken ve onları cevaplandırırken kesin ifadeler kullanmaktan (böyle bir şey mümkün olsa bile) kaçınılmıştır. Gerçekte bazı okuyucular kendilerini tatmin edecek cevaplar bulamadıklarını iddia edebilirler. Yapılmak istenen şey, din felsefesinde ortaya çıkan temel problemleri ve bu problemleri meydana getiren ilgi çekici cevapların bazılarını ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Bu tartışmaların din felsefesinin daha sonraki konularını takip etmek için okuyucuları heyecanlandırması umut

edilmektedir. Burada sağlanmak istenen şey, entelektüel ve manevi seyahatler için bir teşvik ve tahriktir. Sessiz sakin bir hayat ve muhtemelen ölü ve heyecansız bir inanç isteyenler en iyisi burada yazılanları okumasınlar.

İkinci olarak, tartışılacak olan problemler, özellikle teistik inançla ilgili ve daha da önemlisi Hıristiyan inancıyla ilgili olarak ortaya çıkanlardır. Her ne kadar din felsefesinin, ideal olarak, Budizm'den İslam'a, Şintoizm'den Mitraizm'e, Yahudilikten, Hinduizm'e kadar dinsel inançların bütün formlarını dikkate alması gerektiği ileri sürülse de, pratikte, bu çalışmanın okuyucu kitlesini oluşturan insanların büyük çoğunluğunun din felsefesi meselelerine, Hıristiyan diniyle ilgisi açısından yaklaştıkları varsayılmaktadır. Sonuç olarak, burada ele alınan konular diğer dini inanç anlayışlarıyla da ilgili olabilir, fakat konular öncelikle Hıristiyan inanç anlayışı için önemli olmaları sebebiyle ve Hıristiyan inanç ve pratiklerinin terimleriyle tartışılmıştır. Bu sebeple, din felsefesine 'genel olarak din' açısından (tabii eğer bu mümkünse) bir giriş isteyenler veya özellikle Hıristiyanlık dışında belli bir din açısından bir giriş isteyenler başka bir yere bakmalıdırlar.

Üçüncü olarak, gücendirici olmayan bir dil kullanma konusunda bir takım sorunlar bulunmaktadır. Bu çalışma boyunca "kapsayıcı" bir dil kullanmaya çalıştım. Ama gözden kaçırdığım olmuştusa, bundan dolayı özür dilerim ve aktardığım parçaların bazılarındaki cinsiyet ayrımcısı dil izlerinden dolayı da üzgünüm. Aslında 'Tanrı' kelimesi yerine kullanmak için uygun olan zamirin ne olduğu konusunda bir problem söz konusudur. Şahıs olmayanlar için kullanılan 'it' (o) zamirinin kullanımı, Tanrının insana benzemezliğini vurgulamada yardımcı olurken, Hıristiyan inancı için merkezi olan Tanrının zât olma özelliklerini güçlü bir şekilde dışlama eğilimindedir. Hıristiyan inancına göre Tanrı, bilen, eylemde bulunan, cevap veren ve seven, bir zât olarak kabul edilir. Diğer taraftan Tanrı için 'he' (erkekler için 'o') şahıs zamirini kullanmak, hiçbir şekilde kabul edilemez olan Tanrıya cinsiyet atfetme tehlikesine düşmek anlamına gelecektir. Bu kullanım, yakın zamanlardaki feminist bir tartışmanın doğru bir şekilde ortaya koyduğu gibi, insanlığın yarısına zarar verecek bir tarzda kültürümüzdeki cinsiyet ayrımcılığını güçlendirecek bir sonuç doğuracaktır. Tanrı hakkında 'she' (dişiler için 'o') veya "s/he"* diye konuşmak, sadece hileli olmakla kalmaz, çok daha kötüsü, cinsiyet ayırımına dikkat çekerek, onu destekleme ihtimali vardır. Bu nedenle takip edilen metotta 'Tanrı' ifadesinin yerine geçecek bir zamir yerine, ilahi (*divine*), kutsal (*sacret*) ve mukaddes (*holy*) keli-

* 'He' ve 'She' şahıs zamirlerinin birleştirilmiş hali. Normalde böyle bir zamir İngilizcede bulunmamaktadır. (çev.)

melerini kullanarak cinsiyet ayrımcılığının implikasyonlarından kurtulmaya çalıştım. Böyle bir kullanım, Tanrının somut realitesini soyut kavramlar kullanılarak ifade ettiği gerekçesiyle eleştirilebilir; ancak şahıs zamirinin yerine kullanılan bu kelimeler, Tanrının bize benzemezliğini vurguladığı için de savunulabilir. İlahi olan, insan toplumunda yer alan Katharines ve Roberts'ı ele aldığımız gibi ele alınan 'diğer bir şahıs' değildir. Tanrı, 'kutsal Bir'dir ve Tanrı için kullandığımız temel dil ile boğuşmak, bizim muhtemelen konunun püf noktasını kavramamızı sağlayacaktır.

Dördüncü olarak, din felsefesinde tartışılan birçok fikir bilinmeyen konularla ilgilidir. Burada yer alan konuları araştırmaya başladığımda kitaplarda bulduğum birçok malzemenin bana anlaşılması zor geldiğini hatırlıyorum. Şimdi aynı kitaplara geri döndüğümde onları niçin böyle zor bulduğuma şaşır-dım. Aşinalık küçümsemeyi değil, anlayışı geliştirmelidir. Burada sunulan fikirlerin bazılarının anlaşılmasının ilk okuyuşta zor olduğunu görenler, onları tekrar okuduklarında, önceden kavraması zor görünen konuların kendilerine daha açık geldiğini fark edeceklerdir. Eğer tekrarlanan okuyuşlar sonunda hâlâ açıklık kazanmayan yerler varsa, bu benim anlayışında açık olamadığımdan ya da onu açık bir şekilde ifade edemediğimden kaynaklanan hatalarımdan dolayıdır. Özür dilerim. Bununla beraber şimdi önsözün rahat ana üssünden ayrılmanın ve bizzat çalışmanın uçurum ve sırtlarına yönelmenin zamanıdır. Yüzleşilmesi gereken ilk sorun, iman ve felsefe arasındaki ilişkidir.

İMAN, DİN VE FELSEFE

"Atinalıların Kudüs'te ne işi olabilir?" Bu soru tedirgin edici araştırmalardan ve eleştirel aklın taleplerinden dinsel inancı korumayı arzulayanlar tarafından retorik olarak sıkça sorulan bir sorudur. Onların varsayılan cevapları "hiçbir şey"dir. Bu kanaatin arkasında, felsefenin alanı ile imanın alanının sadece farklı olmadığı aynı zamanda, her birinin özellikle de imanın, eğer yabancı bir konuyla kirletilmeyecekse baştan sonra ayrı tutulması gerektiği anlayışı yatar.

Yapılmaya teşebbüs edilen bu tarz bir dışlayıcılık başarısız olmaya mahkûmdur. Felsefenin ilgisi açısından realitenin nihaî yapısı, insan aklının anlamı, hayatın değeri ve beşerî tecrübenin bazı şekillerinin muhtevası hakkındaki dini iddialar, sadece araştırılabilecek olan konular değil, aynı zamanda varlığın mümkün unsurları olarak tespit de edilmesi gereken konulardır. Ayrıca dini iman, şeylerin nihaî anlamlılığını kabul ettiği ölçüde, felsefeye yabancı bir tasdik de değildir. İman, daha ziyade, herhangi bir felsefi araştırmanın temelini teşkil eden ana varsayımların bir formunu dile getirir. Din açısından ise, inananların imanlarını anlamaya çalışmalarının ve tasdiklerinin sorumluluğunu

almalarının imanlarının içsel bir gereği olduğu fark edilince, dini iman ve pratiklerle ilgili felsefi araştırmaların uygun olduğu görülecektir. Bu durumda felsefe, ne imana düşman bir alternatiftir, ne de ona yıkıcı bir müdahalede bulunur. Daha ziyade felsefe, imanın muhtevalarıyla ilgili olarak şuurumuzu geliştirme ve ona karşı tasdikimizi derinleştirme konusunda bize değerli bir alet sağlar.

Bununla beraber felsefenin rasyonel soruşturması dini inanca yabancı olmasa bile, kimi inananlar sadece inanan insanların böyle bir soruşturmaya hakları olduğunu düşünürler. Bu anlayışa göre iman, “onun muhtevalarını ve doğruluğunu soruşturmak için iman sahip olmak zorunludur” formülüyle korunur; dine dışarıdan bakan insanların hükümlerinin hiçbir anlamı yoktur. Buradan hareketle, dine dışarıdan bakan insanların iddialarının ciddi kabul edilebilmesi için, din felsefecilerinin inanan insanlar olması gerektiği ileri sürülür. Kuşkusuz bu düşüncelerin altında göz ardı edilmemesi gereken belli bir kavrayış yatmaktadır. Anselm, Tanrı öğretisiyle ilgili rasyonel çalışması *Proslogion*’un başında, “Anlamak için inanıyorum”, der ve devam eder: “ayrıca inanmadıkça anlayamayacağım için inanıyorum.”² Her ne kadar, Anselm’in sahip olduğu bu duruşla ilgili iddia, onun gerçek metodunu tanımlamaktan çok teolojideki rasyonel yaklaşımına muhtemel eleştirileri ortadan kaldırmak için düzenlenmiş olsa da, önemli bir noktayı dile getirmektedir. Verili bir pozisyonu eleştirenler, verdikleri hükümlerin ne ile ilgili olduğunu bilmedikleri hissedildiğinde ciddiye alınmaya değmezler. Müzik perdesi sağır olan bir müzik eleştirmeni ya da renk körü bir sanat eleştirmeninin değerlendirmeleri, çok sınırlı bir takdir görür. Benzer şekilde bir paraşütçü şunu iddia edebilir: “Uçağın kapısında durup, aşağıya bakıp, atlamadıkça, sen bu spora mahsus olan özel heyecanın farkına asla varamazsın.” Buna verebileceğim cevap, “Umarım ki, asla onun farkına varmam!” şeklinde olacaktır.

Örnektekine benzer şekilde, inananlar dini imanın, sadece ona bağlananlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilceğini ileri sürebilirler. Dışarıdan bakma, imanın özündeki kendine mahsus anlayışı kişiye sağlamakta başarısız olur. Bu nedenle, mesela Russell, Ayer veya Flew gibi, kimi ateist eleştirmenler, dinsel inancı değerlendirdiklerinde, onların din felsefesi, tanımladıkları şeyle ilgili önemli bir noktayı kaçırmaz. Adı geçen filozoflara, nezaketle fakat samimi bir şekilde, müzik perdesi sağır olan bir müzik eleştirmeni veya renk körü bir sanat eleştirmeni gibi, hakkında konuştukları şeyi bilmedikleri ve kendi yetenekleri dâhilinde olan şeye dikkatlerini çevirmeleri gerektiği söylenmelidir. Bunun-

2 Anselm, *Proslogion*, Bölüm I.

la birlikte bu yaklaşım, her hangi bir değerlendirmenin anlamlı olabilmesi için tasdiki ön şart olarak ileri sürerse haddini aşmış olur. Din felsefecileri tarafından ihtiyaç duyulan şey, test ettikleri şeyin hakikatini tasdik etmek değil, dinsel inancın ona sahip olan insanlar için ne anlama geldiğinin empatik bir bilincine sahip olmaktır. Başka bir anlatımla, ihtiyaç duyulan şey, kabul etmek değil, anlamaktır. Dinin bazı derin kavrayışlı eleştirmenleri -Feuerbach, Nietzsche, Freud ve Hepburn gibi- inanan kişiler değillerdi. Fakat onlar, reddettikleri şeye sempatik bir yaklaşım sergileyebilmişlerdir ki bu onların hükümlerini önemli kılmıştır. Dine inandıklarını söyleyen insanlara gelince, onların inançlarının derinliği ve kapsamı olağanüstü bir biçimde değişiklik gösterir. Ayrıca bu insanların, dini inançları ciddiye alınacak bir şekilde değerlendirebilecek kadar yeterince inanıp-inanmadıklarını gösteren hiçbir test yoktur. İşin aslı, hiç sorgulamadan tam bir bağlılık, ona karşı sempatik bir anlayıştan tamamıyla mahrum olmak kadar dini inancı anlamaya temel olmada yetersizdir.

Bu nedenle din felsefecileri için sahip olunması zorunlu olan haslet iman değil, araştırdıkları şey hakkında onun aslına uygun bir kavrayıştır. Din felsefecileri ancak, teizme inananların düşüncelerini ve hislerini hayal güçlerine dayanarak kavrayabildikleri zaman Tanrı'ya imanın anlamını, içeriğini ve öndayanaklarını açıklayabilir ve değerlendirebilirler. Onlar için gerekli olan şey, değerlendirme yaparken hakkını vermektir, tasdik etmek değildir. İnananların durumu onların inancını paylaşmayanlara tamamen esrarengiz gelmedikçe, biz, inanmayan birinin, inancın anlamlı eleştirel bir değerlendirmesini yapabilecek kadar yeterince iyi bir kavrayışına hiçbir zaman sahip olamayacağını varsayamayız. Paraşütle atlama örneğine tekrar dönecek olursak, her ne kadar bir uçaktan asla atlamasam da, uçan bir uçağın penceresinden aşağıya baktım, yüksek bir binanın tepesine çıkıp, kıyısında durdum. Dağcılıkta sarp kaya tırmanışında, boşlukta ipte asılı kaldım ve bu esnada korku ve heyecan yaratan tecrübeler yaşadım. Böylece her ne kadar paraşütle atlamayı bizzat tecrübe etmediğim doğru olsa da, edindiğim tecrübelerin hayali bir birleşimiyle ben paraşütçülerin yaptıkları şeyde buldukları heyecanın makul bir değerlendirmesini elde edebileceğimi iddia edebilirim. Benzer şekilde din konusunda, dini inceleyen araştıran kişilere gerekli olan şey, din üzerine makul yorumlar yapabilmek için ya doğrudan ya da dolaylı tecrübelerle onun hakkında yeterli derecede bir ilgi ve kavrayışa sahip olmaktır. Bu sebeple, din felsefecilerine sorulması gereken soru, "Onlar inanıyorlar mı?" değil, "İnanılan şeyi anlıyorlar mı?" şeklinde olmalıdır. Bu, cevaplanması kolay bir soru değildir. Öncelikle, onların din hakkında ne söyledikleri konusunda açık-zihinli bir dikkate gereksinim vardır. Ayrıca, dinin ne olduğuyla ilgili doğru bir değerlendirmeye de ihtiyaç vardır.

Ancak bu iki esasa dayalı bir temel üzerinde, din felsefecilerinin anlayışlarının uygunluğunu yargılayabileceğimizi varsayabiliriz. Aslında bu yargı, birinin anlattığımız bir şeyi ne kadar anladığına karar verirken sıkça karşı karşıya geldiğimiz yargı türlerindedir. Bu, yargıyı verebilme imkânı, bir birimizi anlama yeteneğimizde yatar.

A. Din Nedir?

O halde din nedir? Din kelimesi çok sık kullanılmaktadır. Bu kelimenin neye işaret ettiğini düşünmenin bizim için zamanı gelmiştir. 'Din'in ne anlama geldiğiyle ilgili birçok tanım girişiminde bulunulmuştur. Birkaç örnek onların ne kadar çeşitli olduğunu gösterecektir. Paul Tillich, imandan "nihaî ilgili olma durumu" diye söz eder.³ Yakın zamanda Paul Wiebe, dini, "derin alâkanın (*profound interest*) ilgili olduğu şey" ile özdeşleştirerek Tillich'inkine benzer bir görüş geliştirmiştir.⁴ Wiebe'ye göre "din, fert ve grupların yeryüzündeki hayatın derin hastalığı olarak hükmettikleri şeyi, eşit derecede derin olan bir iyilikle göğüsleyerek alt etmeye çalıştıkları merkezi insani gerçekliktir."⁵ Bu çok formel felsefi bir tanımdır. Dinin antropolojik bir tanımı ise Melford Spiro tarafından verilmiştir: "Din, kültürel olarak önerilen ideal insan ile kültürel kalıpların etkileşimden meydana gelen bir kurumdur"⁶. Din fenomeninden hareketle dini tanımlayan Ninian Smart'a göre din, kurumsal organizasyonu, ritüelleri, tecrübe şekillerini, öğretisel inançları, mistik inançları ve ahlaki boyutu organik bir bütün içinde birbirine bağlı olarak içeren bir gelenektir.⁷ 'Dinsel bir bakış açısıyla yapılmış' diye nitelenebilecek din bir tanımını Harvey Cox şu ifadelerinde dile getirir: "Din, bir kişi ya da grubun hayatını anlamlı bir bütünlük içine toplayan, hafızaların ve mitlerin, umut ve hayallerin, ritüel ve geleneklerin toplamıdır." Çünkü "din, hayatı tutarlı hale getirir, anlamların birikimini donatır, insan olaylarına birlik verir ve karar verirken insanlara rehberlik eder."⁸

Dinin tanım ve tasvirlerinin listesini uzatmak kolaydır. Muhtemelen bu tanımlardan her biri haklı bir yöne sahiptir ve belli bir görüş açısından dinin ayırt edici özelliklerini ortaya koyar. Bununla beraber listeyi daha fazla uzatmak, William James'in din terimiyle ilgili vardığı sonuca ilave kanıtlar sağla-

3 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York, Harper Torchbooks, 1957, s. 1.

4 Paul Wiebe, *The Architecture of Religion*, San Antonio, Texas, Trinity Univ, Press, 1984, s.32.

5 *Age*, s. 27.

6 Melford E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation", printed in Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, 1966, s. 96.

7 N. Smart, *The Phenomenon of Religion*, Macmillan, 1973, s. 42 vd.

8 HarveyCox, *The Seduction of the Spirit*, Wildwood House, 1974, s. 14.

maktan öteye geçmeyecektir. James'e göre, "din kelimesi tek bir ilke veya özü içermez, daha ziyade o, kolektif bir isimdir." Bu sebeple, "bizim din için hiçbir zaman, tek bir öz bulamamamız normaldir, fakat onun bir biriyle eşit derecede önemli olabilen birçok özelliğini bulabiliriz."⁹ Böylece dinin özünün düzgün bir tanımını formüle etmeye çalışmak yerine, James'in konuyla ilgili görüşünü (ki aslında bu görüşe, Smart'ın tanımında da imâda bulunmaktadır) kabul edelim ve dinin temel özelliklerinden bazısını belirlemeye çalışalım. Her ne kadar bu özelliklerden her biri din olarak bilinen her dinde bulunmak zorunda olmasa da, ayırt edilebilir bir dinin bu özelliklerin birçoğunu içerdiği söylenebilir. Hıristiyanlık ise, biz göre bu özelliklerin hepsini içermektedir.

Birincisi: Öyleyse din, varlık, değer ve rasyonellik açılarından nihaî olan şeyle ilgili olarak nitelenebilir. Teistik dinlerle ilgili durum açık bir şekilde böyledir. Zira -Anselm'in de ifade ettiği gibi- bu dinlerde Tanrı, "daha büyüğü düşünülemeyen"¹⁰ olarak düşünülür. Yakın dönemde ise Charles Hartshorne, Tanrı hakkında konuşmayla kastedilen şeyi aydınlatmak için bu kavramı geliştirmiştir. Ona göre Tanrı, tam olarak yetkindir ve ibadetin yegâne uygun objektidir.¹¹ Bu, aynı zamanda Tillich'in imanla ilgili görüşünün arkasında yatan dinin ayırıcı niteliğidir ki o bunu, "nihaî ilgi" (*ultimate concern*) şeklinde ifade etmekteydi. Ona göre nihaî ilgi, "koşulsuz, kapsayıcı ve sonsuz olması gerektiği" için, "koşulsuz bir şeyle işe başlamayan her hangi bir din felsefesi asla Tanrıya ulaşamaz." Onun, bu ifadesinde "asla" kelimesini kullanma sebebi şudur: bütünüyle koşullu olana işaret eden öncüllerden, 'kayıtsız şartsız olan varlık' sonucuna ulaşamaz.

Bununla beraber dinsel inancı belirleyen nihailik hem objektif hem de sübjektiftir. Tillich'in 'nihaî ilgi' ifadesinin belirsizliğinde bu ikilik kendini belli etmektedir. Şöyle ki, bir taraftan nihaî ilgi, bizzat kendisi nihaî kabul edilen varlığa yöneltilmiş olan bir ilgidir. Diğer taraftan o, inananların düşünce ve hareketlerini yöneten nihaî bir şey olarak inananların sahip olduğu bir ilgidir. Bu niteliklerden birincisi, Tillich'i Tanrı hakkında konuşmanın uygun bir yolunu bulmada zorlukların her çeşidine götürür. Bununla birlikte Tillich'e göre Tanrı ile ilgili her dinsel düşünce, "Tanrının, bizzat kendinde varlık olduğunu veya mutlak olduğunu"¹² anlama ilkesi üzerine kurulmalıdır. Başka bir ifadeyle imanın objesi, her şeyin kendisinden çıkarsandığı, başka her şeye kendisi ölçü alınarak değer biçildiği ve diğer her şeyin anlamını kendisinde bulduğu bir

9 William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans Green, 1952, s. 27.

10 Anselm, *Proslogion*, Bölüm II.

11 C. Hartshorne, *A Natural Theology for our Time*, La Salle, Illinois, Open Court, 1967, s. 3 vd.

12 *Age*, s. 265.

varlıktır. Diğer taraftan, imanın objesinin kendisi, çıkarsanmış olamaz; o, kendiliğinden iyidir ve temel olarak anlamlıdır. Böyle olması sebebiyle onun, insan düşüncesini kavrayabileceklerinin sınırına ulaştırması ve kuşatabileceklerinin ötesinde gizemler saklaması şaşırtıcı değildir. Yukarıdaki niteliklerden ikincisine, yani nihaî ilginin sübjektif kaynağına gelince, bu, “bütün kalbimizle, bütün ruhumuzla, bütün gücümüz ve zihnimizle Tanrıyı sevmek”¹³ buyruğunda klasik ifadesini bulur. Sören Kierkegaard felsefi bir tarzda bu durumu şöyle ifade etmiştir: “İman, bir yakınlaşma sürecinde objektif açıdan belirsiz olana en tutkulu içtenlikle sıkıca sarılmaktır ve objesinin (bilgisel açıdan bakıldığında) belirsizliğinin aksine, bireyin içtenliğinin sonsuz arzusudur.”¹⁴ Daha yuvarlak bir ifadeyle söylemek gerekirse, iman, bireyin davranışlarının nihaî nedenini oluşturan şeydir. İman insanların ne ve kim olduğunu belirleyen nihaî kabullere işaret eder. Bu nedenle bir iman konusu olarak din hakkında düşündüğümüzde, insanların yaşamları için normatif olarak kabul ettikleri şey üzerinde düşünürüz.

İkincisi: Din, kutsal (*holy*) ve kutsanmış (*sacred*) olan şey ile ilgilidir. Mesele Nathan Söderblom’a göre, kutsallık, dinde çok önemli bir yere sahiptir; öyle ki o, Tanrı kavramından daha temel bir kavramdır.¹⁵ Bu görüşün, klasik temsilcisi Rudolf Otto’dur. Bu görüşünü o, *The Idea of the Holy* (Kutsallık Düşüncesi) isimli eserinde geliştirmiştir. Otto ‘kutsallığı’, ‘dini alan için kendine özgü bir değer biçme ve yorumlama kategorisi’ olarak tanımlar. Kutsallık, başka hiçbir şeye tam olarak benzemeyen ‘tek ve kendine özgü bir duygusal mukabele’ olarak tecrübe edilir. O, bizzat kendi terimleri dışında tanımlanamaz; mutlak olarak aslidir ve temel bir olgudur.¹⁶ Bununla beraber, kutsalın anlamının bazı yönlerini temsil eden diğer tecrübelerle dikkatimizi yönelterek onun anlamını içimizde uyandırabiliriz. Böyle tecrübeler, ‘yaratılmış olma duygusunun’ tecrübeleridir. Yani, Yüce, gizemli, huşu verici, korkutucu, dehşete düşürücü, kahredici, tazyikkâr ve cemîl olan varlığın aksine kendisinin hiçliği tarafından kuşatılıp, yutulan bir yaratığın duyguları, tecrübeleridir. Kutsalın dine mahsus olan anlamı, tek başına bu duygulardan herhangi biri olmayıp, tecrübenin tek bir türünde onların hepsinde bulunan benzer nitelikleri bir araya getiren bir duygudur. Dinle ilgili bu anlayış, , kayıtsız, şartsız olarak ve yalnızca kendisine

13 Yeni Ahit, Luka 10: 27.

14 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans.: D. F. Swenson and W. Lowrie, Princeton University Press, 1941, s. 182.

15 Nathan Söderblom, “Holiness” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, T. and T. Clark, 1928, s. 16.

16 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans.: J. W. Harvey, Oxford Univ. Pres, 1950, s. 5-7.

ibadet edilen şeyin dinin konusu olduğunu ifade eder. Din, ne sadece düşüncenin konusu, ne de sadece ahlaki davranışın konusudur. O, tam bir saygı ile tapınılan kutsalın (*sacred*) şuurunda olmaktır. İncil'deki kıssalara göre din, Uzzah'ın ölümüne neden olan sandukaya (Ark'a), yani Tanrı'nın hâzır bulunduğunu anlamaya yarayan objeye dokunmaya yol açan nedendir. Yine din, Tanrı'nın varlığı ile ilgili duygudur ki, İshak'ın içinde doğmuş ve onu derin bir saygısızlığa ve Eyyub'u Tanrı'yı sorgulama hatasına düşürmüştür.¹⁷ Yuhanna'nın vahyindeki vizyona göre, göksel varlıklar ilahi kutsallığı sonsuz bir şekilde ilan ederler ve Tanrıya şeref ve onur atfederler.¹⁸ Gerhard Tersteegen, Tanrının varlığına uygun bir cevap olarak bu konuyla ilgili ağırbaşlı sükûtunu kendinden geçercesine şöyle dile getirir:

*Kendi tapınışındadır Tanrı:
Her şey sessizlik içerisinde onunla birlikte,
Secdeye var en derin saygıyla*

Bu, gönülden yapılan ibadet esnasında ve coşkulu toplumsal dini günlerde hatırlanması gereken Tanrı duygusudur. Bu duygu olmaksızın din, içi oyulmuş bir kabuk, yani gerçeğin cansız bir karikatürü olur.

Üçüncüsü: Otto, tarafından kutsallığın ne anlama geldiğinin şuurunu canlandırmaya çalıştığı tecrübeler arasında 'yaratığa ait duygu' tecrübeleri yer alır. Otto, kutsallıkla ilgili tartışmasında, dinin özünü mutlak bağımlılık duygusuna yerleştirmeye çalışan Friedrich Schleiermacher'e eleştirel bir dikkat çeker ki bu aslında dini nitelendirirken, onun üçüncü ayırt edici özelliği olarak görülebilir. On sekizinci yüzyılın sonunda yaşayan Schleiermacher, dinin aydınlanmacı eleştirilerini reddetmiştir. Bu eleştiriler dini, öncelikli olarak, rasyonel sonuçlar ışığında ve ahlaki ilkelere göre değerlendirmekte ve onu, en kötü anlamda ' anlamsız bir hikâye' ve 'basit batıl bir itikat' olarak ve en iyi nitelemeyle de "metafizik ve etiğin yanlış parçalarının hastalıklı toplamı" olarak lanse etmekte ve dışlamaktaydılar. Üslubu nasıl olursa olsun, bu eleştiriler dini, yetersiz ve akıl dışı olarak görürler.¹⁹ *Speeches On Religion (Din Üstüne Söylevler)* isimli eserinde Schleiermacher bu kültürlü küçümseyiciler ilgili olarak, onların dinin otantik mahiyetini anlamada çok başarısız olduklarını belirtir. Din temelde, bütün sonlu ve zamansal şeylerin evrensel varoluşlarının doğrudan şuuruna, Sonsuzun ve Ezelinin varlığı içinde ve Sonsuz ve Ezelinin varlığı aracılığıyla varmaktadır.

17 II Samuel 6: 6 vd.; Job 40: 1 ve 42: 6.

18 Yeni Ahit, Vahiy 4: 8 vd.

19 Friedrich D. E. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trans.: J. Oman, New York, Harper Torchbooks, 1958, s. 14.

Romantik hareketi yansıtan ifadeleriyle Schleiermacher, dinin, sonsuz ve ezeli olanda var olmak olarak dolaysız bir duyguyla hayata sahip olmak ve hayatı bilmek olduğunu belirtir. Din, Bütün'ün sonsuz mahiyeti içinde yaşanan hayattır. Din, her şeyin Tanrıda olması, Tanrının her şeyde olması anlamında Bir'de ve her şeyde olmaktır.²⁰ Öğretiler, soyut fikirler, biçimsel ilkeler ve ahlaki pratikler, şuurulluğun bu şeklinin ikincil ürünleridir. Daha sonra konuların daha sistematik ele alındığı *The Christian Faith (Hristiyan İtikadı)*'nda Schleiermacher, ben şuurunun şekilleri olarak hissetme, bilme ve uygulama arasında temel ayrımlar yapmıştır. Din asli olarak, hissetmenin/duygunun konusudur; başka bir ifadeyle, tam bir öz-bilinç içindeyken tüm varlığımızı saran mutlak bağımlılık duygusunun konusudur. Böylece Tanrı, bu öz-bilinçte işaret edildiği gibi, kabul edici ve aktif varlığımızın nedeni kabul edilir.²¹ Schleiermacher'ın, dinin özünde şuurulluğun otantik şekli olarak duygunun bulunduğunu kabul etmesinin altı önemle çizmeli. Mesela biz, umudu veya korkuyu hissetmek şeklinde kendi hakkımızda konuştuğumuzda, sadece kendi sübjektif durumlarımızı belirtmiş oluruz. Hâlbuki Schleiermacher'a göre, mutlak bağımlılık duygusu, realitenin mutlak mahiyetinin güvenilebilir bir algılamasını bize sağlar. O halde Schleiermacher eserinde, insanın yaratılmışlığının temeline ait olan insani duyguyla, dinin hangi yolla ilişkiye geçtiğine dikkat çekmektedir. Bu din görüşüne göre insan, kendi anlam ve değerini, kendisinin ötesinde bir şeyde, yaratılmış gerçekliğine aşkın olan bir şeyde bulur. Otonomluğunun ve sorumluluğunun anlamı ne olursa olsun insan, nihai tatmini sadece Tanrıda bulabilir. İşte din, bunun farkına varmaktır.

Dördüncüsü: Tanrının yaratılmış olanlara benzemezliğini (*otherness*) anlamak, bizi hakiki dini karakterize eden dördüncü görüşe götürür. İnsanların keşfettikleri otantik olmayan pek çok inanç ve yanlış Tanrı tasavvurlarına rağmen otantik din, ilahi vahyin konusudur. Bu anlayış şu şekilde temellendirilir: İnsan düşüncesi, insanlığın kendini içinde bulduğu dünyanın insanî tecrübeleri üzerine kuruludur. Bu duruma göre insan düşüncesi, asla kendisinin ötesinde ve hayali kestirimlerinin ötesinde hiçbir şeyi keşfedemez. O halde şayet biz, tamamıyla insandan farklı olan Tanrı hakkında hakiki bir bilgiye sahip olacaksak, bu bize yine onun tarafından verilmelidir. Bu, John Ellis'in on sekizinci yüzyılın ortalarında, *The Knowledge of Divine Things (İlahî Şeyler Hakkında Bilgi)* isimli eserinde geliştirdiği delildir. Ona göre, "boynu bükük ve şaşkın olan insan oğlu," sonsuz ve yaratılmamış mahiyetin açık bir kavrayışını, sahip olduğu

20 *Age*, s. 36.

21 F. D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans.: and ed.: by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, T and T. Clark, 1928, s. 16.

kendi rasyonel güçleriyle hiçbir zaman oluşturamaz.²² “Tanrının bilgisi için tek yol, bizzat onun kendi vahyi aracılığıyla olmalıdır ve bu, onun rahmet ve merhametince sağlanır. Hiçbir şey (bir mucize olması dışında) Arş’a çıkamaz, fakat ilk şey oradan gelmiştir.”²³ Tanrının gerçek bilgisinin salt kaynağıyla ilgili benzer bir görüş, yirminci yüzyıl boyunca Karl Barth ve onun taraftarlarınca güçlü bir şekilde savunulmuştur. Barth’a göre, hem Tanrının aşkınlığı, hem de insan aklının sınırları, insanın kendi gayretleriyle Tanrı hakkında hakikati keşfetmesini engeller. Böyle bir bilgiyi elde etmeye teşebbüs eden insan bir “kibir günahkârdır” (*criminal arrogance*). Teoloji kendisini ‘*ministerium verbi divini*’ olarak, yani ‘insanlığa verilmiş ilahi sözün vekili’ olarak görmelidir.²⁴ *Dogmatics in Outline (Ana hatlarıyla İtikat Esasları)*’nda Barth, kendi anlayışını şöyle özetler: “Tanrı, ancak kendi sahip olduğu özgürlüğüyle kendisini kavranabilir yaptığı zaman anlaşılabilir ve bilinir... Tanrı daima kendi vahyiyle insana kendisini bildiren Bir’dir ve bunun dışında insan onu anlayamaz ve Tanrı olarak tanımlayamaz.”²⁵ Bu görüş bazı temel eleştirilere açıktır: ‘Eğer vahyedebilen Tanrı’yla ilgili hiçbir ön fikrimiz yoksa, bir şeyin Tanrının vahyi olduğunun fark edilmesi, ayırt edilmesi nasıl mümkün olabilir? Her şeye rağmen bu anlayış, dini inancın özgün kavrayışı olarak görülen güçlü bir yaklaşımı temsil eder ve dinin karakteristik mahiyetini belirginleştirmek adına yapılan hiçbir teşebbüs göz ardı edilmemelidir. Dini inancın bütünüyle bir vahiy meselesi olması gerektiğini kabul etmeyen birçok dindar insan dahi, vahyî unsurların kendi inançlarının hayatı bir parçası olduğunu kabul ederler.

Beşinci: Din ile ilgili beşinci görüş, iman ve amelin ahlaki yönleri üzerine vurgu yapar. Bu görüş dini, büyük oranda bir davranış konusu olarak görürken, dini düşünceyi doğru davranış ilkelerinin ifadeleri olarak kabul eder. Mesela Lord Herbert of Cherbury, on yedinci yüzyılın başlarında doğru dinin unsurlarını ortaya koymaya teşebbüs ettiğinde, bunu yapmaya önce, kendisine ibadet edilebilen bir İlahın varlığına iman ile başladı, fakat çalışmasının daha sonraki aşamalarında, erdem in dindarlık ile bağlantısının dinsel pratiğin en önemli kısmını oluşturduğunu savundu. Onun, günahın insanî anlamı, suçların karşılığı ve insanların bu hayattaki davranışlarının sonucu olarak mükâfat ve ceza aldıkları ölümden sonraki durum gibi konularla ilgili daha ileri değeren-

22 John Ellis, *An Enquiry, Whence Cometh Wisdom and Understanding to Man?*, Londra, 1757, ss. 38 vd.

23 John Ellis, *The Knowledge of Divine Things From Revelation, Not From Reason or Nature*, London, 1747, s.438.

24 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans.: E. C. Hoskyns, Oxford University Press, 1933, s. 37 ve x.

25 Karl Barth. *Dogmatics in Outline*, trans.: G. T. Thomson, SCM Press, 1949, s. 23.

dirmeleri, bu görüşünü güçlendirdi.²⁶ Temelde dinin ahlak olarak anlaşılması birçok modern yorumcu tarafından paylaşılmaktadır. Kant, rasyonel dinin, “dogma ve ritüellerden oluşmaması gerektiğini, bilakis insanî ödevleri birer İlahi emir olarak yerine getirecek kalbî bir yatkınlıktan oluşması gerektiğini” belirtir.²⁷ Mathew Arnold, “dinin gerçek anlamı, ... duyguyla yaklaşılabilir ahlak-tır” der.²⁸ Dinin bu analizine göre, “her ikisi de temelde pratikle ve davranışlarla ilgili olduğu için ahlaki olanla dini olan arasında düşünülen zıtlıklar tamamıyla hatalıdır.”²⁹ Meşhur bir çalışmada Richard Braithwaite, dini ifadelerin, bir ahlaki ilkeler kümesine bağlılığı bildirmek için kullanıldığını ileri sürmüştür.³⁰ Böylece “Tanrı sevgidir” ifadesi, aslında sevgi dolu bir tarzda yaşamak için ortaya konmuş bir niyetin ifadesidir. Dinsel inançlar ile ahlakilik arasındaki bağ problemsiz değildir. Bununla beraber, dini inancın doğasıyla ilgili uygun değerlendirmelerin hepsinde ahlaki bir unsurun bulunması ve hesaba katılması gerektiği fikri tartışılmaz görünüyor. Yuhanna’nın Birinci mektubunun ortaya koyduğu gibi “Şayet bir insan, kardeşinden nefret edip dururken ‘Tanrıyı seviyorum’ derse, o bir yalancıdır.”³¹ Öyle görünüyor ki, Tanrı inancı ve ahlaki davranış, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı bulunmaktadır.

Altıncısı: Din, hem ferdi hem de sosyal davranışların salt ahlaki idaresi olmaktan, kendi müntesiplerini cemaate mahsus (kült) aktivitelere dâhil etmesi sebebiyle ayrılmaktadır. Şüphesiz ritüeller, sadece dine mahsus şeyler değildir. Mesela, yavrukurt oymaklarının ve askeri birliklerin, kendilerine mahsus davranış ve eylemleri vardır! Ayrıca, grup bağlılığı ve dayanışması insan hayatının birçok alanı için ortaktır. Zira insanoğlu, müntesip olma ihtiyacı içinde olan sosyal bir hayvandır. Bununla birlikte, Spiro’nun din tanımının dikkat çektiği gibi din, bir takım ibadet formlarının ortak aktivitelerine müntesiplerin katıldığı “kültürel bir kurum” olarak anlaşılabilir. Aslında, dini imanı, gerçekliğin nihâi doğasıyla ilgili metafiziksel bir düşünceden ve ahlakla ilgili uygun ilkeleri tasdik etmekten ayıran şey, cemaatsel aktivitenin asli unsuru olarak kabul edilen şeyin dinde bulunuyor olmasıdır. Kültlerin biçimleri -Budist meditasyon bahçesinin ve Hıristiyan Kuveykır mezhebinin ayinlerinin sessizliğinden tutun

26 Edward, Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, trans.: and introduction M. H. Carre, Bristol University Press, 1937, s. 296, krş. s. 291-303.

27 Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans.: T. M. Greene and H. H. Hudson. New York, Harper Torchbooks, 1960. s. 79.

28 Matthew Arnold, *Literature and Dogma*, Smith, Elder, 1876, s. 21.

29 *Age*, s. 20.

30 Richard B. Braithwaite, “An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief”, ed.: by Ian T. Ramsey in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, SCM Pres, 1966, s. 63.

31 Yeni Ahit, I. Yuhanna, 4: 20.

da, bir Zerdüş ritüelinin veya Ortodoks ayininin debdebesine kadar- birbirine göre büyük farklılıklar oluşturur. Fakat hiçbir din, kendisi için temel kabul edilen bazı ibadet formları olmaksızın var olamaz. Bununla birlikte her dinde, üye olmanın temel şartları farklı farklıdır. Dünyanın bazı kesimlerinde, mesela Tayland'daki dini anlayışa "din kavramı" nı tatbik etmek hiç de kolay değildir. Zira o bölgede, dine müntesip olmakla o toplumun üyesi olmak arasında bir fark yoktur. Başka dinler için üyelik, kendi taraftarlarını toplumun seküler üyelerinden ayıran özel dualar ve pratikler içerir. Bununla beraber ne olursa olsun dini imanın, normalde, bir toplum içindeki inananlar arasında bir bağlılık duygusu oluşturduğu düşünülür. Mesela Hıristiyan olmak sadece belirli bir itikadı ve ahlakı kabul etme meselesi değildir. Daha ziyade 'İsa'nın bedeninin' bir parçası olarak kendini görmek, diğer üyelerle birlikte ibadet halindeyken bu bedeni onlarla paylaşmak ve kendi fikirlerinin, cemaatin sahip olduğu öğretiden şekillendirilmesine izin vermektir.

Yedincisi: Dinin, temelde bazı sosyal ve kültürel yönleri bulunmakla birlikte, belirgin bir biçimde şahsi ve özel bir niteliğinin olduğu da savunulabilir. Bir dini uygulamada grup aktivitesinin önemini dile getirenler dahi, sonunda imanın, kişinin realiteye karşı bireysel cevabını oluşturduğunu kabul ederler. Böylece özgün dinsel iman en yüksek derecede kişisel ve bireysel bir konu olarak tanımlanır. Sören Kierkegaard'a göre iman, var olan bir şahıs olarak bireyin içselliklerinin konusudur. İmanın hakikati ayrı ayrı her bir birey tarafından "varoluşsal olarak ve varoluş içinde" kavranması gereken bir şeydir.³² Yine iman, birey için 'özel' ve 'sır' olabilen bir şeydir; bu şekilde iman etmiş biri, Kierkegaard'a göre, dünyada kimliği gizlenmiş bir şekilde yaşar. Çünkü onu diğerlerinden bir işaretle ayıran kesinlikle hiçbir şey yoktur. Yine dışarıda, onun gizli içselliklerinin bir belirtisi olabilecek hiçbir şey bulunmaz.³³ İman, kişinin kendi meselesidir: Bu konuda "ikinci elden müritlik yoktur."³⁴ Dinle ilgili daha sınırlı egzistansiyalist bir görüş *Religion in the Making (Oluşum Sürecinde Din)*'de A. N. Whitehead tarafından ileri sürülmüştür. Burada o, bireyin bizzat kendisine ve varlıkların mahiyetinde sürekli olan şeye dayanıyor olması açısından dini, "insanın içsel hayatının sanat ve teorisi" olarak tanımlar. "Din, bireyin kendi yalnızlığında icra ettiği şeydir. Sonuç olarak dinden çıkarılması gereken şey, karakterinin bireysel niteliğidir."³⁵ Whitehead daha sonraları, Gifford'da

32 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 182- 187.

33 *Age*, s. 447.

34 Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans.: D. F. Swenson, Princeton University Press, 1936, s. 88.

35 A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge Univ. Press, 1927, s. 6 vd.

verdiği derslerde ve *Process and Reality (Süreç ve Gerçeklik)*'te dini, "genel düşüncelerin özel düşüncelere, özel duygulara ve özel amaçlara dönüşümü" olarak yorumlar. "Din temelde, sadece kavramsal düşünceye ait zaman-dışı evrensel genelliği, duygunun ısrarlı tikelliğine sokmak için nihaî bir arzudur."³⁶ İman, diğer bir ifadeyle, bireylerin, genel doğruları kendilerine ait doğrular haline getirerek, onlarla kendi hayatlarını tanzim etmelerinin yoludur. Burada metafiziksel kavrayışla dini iman arasındaki farklılık, felsefi anlayış bireysel tasdikleri içeriyor iken dinsel bağlılığın cemaatsel yükümlülükleri içeriyor olması ayırımına dayanmaz, bilakis felsefenin ilkeleri genel olurken müminin teslimiyetinin kişisel olması ayırımına dayanır. Buna göre dinin en temel sorusu: 'Ben -tek başına bir birey olarak- kimim?' dir. İman, dini otoritelerin arkasına saklanmak değildir. Bilakis o, insanı bireysel olarak var olma korkutucu gerçeğiyle yüz yüze bırakır.

Sekizincisi: O halde insanlar dinle niçin ilgilenirler? Bazı durumlarda inananlar, bu soruyu, 'din ne ise o olduğu için' şeklinde ilgisizlikle cevaplayabilirler. Birçok durumda ise, 'din, daha dolu bir hayat için vasıtalar sağlar', 'din insan varlığını geliştirir', 'kurtuluş yolunu gösterir' cevaplarından birini verirler. Bu cevaplar bize, dinin sekizinci özelliğini işaret eder. Din, -yolları birbirinden farklı olsa da- bireye 'kurtuluşu/necâtı' önerir. Evangelistler, bu temel üzerinden, İncillerini halk düzeyinde 'satarlar'. Böylece diğer insanlara da kendi imanlarını paylaşmayı sunarak, onlara, ölüm yerine hayatı, hayal kırıklığı yerine tatmin olmayı, amaçsızlık yerine bir hedefi, öldürme yerine bağışlamayı, dağılma yerine birliği, bütünlüğü vaat ederler. Daha felsefi bir düzeyde Paul Tillich, 'teolojik ilişkilendirme' metoduyla, insanın temel varoluşsal ihtiyaçlarına nasıl karşılık geldiği ve bunları nasıl giderdiği görülerek Hıristiyan İncilinin anlamının kavranılabileceğini ileri sürer.³⁷ Yine, James Henry Leuba, dinin en belirgin karakterinin kurtuluş/necât vaat etme olduğunu belirtir: "Son tahlilde dinin gayesi Tanrı değil, hayattır: (öte dünyada) daha fazla, daha geniş, daha zengin ve daha tatmin edici bir hayat. Hayatı sevmek, dinin itici dürtüsüdür (*impulse*)."³⁸ Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation (Dinin Özü ve Tezahürleri)* isimli çalışmasında benzer bir sonuca ulaşır. Din fenomeni üzerine geniş bir çalışma yaptıktan sonra Gerardus, bütün dinlerin hedefinin kurtarmak/necât (*salvation*) olduğunu iddia eder: "Dinin özellikleri arasında, bu hayatın geliştirilmesi, güzelleştirilmesi, genişletilmesi ve derinleşti-

36 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, corrected edition ed.: D, R. Griffin and D. W. Sherburne, New York, The Free Press, 1978, s. 15 vd.

37 Paul Tillich, *Systematic Theology*, cilt I, s. 67 vd.; ayrıca bkz. *The Courage to Be*, Nisbet, 1952.

38 William James'dan iktibas edilmiştir: *Varieties of Religious Experience*, s. 497.

rilmesi olabilir; fakat 'kurtarıcı' olma özelliği ile başka bir şey daha kastedilmektedir: tamamen yeni bir hayat. Ancak her halükarda din, daima yönünü kurtarışa doğru çevirmiştir, verilmiş olarak var olan hayatın kendisine doğru değil.³⁹ Her ne kadar günümüzde, mecazlarla anlatımın çok sınırlı bir çekiciliği olsa da, Charles Wesley söz konusu din görüşüyle ilgili kendi kalbindekileri şu şiirinde yansıtır:

*Kaybedilen şeyi kurtarmak için, gökten geldi O:
Gelin günahkârlar ve güvenin İsa'nın ismine.
O bağışlamayı sunuyor size,
Davet ediyor sizi özgürlüğe.
Eğer ağırlığınızsa günah sizin, hadi Bana gelin!*

Bununla beraber, dinin kurtarıcı olduğu iddiası, bazı eleştirileri de beraberinde getirmektedir: Din 'yalancı ilaç' (*placebo*)^{*} gibidir; etkisi sadece ona inanan insanlar içindir; dini inancın objesi, yani Tanrı, gerçekte inananın hayal gücünün bir ürünüdür. Bu iddialar bizi, dinin karakteristik özeliğini ortaya koyma yollarından dokuzuncusuna ve burada üzerinde duracağımız sonuncusuna götürmektedir.

Dokuzuncusu: Bu görüşe göre dini inançlar bizim ideallerimizin yansıtılmasını ve değerlerimizin somutlaştırılmasını (yani, soyut değerlerin, sanki onlar somut objeler veya gerçek kişiler gibi sunulmasını) ifade ederler. Kimileri, dinsel inançlarla ilgili bu analizi onların güvenilirliğini yıkmak için kullanır. Mesela Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity (Hıristiyanlığın Özünü)* isimli eserinde bu durumu şöyle ifade eder: "Tanrı bilinci, kişinin kendisiyle ilgili bilinci, Tanrı bilgisi, kişinin kendisinin bilgisidir. Bir insanı Tanrı anlayışına bakarak daha iyi bilirsin ve insana bakarak da Tanrısını; bu ikisi özdeştir. İnsan için Tanrı ne olursa olsun, bu onun kendi kalbi ve ruhudur."⁴⁰ Böylece insanlar Tanrının sıfatlarının listesini yaptıklarında, yüce olarak kabul ettikleri değerlerinin listesini yapmaktalar ve onlara kendi üzerlerinde bir gerçeklik atfetmektedirler. İnsanlar bu değerleri yaşatmakta başarısız kaldıklarının suçluluğunu hissettiklerinde, bu durumu, Tanrıya karşı suç işlemek şeklinde tanımlayabilirler, fakat gerçekte bu insanların yaşadıkları şey, kendi fikirlerinden uzaklaşmış olmanın sıkıntısıdır. Dinin benzer bir yorumunu, psikolojik terimlerle Sigmund

39 Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans.: I. E. Tumer, George Allen and Unwin, 1964, s. 681 vd.

* Placebo: Tedavi sürecinde gerçek fiziksel bir etkisi olmayan ve doktorlar tarafından hasta üzerinde psikolojik rahatlatma yaratması için verilen yalancı ilaçların tıbbi ortak adı -Çev.-

40 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans.: G. Eliot. New York, Harper Torchbooks, 1957, s. 12.

Freud yapmıştır. *The Future of an Illusion (Bir Yanılsamanın Geleceği)*'nde o, dini fikirleri, 'yanılsamalar, ataların gelenekleri ve insanlığın en güçlü, en ivedi arzuları' olarak tanımlar. Mesela, 'Tanrının yardımseverliği' inancı, tecrübelerimiz yaşımızın ilerlemesi sonucu bize babamızın zayıflığını öğrettiğinde, bizim, çocukluk dönemine ait güven duygusunun yerini doldurmak için rahatlatıcı bir ikâme unsur olarak keşfettiğimiz bir yoldur.⁴¹ Bununla birlikte, dinsel inançların yansıtma özelliğinin, her zaman onların aleyhine olması gerektiğini de söyleyebiliriz. Gordon D. Kaufman, *Essays on Theological Method and Theological Imagination (Teolojik Metot ve Teolojik Tahayyül Üzerine Denemeler)*'de, ikna edici bir tarzda teolojik anlayışın yapıcı bir aktivite olduğu görüşünü geliştirmiştir.⁴² Belki de insan anlayışının yapısı öyledir ki, sadece yansıtma ve hayal etme faaliyeti vasıtasıyla biz nihaî ve İlahi olanın mahiyetini kavrayabiliriz. Aslında denebilir ki, İlahi enkarnasyon (Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi) örneğinde olduğu gibi, böyle bir gerçekleşmeyle Tanrı bize, bizim için mümkün olan en uygun tarzda İlahi mahiyeti kavrayabileceğimiz bir hikâye bir model sağlamaktadır. Tanrı'nın kendini açıklaması/vahyetmesi amacı açısından İlahi enkarnasyonla ilgili ortaya konmuş böyle bir yaklaşım ister inandırıcı olsun ister olmasın, dini inançların, insanî idealleri somutlaştıran yansıtma kullanarak Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili algımızı maddileştirip, somutlaştırdığını kabul etmek dine bir zarar vermez. Pekâlâ, âkâbet hikâyeleri, 'Tanrı' diye adlandırdığımız nihaî ve kutsal varlığın özelliğini ve isteğini kavrayabilmemizin en uygun yolu olabilirler. Hayal kurma gücü, teologlar ve inananlar tarafından ihmal edilmemelidir. Tanrı realitesini keşfetmek için bu anlayış, eğer tek yol değilse, değişik yollardan biri olarak kabul edilebilir.

O halde din nedir? Dinin özellikleriyle ilgili ifade ettiğimiz bazı noktalar bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Din, kompleks bir bütünlüktür; ne basit bir tanımlaması vardır, ne de onu tanımlayan herhangi bir tek öze sahiptir. Din kavramı, sınırsız sayıda bireysel imana atıfta bulunmaktadır. Bu imanlarda yer alan hâkim nitelikler her defasında, diğer imanların sahip olduğu aynı özelliklerin anlamlı bir çerçevede birbiriyle örtüşmesi ya da birbiriyle kesişmesiyle karmaşık bir ağ sistemi oluştururlar. Sonuç olarak din, sınırları 'bulanık' (*fuzzy*) olan bir kavramdır. Dinin özü ile ilgili olarak bu durum, Ludwig Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" diye ifade ettiği bir gerçekliğe işaret eder.⁴³

41 Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*, trans.: W. D. Robson-Scott, Hogarth Press, 1962, s.26.

42 Gordon D. Kaufman, *An Essays on Theological Method*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1975; ve *The Theological Imagination*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.

43 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans.: G. E. M. Anscombe. Basil Blackwell, 1963, I, s. 66 vd., s. 31 vd.

Aile benzerlikleri ifadesiyle Wittgenstein, bir ailenin üyelerinin aynı aileye dâhil olduklarını gösteren çok çeşitli özelliklere dikkat çekmektedir. Bu özellikler, girift yollarla üst üste gelerek ve birbirleriyle kesişerek pek çok benzerlikler oluştururlar.

B. Felsefe Din ile Niçin İlgilenir?

Dinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili değişik yollar üzerinde düşündükten sonra, bu bölümün başında sorduğumuz, “Atinalıların Kudüs’te işi ne?” sorusuna dönmenin zamanı geldi. Ele aldığımız şekilde dinin mahiyeti kabul edildiğinde, felsefenin, dinin anlaşılmasına ne katkısı olabilir? Diğer bir ifadeyle, din felsefesi; araştırma, mühendislik ve inşâ etme gibi felsefi aktiviteleri dine nasıl uygulayabilir? Bu yönüyle, bu çalışmanın geri kalanı dinsel anlayışın değişik yönlerini araştırarak, bu soruya somut bir cevap sağlayacaktır. Öte yandan, ön hazırlık niteliğinde ve daha biçimsel bir cevap verebilmek için, birbirinden farklı birçok entellektüel aktivitenin üstüne ‘felsefe’ etiketinin vurulduğunu fark etmek ve bu kadar farklı aktivitenin dini inancı anlama, geliştirme, temellendirme ve formüle etme görevlerinde nasıl kullanıldığı konusuna kafa yormak önemlidir.

Felsefi aktivite diye nitelenebilecek, kısmen dini inançla da ilgili olan entellektüel aktiviteler arasında metafizik, mantık, epistemoloji ve felsefi analiz yer alır. Felsefi araştırmaların dinin konusuna uygulanabildikleri farklı yolların ana çizgilerini belirtmeden önce, adı geçen felsefi aktivitelerin her birinin neleri içerdiğine kısaca işaret edeceğiz.

Metafizik, insanların ‘felsefe’ kelimesi ile karşılaştıklarında hemen akıllarına gelen bir kelimedir. ‘Metafizik’ teriminin kökeni, Aristoteles’in tabiat (*fizik*) hakkındaki kitabından sonra (*meta*) yazdığı bir eserine onu isim olarak vermesine dayanır. Bununla beraber metafizik kavramı; ampirik, olumsal (*contingent*) dünyayı aşan ya da bu dünyanın temelini oluşturan şeyi, evrensel ve nihâî olan şeyi ve bütün şeylerin zorunlu temeli olan şeyi anlamak için yapılan teşebbüslerin ortak adı olagelmıştır. Metafizik sahasında filozoflar, temel realiteyi, kendinde varlığı belirlemeye ve onun mahiyetinin, bütün şeylerin yapısını, amacını ve anlamını nasıl belirlediğini kavramaya çalışırlar. Metafizik hakkında Tillich, “her şeyde ortak olarak bulunan varlığın, ilkelerini, yapısını ve mahiyetini keşfetmektir” der.⁴⁴ Whitehead ise metafiziği, “ilk ilkeleri kavrama teşebbüsü” olarak tanımlar. “Bu ilk ilkeler, var olan ve günün birinde var olacak olan her bir şeyden çıkartılabilirler ve böylece tutarlı, mantıksal ve zorunlu bir genel

44 Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Nisbet, 1955, s. 8.

düşünceler sistemi oluştururlar ki onun terimleri aracılığıyla tecrübelerimizin her bir parçasını yorumlayabiliriz.”⁴⁵ Ayrıca Whitehead bu tümel ilkeleri kavramanın zorluğuna dikkat çeker: Bunlar her şeyde bulunmakta ve temsil edilmekte oldukları için, -bilgi elde etmek için genellikle izlenen yolun aksine- bu ilkelerin uygulandığı durumlar ile uygulanmadığı durumları birbiriyle karşılaştırarak ayır edilmeleri mümkün değildir. Yirminci yüzyılda metafizikçilerinin çoğunluğu, Anglo-Sakson felsefi çevrelerinde pek kabul görmemektedir. Çünkü bu çevrelerdeki filozoflar bu tür ilkelerin tutarlı bir anlayışını elde etmenin imkânından şüphe etmişlerdir. Onların, dilin anlamlı kullanımı ilkesi üzerine dayanan eleştirileri göz ardı edilmemelidir. Fakat eleştirilerinin metafiziğin imkânını tamamen ortadan kaldırdığı da söylenemez. ‘Var olmamızın belli bir anlamı var mıdır yoksa bizler anlamsız bir kozmostaki saçma bir kazanın eseri miyiz?’ şeklindeki sorularının doğru cevabını belirlemeye çalışan her şuurlu varlık için metafizikle meşgul olmak kaçınılmazdır.

Mantık çalışmaları, felsefede son yıllarda hızla gelişen alanlar arasında dikkat çekmektedir. Mantık alanında filozoflar, geçerli akıl yürütme süreçleriyle ilgili metotların uygulamalarını ve anlamını kavramaya çalışırlar. Bu çalışmalar, kıyasa dayalı akıl yürütmenin basit formlarının analizinden, modern sembolik mantığın ve modalite mantığının kompleks incelemelerine kadar çeşitlilik gösterir. Mantık çalışmaları, tümdengelimli kesin ispatlama biçimlerinin (ve tabii ki yanlış ispatlama biçimlerinin) belirlenmesiyle sınırlandırılmaz. Şüphesiz bu tür ispatlama biçimleri de bize bir takım şeyler öğretir. Mesela, ‘Tüm insanlar ölümlüdür’ ve ‘David bir insandır’ öncüllerinden ‘David ölümlüdür’ sonucunu çıkarsamanın neden doğru olduğunu; ve ‘David, din felsefesi öğretmenidir’, ‘David’in saçları döküktür’ öncüllerinden, ‘O halde din felsefesi öğretmenlerinin saçları döküktür’ sonucunu çıkarsamanın niçin yanlış olduğunu öğreniriz. Bu tür bilgiler, akıl yürütme hatalarını ortaya çıkarmada bir kullanım alanı bulsa da, genellikle, dikkatle düşünen birine zaten açık olan şeyi formüle etmekten öteye geçmemektedir. Öte yandan, özellikle din konusunu çalışan öğrenciler için mantık çalışmak, informal ve kompleks prosedürlerin incelenmesini içerir. Farklı delil parçalarının kümülatif gücünü değerlendirerek ve çeşitli faktörlerin önemini bir araya getirerek bu prosedürler aracılığıyla güvenilir sonuçlara ulaşırız. Bu alanda kullandığımız akıl yürütme türü, mesela, bir zanlının mahkeme sonunda suçluluğu hakkında veya bazı tarihsel olayların meydana geliş nedenleri hakkında ya da bir hastanın uygun teşhis ve tedavisi hakkında hükümler verirken kendisine başvurduğumuz akıl yürütme

45 Whitehead, *Process and Reality*, s. 3 ve 4.

türüdür.

Felsefenin üçüncü biçimi, '**epistemoloji**'dir. Epistemoloji, kesin bir güvenirlik içinde 'bilinebilir' diye değerlendirebileceğimiz şeylerle, doğru şahitliğimizin arkasında neyin yattığının belirlenmesiyle ve bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyi nasıl bildiğimizle ilgili bir çalışmadır. Her ne kadar Platon'un, ampirik objelerin benzemeye çalıştıkları 'formların' bilgisine nasıl ulaştığıyla ilgilenmiş olması, epistemolojiyle ilgili çalışmaların felsefenin kendisi kadar eski olduğunu gösterse de, epistemoloji özellikle, Descartes ve Locke'den günümüze kadar modern felsefenin temel ilgisi olarak nitelenir. Descartes, şüphe edilmesi mümkün olmayan şeyi ve onu neyin takip etmesi gerektiğini belirlemeye çalışarak felsefesine başlarken, Locke, insan anlayışının mahiyetini ve onun neleri ihtiva edebileceğini aydınlatmaya çalışarak felsefesine giriş yapmıştır. Hume ve Kant'ın eserleri, bu sahada daha ileri konuları ele alır. Onlar, bilgimizin kapsamına giren şeylerin, Descartes, Locke ve bunların taraftarlarının düşündüklerinden çok daha sınırlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle Kant, insan aklının kapasitesini inceleyerek, eşyanın kendinde haliyle doğasının (*numen*), diğer bir ifadeyle realitenin ampirik alanı aşan mahiyetinin bizim bilgimizin ötesinde olduğunu göstermiştir. Ona göre, *bildiğimizi* geçerli bir biçimde iddia edebileceğimiz yegâne şeyler, tecrübemizin ve düşüncemizin yapıları ve bu yapılar aracılığıyla farkında olduğumuz objelerdir. Kant'ın akletmenin değeriyle ilgili eleştirel yaklaşımı, son iki yüzyıl boyunca felsefi düşünce üzerinde büyük etki yaratmıştır. Bu yaklaşım, metafizikçileri ve din felsefecilerini, bilgi ve haklılaştırma (*justification*) ilişkisi açısından dini imanla (*faith*) ilgili olan 'inanç' (*belief*) kavramının ne anlama geldiğini daha dikkatli düşünmeye yöneltmiştir.

Buradaki amaçlarımız açısından son olarak bir de felsefenin analitik formuna değineceğiz. **Analitik felsefe** geleneğini takip eden filozoflar, realitenin nihaî mahiyetiyle ilgili yeni doğruları ortaya çıkarmaya çalışmazlar. Bu filozoflar, insanların kesin ifadeler kullandıkları zaman neyi kastettiklerini ve onları kullanan kimseler tarafından bu ifadelerin nasıl haklılaştırılmış olarak görüldüğünü açıklamaya çalışırlar. Bu yolla filozoflar, karıştırmaları ortaya çıkarmaya; ve insanlar, kendilerinin ya da başkalarının ifadeleriyle ilgili olarak 'gerçekten' ne söyledikleri/söylendiği konusunda açık olmadıklarında ortaya çıkan yanlış anlamaları gidermeye çalışırlar. Felsefi aktiviteyle ilgili bu anlayışın klasik ifadesi Ludwig Wittgenstein tarafından *Philosophical Investigations* (*Felsefi Soruşturmalar*)'da, şu ifadelerle verilmiştir: "Felsefi bir problem, şu forma sahiptir: 'Çıkış yolumu bilmiyorum'. Felsefe, dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; sonunda onu sadece tasvir edebilir. Zira ona her hangi bir temel de

veremez. Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır.”⁴⁶ Analitik felsefenin, felsefe yapmanın tek geçerli formu olduğu iddiasına karşı çıkılması gerekir, çünkü kimi felsefecilerin, yerine getirmeleri gereken daha önemli görevler olduğunu ileri sürmeleri nihaî soruları ortadan kaldırmaz. Fakat bununla birlikte, özellikle yaşadığımız yüzyıl boyunca ve Anglo-Sakson çevrelerde felsefi aktivitenin söz konusu analitik formunun gelişmesi, düşünce ve kavrayış için gerekli olan daha fazla sağlamlık ve aydınlığı sağlamıştır. Gerçi bu yaklaşım, sözgelimi, Tanrı'nın varlığıyla ilgili iddiaların doğruluğunu ve haklılaştırmasını hiç de kolaylaştırmasa da, bu iddiaların ne ifade ettiğini ve onları haklılaştırmak için nelerin gerekli olduğunu daha açık hale getirmiştir.

Felsefenin bu şekilde, metafizik, mantık, epistemoloji ve analitikle ilgili rollerini açıkladıktan sonra 'Atinalıların Kudüs'te işi ne?' sorusuyla ilgili olarak daha ziyade biçimsel bir cevabın taslağını çıkarmaya çalışabiliriz. Diğer bir ifadeyle, felsefi düşüncenin bu farklı formlarından biri ya da bir kaç dinsel anlayışa uygulandığında ortaya ne çıkmaktadır? Yine burada da din ve felsefe arasındaki ilişkiyle ilgili farklı görüşleri yansıtan pek çok temel duruş vardır. M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approach (Din Felsefesi: Tarihsel Yaklaşım)* isimli çalışmasında bu duruşlardan dördünü tartışmıştır. Bunlar 'din olarak felsefe', 'dinin hizmetindeki felsefe', 'imana bir yer açan felsefe' ve 'felsefe ve din dilinin analizi'dir.⁴⁷ Onun çalışması, büyük dini yazarların her birinden ilginç örnekler içerir. Bu çalışmanın kalan bölümünde bu duruşların her birinin temel muhtevasına işaret etmek istiyorum. Ayrıca bunlara, beşinci bir özellik olarak 'dini düşüncede kullanılan akıl yürütmenin araştırması olarak felsefe'yi de ilave edeceğim.

1. Din Olarak Felsefe

Nihaî realitenin mahiyetiyle ilgili metafiziksel anlayış, kişiye hem ibadet edilebilen bir obje (veya tefekkür edilebilen bir ideal) hem de davranışlarını yönetecek bir değerler sistemi sağlarsa, böyle bir anlayışta bir 'din olarak felsefe' ortaya çıkar. Bu tür durumlarda dinin muhtevası, insan düşüncesiyle belirlenir. Bu, kendisine tapınılan varlığın ve ortaya konan ahlakî değerler sisteminin, onları düşünen insan zihninin dışında hiçbir ontolojik statüye sahip olmadığı anlamında insan ürünü olduğu demek değildir. Buradaki metafiziksel kavrayışla ilgili rasyonel düşünce, vakıada olanın nihaî halinin tasavvuru olarak görülebilir. Şüphesiz, Feuerbach ve Don Cupitt gibi birkaç ateist optimist, zihinlerimizin

46 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, p. 123 vd, s. 49.

47 M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, Macmillan, 1972.

ürettiği kabullere ibadet ettiğimiz konusunda (ki ben bu düşüncede her hangi bir ilham verici yön bulamadığımı itiraf etmeliyim) bizi ikna etmeye çalışmışlardır. Fakat buna rağmen, ne zaman en yüksek ilkeler ve eşyanın mahiyeti üzerine rasyonel bir tefekkür başlasa, biz onu ister tanıyalım ister tanımayalım nihaî olan varlık hakkında, onun olduğu şekilde doğru bir kavrayışını geliştirebilmek için 'din olarak felsefe' normal olarak ortaya çıkar. Bu şekliyle felsefenin, iman ve pratik için yeterli bir temeli sağladığı savunulabilir. Öte yandan bu durum, İlahî ve Nihaî olan varlığın vahiy aracılığıyla insanlığa gönderdiği düşünülen anlayış ve yönlendirmeye ilgili her şeyi -dini düşünce için temel bir zorunluluk olmasına rağmen- dışarıda bırakmaktadır.

'Din olarak felsefenin' klasik örnekleri, Platon'un anlayışında ve daha sonra Plotinus ve Porphyry tarafından geliştirilen Yeni-Plâtonculuğun son dönemlerinde bulunur. *Cumhuriyet*'te Platon, 'İyi' hakkında: "bilginin objelerine onların doğruluğunu ve zihne de bilme gücünü veren şey" diye yazar. O (İyi), tüm şeylerin gerçekliğinin kendisine bağlı olduğu şeydir, fakat zati itibarıyla kavranabilenlerin ötesindedir. O, değerde ve güçte aşılamaz olandır.⁴⁸ Her ne kadar İyinin 'tam olarak ne olduğunu' kimse bilemese de, O, bütün aktivitelerin doğru gayesidir ve varlığı herkes tarafından sezilir.⁴⁹ Iris Murdoch, yakın bir zamanda kaleme aldığı *The Sovereignty of Good (İyiliğin Egemenliği)* isimli çalışmasında, 'din olarak felsefe' şeklinde çağdaş Plâtonculuğun nasıl geliştirilebileceğine işaret etmiştir. Murdoch, iyi idesini, düşünce ve kavramanın merkezi olarak benimsemenin önemini, iyinin aşkın olmadığına da işaret ederek kabul eder.⁵⁰ Buradan hareketle Murdoch imanın, iyinin karakterini kavrama yolunda artan bir arayış olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer.

Plotinus'da din olarak felsefe, harekete sevk edici mistik bir tefekkür formu olarak karşımıza çıkar. Akıl, bütün varlık ve değerlerin kaynağı olan Bir'i sevmek için kendi ötesine geçebilmelidir. Bir'in vizyonunda (mukâşefesinde), "arzularımızın son noktasına ulaşırız. Biz onunla artık ahenksiz olmayıp, bilakis onunla tam bir İlahî raks içine gireriz. Bu durumda, tam mutluluğu yakalarız ve hayatın ve aklın temelini, varlığın ilkesini, iyinin sebebini ve ruhun temelini ve ruhla canlılık kazanan şeyi müşahede ederiz."⁵¹ Plotinus'u anlamak zor olsa da, onun çalışması, felsefi düşüncenin bazı formlarının -bu formlar bütün varlığın gerçek gayesini tamamıyla içeren bir vizyonunu verdiği için- derinden tedirgin edici etkilere sahip olabileceğini ifade eder.

48 Plato, *The Republic*, trans.: H. D. P. Lee, Penguin Boks, 1955, 508, s. 273.

49 *Age*, 505. s. 269.

50 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Roudledge and Kegan Paul, 1970. s. 69.

51 Plotinus, *Selected Works*, ed.: G. R. S. Mead, G. Bell and Sonss, 1914. s. 316.

Çağdaş filozof Charles Hartshorne, hayatı ve eserleriyle, din olarak teistik felsefe yapmaya ilginç bir örnek oluşturmaktadır. O, *The Logic of Perfection (Mükemmelliğin Mantığı)*'nda bize şunu söyler: "Ben on yedi yaşı civarlarındayken, Emerson'un *Denemeler*'ini okuduktan sonra, (şüphesiz yaptığım şeyle ilgili zihnimdeki kavram bir dereceye kadar belirsizdi) akla sonuna kadar güvenmek gerektiği yönünde düşüncelerim netleşti. Bu idealimi sürdürürken, metafizik ve dini sorularla ilgili düşüncemi, iyi düşünce olarak, düşüncenin uygun kriteri olan iyi olarak -gönül okşamanın, nasihat etmenin veya duyguları bildirmenin bir kriteri olan iyi olarak değil- oluşturmaya çalıştım."⁵² Her ne kadar bu ideal düşünceyi ilan etmenin ona bağlanmaktan daha kolay olduğunu itiraf etmeye devam etse de, Hartshorne'un hayata karşı kişisel tutumu ile entelektüel çalışmalarının mukayesesi, onlar arasında işaret edilebilir bir uyumu ortaya koyar. O, rasyonel çıkarımlarına göre inanmış ve buna göre de yaşamıştır. Temelde onun inancı, "Tanrı sevgidir" önermesiyle özetlenebilir. Hartshorne, vahye başvurmaksızın şu sonuca ulaşır: Dünyada meydana gelen her şeyin şuurunda olan ve onların hepsine mukâbelede bulunan, tam, yetkin ve tapınmaya layık bir varlık olarak Tanrının realitesini kabul etmenin rasyonel açıdan zorunlu olduğunu göstermek mümkündür. Buradan hareketle o, böyle bir varlığın tutarlı bir şekilde sadece sevgi olarak idrak edilebileceği sonucunu çıkarır. İleri sürdüğü görüşlere az ya da çok (ki çoğunlukla az) itiraz edilebilir olsa da, Hartshorne, bazı temellere dayanarak, "Tanrıya inanmamayı tercih etme hususunda irrasyonel bir şeyler olduğunu" savunur ve "öyle görünüyor ki, şahsi bütünlüğün objektif ilişkilerini kavrayabilmenin teistik yoldan başka hiçbir yol yok" der.⁵³ Onun eseri, zengin, etkili ve Tanrı'yla ilgili Hıristiyan inancıyla temelde uyumlu bir 'din olarak felsefe' önerir.

2. Dinin Hizmetkârı Olarak Felsefe

Din ve felsefe arasındaki ilişkiyle ilgili farklı bir görüş, Tanrı ve insanın âkıbeti hakkındaki rasyonel düşüncenin, bir takım bilgiler elde etmede fiili başarılarını inkar etmemesine rağmen, böyle başarıların, rasyonel düşüncenin dini inancı yaşatma ve korumasına yetmeyeceğini savunur. Mesela, Tanrının var olduğunu, ezeli, kâdir-i mutlak, âdil ve itaat edilmeye lâyık, vb. olduğunu savunmanın rasyonel haklılaştırmasını (*justification*) yapmak mümkün olabilir. Hatta insanların ahlaki olarak Tanrıya karşı sorumlu olduklarını ve ölümsüz olduklarını

52 Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Illinois, Open Court, 1962, s. VIII vd.

53 C. Hartshorne, *A Natural Theology of Our Time*, s. 45 vd.

göstermek de mümkün olabilir. Ama yine de, bu ikinci yaklaşıma göre, insanlar Tanrı'nın onlara kurtuluşları için gerekli gördüğü iman üzerinde olmayı istiyorlarsa, sözü edilen rasyonel sonuçların, ilahi vahiyle desteklenmeye, geliştirilmeye gereksinimi vardır. Bu yaklaşım, dini anlayışla ilgili iki basamaklı (ya da seviyeli) bir model olarak tanımlanabilir. Alttaki basamak, insan aklıyla kavranabilen hakikatlerden oluşur; üstteki basamak ise, insanın kendi güçleri aracılığıyla kavrayabildiği şeylere gerekli ilaveleri yapmak için Tanrı tarafından insanlığa vahyedilen Tanrı'nın mahiyeti ve istekleri hakkındaki nakilleri içerir. Bununla beraber akıl, bu vahyedilen hakikatlerle ilişkide önemli bir role sahiptir: Akıl, bu şeylerin, otantik vahyin işaretlerini taşıyıp taşımadığına ve buna bağlı olarak da 'Tanrıdan gelmiş vahiyler' olarak onların kabul edilip edilemeyeceğine hüküm verir.

Dini anlayışla ilgili bu görüşün klasik savunucusu Thomas Aquinas'tır. Aquinas, iki büyük eseri, *Summa Contra Gentiles* (*Sapkınlara Karşı Risale*) ve *Summa Theologiae* (*İtikad Risalesi*)'nde, Tanrının varlığı ve mahiyeti hakkında keşfedilebilecek her şeyi -mesela, Tanrının basitliği/tekilliği, değişmezliği, yetkinliği, sonsuzluğu ve bilgisi gibi- ayrıntılı olarak araştırmıştır. Bundan sonra o, "akıl her türlü çabasını aşan ve Tanrı'nın sınırsız iyiliğinden dolayı bilinebilir kıldığı kendisiyle ilgili doğrular" üzerinde tartışır.⁵⁴ Bu sonuncular arasında, Teslis ve Enkarnasyon öğretileri, insanın nihai akıbeti, yani yeniden dirilme, bedenlerin mükâfatlandırılması, ruhlar için sonsuza kadar devam eden güzellikler ve bunlarla ilişkili meselelerle ilgili öğretiler bulunmaktadır.⁵⁵ Öte yandan şu husus da not edilmelidir ki, Aquinas, ilkece insan aklının ulaşabilme kapasitesinde gördüğü hakikatlerin, pratikte akıl tarafından elde edilebilirliğinden şüphe etmiştir. Bu sebeple o, çabuk ve eksiksiz olarak kazanılabilmesi için Tanrı'nın bu hakikatleri, vahiy aracılığıyla en doğru biçimde bize sağladığını ifade eder.⁵⁶ Sonunda biz ulaştığımız rasyonel sonuçlara, Tanrının vahiyle bildirdiği şeylerle uydukları için ve uydukları ölçüde güvenebiliriz.

Öte yandan John Locke'dan bu yana modern düşüncedeki hâkim görüşe göre, doğruluğun ölçütü akıl tarafından belirlenir: Vahyedilmiş olduğu varsayılan bilgi, ancak aklın bildirdiği şeyle çelişmezse ve rasyonel açıdan benimsenebilir testlerce Tanrı'dan geldiği teyit edilirse kabul edilebilir. Locke bu görüşünü, *An Essay Concerning Human Understanding* (*İnsan Anlığı Üstüne Bir Deneme*)'nin IV. Bölümünde dile geliştirmiştir.⁵⁷ Bu örnek en iyi şekilde Samuel

54 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I. 9, 1; IV, 1, 4.

55 *Age*, IV, 1, 11.

56 *Age*, I, 4.

57 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV. Kitap, Bölüm 16-19.

Clarke tarafından 1704, 1705 tarihleri arasında Boyle Konferanslarında dile getirilmiştir. Clarke, önce dünyadaki kozal düzenden Tanrının varlığını ve sıfatlarını ispat etmeye çalışmış ve buradan şu sonuca ulaşmıştır: “Hiçbir şey, Tanrı’nın Zorunlu Varlığı ve bunun çıkarımsal sonucu olan Tanrı’nın tüm sıfatları kadar kesin ve tartışmasız olamaz.”⁵⁸ Bu şekilde, dinin ilk temellerini sağlam bir şekilde yerleştirmeye teşebbüs eden Clarke, “İlahi vahyin kesinliğini ve doğal dinin değiştirilemez emirlerini” göstermek suretiyle, “kutsal dinimizin üst yapısının tamamının, hakikat ve mükemmelliğini ispat etmeyi ve ortaya koymayı” kendine görev addetmiştir. Bu görevde Clarke kendini, söz konusu hakikatleri inkâr ederek zaaf ve ahlaksızlıklarına bahane oluşturmaya çalışan din karşıtı insanların muhalifi olarak görür. Onun araştırmalarının sonucuna göre, “Tanrı, bu meselelerle ilgili birçok ve kesin kanıtlar sağlamıştır.”⁵⁹ Sonuç olarak, Tanrı ve insanlık hakkında aklın gösterdiği ve vahyin beyan ettiği hususlara inanmaya bizi mecbur kılan her türlü neden dünyada vardır.⁶⁰

3. İmana Yer Açabilmek İçin Felsefe

Felsefe ve din arasındaki ilişkiyle ilgili farklı bir görüşe göre filozofların rolü, varlığın anlamını, Tanrının mahiyet ve iradesini kavrama ve doğrulamada insan aklının yetersiz olduğunu göstermek ve böylece Tanrı’yla ilgili hakiki bilginin vahye dayalı temelini tesis etmektir. Bu anlayışı kabul edenler, sadece rasyonel düşüncenin tutarlı bir şekilde bir din üretebileceğini inkâr etmiyorlar; onların bazıları, aklın kendi gücünü kullanarak Tanrı hakkında anlamlı herhangi bir şey keşfedebileceğini de reddediyor. Bu felsefi yaklaşımın söz konusu aşırı şekline göre, Tanrı hakkındaki bütün geçerli bilgiler Tanrıdan gelmeli ve imanla kabul edilmelidir. Felsefenin değeri ise şuradadır: Metafizik, epistemolojik ve mantıksal araştırmalar, eğer doğru bir biçimde yapırlarsa, Tanrı’yla ilgili konularda insan aklının yetersizliğini açık hale getirirler. Bu yolla felsefe insan düşüncesinin kendini beğenmişliğini sınavacak ve Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde önemini belirttiği gibi, imana bir yer açmak için akli sınırlayacaktır.⁶¹

Felsefenin dindeki rolüyle ilgili bu yaklaşıma, daha önce dinle ilgili olarak ele aldığımız, ‘hakiki dinin Tanrı’nın vahyi temeli üstene dayanması gerektiği’

58 Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London, 1732, s. 126.

59 *Age*, s. 47, 149.

60 *Age*, s. 455 vd.

61 I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans.: N. K. Smith, Macmillan, 1958. s. 29. Kant’ın bizzat kendisi imana bir yer açmak için bilgiyi zorunlu olarak inkâr etmek gerektiğini ifade eder.

şeklindeki görüşte, John Ellis ve Karl Barth'ın eserleriyle nasıl teolojik örnekler sağladıklarına işaret edilmiştir. Daha erken döneme ait bir örnek, Ockhamlı William'ın Tanrı'nın geleceği bilmesi konusunda yazdığı eserinde bulunabilir. Bu çalışmasında o, insan aklını kullanan filozofun, Tanrının geleceği bilemeyeceği yargısında bulunacağını ileri sürer. Çünkü gelecek, vakıada içlerinden sadece birinin meydana geleceği bir imkânlar sahasıdır. Hâlbuki İncil otoriteleri ve azizler, Tanrının böyle bir ön-bilgiye (ezelî bilgiye) sahip olduğunu söylerler.⁶² Bu apaçık çelişkiyle yüz yüze gelince Ockham, söz konusu iki yaklaşımı uzlaştırabilmek için kimi hileli akıl yürütmelere başvursada sonunda onları uyumlu hale getirmenin bir yolunu bulamaz. Buradan hareketle Ockham, imanın sahit olmasının onun bir gereği olduğu, fakat tabii akla uygun olmasının ise nadiren karşılaşılan bir durum olduğu sonucuna ulaşır. Her ne kadar Ockham'ın böyle bir sonuca varırken otoritelere müracaatı kabul edilemez olsa da, o, akıl ile iman çelişğinde aklın hükmünü inancın buyruğuna tâbi kılmada izlediği yolla, rasyonel düşünceye güveni olan teologların, bu güvene rağmen Tanrı inancı ile ilgili temel konular ve vahyin önemini yargılama söz konusu olduğunda aklın yetersiz olduğunu düşünebildiklerine bir örnek oluşturmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Henry L. Mansel, *The Limits of Religious Thought (Dini Düşüncenin Sınırları)*'nda Tanrının temel sıfatları üzerine düşünmenin, zihinsel kapasitemizin ötesindeki konulara temas etmeye çalıştığımızın bir göstergesi olduğunu ileri sürer. O dikkatini, 'Sebeb', 'Mutlak' ve 'Sonsuz' kavramlarına yöneltir ve bu kavramların her birinin, sahit bir Tanrı anlayışı için eşit ölçüde vazgeçilemez olduğunu belirtir. Böyle olmasına rağmen, bu üç kavramın implikasyonları ile ilgili analizlerin, çelişkiye düşmeksizin bu kavramların hep birlikte 'bir ve aynı kişiye' atfedilemeyeceğini gösterdiğini ileri sürer.⁶³ O, buradan iki sonuç çıkarır: Birincisi; akıl, Tanrı hakkında düşünmeye giriştiğinde kaçınılmaz bir şekilde içine düşeceği çelişkilerle karşılaşır. Ona göre bu çelişkiler, "takip edelim diye bizim için çizdiği çizgiden sapmakta olduğumuz konusunda bizi uyarmak için Tanrı tarafından insan aklına konulmuş işaretlerdir."⁶⁴ Diğeri; Tanrı, kendisine doğru bir şekilde bağlanabilmemiz için ve kendisi hakkında nasıl düşünmemizi istiyorsa o şekilde ve insan düşüncesinin sınırlı kapasitelerine uygun gelecek şekilde vahyini göndermiştir.⁶⁵ Tan-

62 William Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, trans.: M. M. Adams and N. Kretzmann, New York, Appleton-Century-Crofts, 1969, s. 90.

63 H. Longueville Mansel, *The Limits of Religious Thought*, Oxford, 1858, s. 47.

64 *Age*, s. 198 vd.

65 *Age*, s. 126 vd.

rı'nın bize kendini vahyiyle bildirmesi aklımızı tatmin etmezken, Tanrı ile ilişkide uygun davranmamız için yeterli bir rehberdir. Çağdaş teolojik tartışmalarda Tanrı'yla ilgili gerçek bilgi için vahyin öncelliği ve yegâneliği Thomas F. Torrance tarafından güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. O sözgelimi, *Theological Science (Teolojik Bilim)* isimli eserinde, "Tanrının kendisinin bize bildirdiği ve açıkladığı her şeye inançlı ve dürüst bir şekilde mukâbelede bulunursak doğru bilgiye ulaşırız" der. Tanrı, kendisi hakkındaki bilgimizde "mutlak öncelliğe" sahiptir. "Onunla ilgili bilgimizde o, Rab olarak kalır, en başta gelir ve tüm bilgimizin üstüne kendi nüfuzunu tesis eder... Böyle bir Tanrının bilgisi, bir çeşit puta tapınma olarak addedilecek olan bizim değişken fikir veya düşüncelerimizi kontrol eden arketiplere göre kalıplandırılmaz. Bilakis Tanrı hakkındaki bilgimiz onun bizzat kendi vahyettiği şeye uygun olmalı ve bizzat kendisinin bize verdiği şeyin kontrolü altında olmalıdır.⁶⁶ Buna göre felsefi araştırmanın rolü, bir taraftan bu hususun bu tür konularda hakiki bilginin zorunlu şartı olduğunu göstermek, diğer taraftan da vahye dayanmayan bir akıl yürütme yoluyla böyle bir bilgiye ulaşmak için insanoğlunun kapasitesinin yetersizliğini ispat etmektir.

4. Dinî İfadelerin Analizi Olarak Felsefe

Felsefe ve din arasındaki ilişkiyle ilgili dördüncü görüş, Anglo-Sakson felsefesine hâkim olan görüştür. Bu görüş, dinle ilgisi açısından felsefenin rolünün, dini ifadelerin anlamını, mantıksal durumunu açıklamak için bu ifadeleri analiz etmek olduğunu savunur. Böylece din felsefesi, dini anlayışın muhtevasını geliştirmekle veya doğruluğunu ispat etmekle uğraşmaz. Daha ziyade o, dindar insanların inançları hakkında konuştuklarında neyi dile getirdiklerini, dini ifadelerin birbiriyle ilişkisinin nasıl kurulduğunu, inananlar iddialarının haklılığını gösterirken kullandıkları şeylerin ne tür temellerinin olduğunu ve bu iddiaların anlayış ve davranışlarıyla ilişkide genellikle nasıl bir işlev gördüğünü keşfetmeye çalışır. Bununla beraber din felsefecileri, bu araştırmaları yaparken tamamen tasvir edici bir tarzda hareket etmezler. Onların, dini iddialardaki karıştırmalar ve yanlış anlamaları belirlemeye dayanan analizleri, dini inançlar üzerinde radikal bir şekilde revizyoncu bir etkiye sahip olabilir.

Din felsefesiyle ilgili bu anlayışın genelde yirminci yüzyılın bir özelliği olduğu kabul edilmesine rağmen, bu konudaki öncü yaklaşımların izlerini eski felsefi çalışmalarda da görebiliriz. Mesela Xenophanes, "Etiyopyalıların Tanrılarının kısa ve kalkık burunlarıyla siyah olduğunu, Trakyalıların Tanrılarının

66 Thomas F. Torrance, *Theological Science*, Oxford Univ. Press, 1969, s. 9.

ise mavi gözlü ve kızıl saçlarıyla sarışın olduğunu" ifade ettiğinde,⁶⁷ Tanrı tanımlamalarının onları meydana getirenlerin özelliklerine benzediğine dikkat çekmektedir. Bu, Tanrı hakkında konuşmayla ilgili belli bir yorumu ifade etmektedir ki, daha önce işaret ettiğimiz gibi dinle ilgili yansıtma teorilerinde Feuerbach ve Freud tarafından radikalize edilmiş ve onu açıklamada referans olarak kullanılmıştır. Yine David Hume, vahiy ve tabii din hakkındaki delillere yönelik eleştirilerinde, bu hususların birer 'bilgi' konusu olmaktan çok 'iman' konusu oldukları sonucuna ulaştığında bu tür iddiaların mantıksal statüsünü belirginleştirmeye –her ne kadar bu, onun durumu açısından bir ironi olsa da– çalışmıştır. Kierkegaard'ın imanın mahiyeti hakkındaki çalışmaları da, imanın hakiki mantıksal statüsünü belirginleştirme teşebbüsü olarak anlaşılabilir.

Çağdaş filozoflar arasında din felsefesiyle ilgili bu görüş, D. Z. Philips tarafından güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. O, ilk eserlerinden olan *The Concept of Prayer (İbadet Kavramı)*'nda, "Tanrının var olup olmadığına karar vermek filozofun görevi değildir" der ve ekler, "Bilakis filozofun görevi, Tanrının varlığını kabul etmenin veya ret etmenin ne anlama geldiğini araştırmaktır."⁶⁸ Araştırılması gereken şey, "kavramsal açıklamadır", yani filozof 'Tanrı vardır (gerçektir)' cümlesindeki 'var olmak' (gerçek olmak) ile kastedilen şeyin ne olduğunu bilmek ister. Tanrı inancı açısından bu, insanların böyle bir ifadeyi kullandıkları bağlamları, o ifadeyi kullanmayla ilgili ileri sürdükleri gerekçeleri ve ona inanmaları sonucunda ortaya çıktığını düşündükleri sonuçları incelemek anlamına gelir. İbadet açısından ise, insanların ibadet ettiklerinde ne yaptıklarını incelemek anlamına gelir. Zira "nihaî anlamda ibadetin bizzat kendisi -yani ibadetin aktivitesinin kendisi- kendisinin amacıdır."⁶⁹ Bu aktiviteyi anlamak için yapılan çalışmanın amacı, yapıcı yönde olabileceği kadar, yıkıcı yöne de olabilir. Bu sebeple Phillips, insanlar ibadet ederlerken ne yaptıklarını söylemeye çalışmak kadar, ibadet eden hakkında konuşmayı da kargaşaya ve karıştırmaya yol açtığı için durdurmak ister.⁷⁰ Şüphesiz bu tür analizler, analiz edilen şeyi yapan kişiler tarafından "Fakat bu benim yaptığım şey değil!" denerek eleştirilmeye her zaman açıktır. Bununla beraber, bu çeşit çalışmaların sonucunda, din içerikli konuşmaların çok yönlü ve kompleks yapısı konusunda aydınlatıcı bir bilinç doğmuştur.

67 Werner Jaeger tarafından iktibasla, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford Univ. Press, 1967, s. 47.

68 Dewi Z. Phillips. *The Concept of Prayer*, Roudledge and Kegan Paul, 1965. s.10.

69 *Age*, s. 22.

70 *Age*, s. 3.

5. Dini Düşüncede Kullanılan Akıl Yürütmenin Araştırması Olarak Felsefe

Bu bölümde taslağı çizilen din felsefesinin son şekli, dini düşüncede kullanılan akıl yürütme ile ilgilidir. Bu yaklaşım bazı durumlarda, felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair analitik görüşün bir unsuru olarak görülebilir. Bununla beraber o, ayrı bir şekilde zikredilmeyi hak eden kendi çizgisinde bir çalışma olarak yeterli bir öneme ve karakteristiğe sahiptir. Dine yönelik bu son felsefi yaklaşımın temelini oluşturan düşünce şudur: İnananlar birer insandır ve bu nedenle hem onların düşüncelerinin insanî yapısı hem de içinde buldukları özel kültür inandıkları şeyi koşullar. O halde burada ele alınan din felsefecisi, temelde hem öğretilerde, hem de pratiklerde inanca etki eden faktörleri ve bu faktörlerin inancın önermelerine etki tarzını belirginleştirmekle ilgilenir. Sözelimi, kültürün dini inanç üzerindeki etkisiyle ilgili çalışmalar bunlardan biridir. Üzerinden yaklaşık bir yüzyıl geçen fakat bulguları hala önemli kabul edilen bir çalışmada, Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon The Christian Church (Yunan Düşüncesi ve Dilinin Hıristiyan Kilisesine Tesiri)*'nde, erken dönem Hıristiyan itikadî formülasyonlarının Helenistik yapıdan nasıl etkilendiğini inceler.⁷¹ Bu konuda daha yakın dönemde Maurice Willes ve John Hick tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bu araştırmacılardan ilki, Grek düşüncesinin formlarının Hıristiyan öğretilerini ifade etmede çağdaş değerini sorgulamıştır.⁷² İkincisi ise, şayet Hıristiyanlık doğuşundan itibaren Batıya, yani Avrupa'ya doğru değil de Hindistan'a doğru hareket etmiş olsaydı, 'İsa'nın öğretisi' adı altında ortaya neyin çıkabileceği üzerinde akıl yürütmüştür.⁷³ Her iki araştırmacı da, önemli bazı Hıristiyan çevrelerinde Hıristiyanlık itikadında aslı yolun ne olacağı konusuna önemli bir ilgi uyandırmıştır. Bu ilgilerden bazılarınun düşmanca olması, din felsefesinin bu biçiminin bulgularıyla ilgili teolojik eğitime günümüzde olan ihtiyacı gösterir. Din felsefesinin araştırdığı başka tartışmalı konular arasında dini öğretilerin gelişme tarzları, Tanrı hakkında hükümlerde bulunurken tarihsel kayıtlarının kullanımı problemi, metinlerin (özellikle kutsal metinlerin) inananlar tarafından yorumlanış biçimi ve fiziksel dünya ile ilgili bilimsel bulgularla teolojik düşünce arasındaki ilişki gibi konular yer almaktadır. Ayrıca ve hepsinin ötesinde, Tanrı'nın kavranışıyla ilgili

71 Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church*, Williams and Norgate, 1890.

72 Maurice F. Willes, *The Remaking of Christian Doctrine*, SCM Press, 1974; *Working Papers in Doctrines*, SCM Press, 1976; *Christianity Without Incarnation and Myth in Theology* in John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, 1977.

73 John Hick, 'Jesus and the World Religions' in *The Myth of God Incarnate; God and the Universe of Faiths*, Macmillan, 1973.

yolların insan ve kültüre göreceliğine ilişkin sorunlar da bunlar arasında yer alır. Bununla beraber bu konular sonraki bölümlerde tartışılan konular oldukları için burada din felsefesinin bu formuyla ilgili çok şey söylemek gereksizdir. Öyleyse başka sorulara yönelmenin zamanı geldi. Bu durumda felsefenin 'Atina'sının, dini inancın 'Kudüs'ü ile prensipte ne işi olabileceğine değindikten sonra, şimdi bu işlerin pratikte dini anlayış hakkında ve özellikle teoloji ve akıl hakkında ne ifade ettiği üzerinde düşünmek zorundayız.

KÂSİM B. İBRAHİM'İN İMÂMET TEORİSİ *

Binyamin Abrahamov
Çev.: Mehmet Ümit **

el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. Ali. 169/785 yılında doğdu. Biyografik kaynaklar onun gençliği hakkında hiçbir bilgi vermezler. Ancak O, muhtemelen Medine'de büyüdü. Kâsım, Mısır'a 199/815'ten önce geldi ve 211/826'ya kadar orada kaldı. Onun Mısır'a geliş nedeni belirsizdir. Bir kaynak Mısır'a kardeşi Muhammed tarafından kendisine bey'at edecek yeni taraftarlar toplaması için gönderildiğini bildirirse de, diğer kaynaklar Mısır'da söz konusu taraftar toplama misyonu ile ilgili herhangi bir bilgi vermezler. Ayrıca Kâsım'ın dînî faaliyetlerine ilaveten, geç dönem Zeydî kaynaklarının rivayet ettiği gibi Mısır'da bir isyan hazırlığı içinde olması muhtemel görünmemektedir. O Mısır'dan ayrıldıktan sonra, Medine yakınlarındaki er-Ress'e yerleşti. Burada 246/860 yılında vefat etti. Kâsım, eserlerinde bir muallim, gerçek dinin tebliğcisi, dış düşmanlara olduğu kadar (filozoflar, Hıristiyanlar, Maniheiztler) iç düşmanlara (Müşebbihe, mülhidler, zalimler) karşı gerçek dinin bir savunucusu olarak görünür. O, Mu'tezile'den geniş ölçüde etkilenmiş ve eserleri, geç dönem Yemen Zeydîleri'nin Mu'tezilî doktrinleri benimsemesine zemin hazırlamıştır. Kâsım'ın ele aldığı temel teolojik konular şunlardır: Allah'ın varlığına ilişkin deliller, Dünyanın yaratılması, Allah'ın birliği ve sıfatları, Kötülük, İman ve Küfür, İmâmet.¹

* Bu makale, orijinali İbranice yazılan, Kâsım b. İbrahim'in teolojik risaleleri üzerine yaptığım doktora tezinin bir bölümünün gözden geçirilmiş şeklidir. Söz konusu tez, Prof. M. Schwarz'ın danışmanlığında tamamlandı. Bu metin, Binyamin Abrahamov'un *Arabica*, (tome: XXXIV, 1987/1, Leiden, ss. 80-105)'de yayımlanan "al-Kâsım İbn İbrâhîm's Theory of the Imamate", başlıklı makalesinin çevirisidir.

Makalenin Türkçe'ye çevrilip, yayımlanması için izin veren Profesör Dr. Binyamin Abrahamov'a teşekkür ederim. çev.

** Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

1 Bk. W. Madelung, *Der Imam Kâsım b. İbrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, ss.

I

Bu makalenin gayesi, üç ana bölümden oluşan Kâsım'ın imâmet görüşünü incelemektir;

1. Bir imam tayininin zorunluluğu
2. Meşru imamın alametleri,
3. İmâmetle ilgili Rafızî görüşlere ilişkin bir reddiye

Madelung, Kâsım'da imâmet meselesine ilişkin tartışmasının başında şunu ileri sürer: "Kâsım, (beş prensibi içerisinde) imâmet meselesinden bahsetmez². O (imâmet meselesi), beşinci prensip içerisinde dolaylı olarak işlenmiştir ve diğer çalışmalarının çoğunluğunda da imâmetten hiç bahsetmez. Açıkçası imâmet, onun doğrudan ilgilendiği bir konu değildi. Şu kesindir ki o, İslam Toplumundaki bütün kötülüklerin kaynağının, Hz. Peygamberden sonra kimin imam olacağı hususunda alınan yanlış karar olduğunu düşünen bir Zeydî idi. Zira o, bu yanlışın sonuçlarını, yanlışın kendisinden daha tehlikeli/ciddi görmekteydi. Açıkçası Kâsım'ın taraftarları, imâmet konusuyla Kâsım'ın kendisinden daha fazla ilgilenmişlerdir. Gerçekte ona (Kâsım'a) yöneltilen birkaç soru imâmetle ilgiliydi. İmâmetin zorunluluğu ve meşru imamın alameti hususundaki bir soruya cevap olarak Kâsım, *Kitabu tesbiti'l-imâme* adlı eserini yazdı³".

Bununla birlikte Kâsım'ın, İslam'ın beş prensibi arasında imâmet meselesini zikretmemesi,* imâmetin Kâsım'ın özel ilgi alanına girmediği anlamına gelmez. Öte yandan Kâsım, adil olmayan insanların bulunduğu mekandan hicret etme meselesine çok önem vermesi ve bu konuya *Kitabu'l-hicre* isimli uzun bir risale tahsis etmesine rağmen, ondan bir prensip olarak bahsedilmez. Bunun aksine, üçüncü prensip olan, va'd ve va'id meselesi, onun eserlerinde çok az yer işgal

86-96; B. Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsım Ibn İbrahim*, Basılmamış Doktora Tezi, Tel Aviv Üniversitesi 1981, c. I.

2 el-Kâsım'a göre İslam'ın beş prensibi şunlardır: Allah birdir, Allah âdildir, Allah hem va'd eder, hem de va'id eder. Kur'an çelişkilerden uzak mütecanis bir kitaptır; Sünnet ise, Kur'an'da bahsedilmiş olanlar ve Kur'an'ın kastettiğidir. Zalimlerin idaresindeki yerlerde mülkiyet kullanımı, kazanç temini ve ticaretle meşgul olma yasaklanmıştır. Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Min kelâmihî*, Berlin elyazması (W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-1889, c. 4, s. 290, no: 4876, Glaser 101), vr. 132a-132b. Beş presibin metni, E. Griffini tarafından *RSO* 7 (1917), ss. 605vd. da; M. İmâra tarafından da *Rasa'ilu'l-adl wa't-tavhîd*, Kahire, 1971, c. I, s. 142'de yayımlandı. Krş. Madelung, *Der Imam*, ss. 104-105.

3 Madelung, *Der Imam*, s. 141.

* Bununla birlikte Kâsım, imâmeti usûliddine ilişkin zikrettiği on sekiz husus içinde sayar. Bk. Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâil b. İbrâhîm b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (246/860), *Mecmûu kütübî ve resâilî'l-imam Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 2001, c. I, s. 653. çev.

eder. İlke olarak, Kâsım'ın beş prensibi kriterine göre onun fikirlerinin önem sırası tespit edilemez. Zira Kâsım'ın beş prensibi, onun görüşlerinin tamamını kapsamaz. Madelung'un işaret ettiği gibi sadece onun görüşlerinin çoğunluğunun bir özetini içerir.⁴ Kâsım'ın kelâmî risalelerinin çoğu, ilk iki prensip olan Allah'ın birliği ve adaletini ele alır.

Siyasî yönü itibarıyla olmasa da imâmet meselesi,⁵ Kâsım'da önemli bir yere sahiptir ve Kâsım birkaç çalışmasını bu meseleye tahsis etmiştir: Bir imamın zorunluluğu ve alametlerinden bahsettiği *Kitâbu tesbîti'l-imâme* ve *Kitâbu'l-imâme*.⁶ İmâmet ile ilgili Râfızîler'in görüşlerinin çürütülmesini konu edinen

4 Bk. Madelung, *age*, s. 104.

5 Krş. Madelung, *Der Imâm*, 150.

6 Ambrossiana yazması C186'da [Bk. Griffini, *RSO*, 8 (1919-1920), ss. 293-297, no. 442 (C186)] risale (C186 yazması), *el-İhticâc fi'l-imâme* diye isimlendirilmiştir. Onun bazı bölümleri, R.Strothmann tarafından *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912, adlı çalışmasının ikinci bölümünde yayımlanmıştır. Madelung (*Der Imâm*, ss. 99-100), şu nedenlerden dolayı bu çalışmanın otantikliğinden şüphe eder: a-Bu risalenin dili bozuk ve bazen hatalıdır. Her ikisinin de aynı konuyu incelediği *Kitâbu'l-imâme* ile muhtemelen otantik olan *Kitâbu tesbîti'l-imâme* arasındaki fark çok dikkat çekicidir. b-*Kitâbu'l-imâme*'ye göre Zeydiyye muhalifleri yani Mürcie, Kaderiyye, Ehl-i Beytin düşmanları veya Ali'nin düşmanları (en-Navâsıb) ve Haricîlerden Kâsım'ın diğer risalelerinde söz edilmez. Kâsım'ın sürekli olarak söz ettiği hasımlar bu eserde mevcut olmayan Haşviyye'dir. Halbuki bu hasımlar listesi, Zeyd b. Ali'ye atfedilen fıkıh eserinde defalarca söz edilen düşmanlar listesiyle tamamen uyuşur (Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 55). Muhtemelen Kaderiyye ifadesi hâlâ kader karşıtlarını gösterir. Bu sebeple Madelung, yazarın kesin olarak ilk dönem Kûfe okuluna mensup bir Zeydî olduğu sonucuna ulaşır. Fakat açıktır ki erken bir dönemde bu çalışma, Kâsım'ın risaleler koleksiyonu içinde zikredilmektedir. Zira İbnü'n-Nedim (*Kitâbu'l-fihrist*, tahk.: G. Flügel, Leipzig 1871, s. 193.) ve Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hakk (*Kitâbu'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, Berlin yazması, Glaser 37, vr. 25b) onu Kâsım'ın eserleri içine dahil ederler.

Madelung'un çıkarımının yeterince iyi temellendirilmediği anlaşılmaktadır. Üslubun oldukça sıradan olmasına karşın Madelung'un otantik olduğunu düşündüğü risalelerde bile Kâsım'ın üslubu yeknesak/mütecanis değildir. - zorlama ve zerafetten yoksun bir seci' - ile yazılmış olan *Kitâbu'r-redd ale'z-zındık*, *Kitâbu'r-redd ale'n-nasâra* eserlerindeki üslubu, *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr*'deki üsluptan farklıdır. *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr* secili yazılmıştır, fakat onda ne zorlama ne de zerafet eksikliği vardır. *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr*'de Kâsım'ın üslubu *Kitâbu'l-müsterşîd*'teki üslubundan farklıdır [Bk. Abrahamov, *The Theological Epistles*, c. II, ss. 108-142 (Abrahamov, bu sayfalar arasında *Kitâbu'l-müsterşîd*'in metnini aktarır. çev.) Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-müsterşîd*, Berlin yazması, no: 4876/11, vr. 71b-81a]. *Kitâbu'l-müsterşîd*'te diğer çalışmalarında olduğu gibi bazen secili yazmaz. *Kitâbu'l-mesâil*'inde (British Museum yazması, Or. 3977) hiç secili tarzı kullanmaz. Kâsım, başlangıçta secili yazmış gibi görünmekte ancak zamanla tedricen secii bırakmıştır. Öyle ki onun sonraki risaleleri (*Kitâbu'd-delîli's-sağîr* gibi) bu üsluptan uzaktır.

Kitâbu'r-redd ale'z-zındık'ın otantikliği hakkında Nyberg'in şüphelerinin [Bk. *OLZ*, 32(1929),s. 432 vd.] aksine Bergstrasser, hem bu çalışmanın hem de *Kitâbu'r-redd ale'n-nasâra*'nın Kâsım tarafından yazıldığı sonucuna ulaşır. Ancak ikincisi birincisinden biraz daha sonra yazılmıştır. [Bk. *Islamica*, 4 (1929-1931), s. 295 vd.; Madelung, *Der Imâm*, s. 90 vd.] *Kitâbu'r-redd ale'n-nasâra*'nın üslubu önemli ölçüde *Kitâbu'r-redd ale'z-zındık*'ın üslubundan daha az zerafetten yoksundur. Bundan başka kendisinde imamın bulunabileceği bir kaynak olarak peygamber ailesine işaret eden anahtar kavram *ma'dîn* (kaynak kavramı, Kâsım'ın *Kitâbu'l-mesâil*'inin,

*Kitâbu'r-redd ala'r-râfıda ve Kitâbu'r-redd ala'r-ravâfid min ashâbi'l-gülüvv.*⁷

British Museum yazması, Or. 3977, vr. 57b' de bulunmaktadır. Krş. Madelung, *Der Imâm*, s. 143), aynı anlamda birkaç defa *Kitâbu'l-imâme* (Örneğin Bk. Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a, 57b) de kullanılır. Kâsım'ın öğrencilerinden birinin hocasından duyduklarını yazmış olması mümkün olan bir husustur ve bu da metinde zaman zaman görülen hataları izah edebilir.

Mürcie, Kâsım'ın eserlerinde hem ismi hem de görüşleri ile zikredilir. [Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâb el-mesâil*, British Museum yazması, no: 3977, vr. 47b. *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr*, (Abrahamov'un, *The Theological Epistles* isimli çalışması içinde) c. II, s. 41 (Berlin yazması, no: 4876/1, vr. 17a). *Kitâbu'l-adl ve't-tevhîd*, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, tahk.: Muhammed Umâra, Kahire 1971, içinde) ss. 121-122). Bu son risale, Madelung tarafından otantik kabul edilmez]. Kaderiyye'ye gelince *Kitâbu'l-İmâme*'de yazar onları kendi düşmanları içine dahil ederken, bununla kader/cebr taraftarlarını kasteder, muhaliflerini değil. Birinciler Kâsım'ın eserlerinde açıkça zikredilmiştir. Oğlu Muhammed tarafından Kaderiyye ismiyle neyin kastedildiği sorulunca, Kâsım: "Kaderiyye cebri onaylayan kimselerdir" demiştir. (*el-Mücbire*, Bk. *Kitâbu'l-mesâil*, no: Or. 3977, vr. 47a). Aynı zamanda Peygamber ailesinin düşmanlarını, İmam'ın bu aileden olması gerektiğini savunan birisine muhalefet edenlere dahil etmede şaşılacak bir durum yoktur. Haricilere gelince, onlar imamın seçimle gelmesi gerektiği görüşündeydiler [Bk. *EI*(2), c. 1076] ve bu durum, bu görüşe karşı çıkan Kâsım'ın onları düşmanları olarak kabul etme nedeninin gerekçesi olabilir.

Madelung'un *Kitâbu'l-imâme*'nin yazarının erken dönem Kûfe okuluna mensup bir Zeydî olduğuna ilişkin görüşü savunulamaz. Erken dönem Kûfe Zeydî ekolünün öğretilerine şekil veren Butriyye, imamın bir *şûrâ* tarafından tayin edilmesi gerektiği görüşündedir. Onlardan bazıları imâmete gelmenin, huruc/isyân eden herbir Ali evladının özel hakkı olduğu görüşünü savunur (Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 50). Kanaatimce ya *Kitâbu'l-imâme*'nin yazarı ya da kitabın yazarının yararlandığı kaynağın yazarı olan Kâsım, imamın şûra tarafından atanması gerektiği görüşünü kabul etmez. *Kitâbu'l-imâme*'de Kâsım, "Allah'ın elçisinin imâmeti Ebû Bekir'e tevdi etmesi, isim ve zatını belirterek mi veya niteliklerine işaret ederek mi ya da imâmeti bir şûrâya havale ederek mi yoksa sessiz kalarak mı oldu" (Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 55a.) diye sorar.

Kâsım bir imam atama ile ilgili bu dört yolun hepsini kelâmın alışılmış diyalektik tartışma metodu ile reddeder (*Kitâbu'l-imâme*, vr. 55a-57a). Sonunda Kâsım, Hz. Muhammed'in halefini Allah'tan gelen bir mesaja göre tayin ettiği (Ebû Bekir'in ismiyle belirtildiği), fakat Ebû Bekir'den sonra meşru imam olarak, peygambere olan karabet temelinde insanların en çok itaat edileni, en dindarı, en akıllısı olan kimsenin tayin edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. (Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a-58) Kâsım'a göre imâmet bilinen bir yerde (yani özel bir kişide) olmalıdır. (Bk. *age*, vr. 57a) Kâsım, imamın karakteristik bir alameti olarak huruca/isyana hiçbir yerde işaret etmez.

Yazarın (Kâsım Ress'nin), bir Cârudî olduğu varsayılabilir. Cârudîler, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın imâmetini onaylamaz, ancak Peygamberin meşru imam olarak "vasîsi" Ali'yi tayin ettiğini iddia ederler. Onlar, müslümanların Ali'ye değil de ilk üç halifeye biat ettiklerinde yanlış yaptıkları ve Allah'ın emirlerine karşı geldikleri görüşünü savunurlar. [Bk. Madelung, *Der Imâm*, ss. 44-46; en-Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, (J. Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie*, Beyrut 1971 içinde) s. 42] (van Ess tarafından Nâşî el-Ekber'e atfedilen *Kitâbu usûli'n-nihal*'in yazarı hakkında Bk. W. Madelung, "Frühe Mu'tazilitische Haresiographie: das Kitâb al-Usûl des Ca'far b. Harb?", *Der Islam*, 57(1980), part: 2, ss. 220-236). Halbuki *Kitâbu'l-imâme*'ye göre Kâsım'ın, kendilerini reddetmeksizin zikrettiği Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini tasvip ettiği açıktır. Cârudîler, Hasan ve Hüseyin evladından herbirinin huruc/isyân yoluyla imam olabileceği fikrini savunurlar (Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 47). Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kâsım hurucun imamın karakteristik bir alameti olduğu fikrinde değildir. *Kitâbu tesbîti'l-imâme*'de ifade edilen bu fikirlerin ve *Kitâbu'l-imâme*'de de yer aldığını aşağıda göreceğiz.

7 Madelung bu risalenin otantikliğinden de şüphe eder. Bk. *Der Imâm*, ss. 98-99. O, Kâsım ve dört

II

İslam mezheplerinin çoğunluğu, bir imam tayininin zorunluluğunun mutlak olduğunu savunurlar. Sadece Haricîlerin bir alt grubu olan Necdîler, Ebu Bekir el-Asam ve Hişam el-Fuvatî, şayet bütün insanlar dürüst ve adil olursa, onların hepsinin birbirine eşit olacağını ve bu yüzden de onlardan birine itaat etmeye gerek kalmayacağını ileri sürerek bu prensibe muhalefet etmişlerdir.⁸ Bu konudaki ihtilaf, bir imam tayininin zorunluluğuna ilişkin delil üzerinde – yani delilin akla mı yoksa nakle yani Kur'an ve Sünnete mi dayandığı hususunda – olmuştur. İmam tayinine ilişkin aklî delil, eğer toplum bir imama sahip olmazsa herkes başkalarının ihtiyaç ve isteklerini dikkate almaksızın kendi gayelerine ulaşmayı arzulayacağı ve bu da hırsızlık ve katliamlara yol açabileceğinden dolayı toplumun mahvolacağı varsayımından hareketle öne

kardeşinin isimlerinin bu risalede zikredildiğini [Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid min ashâbi'l-guluv*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 147. (Abrahamov, bu varak numarasını *er-Redd alâ'r-ravâfid* için vermekte, fakat söz konusu varaklar Berlin yazmasında Kâsım'ın *Adl ve't-tevhid ve nefyu'l-cebri ve't-teşbih* isimli eserinin varaklarına, Berlin yazması, no: 4876/21, vr. 140-149, tekabül etmektedir. çev.)] ve üslubunun *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*'daki üsluptan farklı olduğunu öne sürer. Fakat sonuçta muhteva açısından iki risale arasında bir ilişki olmasından dolayı Madelung *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*'in Kâsım'ın düşüncesine uygun olarak eserleri konusunda oldukça bilgili, Kâsım'ın sağlığında yaşayan bir talebesi, muhtemelen oğullarından biri tarafından kaleme alınmış olduğu sonucunu çıkarır.

Madelung, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*'ta olduğu gibi aynı verilere sahip olmasına yani her iki eserin üslupta farklı olmakla birlikte muhtevada benzerlikler arzemesi, ricâl ve tabakât yazarlarının her iki eserin otantikliğinden şüphe etmemeleri verilerine sahip olmasına rağmen, onun, *Kitâbu'l-İmame*'ye ilişkin niçin farklı bir sonuca ulaştığı hususu açık değildir. Kâsım'a atfedilen eserler içinde otantikliği tamamen inkar edilebilecek olan tek eser, Hâricîlere reddiye olan *Kitâbu'l-kâmilî'l-münûr*'dir. Zeydî imamlar ondan bahsetmezler. Kâsım'ın eserlerinin tamamının bulunduğu yazmalar içinde de yer almaz. Onun üslubu, Kâsım'ınkinden çok farklıdır ve Hâricîlere verilen cevaplar, yazarın bir İmâmî Şüisi olduğu izlenimini verir. Krş. Madelung, *Der Imâm*, ss. 102-103.

- 8 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, tahk.: A. Guillaume, Oxford 1931, s. 481 vd. ; amlf, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, W. Cureton'un tahkikinin (London 1846) yeniden basımı, Leipzig 1923, s. 92; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, tahk.: H. Ritter, Wiesbaden 1963, s. 125, 460. Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, İstanbul 1928, ss. 271 vd. Mutezilî kelamcı Nâşî'ye göre (Bk. J. Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische*, s. 49 vd. , Arapça metin ss. 82-83) Mutezile, bir imam tayininin zorunluluğu hususunda ikiye bölündü. Bir grup bu zorunluluğun mutlak olduğunu, diğer grup ise müslümanların bir imam tayin etme veya etmeme hakkına sahip olduklarını iddia etti. Asam, Nâşî tarafından bir imam tayininin zorunlu olduğunu kabul etmeyenler arasında zikredilmez (Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische*, s. 49 vd. , Arapça metin ss. 82-83). Nâşî'ye göre Asam bir imamın idare edemeyeceği kaos dönemlerinde fiilen birkaç imamın olabileceğini iddia eder. Bu nedenle Eşarî'nin, Asam hakkında söylediklerinin açık bir ifadeye dayanmaktan ziyade dolaylı bir çıkarsamaya dayandığı anlaşılmaktadır. Krş. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, ss. 226-227; J. Van Ess, "al-Asamm", *EI* (2), Supplement, ss. 88-90.

sürülmüştür.⁹ Mutezile'nin çoğunluğu, bir imam tayininin öncelikle akla ikinci olarak da nakle göre toplum üzerine yükümlülük olduğunu savunur. Oysa Eş'ariler, nakle birinci, akla ikinci derecede itibar ederler.¹⁰ Bu konuda geç dönem Zeydîleri nakle öncelik verirken,¹¹ On İki İmamcı Şiîler, Mu'tezile'yi takip etti.¹² Kâsım'ın kendisi hem akla, hem de nakle dayanır. Kâsım'a göre bir imam tayin etme yükümlülüğü, toplumu dış düşmanlarından müdafaa, zayıf kimseleri kuvvetlilere karşı savunma ve kutsal yerleri koruma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. İmam, Allah'ın emirlerine yöneltmek ve onlara kılavuzluk etmek için insanları gözeten kimsedir. İmam olmasaydı, insanlar yolunu şaşırırlardı.¹³ Peygamberden sonra insanlar bir imamdan vazgeçemezler. Eğer bir imama itaat etmezlerse, kan döker ve yasakları ihlal ederler. Güçlü kimseler zayıfları ezerler. Hükümler, hadler ve yasaklar anlamsız olur.¹⁴

Kâsım bir imam tayini yükümlülüğünün, yaratmada gözetilen bir hikmetle alakalı olduğunu ifade eder. Allah irade ve ihtiyar ettiği için kâinatı yarattı.¹⁵ Allah'ın eşyayı yaratıp daha sonra yok etmesini farzetmek muhaldir. O eşyayı var olabilecekleri bir biçimde yaratmıştır. Örneğin çeşitli türden gıdaları insanlar beslenebilsin diye yarattı. Aynı şekilde insanlığın faydası için yılın mevsimlere, aylara, gündüz ve gecelere bölünmesi ve insanların yararlanabildiği hayvanların olması, Allah'ın eşyayı insanlığın varolması için yarattığını gösterir.¹⁶

Çocukluklarından ergenliklerine kadar insanların varlığı, onlara bakan koruyup gözeten ebeveynine bağlıdır. Anne baba çocuklar silsilesi, var olma keyfiyetinin, yani her şeydeki fayda ve zararın, iyi insanların mükafatlandırılması ve günahkarların cezalandırılması keyfiyetinin bilgisinin

9 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, Bûlâk, ts., ss. 43-44, 187. F. Rosenthal çevirisi, London 1958, ss. 91-93, 380-381.

10 Bk. H.A.R. Gibb, "al-Mawardî's Theory of Khilâfa", *Islamic Culture* 2(1937), s. 25. Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, s. 271 vd. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdulcebbar gibi bazı Mu'tezililer, bir imam tayini yükümlülüğünün sadece nakle dayandığı fikrini savunurlar. Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 143. Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, c. XX, I. kısım, tahk.: Abdulhalim Mahmûd-Süleyman Dünya, Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-tercûme, ts., ss. 17-40. Krş. Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, tahk.: Hasan Mahmûd Abdullatîf, Kahire 1971, s. 364 vd.

11 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 143.

12 Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetü'l-imâme lede's-şîati'l-isna aşeriyye*, Kahire 1969, ss. 69-77. Madelung, *Der Imâm*, s. 143.

13 Bk. Kâsım b. İbrahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, *The Theological Epistles* içinde c. II, ss. 206-207 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82a-82b); *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a.

14 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a.

15 Kâsım, Allah'ın iradesini ihtiyarı (seçimi) ile aynı görür. Krş. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 102.

16 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 207-209 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82b-83b).

kendisine Allah tarafından öğretildiği ilk ataya kadar uzanır.¹⁷

Kâsım, insan hayatını üç döneme ayırır: Terbiye aşaması olan birinci dönemde insanlar ebeveynlerine muhtaçtır. Yiyeceklerini temin için çalıştıkları ikinci dönemde onlar ailelerinden bağımsızdır. İyilik ve kötülük yaptıkları¹⁸ üçüncü dönemde kendilerini cezalandırabilen/uyarabilen bir öğretici ve kılavuza ihtiyaç duyarlar. Bu dönemde cinsellik ve gıda arzusu insanlarda vardır. Eğer bu arzuları sınırlayacak ve engelleyecek biri olmazsa, insanlar arzularını tatmin için birbirine karşı mücadele edecek ve sonuçta dünya mahvolacaktır.¹⁹ Allah, cinsel arzuları sınırlamak ve engellemek için evlenmeyi helal kıldı. Diğer fiillerinde insanları sınırlamak için de bilinen diğer kuralları koydu. Bu kuralları çiğneyen her kişi cezalandırılır. İnsanlar, bu kuralları kendilerine öğretecek bir rehberle muhtaçtır. İşte bu rehber de imamdır. Aynı zamanda imam kendine itaat etmediklerinde insanları cezalandırır, itaat ettiklerinde ise onları mükafatlandırır. Bu şekilde insanlar emniyette olurlar.²⁰

Kâsım bir imam tayini zorunluluğunu, zekat ve namazdan da çıkarır. Zira Cuma namazı bir imamla îfâ edildiğinden ve imam Cuma hutbesinde zikredildiğinden ötürü,²¹ namazı îfâ için bir imam olmalıdır. Müslümanlara farz bir yükümlülük olan namaz sebebiyle, imam tayini bir yükümlülüktür. Zekat dağıtım işi de, zekatı zengin kimselerden alıp fakirlere dağıtacak bir imam olmaksızın îfâ edilemez.²²

İmamın varlığı ve faaliyetleri sayesinde hükümler insanlar tarafından îfâ edildiğinden dolayı bir imam atanması gerektiği fikri, genel olarak *Kitâbu'l-imâmeh*'de ifade edilmiştir: "En zorunlu emir, imâmet emri (yani bir imam

17 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâmeh*, ss. 209 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 83a vd.).

18 *Kesebe* ve *iktesebe* fiilleri, Gazâlî'den önce Kelam'da kişinin sorumlu olduğu fiilleri yapması anlamında kullanılmıştır. Bk. M. Schwarz, "Acquisition (*kesb*) in Early *kalâm*", *Islamic Philosophy and Classical Tradition*, ed.: S. M. Stern, A. H. Hourani ve V. Brown, Oxford 1972 içinde, ss. 355-387.

19 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâmeh*, ss. 210 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 83b vd.). Kâsım'ın ikinci ve üçüncü dönemler arasında yaptığı ayırımın gerekçesi tutarlı değildir. Zira bizzat Kâsım'ın kendine göre yiyecek temini için çalışmak da sınırlı olmalıdır. (Bk. *Kitâbu tesbîti'l-imâmeh*, ss. 210 vd. (Berlin yazması vr. 83b vd.)). Bu nedenle ikinci ve üçüncü dönemler arasında fark yoktur.

20 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâmeh*, ss. 211 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 83b vd.).

21 Cuma hutbesinde imamın zikredilmesi Kâsım tarafından açıkça ifade edilmemiş, ancak şu cümlede îmâ edilmiştir: *ve men kânet tu'kâdu lehu fe-mütekaddim kable tekaddümihâ*. "Bir şeyin varlığı için ön koşul olan husus, ister istemez o şeyden önce gelir". Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâmeh*, s. 222 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 87a). [Burada kastedilen şudur: Farz olan Cuma namazı, ancak bir imama tâbi olarak edâ edilebilir. Dolayısıyla Cuma namazının edâsı için imama tabi olmak ön koşuldur. Bu nedenle imama ittibanın yani imametinin farz oluşu, Cuma namazının farz oluşundan önce gelir. (çev.)

22 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâmeh*, s. 222 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 87a).

atanması) (*efradu'l-ferâ'id ve evkaduhâ farda'l-imâme*) dir. Çünkü bütün farzlar ancak onunla olur (*li enne cemî' el-ferâ'id la tekûnu illâ bihâ*). Herhangi bir şekilde bu emri değiştirmek mümkün değildir (*ve lâ yecûzu tabdîl farîdat el imâme*). Zira onun değişmesi (lafzî olarak; zira ondaki değişme/fesad), diğer herhangi bir emrin değişmesinde rastlanılmayacak (lafzî olarak; diğer tür emirde olmayan) bir hasara yol açar. (*li enne fihâ el fesâd mâ leyse fi gayrihâ*)²³

Bir imam tayin etme zorunluluğu, Kuran'da da sarahaten ifade edilir. İlk olarak Kâsım, Allah'ın yarattıklarından bazılarını seçtiğine ve onları diğerine tercih ettiğine işaret eder. Örneğin bu hususta o şu ayete işaret eder: "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan odur. ..." (6. En'am 165).²⁴ Sonra o (Kâsım), Allah'ın İbrahim'i ve aynı zamanda İsrailoğulları arasından diğer imamları tayin ettiğini ifade ederek Bakara, 2/124, Secde, 32/23-24 ayetlerini aktarır. Kâsım'ın Âli İmrân, 3/68 ve Bakara, 2/129 ayetlerini yorumlamasına göre Muhammed, İbrahim'in vârisidir. "Gerçekte insanların İbrahim'e en yakın olanı ona uyanlar, bu peygamber ve ona iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur." (Âli İmrân 3/68). Sonra Muhammed peygamberliği, İbrahim ve İsmail'den miras aldı. İbrahim ve İsmail'in duaları, onlar şöyle dua ettikleri için ona geldi: "Rabbimiz, onlara kendi içlerinden bir elçi gönder" (Bakara, 2/129).²⁵

Ancak "İmâmetin zorunlu ve toplum üzerine bir yükümlülük olduğuyla ilgili en açık delil ve en aydınlatıcı vahiy (*ve ebyan delîl ve envar tenzîl fi vücûbi'l-İmâme ve-mâ yecibu minhâ ale'l-ümme*), Allah'ın, 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (*ulu'l-emr*) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve rasule götürün, bu en iyi yorumdur. (lafzi olarak; bu yorum olarak daha iyi ve daha doğrudur)' (Nisâ, 4/59) sözüdür. Yüce Allah iktidar sahiplerine itaati, kendine ve elçiye itaatle birlikte emretti. Yüce Allah ancak bilinen bir şeyi emreder. (*ve lâ ye'muru tebareke ve teâlâ illâ bi-ma'lûm gayr mec'ûl*)"²⁶ Kâsım'a göre iktidar sahipleri imamlardır. En son aktarılan ayet, imâmetin zorunluluğunun delili olarak *Kitâbu'l-imâme'* de de görülür. Orada bu

23 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 56b. *Kitâbu'l-mesâil'* de (British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 58) Kâsım'ın oğlu Muhammed, Allah'ın hükümlerinin ancak bir imam aracılığıyla ifa edilebileceğini söyler. Krş. Madelung, *Der Imâm*, s. 144.

24 Aynı zamanda Bk. Kasas, 28/68; İsrâ 17/21; Zuhruf, 43/32; İsrâ, 17/70. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 204 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 81b).

25 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 205 vd. (Berlin yazması vr. 82a), s. 223 (Berlin yazması vr. 87a vd.).

26 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 206 (Berlin yazması vr. 82a).

ayet aktarıldıktan sonra Kâsım, “Allah bilinen bir itaati emretti” (*fe emera bi-tâ'at ma'lûm gayr mec'ûl*) ifadesini ilave eder”.²⁷

Kâsım'da imâmetin mecburiyetine delil olarak zikredilen tek hadis; “Her kim bir imama tabi olmaksızın ölürse, bir purperest/sapkın gibi ölür (lafzî olarak; bir câhiliyye ölümüyle ölür). (*men mâte lâ imâm lehu mâte mîte câhiliyye*)”²⁸ *Kitabu'l-imâme*'de Kâsım'ın “Eğer hiç bir imam olmasaydı, din yeniden putperestlik kabilinden olurdu. (lafzî olarak; din putperestliğe geri dönerdi.) (*ve reca'a'd-dîn câhiliyye*) şeklindeki ifadelerinde, bu hadise bir telmihte bulunulur.²⁹

III

İmâmetin gerekliliği ispatlandıktan ve onun farziyeti Kur'an ve Sünnetle olduğu kadar akılla da delillendirildikten sonra imamın kim olacağını bilmeye ihtiyaç vardır. Kâsım'a göre hiç kimsenin haksız yere imâmet iddiasında bulunamaması için imamın kimliği âşikâr olmalı ve onu tasdik eden alametler apaçık olmalıdır. Sadece gerçek bir imam, itaatkârları mükafatlandırarak ve suçlulara ceza vererek suçlulara engel olabilir.³⁰

İmamlar³¹ üç çeşittir: a-Rasuller ve nebîler (*rusûl, enbiyâ*) b-Elçilerin vasîleri (*evsiyâ*)³² c- İmamlar (*eimme*) olarak da isimlendirilen peygamberlerin halifeleri (*hulefâi'l-Enbiyâ*). Peygamberler, vasîler ve imamlar arasındaki fark, kimliklerini tayin eden alâmetler sayesinde anlaşılır. Kâsım imamlar arasında en yüksek mevkide olan peygamberleri, kendileri (nin peygamberliğini tasdik) için vukû bulan mucizeler vasıtasıyla ayırt eder. O, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz.

27 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a.

28 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 206 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82a). Krş. İbn Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 96. On iki İmamcı Şîiler bu hadisi, imâmetin dinin esaslarından biri olduğunu ispat etmek için kullanır. Bk. Subhî, *Nazarîyyetü'l-imâme*, s. 64. Krş. Madelung, *Der İmâm*, s. 95.

29 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, no: 4876/6, Berlin yazması, vr. 57a.

30 Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 213 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 84b).

31 Kâsım'da imam kavramı çifte manaya sahiptir: a-topluma yol gösteren ve kılavuzluk eden her çeşit insan için genel bir isimdir. b-imam kavramı kimliği özel alametlerle bilinen bir lider türünü gösterir. Aşağı Bk.

32 İsna Aşerî öğretiyeye göre vasî (çoğulu *evsiyâ*), bir peygamberin vasîsi, yani peygamberin gizli ilimden ve birkaç somut eşyadan ibaret olan vasiyetine sahip olan, toplumun bir lideri olarak bir peygamberin meşru halefi veya o, bir peygamberin vasiyetini bir vasiden bir diğer vasîye veya bir peygambere teslim eden kimsedir. İsna Aşerîler, Adem'den bu güne kesintisiz peygamberler ve vasîler zincirinin varlığını öne sürerler. Ali, Muhammed'in vasîsidir. Bazı İsna Aşerî hadislerine göre Ali, bütün diğer vasîlerin en üstünü olarak kabul edilmiştir. Diğer bazı İsna Aşerî hadisleri ise, onu mevkice peygamberlere eşit tutar. Bk. U. Rubin, “Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (1979), c. I, ss. 41-51.

Muhammed'in mucizelerini zikreder.³³

Vasîler, imamlardan üç alâmetle ayrılmıştır. a. Allah, isim belirterek onları seçti. b. Rasuller, onların özel mevkilerini bildi. c. Rasuller, onları diğerlerinden övücü ifadelerle ayırdı.³⁴ Ali, Kâsım tarafından bir vasî örneği olarak verilmiştir. Ali'nin yüksek konumu şu şekilde ifade edilmiştir. O gelecekte olacak olayları bildi (bu bilgi ona peygamber tarafından aktarılmıştı); yine o bütün ilimlerin ve dinlerin derin ve engin bilgisine sahiptir. Ve o Kuran'ın sırlarını bildi.³⁵; O, savaşta cesurdu, Allah'a ilk iman edenler arasındaydı ve belağat sahibiydi.³⁶

İmamları tasdik eden alametler şu şekildedir: a. Peygambere yakın akrabalık (*karabet*). b. Hikmette kemal sahibi olma (*kemalü'l-hikme*)³⁷. c. Takva.³⁸ İmamın bu alametleri Kâsım tarafından *Kitâbu'l-imâme'* de (Bk. dipnot: 6) ve *Kitâbu'l-mesâil'* de ifade edilmiştir.³⁹

Kâsım Peygambere akraba olma alametini, peygamberliğin peygamberlerin soyuna verildiğinden bahseden Kuran'dan ayetlerle (örneğin Hadîd, 57/26, Ankebut, 29/27) delillendirir.⁴⁰ Açıkçası o, bir imamın peygamberle yakın bir akrabalık içinde olması gerektiği ifadesini destekleyen bir Kur'an ayeti bulamadı. Hatta bazen o, bu görüşünü sadece belirli bir peygamberin ailesinden bahsedip peygamberliğin, soyuna geçmesine işaret etmeyen Kur'an ayetleriyle dahi temellendirir.⁴¹ Hikmetin, imamın bir alâmeti olduğuna delil olarak Kâsım, Davut örneğini verir.⁴²

33 Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 213 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 84b).

34 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 213 vd. (Berlin yazması, vr. 84b): *ve bânet el-evsiyâ mine'l-eimme bi-mâ hassahâ Allah bihi mine't-tesmiye. Ve bi-mâ kâne yu'rafu lehâ 'inde rusulihâ mine'l-menzile. Ve-mâ kânet rusul tubeyyinhâ bihi min akvâli't-tafâle.*

35 Esrâru'l-Kuran'ın bilgisi de, imamın ayırıcı niteliğidir.

36 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 214 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 84b vd.) Krş. Kâsım b. İbrâhim, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, Berlin yazması, no: 4876/19, vr. 131b. Ali'nin kişiliği ve nitelikleri hususunda Bk. D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1933, bölüm 4; U. Rubin, "Prophets and Progenitors", s. 45 vd.

37 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 215 (Berlin yazması, vr. 85a). Diğer yerlerde (Bk. dipnot: 38) bir üçüncü alameti, yani takvayı ilave ederken Kâsım burada sadece iki alameti zikreder. İlk iki alameti zikrettiği yerlerde Kâsım muhtemelen üçüncü alameti zikretmez. Çünkü Kâsım'a göre ilk iki alamet Allah tarafından yaratılmıştır. Oysa takvanın Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek, Kâsım'ın hür irade öğretisi ile çelişir.

38 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 205 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82a), s. 223 (Berlin yazması vr. 87b).

39 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 57b, 60b.

40 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 216-218 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 85a-86a).

41 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 216-218.

42 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 219 (Berlin yazması vr. 86a). Müslüman geleneğinde Davut'un hem bir imam hem de bir peygamber olarak görüldüğüne, ancak vurgunun daha çok ikinci yönüne yapıldığına dikkat ediniz. Bk. R. Paret, ""Dâwûd", *El* (2), c. II, s. 182.

Kâsım, toplumun bir imam seçmeye hak sahibi olması fikrine karşı çıkar. Sadece en mükemmel ya da (en iyi kimse, *fâdil* veya *efdal*) meşru imamdır. Kendisinden daha üstün kişilerin olduğu bilinen bir kimsenin (*mevdûl*) imâmeti geçerli değildir.⁴³ Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetine dair bir soruya cevap olarak Kâsım şöyle der: "Ali'nin, Allah'ın dinindeki fazileti sebebiyle (*li fadli Ali fi dînillah*) Ali'ye itaat (*tâ'at Ali*) ve önceliğin (diğerlerine karşı) ona verilmesi (*takdimuhu*), insanlar üzerine görev olarak yüklenmiştir... Kim ki önceliği ona rağmen başkasına verirse (*men kaddeme gayrehu aleyhi*), en faziletli insana rağmen, öncelik hakkını başkalarından daha az faziletli olduğu bilinen birine (*mevdûl*) vermiş olur..."⁴⁴. el-Hâdî, imâmetin toplumun rızası olmaksızın iki veya daha fazla müslümanın bey'atı ile geçerli olduğu iddiasına delil olarak büyük babası Kâsım b. İbrahim'i zikreder.⁴⁵

Kâsım tarafından zikredilen akli deliller, onun imamı araştırırken, imamın hikmeti ve Peygambere akrabalığını tercih ettiğini gösterir ve imamın toplum tarafından seçilmesi gerektiği görüşüyle çelişir.

Zulmün hakim olduğu bir dönemde imamı peygambere akraba olmasına göre aramak, daha kolaydır; eğer imam, ismi ile bilinseydi zalim hükümdarın zulmüne maruz kalırdı.⁴⁶ İnsanların seçimine ve fikrine göre imamı tespit, onu araştırma sürecini uzatır. Sonuçta bu, ifâsından imamın sorumlu olduğu pekçok kanunun hükümsüz olmasına yol açar ve bundan dolayı insanlar ihmal edilir ve zarara uğrarlar. Allah, insanlar için zordan daha ziyade kolay olan şeyleri yapmayı ister ve bu sebeple onlara imamı kolayca bulabilecekleri bir yol göstermiştir.⁴⁷

Kâsım imamı toplumun seçmesi prensibine karşı iki delil daha sunar. Birinci

43 *Mevdûl*'ün imâmeti hususunda krş. W. M. Watt, *The Formative Period*, s. 163. Mu'tezililer imam; efdal biri mi olmalı veya mevdûl de olabilir mi hususunda ihtilaf ederek ikiye ayrıldılar. Bk. Abdullah b. Muhammed en-Nâşi, *Kitâbu üsûli'n-Nihal*, J. Van Ess, *Frühe Mu'tezilitische* içinde Arapça metin ss. 50-61.

44 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, Berlin yazması, no: 4876/19, v. 131b. İmâmet, fazileti, zühtü, ve ilmi insanlarca apaçık bilinen yeryüzündeki insanlar arasında en iyi kimseye (*hayru ehli'l-ard*) aittir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması vr. 106b. Krş. S. Pines, "Shî'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2(1980), ss. 169-170. Bir nesilde iki imamın varlığının imkanı ile ilgili soruya cevap olarak Kâsım, 12. Yûsuf 76 ayetine işaret ederek ilminde diğerlerinden daha iyi olan birinin daima var olduğunu söyler. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, Or. 3977, vr. 57b.

45 Madelung, *Der Imâm*, s. 142, dipnot: 248.

46 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 219 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 86a). Peygamber ailesinin çok yakın akrabası olan bir şahsın ismi ile de bilinmiş olması mümkün değil midir? Kâsım kendi delilinin altını oyuyor gibi gözüküyor.

47 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 219 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 86a vd.).

delil, Kur'an'a dayandırılır. İmamı seçen insanlar değil Allah'tır. Allah, kendilerine ihsan ettiği şeyleri seçmeleri için insanlara imkan vermez; şu halde onlar kesin olarak en önemli dînî konuda seçim hakkına sahip değildirlir.⁴⁸

2. İkinci delil "ilzam"⁴⁹ olarak isimlendirilen tartışma metodu vasıtasıyla ifade edilmiştir. Sorun, imamı kimin seçeceği, sıradan insanlar (*avâm*) mı yoksa seçkin kesim (*havâss*) mi? Eğer avam ifadesinden tüm toplum kastedilirse, bu durumda seçim işi, toplum fertleri bütün yeryüzüne dağılmış olduğundan, ölüm ve doğumlar sebebiyle de onların sayıları tespit edilemediğinden dolayı başarılamaz. Ayrıca Allah'ın insana yapabileceğinin üstünde bir vazife yüklemesi caiz değildir.⁵⁰ Eğer seçim seçkinlerin elinde olsaydı o zaman seçkin kimdir ve onlar nasıl ayırt edilebilecektir? Eğer onlar bilgileri ve faziletleri vasıtasıyla ayırt edilebilirse, onlarla ilgili bu durumu kim tespit edecektir? Seçkinlerle ilgili bu durumun tespiti hususunda avama hak verilirse onlar, imamın seçkinler arasında en üstün kişi olmasından dolayı onun kim olduğunu bilme hususunda daha yetkili olacaktır. Bundan sonra Kâsım, imamı seçecek bir grubun teşkilinin mümkün olmadığı ve sonuç olarak imamı seçme hususunda hiç bir imkanın olmadığını ispat için ilzam sürecine devam eder.⁵¹

Kâsım *Kitabu'l-imâme'* de de imamın seçimi prensibine karşı çıkarak şunları öne sürer: Bir taraftan "eğer imâmet elçiye en yakın ve en yüce mevkinin dışına çıkarsa (*iza harecet min erfa' el mevâdi' wa akrabihi ilâ'r-rasûli*) toplumun her grubu (*fırka*) imâmet iddiasında bulunacak, dolayısıyla ihtilaf meydana gelecek ve bu ihtilaf da dinin yok olması (*ibtâluddin*) anlamına gelecektir."⁵² Diğer taraftan imâmet, Peygambere akrabalığa göre tespit edilmeyip, farklı esaslara (*ma'âdin muhtelife*) göre tespit edilirse, şurâya ihtiyaç olacaktır. Bu durumda şurâ üyelerinin farklı ve uzak yerlerden gelmeleri gerekir. Onları toplamak mümkün

48 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 204, 220 (Berlin yazması, vr. 81b, 86b).

49 *İlzam*, literal olarak "zorlama, mecbur bırakma, icbar etme" anlamına gelir. İlzam, kendisiyle bir şahsın, hasmının fikirlerinden yola çıkarak, hasmının öğretisini tekzip eden veya saçmalığını veya inançsızlığını ortaya koyan sonuçlar çıkardığı (hasmını bu sonuca zorladığı) yaygın bir kelam tartışma metodudur. Bk. J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adûdaddîn al-İcî*, Wiesbaden 1966, ss. 396 vd. amlf, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum, (Wiesbaden 1970) içinde, ss. 25 vd.

50 Burada Kâsım, Mutezile'nin Allah'ın adaleti prensibinin bir parçasını oluşturan *teklifi mâ-lâ yutâk* anlayışını kullanır. Bu anlayışa göre Allah'ın, bir kimseye yapamayacağı bir şeyi emretmesi tasavvur edilemez. Eğer Allah bir kimseyi yapmaktan kaçınamayacağı bir şeyden veya yapamayacağı bir şeyi yapmamasından dolayı cezalandırırsaydı, gayr-ı adil olarak telakki edilmek zorunda olacaktı. Bk. R. Brunschvig, "Devoir et pouvoir, Histoire d'un problème de théologie musulmane", *Studia Islamica* 20(1964), ss. 10vd.

51 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 220 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 86b). Krş. İbn Hazm, *Kitâbu'l-fisâl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kahire 1321 H. , c. IV, s. 168.

52 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-İmâme*, no: 4876/6, Berlin Yazması, vr. 57a.

olsa bile, şûrânın her bir grubu imâmet iddia edeceğinden hedefleri farklı olacaktır. Onların ihtilafı savaşa, savaşı da, yok olmaya yol açacaktır. Allah, kullarının ıslahını (*ıslâh ibâdîhi*)⁵³ istediğinden onların yok olmasına yol açacak tarzda bir farzı yerine getirmelerini emredeceği kabul edilemez.⁵⁴

Kâsım'ın, Zeydiyye'nin Cârudiyye veya Butriyye koluna mensup olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Madelung, "Kâsım'ın, imâmet teorisinde açıkça Butriyye'nin görüşünü reddettiği ve Cârudî öğretisindeki gibi Ali'nin baştan beri Peygamberin biricik meşru halifesi olduğunu ileri sürdüğünü"⁵⁵ iddia eder. Ancak eserlerinin hiçbir yerinde Kâsım, açıkça Peygamberin halefi olarak Ali'yi atadığından bahsetmez. "Sen benden sonra imamsın" vasiyeti ile Ali'nin imam olarak Peygamber tarafından atanmış olup olmadığına cevaben Kâsım, çekingen bir biçimde "o yeterli ve tavsif edilmiş bir imâydi" der.⁵⁶ Diğerlerine karşın önceliğin Ali'ye verilmesi gerektiğini iddia eden pasaj (Bkz. yukarıda s. 89), Kâsım'ın Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini gayri meşru kabul ettiğini ispatlamayıp, sadece Ali'nin ilk halifeler arasında en üstün olduğu anlamına gelir.⁵⁷ "Ali en üstündür, ancak Ebû Bekir ve Ömer meşru halifelerdir." anlayışı, Mu'tezilî fırak yazarı Nâşî'ye göre Butriyye'nin fikridir: "Ali b. Ebî Tâlib, Allah'ın elçisinden sonra insanların en üstünü ve imamete en layık olanı idi. Onlar (Butrîler), Ali her ikisine de bey'at ettiği ve imametlerini onayladığı için Ebû Bekir ve Ömer'e yapılan bey'atın hata olmadığını iddia ettiler..."⁵⁸ Bu görüş, bazı kaynaklarda Zeydiyye'nin bir kolu olarak ifade edilen Bağdat Mu'tezile'si tarafından da kabul edilmiştir.⁵⁹ Hakkında az bilgi bulunan erken dönem Zeydî kelamcısı Süleyman b. Cerîr de hikmet sahibi ve iyi niteliklere sahip olursa, mefdûlün imameti geçerli olacağından Ebû Bekir ve Ömer'e yapılan bey'atı fıska varmayan bir hata olarak telakki eder.⁶⁰ Kâsım gibi Süleyman b. Cerîr de,

53 Mu'tezile'nin genel öğretilerine göre Allah, insanlar için kötü değil, en iyi olanı (*aslah*) yapar. Krş. R. Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica*, 39(1974), ss. 5-23. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden 1976, ss. 269-271.

54 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, no: 4876/6, Berlin Yazması, vr. 57b.

55 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 144.

56 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 23b; Madelung, *Der Imâm*, s. 143. İsna Aşerî nass prensibine göre (yani açık tayinle imamete görevlendirme) Peygamber ölmeden önce açıkça Ali'yi halefi olarak atadı. Bk. U. Rubin, "Prophets and Progenitors", s. 48 vd. dipnot: 32. Bu, Cârudîlerin görüşüdür. Bk. Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, s. 42, van Ess, *Frühe Mu'tazilitische* içinde tercüme metin s. 66.

57 Kâsım, aynı zamanda Ali'ye velâyetin Müslümanlara yüklenmiş en önemli emirler arasında olduğunu öne sürer. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 23a.

58 Bk. en-Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, 43, tercüme metin s. 68; Madelung, *Der Imâm*, ss. 50, 76.

59 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 42 vd.

60 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 63; Watt, *The Formative Period*, s. 165.

Peygamber'in Ali'nin imametine açıkça işaret etmeksizin, onu îmâ ettiğini iddia eder (*ve eşâre ileyhâ alâ gayrı sebîli'n-nass*).⁶¹

Kâsım'ın, halife Ömer'e karşı tavır alması durumu, siyasal imamet meselesinden kaynaklanmamaktadır.⁶² Madelung'a göre o (Kâsım), Ömer'in idareciliğini değil, bilgisini eleştirir.⁶³ Ayrıca Madelung, "Kâsım'ın eleştirileri, ikinci halifeden çok Ömer ve oğlu Abdullah'la irtibatlandırılan ekol geleneğine yöneliktir. Bu ekol taraftarlarına karşı Kâsım, Ömer ve oğlunun kısmen takdir ettikleri Medine'deki diğer bir ekol geleneğini kabul eden İbn Abbas'ı yüceltir." diye ilave eder.⁶⁴

Kâsım'ın Ebû Bekir ve Ömer'in imametini meşru gördüğünü ve bu yüzden de bu konuda Butrîler ile mutabık olduğunu görmüştük (Bkz. dipnot: 6). Fakat onun meşru imama delalet eden alametlerle ilgili görüşü Butrî ve Cârudîlerin her ikisinden de ayrılır: O, isyanı imamın bir alameti olarak kabul etmez ve imamın toplum tarafından seçilmemesi gerektiğini savunur. Peygambere akraba olmaya ilaveten Butrî ve Cârudîlerin her ikisi tarafından benimsenen, meşru imama delalet eden bir alamet olarak Kâsım, ilim ve hikmeti kabul eder. Bu alamet, Kâsım'ın torunu Hâdî'nin zamanından itibaren geç dönem Zeydî imamet öğretisinde hurucla/isyanla birlikte ifade edilir.⁶⁵

Sonuç olarak Kâsım, imamın kimliğini tespit etmede açık bir yola işaret etmez. O, Peygambere karâbetten tam olarak neyi kastettiğini belirtmez, seçim taraftarı muhaliflerini uyardığı tartışmadaki müphem ifadesinden çelişkili sonuçlar çıkabilir. Yine o, imam olacak şahıs üzerinde mutabık olacak grubun büyüklüğünün hangi çapta olacağı sorusunu cevaplamaz. Bundan da ötesi, imamın tespiti hususunu daha zorlaştıran şey, Kâsım'ın, imamın "Ben imamım." dememesi gerektiği şeklindeki görüşüdür.⁶⁶ Doğrusu Kâsım *Kitâbu'imâm*'de⁶⁷ en akıllı insan olduğunu ispatlayan kişinin imam olduğunu söyler, fakat burada da onun imametinin toplum tarafından tasvip edilmesi gerekir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Kâsım imamın kişiliğinin, kimliği hakkında hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak derecede başkalarından üstün olması gerektiğini savunur gözükmektedir.

Kâsım, muhtemelen kendini imamete uygun bulup bunu zaman zaman îmâ

61 Bk. Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, s. 44, tercüme metin s. 69.

62 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 149 vd.

63 Bk. Madelung, *age*, s. 150.

64 Bk. Madelung, *Der Imâm*, ss. 150, 151, 132.

65 Bk. Madelung, *age*, s. 144.

66 Bk. Madelung, *age*, s. 143; Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 60b.

67 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, vr. 58a.

etse de açık olarak imamet iddiasında bulunmaz. Eğer o, imamete layık olduğunu düşündüyse, "Peygamber ailesinin gerçek imamı, Müslümanların idaresini iradî olarak zalimlerin eline bırakan biri olamaz." şeklindeki Zeydî öğretisine göre hareket etmemiştir.⁶⁸ Sonraki Zeydîler, Kâsım'ın isyan ettiğini ve hatta bir imam olduğunu iddia ettiler. Fakat bütün bunlar, Zeydî hedeflere uygun olarak tarihin yeniden inşası gibi görünmektedir. Bununla birlikte Zeydî çekişmesinin bir sonucu olarak Kâsım'ın öğretisi, diğer Zeydî alimlerin karşı çıkamadığı otoritesini muhafaza etti. Baştan sona Kâsım'ın bütün eserlerinde, huruc/isyan için bir çağrıda bulunduğu hatta isyan ettiği veya imam olarak tanındığını ortaya koyan somut ve güvenilir delil unsurları dahi yoktur.⁶⁹

IV

Kâsım, şu hususlarda öğretilerine ve fiillerine hücum ederek Râfıza'yı⁷⁰ çok

68 Bk. Madelung, *Der Imâm*, 145.

69 Bk. Madelung, *Der Imâm*, ss. 91-96.

70 Râfıda kavramı, "terk etmek, bırakıp gitmek" anlamına gelen *rafada* fiilinden gelmektedir ve bundan dolayı da "terk edenler, bırakıp gidenler" olarak tercüme edilebilir. Bu ifade, Zeydîler tarafından Şii isyancı Zeyd b. Ali'yi terk edip, ona yardımcı reddedenler için aşağılamak amacıyla kullanılan bir terimdir. Bk. İbn Teymiye, *Minhâcu's-sünne fi nakdi kelâmi's-şîati'l-kaderiyye*, tahk.: Muhammed Reşâd Sâlim, Beyrut ts., c. I, s. 21.

İbn Teymiye'ye göre Zeyd b. Ali isyanı sebebiyle Şîa, Râfıza ve Zeydiyye olarak ikiye bölünmüştür. Bu sebeple Râfıda terimi, ancak Hicrî 120 veya 122'den itibaren bilinir olmuştur. Krş. I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites", *Journal of the American Oriental Society*, 29(1909), ss. 138-141.

Watt, Râfıza teriminin ilk olarak hangi anlamlarda kullanıldığını bilmenin mümkün olamayacağını savunur. Zira Eş'arî'nin *Makalât'*inde (s. 64 I. 5) İmâmîyye nitelemesiyle ilgili yer alan az sayıdaki ifadelerden biri, Eş'arî'nin Zeydî bir kaynaktan alıntıda bulunduğu görülür ve Hayyât *Kitâbu'l-intisâr'*da (Albert Nasrî Nâder'in Fransızca'ya çevirdiği Nyberg neşri, Beyrut 1957, Arapça metin ss. 14-15) Şîa ile ilgili hususları eleştirdiği çalışmasında Râfıza'dan bahseder. Buna göre Eş'arî'nin (Bk. *age*, s. 16), Ebû Bekir ve Ömer'i terk edenlerin Râfıda olarak isimlendirildikleri yani Ebû Bekir ve Ömer'in sahabenin hatası sonucu hilafete gelmiş gâsıplar olduklarını iddia edenlerin Râfıda olarak isimlendirildikleri ifadesi doğru gibi görünüyör. Bk. W. M. Watt, "The Râfidites: A Preliminary Study", *Oriens*, 16(1963). Krş. amlf, *The Formative Period*, ss. 157-160.

Muhtemelen Friedlaender'in belirttiği gibi bu terimin iki anlamının te'lifi, Râfızîlerin kim olduğu sorusunu cevaplamaya yardım eder. Friedlaender'e göre Zeyd b. Ali'yi terk eden ve Zeyd'in Râfızîler olarak isimlendirdiği Râfızîlerin karakteristiği olan husus, Ebû Bekir ve Ömer'e ve daha az oranda Osman ve diğer sahabeye karşı olumsuz tavırlarıdır. Bk. *agm*, s. 142 ve esas olarak dipnot: 6.

Râfıza bazen ılımlı Şii'leri ayırmak için ve Şîa terimine karşı olarak Gulât Şii'leri göstermek için kullanılmıştır. Bk. Friedlaender, *agm*, ss. 146-148. Fakat İmâmî Şii doktrinin billurlaşmasından itibaren Zeydîler ve sık sık Sünnîler İmâmîyye Şîa'sını Râfıza olarak tanımladılar. Bk. *agm*, ss. 148-150. Bu husus, ayrıca Malatî (377/987) 'nin ifadeleriyle de desteklenir. Gerçekten Malatî, İmâmîyye ve Râfıza terimlerini hem ılımlı hem de aşırı Şîa'nın bütün grupları için kullanır. - Zeydîler ve İsmâilîler de İmâmîyye olarak isimlendirilir. (Bk. *Kitâbu't-tenbîh ve'r-redâ alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, tahk.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdat-Beyrut 1968, ss. 18-35, ve Krş. Friedlaender, *agm*, ss. 154-159) --Ancak özel anlamıyla Râfıda, Malatî'ye göre sadece Hişam b.

sert bir dille eleştirir: a. *Vasiyet* öğretileri⁷¹ b. *Teşbihi* benimsemeleri⁷² c. İmamları Peygamberlerle eşit görmeleri d. *Takiyye* öğretileri⁷³ e. İmamlarının davranışları.

el-Hakem'in taraftarları olan Hişâmiyye hakkında kullanılır. "İmâmiyye'nin on ikinci grubu Hişam b. el-Hakem'in takipçileri olup, Hişâmiyye ismiyle bilinirler. Onlar, Allah'ın elçisi tarafından dini terk edenler (*yefudûne'd-Dîn*) olarak isimlendirilen Râfîda'dır. Bk. *age*, s. 24. *Rafada*'nın bu anlamı, döneminde açık ve kesin öğretilere sahip olan Şîa'ya Malatî'nin husumetini ifade ediyor gibi görünüyor. Râfîda'nın övgü/yüceltici anlamıyla ilgili olarak Bk. E. Kohlberg, *JAOS*, 99(1979), 677-679.

Kâsım iki risalesinde Râfîda'nın fikirlerinin çürütülmesini ele alır: 1- *er-Redd alâ'r-râfîda*, 2- *er-Redd alâ'r-ravâfîd*. İlk risalede Rafîda isminin kullanımından bahsetmez. Ancak Hişam b. el-Hakem ve ismiyle bahsettiği Hişam b. Sâlim'in öğretilerini eleştirir. (Bk. Kâsım b. İbrâhim, *er-Redd alâ'r-râfîda*, *The Theological Epistles* içinde ss. 313-314; Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112a). Onlar, daha sonraları Makâlât yazarları tarafından İmâmiyye'nin ilk temsilcileri olarak tanınmışlardır. İkinci risalesinde Kâsım, Râfîza'yı, Zeydiyye dışındaki bütün Şîi gruplar için aşağılayıcı bir tabir olarak kullanır. *İfterake men idde'a't-teşeyyü' 'alâ selâsete 'aşere smfen minhum isnâ 'aşere fi'n-nâr ve humu'r-ravâfîd*. "Şîa olduğunu iddia edenler on üç gruba ayrılmıştır. Bunların on ikisi Cehennemde olup, onlara Ravâfîd denir." Bk. Kâsım b. İbrâhim, *er-Redd alâ'r-ravâfîd*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 104a. Pines yukarıda aktarılan cümleden sonra verilen çeşitli Râfîzî grupları hususunda Kâsım'ın dördüncü gruptan Ca'fer-i Sâdık ve çocuklarının imametini kabul eden Şîi grupları için bu ismi kullandığı kanaatindedir. Böylece bu ilk kullanımın kapsamı sınırlandırılmıştır. Pines'e göre bu kullanım, vasiyetin Ca'fer b. Muhammed'e intikal ettiğini düşünen ve vasiyetin son olarak ona geldiğine inananlardan bahsedildikten sonra "Onlar (sonuncular) ravâfîd'tir" denmesine dayanmaktadır. Cafer'in imametini tartışan grupların isimleri daha sonradır. Bk. S. Pines, "Shi'ite terms", ss. 167-168. Ancak Pines, Râfîda'nın ikinci anlamına göre ilk üç grup Râfîda olarak kabul edilmemesi gerektiğinden dolayı, isimlendirilmenin sınırlandırılmasının Kâsım'a isnad edilmesinin zorluğunu kabul eder. Bk. Pines, "Shi'ite terms", dipnot: 19. Kâsım gibi bir yazarın aynı yerde Râfîza'nın iki farklı tanımını karıştırması tasavvur olunamaz. Bu nedenle Kâsım'ın, Râfîda teriminin, Şîi olduklarını iddia edenler için kullanıldığını, Ca'fer ve haleflerinin imametini tanıyanların bu geniş tanımın içine konulduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.

Bu açıklama, ayrıca Ca'fer'in imâmetini benimseyenlerin on iki grubun dördüncüsü olarak görünmesi ve aynı kategori altında tasnif edilen bir grubun muhtemelen bir diğerinde yer alması hususuyla da desteklenmektedir.

- 71 Bk. yukarıda dipnot: 32. Burada *vasiyye*, imâmete meşru halef olarak atanma anlamına gelir. Krş. S. Pines, "Shi'ite terms", s. 168, dipnot: 24.
- 72 Teşbih, genel olarak Allah'ın yaratılan bir şeye benzetilmesi, özel olarak Allah'ın insana benzetilmesi (Antropomorfizm) yani, Allah'a insanın ahvali, biçimi ve fiillerinin atfedilmesi anlamına gelir. Teşbihe muhalif olan görüş, Allah'ın yaratılan hiçbir şeye benzemediği, dolayısıyla Allah'ın insana benzemediği görüşünü savunur. Krş. Benim çıkmak üzere olan makale "The Tabaristânîs' Question, Edition and annotated translation of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles", *JSAL*, S. 7. [Bu makale, söz konusu derginin Sayı: 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54'te yayımlanmıştır. çev.]
- 73 *Takiyye*, ihtiyat kabilinden duygularını gizleme anlamına gelir. İmâmî Şîisi, kimliğini gizlemeye dikkat etmelidir: O, gerçek inancını gizlemeli ve aynı zamanda muhaliflerinin idaresindeki bir yerde, dindaşlarının (İmamîlerin) zulme uğrama tehlikesine meydan vermemek için onlar (muhalifleri) gibi davranmalıdır. Bk. I. Goldziher, *Vorlesungen Über den Islam*, Heidelberg 1910, ss. 214-215. E. Kohlberg, *takiyye*yi dinin bir prensibi olarak kabul eden İmâmî Şîilerin yanında, *takiyye*ye uygun hareket etmeyip inançları için savaşmayı tercih eden bazı İmâmî Şîiler olduğu gibi *takiyye*yi bir takım şartlarla kabul eden İmâmî Şîilerin de olduğunu ikna edici biçimde ispat eder. Bk. "Some Imâmî Shi'i view's on Takiyya", *Journal of the American Oriental*

a. Râfızîler, vasîliği Peygamber veya diğer bir vasîden alan vasîsiz bir dönemin olmadığını savunurlar. Onlara göre vasî, insanları Allah'a inanmaya mecbur eden Allah'ın hüccetidir. Bir vasî Allah'ın bütün hükümlerini bilir, bu yüzden insanlar ona itaat etmelidir. Sadece, nitelikleri hususunda kendi zamanında hiçbir dengi olmayan vasîyi bilen kişi Allah'a giden yolu bulabilir.⁷⁴

Kâsım, Râfızî vasiyet öğretisini, toplumların kılavuzlarının bulunmadığı birbirini izleyen iki elçi veya iki peygamberi birbirinden ayıran zaman aralıkları (*feterât*) temelinde çürütür.⁷⁵ Eğer bu zaman aralıklarında bütün emir ve yasakları bilen imamlar veya vasîler olmuş olsaydı, imamlar toplumlara kılavuzluk edeceğinden Adem'den sonra Peygamber göndermeye hiçbir ihtiyaç kalmazdı. Allah'ın toplumlara Peygamberler ve elçiler göndermiş olması, kesintisiz bir vasîler zincirinin olmadığını veya bu kesintisiz silsileye inananların, Allah'ın insanlara/kavimlere göndermiş olduğu elçi ve Peygamberlerden bahseden Allah'ın Kitabı'nı inkar etmiş olacaklarını ispat eder.⁷⁶ Kâsım, insanlığa Adem'den sonra hiçbir Peygamber veya elçi gönderilmemiş olduğu anlayışını, sapkın bir Hint mezhebi olan *Berhamiyye*'ye atfeder. Onlar Adem'in Peygamberliğini Şit'e, Şit'in de onu oğullarından vasî olana verdiğini iddia ettikten sonra, vasiyeti bir vasîler zinciri ile kendilerine kadar getirirler. Onlara göre Adem'den sonra Peygamberliği ve elçiliği iddia eden yanlış ve yalan bir iddiada bulunmuştur.⁷⁷

Society 95(1975), ss. 395-402.

74 *Ze'amat er-Râfida ennehu lem yekun karn mine'l-Kurân halâ. Ve lâ ümme mine'l-ümemi'l'ülâ illâ ve fihâ vasiyyu nebiyyin ev vasî min vasî. Hüccet Allah kâimâ aleyhim. Ve âlim bi ahkâmih küllihâ fihim. mefrûda aleyhim tâ'atuh ve ma'rifetuh. Leyse li ehad ve mimmen me'ahu fi dehrîh hâluhu ve lâ sıfatuhu. Lâ yehtedî ilâ Allâh ebeden men dallehu ve lâ ya'rifu'llahe subhânehu men cehilehu.* Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida, The Theological Epistles* içinde, c. II, s. 310 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 111a). [Kâsım b. İbahim'in, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida* isimli eserinin bundan sonra verilen sayfa numaraları da Abrahamov'un *The Theological Epistles* içindeki sayfa numaralarıdır. çev.]

75 Bu terimle ilgili olarak Bk. Ch. Pellat, "Fatra", *EI*(2), c. II, s. 865.

76 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida*, s. 310 vd. (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 111a vd.).

77 *Ve mâ kâlet bihi er-Râfida fi'l-avsiyâ min hazîhi'l-makâle. Fe hüve kavlu fırkatîn kafîretin min ehli'l-hind yukâlu lehum el-berhamiyye. Tez'umu ennehâbi-imâmeti Âdem min küll rasûl ve huden muktefiye. Ve enne men idde'a ba'dehu nübüvve ev risâle fe-kad idde'â da'vâ kâzibe dâlle. Ve ennehu evsâ bi-nübüvvetihî ilâ Şit ve enne Şit evsâ ilâ vasî min vuldihî sümme yekûdûne vasiyyetehu bi'l-evsiyâ ileyhim.* Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida*, s. 315. (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112b). Bu görüş, az bir üslup farkıyla Kâsım'ın *Kitâbu'r-redd ale'r-râvâfid* isimli risalesinde şu şekilde ifade edilmiştir (Bk. Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 110a.): *ve evvel men câze (1) el-vasiyye ve idde'â 'ilmi âdem kavm yukâlu lehum el-İbrâhimiyye. Ve ce'alû (2) el-vasiyye virâse 'en 'eb fe-'eb (3) ve-hum min el-hind yukâlu lehum el-İbrâhimiyye ve-hum sâdet el-bilâd. Ve zeamû enne âdem evsâ ilâ Şit ve Şit evsâ ilâ ibnihi ve kâdû el-vasiyye 'ilâ enfusihim. Ve-ze'amû enne'l-vasiyye fihim el-yevm. Ve ze'amû enne külli nebî idde'â en-nübüvve min ba'di Şit müdda'in kâzib lâ yuhbirunâ bi-'ilm (4) âdem. Ve-kâlû enne Allah alleme âdem el-'esmâ (5) ve ilm küllehu fe-defea kull racul 'ilâ vasiyyihî el-'ilm kâmi-len. Sümme idde'âv bi-enne el-'ilm ellezî nezele mine's-Semâ fihim kâmil (6) ve ebtalû küll nebî ba'asehu*

Allah min vuldi âdem. Ambrossiana Kütüphanesinin üç yazmasında, {C 186 (Bk. RSO, 8(1919-1920), ss. 293-297; C131 (Bk.RSO, 7(1917); ss. 603-607; vd F61(Bk. RSO, 8(1919-1920), s. 604.)} farklı okunuşlar vardır: 1. C186 (v. 29a) –kâde ve sayfa kenarında hâze; C131 (vr. 83b) –hâra ve onun yukarısında kâde; F61 (v. 182a) –hâza . 2. C186 ce’alû; c131 ve ce’ale; 3. C186, C131, F61 –min ‘eb en ‘eb; 4. C186- *kezzâb liennehu lem yuhbirnâ ve sayfa kenarında kâzib lâ yuhbirunâ*; 5. C131 –*el-esmâ el-hüsnâ(!)*; 6. C186 –*kâmilen*. Pines, bu pasajı, Berlin yazmasına göre tercüme etmiştir (Bk. “Shî’ite terms”, ss. 220-221). Ben onun tercümesini aktarmak ve bazı yerlerde diğer yazmaların ışığında düzeltmeler teklif etmek istiyorum. Benim düzeltme ve notlarım, köşeli parantez içinde verilmiştir. Kendilerini vasiyyete (yazmada Jâze veya hâze?) ilk uygun görenler [burada parantez içindeki italik kelimeleri, kâde olarak okumak daha uygundur. Yani “vasiyeti ilk ileri sürenler”. Bu okuyuşu sadece iki yazma değil aynı zamanda vasiyyete ilişkin diğer bir iddia örneğini verirken Kâsım’ın aynı kelimeyi kullanması da destekler: *sümme kâde el-vasiyye kaom min el-yehûd ve zeamû enne’l-vasiyye intehet ilâ vuldi Dâvûd*. Bu iddia, *Resh gelîthaya* miras olarak bırakılan Dâvud’un vasiyetidir. Bk. S. Pines, *Revue des Etudes Juives*, 100(1936), ss. 71-73] ve Adem tarafından sahip olunan bilgiye varis olduklarına dair iddiayı yayanlar, el-İbrâhimiyye olarak isimlendirilen insanlardır. Onlar, vasiyeti, bir atadan diğerine geçen bir miras olarak kabul ettiler. (?) [Soru işareti gereksizdir. Bk. yazma.] İbrâhimiyye olarak isimlendirilenler Hintlidir (hum min el-Hind) ve (o) memleketin sahipleridirler. Onlar, Adem’in Şit’e vasiyet ettiğine (*evsâ*) ve Şit’in (sırası gelince) oğluna vasiyet ettiğine inanırlar (*ze’amû*). Bu şekilde vasiyeti, kendilerine kadar getirirler. [“Bugün vasiyetin kendilerinde olduğuna inanırlar”. Bu cümle, Pines’in çevirisinde ifade edilmez.] Onlar, Şit’in peygamberlik iddia etmesinden sonra gelen her peygamberin Adem’in bilgisi hakkında hiçbir malumatı olmayan [“Bizi Adem’in bilgisi hakkında bilgilendirmeyen”, C186 elyazmasına göre “çünkü o bizi Adem’in bilgisi hakkında bilgilendirmedir”. Burada Pines, elyazmasını yanlış okur.] yalancı bir sahtekar olduğuna inanırlar. Onlar, Allah’ın Adem’e isimleri ve bilgiyi kendi bütünlüğü içinde (külli olarak) öğrettiğini ve her insana mükemmel bilginin vasiyet edildiğini [“ve her insanın (büyük bir ihtimalle her vasî) bilgiyi eksiksiz olarak vasîsine teslim ettiğini (*defe’a*)] söylerler. Onlar semadan nazil olan bu bilgiye kendilerinin sahip olduğunu ve mükemmel (eksiksiz) olduğunu iddia ederler. Onlar, Allah’ın Adem’in çocuklarına (ya da çocuğuna) gönderdiği her peygamberin iddiasını inkar (*battalû*) [Bütün elyazmalarında *ebtalû* şeklinde geçer.] ederler. [“Onlar, Allah’ın Adem’in çocuklarından bir başka peygamber gönderme (ihtimalini) inkâr ederler”. Burada Pines’in doğru tespit edemediği kelime/edat –den, –dan anlamına gelen min edatıdır.]

Adem’in dinî konularla ilgili biricik otorite olduğu anlayışı, Sa’adia’nın *Kitâbu’l-emânât ve’l-îtikâdât* (Bk. tahk.: S. Landauer, Leiden 1880, s. 139; tahk.: J. Kafah, Jerusalem 1970, s. 143, S. Pines tarafından çevirisi, “Shî’ite Terms,” s. 221)’ında da yer alır. Sa’adia tarafından kullanılan isim, Kâsım’ın *Kitab er-Red alâ’r-Râfida*’daki kullanımına, yani *el-Berhamiyye*’ye, yakın olan *Berâhime*dir. Arap kelimeler ve reddiye edebiyatı, Berâhime hakkında yukarıda bahsedilenden farklı bir rivayet içerir. Ünlü hür düşünür İbn Râvendî {P. Kraus’a göre “Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte,” RSO 14(1934), s. 375, O, 300/912 civarında öldü. Oysa H. Nyberg, 250/864 gibi daha erken bir tarihi verir. Bk. Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, ss. XXX-XXXIV}, *Kitâbu’z-zümürûd*’ünde Berâhime’nin diliyle akıl adına bütün peygamberlerin otoritesini inkar eder. İbn Râvendî, Berâhime’yi şüphesiz bir maske olarak kullanır. Kendi namına böyle bir fikri ifade etmesi, çok tehlikeli olacağından sonraki yazarlar, bu fikirden Berâhime’ye ait bir fikir olarak bahsederler. Kraus, onların kaynağının, İbn Râvendî olduğunu ifade eder. Bk. Kraus, “Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte,” ss. 123-129, 341-358. Kraus, belirtildiği üzere Berâhime’nin bir başka görüşünü nakleden Sa’adia hariç zikrettiği yazarlar hakkında tamamen haklıdır. O, istisna olarak, Berâhime’nin yukarıda zikredilen bir başka fikrini nakleden Saadia’dan bahseder. Kraus, Sa’adia’da nakledilen Berâhime’ye ait fikrin doğrudan kaynağının İbn Râvendî olduğunu düşünmedeki güçlüğün farkındadır ve onun Sa’adia’nın, sonraki Berâhime’nin bu görüşünü daha sonraki yazarlarca özenle işlenmiş haliyle naklettiğini/zikrettiğini varsaydığı anlaşılmaktadır. Krş. S. Pines, “Shî’ite Terms,” s. 220. Pines, farklı bir

hipoteze sahiptir. İlk olarak o, Kâsım'da ifade edilen *İbrâhimiyye*'nin Berâhime'den başka bir şey olmadığını söyler. Bu husus, Kâsım'ın *el-Berhamiyye* isminin geçtiği *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida* adlı eserinde, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*'ta geçen Adem'in ve Şit'in peygamberliği ile ilgili görüşün aynısının dile getirilmesiyle de (ki bu husus, Pines tarafından zikredilmez) ispatlanır. Kâsım'ın Berâhime'nin görüşüyle ilgili kaynağı, muhtemelen İbn Râvendî olamaz. Tersine daha makul gibi gözükür. Kâsım'ın ve Sa'adia'nın Berâhimesi (veya İbrâhimiyyesi), ilk insan ve ilk peygamber olan Adem'in, yerine sonradan gelen bir şeriatın geçmediği ve geçemeyeceği bir Şeriat getirdiğini açıkça benimsedi. Hindistan'a geri dönersek, dînî geleneğe göre ilk insan olan Mani'nin hala yürürlükte olduğuna inanılan Manusmriti isimli bir şeriat kitabının yazarı olduğunu görürüz. Bu öğretiyi ile Kâsım ve Sa'adia'nın Berâhime'sinin (veya İbrâhimiyyesinin) öğretisi arasındaki benzerlik âşikârdır. Bu nedenle, sonuncu (Berâhime) hakkında verilen bilgilerin, son tahlilde Hint inançlarıyla ilgili doğru bir bilgi parçasına dayandığını farz etmek için bazı gerekçeler vardır. Bu olgudan hareketle, muhtemeldir ki –bundan fazlası da olamaz- İbn Râvendî, Kâsım ve Sa'adia tarafından atıfta bulunulan bilgilere sahip olup ve de dolayısıyla Berâhime'nin, bütün tarihi boyunca insanlığın sadece tek geçerli ve değişmez bir Şeriatı (code of Law) sahip olduğuna ve olacağına inandıklarının farkında olduğu için, insanın, –İslam'ın değil- kendisinin emirleriyle idare edileceği aklın işleviyle ilgili görüşlerini dile getirmek amacıyla bu Hintli grubun ismini kullanmaya karar verdi. Bk. S. Pines, "Sh'ite Terms", s. 222-223. Hipotezini açıklarken Pines, İbrâhimiyye ismi ve İbrahim (Abraham) arasında hiçbir bağlantının imâ edilmediğini/öne sürülmediğini söyler. Ancak, Pines tarafından bahsedilmeyen Bâkîllânî'nin Berâhime ile ilgili kaydı, böyle bir bağlantıya işaret eder. "Berâhime, iki görüşe ayrıldı. Onlardan bazıları, rasulleri inkar (*Cahadû'r-Rusul*) ettiler ve hikmeti ve sıfatı gereği (*fi hikmet el-Bârî ve sıfatihi*) Yaratıcının mahlukâtına bir elçi göndermesinin mümkün olmadığını (*lâ yecûzu*) ve Yaratıcı tarafından gönderilen bir elçinin misyonunun kabulünü mümkün kılan hiçbir yolun olmadığını ileri sürdüler. Diğer grup şöyle dedi: 'Allah, mahlukâtına Adem dışında bir rasul göndermedi'. Onun dışında peygamberlik iddiasında bulunan herkesi yalancılıkla suçladılar (kezebû). Bu gruptan bazıları şöyle dedi: Hayır, Allah sadece İbrahim dışında kimseyi göndermedi.' Onlar, onun dışında herkesin peygamberliğini inkar ettiler". Bk. Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhid*, thk. R.J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 109, tercüme metin s. 184. Bu nedenle, söz konusu fırkanın orijinal isminin, daha sonradan Berâhime'ye dönüşen ve tahrif edilen İbrâhimiyye olduğunu farz etmek mümkün olabilir mi? Ya da tersine, hem İbn Râvendî'nin hem de Sa'adia ve Kâsım'ın eserlerinin ilgisini çekmesi nedeniyle Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi böyle geç döneme ait bir kaynak tarafından Berâhime ile ilgili bu iki geleneğin birleştirilmesi sonucu bu terkinin yapılmış olduğu farz edilebilir. (İbrâhîm ismi, İbrâhimiyye'den alınmış olabilir). Pines'in, İbn Râvendî'nin, aklın insanlığı idare eden tek geçerli ve değişmez yasa olduğuna inandığından dolayı onun üstünlüğüne ilişkin kendi görüşlerini ifade etmek için Berâhime ismini kullanmayı tercih ettiği şeklindeki Pines'in varsayımı sorgulanabilir gibi gözükmektedir. İbn Râvendî'nin Berâhime ismini bir maske olarak kullandığını ve dokuzuncu yüzyılın ortalarında (Kâsım veya diğerleri aracılığıyla) Berâhime'nin sadece Adem'in peygamberliğine inandığının bilindiğini farz etmek bile, İbn Râvendî'nin Berâhime ismini kullanmış olması makul gözükmez. Zira bu kullanım, İbn Râvendî'nin Berâhime'nin görüşlerini değil, kendi görüşlerini açığa vurmuş olacaktı. Bir kimse, bir görüşü başkalarına sadece onların görüşleri bilinmediği zaman yanlışlıkla atfedebilir. Bu çerçevede İbn Râvendî'nin, Berâhime ile ilgili Kâsım ve Sa'adia'nunkinden daha farklı bir bilgiye sahip olduğu daha makul görünmektedir.

"İbn Râwandî, or the Making of an Image" (*Al-Abhath* 27(1978-1979), ss. 5-26) başlıklı makalesinde J. Van Ess, İbn Râvendî'nin sapkın görüşleri bildiğini, ancak kendisini onlarla özdeşleştirmedikçe ispat etmeye çalışır. Van Ess'e göre, Kraus'un (daha önce zikri geçen) makalesinde dile getirilen İbn Râvendî'nin peygamberlik ve peygamberlere ilişkin görüşleri onun görüşleri değil, ancak kendilerini reddetmek amacıyla İbn Râvendî tarafından ifade edilen muhaliflerinin görüşleridir. Bk. Van Ess, *agm.*, s. 15. Van Ess, makalesinde Berâhime'nin görüşlerinin

Berâhime'nin görüşü, sapmış insanlara kendilerini uyarmak ve doğru yolu göstermek için Allah'ın elçiler gönderdiğine işaret eden Kur'an öğretisiyle tamamen çelişir. Kur'an, Râfızî vasiyet anlayışından bahsetmediği gibi o (Kur'an), bütün insanların doğru yoldan saptığını belirtir. Oysa Râfızîler, onların (sapmış insanların) içinde vasîler, yani sapmamış ve doğru yol üzere olan kişiler olduğunu ileri sürerler.⁷⁸

Vasiyet doktrinine karşı diğer bir argüman, Hz. Muhammed'in Peygamberliği ile alakalıdır. Şayet Hz. Muhammed bir vasîden vasiyet almış ise, bu vasî kimdir? Vasînin Arap olması mümkün değildir. Zira her Arap o dönem ümmî⁷⁹ idi. Aynı şekilde onun Arap olmayan biri olması da mümkün değildir. Zira Kur'an bize, Peygamberin hocasının diğer milletlere mensup bir kimse olmadığı ve apaçık Arapça ile Allah'ın ona öğrettiğinden bahseder.⁸⁰ Râfızî ifadelerden Peygamberin bir vasiyet aldığı ve bunun neticesinde ona zorunlu olarak doğru yolun gösterildiği sonucuna varılabilir. Oysa Kur'an, imamların bazılarının henüz çocukken doğru yolu bildiklerini iddia eden Râfızî görüşün aksine, bize Muhammed'in başlangıçta yolunu şaşırdığını, daha sonra Allah'ın ona doğru yolu gösterdiğini öğretir.⁸¹

Kitâbu'r-redd alâ'r-râfîda' da Kâsım, çocukları imam olarak atayan Râfızîleri şiddetle eleştirir. Müslümanlar bir çocuğu imam olarak atamaktan men edilmişlerdir. Çünkü Sünnet'e göre namazda bir çocuğa tâbi olmak, onun kestiğini yemek, tanıklığını kabul etmek, alış-veriş yapmak, onunla evlenmek yasaklanmıştır ve mülkiyeti hususunda ona güvenilmesi mümkün değildir. Bu hususlarda güvenilir olamayan, dinî meselelerde güvenilir olamaz.⁸² Bir çocuk, Allah'ın kesin delili olarak (6. En'am 149'a göre *hücce bâliğa*) kabul edilemez. Gerçekte, Allah Hz. Muhammed'i bir yetişkinen elçi gönderdi.⁸³

Hz. Muhammed kendisinin ilk Müslüman olduğunu söyler (*ve ene evvelu'l-*

kaynağı sorununa temas etmez.

78 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'er-redd ale'r-râfîda*, *The Theological Epistles* içinde, c. II, ss. 311-312, 315-317 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 111b, 112b-113a).

79 Yani Kutsal Kitaplardan haberdar olmayan. Bk. Bakara, 2/78; R. Paret, "Ummî", *EI*(1), c. IV, s. 1016. Krş. I. Goldfeld, "The Illiterate Prophet(Nabî Ummî)", *Der Islam* 57(1980), ss. 58-67.

80 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'er-redd ale'r-râfîda*, ss. 317-318, 315-317 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 113a-113b).

81 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfîda*, ss. 318-319 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 113b). *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid'* ta Kâsım, Muhammed'in yolunu şaşırmamasının Allah'a şirk koşması nedeniyle olmadığını, Kureys'in, Yahudîlerin, Hıristiyanların yolunu şaşırmaması gibi olmadığını; hükümleri bilmemesi sebebiyle onun yolunu şaşırdığını belirtir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, no: 4876/16, vr. 104b.

82 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 105b.

83 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*, vr. 108b.

müslümîn, En'am, 6/163). Oysa Râfızîler, Hz. Muhammed'ten önce bir vasînin olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı vasînin imanı ve kesin bilgisi (*yakîn*) Hz. Muhammed'in imanı ve kesin bilgisine tekaddüm eder ve Kur'an öğretisiyle tamamen çelişir. Aynı husus, onların İbrahim'le ilgili düşüncelerinde de görülür. Kâsım, bu Râfızî görüşten Rafızîlerin, Hz. Muhammed ve İbrahim'in bilmediği vasîleri bildiği şeklinde saçma/anlamsız bir sonuç çıkarır. Eğer bu, Hz. Muhammed ve İbrahim hususunda tasavvur olunamazsa, Allah'ın pek çok elçisi için de tasavvur olunamaz.⁸⁴ Böylece *ilzam* metodunu kullanarak (Bkz. dipnot: 49) Kâsım, Râfızî vasiyet doktrinini delillerle çürütür. O aynı zamanda Râfızîlerin, imametın miras olarak intikal ettiği görüşünün, Hasan b. Ali'ye oğlunun değil de kardeşi Hüseyin'in halef olmasıyla çeliştiğini öne sürer.⁸⁵

Madelung, Kâsım'ın vasiyet doktrinini çürütmesinin, onun bir imam tayininin zorunluluğu deliliyle çeliştiğini ileri sürer. "Elbette Kâsım, onunla kendi imamet delilinin temelini yıkar. O bizzat imametın zaruretini, hikmet sahibi Yaraticının insanları Allah'ın emirlerinin bilgisi ile donatılan bir öğreticisiz bırakmayacağı ifadesi üzerine temellendirir. Burada Kâsım'ın imamet teorisinin eksikliği ortaya çıkar".⁸⁶ Bildiğim kadarıyla eserlerinin hiçbir yerinde Kâsım, "hikmet sahibi Yaraticı, insanları Allah'ın hükümlerinin bilgisi ile donatılmış bir öğretmensiz/kılavuzsuz bırakmaz" fikrini ifade etmeyip toplumun, insanların kendisini özel alametlere göre tanıyabileceği bir rehber ihtiyacı duyacakları bir şekilde yaratıldığını açıkça ifade ettiğinden dolayı Madelung'un iddiası sorgulanabilir. Denildiği üzere Kâsım imamları, Peygamberler, vasîler ve imamlar olmak üzere üçe ayırır. Toplumun, insanlar için doğru yolu gösterecek Peygamberler, vasîler veya imamlara sahip olmadığı dönemler olmuştur. Bu dönemlerden bahsederken Kâsım, toplumlarını tamamen yok olmaktan koruyan liderlerin varlığını inkar etmez. Kâsım'ın vurgusu, Allah'ın hükümlerini bilen rehber tipi üzerinedir. Böylece Allah, Kur'an'da hükümleri bildirdikten sonra insanlar hükümlerin ifâsında kendilerine kılavuzluk edecek bir imamı bulmaya yükümlü tutulmuşlardır. Öyleyse Kâsım'ın bir imam tayininin zorunlu olduğuna ilişkin ifadesi, Hz. Muhammed'ten sonraki döneme işaret eder. Bu dönemde insanların kendisini alametleriyle tanıyabileceği biri daima vardır. Kâsım, aynı zamanda Râfızîler tarafından savunulduğu gibi imametın babadan oğula miras yoluyla geçmesi prensibinin aleyhinde iddialar öne sürer.⁸⁷ Bu prensip, onun Peygamber

84 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfîda*, ss. 320-321 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 113b-114a).

85 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 105a vd.

86 Madelung, *Der İmâm*, s. 146.

87 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 105a.

ve imamla ilgili olarak tespit ettiği alametlere yani tam bir hikmet sahibi olmaya ve dindarlığa zıttır. “Şayet imamet ve Peygamberlik veraset yoluyla intikal etseydi, onların her ikisinin de Yemen’den diğer memleketlere gitmemesi gerekirdi. Zira Hud, peygamberliğin çocuklarına geçtiği bir peygamberdi ve peygamberlik ondan diğerlerine geçmeyecekti”.⁸⁸ *Kitâbu’r-redd alâ’r-ravâfid’* ta Kâsım, özel anlamda Hz. Muhammed’ten sonraki imamete değil de, genel olarak imamete değindiğinden onun, Hz. Muhammed’e akraba olma alametine temas etmediği düşünülebilir.

b. Kâsım, teşbihi kabul etmelerinden dolayı Râfıza’yı kınar. Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî’nin⁸⁹ taraftarları Allah’ı insan suretine benzetirler, yani Allah insan suretindedir, ancak et ve kandan oluşmaz, yani o bir cisim değildir.⁹⁰ Hişam b. el-Hakem,⁹¹ Allah’ın nur olduğunu⁹² ve O’nun, altıgen bir vücudu bulunduğunu savunur.⁹³ Hişam’a göre Allah, hareketler aracılığıyla bilir (*ya’lemu bi’l-harekât*)⁹⁴ ve O, bir mekandadır (*tehuffu bihi el-emâkin*) ve O, bir mekandan diğerine hareket eder (*yetenakkelu*),⁹⁵ O, kararlarını değiştirir (*tebdû lehu el-bedevât*)⁹⁶ ve semavât O’nun dışındadır (*tahlû minhu’s-semâvât*), zira O, arşın üzerinde olup, başka bir yerde değildir.⁹⁷ Râfızîler aynı zamanda, Allah’ın bir şeyi görmesi hususunda,

88 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu’r-redd ale’r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 106b.

89 Hişam b. el-Hakem’in çağdaşı Şîi bir kelimci. Aşağıya bakınız.

90 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu’r-redd ale’r-râfida*, *The Theological Epistles* içinde, s. 313 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112a). Krş. Eş’arî, *Makalât*, ss. 34, 209. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-frak*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire ts. , s. 69. Diğer taraftan bazı kelimciler, Allah’ın bir cisim olduğunu iddia eder, ancak O’nun insan suretinde olduğunu inkar ederler. Bk. Eş’arî, *age*, s. 210.

91 Şîi bir kelimci (ö. 179/795-796). İmam Ca’fer-i Sâdık ve Mûsa Kâzım zamanlarındaki İmâmî Kelamının en önde gelen temsilcisi. Onun hakkında Bk. W. Madelung, *El(2)*, c. III, ss. 496-498.

92 Krş. Eş’arî, *Makalât*, ss. 7, 31, 32, 34, 207, 209, 211; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, ss. 141-142. Müşebbihe görüşlerini genel olarak “Allah göklerin ve yerin nurudur” (Nûr, 24/35) ayetine dayandırır. Kâsım, *Kitâbu’l-müsterşid* isimli eserinde Allah’ın nur olduğunu iddia edenlerin görüşlerini çürütmeye bir bölüm tahsis eder. (*er-Redd alâ men zeame enne Allâh nûr ke’l-envâri’l-mahlûka*). Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu’l-müsterşid*, *The Theological Epistles* içinde, ss. 113-117 (Berlin yazması, no: 4876/11, vr. 73a-74a). Kâsım’ın temel argümanı, nûrun yaratıldığı, bu yüzden de Allah’ın, Yaraticının, nur olamayacağıdır.

93 Krş. Eş’arî, *Makalât*, s. 31, II. 11-12.

94 Bu, ilahî bilgi hususunda Hişam b. el-Hakem’in ve onun çağdaşı bir Şîi kelimci olan Ebû Ca’fer el-Ahvel’in (muhalifleri tarafından Şeytanu’t-Tak diye isimlendirilir) anlayışıdır. Ebû Ca’fer el-Ahvel’e göre Allah bir şeyi sadece onu irade ederse bilir, eğer bir şeyi irade etmezse onu bilmez. “O, bir şeyi ister/irade eder” ifadesi, “O hareket eder, bu hareket O’nun iradesidir.” anlamına gelir. Bu nedenle eğer O, hareket ederse bilir. Bk. Eş’arî, *Makalât*, s. 220; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 71.

95 Krş. Eş’arî, *Makalât*, s. 32, 207.

96 Krş. Eş’arî, *age*, s. 221; Madelung, “The Shî’ite and Khârijite Contribution to Pre-Ash’arite Kalâm”, *Islamic Philosophical Theology*, thk. P. Morevedge, New York 1979, ss. 123-124.

97 Krş. Eş’arî, *age*, ss. 210, 33. Allah’ın mekanın arş olduğunu ileri sürenler görüşlerini, Allah

sadece bir şeyle kendisi arasında bir perde/engel olmadığına onu görebileceğinden (*ve ennehu lâ yubsiru mâ hacebethu anhu'l-hucub ve-lâ yerâhu*) Allah bir şeyi sadece ona yakın olduğunda bilir, fikrini savunmakla suçlanırlar.⁹⁸ Kâsım bu fikri, kendilerinde Allah'ın mutlak bilgisinin apaçık olarak ispatlandığı bazı Kur'an ayetlerini (Mücâdele, 58/6; Hac, 22/17; Kaf, 50/16; En'am, 6/3) aktararak çürütür. Şu iki ayet (Şûrâ, 42/11; İhlâs, 112/4) ise, Allah'ın herhangi bir şeye benzemediğini gösterir. Eğer Allah, nur/ışık veya bir cisim olsaydı, O cisim olma ve nur olma niteliklerinde başka şeylere eşit olacağından, O'na benzeyen başka şeyler olurdu. Dahası eğer O, nur olsaydı, karanlık O'nun zıddı olurdu. Ancak Allah, bir şeye denk olmaktan veya bir zıdda sahip olmaktan münezzehtir. Bundan dolayı teşbihi savunan her kimse, her ne kadar niyeti bu olmasa da, Allah'a şirk koşmuş olur.⁹⁹

Râfızîler, tersinden de teşbihle suçlanırlar; onlar sadece Allah'ı insana benzetmekle değil, aynı zamanda bir insanı, imamı da Allah'a benzetmekle suçlanırlar. Cafer'in imametini iddia eden Râfızîler, bir imama yaratılışında bilginin bahşedildiğini ve bu bilginin onun tabiatı olduğunu ileri sürerler. O gizli olan şeyleri, yer ve göklerin derinliklerindeki bilir. Onun için gece ve gündüz arasında fark yoktur. O aynı zamanda insanların fiillerini ve onların kalplerindeki bilir. Kâsım, Râfızîlerce imamlarına atfedilen bu bilginin, gerçekte sadece Allah'a atfedilebileceğini söyleyerek bu öğretiyi reddeder. Kâsım ayrıca, Allah'ın elçisi Muhammed'e doğuştan bilgi bahşedilmeyip bilgi onun tabiatı olmazken Râfızîlerin nasıl olup da imamın tabiatından dolayı bildiğini söylediklerini sorar. Peygamber, ancak öğrendikten sonra bildi. Bu, "Seni yolunu şaşırılmış halde buldu da doğru yolu göstermedi mi?" (Duhâ, 93/7) ayeti ve yine kendisinin başlangıçta

arşın üzerine istivâ etti/oturdu veya arşın üzerindedir, anlamını ifade eden ayetlerle destekler. *İstevâ alâ'l-arş*, A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâ-Hâ, 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4. Krş. İbn Hazm, *Kitâbu'l-fisal*, c. II, s. 123). Kâsım, bu ayetlerin müzakeresine müstakil bir makale tahsis eder (*Sıfâtü'l-arş ve'l-kürsî ve tefsîruhumâ*, *The Theological Epistles* içinde ss. 240-263, Berlin yazması, no: 4876/14, vr. 94b-100b). O, bu ayetleri Mu'tezile'yi takip ederek mecazî olarak yorumlar. Meselâ, *istevâ*, "hakim olmak/hükmetmek" anlamında yorumlanmıştır.

98 Sorun, diğer şeyler tarafından kendisinden gizlenen şeyleri Allah'ın görüp-göremeyeceği ve bilip-bilemeyeceğidir. Hişam b. el-Hakem'e göre; gizli şeylere nüfuz eden kesintisiz bir ışık huzmesi (ışın) göndermedikçe Allah, diğer bir şeyin arkasında gizlenmiş olan bir şeyi ne görür, ne de bilir. Bk. Eş'ari, *Makalât*, s. 33, 221; Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 66-67.

99 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*, *The Theological Epistles* içinde, ss. 313, 315 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112a-112b). Teşbihi red prensibi, Kâsım'ın nazarında o derece önemlidir ki, ona göre, bir mü'minin, yanlışlıkla, sapkın/heretik düşüncelere kapılmaması ve bundan dolayı Allah'a şirk koşmaması için heretik görüşleri bilmesi gereklidir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-katîl ve'l-kitâl*, *The Theological Epistles* içinde s. 288, (Berlin yazması, no: 4876/15, vr. 101a); amlf, *Sıfâtü'l-arş ve'l-kürsî*, *The Theological Epistles* içinde s. 251 (Berlin yazması, no: 4876/14, vr. 97b). Krş. Benim *JSAl* içinde çıkmak üzere olan makalem "The Tabaristânis' Question, Edition and annotated translation of one of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles".

bir Peygamber olmadığını, sonradan bir Peygamber olduğunu, böylece onun peygamberlik görevini ve bilgisini elde ettiğini ifade eden Peygamberin kendi şahadeti ile ispatlanmıştır.¹⁰⁰ Allah ezeli olarak alim olduğundan, fakat O'nun yaratıkları sonradan bilgi sahibi olduklarından dolayı Allah'a herhangi birinin benzetilmesinden kaçınmak için bilgisizlik bütün insanlara atfedilmelidir.¹⁰¹ Eğer Peygamberler ve Râfızîler tarafından vasfedilen imamlar gizli şeyleri bilmiş olsalardı, yediklerinden dolayı bir zehirlenme sonucu ölmezlerdi.¹⁰² Kâsım, Peygamber ve insanların gelecekte meydana gelecek olayları bilmediğini ispatlayan bazı Kur'an ayetlerini (Ahkaf, 46/9; Tevbe, 9/101; Lokman, 31/34; Nahl, 16/78) aktarır.¹⁰³

c. Kâsım, imamları Peygamberlerle eşit gören Râfızî öğretisini reddeder. Râfızîler, imamlarının, Peygamber Muhammed'in bildiği her şeyi bildiğini ve insanlara Muhammed'in inanmalarını emrettiği şeyleri, emrettiklerini iddia ederler. Onlara göre, Peygamberin insanlara gönderilmiş olması dışında Peygamber ve imam arasında herhangi bir fark yoktur.¹⁰⁴ Kâsım'ın bu öğretiyi reddetmesi, onun *takiyye* prensibine karşı çıkışı ve imamların ahlâkî olmayan davranışlarına muhalefetiyle dile getirilir.

d. Kâsım'a göre *takiyye* öğretisi, bir imamın nitelikleri ve fiillerinde Peygamber gibi olduğu şeklindeki Râfızî iddiasıyla çelişir. Zira Peygamber Muhammed, ne inancını gizlemek için ihtiyaten tedbir almış, ne de düşmanlarından saklanmış. Aksine inancını açıkça ortaya koymuş ve muhaliflerinin anlayışlarını çürütmüştür.¹⁰⁵ *Kitâbu'r-redd ale'r-râvâfid'* ta Kâsım'ın Râfızîlere karşı argümanları keskin olup, detaylı olarak verilmiştir. Onlar şu şekilde özetlenebilir:

1. İmamların bir kısmı, örneğin Ali, Hasan ve Hüseyin *takiyye* kurallarına göre hareket etmediler.
2. Allah, insanları Allah düşmanlarıyla arkadaşlık etmemeye ve zalimlerden korkmamaya çağırır.
3. Allah insanlardan, doğru yolu ve vahyetmiş olduğu ayetleri gizlemelerini ister.
4. Bir imam, gizlenmişken insanlar için bir rehber olarak hizmet edemez.
5. Hz. Muhammed, ümmetinin menfaati için açık bir biçimde hareket et-

100 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 104b.

101 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 104b.

102 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *age*, vr. 104b- 105a.

103 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *age*, vr. 105a.

104 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*, *The Theological Epistles* içinde, s. 321 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 114a).

105 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*, s. 321 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 114a).

miştir.¹⁰⁶

6. Son olarak Kâsım, imamları lüks yaşam ve para sevgisi gibi dünyevî arzulara sahip olmakla itham eder ve bunların Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. el-Hüseyin (Zeyne'l-Âbidîn) ve Muhammed b. Ali (Bâkır'ın)'nin vasıfları olamayacağını belirterek, Râfızî imamlarının gayr-ı ahlâkî davranışlarını reddeder.¹⁰⁷ O, imamları, tâcirler, esnaf-lar, çiftçiler ve hamallardan hums toplamalarından dolayı suçlar.¹⁰⁸

İmamî Şîiler, Peygamberin ganimetlerde hakkı olduğunu belirten Enfâl, 8/41'i delil getirerek her gelir ve kazancın beşte birinin imamların hakkı olduğunu iddia etmişlerdir. Zeydîler bu anlayışı reddederler. Peygambere fetihlerde elde edilen insanların mülkiyetinden hak verildiği, fakat ödenmeyen humsyla ilgili bir soruya cevap verirken Kâsım, hiç kimsenin Şeriatın şart koştuğu zekattan daha fazla mülkiyetinden (toprak dışında) ödemede bulunmaya (vergi vermeye) zorlanamayacağını (*Kitâbu'l-mesâil*, v. 59a) söyler. Ancak zekat da, sadece meşrû bir imam olduğunda verilmelidir. Bu meşru imam zekatı, gerçekten buna hak sahibi olan kimselere dağıtacak kişidir. Peygamber ailesi, beşte birlik (hums) hak sahibidir. Kâsım, bir taraftan ganimetler kavramını genişleten İmâmî iddiaya karşı çıkıp bu şekilde Müslümanları mülkiyetleri hususunda rahatlatırken, diğer yandan Sünnî öğretinin aksine, ganimetlerin beşte birinin Peygamber ailesinin hakkı olduğu iddiasını güçlendirmek ister.¹⁰⁹

106 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 107a-108a, 109a.

107 Kâsım'ın torunu Hâdî tarafından hazırlanan imamlar listesi, Ali b. el-Hüseyin (Zeyne'l-Âbidîn) ve Muhammed b. el-Hüseyin (el-Bâkır'ı)'i içermez.

108 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 106b, 107a. İslâm Şeriatı, sadece ganimetler ve tabii kaynakların humsunu (beşte birini) toplamaya müsaa-de eder görünürken, çok çeşitli emtiadan hums toplanılması kabul edilmiştir (Krş. "Maks", *Shorter Enc. Of Isl.*). Bk. "Fey", *EI(2)*, c. II, s. 869; *age*, "Beytü'l-Mal", c. I, s. 1142.

Kâsım, çağdaşı Râfızîlerin lideri 'Ali b. el-Hâdî'yi "O, sizden birine yardım etti mi veya onun durumunu değiştirdi mi? Biz, onun ne bir Peygambere, ne de bir mü'mine yakışan fiillerini görüyoruz. Biz onları kitabımızda anlatmaktan utandık." diyerek şiddetle eleştirir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 108b.

109 Bk. Madelung, *Der Imam*, ss. 147-148. Makaleyi okuduğu ve değerli katkılarda bulunduğu için Prof. Etan Kohlberg'e minnettarım.

VARLIĞIN KISIMLARININ BELİRLENMESİ *

Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî (1087–1153)

Çev.: Aygün AKYOL**

Aytekin ÖZEL***

Bil ki kelimacılar varlığın kısımlarını ayrıntılı bir şekilde belirlememişlerdir. Onların, bu konudaki görüşleri şöyledir: “Var olan; başlangıcı olan ve başlangıcı olmayan diye iki alt kısma ayrılır. Yine başlangıcı olanlar da “töz” (*cevher*) ve “ilinti” (*araz*) diye iki alt kısma ayrılır.” Onlar “töz”den; sınırıyla, benzer bir tözün, kendisiyle aynı yerde bulunmasını engelleyen “uzayda yer kaplayan şeyi” (*mütehayyiz*), “ilinti”den ise; “uzayda yer kaplayan”la var olan şeyi kastettiler. Onlar, uzayda yer kaplamayan bir tözün varlığı ile uzayda yer kaplayan bir şeyle var olmayan bir ilintinin varlığını¹ imkânsız gördüler. Birinci bölümleme, üzerinde birleşilen öz (*zat*), zaman, mekân ve şeref bakımından önceliğin anlamı üzerinde zıtlık ve karşıtlık şartlarına riayet edildiği takdirde ispat ve olumsuzlama arasında gidip gelen doğru bir görüştür. Buna rağmen, töz uzay-

* Bu çalışma Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî'nin (1087–1153), yeni Arapça edisyon ve İngilizce çevirisiyle Wilferd Madelung ve Toby Mayer tarafından yayınlanmış *Musaraatü'l Felasife* (I. B. Tauris Publishers London-New York in association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001) adlı kitabının “Fi Hasri Aksami'l-Vücut” adlı birinci bölümünün (ss. 7–23) tercümesidir. Parantez içindeki ifadeler açıklama amaçlı olup, mütercimlere aittir. İslam felsefe ve kelimasında İbn Sina'nın felsefi sistemine yönelik ilk olarak Gazali'nin (ö.1111) *Tehafütü'l-Felasife* adlı eseriyle başlayan eleştiri geleneği, başka bir gelenek olarak Şehristanî'nin *Musaraatu'l-Felasife* adlı eseriyle devam etmiştir. (Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. ve der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, ss. 142,143.). Şehristanî'nin eseri, genel olarak bir kelimacı gözüyle İbn Sina'nın metafiziksel görüşlerinin mantıkça analizini hedeflemiştir. Bu çalışmamız esnasında katkıda bulunan Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı'ya, metnin temininde yardımcı olan Doç. Dr. Bedri Gencer ve Hasan Yalçın Beylere teşekkür ederiz. (çev.)

** Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-mail: aygunakyol@yahoo.com

*** Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, e-mail: aytekin@gazi.edu.tr

1 Bu filozofların görüşü olsa gerek (çev.).

da yer kaplayan olarak yorumlanırsa ve ilinti de uzayda yer kaplayan ile var olan diye yorumlanırsa, ikinci taksim doğru ve kapsayıcı olmaz. Zira o konuda ne uzayda yer kaplayan ne de uzayda yer kaplayan ile var olan üçüncü bir kısmın varlığının imkânsızlığına delalet eden hiçbir şey yoktur. Filozoflar yer kaplamayan akli tözlerin var olduğunu ispatlamışlardır. Çünkü uzayda yer kaplayan, uzayda bir mekâna sahip olan demektir. Uzayda bir şeyin yer tutması bizzat uzayda yer tutmanın kendisi değildir. Çünkü uzayda yer tutmayı sağlayan şey, maddedir ve uzayda yer tutmanın bizzat kendisi, maddenin içindeki bir formdur. Öyleyse, o² bir madde ve bir formun bileşiminden oluşan bir tözdür ve tözün iki ilintiden oluşması mümkün değildir. O halde, bu iki ilintinin, uzayda yer kaplamayan iki töz olması gerekir. Böylece uzayda yer kaplayan şeyden, uzayda yer kaplamayan şey çıkar ve bu da çok şaşırtıcıdır.

Filozoflara gelince onlar; akıllar, nefler, maddeler ve formlar gibi uzayda yer kaplamayan akli tözlerin var olduklarını ispatlamışlardır ve yine onlar nitelikteki ve nicelikteki hareketler vb. gibi, uzayda yer kaplayanlarla var olmayan ilintilerin de var olduğunu ispatlamışlardır.

İbn Sina Necat'taki İlahiyat (Metafizik) kısmının başlangıcında bir taksim yaptı ve o taksimin varlığın tüm kısımlarını kapsadığını iddia etti. Onu olduğu şekilde nakledeceğiz, sonra da o konudaki çeşitli hataları açıklayacağız. Dedi ki (İbn Sina):

“İki öz bir araya gelirse, daha sonra da o ikisinden her birinin özü, duvar ve çivi örneğinde olduğu gibi, diğeriyle bütünüyle birleşmezse –çivi ile duvar bir araya gelse bile, çivinin girmesi duvarın herhangi bir yeriyle birleşmesi değildir. Bilakis sadece onun yüzeyiyle birleşmesi demektir. İki özün bir araya gelmesi şayet sözü edilen duvar ve çivi örneğindeki gibi olmayıp o ikisinden her birinin özü, tümüyle diğeriyle yayılmış olarak bulunursa, sonra o ikisinden biri diğeriyle ayrıldığında, bunlardan birinin önceki durumu sabit kalırsa veya o iki şeyden biri kendisinde bulunan ve kendisinin o şeyle nitelendirildiği bir anlamla diğeriyle fayda veriyorsa bu taktirde durumu değişmeyen ve ondan yararlanana “mahal”, diğeriyle ise mahalde bulunan “hal” denir. Mahal, var olmak için bir “hal”e ihtiyaç duymazsa, biz onu, “halin konusu” olarak isimlendiririz. Şayet mahal, var olmak için “hal”e ihtiyaç duyarsa, onu “konu” diye değil de bilakis, “heyula” diye isimlendiririz.

Bir konuda bulunmayan her “öz” tözdür. Bir konuda bulunan her özün varlığı ilintidir. Bir şey bir mahalde bulunabilir. Bununla birlikte o şey, “konu”da bulunmayan bir töz de olabilir. Bu durum, tözün içerisinde bulunduğu yakın mahal, kendi başına var olmayıp tözle varolduğu taktirde geçerlidir. O halde töz, “mahal”i oluşturandır ki bu durumda onu, “form” diye isimlendiririz.

Bunun ispatlanmasına gelince, bunu daha sonra yapacağız. Bir konuda bulunmayan her töz; ya asla bir mahalde bulunmaz ya da var olmak için töze ihtiyaç duyan bir mahalde bulunur. O (töz) bir mahalde bulunursa –ki bu mahal var olmak için töze ihtiyaç duyduğunda- biz o tözü “maddi form” diye isimlendiririz. Şayet töz bir mahalde asla bulunmazsa, böyle bir du-

2 Uzayda yer tutmanın kendisi (çev.).

rumda o şey, ya içinde bir bileşen bulunmaksızın "kendinde mahal" olur ya da olmaz. O zaman, kendinde mahal olursa, biz onu "mutlak heyula" olarak isimlendiririz. Kendinde mahal değilse, o halde ya bir madde ve bir de bedensel formun bileşimi olan bedenlerimiz gibi bileşik olur ya da bileşik olmaz. Biz de bunu, akıl ve nefis gibi "ayrık form" diye isimlendiririz. Bir şey bir mahalde konu olarak bulunursa biz onu "ilinti" diye isimlendiririz."³

Bu bölümden önce o (İbn Sina), varlığın töz ve ilinti arasında bir tür bölümlenmeyle ikiye ayrıldığından söz etmişti ve daha sora "Zorunlu Varlığın ispatına dair" bölümde ise şöyle dedi:

"Varlığın var olmasından şüphe duymayız. Her varlık ya zorunludur ya da mümkündür."

Ben bu görüşe itiraz edeceğim. Başarı Allah'tandır.

İlk ikili bölümlenme -yani töz ve ilinti ayrımı- mutlak varlık olmak bakımından varlığın kısımlarından mıdır, yoksa mümkün varlık olmak bakımından varlığın kısımlarından mıdır? Eğer cevap ilki ise, Zorunlu Varlık töz kategorisine dâhildir ve tözün ortağı ilinti olur. Daha sonra töz, "kendi özünden dolayı zorunlu" (*vaciþ lizatihu*) ve "kendi özünden dolayı mümkün" (*mümkün lizatihu*) diye alt kısımlara ayrılır. "Tözlük" cins, "zorunluluk" da ayırım olması gerekir, böylece Zorunlu Varlık bir cins ve bir de ayırımdan oluşmuş olur. Böyle bir gereklilik tözün tanımını konusunda İbn Sina'nın şu sözüyle pekişir.

"Töz bir konuda bulunmaksızın var olandır, Çünkü Zorunlu Varlık da bir konuda bulunmaksızın var olandır."

Bu konuda da, eğer töz var olacağı zaman bir konuda olmaksızın var olan bir neliktir mazereti ileri sürülürse bu mazeret söz konusu tanımdan "eksik örtüşme" (*tazammun*) ve "tam örtüşme" (*mutabakat*) bakımından anlaşılabilir/çıkarılamaz. Bilakis bu, sadece "çağırışım" (*iltizam*) ve "hatırlatma" (*istitbaun*) yoluyla delillendirilir.

İlk ikili bölümlenme - yani töz ve ilinti⁴ - ikili taksimden birinin alt bölümleri, yani mümkünün alt bölümleri olursa, bu durumda bölümlenme anlam bakımından doğru fakat lafız bakımından yanlış olur. O (İbn Sina) ikili bölümlenmenin birini, yani tözü açıklarken, daha genel olanı kapsayan ve kendisine denk olan şeyleri içermesi sebebiyle, dedi ki:

"Töz, herhangi bir konuda bulunmaksızın var olandır, bu töz aynıyla (kendi içinde) Zorunlu Varlığı kapsar ve O'na denk olur."

3 Şehristani tarafından İbn Sina'dan yapılan bu alıntıyı Toby Mayer ve Wilferd Madelung, İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, ed.: Muhiiddin el-Kürdi, Tahran 1967, s. 200 nüshasından referans göstermişlerdir. Biz bu alıntının Macit Fahri tarafından neşredilen Beyrut/1985, s.236, 237 tarihli nüshasında bazı farklılıklar olduğunu gördük.

4 Yukarıda geçen (çev.).

Bu durumda ben de genel lafızların çeşitli şekillerde farklı alt bölümlene türlerine ayrılabilceğini inkâr etmiyorum, hatta (görüşüm) şu ifadelerimizdeki gibidir: Var olan başlangıcı olan ve başlangıcı olmayan diye bir alt bölümlene türü olarak iki kısma ayrılır ve başka bir bölümlene türü olarak da sebep ve sonuç, daha başka alt bölümlene biçimi olarak da zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayrılır. Fakat töz ve ilinti ayrımı böyle değildir, bilakis, bu ikisi mümkünün kısımlarından olup varlığın kısımlarından değildir.

Varlığa ve onun bölümlenmeyi kabul edip etmediği konusuna inşallah daha sonra döneceğiz. Onun (İbn Sina) şu ifadelerine gelince:

“İki öz bir araya gelirse daha sonra da o ikisinden her birinin özü diğeriyle bütünüyle birleşmezse... O ikisinden her biri diğeriyle bütünüyle yayılmış bir şekilde bulunur.”

Ben de diyorum ki: Bu önerme çeşitli açılardan çelişiktir. Şartlı önermelerde art bileşen (*tali*) ön bileşeni (*mukaddem*) ne açık olarak ne de kapalı olarak gerektirir. Çünkü iki ilinti tek bir mahalde birleşen iki özdür. Sonra bunlardan her biri ne diğeriyle bütünüyle birleşir ne de diğeriyle bütünüyle yayılır. Madde ve formdaki durum bunun aksinedir. Çünkü form heyulada bütünüyle yayılmıştır, heyula ise, formda yayılmış değildir ve o bütünüyle de birleşmiş değildir. Bundan dolayı da, o ikisinden her biri diğeriyle bütünüyle yayılmış değildir. Cisim ve ilintideki hal de böyledir, çünkü ilinti, cisimde bütünüyle yayılmış bir şekilde bulunur, oysa cisim, ne ilintide bütünüyle yayılmıştır ve ne de bütünüyle birleşmiştir. Aynı şekilde akıl ve ruhtaki (*nefs*) duruma gelince, bu ikisi birbiriyle birleşmiş iki özdürler, fakat o ikisinden her biri diğeriyle bütünüyle birleşmez ve diğeriyle bütünüyle yayılmış bir şekilde bulunmaz.

Buradan da anlaşılmaktadır ki, birleşme çeşitli şekillerde ve farklı türlerde olmaktadır. İki cismin birleşmesi farklıdır, iki ilintinin birleşmesi farklıdır, heyula ve formun birleşmesi farklıdır, akli tözlerin birleşmesi de farklıdır. O halde, o (İbn Sina) nasıl oldu da kör bir şekilde, rast gele onları tek bir biçimde sundu? Bu, mantıksal yönteme uygun değildir.

Onun (İbn Sina) şu ifadesi:

“O ikisinden biri diğeriyle ayrıldığında, bunlardan birinin önceki durumu sabit kalırsa, kendisi için bir alt bölümlene kabul etmeyen bir bölümdür.”

Onun şöyle demesi daha doğru olurdu: “...ya da diğeriyle ayrıldığında durumu sabit kalmayan”. Bu durumda bunlardan birini zikretmek diğeriyle delalet etmez. Daha sonra o (İbn Sina) ibareyi kendi ifadesiyle değiştirdi:

“Veya o iki şeyden biri kendisinde bulunan ve kendisinin o şeyle nitelendirildiği bir anlamla diğeriyle fayda veriyorsa...”

[Bu] doğru bir taksimdir; ancak o (İbn Sina) sabit kalanı ve faydalananı “mahal” yaptı ve sabit olmayanı ve fayda vereni de “hal” yaptı. Sonuç olarak,

onun (İbn Sina) “form”u, fayda veren olmasına rağmen “sabit olmayan” yapması gerekir ve “heyulayı” da faydalanan olmasına rağmen “sabit kılması” gerekir. [Fakat] sabitlik, faydalananadan çok, fayda veren için daha uygundur.

Diğer taraftan mahal bazen heyula olabilir, o (mahal) var olmak için, hale ihtiyaç duyanıdır ki, o (hal) da formdur. Yine aynı şekilde mahal bazen bir cisim olabilir ve bu durum, onun (mahallin) var olmak için, hale ihtiyaç duymamasıdır ki, bu (hal) da ilintidir. Bu iki mahalden ilki hal ile sabit kalır, ikincisi de kendi özüyle sabit kalır. Bu durumda, mahal statüsünde ikisi birbirine nasıl eşit olabilir?

Şöyle ki, o (İbn Sina) var olmak için hale ihtiyaç duymayan mahalli “konu” diye, var olmak için hale ihtiyaç duyan mahalli de “heyula” diye isimlendirdi. Konu cisimdir. Zira cisim, var olmak için hale ihtiyaç duymaz ve bundan dolayı da o (İbn Sina) bölümün sonunda şöyle dedi:

“Bir şey bir mahalde konu olarak bulunursa, o şey “ilinti” diye isimlendirilir.”

Böylece onun (İbn Sina):

“Bir konuda bulunmayan her öz tözdür”,

İfadesi şu manaya gelir: Bir cisimde bulunmayan her öz tözdür. İş şöyle denilmeye getirilir: Bir tözde bulunmayan her öz tözdür. Oysa bu bir açıklığa kavuşmuş değildir. Hatta bu, akıllıların yönteminden uzak olup delilerin konuşmasını andırır. Şayet konu yukarıda zikrettiklerimizden başka herhangi bir anlama sahip olmazsa, bırakın o, lafız olmaksızın kendisi için bir varlık gerçekleştirsin/kursun veya özü olmaksızın kendisi için ortaklık/karşılık gerçekleştirsin/kursun. O (İbn Sina) bunu yapmaya herhangi bir yol bulamayacaktır.

Bununla birlikte, başka bir taksim onun (İbn Sina) müzakereleri çerçevesinde yapılabilir, şöyle denilebilir: Şüphesiz ki, sen heyulayı bir var olan olarak veya bir nelik olarak var oluşunda hale ihtiyaç duyan bir mahal yaptın. Sen (İbn Sina) şöyle dersin: Bir var olan olarak, var olmak için hale ihtiyaç duyan şey mahal ise, bu durumda, pek çok töz ve cisim bir var olan olarak, varlıklarındaki ilintilerden gelen şeylerden dolayı kendilerindeki hale ihtiyaç duyarlar. Ancak buna rağmen, ne var ki, mahal heyula değildir ve hal de form değildir ve sen (İbn Sina) şöyle dersin: O, kendi neliğinin oluşmasında, halden bağımsız olmayan bir mahaldir; bu dediğin kabul edilemez. Çünkü heyula, formun oluşturu bir parçası olmaksızın kendi özü nedeniyle bir gerçekliğe ve neliğe sahiptir. Şayet form heyulanın oluşturu bir parçası olsaydı, bu durumda oluşturu parça olmaksızın⁵ heyulanın zihindeki anlamını resmetmek imkânsız

5 Formsuz olarak (çev.).

olurdu. Şayet form heyulanın bir parçası olsaydı, bu durumda heyula basit değil bileşik olurdu. Böylece heyulanın neliği bakımından değil de, kendi varlığı bakımından forma muhtaç olduğu ortaya çıkardı. Bununla birlikte, varlıkta ilinti alan her töz, heyulanın bu özelliklerine ortak olurdu. Zira tıpkı var olmak için heyulanın forma ihtiyaç duyması gibi, bir mekânda bulunmak, bir zamanda bulunmak, bazı niteliklere sahip olmak, bazı niceliklere sahip olmak ve bir durum sahibi olmak gibi, var olmak için bazı ilintilere ihtiyaç duyan tözler vardır. O halde, iki kısım arasındaki fark nedir? Bu bizim ileri sürdüğümüz şüpheli bir durumdur. Ondan kurtuluş nerede olur? “Artık kurtuluş vakti yoktur.” [Sad, 38/3].

İbn Sina'nın zikrettiği tözün bölümlerine gelince, onlar zıtlık, ayrık şartlı önermelerde ortaya çıkana kadar, birbirine iki karşıt olarak, olumluluk ve olumsuzluk yoluyla belirtilmiş değildir. Bunun dışında ilave edilecek veya dışta bırakılacak bölüm yoktur. Bilakis bunun yerine, İbn Sina'nın bir ortaklıktan/karşılıktan söz etmemesinden dolayı sakat/topal bıraktığı yerler vardır ve yine onlar arasında, onun (İbn Sina) bir ortaklık/karşılık içinde zikretmediği bir bölümde, şartlı bir durumdan söz ettiği yerlerden kaynaklanan çarpıklık söz konusu olur. O'nun (İbn Sina) şu ifadelerindeki gibi:

“Bir konuda bulunmayan her töz; ya asla bir mahalde bulunmaz ya da var olmak için töze ihtiyaç duyan bir mahalde bulunur.”

Fakat zıtlık şartı üzerine kurulu olan ayrık şartlı önermede İbn Sina şöyle demeliydi: Her töz ya asla bir mahalde bulunmaz ya da bir mahalde bulunur. Bu durumda taksim, tözün bir taksimi olmaz, bilakis ondan daha genel olan varlığın taksimi olur. Çünkü ilinti ikinci bölüme dâhil edilir. Şayet o (İbn Sina), bu iki bölümün birindeki “kayıt ve şartı” hesaba katsaydı, ikinci bölümde de bunları hesaba katması gerekecekti. Oysa bunlar hesaba katılmazsa, taksim geçersiz olur ve içindeki zıtlık ortaya çıkmaz.

Aynı şekilde, ikinci derecedeki ifadesi şudur:

“Şayet töz bir mahalde asla bulunmazsa, böyle bir durumda o şey, ya içinde bir bileşen bulunmaksızın “kendinde mahal” olur ya da olmaz.”

Muhtemelen o (İbn Sina) her nedense, burada bir tür kısaltma yaptı, onun şöyle demesi gerekirdi: O (töz) ya kendinde bir mahaldir ya da değildir ve kendinde mahal olan şey ya bir bileşen içerir veya içermez veyahut da⁶ kendinde mahal olan şey, ya basit (bileşik olmayan) olmalıdır ya da bileşik olmalıdır. Zaten “basit mahal” heyuladır ve bileşik olan da cisimdir.

6 Diğer bir deyişle (çev.).

Bu taksim, “mutlak mahal”i değil de, sadece var olmak için hale ihtiyaç duyan mahali kapsar. Şüphesiz mutlak mahal, töz ve ilintinin ortak mahalidir. Heyula ilinti için değil, form için basit mahaldir ve o da tözdür. Cisim de töz için değil, ilinti için bileşik bir mahaldir. Cismin forma sahip olmakla değil de, heyulaya sahip olmakla mahal olması şaşırtıcı bir şeydir. Zira mahallik statüsü kabulün ve yatkınlığın bilincindedir ve bu, forma değil de heyulaya aittir. Öyleyse iki bölüm tek bir bölüme döner.

O’nun (İbn Sina) şöyle demesine gelince:

“Şayet(töz) hem hal hem de mahal değilse, bu durumda, akli bir form olmalıdır ki, bu akli form da akıl ve nefstir.”

—Bu sırf keyfiliktir, zira taksim, ikisinin var olabileceğini gerektirmez. O (İbn Sina) o ikisinin varlığına bir kanıt getirmez ve onlar tözlük statüsünde ve gerçekte iki benzer şeydirler. O’nun (İbn Sina) ileri sürdüğü taksim, tözlerden oluşan bölümleri -yani, türlerden oluşan ikinci tözlerin ve cinslerden oluşan üçüncü tözlerin bölümlerini- ihmal etmiştir. Dahası, O (İbn Sina), tüm tözlerin cinslerini kuşatamadı, hatta bunların varlığının imkânını akli bir bölümlemeyle açıklayana kadar ve yine akli bir kanıtlarla onların varlığının gerçekliğini açıklayana kadar kendi türleriyle, şahıslarıyla, tözleriyle ve ilintileriyle tüm varlığı detaylarıyla içeren bir taksimden söz etmedi.

Biz Allah’ın yardımıyla, bir bilginin gücü diğer bilginin gücünden ve bir adam da diğer bir adamdan ayrılсын diye, tüm bunları kuşatan bir taksim sunacağız. Bu yüzden biz şunu diyoruz: Varlığın akılda tasvir edilen anlamı⁷ ve eşit derecede tam bir kapsayışla tüm şeylerin neligini içeren anlamı,⁸ akli bölümlemeye karşılık gelir. Zira mutavati⁹ terimlerden olmayan şeyler, (gerçek) anlam bakımından taksim kabul etmez. İlk bölümleme yoluyla bu, **a.** hal için mahal olan şey, **b.** bir mahalde bir hal olan şey, **c.** bir mahal ile bulunmayıp ve bir mahalde bir hal de olmayıp kendi başına var olan şey diye alt kısımlara ayrılır. Mahal, halin tamamen yayılarak içine yerleştiği yerdir. Yani halin bütünüyle yayılmış olarak mahal içinde olmasını kastediyorum. Bu (mahal) alt bölümlere ayrılır: (Birincisi) Var olmak için hale ihtiyaç duyan (mahal); bununla şunu kastediyoruz; mahallin kendi özü itibarıyla sahip olduğu şey, sadece kuvvet (potansiyellik) ve kabiliyettir. Mahallin varlığı sadece kendindeki hal ile ortaya çıkar ve o varlık da, bileşik olmayıp bölünemezdir/basittir ve heyula diye isim-

7 Bu resm yoluyla tanımı olsa gerek (çev.).

8 Bu da had yoluyla tanımı olsa gerek (Çev.).

9 Zihindeki ve dışarıdaki fertlerini eşit derecede kapsayarak anlamı ve doğruluğu ortaya çıkan tümel bir terimdir. Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu’t-Tarifat*, “Mutavati” mad., ts., s. 199.

lendirilir. (İkincisi) Var olmak için kendindeki hale ihtiyaç duymayan (mahal); bu konu diye isimlendirilir. Yüklem onun üzerine yüklenilmiştir ve bu da cisimdir. Cisim bir madde ve bir formun birleşimi olunca, o töz olur. Onu oluşturan iki parça da iki tözdür. Şüphesiz töz iki ilintinin bileşimi değildir ve cisim de iki akli tözün bileşimi değildir.

Hale gelince, o alt bölümlere ayrılır: (Birincisi) Var olmak için mahalline ihtiyaç duyan (hal); bu tıpkı, zıddı olmayan birleşme ve uzayda yer tutma gibi cismani bir formdur. (İkincisi) Var olmak için mahale ihtiyaç duymayan (hal); mahal onun (halin) değişmesiyle değişmez, bu tıpkı, bir mekânda oluş gibi ve ayrılmanın zıttı birleşme gibidir. Bu da ilinti diye isimlendirilir. İlintilerin kısımları, sayıca ispat ve olumsuzlama yoluyla sınırlı değildir, ancak dokuz kategoriyle sınırlıdır ve onlar nicelik ve nitelik açısından sınırlanmıştır. Mahal bölünemez/bileşik olmayan ve bileşik olan diye iki alt kısma ayrılır. Hal ise, bir töz olan ve bir ilinti olan diye iki alt kısma ayrılır. Hal ve mahal ikisi birlikte, belirlenmiş bir şahıstır. Şahıslar birinci tözler, türler ise ikinci tözler diye isimlendirilir ve cinsler de - sen bunun aksini akla yakınlık ve uzaklıktan dolayı olduğunu düşünsen bile - duyu algısına uzaklık ve yakınlığından dolayı üçüncü tözler diye adlandırılır.

Ne bir hal olup ne de bir mahal olup, kendi başına var olan şeye gelince - ki bilakis bu o ikisinden bağımsızdır— o şeyin, (A.) ya o ikisiyle bir bağlantıya sahip olması gerekir (B.) ya da sahip olmaması gerekir.

(A.) Bir bağlantıya sahip olması; a.) ya halin mahale yayılması yoluyla bir ilişkiye sahip olması, b.) ya da mahallin varlığının hal ile ilişkiye sahip olması, c.) veyahut da hal ve mahallin birlikte idaresiyle bir ilişkiye sahip olması yollarıyla olur.

a. Halin mahale yayılması yoluyla bir ilişkiye sahip olması, bu, formları veren (*el-Vahibu lis-Suver*) faal akıldır. Çünkü maddelerde ve mahalde ortaya çıkan formlar ve ilintiler, faal akıl sebebiyle ve faal aklın taşmasıyla olur.

b. Mahallin varlığının hal ile ilişkiye sahip olması; ilintilerin ve formların kabulü için kendilerini hazırlayan daha aşağıdaki cismani varlıkların tümünde geçerli olan tümel bir tabiattır.

c. Hal ve mahallin beraberce idaresiyle bir ilişkiye sahip olması; -ta ki onların kendi başlangıç/asıl noktalarından yetkinliklerine doğru ilerlemelerine kadar süreçte- ya her şeyi idare eden bir şey olmalıdır, yani bir bütün olarak âlemi kastediyorum. Âlemin idaresi tikel olmayıp tümel bir idaredir. Bu da tümel nefis diye adlandırılır. Ya da tikel cisimleri idare etmesi gerekir -bir kısmını kastediyorum. Bu da alt kısımlara ayrılır:

[a.] Oluş ve bozuluşu kabul etmeyen semavi varlıkları idare edenler, zaten

bunlar da feleki (*göksel/kutsal*) nefsler diye adlandırılır. Ve onlar insanların gözlemledikleri veya gözlemleyemedikleri felekler (göksel küreler) ve yıldızlar kadar çokturlar.

[b.] Oluş ve bozuluşu kabul eden yeryüzü cisimlerini idare edenler ve bunlar:

(1.) Mizacın bozulmasıyla bozulan hayvani ve nebati nefslerdir. Onların idaresi doğal bir zorunluluktur.

(2.) Mizacın bozulmasıyla bozulmayan insani nefslerdir. Onların idaresi akli bir seçimdir.

(B.) Halle ve mahalle bağlantısı olmayan şeylere gelince; – cisimlerin maddelerinden ayrı olan şeyleri kastediyorum - hikmet onların atıl olmasını gerektirmez. Bilakis onlar, bir emir yoluyla idareci olan nefslerdeki mutlak iyilik tasavvuruyla ilgili bir bağlantıya sahiptir. Bu yüzden her feleğin bir nefse sahip olması gibi, her nefsin bir akla sahip olması gerekir. Onun (nefsin) akletmesi pasif/edilgen olmayıp aktiftir/etkendir. Bununla birlikte, tümel nefsin tümel bir akla sahip olması gerekir ve akıl, nefis vasıtasıyla tümel üzerine mutlak iyiliğin yayıldığı, tümel bir akla sahip olur. Varlık onda başladığı gibi yine onda son bulur ki bu, Allah'ı Teala'nın emriyle olan, birbiriyle bağlantılı bir silsileli varlıktır. Şanı Yüce Olan ise, varlık hiyerarşisinin veya kâinattaki zıtların altında bulunmaktan münezzehtir. Çünkü O, ihtiyaç talepleri için son başvuru yeridir ve istekler O'nun vasıtasıyla karşılanır. Akıllar tümeli ve tikeli kavrayabilmek için O'na muhtaçtır ve nefsler, yerdekilerin veya göktekilerin idaresi için O'na bağlıdır. Tabiatlar gerek bileşik olmayanlarıyla, gerek bileşikleriyle ona boyun eğmiştir. *"Dikkat edin yaratmak ve hüküm O'nundur. Evet, âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!"* [Araf, 7/54] *"Hayy ancak O'dur! O'ndan başka tapılacak yok; onun için dini halis kılarak O'na, hep O'na yalvarın! Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'adır!"* [Mü'min, 40/65] Allah'ım seçilmiş kullarının hakkı sebebiyle – selam onların üzerine olsun - bize öğrettiklerinden faydalanmamızı sağla, faydalı kıldığın şeyleri bize öğret.