

2004 YIL:3

CİLT: III SAYI:5

ISSN 1303 - 7757



GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

ISSN 1303-7757

2004/1

Yıl: 3, Cilt: III, Sayı: 5

**GAZI UNIVERSITY
THE JOURNAL OF THEOLOGY
FACULTY OF ÇORUM**

ISSN 1303-7757

2004/1

Year: 3, Vol.: III, Issue: 5

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2004/1, Yıl: 3, Cilt: III, Sayı: 5

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Adına

Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı

Prof. Dr. Nadim MACİT

Dekan

Editör

Yard. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Editör Yardımcısı

Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nadim MACİT

Doç. Dr. Fazlı ARABACI

Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ

Yard. Doç. Dr. Ferit USLU

Yayın Danışma Kurulu

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

Prof. Dr. İsmail YAKIT (Süleyman Demirel Üniv.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üniv.)

Prof. Dr. M. Saim YEPREM (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara 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.)

Redaksiyon

Ar. Gör. Dr. Ali ÖZTÜRK

Sekreteryaya

Ar. Gör. Ahmet Cahid HAKSEVER

Ar. Gör. Aygün AKYOL

Teknik Hazırlık

Yard. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. 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.

Baskı Yeri ve Tarihi: Çorum, 2004

Yazışma adresi:

Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi

(Dergi) 19100 ÇORUM

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

e-mail: hsimsek@gazi.edu.tr

Fiyatı: 10.000.000 TL

Bu Sayının Hakemleri

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

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Niyazi USTA
(Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Avni İLHAN
(Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Selahattin POLAT
(Erciyes Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Muhsin KOÇAK
(Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hüseyin PEKER
(Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU
(Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
(Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak.)

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

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
(Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. M.Emin ÖZAFŞAR
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Yard. Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

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

İÇİNDEKİLER

Doç Dr. Fazlı Arabacı İslâm'da Dinî Bilginin Toplumsal Bağlamı	1-16
Yard. Doç. Dr. Kadir Gürler Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım	17-46
Yard. Doç. Dr. Ali Duman Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzu`âtü'l-`Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkh İle İlgili İlimler	47-64
Ar. Gör. Dr. Muammer Cengil Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Denetim Odaklarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi	65-88
Ar. Gör. Dr. Ali Öztürk Mahmut Kâmil Efendi'nin "İslâmiyyetin Şiiri Şu'arâyı Tarz-ı Telakkîsi" İsimli Makalesi	89-101
Ar. Gör. Ahmet Cahid Haksever Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği	103-126
Ar. Gör. Cemil Hakyemez Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine	127-144
Muhammed B. Ali Eş-Şevkânî (ö.1250/1834) Çev.: Ferhat Koca İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi	145-161
Faruk Ömer Çev.: Mehmet Ümit Abbasîlerin İlk Döneminde (132-193/750-809) Abbasî-Hüseynî İlişkilerinin Bazı Yönleri	163-172
Michael Robert Negus Çev.: Aygün Akyol İslâmî Bilim Kavramı ve Müslüman Bir Bilim Adamının Düşünce Modelleri	173-180

YAYIN İLKELERİ

1. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir yayın organıdır.
2. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap 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.
5. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara 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 yazar tarafından eklenir.
7. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b).
 - 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - 4.5. 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.
 - 4.6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bkz.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).

SUNUŞ

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 5. sayımızı sizlerle paylaşmanın mutluluğun yaşıyoruz. Dergimizin bu sayısında yedi telif ve üç çeviri makale yer almaktadır. İçindekiler kısmından da anlaşılacağı üzere bu sayıda telif ve çeviri olarak sunulan yazılar, akademisyenlerimizin alanlarına ve bu alanlarda öncelik verdikleri konulara göre ele alınmıştır. Son derece meşakkatli ve titiz gayretler neticesinde ortaya çıkan akademik çalışmalar, bir yandan günyüzüne çıkmayı bekleyen orijinal konuları toplumla paylaşmayı amaçlarken, diğer yandan geleceğin inşasına katkı yapmayı hedeflemektedirler.

Elinizdeki bu sayı incelendiğinde, her geçen zaman diliminde içerik açısından ve teknik bakımdan daha iyi bir dergi hazırlama yönünde ilerleme kaydettiğimiz fark edilecektir. Bu sayının hazırlanmasında teknik açıdan biraz daha özenli olmaya gayret gösterilmiştir. Özellikle, sayfa düzeninde, yazım karakteri seçiminde, dipnot verme biçiminde, kullanılan kısaltmalarda ve diğer bazı yazım tekniklerinde bir bütünlük oluşturmağa dikkat edilmiştir.

Önceki sayılarda olduğu gibi bu sayıdaki yazıların da bilimsel düşünceye önemli katkılar sağlayacağını ümit ediyor, dergimizi yazılarıyla destekleyen akademisyenlere, hazırlık ve basımı esnasında emeği geçen arkadaşlara teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Nadim MACİT

Dekan

İSLÂM'DA DİNÎ BİLGİNİN TOPLUMSAL BAĞLAMI *

Fazlı ARABACI **

Abstract

The Social Context of Religious Knowledge in Islam

This article deals with the sociological aspect of religious knowledge. Although the religious knowledge has been based on the revelation, understood and commentary with the aspect of it's me can define it historical and sociological. That's why religious knowledges relating sociological life are always changeable.

Keywords: Religion, religious knowledge, sociological aspect

Kaynağı ne olursa olsun her dinin tezahürü, yorumlanması, gelişmesi ve pratik hayata aktarılması zorunlu olarak belirli bir toplum içinde gerçekleşmekte ve bu zorunluluk Dinin toplumsal olanla ilişkisini ortaya koymaktadır. İlahi, Aşkın bir kaynağa dayalı olan İslam da başlangıçta belirli bir toplum içinde doğup, yorumlanarak pratik hayata aktarıldığı gibi, sonraları farklı toplumlarda farklı şekillerde yorumlanarak pratik hayata aktarılıp, toplumsal olanla içiçe geçmiştir. Bu makale bizzat İslam dinin kaynağı olan Vahy'in ilk inişte "toplumsal olan"ı dikkate almasının yanında, Vahy'in yorumunda ve buna dayalı olarak oluşturulan dinî bilginin oluşumunda toplumsallığın yerini konu edinmektedir.

Böyle bir konuyu ele almamızın nedeni tarihten günümüze kadar genelde İslam dünyasında özelde ülkemizde yapılan dini yorumların ve üretilen dini bilgilerin değişmezlik zırhına büründürülmesi ya da öyle algılanması karşısında, sosyal hayatımızda yüzyüze gelinen problemlerin aşılmasında yeni yorum ve bilgilerin önünün açılmasına katkı yapmaktır.

Din ve Toplumsallık

Hiç şüphesiz tarihsel süreç içerisinde yorumlanan ve pratik hayatta dinî

* Bu makalenin hazırlanmasında gerek okuma gerekse önerileriyle yapmış oldukları katkılardan dolayı Doç. Dr. Mustafa Ertürk'e, Yard. Doç Dr. Hilmi Demir'e, Dr. K. Hamdi Okur'a gönülden teşekkür ediyorum.

** Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

yaşantı olarak tezahür eden islam, dayandığı kaynak itibarıyla ilahî bir alana aittir. Böyle olmakla birlikte onun belirli bir toplumda tezahür etmesi, yorumlanması ve pratiğe aktarılması, toplumsal yönünü ve onunla ilişkisini göstermektedir. Bu ilişkide bizzat Vahiy baki kalmakla birlikte, belirli döneme özgü olarak işaret ettiği hususlar o dönemin şartlarını içerirken, yorumlanarak hayat alanına taşınan ve fenomenolojik olarak beşeri, kültürel bir olgu şeklinde tezahür eden sosyal hayata ilişkin normlar toplumsallığı barındırmaktadır. Çünkü din içerikli normlar, İlahî değerlerin belirli bir zaman ve mekanda dışlaşması, şekillenmesi demektir. Başka bir ifadeyle dinî normlar Aşkın değerlerin sosyal hayatta somutlaşmış biçimleridir.¹ Aşkın değerlerin sosyal ortamda normlaşması bakımından Hz.Peygamberin sünneti en canlı ve belirgin bir örnektir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, bir yandan Kur'an'ı yani aşkın ilahî değerleri içkin Vahyi, tebliğ edip açıklarken, beşeri yönü itibarıyla meydana gelen günlük problemleri çözümede gerek söz ve fiilleriyle gerekse takrirleriyle örnek olmuştur. Bu durum aşkın değerlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından belirli bir sosyal-kültürel ortamda normlaşmasını, somutlaşmasını göstermektedir. Öyleyse yorumlanan ve yaşanan din, bir yandan aşkın alana, kutsal olana referansta bulunmakla birlikte diğer yandan sosyal alanda ve belirli bir kültürel ortamda gerçekleşen bir olgu olduğundan dinle toplum arasında organik bir bağın varlığı ortaya çıkmakta ya da kaçınılmaz olmaktadır.

Tarihte ve günümüzde yapılan araştırmaların ortaya koyduğu veriler çerçevesinde diyebiliriz ki yorumlanmış ve pratik hayata aktarılmış haliyle dinin, sanıldığı gibi her türlü tesirlerden korunmuş, tecrit edilmiş olarak düşünülmesi ve yaşanması mümkün değildir. Çünkü dinin yorumlanırken ve pratik hayata aktarılırken sosyal, kültürel hayatın bütün kısımlarıyla örneğin hukuk, ekonomik düzen ve özellikle toplum içinde yer alan zümrelerle, toplumsal sınıflarla ve diğer sosyal tabakalaşma çeşitleriyle, dönemin düşünsel ekollerıyla, siyasi yapıyla, yani devletle sıkı bir ilişki içinde bulunması yadsınamayacak bir husus olarak ortadadır. Ancak bu sıkı ilişkide sadece toplumun dini belirlediğini, ya da tersine dinin toplumu belirlediğini iddia etmek yerine söz konusu ilişkilerin karşılıklı olduğunu, yani bir yandan toplum düzeni ve diğer kültürel alanlar din (dinî yorum ve hayat) üzerinde etki yaparken, diğer yandan da dinin toplum hayatı ve kültürel alanlardaki kurumlar üzerinde de etki yaptığını söylemek gerekir.²

1 Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 179.

2 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev.: T. Kalpsüz, İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1964, ss. 64-65.

Buna göre dayanmış olduğu köken itibarıyla beşer üstü kutsal ve aşkın bir alana ait olan ancak, beşeri alana intikaliyle sosyolojik bir boyut kazanan İslam'ın, her beşerî sosyo-kültürel faaliyetlerde olduğu gibi, içinde bulunduğu tarihî ve sosyal çevre şartlarıyla karşılıklı etkileşim içinde beliren bir gerçeklik olduğu anlaşılmaktadır. "Çünkü Din ve dine ait inanç, ibadet ve davranışlar ferdî özelliklerin ötesinde toplumu ilgilendiren ve çevreleyen birçok sosyal şartlardan oluşan etkileşimlerle"³ her zaman değişme ve yeni bir şekle girme özelliği taşırlar. Şu halde kutsal olanla kurulan bağ ile yorumlanan, belirlenen dinin aynı zamanda bir toplum olayı olduğunu ve sosyal bir karaktere sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

Öyleyse yorumu ve uygulanışı bakımından kendisine tabi olan bir toplumun bilgisel ve sosyo-kültürel yapısından bağımsız kalamayan dini, sırf Allah'ın insanlara Peygamberi aracılığı ile bildirdiği ilahî bir mesaj olarak lafzî düzlemde değil, tarihî süreç içerisinde gruplaşan toplulukların ya da toplumların oluşturdukları kültürel evrene ve yerel şartlara göre yorumlanan ve belirli formlara bürünen ilişkiler ağı şeklinde görmek gerekir. Çünkü tarihin belirli bir döneminde Vahye dayalı olarak oluşturulan her hangi bir dinî yorum, kendi tarihsel bağlamı içerisinde geçerli ve anlamlı olsa bile, onu kutsala büründürerek dokunulmazlık zırhı içerisinde evrensel olarak takdim etmek tarihsel olanla aşkın olanı özdeşleştirmeye götürür. Böyle bir özdeşleştirme tarihsel, beşerî, görece olan ve kendi döneminin kültürel öğeleriyle yüklü bulunan yorumu mutlaklaştırmak olur ki bu, ihtiyaç halinde yeniden yorumlanarak anlamlı kılınp, insan-tabiât ve yaratıcısı arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı amaçlayan Vahyi belirli bir dönemin yorumuna hapsedmek olacaktır. Burada sürekli yenilenen yorumların müslüman toplumlar arasında ya da belirli bir müslüman toplumun tarihsel süreci içerisinde geçmişle bugünü ve geleceği arasındaki ilişkiyi koparabileceğine ilişkin endişelere kapılmanın anlamı yoktur. Çünkü sözünü ettiğimiz yorum lineer bir çizgide ilerleyen tarih anlayışına bağlı, geçmişi yok sayan ya da ortadan kaldıran perspektifle değil, tarihi tecrübeyi de dikkate alacağından kültürde kalıcı öğeleri muhafaza etmiş olacaktır.

Dinin sosyal bir karaktere sahip olması, onun öteki toplum olayları ile karşılıklı etkileşim içinde bulunması, dinî olayların belli ölçülerde coğrafî, ekonomik, toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması demektir."⁴

3 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersler*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 240.

4 Ünver Günay , "Modern Sanayi Toplumlarında Din-I", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1986, sayı: 3, s. 43.

Bu itibarla bir toplumdaki dinî fikirler ve kavramlar dünyası ve onların nesnel olarak sosyal alandaki gerçeklikleri, söz konusu toplumun ulusal özellikleri, sosyolojik durumları ve onun değişiklikleriyle esaslı bir şekilde belirginleşmiş olmaktadır⁵. O halde yorumlanan ve yaşanan haliyle dinin anlamını kendisine bağlı bir “toplumda” bulduğunu⁶, dolayısıyla dinin kaçınılmaz olarak sosyal bağlamının olduğunu görmemiz gerekir.

Sosyal bağlamı, “bir sosyal olgu ya da ilişkiyi ortaya çıkaran, çevreleyen veya biçimlendiren değer ve koşullar”⁷ şeklinde dikkate aldığımızda, tarih boyunca ve günümüzde Vahy gerçeğine bağlı olarak şekillenen din olgusunun kendisini çevreleyen değer ve koşullardan bağımsız olmadığını müşahade etmekteyiz. Böylece Aşkın alandan ilahî bir mesaj olarak beşerî terminolojiye insanların konuştuğu “antropomorfist bir dille”⁸ simgeler, imgeler, mitler ve metaforlar şeklinde inen Vahiy, belirli bir paradigmaya (mezhebe) sahip ulema tarafından yorumlanmış haliyle ve bu yorumlara göre pratiğe aktarıldığında zamana ve mekana göre tanımlanan, sınırlandırılan, biçimlenen bir din⁹ olmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki, özü itibarıyla değişmeyen değerler içeren İslam, farklı insan, zaman ve mekan boyutlarıyla değişim gösteren tarihî ortam ve sosyal yapıların etkisiyle yeni bir form almakta, içinde geliştiği toplumsal şartlara göre şekillenmektedir.

Bu bağlamda kendine özgü sosyo-kültürel şartları çerçevesinde belirli karakteristikleri ile oluşturulup teolojik, siyasî, sosyo-kültürel boyutlar kazanan dinî itikâdî mezheplerin ya da bunların uygulandığı farklı ülkelerdeki dini yapılanmaların tarihsel olarak farklı zaman ve mekanlarda gelişip değişerek düşünce ve eylem alanlarında etkisini gösteren birer dinî-sosyal gerçeklikler olduğunu söylememiz mümkündür.¹⁰ Çünkü diğer büyük dinlerde olduğu gibi İslam, ilk dönemlerde kendi boyunduruğu altına aldığı toplumun belirli kesimlerinin üzerinde etki yapsa da, kendisine bağlı grubun, cemaatın, ümmetin büyümesiyle ya da doğduğu ülkenin dışına taşacak şekilde geniş bir alana yayılmasıyla farklı ekonomik, sosyal ve kültürel gruplara bölünerek değişik coğrafya ya da grupların özelliklerine ve ihtiyaçlarına göre şekillenip yeni kavramların, hükümlerin üretilmesine

5 Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev.: M. Aydın, Tekin Kitapevi, Konya 1994, s. 61.

6 Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İÜEF Yay., İstanbul 1981, s. 214.

7 Ö. Demir, M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2.bs., Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 328.

8 Nadim Macit, *Kur'anın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul 1996.

9 Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev.: Battal İnandı, AÜF Yay., Ankara 1987, s. 14.

10 Bkz. Fazlı Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüd Yay., Samsun 2000.

ve değişik uygulamalara gidilmesine şahit olmuştur.¹¹ Böyle olmakla birlikte belirli bir coğrafyada inen İslâm'ın kültürel etkileşimlere açık olarak ve diğer kültürleri de kullanarak dini değerleri toplumsallaştırması hatta ortak bir medeniyetin ve kimliğin inşasında toplumsal olanla içiçeliği dikkate alınmalıdır.

Vahiy ve Toplumsal Şartlar

Acaba dinin asıl kaynağı olan Vahy yeryüzüne inerken toplumsal şartları dikkate almış mıdır? Eğer bu sorunun cevabı olumlu ise daha henüz beşeri alana inmeden onun şartlarını, kültürel ortamını, konuşulan dilini, örfünü vb. dikkate alan Vahy'in toplum tarafından dolaylı da olsa şekillendirildiği söz konusu mudur? Şüphesiz böyle bir sorunun cevabı üzerinde düşünenler eğer Vahy'in indiği ortamı, o ortamda bulunan insanların antropolojik, sosyo-kültürel özelliklerini dikkate almaksızın meseleyi ele alıyorsa böyle bir soruyu sormanın anlamsızlığı üzerinde duracaklar, belki de böyle bir soru sormaya götüren düşüncüyü aşırılıkla niteleyeceklerdir. Ancak bizzat Kur'an'ın ifadesinden anlıyoruz ki Vahy indiği toplumun dilini, kültürünü ve örfünü dikkate alarak o toplumun anlayacağı şekle girmiştir.¹² Başka bir ifadeyle, beşeri ihtiyaçlara cevabı ileten dil vasıtasıyla taşınan Vahy, tarih üstü olan aşkınlık, kutsallık ve beşerce dokunulamazlık göğünden kopup tarihin içine girerek, sese ve lafzın formlarına bürünmüş, "insanî konum, sorular, çözüm beklentileri vb. tarafından tayin edilme boyutunda olmasa da, her anlatımında ve yargısında insanî gerçekliğin güçlü yansımaları bulunan, nihaî gaye bakımından insan dünyasına bağımlı bir metin"¹³ olmuştur. Bu durum daha geniş anlamlar ifade etmesi muhtemel olan İlahî iradenin beyanı olarak Vahy'in beşer dilinin sınırlarıyla aktarılmasından başka bir şey değildir.

Diğer yandan inanan birisi açısından Allah'ın bilgisine dahil olduğundan şüphe edilmeyen günümüzdeki bilimsel gelişmelerin Vahy'in indiği dönemde bulunmaması itibarıyla zikredilmeyişi, o dönemdeki toplumsal olanın yani söz konusu toplumun kavramsal, bilimsel ve kültürel sınırlarının, dolaylı olarak, Vahy'in dilini belirlediğine işaret etmektedir. Örneğin Allah Enfâl sûresinde "Onlara (Düşmanlara) karşı kuvvet ve atlar

11 Joachim Wach, *Sociologie de la Religion*, ed. Payot, Paris, 1955, s.133. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Günay, *Din Sosyolojisi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1995, s. 236.

12 "Her devrin hükmü ayrıdır", Kur'an, Ra'd, 38; "Her ümmet için bir Peygamber vardır", Kur'an, Yunus, 47.

13 Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001, ss. 98-99.

hazırlanmasını"¹⁴ öğütlemektedir. Burada geçen "kuvvet" ifadesinin zamana, mekana ve imkânlarla göre değişeceği açık ve nettir. Bu kuvvet Hz. peygamber döneminde "iyi ok atmak"¹⁵ ve kılıç sallamak olurken günümüzde her türlü bilgi ve yüksek teknoloji ile donanmış insan ve savaş araçları olacaktır. Şüphesiz o dönemde bugünün teknolojik bilgisiyle üretilen uçak, füze, patriot füzeleri, tank vb. bilinmediğinden, böyle bir şeyden bahsedilmesi zaten Kur'an'ı anlaşılabilir kılar. Bunun için zamana, mekana ve imkânlarla göre değişen kuvvet ve o dönemde geçerli savaş aracı olarak bilinen ve kullanılan "At"tan bahsedilmiştir.

Şu halde bu açıklama ve örneklerden hareketle ilahi iradenin geniş, beşeri hafızanın ve toplumsal tahayyülün ise dar olması itibarıyla beşeri alana inen ve orada gerçekleşen dinin yorum ve pratiklerle sınırlanmasından ve belirlenmesinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Nitekim İslam inancına göre aynı aşkın alandan gelen Tevrat ve İncil'in muhatap almış olduğu toplumlara verilen öğütlerle Kur'an'ın hitabına muhatap olan toplum(lar)un sorumlu olduğu öğüt ve hükümler değişebilmekte, farklılaşabilmekte ve sınırlanabilmektedir. Şu halde Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar İlahi hitabın sürekliliği dikkate alındığında toplumların iç içe bulunduğu şartlar Vahy'i belirler görünmektedir. Şüphesiz bu belirleme Allah'ın mutlak gücünün, iradesinin insan tarafından belirlenmesi değil, beşerin sınırlı durumlarından dolayı, Allah'ın hitabının bizzat kendisi tarafından insanın anlayabileceği şekle sokulmasıdır.

Dinî Bilginin Toplumsallığı

Özne ile nesne arasında bağ¹⁶ olan bilgi, bir toplumun benimsediği folklorlardan modern bilimlerin bilgisine kadar insan hayatının çeşitli yönlerini kapsayacak şekilde geniş anlamda bir fenomenler alanını içermektedir. Epistemik varsayımlar, tahminler, olgulara dayalı hükümler, politik inançlar, düşünce kategorileri, ahlakî normlar, ontolojik varsayımlar, empirik olgu ve gözlemler de bunun içine girmektedir.

Burada özne bilgiyi elde eden insanı, nesne ise hakkında bilgi edinilen şeyi temsil etmektedir. Bilginin nesnesi durumunda olan şey var olandır. Bilgi, bu var olanın tasviri, zihinde canlandırılmasıdır. İnsanın var olanı olduğu gibi bilip bilemeyeceği hep tartışma konusu olmuş ve bu alanda

14 Kur'an, Enfâl, 60

15 *Sünen-i Ebu Dâvud*, M. G. yay., c. III, hadis no: 2514.s. 430.

16 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, 5.bs., İstanbul 1992, s. 47.

septisizm ve dogmatizm gibi felsefi gruplar oluşmuştur. Bilginin nasıl elde edileceği konusunda ise empirizmden inneizme* varan yöntemlerin yanında bazı bilgilerin doğuştan geldiği ileri sürülürken bir de Vahy gerçeği söz konusudur.¹⁷ Bizi burada ilgilendiren dini bilgi olduğundan daha çok bu sonuncusu üzerinde yoğunlaşacağız. Ancak buna değinmeden önce genel olarak bilginin oluşumu konusunda da açıklama yapmamızın yararlı olacağını düşünüyoruz.

İslam dünyasında sosyal tarih yazımında önemli bir çığır açan ve bu açmış olduğu çığırla sosyolojinin İslam dünyasındaki öncülerinden olan İbni Haldun, ilimlerin elde edilmesinde Bedevî ve Hadaî toplum ayrımını dikkate alarak gerçek ilmin ancak Hadaî bir toplumda gelişebileceğine işaretlerle¹⁸ bilgi edinmede toplumsallığın rolünü ortaya koymaktadır. Yine bu bağlamda Batı'da ilk sosyolog olarak nitelenen St. Simon'a göre bilgi, içinde geliştiği sosyal yapı tarafından belirlenmekte ve her toplum kendine göre bir bilgi yaratmaktadır.¹⁹

Bu beyanlardan anlaşılacağı üzere, bilginin genel olarak şu ya da bu şekilde var olmasının temeli, topluma dayanmaktadır.²⁰ Çünkü bilgi, ister klasik bilgi sosyologlarına göre, isterse Kuhn sonrası 20. yüzyıl bilgi sosyologlarına göre ele alınsın, toplumsallıktan bağımsız olamaz. Bu itibarla onu kendisine nesne edinen klasik bilgi sosyolojisine göre "bilgi", toplumsal bir olgudur. Toplumsal olgu ise, -klasik sosyolojide- "sabit olsun olmasın birey üzerinde bir dış baskı uygulayabilecek her yapma biçimi ya da bireysel görüşlerden bağımsız, kendine özgü bir varlığı olup, belli bir toplum sahasında genellik taşıyan her şey"²¹ olarak tanımlanmaktadır. Bu veriler dikkate alındığında, bilginin toplumdan bağımsız olduğunu düşünmek, oldukça zor görünmektedir. Çünkü "toplum, eşyanın düzeninin, içeriğinin, ötesinde ardı kesilmeksizin kavram ve kelimelerin düzenini yaratmakta ve yeniden yaymaktadır"²²

* Bilginin doğuştan geldiğini kabul eden doktrin, Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 8.bs., Ankara 1999, s. 119.

17 Necati Öner, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1999-1, sayı: 29, s. 1.

18 İbni Haldun, *Mukaddime*, çev.: S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1983, c. II., s. 1018.

19 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 274.

20 Peter L. Berger- Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev.: R. Ayas, *AÜİFD*, C.XXX, s. 381; Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 1992, s. 14.

21 Emile Durkheim, *Les regles de la methode sociologique*, ed. Quadrige/PUF, Paris, 5.ed., 1990, s. 14.

22 Arkoun, *Pour Un Critique de la Raison Islamique*, ed. Maisonneuve et Larose, Paris 1984, s. 213.

Dış dünyanın bilgisini elde edip, kavrayan insanı, üyesi bulunduğu toplumdaki ve o toplumda yaşanan bir sosyal hayat sürecinin parçası olmaktan ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla insanın düşünürken ve bir şeyi yorumlarken sığınacağı en emin yer kendi bağlamı, diğer bir deyişle kendi toplumunun bağlamıdır diyebiliriz. Çünkü bilgi sosyal bir olgu olarak ele alındığında, Durkeimci bir yaklaşımla “sosyal bir olgunun belirleyici nedeni, bireysel bilinç durumlarında değil, onu önceleyen sosyal olgularda aranmalıdır. (...) Sosyal bir olgunun fonksiyonu, onu her hangi bir sosyal amaçla besleyen ilişkisinde aranmalıdır”²³ denebilir. Bu duruma göre bilginin nesnelleşmesi, toplumsal bilinçle alakalı olmalıdır. Çünkü düşünsel kategorilerin kapsamı, toplumdaki örgütlenmeye, ilişkiler ağına bağlı olduğundan, toplumsal örgütlenmedeki değişiklikler, düşünsel kategorilerin evrimi üzerinde önemli derecede etki yapmaktadırlar. Dolayısıyla bilgi soyut bir olgu olmaktan çok, temelini toplumsal eylem içerisinde bulan bir şey olmaktadır.²⁴ Bu itibarla, Manheim'in deyişiyle, toplum bilginin sadece formunu değil, aynı zamanda içeriğini ve geçerliliğini de belirleyen bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵

Bu göndermelere dayalı kısa ve genel olarak yapılan açıklamalara bakılırsa, klasik bilgi sosyolojisine göre bilginin temelini toplum oluşturmaktadır. Ancak günümüz bilgi sosyolojisinin verileri göz önünde bulundurulduğunda, bilginin oluşmasında esasen toplumdan çok o toplum içinde bulunan ya da oluş(turul)'an bilgi cemaat(lar)'ının rolü oldukça önemli görülmektedir.²⁶ Öyle ki bilgi(epistemik) cemaatı, bilginin olmazsa olmaz şartlarından biri durumunda olup, o varlık kazanmadığı müddetçe bilginin olamayacağı öne sürülmektedir.²⁷ Bu durum determinist bir söylemi içermekle birlikte gerçekliği yadsınamaz.

Hangi tür olursa olsun tarih boyunca bilginin oluşmasında, üretilmesinde ve geliştirilmesinde belirli bir bilim adamları grubunun, klasik söylemle Ulemanın varlığı söz konusudur. Bununla birlikte toplumun belirleyiciliği, sosyal baskıları, üretilen bilginin benimsenip benimsenmemesi konusunda etkinliği, hiç bir zaman yadsınamaz. Bundan

23 Durkheim, *age*, s. 109.

24 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1994, 4.bs., c. II, s. 188; Ayrıca bkz. Verner Stark, “Manheim Karl”, *The Encyclopedia Of Philosophy*, ed.: Paul Edvars, Vol.5, New York-London 1967, s. 151.

25 Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul, 1992, s. 21.

26 İleri okumalar için bkz. Arslan, *age*.

27 Aynı eser, s.122.

dolayı bilginin üretilmesi her ne kadar epistemik cemaat tarafından sağlansa da, belirli bir bilgi sistemine bağlı topluma mensup olmaları, onların toplumdan bağımsız kalmadıklarını gösterir. Dolayısıyla bilgi-nesne ilişkisinde özellikle sosyal bilimlerde bilginin öznesi olan epistemik cemaatın, tabî bilimlerde olduğu gibi tamamen bilginin nesnesi durumunda olan toplumdan bağımsız olduğu düşünülemez. Toplumdan bağımsız olamamak yani ona katılmak onun 'bilgi'sini paylaşmak, daha doğrusu onun yasalarıyla hem-hal olmak demektir.²⁸

Bilginin elde edilmesi konusunda daha çok bir araç gibi görünen herhangi bir toplumun konuştuğu dilin, bilginin oluşumu ve sınırlarını belirlemede önemli bir payının olduğunu düşünüyoruz. Çünkü "insanlar ne sadece nesnel dünyada ne de sadece alışılmış anlayıştaki sosyal faaliyetler dünyasında yaşarlar; insanlar, aslında, toplumları için bir ifade aracı haline gelmiş belirli bir dilin inayeti altındadırlar. Bir kişinin dili kullanmadan gerçekliğe esaslı bir biçimde uyum sağladığını ve dilin, iletişim ve tefekkürün tesadüfî problemlerinin çözümü için tesadüfî bir araçtan ibaret olduğunu hayal etmek, vehimden başka bir şey değildir. Gerçek şu ki "gerçek dünya" büyük ölçüde grubun dil alışkanlıklarının üzerine şuur dışı biçimde kurulmaktadır... Büyük ölçüde nasıl görüyor, duyuyor ve tecrübe ediyorsak öyle görüyor, duyuyor ve tecrübe ediyoruz, çünkü topluluğumuzun dil alışkanlıkları belli yorum tercihlerini önceden hazırlamaktadır."²⁹

Şu halde "herhangi bir insan topluluğunun dili o topluluğun kendisiyle düşündüğü ve konuştuğu dildir. O topluluğun deneyimlerini düzenleyen kendi dili olduğu gibi, sosyal dünyasını ve vakasını da o dille oluşturur. Daha hassas bir ifadeyle söylemek gerekirse: her dilin kendine özgü bir evren tasavvuru vardır."³⁰ Şu halde dil sadece bir araç olmaktan çok aynı zamanda bilgiyi şekillendiren bir kalıp olmakta ve böylece "her türlü insani bilginin sınırlarını çizen ve onun için belli bir alan koyan bir olgu"³¹ olarak karşımıza çıkmaktadır.

28 Peter L. Berger, *La Religion dans la conscience Moderne*, trad.: de Joseph Feisthauer, Ed. du Centurion, Paris 1971, s. 50.

29 Leslie Spier, "Language, Culture and Prsonality" den nk., J. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev.: M.Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 73-74.

30 Adam Schaff, *Langage et Connaissance*, ed. Anthropos, Paris 1967, s. 5-6'dan nak. M.A. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev.: İ. Akbaba, İz Yay., İst. 1997, s. 106.

31 el-Câbirî, *age*, s. 106.

Dini Bilgide Toplumsal İzler

Bilgi konusunda ortaya koymaya çalıştığımız bu sosyal gerçekler dini bilgi için de geçerliliğini korumaktadır. Şüphesiz dini bilgi özü itibarıyla dikkate alındığında Vahy'e dayandığından diğer felsefî bilgi, sanat bilgisi, günlük bilgi vb. bilgilerden farklıdır. Vahy aşkın bir varlık tarafından insana bildirildiğinden inanca dayalı olarak onun değişmezlik tarafı vardır. Bu nedenle mutlak kabul edilir. Ancak *dini bilgi sadece Vahy'den oluşmaz. Bunun yanında insanın Vahy'e dayalı olarak yapmış olduğu yorumlara bağlı bilgi de aynı zamanda dini bilgi kabul edilmektedir.*

Şu halde daha önce zikrettiğimiz “bilgi özne ile nesne arasında kurulan bağdır” ifadesine dönecek olursak dini bilginin oluşumu açısından şunu söyleyebiliriz. *Dini bilgi belirli bir zaman sürecinde belirli bir mekanda belirli bir kültürle çevrili olan insanın aşkın olan Vahy'le kurmuş olduğu bağdır.* Bu bağ sınırlı olan bir varlığın sınırsız olan alana ait bir gerçeğin mesajıyla yüzyüze gelmesidir. Bu yüzleşmede içinde yaşanan toplum aşkın alana ait gerçekle yüzleşen insana ne kadar bilinçlenme imkanı sağladıysa, ne kadar geniş düşünme ufku kazandırdıysa sınırsız alandan gelen gerçeklikten o kadarını anlayabilecek, o kadarıyla bir bilgi çerçevesi oluşturup anlam evrenini oluşturacaktır.

Her reel varlık alanı gibi insan eylemi olan bilgiyi de bir oluş olarak dikkate aldığımızda³² dini bilginin oluşumunda tarihten günümüze gelen toplumların geliştirdikleri dilin, evren anlayışının, mevcut sosyo-kültürel oluşumların, kelimâ, felsefî, tasavvufî ekollerin bilgi teorilerinin bir etken olarak devreye girdiğini söylememiz mümkündür. Çünkü bu etkenler bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin temel taşlarını oluşturmaktadır.

Bilgi açısından son derecede belirleyici olan dilin İslam tarihinde ortaya çıkan kelimâ, fikhî ihtilafların oluşumunda ve mezheplerin ortaya çıkışında önemli bir payı vardır. Çünkü Arapça gerek kavramlar gerekse bunlara yüklenen anlamların zenginliğinden ve cümle terkiplerindeki çeşitlilikten dolayı birçok ihtilaflara neden olmuştur. Dile dayalı bu ihtilaflardan kaynaklanan farklı dinî, kelimâ, fikhî mezheplerin her biri temelde aynı inancı paylaşıyorlar da dini bilgi konusunda farklılıklara sahip olmuşlar, bu farklılıklar da aynı zamanda topluma yansımıştır. Burada konumuz açısından önemli olan toplumsal alanda sınırları, anlamları belirlenen dille aşkın ve sınırsız olanın belirlenmesi ve bu şekilde toplumda uygulanmasıdır.

32 Mengüşoğlu, *age*, s. 67.

Şüphesiz dil insanın evren anlayışını belirlemekle beraber dili ve onunla ifade edileni belirleyen başka toplumsal etkenler de vardır. Bunlar da dinî bilginin oluşumunda aktif bir etken olmuşlardır. Örneğin kökeni Hilafet meselesine dayalı ama sosyal, siyasi, ekonomik boyutları da bulunan Şia'nın oluşumu ve bunun karşısında Emevî iktidarının belirlemesiyle şekillenen Ehli Sünnet yapılanmasının bilgi evreni aynı Vahy'den kaynağını almakla birlikte, Hadis anlayışlarındaki farklılıktan ve siyasi anlayışlarına dayanak olabilecek yorumlamalarından dolayı farklılaşabilmiştir. Şüphesiz bu durum dini bilginin oluşumunda toplumsal olanın etkisi bakımından önemli bir etkidir.

Bu oluşumların her birinin belirlemiş olduğu çerçevede Kalam ve Fıkıh gibi dini bilgi alanları oluşurken diğer yandan aynı oluşumun içinde örneğin Ehli Sünnet içinde Hanefilik, Şafîlik, Malikîlik ve Hanbelîlik gibi fıkıh mezhepleri, Eşarîlik ve Maturîdîlik gibi itikadî mezhepler ve bunların ürettikleri dini bilgi meydana gelmiştir.

Şu halde aşkın olan, ilahi bir kaynaktan gelen *Vahy'e dayalı dini bilginin, beşerî alanın değişik sebep ve şartlarına bağlı olarak kurulmuş anlam evreninde belirli bir kültür atmosferinde şekillendiğini söylememiz mümkün görünmektedir.*

Dinin Yorumunda Toplumsal Etkenler

Dinin yorumu da böyle bir atmosferde gerçekleşmektedir. Yorumda merkezî konumda olan insandır. İnsan ise zorunlu olarak belirli bir toplumda, tarihsel ve tinsel bir ortamda yer alıp, içinde yaşadığı toplumun kültürü ve geleneği ile çevrilidir.

Yorumda insanın merkezi konumda olması onun varoluşu(dasein) ile ilintilidir. Onun var oluşu belirli bir tarihsellik içinde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle tarihsellik insan var oluşunu biçimlendiren bir olgudur.³³ Böyle bir olgunun koşulları ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar anlama ve yorumun özünü oluştururlar.³⁴ Şu halde insanın varlığı onu kuşatan tarihsel, kültürel şartlarla bu şartların belirlediği anlamlar ağı ile çevrilmiş ve belirlenmiştir. İnsanın içinde yaşadığı ve kendisini içinde bulduğu dünya hiçbir zaman aşlamayacak olan anlamlar dünyasıdır.³⁵ Öyleyse Vahyi yorumlama girişiminde bulunan bir insanın kendisini çevreleyen bu şartlardan, anlamlar açısından bağımsız kalmasını düşünemeyiz. Böyle bir

33 Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 42.

34 Aynı eser, s. 43

35 Aynı eser, s. 24.

zorunluluk yapılan yorumun nesnel(mutlak)lığından ziyade onun nesnelleştirilmesinden yani belirli bir tarihi ortamda kabul görmesinden başka bir şey değildir.

Yaşanan geleneğe, kültüre, tarihsel ortama bağlı bir yorumun zorunluluğunu dillendiren bu durum Gadamer'in ifadesiyle belirli bir yorumsama dairesinde gerçekleşir. "Yorumcu bir metni anlamaya çalışırken kendini metin ile metnin içerikleri arasında aracı kılmaya, metnin otantik niyetini(İlahî iradeye dayalı bir metinde bu ne kadar mümkün olabilir?), iç uyumunu kurmaya ve anlam boşluklarını gidermeye, yani metnin anlamını, önemini ve değerini anlamaya çalışmaktadır."³⁶ Bu anlama çabasında, yorumcunun konumu içersinde yaslandığı gelenek temel bir nitelik taşır.³⁷ Bu duruma göre yorumda gelenek belirleyici olmakta dolayısıyla yapılan yorum ancak belirli bir gelenek içersinde geçerli olmakta ve mutlaklığı barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle doğru yorum yaşanan gelenek ve o geleneğe sahip toplum içersinde geçerli olabilmektedir. Öyleyse yorumun evrensel olduğunu ifade etmek sorunlu bir durumdur. Çünkü "dile ve tarihe gömülü bir varlık olan insanın" içinde yaşadığı toplumun ekonomik ve toplumsal durumundan bağımsız bir yorum gerçekleştirmesi zor görünmektedir³⁸.

Bu kısa açıklama ve göndermeler yorumlamayı yapan kişinin içinde bulunduğu toplumsal şartlarla çevrili olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede yorumla ilgili olarak toplumsallığı öne çıkaran temel belirleyicileri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- 1-Metnin yorumcusunun öznel durumları,
- 2-Yorumcunun amacı,
- 3-Yorumcunun amacını gerçekleştirmede etken olan psiko-sosyal, siyasi ya da tarihsel şartlar,
- 4-Metinle söylenmesi kastedilenleri yorumlanan metne aktarmadaki zorluklar
- 5-Yorum metninin kendine özgü durumları, yorumun toplumsallığını ortaya koyar mahiyettedir.

Buna göre *Dinin yorumunda dikkate alınması ve üzerinde konuşulması gereken temel unsurlar dinî metnin kendisi, onu yorumlayanın durumu ve her ikisini çevreleyen şartlar olarak belirlemektedir.*

Daha önce de birkaç kez vurguladığımız gibi Vahy gerçeğinde

36 Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı*, s. 51.

37 Aynı yer.

38 Aynı yer.

hakikatin taşıyıcısı dildir. Dolayısıyla taşımış olduğu mesaj, İlahî ve Aşkın olsa bile Vahy bize bütün beşerî eserlerde olduğu gibi kaçınılmaz olarak tarihî bir form içinde, beşerin konuştuğu bir dille verilmiştir. Fazlurrahman'ın ifadesiyle "Vahiy aslında Allah katında olduğu haliyle Peygamberin zihnine gelmişse de toplumsal mesaj haline gelişi O'nun anlama melekelerinden süzülerek gerçekleşmesidir."³⁹ Böyle bir zorunluluk Vahy'in toplumsal olan(dille)la sınırlılığını çağrıştırmaktadır.

Diğer yandan Vahyin inişi tamamlandıktan ve Peygamberin vefatından sonraki dönemlerde dildeki gelişmelere bağlı olarak kelime ve kavramlara verilen anlamların değişmesi ya da farklılığı, dilin konuşulduğu toplumun değerleri ve kültürleriyle olan ilişkisi yorumda toplumsallığı belgeler mahiyettedir. Bunların yanında anlamın kişiler arası nitelik taşınması, insan topluluklarının ve konuştukları dilin temelinde ortak bir anlamın bulunması, kişiler arası tüm etkileşimlerin ve toplumlar arası ilişkilerin anlam içeren pratikler olması, yorumu insandan ve onun koşullarından bağımsız olarak nesnel bir niteliğe kavuşturmamaktadır.⁴⁰

Bu teorik çerçeveden sonra İslam dünyasında Hz. Peygamber'den itibaren dinin yorumlanması ve pratik hayata uygulanmasında toplumsallığın rolüne değinmek gerekirse, hemen belirtmeliyiz ki Peygamber esasen tarihi harekete geçirmeye ve onu ilahî bir modele göre düzenlemeye çalışan bir kimsedir. Ancak ne Vahiy ne de Peygamberî davranış onun içiçe bulunduğu fiilî tarihî durumu ihmal etmesini ve soyut genellemelere dalmasını gerektirmez. Allah Vahyeder, konuşur, Peygamber ise belli bir tarihsel, toplumsal ortamda hareket eder.⁴¹

Şu halde din referansını İlahî bir kaynaktan alsa da o, beşerin yaşadığı tarihsel bir ortamda gerçekleşmektedir. Şah Veliyyullah'ın ifadesiyle hiçbir din boşlukta ortaya çıkmamış, evrensel bir din olan İslam da, evrensel olduğu için belki, kendisini yaymak için somut ve canlı bir vasıta bulmak zorunda kalmış ve bu vasıtanın ton ve rengini almaktan kaçınmamıştır. İlk dönemde bu vasıta Arap geleneği ve davranış tarzları idi. Sonraları farklı kültürler ve toplumlar söz konusu olduğunda bu vasıta da kaçınılmaz olarak değişmiştir, yani İslam başka bir vasıtayla kendisini ifade etmiştir.⁴²

39 Adil Çiftçi, *Fazlurrahman İle İslamı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 73.

40 Göka vd., *age*, s. 24-25; Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ark Yay., Ankara 1995, s. 191-204.

41 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, A.O. Yay., Ankara 1995, s. 23.

42 Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler*, çev. ve der.: A. Çiftçi, A.O. Yay., Ankara 1999, s. 120.

Nitekim Türk, İnan, Hint kültürlerinin ortaya koyduğu İslam anlayışı bunu göstermektedir. Ülkemizin seçkin sosyal bilimcilerinden biri olan rahmetli Erol Güngör'ün ifadesiyle belirtmek gerekirse "İslam esas itibariyle bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihî şartlara belli bir intibak gösterir. İslam vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkanına kavuşmuştu. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekanda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil, maddî görünüşünde olacaktır."⁴³

Peygamber döneminde Vahyin toplumsala göre şekillenmesi bir taraftan Peygamberin zihninde mevcut bulunan kelimelere, ifadelere, deyimlere ve hitap tarzlarına bürünürken diğer yandan o dönemin toplumsal özelliğini dikkate alması ve ona göre kurumsallaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Vahy'in tadrîcî bir şekilde indirilmesi ve bazı durumlara bağlı olarak ayetlerin bir kısmının neshedilmesi İslam'ın toplumsal yapıyı dikkate aldığını ortaya koymaktadır. Öyle ki "Kur'an'ın doğrudan ya da dolaylı olarak hukukla ilgili kısmı bile indiği çevrenin özelliklerini yansıtır. Örneğin, Kur'an'ın savaş ve barışa ilişkin hükümleri tamamen yöreseldir. Şiddetli bir savaş esnasında İslam toplumunun düşman karşısında takınması gerektiği ideal davranış hakkında az çok genel özellik taşıyan bu hükümler, indiği çevrenin şartları ile o denli ilgilidir ki, onları gerçek anlamda doğrudan hukukî metin kabul etmekten çok, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygundur."⁴⁴

Peygamberin uygulamaları ise dinin topluma göre yorumlanması, şekillenmesi ve pratiğe geçirilmesi bakımından oldukça zengindir. Bu bağlamda onun önceden kabir ziyaretlerini yasaklarken sonradan buna izin vermesi, Medine'ye geldiğinde şehir halkının selem usulü alış veriş yaptıklarını görünce onlara şartlı olarak müsaade etmesi, yaş hurma ile kuru olanın değişiminin yasaklanmasına rağmen ihtiyaç dolayısıyla fakirler için bir ölçüye kadar serbest bırakması örnek olarak verilebilir.

Peygamberin vefatından sonra Halifelerin uygulamaları ve daha sonra Emevî iktidarı ile başlayan Sultanlar döneminde yapılan uygulamalar da dinin toplumsal açıdan yorumunu ortaya koymaktadır. Ancak bunların iktidarları dönemindeki tüm uygulamalarını burada dile getirmemiz zor olduğundan bunlara dair birkaç örneği vermekle yetineceğiz. Özellikle Hz. Ömer devri fetihlerin genişlediği ve farklı kültürlerle müslümanların

43 Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1981, s. 84.

44 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 22-23.

karşılaştığı bir dönem olduğundan yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ve gözle görülür derecede değişmelerin olması dinin yorumu ve uygulanması konusunda toplumsal olana vurguyu belgelemektedir. Hz. Ömer siyasî ve toplumsal menfaatlerin gerektirdiği hallerde ayetlerin uygulanmasını askıya almış ya da farklı yorumlamıştır. Örneğin zekat konusunda zekatın verileceği yerlerden biri de “kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler”dir. Kur'anda “müellefe-i kulûb”⁴⁵ olarak nitelenen ve Hz. Peygamberden Ebu Bekre gelinceye kadar hükmü yerine getirilen bu ayetteki zikredilenler Hz. Ömer döneminde kaldırılmıştır. Yine o boşanma, hırsızlık cezası, zina suçu, haraç vergisi gibi uygulamalarda mevcut durum ve şartlar çerçevesinde hareket ederek farklı bir yorumla kendi uygulamalarını⁴⁶ ortaya koymuştur.

İslam fikhını oluşturan ulemanın da aynı şekilde mevcut toplumsal şartları dikkate alarak ya da içinde buldukları sosyo-kültürel ortamın gereği olarak farklı yorumlarda bulunmaları, yorumda toplumsal olanın rolünü ortaya koymaktadır.⁴⁷ Hanefi alimlerinden İmam-ı Azam'ın öğrencisi Ebu Yusuf örf ve adete dayanan Şer'î nasslarda örf ve adetin değişimi durumunda nassı gözardı ederek örf ve adete uyulmasının gerektiğini ifade etmesi⁴⁸, Malikî fıkıhçısı el-Karafi'nin “fıkhın âdetlere dayanan tüm bölümlerinde, âdetler değiştiğinde bu bölümlerin hükümlerinin de değişeceğini”⁴⁹ beyan etmesi, Hanbelî fıkıhçısı İmam Tûfi'nin “maslahat nass ve icma ile çatıştığında maslahata öncelik verilmesi gerekir. Bu ise nass ve icmanın sınırlandırılması veya açıklanması yoluyla olur”⁵⁰ şeklindeki görüşü, Tanzimat dönemi Osmanlı ulemasından Cevdet Paşanın hazırladığı Meccelle'de yer alan “ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” hükmü bu konuda yeterli derecede argüman teşkil etmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, münzel anlamda din yani Vahy, İlahî bir alana ait olsa da o, tarihî toplumsal bir ortamda yaşayan insana onun diliyle inip, orada şekillenen ses ve lafıza bürünmekte, başka bir deyişle dil, aşkın olanı tarihin içine sokmaktadır. Buna göre mutlak ve ilahî ilim çerçevesiyle insan tarafından kuşatılmayan ancak, insana belirli bir kültürel ortamda

45 Tevbe, 9/60.

46 Bu tür uygulamalar için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, D.İ.B Yay., Emel Matbaacılık, Ankara, ts., ss. 78-79.

47 Bkz. Fazlı Arabacı, “Hanefiliğin Oluşumunda Coğrafi Etkenler: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *İmam-ı Azam Ebu Hanife Sempozyumu*, Bursa 2003.

48 Suphi Mahmasânî, *Felsefetü't-Teşrî fi'l-İslam*, Beyrut 1961, ss. 212-213.

49 Mahmasânî, *age*, s. 214.

50 Mahmasânî, *age*, s. 215-216.

oluşan bir dille hitap etmesi yönüyle anlamları sınırlanan ya da daralan İlâhî mesajın belirli kültürel çerçevelerle sınırlanabildiği söylenebilir.

Diğer yandan Vahy'in muhatabı olan insan, belirli bir tarihin, toplumsallığın içinde yaşamakta ve içinde bulunduğu tinsel ortamdan Vahye yönelmektedir. Her toplum, tarihî ve mekansal boyutlarda kendi şartları içinde bir epistemoloji oluşturur. Söz konusu boyutlar çerçevesinde belirli bir bilgiye sahip olan insan ve onun zihinsel durumu, ontolojik olarak sınırlılık arz etmektedir. Böyle bir ontolojik sınırlılıkla malül olan insan zihninin ise, mutlak olan Vahyi kuşatması hiç bir zaman düşünülemez.⁵¹ Bu gerçeği dikkate aldığımızda belirli bir dönem ya da aynı dönemde farklı yerlerde bulunan Ulemanın belirttiğimiz çerçevede sınırlı durumlarıyla mutlaka (Vahye) dayalı olarak yaptıkları yorum ve ürettikleri bilgilerin, oluşturdukları sosyo-kültürel değerlerin, mutlak olması düşünülemez. Mutlak olan ilahî kelimedir, ona dayalı olarak yapılan yorum ve üretilen bilgi toplumsal şartlara göre değişebilir, değişmelidir.

Özet

Bu makale bir yönüyle kutsal kaynağa dayalı olarak tezahür eden dini bilginin toplumsal bağlamını ve buna ilişkin etkenleri bir makalenin sınırları içinde ortaya koymaktadır. Temel amacı tamamıyla kutsal bir atmosfere büründürülüp dokunulmaz hale getirilen dini bilginin bütün yönleriyle mutlak olmadığı, değişebilir yönlerinin olduğunu temellendirerek toplumsal alanda karşılaşılan problemlerin çözümüne ilişkin yeni dini bilgilerin oluşumunu sağlamaya katkı yapmaktır

Anahtar kelimeler: Din, Dini Bilgi, Toplumsal bağlam, toplumsallık.

51 Muhammed Bâkır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Fecr Yay., 3.bs., Ankara 1996, s. 160.

KUR'ÂN'IN RE'Y İLE TEFSİRİNİ YASAKLAYAN RİVÂYETLERE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Kadir GÜRLER *

Abstract

A Critical Approach on the hadiths forbided the interpretation of the Qoran according to Ra'y

The problem of the interpretation's the Qoran according to ra'y had been discussed by schoolars in the history of Islamic thought. The discussions were had been based to hadiths that narrated from the Prophet (puh). In this article was examined and criticized that narrations the point of transmission (*sanad*) and textual (*matn*) criticisizm.

Keywords: Hadith, ra'y, interpretation, transmission (*sanad*)

Giriş

Tefsir tarihine genel olarak bir göz attığımız zaman, Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilip edilmemesi hususunda bir takım tartışmaların yapılmış olduğunu; kimilerinin re'y ile tefsir yapılmasına sıcak bakmazken, kimilerinin de böyle bir tefsir çabasını uygun görmüş olduklarını gözlemleriz. Dolayısıyla, Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesi noktasında, *birisi* yeren ve *diğeri* de öven olmak üzere iki türlü anlayış ortaya çıkmıştır. Bunların tartışmalarına değinmeyi bir kenara bırakarak şu kadarını ifade etmek isteriz ki, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilmesini yasaklayanların dayanaklarından birisi, Hz. Peygamber'e dayandırılan rivâyetler olmuştur.¹ Hatta bu noktada şunu da belirtmek isteriz ki, Ebu'l-Muîn

* Yard. Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Hadis Ana Bilim Dalı, e-mail: kgurler@gazi.edu.tr

1 Örneğin bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, Beyrut 1992, c. I, ss. 34-35; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, tahk.: İsmâil el-Ensârî, Dimaşk 1975, c. I, s. 57; İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, ts., ss. 46-47; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1990, c. II, ss. 303-305; Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, haz.: İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 1989, s. 7; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978, c. II, s. 229; Muhammed es-Seyyid Huseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, Beyrut 1987, c. I, s. 259; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtul-Mufessirîn*, İstanbul 1973, c. I, ss. 114-115; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hiz Veren Âmiller*, Ankara 1968, s. 9; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1993, s. 59.

en-Neseî (508/1114), el-Mâturîdî'nin (333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserine işaret ederek; "Mâturîdî, şu hadisin kapsamına girmekten çekindiği için bu kitabına *tefsir* demekten kaçınmış, *te'vîlât* ismini vermiştir"² demek suretiyle, az sonra sözünü edeceğimiz rivâyetleri kasetmiştir. Dolayısıyla bu çalışmamızda biz, yüzyıllardır rivâyet ve dirâyet tefsiri ayırımında delil olarak ileri sürülen, fakat detaylı bir biçimde araştırılması yapılmamış olan bir rivâyet üzerinde durmak istiyoruz.

Re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilmesini *yasaklayan* ya da *veren* rivâyetleri, iki ayrı metin halinde bulmak mümkündür. **Birisi**, Ebû Dâvud (275/888), et-Tirmizî (279/892) ve en-Neseî'nin (303/915) eserlerinde, sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî (70/689) tarafından nakledilen; "*kim Allah'ın kitabında (Kur'ân'da) kendi re'yi ile bir söz söylerse, isâbet etse bile hata etmiştir*"³ rivâyeti; **diğeri** de, İbn Ebî Şeybe (235/849), Ahmed b. Hanbel (241/855), et-Tirmizî (279/892) ve en-Neseî'nin (303/915) eserlerinde, sahâbî Abdullah b. Abbâs (68/687) tarafından nakledilen; "*kim Kur'ân hakkında ilimsiz (biğayri ilmin) bir söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın*"⁴ rivâyetidir.*

- 2 el-Kâfiyeci, *age*, s. 6. Benzer ifadeler, el-Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini şerh eden Semerkandî'den (575/1179) de nakledilmiştir. Bkz. M. Ragıp İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Ankara 1991, s. 8.
 - 3 Ebû Dâvud Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, 24.el-İlm, 5 (c. IV, ss. 63-64); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, 44.Tefsîru'l-Kur'ân, 1 (c. V, s. 200); Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, tahk.: Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî, Beyrut 1991, c. V, s. 31. Rivâyetin geçtiği diğer bazı kaynaklar da şunlardır: Ebû Ya'lâ el-Mavsilî et-Temîmî, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, tahk.: Huseyin Selim Esed, Dimaşk 1984, c. III, s. 90; Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Musnedu'r-Rûyânî*, tahk.: Eymen Ali Ebû Yemânî, Kahire 1995, c. II, s. 145; Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdi Abdulmecit es-Selefi, yy., ts., c. II, s. 163; a.mlf, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, tahk.: Tânk b. İvadullâh b. Muhammed, Kahire 1994, c. V, s. 208. Rezîn'in (535/1140) ilâvesiyle bu rivâyet, "*kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşup ta hata ederse küfre girmiştir*" biçimine dönüşmüştür. Örnek için bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, c. I, s. 32. Ancak Rezîn'in bu rivâyetinin İbnu'l-Esîr'in *Câmiu'l-Usûl* adlı eserinde yer almadığı belirtilmiştir. Bkz. Mecduddîn Mubârek b. Muhammed b. el-Esîr, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl*, tahk.: Abdulkadir Arnavut, Beyrut 1983, c. II, s. 3. Zira İbnu'l-Esîr sözkonusu bu eserini, Rezîn'in *et-Tecrîd li's-Sihâh ve's-Sunen* adlı çalışmasını esas alarak yazmıştır. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2003, s. 145.
 - 4 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Bombay 1980-1983, tahk.: Muhtâr Ahmed en-Nedvî, c. X, s. 512; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1992, c. I, ss. 233, 269, 323, 327; et-Tirmizî, *age*, 44.Tefsîru'l-Kur'ân, 1 (c. V, s. 199). en-Neseî, *age*, c. V, ss. 30-31. Rivâyetin geçtiği diğer bazı kaynaklar da şunlardır: Ebû Ya'lâ, *age*, c. IV, s. 228; c. V, s. 109; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XII, s. 35.
- * Varyantları şema halinde sunmak, konuyu netleştirmekte ana noktalardan birisini oluşturacağından dolayı, ilgili rivâyetlerin şemalarını çalışmamızın sonunda verdik.

Biz, sözkonusu rivâyetleri sened, metin ve islâmî düşüncede hangi boyutlarda okunduğu/okunabileceği açısından ele alarak irdelemeye çalışacağız.

I. Rivâyetin Sened Açısından İncelenmesi

Rivâyetlerin farklı sened ve metinlerinin bir araya getirilmesinin en önemli nedeni, farklı sened ve metinlerin karşılaştırılmasına ortam hazırlamaktır.⁵ İlk bakışta hadisin herhangi bir eksiğinin olduğu fark edilemeyebilir; ancak hadisin bütün rivâyetlerinin/varyantlarının birlikte değerlendirilmesi durumunda bu hatayı tespit etmek mümkün olabilir.⁶ Bu açıdan biz de, öncelikle varyantlar üzerinde yoğunlaştık.

I.1. Cündüb b. Abdullah el-Becelî Rivâyeti

Ebû Dâvud, et-Tirmizî ve en-Neseî tarafından nakledilmiş olduğuna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim Allah'ın kitabında/Kur'an'da kendi re'yi ile bir söz söylerse, isâbet etse bile hata etmiştir”. Hz. Peygamber'den, sadece sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî'nin duymuş olduğu bu rivâyetin varyantları şöyledir:

1. Ebû Dâvud rivâyeti⁷

Abdullah b. Muhammed b. Yahya et-Tarsûsî < Yâ'kub b. İshak el-Hadramî (205/820) < Süheyl b. Mihrân/Süheyl b. Ebî Hazm el-Kutaî < Ebu İmrân el-Cevnî/Abdumelik b. Habîb el-Basrî (123/740) < Cündüb b. Abdullah.

2. et-Tirmizî rivâyeti⁸

Abd b. Humeyd (249/863) < Habbân b. Hilâl (216/831) < Süheyl b. Abdullah < Ebu İmrân el-Cevnî < Cündüb b. Abdullah.

3. en-Neseî rivâyeti⁹

Abdurrahman b. Muhammed b. Selâm < Ya'kub b. İshak el-Hadramî < Süheyl b. Mihrân < Ebû İmrân el-Cevnî < Cündüb b. Abdullah.

Şimdi de bu râviler hakkında yapılmış olan değerlendirmelere bakalım: *Abdullah b. Muhammed b. Yahya et-Tarsûsî*: Ebû Hâtim (277/890) sadûk¹⁰ ve

5 Selahattin Polat, “Hadisde Metin Tenkidi I”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1989, sayı: 6, s. 126.

6 Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi*, İstanbul 2001, s. 164. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, “Hadis Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, *Marife*, Konya 2002, ss. 149-170.

7 Ebû Dâvud, *es-Sunen*, 24.el-İlim, 5 (c. IV, ss. 63-64).

8 et-Tirmizî, *es-Sunen*, 44.Tefsîru'l-Kur'an, 1 (c. V, s. 200).

9 en-Neseî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, c. V, s. 31.

10 Hakkında bu tâbirin kullanıldığı bir kimsenin hadisleri, ancak i'tibar maksadı ile yazılır;

en-Neseî (303/915) de sika¹¹ olduğunu belirtmiştir.¹²

Yâ'kub b. İshak el-Hadramî (205/820): Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Ebû Hâtîm sadûk olduğunu söylemişlerdir.¹³

Süheyl b. Mihrân (Ebû Hazm) el-Kutaî: Yahya b. Maîn (233/847) zayıf ve sâlih¹⁴ olduğunu söylemiş; el-İclî (261/874) sika bulmuş; Ebû Hâtîm de hadislerinin yazılabileceğini, fakat delil olamayacağını belirtmiş ve leyse bi'l-kavî,¹⁵ sâlih ifadelerini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel onun münker¹⁶ hadisler rivâyet ettiğini nakletmiştir. el-Buhârî (256/869) de onun hakkında, lâ yutâbau fî hadîsihî¹⁷ değerlendirmesini yapmış ve Süheyl'in hıfzı konusunda eleştirildiğini (yetekellemûne) beyan etmiştir. et-Tirmizî de hadisçilerin Süheyl hakkında eleştiride bulduklarını belirtmiş ve leyse bi'l-kavî olduğunu söylemiştir. el-Bezzâr (292/904)'ın lâ yutâbau alâ hadîsihî ve en-Neseî'nin de leyse bi'l-kavî dediği nakledilmiştir.¹⁸

çünkü bunlar, râvinin zapt vasfına sahip olduğuna kesinlikle delâlet etmezler. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 408. İ'tibar ise, ferd sanılan bir hadisin başka yoldan da râvisinin bulunup bulunmadığını, yani başkası tarafından da rivâyet edilip edilmediğini araştırmak demektir. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 214.

- 11 Gerek adalet ve gerekse zapt yönlerinden kusursuz olan râvilerdir. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 426.
- 12 Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Beyrut 1952, c. V, s. 163; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1993, c. III, ss. 262-263. (Burada, İbn Hacer'in Tehzîbu't-Tehzîb'i hakkında Juynboll'un yapmış olduğu şu kayda değer ifadeleri nakletmek istiyoruz: "İbn Hacer eserinde, hem temel kaynaklar hem de diğer birkaç önemli eserdeki hadis râvilerinin en mütakâmil listesini oluşturmuştur ki, onun listesi, seleflerinin eserlerine dayanmaktadır ve sonraki hiçbir ricâl eseri onu asla aşmamıştır. ... İbn Hacer'in kendisi XV. yüzyılın bir âlimi ise de, onun eseri Tehzîb'e, mevcut en eski kaynak malzemenin en yoğun özetini içeren bir eser olarak bakabiliriz". Bkz. Gautier Herald A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev.: Salih Özer, Ankara 2002, s. 174).
- 13 İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, c. IX, ss. 203-204; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. VI, ss. 240-241.
- 14 Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis, itibar için yazılır. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 136. Juynboll'un "sâlih" kavramı hakkında, "herşeyden önce bir belirsizlik unsuru içerebilir" diyerek yaptığı eleştirel yaklaşımı için bkz. Juynboll, *age*, ss. 229-233.
- 15 "Kuvvetli değildir" anlamında bir cerh ifadesi olup, râvinin zayıf oluşuna işaret etmektedir; bununla beraber hadisi itibar için yazılır. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 247.
- 16 Zayıf olan bir râvinin güvenilir râvilere muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyetiyle de tek kaldığı hadistir; ya da râvinin rivâyetiyle tek kaldığı hadistir ki, metni yalnız onun rivâyetiyle bilinir, aynı zamanda bu metin, ne onun rivâyet ettiği yönden ne de bir başka yönden mâruftur. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 338.
- 17 Râvinin rivâyet etmiş olduğu hadisin başkaları tarafından rivâyet edilmediğini belirten bu terim, sika bir râvi hakkında cerh edici değildir. Bkz. Aydın, *age*, s. 87.
- 18 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Beyrut 1991, c. IV, s. 106; a.mlf, *et-Târîhu's-Sağîr*, tahk.: Muhammed İbrahim Zayed, Halep 1977, c. II, ss. 167, 210; Ebu'l-Hasen Ahmed b.

Ebû İmrân el-Cevnî/Abdumelik b. Habîb el-Basrî (123/740): Yahya b. Maîn sika, Ebû Hâtim sâlih olduğunu belirtmiş, en-Neseî de onun hakkında leysa bihî be'sun¹⁹ ifadesini kullanmıştır.²⁰

Abd b. Humeyd b. Nasr (249/863): Tefsir ve müsned çalışmaları vardır. Ayrıca çeşitli eserler tasnif ettiği de nakledilmiştir.²¹

Habbân b. Hilâl el-Bâhilî (216/831): İbn Sa'd (230/844), Yahya b. Maîn, el-İclî, et-Tirmizî, el-Bezzâr ve en-Neseî sika, sebt,²² me'mûn,²³ sâlih olduğunu belirtmişler; Ahmed b. Hanbel'den de, ileyhî'l-müntehâ fi't-tesebbüt²⁴ bi'l-Basra ifadesi nakledilmiştir.²⁵

Abdurrahman b. Muhammed b. Selâm el-Bağdâdî: en-Neseî ve ed-Dârekutnî (385/995) sika olduğunu bildirmişlerdir.²⁶

1.2. Abdullah b. Abbâs Rivâyeti

İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, et-Tirmizî ve en-Neseî tarafından rivâyet edilmiş olduğuna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim Kur'an hakkında ilimsiz bir söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın*”. Hz. Peygamber'den, sadece sahâbî Abdullah b. Abbâs'ın duymuş olduğu bu rivâyetin varyantları ise şöyledir:

1. İbn Ebî Şeybe rivâyeti²⁷

Vekî' b. Cerrâh (197/812) < Abdula'lâ b. Âmir (129/746) < Saîd b. Cübeyr (95/713) < Abdullah b. Abbâs (68/687). (İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği bu rivâyet Hz. Peygamber'e ulaşmamakta, Abdullah b. Abbâs'ta son bulmaktadır, yani *mevkuûf*²⁸ bir haberdir).

Abdullah el-İclî, *Târîhu's-Sikât*, tahk.: Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut 1984, s. 210: et-Tirmizî, *es-Sunen*, 44. Tefsîru'l-Kur'an, 74 (c. V, ss. 200, 430); İbn Ebî Hâtim, *age*, c. IV, ss. 247-248; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, ts, c. II, s. 244; İbn Hacer, *age*, c. II, ss. 448-449; Komisyon, *el-Câmi' fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, haz.: es-Seyyid Ebu'l-Maâtî en-Nûrî, Beyrut 1992, c. I, s. 356.

19 Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis yazılır ve araştırılır. Bkz. Aydın, *age*, s. 88.

20 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. V, s. 346; İbn Hacer, *age*, c. III, s. 493.

21 Örnek için bkz. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993, c. XII, s. 236; İbn Hacer, *age*, c. III, ss. 534-535.

22 Özü-sözü doğru, zaptı tam, hüccet sayılan râvi demektir. Bkz. Aydın, *Hadis İstihlâları*, s. 136.

23 Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis yazılır ve araştırılır. Bkz. Aydın, *age*, s. 95.

24 Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis ile ihticâc edilir. Bkz. Aydın, *age*, s. 74.

25 el-İclî, *Târîhu's-Sikât*, s. 105; et-Tirmizî, *es-Sunen*, 7. Hacc, 6 (c. III, s. 180); İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. III, s. 297; İbn Hacer, *Tezhîb*, c. I, ss. 425-426.

26 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. V, ss. 282-283; İbn Hacer, *age*, c. III, s. 417.

27 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. X, s. 512.

28 İsnâd ister muttasıl olsun ister munkatî' olsun, sahâbeden söz, fiil ya da takrîr olarak rivâyet

2. Ahmed b. Hanbel rivâyeti: Ahmed b. Hanbel farklı metinlerle dört ayrı sened nakletmiştir:

2.1. “Kim Kur’ân hakkında ilimsiz bir söz söyleirse cehennemdeki yerine hazırlansın” rivâyetinin iki farklı senedi şöyledir:

Vekî’ < Süfyân es-Sevrî (161/777) < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.²⁹

Müemmel b. İsmail (206/821) < Süfyân < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.³⁰

2.2. “Kim ne hakkında konuştuğunu bilmeden Kur’ân hakkında yalan söyleirse, cehennemdeki yerine hazırlansın” rivâyetinin iki farklı senedi ise şöyledir:

Ebu’l-Velîd (227/841) < Ebû Avâne (176/792) < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.³¹

Affân b. Müslim (220/835) < Ebû Avâne < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.³²

3. et-Tirmizî rivâyeti: et-Tirmizî’nin iki farklı senedi vardır³³:

Mahmûd b. Gaylân el-Adevî (239/853) < Bişr b. es-Seriyyi (196/811) < Süfyân < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.

Süfyân b. Vekî’ (247/861) < Süveyd b. Amr (203/818) < Ebû Avâne < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.

4. en-Neseî rivâyeti: en-Neseî’nin karışık rivâyetinden iki ayrı sened ortaya çıkmaktadır.³⁴

Abdulhamid b. Muhammed (266/879) < Mahled b. Yezîd (193/808) < Süfyân es-Sevrî < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.

Ahmed b. Süleyman (261/874) < Muhammed b. Bişr (203/818) (aynı tabakada Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn (219/834) de vardır) < Süfyân es-Sevrî < Abdula’lâ < Saîd b. Cübeyr < İbn Abbâs.

Şimdi de bu râviler hakkında yapılmış olan değerlendirmelere bakalım:

Vekî’ b. Cerrâh el-Kûfî (197/812): İbn Sa’d, Yahya b. Maîn ve el-İclî sebt, esbet, sika, me’ûn, hucet, sâlih olduğunu söylemişlerdir. Ali b. el-Medînî (234/848) birazcık teşeyyu’ (şîu düşünceye meyilli olma) eğilimli olduğunu

edilen haberlere denilmektedir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 275.

29 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. I, s. 233.

30 Ahmed b. Hanbel, *age*, c. I, s. 269.

31 Ahmed b. Hanbel, *age*, c. I, s. 323.

32 Ahmed b. Hanbel, *age*, c. I, s. 327.

33 et-Tirmizî, *es-Sünen*, 44. Tefsîru’l-Kur’ân, 1 (c. V, s. 199).

34 en-Neseî, *es-Sünenü’l-Kubrâ*, c. V, s. 30.

bildirmiştir. Lisân ehlinden (dilci/linguist) olmadığı halde, mânâ ile rivâyette bulunduğu da nakledilmiştir.³⁵

Abdula'lâ b. Âmir es-Sa'lebî (129/746): Süfyân es-Sevrî, İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zur'a (264/877) zaîfu'l-hadîs³⁶; Yahya b. Maîn leyse bizâke'l-kaviyyi³⁷; Ebû Hâtim ve en-Neseî leyse bi'l-kavî olduğunu bildirmişlerdir. el-Ukaylî (322/933), Abdurrahman b. Mehdî (198/813) ile Yahya b. Saîd el-Kattân (198/813)'ın onu terkettiğini nakletmiştir. ed-Dârekutnî yu'teberu bihî,³⁸ leyse bi'l-kavî ifadelerini kullanmış, ayrıca muztaribu'l-hadis³⁹ olduğunu da belirtmiştir. Hadisi bazen ref'ettiği, bazen de vakfettiği⁴⁰ rivâyet edilmiştir. Leyyin,⁴¹ sadûk, sika gibi değerlendirmeler de yapılmıştır.⁴²

Saîd b. Cubeyr el-Esedî (95/713): Yahya b. Maîn, el-İclî ve Ebû Zur'a sika olduğunu belirtmişlerdir. Mürsel rivâyetleri olduğu da nakledilmiştir.⁴³

Sufyân b. Saîd es-Sevrî (161/777): İbn Sa'd ve el-İclî sika, me'mûn, sebt olduğunu söylemiş; Ebû Hâtim, Ebû Zur'a ve Yahya b. Maîn de tezkiyede bulunmuşlardır. Zayıf kimselerden tedlîs⁴⁴ yaptığı da söylenmiştir.⁴⁵

Müemmel b. İsmail el-Adevî (206/821): İbn Sa'd, Yahya b. Maîn ve ed-Dârekutnî sika, el-Buhârî münkeru'l-hadîs,⁴⁶ Ebû Hâtim sika, sadûk, kesîru'l-

35 el-İclî, *Târîhu's-Sikât*, s. 464; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. IX, ss. 37-39; ez-Zehebî, *Mizân*, c. IV, s. 336; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. VI, ss. 81-85.

36 Hadisleri zayıf olan, ancak tamamıyla reddedilmeyen ve itibar için yazılmasında bir mahzur görülmemeyen kimseler delâlet eder. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 514.

37 Bununla vasfedilen râvi, bir şeyle mecrûh olmakla beraber adalet yönünden sâkit değildir; bu sebeple hadisleri yalnız itibar için yazılır. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 248.

38 Hadisi itibar için alınır anlamındadır. Bkz. Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 161.

39 Râvinin zayıf olduğu ve hadislerinin alınmayacağı anlamındadır. Koçyiğit, *age*, s. 385.

40 *Ref' etmek*, bir hadisi senedi nasıl olursa olsun mutlak olarak Rasûlullah'a aitmiş gibi rivâyet etmek; *vakfetmek* de, bir haberi bir sahâbiye ya da daha sonraki bir kimseye aitmiş gibi rivâyet etmektir. Bkz. Aydın, *age*, ss. 128, 159.

41 Hadisi terk edilmez, sadece itibar için yazılır. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 248.

42 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. VI, s. 26; Muhammed b. Ahmed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duaî ve'l-Metrûkîn*, tahk.: Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut 1992, c. II, ss. 155-156; ez-Zehebî, *Mizân*, c. II, s. 530; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. III, s. 310; Komisyon, *el-Câmi' fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. II, ss. 46-47.

43 el-İclî, *Târîhu's-Sikât*, ss. 181-182; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. IV, s. 10; İbn Hacer, *age*, c. II, ss. 293-294.

44 Hadisin eksik bir yönü olduğu halde, eksik yönü yokmuş gibi rivâyet edilmesidir. Ayrıca, bir râvinin, çağdaşı olmayan şeyhten doğrudan doğruya hadis rivâyet etmesidir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 468.

45 el-İclî, *Târîhu's-Sikât*, s. 190; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. IV, s. 225; ez-Zehebî, *Mizân*, c. II, s. 169; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. II, s. 355.

46 Hadisi kabul edilmeyen kimse demektir. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 341.

hata olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Zur'a da hadisinde çok hata bulunduğunu bildirmiştir. Sikalardan münker rivâyetlerde bulunduğu için rivâyetlerine temkinli yaklaşmış ve hatta ondan rivâyet etmekten sakınıldığı (tehaffûf) bile nakledilmiştir. Ayrıca hakkında sâlih, seyyiu'l-hıfz,⁴⁷ kesîru'l-ğalat gibi ifadeler de kullanılmıştır.⁴⁸

Ebu'l-Velid/Hişâm b. Abdulmelik et-Tayâlisî (227/841): Ahmed b. Hanbel mutkin⁴⁹; İbn Sa'd, el-İclî ve Ebû Hâtim de sika olduğunu nakletmişlerdir.⁵⁰

Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Vâstî (176/792): İbn Sa'd ve el-İclî sadûk, sika; Yahya b. Maîn câizu'l-hadîs⁵¹; Ebû Zur'a ve Ahmed b. Hanbel, kendi kitabından rivâyet ettiğinde sika/esbet olup, başka kitaplardan rivâyet ettiğinde vehimleri⁵² olduğunu bildirmişlerdir. İbn Abdilberr'den de bu bağlamda, kendi kitabından rivâyet ettiğinde sika, sebt ve huccet olduğunda icmâ' edildiği; hıfzından rivâyet ettiğinde ise bazen ğalatları⁵³ olduğu nakledilmiştir. Ebû Hâtim de, ezberden naklettiğinde hatalarının olduğunu belirtmiştir. İbn Maîn ümmî olduğunu, yazma konusunda birilerinden yardım istediğini de rivâyet etmiştir.⁵⁴

Affân b. Müslim el-Basrî (220/835): İbn Sa'd, Yahya b. Maîn ve el-İclî sika, sebt; Ebû Hâtim de sika, mutkin olduğunu belirtmiştir. Mürsel rivâyetlerinin

47 Bu tâbir, râvinin hâfıza yönünden zayıflığına delâlet etse bile, onun adaletini nefyetmez; hadisleri itibar için yazılır. Bkz. Koçyiği, *age*, ss. 425-426.

48 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. VIII, s. 374; ez-Zehebî, *Mizân*, c. IV, ss. 228-229; İbn Hacer, *age*, c. V, s. 586; Komisyon, *el-Câmi' fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, c. III, ss. 189-190.

49 İşini sağlam tutan, güvenilir râvi demektir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 121.

50 el-İclî, *age*, s. 458; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. IX, ss. 65-66; ez-Zehebî, *age*, c. IV, s. 301; İbn Hacer, *age*, c. VI, ss. 33-34.

51 Zayıf râviler hakkında kullanıldığı halde, sika lafzıyla da birlikte kullanılan bir terimdir. Tek başına kullanıldığında râvinin zayıf olduğuna, hadisinin i'tibar için yazılabilirliğine delâlet ederken, sika ile birlikte zikredildiğinde ise, râvinin güvenilirliğini, hadisiyle ihticâc edilebileceğini ifade etmektedir. Adalet yönüyle kusursuz olmakla birlikte, zaptları itibariyle sika râvilere nisbetle hatası daha fazla olan zayıf râviler hakkında yaygın olarak kullanılan terimlerden birisidir. Ahmet Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, ss. 123, 131.

52 Râvinin hadisi hep zanla, bazan şöyle bazan de böyle tereddütlü olarak rivâyet etmesidir. Bkz. Aydınlı, *age*, s. 160. Vehim, râvinin mürsel veya munkatî' olan bir hadisi muttasıl olarak, yahut ta bir hadisin metnini bir başka hadise idhâl ederek rivâyet etmesine sebep olur. Bkz. Koçyiği, *age*, s. 506.

53 Hadis rivâyet eden kimselerin terkedilmelerine ve hadislerinin kabul edilmemesine sebep olan durumlardan birisine delâlet eden bir terimdir. Bkz. Koçyiği, *age*, s. 137.

54 el-İclî, *age*, s. 464; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. IX, ss. 40-41; ez-Zehebî, *Mizân*, c. IV, s. 334; İbn Hacer, *age*, c. VI, ss. 76-78.

bulunduğu; redîu'l-hıfz⁵⁵ ve batîu'l-fehm (anlayışı kıt) olduğu da beyan edilmiştir⁵⁶

Mahmûd b. Gaylân el-Adevî (239/853): Ahmed b. Hanbel sâhibu sünne; Ebû Hâtim ve en-Neseî de sika olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷

Bişr b. es-Seriyî el-Basrî (196/811): İbn Sa'd, Yahya b. Maîn, el-İclî ve ed-Dârekutnî sika; Ahmed b. Hanbel mutkin; Ebû Hâtim sebt, sâlih olduğunu belirtmiş; İbn Adî (365/975) de Süfyân es-Sevrî, Mis'ar b. Kidâm ve başkalarından garîb⁵⁸ rivâyetleri bulunduğunu söylemiştir. Bazı hadislerinde münkerlik durumunun sözkonusu olduğu da nakledilmiştir. el-Humeydî (219/834), cehmî olduğundan dolayı hadislerinin alınamayacağını söylemiş; ez-Zehebî (748/1347) de daha sonra bu bid'atından vazgeçtiğini nakletmiştir.⁵⁹

Sufyân b. Vekî' b. el-Cerrâh (247/861): Ebû Hâtim leyyin demiş, Ebû Zur'a yalancılıkla itham etmiş ve her ikisi de Sufyân'ı terketmişlerdir. en-Neseî leyye bisika,⁶⁰ leyye bişey'in⁶¹ olduğunu bildirmiş, Ebû Dâvud ondan hadis almaktan kaçınmıştır. el-Buhârî ve İbn Adî telkine⁶² mâruz kaldığını söylemişlerdir. Kendisinin bir verrâkı (kağıtçı)⁶³ olduğu, bu verrâkın, Sufyân'ın hadislerinde bir takım tahribatta bulunduğu (ifsâd), râvilerini değiştirdiği, mevkûf hadisleri merfû' ve mürselleri de mevsûl yaptığı nakledilmiştir. Sufyân'ın, senedi

55 Hadisi muhafaza etme ya da ezberlemede titiz olunmadığı anlamında bir cerh ifadesidir. Krş. "Redîu'l-ahz", Yücel, *Hadis İstılahları*, s. 96.

56 el-İclî, *age*, s. 336; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. VII, s. 30; ez-Zehebî, *age*, c. III, ss. 81-82; İbn Hacer, *age*, c. IV, ss. 147-149.

57 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. VIII, s. 291; İbn Hacer, *age*, c. V, ss. 387-388.

58 Metin ya da isnad yönünden tek kalmış, yahut benzeri, başka râviler tarafından rivâyet edilmemiş hadise denilir. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 138.

59 el-İclî, *age*, s. 80; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. II, s. 358; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkûn*, tahk.: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî Beyrut 1986, c. I, s. 142; ez-Zehebî, *age*, c. I, ss. 317-318; İbn Hacer, *age*, c. I, s. 284. Bişr'in cehmî olduğu, dolayısıyla kendisinden hadis alınmayacağı yönündeki bilgiye ilişkin olarak ayrıca bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, tahk.: Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1986, s. 152.

60 Gerek adalet ve gerekse zapt yönünden güvenilir olmayan kimseler hakkında kullanılır. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 247.

61 "Bir şey değildir" anlamında bir cerh ifadesi olup, leyye bisika ifadesine nisbetle bir derece daha hafiftir. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 248.

62 Hadislerini hıfz etmeyen ve ne rivâyet ettiğini bilmeyen kimseye, "bu, senin falandan rivâyet ettiğin hadistir" denildiğinde, o kimsenin bu hadisi rivâyet etmesidir ki, bu haliyle o kimse, aslında işitmemiş olduğu bir hadisi işitmiş gibi benimsemiş olur. Bkz. Koçyiğit, *age*, s. 478.

63 İlimle uğraşan insanların uğrak yerlerinden olan ve kırtasiyeciler/kırtapçı olarak da tanınan bu esnaf (verrâk), daha sonraki dönemlerde istinsâh ile de uğraşarak günümüz yayınevlerine benzer bir işlev yüklenmişlerdir. Verrâk hakkında geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kâfe*, Ankara 2001, ss. 246-247.

münker olan beş hadisinin bulunduğu da belirtilmiştir.⁶⁴

Süveyd b. Amr el-Kelbî (203,204/818,819): İbn Maîn ve en-Neseî sika; el-İclî sika, sebt olduğunu beyan etmiştir. İbn Hibbân (354/965), Süveyd'in isnadları değiştirip, sahih isnadları uydurma metinlere eklediğini nakletmiş ve bundan ötürü de kendisiyle delil getirilemeyeceğini belirtmiştir. ez-Zehebî ise, İbn Hibbân'ın bu hususta fazla cesur davranıp aşırıya kaçtığını ifade etmiştir.⁶⁵

Abdulhamid b. Muhammed el-Harrânî (266/879): en-Neseî sika olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Mahled b. Yezîd el-Kuraşî (193/808): İbn Maîn sika; Ahmed b. Hanbel lâ be'se bihî, "vehimleri olduğu halde ondan hadis aldım" demiş; Ebû Hâtim de sadûk olduğunu belirtmiştir. Mürselleri bulunduğu da nakledilmiştir.⁶⁷

Ahmed b. Süleyman b. Abdilmelik el-Cezerî (261/874): en-Neseî sika ve me'mûn olduğunu; İbn Ebî Hâtim (327/938) de sadûk ve sika olduğunu rivâyet etmiştir.⁶⁸

Muhammed b. Bişr b. el-Muhtâr el-Kûfî (203/818): İbn Maîn, el-İclî ve en-Neseî sika olduğunu söylemişler; Osman b. Ebî Şeybe (239/853) de, kendi kitabından rivâyette bulunursa sika sebt olduğunu bildirmiştir. Mürsel rivâyetlerinin bulunduğu da belirtilmiştir.⁶⁹

Ebû Nuaym Fadl b. Dukeyn (219/834): İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, el-İclî, Ebû Hâtim ve en-Neseî hucet, sebt, sika, me'mûn olduğunu belirtmişler; Ahmed b. Sâlih et-Taberî (248/862) ise münker hadisleri tedlis ettiğini belirtmiştir. ez-Zehebî, şianın gulat olmayanına meyilli olduğunu nakletmiştir.⁷⁰

1.3. Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Şimdi de, konunun öneminden dolayı senedlerine geniş yer vermek durumunda kaldığımız her iki rivâyeti değerlendirelim.

I.3.1. Öncelikle Cündüb b. Abdullah tarafından rivâyet edilmiş olan, "kim

64 el-Buhârî, *et-Târîhu's-Sağîr*, c. II, s. 385; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, c. IV, ss. 231-232; İbn Hibbân, *el-Mecrühîn*, c. I, ss. 77, 359; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 182; ez-Zehebî, *Mîzân*, c. II, s. 173; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. II, s. 361.

65 el-İclî, *age*, ss. 211-212; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. IV, s. 239; İbn Hibbân, *age*, c. I, s. 351; ez-Zehebî, *Mîzân*, c. II, s. 253; İbn Hacer, *age*, c. II, s. 459.

66 İbn Hacer, *age*, c. III, ss. 327-328.

67 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. VIII, s. 347; ez-Zehebî, *age*, c. IV, s. 84; İbn Hacer, *age*, c. V, ss. 395-396.

68 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. II, ss. 52-53; İbn Hacer, *age*, c. I, s. 25.

69 el-İclî, *age*, s. 401; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. VII, ss. 210-211; İbn Hacer, *age*, c. V, ss. 49-50.

70 el-İclî, *age*, s. 383; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. VII, s. 62; ez-Zehebî, *age*, c. III, ss. 350-351; İbn Hacer, *age*, c. IV, ss. 488-491.

Kur'ân hakkında re'yi ile konuşursa, isâbet etse bile hata etmiştir" rivâyetine bakalım:

Bu rivâyeti Hz. Peygamber'den sadece sahâbî Cündüb b. Abdullah duymuş, Cündüb'den sadece Ebû İmrân el-Cevnî rivâyet etmiş, Ebû İmrân'dan sadece Süheyl b. Mihrân rivâyet etmiş ve Süheyl'den itibaren de geliş yolları çoğalarak, varyantlar en az altıya (6) kadar çıkmıştır. Süheyl, sözkonusu bu rivâyetin ortak/müşterek⁷¹ râvisidir. Süheyl hakkında yapılmış olan cerh ve ta'dîl değerlendirmelerine bakılırsa; az sayıda tezkियede (ta'dîl) bulunanların yanında, zayıf olduğu, hadislerinin delil olarak kullanılamayacağı, münker rivâyetlerde bulunduğu, bir râvinin rivâyet etmiş olduğu hadisin başkaları tarafından rivâyet edilmediği anlamına gelen lâ yutâbau fî/alâ hadîsihî ifadesinin kullanıldığı ve hıfzı konusunda eleştirildiği görülmektedir. (İlk dönem ricâl eserlerini okuyan bir kişinin sürekli karşılaştığı temel problemlerden birisi, aynı râvinin, görünüşte telif edilemez şekilde, hem son derece övgü hem de yergi ile ele alınması hususudur⁷²). Ta'dîl edenleri ve onların ta'dîle ilişkin lafızlarını yok saymamakla birlikte, bu görüntü karşısında cerh edenlerin ta'dîl edenlere göre birkaç adım daha önde durduklarını tespit te zor olmasa gerekir; dolayısıyla bu bağlamda, *cerhin ta'dîle öncelenmesi* gerçeği sözkonusudur. Klasik usûl/metodoloji literatürümüzde, cerh ve ta'dîlin bir râvide ictimâ' etmesi durumunda hangisinin önceleneceği hususu ele alınmış ve özetle şu sonuca varılmıştır:

Bir şahıs hakkında cerh ve ta'dîl ictimâ' ederse, öncelik (müfesser/gereğesi açıklanmış) cerhendir. Çünkü ta'dîlde bulunan, o şahsın zâhir olan durumuna göre değerlendirme yapmıştır; cerhte bulunan ise, ta'dîlde bulunanın muttali' olmadığı bâtin bir durumdan haber vermiştir. Ta'dîlde bulunanların sayısı cerhte bulunanlara göre daha çok ise, ta'dîlin kabul edileceği de rivâyet edilmiştir ki, el-Hafîb bunu hatalı bir görüş olarak değerlendirmiştir. Zira ta'dîlde bulunanlar çok olsalar bile, cerhedenlerin haber verdikleri bilgiye vâkif değillerdir. Gerçek (sahih olan) ise, cerhin önceleneceğidir; cumhûr da bu görüştedir.⁷³

71 *Ortak* ya da *müşterek râvî*, rivâyetin çeşitli kanallarının kendisinde toplandığı veya kendisinden dağıldığı râviyi ifade eden bir kavram olup, *bileşke râvî* de denilmektedir. Bunun tespiti de önemlidir. Rivâyetin isnad ve metin bakımından mâruz kaldığı değişiklikleri izlemede anahtar rol oynar. Bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 197. Diğer bir deyişle; Peygamber-sahâbî-tâbiî şeklinde devam eden rivâyet zincirleri, bir takım kollara doğru dağılmaya başladığında, bu kolların müştereken sahip olduğu bir râviyi içerebilmektedirler. Bu tür râvilere *müşterek râvî* denilmektedir. Bkz. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 8 (çevirenin önsözü). Ortak/müşterek râvî konusundaki tartışmalar için ayrıca bkz. Özcan Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2003, c. 1, sayı: 1, ss. 109-113.

72 Juynboll, *age*, s. 226.

73 Bkz. el-Hafîb, *el-Kifâye*, ss. 125, 132-134; İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, tahk.: Nûrettin İtr, Beyrut 1986, ss. 109-110; Celâluddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: İrfân el-Aşşâ Hassûne, Beyrut 1993, ss. 204-205; Ali b. Sultân Muhammed el-

Rivâyetin ilk üç tabakasındaki ferd⁷⁴ olma durumu ve ortak râvi konumundaki Süheyl'in bu derece eleştirilmesi, rivâyetin sıhhati konusunda bir takım kuşkular uyandırmaktadır.

I.3.2. Abdullah b. Abbâs rivâyetine gelirsek; bu rivâyeti Hz. Peygamber' den sadece Abdullah b. Abbâs duymuş, İbn Abbâs'tan sadece Saîd b. Cübeyr rivâyet etmiş, Saîd'den sadece Abdula'lâ b. Âmir rivâyet etmiş ve Abdula'lâ'dan itibaren geliş yolları çoğalarak varyantlar en az ona (10) kadar çıkmıştır. İbn Abbâs rivâyetinin *ortak râvisi* olan Abdula'lâ hakkında yapılan cerh ve ta'dîl değerlendirmelerine bakacak olursak; tıpkı Süheyl b. Mihrân'da olduğu gibi, az sayıda tezkiyenin yanısıra, zayıf olduğu, Abdurrahman b. Mehdî ile Yahya b. Saîd el-Kattân'ın onu terkettiği ve leyse bi'l-kavî gibi zayıf düşüren vasıflarla nitelendirildiği görülmektedir. Bu ortak râviden başka cerhe uğramış diğer bazı râviler de vardır. Örneğin; Abdula'lâ'dan rivâyette bulunan Ebû Avâne hıfz noktasında eleştiriye uğramış ve ümmî olduğundan dolayı yazı hususunda bazı problemler yaşadığı nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel varyantının râvilerinden olan Müemmel, münkeru'l-hadîs ve çok hatalı olmakla eleştirilmiş, kendisinden rivâyet almaktan sakınıldığı belirtilmiştir. et-Tirmizî varyantının râvilerinden olan Bısr b. es-Seriyî'nin, münker ve garip hadisler rivâyet ettiği bildirilmiş; Süveyd b. Amr'ın isnadları değiştirdiği ve uydurma metinleri sahih senedlere eklediği nakledilmiştir. Bu varyantın diğer bir râvisi olan Süfyân b. Vekî ise, açıkça *yalancılıkla* itham edilmiş, Ebû Dâvud'un ondan hadis almaktan kaçındığı, Ebû Zur'a ile Ebû Hâtim'in onu terkettiği, rivâyetleri üzerinde büyük tahribatlar yapan bir verrâkı bulunduğu da nakledilmiştir. Bu rivâyetin diğer bir özelliği de, İbn Ebî Şeybe'nin bu rivâyeti Hz. Peygamber'e kadar dayandırmayıp, İbn Abbâs'a ait bir söz olarak nakletmiş olmasıdır (*mevkûf haber*).

Görüldüğü üzere, her iki rivâyetin de sıhhati konusunda bir takım sıkıntılar yaşadığı âşikardır. Bütün bunlara rağmen İbn Hazm (456/1063) iki rivâyetten bir metin ("*kim Kur'ân hakkında re'yi ile konuşursa, cehennemdeki yerine hazırlansın*") inşâ ederek,⁷⁵ çok rahat bir biçimde "müellifin de dediği gibi

Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, tahk.: Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Beyrut 1415, ss. 741-742.

74 *Garîbin* eşanlamlıdır. İsnâdın herhangi bir yerinde râvisi tek kalmış haber olup, *ferd-i mutlak* olarak da kullanılmaktadır. Ferd-i mutlakta, bazen tek kalan râviden hadisi alan râvinin de tek kaldığı ve bunun bütün râviler boyunca ya da çoğunda devam ettiği görülür (tıpkı bizim incelediğimiz rivâyet örneğinde olduğu gibi). Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, ss. 126-128.

75 Bu tip metin inşâlarına bazı tefsirlerde de rastlanılmaktadır. Örneğin bkz. Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, c. I, s. 58; Ebû

sahihtir"⁷⁶ diyebilmiştir. İhtiyatı elden bırakmayan Suat Yıldırım ise, "re'yle tefsiri men'eden hadislerin ekserisinin isnadı münakaşalıdır" değerlendirmesini yapmıştır.⁷⁷

I.3.3. Burada bir noktaya daha değinerek, rivâyetlerin değerlendirmesi bölümünü kapatacağız. Her iki rivâyet te en-Neseî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinde geçmekte, ancak bugün Kütüb-ü Sitte arasında sayılan meşhûr *es-Sünen*'inde bulunmamaktadır. Burada hadis edebiyatı tarihinden bir kesit sunmak istiyoruz. Şöyle ki: en-Neseî *es-Sunenu'l-Kubrâ*'yı yeni bitirmişti. Devrin (Remle) emirlerinden birisi ona şunu sormuş: "Bu eserinizdeki hadislerin hepsi sahih midir?" en-Neseî: "Hayır, sahih te var hasen de" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Emir ona: "En üst derecedeki sahih hadislerinizi benim için ayrı bir kitapta toplayınız" diye istirhamda bulunmuş; bu hâdisenin peşinden en-Neseî de, ilk eserinde *ma'lûl olduğu iddia edilen bazı hadisleri terkederek, en üst derecedeki sahih hadisleri bir araya getirip (es-Sünenü's-Suğrâ) el-Müctebâ*'yı telif etmiştir ki, Kütüb-ü Sitte arasında adı geçen eser de budur.⁷⁸

Bu bağlamda değinilmesi gereken bir diğer mesele de, en-Neseî'nin *Kitâbu't-Tefsîr* adlı çalışmasının müstakil bir çalışma mı, yoksa *es-Sunenu'l-Kubrâ*'nın bir bölümü mü olduğu yönündeki tartışmalardır. Yapılan araştırmalar sonucu, *Kitâbu't-Tefsîr* adlı çalışmanın *es-Sunenu'l-Kubrâ*'nın bir bölümü olduğu yönündeki görüş tercih edilir bulunmuştur.⁷⁹

II. Rivâyetin Metin Tenkidi Açısından İncelenmesi

Sağlıklı bir sonuca varabilmek için, rivâyetin metin tenkidi yönünden incelenmesini; re'y ile Kur'an'ın tefsir edilip edilemeyeceği, re'y ile Kur'an'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetleri besleyen tarihsel arkaplan ve bu rivâyetlerin okunma/okunuş biçimleri şeklinde olmak üzere birkaç safhada ele alacağız.

Muhammed Huseyin b. Mes'ûd el-Bağavî, *Maâlimu't-Tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullah Nasr, Riyad 1993, c. I, s. 45; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. I, s. 32.

76 Ali b. Ahmed b. Hazm, *Mulahhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, tahk.: Saïd el-Afgânî, Dimaşk 1960, s. 56.

77 Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul 1983, s. 23. İsnadlar hakkındaki cerh değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Abdurraûf el-Munâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Beyrut, ts., c. I, s. 132.

78 Bkz. Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, c. I, s. 5 (es-Suyûtî'nin mukaddimesi); Abdulazîz b. Şâh Veliyyullah ed-Dehlevî, *Bustânu'l-Muhaddisîn*, çev.: Ali Osman Koçkuzu, Ankara 1997, s. 200; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 86; S Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991, s. 332.

79 Bkz. Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, tahk.: Sabri b. Abdulhâlık eş-Şâfiî, Beyrut 1990, c. I, s. 96 (muhakkiklerin değerlendirmesi).

II.1. Re'y İle Kur'ân'ın Tefsir Edilip Edilemeyeceğinin Delilleri

Burada, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilip edilemeyeceğini söyleyenlerin görüşlerini özet olarak vereceğiz. Zira asıl konumuz, bu delillerin tek tek açıklanması ya da eleştirilmesi değil, bu delillerden sadece birisi olarak ileri sürülen sözkonusu rivâyetin okunuşu ve eleştirisidir.

II.1.1. Re'y İle Kur'ân'ın Tefsir Edilemeyeceğini Söyleyenlerin Delilleri

Re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilemeyeceğini söyleyenlerin gerekçeleri şunlardır:⁸⁰

1. Re'y ile tefsir, Allah'a karşı bilmeden (biğayri ilmin) söz söylemedir, böyle bir şey ise yasaklanmıştır; dolayısıyla re'y ile tefsir etme de yasak edilmiştir. Re'y ile tefsirde bulunan müfessir, Allah'ın kasetmiş olduğu mânâya isâbet ettiğini kesinlikle bilemez ve söyledikleri şeyler de zandan öteye geçemez. Zanna dayanarak bir şey ileri sürmek ise, Allah'a karşı bilgisizce söz etmekle aynı anlama gelmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın da Kur'ân'da şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: "*Bilmediğin bir şeyin ardına düşme...*" (el-İsrâ, 17/36).

2. Bu husustaki diğer bir dayanak da şu âyettir: "*Biz sana da zikri (Kur'ân'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, tâ ki düşünüp öğüt alsınlar*" (en-Nahl, 16/44). Bu âyete göre, Hz. Peygamber'den başka hiçbir kimsenin Kur'ân'ın mânâlarını açıklamak hususunda yetkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Re'y ile tefsirin câiz olmayacağı noktasında Kur'ân âyetlerinden başka, Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen şu rivâyetler de ileri sürülmüştür: "*Kim bile bile bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın. Kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşursa, o da cehennemdeki yerine hazırlansın*"; "*kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile söz söylerse, isâbet etmiş olsa bile hatadadır*".

4. Bu bağlamda ileri sürülen diğer bir iddia da şudur: Sahâbe ve tâbiûndan olan kimi âlimlerin ifadelerinden ve açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, onlar, Kur'ân tefsiri olgusunu çok önemli bir uğraş olarak görmüşler ve bu yönde kendi kişisel görüşleriyle söz etmekten sakınmışlardır.

II.1.2. Re'y İle Kur'ân'ın Tefsir Edilebileceğini Söyleyenlerin Delilleri

Bu görüşü savunanlar da şu delilleri ileri sürmüşlerdir:⁸¹

1. İlk delil, re'y ile Kur'ân tefsirinin câiz olmayacağını söyleyenlerin de yaptığı gibi, Kur'ân'dan âyetler getirmektir. Örneğin; "*halbuki onu elçiye ve*

80 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, c. I, ss. 256-262.

81 ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, c. I, ss. 262-263.

aralarında buyruk sahiplerine götürselerdi, içlerinden işin içyüzünü araştırıp çıkaranlar, onun ne olduğunu bilirlerdi" (en-Nisâ, 4/83); "sana bu kutsal kitabı indirdik ki, âyetlerini düşünsünler ve sağduyu sahipleri öğüt alsınlar" (Sâd, 38/29); "Kur'an'ı (n anlamını) düşünmüyorlar mı?" (Muhammed, 47/24).

2. Re'y ile tefsir câiz olmasaydı, içtihat ta câiz olmazdı; halbuki içtihat kapısı açıktır. Müçtehit, isâbet te etse hata da etse mükâfatlandırılacaktır.⁸²

3. Sahâbe bir taraftan Kur'an'ı okurken, diğer taraftan da Kur'an'ın tefsirinde farklı görüşleri benimsiyordu. Zira bilinmektedir ki, sahâbe yapmış olduğu tefsirde, sadece Hz. Peygamber'den duymuş olduklarıyla yetinmiyordu.⁸³ Çünkü Rasûlullah onlara Kur'an'ın tamamının değil de bir kısmının açıklamasını yapmıştı. Açıklama yapmadığı noktalarda, sahâbe kendi akılları ve içtihatlarıyla bir sonuca varıyordu. 4. Hz. Peygamber Abdullah b. Abbâs için; "Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret" diye dua etmiştir. Eğer te'vil, sadece rivâyet ve nakille sınırlandırılmış olsaydı, böyle bir duanın İbn Abbâs için tahsis edilmesinin ne yararı olurdu.⁸⁴ O halde, İbn Abbâs için sözkonusu edilen te'vilden kasıt, nakl ve rivâyetten başka bir meseledir ki, bu da re'y ve içtihatla Kur'an'ı tefsir etmek anlamına gelmektedir.

II.2. Re'y İle Kur'an'ın Tefsirini Yasaklayan Rivâyetleri Besleyen Arkaplan

II.2.1. Kaynaklarımızda, genel anlamda re'y karşıtlığı ve özel anlamda da Kur'an'ın re'y ile tefsir edilemeyeceği yönündeki anlayışları yansıtan bir takım rivâyetler nakledilmiştir. Öncelikle bu rivâyetlerden kimilerine değinmek, konumuz açısından yararlı olacaktır.

Hz. Ebû Bekir'in, "Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşsam, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer de beni taşır"⁸⁵ dediği nakledilmiştir. Hz. Ömer, Kur'an'ı yorumlanması gereken anlamının dışında yorumlayanları eleştirmiştir.⁸⁶ Bu anlamda bir de hadis rivâyet edilmiştir. Bu rivâyete göre Hz.

82 Bkz. Abdurrahmân b. Abdurrahim el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Beyrut 1990, c. VIII, s. 226; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 109.

83 Bkz. İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Uşûl*, c. II, s. 4; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, c. I, s. 33.

84 Bkz. İbnu'l-Esîr, *age*, c. II, s. 4; el-Kurtubî, *age*, c. I, s. 33.

85 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. X, ss. 512-513. Bu rivâyet, senesinde bulunan İbrahim et-Teymî ile Hz. Ebû Bekir arasında inkitâ' (kopukluk) sözkonusu olduğu için munkatî' sayılmıştır. Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1990, c. IV, s. 474. Nasr Hâmid Ebû Zeyd de bu söz bağlamında şöyle demektedir: "Üzülerek belirtmeliyim ki, bunlar, te'vil karşıtı bir bağlama kaydırılmak suretiyle anlamı tahrif edilmiş sözlerdir". Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", çev.: Ömer Özsoy, *İslâmi Araştırmalar*, c. 9, sayı: 1-2-3, Ankara 1996, s. 26.

86 İbn Abdilberr Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî ve mâ yenbağî fi Rivâyetihî ve Hamlihî*, tahk.: Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Riyad 1994, c. II, ss. 1202, 1204.

Peygamber, “*ümmetinin geleceği hakkında üç şeyden korktuğunu*” söylemiştir. Bu üç şeyden birisi de, “*Kur’ân’ı, içermediği şekilde yanlış yorumlarla tefsir eden kimselerin ortaya çıkması*”dır.⁸⁷

Yine nakledildiğine göre, birisi mushafındaki her âyetin yanına ilgili âyetin tefsirini de yazarmış; Hz. Ömer bunu duyunca o kişiyi çağtırmış ve yazdıklarını kestirmiştir.⁸⁸ Ebû Vâil’e (83/702) Kur’ân hakkında bir şey sorulduğu, fakat onun cevap vermek yerine, “Allah ne istediğini söylemiştir (kastedtiği şeye isâbet etmiştir)” dediği⁸⁹ nakledilmiştir. Saîd b. el-Müseyyib’e (93/711) Kur’ân’daki bir âyetin tefsiri sorulmuş, o da Kur’ân hakkında hiçbir şey söylemeyeceğini ifade etmiş, kimi zamanlarda da bu tip soruları duymazdan gelmiştir. Ayrıca Saîd’in, bilinen konular dışında Kur’ân hakkında konuşmadığı da rivâyet edilmiştir.⁹⁰ Birisi, tefsir alanında tâbiûnun en çok bilgi sahibi olan Saîd b. Cübeyr (95/713)’den kendisi için bir Kur’ân tefsiri yazmasını istemiş ve Saîd de ona: “Benim bir tarafımın yok olup gitmesi (kötürüm olmam), bana böyle bir şeye girişmemden daha hoş gelir” demiştir.⁹¹ İbrahim en-Nehaî’nin (96/714) Kur’ân hakkında konuşmayı hoş karşılamadığı⁹² ve Kâsım b. Muhammed’in (107/725) de Kur’ân’ı tefsir etmediği⁹³ rivâyet edilmiştir. Şa’bî de Kur’ân, rûh ve re’y hakkında ölene kadar konuşmayacağını belirtmiştir.⁹⁴

Bu bağlamda Ebû Kılâbe’nin (276/889) de, “Kur’ân hakkında re’yinle konuşma”⁹⁵ dediği nakledilmiştir ki, bu ifadenin geçtiği aynı yerde, Ebû Kılâbe’nin bid’attan sakındıran bir ifadesi de rivâyet edilmiştir. Bu da demek oluyor ki, konuşulması yasaklanan re’y, “*bid’at*” kavramının anlam alanı ile

87 Ebû Dâvud Suleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsîl*, tahk.: Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988, s. 358. Benzer bir rivâyet için ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. IV, ss. 146, 155-156.

88 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. X, s. 513. Nabia Abbott’un vermiş olduğu bilgiye göre, Hz. Ömer muhtemelen, müteşâbihâtla ilgili olarak yapılan tefsir malzemesini yırtmıştır. Yoksa Ömer’in bu eyleminin, bütün tefsir türlerine karşı kesin bir karşıtlıktan kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Nabia Abbott, “Tefsirin Erken Dönem Gelişimi”, çev. : Mehmet Akif Koç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*, c. XLIII, sayı: 2, Ankara 2002, s. 455.

89 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. X, s. 513.

90 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, ss. 62-63.

91 Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, tahk.: İhsan Abbas, Beyrut 1977, c. II, ss. 371-372, nr. 261.

92 İbn Ebî Şeybe, *age*, c. X, s. 512.

93 ez-Zehebî, *Siyer*, c. V, s. 59.

94 et-Taberî, *age*, c. I, s. 63.

95 Hibetullah b. Hasen el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, tahk.: Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmid, Riyad 1997, c. I, s. 152.

örtüşmektedir. Bir adım daha ileri giderek, Ebû Kılâbe'nin ifadesinde sözü geçen "re'y" in, politik ve dogmatik eğilimli inanç olarak da anlamlandırılabilceğini söylemek mümkündür. Şunu da belirtmek gerekir ki, re'y kavramına karşı olumsuz bir tavır takınılmasının muhtemel nedenlerinden birisi, re'yin özellikle de bid'at fırkaları bağlamında *sünnî ekolün karşıtı* nitelenmesi anlamında kullanılmış olmasıdır.⁹⁶

Ahmed b. Hanbel, gerek Allah ve gerekse Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşanları ve müteşâbihleri istedikleri gibi yorumlayanları kınamıştır.⁹⁷ Bir başka rivâyette de Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Üç çeşit kitabın aslı yoktur. Bunlar; meğâzî, melâhim ve tefsir (kitaplarıdır)". Bir yoruma göre bu ifadelerden kasıt, sahih olduklarına güvenilmediğinden, musannıflarının durumu iyi olmadığından, nakledenlerinin dürüst sayılmadığından ve hikâyecilerin eklentileri çokça bulunduğundan ötürü bu üç tür kitaptaki bilgilere karşı duyulan güvensizliktir.⁹⁸ Dolayısıyla o, bu üç alanda nakledilen rivâyetleri problemli bulmaktadır. Belki de bu noktada, tefsire ilişkin rivâyet malzemesinin genel karakterinin zayıf olduğu da söylenebilir.⁹⁹

İbn Abdilberr (463/1070) de *Câmiu Beyâni'l-İlm* adlı eserinde, "sünneti bilmeksizin Kur'an'ı te'vil eden ve(ya) Kur'an hakkında düşünce üreten kimse" başlığı altında şu bilgiyi vermiştir: "Bid'at ehl-i sünneti terkederek, sünnetin açıklamalarının aksine Kur'an'ı te'vile girişince, hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız".¹⁰⁰

II.2.2. Selefin, tefsir noktasında dikkatli davranmayı salık veren bu uyarıcı ifadelerinden, Kur'an'ın re'y ile tefsir edilemeyeceği yönünde bir yorum çıkarmak, biraz zorlayıcı olsa gerektir. Söz konusu rivâyetleri, *selefin bildikleri*

96 Re'y kavramının itikat/inanç anlamında kullanıldığına ilişkin olarak ayrıca bkz. Kadir Gürler, "Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Der.*, c. 1, sayı: 2, Çorum 2002, ss. 177-179.

97 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, tahk.: İsmâil el-Ensârî, yy., ts. (*Kitâbu's-Sunne* ile birlikte), s. 14. Nakledildiğine göre Hz. Ebû Bekir de, Allah'ın murâdından başka bir mânâya gelebilir endişesiyle, müteşâbih âyetleri tefsir etmekten kaçınmıştır. Bkz. Muhammed b. Muslim b. Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, çev. : M. Hayri Kırbaoğlu, İstanbul 1989, s. 94. Nabia Abbott ta bu gerçeğe, "dindar sünnî çevrelerde müteşâbihâtü'l-Kur'an'ın tefsirine karşı güçlü bir muhalefet kesinlikle mevcuttu" diyerek değinmiştir. Bkz. Abbott, *agm*, s. 457.

98 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, tahk.: M. Accâc el-Hatîb, Beyrut 1994, c. II, s. 231. Krş. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 292.

99 Krş. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 150; Abbott, *agm*, s. 456..

100 İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, c. II, s. 1199.

konularda söz söyleyip yorum yaptıkları (re'y), bilmedikleri hususlarda ise söz söylemeyi hüner saymadıkları biçiminde okumak daha sağlıklı olacaktır. Örneğin; Hz. Ebû Bekir'e kelâle hakkında sorulunca; "size bu konuda kendi re'yimle cevap vereceğim; eğer doğru ise Allah'tan, hatalı ise benden ve şeytandandır" diye yanıtlamıştır.¹⁰¹ Hz. Ömer de Hz. Osman'a: "Dede (nin mirası) hakkında bir re'ye bulundum; eğer ona uymayı uygun görürseniz, uyunuz" demiş, Osman da ona: "Senin görüşüne uymak rüştür; Ebû Bekir'in görüşüne uymak ise daha bir başka güzeldir!" demiştir.¹⁰² Bu iki örnekte görülmektedir ki, Ebû Bekir ve Ömer Kur'ân'da tam olarak açıklığa kavuşturulmamış iki meselede kendi re'ilerine başvurarak çözüm arama yolunu benimsemişlerdir.

Ayrıca bu bağlamda şu örnekleri de verebiliriz: Mesrûk b. el-Ecda' (63/682), Abdullah b. Mes'ûd'un kendilerine Kur'ân'dan sûreler okuduğunu, bu okudukları hakkında hadisler rivâyet ettiğini ve daha sonra da gün boyunca okuduğu sûreleri tefsir ettiğini söylemiştir. Yine Mesrûk'un, bir âyetin tefsiri için çeşitli yerlere (örneğin Basra) yolculuk yaptığı da nakledilmiştir.¹⁰³ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (83/702), İbn Abbâs'ın hac mevsiminde insanlara çeşitli sûreleri tefsir ettiğini bildirmiştir. "Bilgisi olmadan Kur'ân hakkında söz eden cehennemdeki yerine hazırlansın" rivâyetini İbn Abbâs'tan naklettiği söylenen Saîd b. Cubeyr (95/713) de, Kur'ân okuyup ta tefsirini yapmayı, âmâ ya da bedevî bir kimseye benzetmiştir.¹⁰⁴ Mücâhid (103/721) de İbn Abbâs'tan öğrendiği tefsir örneklerini kaleme almıştır.¹⁰⁵

Mücâhid, İbn Abbâs'ın görüşlerinin daha sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Ancak bu önemli misyonu, onun, tefsire ilişkin yegane katkısı değildir. Çünkü onun kendine mahsus bir tefsiri de bulunmaktaydı. Pek çok âyetin tefsirinde, İbn Abbâs'ın Mücâhid kanalıyla ulaşan görüşlerine rastlayabiliriz. Dikkat çekici olan ise, daha sonra Mücâhid'in aynı konuda farklı bir görüşünün yer almasıdır. *Mücâhid sade bir nakilci olsaydı, hem de İbn Abbâs'ın tefsiri ortadayken görüş beyan etmezdi.* Mücâhid'in İbn Abbâs'ın tefsirine rağmen görüş beyan edebilmesinin gözden kaçırılmaması gereken farklı bir boyutu daha vardır. Bu durum, hicri I. asrın sonlarına doğru sahâbe ve tâbiûn düzeyinde gerçekleşen ilmî faaliyetlerin karakterine ışık tutmaktadır. *Mücâhid'in, hocasına rağmen fikrini beyan edebilme cesareti, hocasının hazırladığı özgür ilmî ortamdan kaynaklanmış olmalıdır.* Mücâhid'in kendini çok özgür hissettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki o, güzel bir görüş (re'y) serdetmeyi,

101 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. XI, ss. 415-416; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, 21.el-Ferâiz, 26 (c. II, s. 662); İbn Kuteybe, *Te'vîl*, ss. 94-95.

102 ed-Dârimî, *age*, el-Mukaddime, 52 (c. I, s. 122); Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habîburrahmân el-A'zâmî, Beyrut 1983, c. X, ss. 263-264.

103 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, c. I, s. 26.

104 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, ss. 60-61. Benzer bir rivâyet te İyâs b. Muâviye'den (121/738) nakledilmiştir. Bkz. el-Kurtubî, *age*, c. I, s. 26.

105 et-Taberî, *age*, c. I, s. 65.

ibadetlerin en makbulü sayabilecek kadar fikir hürriyetinden yanadır.¹⁰⁶

Selefin, bildikleri hususlarda yorum yaptıkları ve bilmedikleri noktalarda da söz söylemeyi hüner saymadıkları bağlamında Abdullah b. Abbâs'la ilgili şu anekdotu da vermeden geçemeyeceğiz: Birisi İbn Abbâs'a, "göklere kadar bütün mevcûdâtı O düzenleyip yönetir; ve sonunda tümü, sizin hesabınızla bin yıl kadar süren bir günde (yargılanmak üzere) O'na yükselir" (es-Secde, 32/5) âyetindeki günün mâhiyetini sorunca, İbn Abbâs ona, "melekler ve ruh, miktarı ellibin yıl süren bir gün içinde O'na çıkar" (el-Maâric, 70/4) âyetini okumuş, bunun üzerine soru soran da: "Ben sana bu günü haber vermen için soruyorum, sen bana başka bir gün daha söylüyorsun" deyince İbn Abbâs: "Bu, Allah'ın kitabında zikrettiği iki gündür ki, onu ancak Allah bilir" demiş ve Allah'ın kitabında *bilmediği bir şey hakkında konuşmayı* hoş karşılamamıştır.¹⁰⁷

Ehl-i hadisten olan ve kendisinin bir nâkilci/zâmile olduğunu belirten¹⁰⁸ Matarr el-Verrâk (129/746), "... eğer doğru iseniz bundan önce inmiş olan bir kitap ya da bir bilgi kalıntısı getirin" (el-Ahkâf, 46/4) âyetinin isnâda/sened işaret ettiğini¹⁰⁹ belirtirken de, apaçık bir şekilde kendi görüşüyle (re'y) bir yorumlamada bulunmuştur. Bütün bunları destekler nitelikte el-Evzâî (157/773) de, "Rasûl size ne verdiyse onu alınız" (el-Haşr, 59/7) ve "her kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiştir" (en-Nisâ, 4/80) âyetlerinin, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilebileceğine işaret ettiğini belirtmiştir.¹¹⁰

Re'y ile tefsir faaliyeti sahâbe döneminde mevcuttu. Onların, bir âyeti sebab-i nüzûlüne dayanarak tefsir etmeleri, bir esasa dayanarak tefsir gibi görünüyorsa da, onların hükümlerle vâkıâlar arasında bir münasebet kurmak gibi bir durum karşısında kalmaları yine onların görüşlerine bırakılmıştır. Bu bakımdan, sahâbe arasında sebab-i nüzûllerde bile bir ittifak meydana gelmemiştir. Tâbiûn dönemi âlimlerinin re'y ile tefsirlerinde takip ettikleri yol da, sadece kendi fikirleri değil, içinde buldukları toplumun tasavvurâtını, hârîka ve hurâfelerle birlikte aksettirmeleriydi.¹¹¹ İlk üç yüzyılın tefsir anlayışını

106 Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 71.

107 Bkz. el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1990, c. IV, s. 652.

108 Bkz. el-Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, c. II, s. 153; İbn Abdilberr, *Câmi'*, c. II, s. 1020.

109 Hasan b. Abdurrahman er-Râmehurmûzî, *el-Muâddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, tahk.: M. Accâc el-Hatîb, Beyrut 1984, ss. 209-210; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, tahk.: Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 39; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, tahk.: Yûsuf el-İşş, Dumaşk 1974, s. 71.

110 el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 31.

111 Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, s. 107. Ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, c. II, s. 132.

kısaca değerlendiren aşağıdaki ifadeleri de referans olarak kabul ederek, az önce geçen tefsir karşıtı kimi rivâyetleri eleştirel bir bakış açısıyla yeniden düşünmek/okumak gerekir:

Tâbiûn döneminde içerik ve biçim yönlerinden başkalaşan tefsir, toplumun genişlemesine paralel olarak kavram açısından da genişlemeye devam ediyordu. Bu, çok tabii bir durumdur. Çünkü, toplumla mukaddes kitap arasında dil birliği vardı. Kur'ân âyetleri, Kur'ân'daki bağlamları dikkate alınmaksızın hayatın çeşitli kademelerinde yer bulabiliyordu. Bir tâbiûnin vefat ederken bir âyeti okuması, daha sonra o âyetin tefsirinde yer bulabiliyor, nükteli bir sohbet anında ortama uygun düşen bir âyetin zikredilmesi tefsir kapsamına alınıyordu. Yani tefsir, artık sadece âyetleri anlama çabası olarak görülüyordu. Belki de bu durum, Şu'be b. el-Haccâc (160/776)'ın, tâbiûnden gelen tefsir rivâyetleri karşısındaki tavrının sebebini açıklamaya yardımcı olabilir.¹¹²

Tarihsel süreçte ortaya çıkan yeni yorumlar, genellikle kuşkuyla karşılanmış ve olumsuz bir tavır takınılmış; yeni yaklaşımlar genellikle toplumun çoğunluğu tarafından olumsuz tepkiyle karşılanmıştır.¹¹³ Kur'ân'ın yorumu bağlamında ciddi ihtilaflara neden olan ve siyasi bağlantısı da bulunan muhkem-müteşâbih, mübhemât, âmm-hâss, halku'l-Kur'ân, ru'yetullâh ve te'vil konuları bu türdendir. Örneğin, Kur'ân'daki müteşâbihler, sadece mezhepler arasındaki önemli ihtilaflardan birisi değil, aynı zamanda müslümanlar arasında Kur'ân'ın anlaşılması sürecinde ilk ihtilaf noktalarından ve orta yolu izleyen çevrelerde tefsire karşı olumsuz tavır takınılmasına neden olan konuların başında gelmektedir.¹¹⁴

Çeşitli fırkaların Kur'ân'ı kendi ilkeleri, çıkarları ve gelecekleri için yorumlamaları veya âyetleri öyle anlamaları, Kur'ân tefsirinin kişisel tercihlere boyun eğmesi anlamına gelir. Bunu, kutsal metnin âdeta yorumcunun elinde oyun hamuru konumuna düşmesine benzetebiliriz. İdeolojik okumanın en ürkütücü tarafı da burası olmalıdır.¹¹⁵ Kur'ân'ın metinlerini yorumlayan yorumcunun rolü, metni kişisel ve mezhebî isteklere boyun eğdiren bir araca dönüştürecek nitelikte mutlak değildir. Diğer bir deyişle ifade edecek olursak, metin, eli kolu bağlı bir nesne, yorumcu da özgür, bağımsız bir özne değildir. Bu anlamda metin, dilsel ve anlamsal verilerine bakılmaksızın ve bağlamını dikkate almadan, yorumcunun ideolojisine hizmet eden bir araca dönüştürülemez.¹¹⁶

112 Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 133.

113 Watt ta bu gerçeğe (ilk dönemleri kastederek), "yeni olan herhangi bir şey kuşkuyla kullanılmaya açıktı" diyerek değinmiştir. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. :Turan Koç, İstanbul 1997, ss. 25-26.

114 İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, ss. 49-50.

115 Çalışkan, *age*, ss. 143-144.

116 Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, Ankara 2001, c. 3, sayı: 1, ss. 83-84. Kur'ân metninin, yorumcunun ideolojisine hizmet eden

II.2.3. Bu noktada değinilecek bir başka husus da, *isrâiliyyâta* ilişkin bilgi ve yorumların çoğunlukla tâbiûn döneminde başlamış olmasıdır. Zira isrâiliyyâta yönelik bilgiler, sahâbeden daha çok tâbiûn tarafından rivâyet edilmiştir.¹¹⁷

Me'sûr tefsirin çoğunluğu, bazı yahûdi ve İran kökenli insanlara dayanır. Bazı sahâbiler, müslüman olmalarından önce kitap ehli kimselerle temas halinde idiler. Onlardan duydukları hikayeleri öğüt için nakletmekte bir sakınca görmediler. Ayrıca müslüman olan kitap ehli kimseler de bildiklerini anlattılar. Kitap ehli ile ve İranlılarla temas kuran tâbiûnler de onlardan aldıklarını naklettiler. Böylece me'sûr tefsire çok İsrâil hikâyesi, efsane girdi.¹¹⁸

Mücâhid'in (103/721) tefsir hakkında ehl-i kitapla diyalog içerisinde olduğu,¹¹⁹ tâbiûn döneminin, isrâiliyyâta ilişkin bilgileri nakleden önemli bir sîması olan Vehb b. Münebbih'in (114, 116/732, 734), kardeşini kitap satın almak için Şam'a gönderdiği ve kendisine getirilen kitapları arapça olarak açıkladığı,¹²⁰ ayrıca isrâiliyyât türü kitaplardan da bol miktarda nakillerde bulunduğu rivâyet edilmiştir.¹²¹ Mukâtil b. Süleyman (150/767) hakkında söylenen, "Kur'an hakkındaki bilgisini yahudi ve hıristiyanların kitaplarından aldıklarıyla genişletmiştir"¹²² rivâyetinin de bu bağlamda iyi değerlendirilmesi gerekir. Örneğin, "Allah ölümü ve hayatı yarattı" (el-Mülk, 67/2) âyetinin yorumunda nakledilen, "Allah ölümü ve hayatı iki cisim olarak yarattı; ölümü kara koç şeklinde yarattı; hayatı alaca renkli bir at biçiminde yarattı..."¹²³ türünden pek çok asılsız bilgi, Mukâtil b. Süleyman tarafından dile getirilmiştir. Yine Muhammed b. İshak'ın (151/768) da ehl-i kitaptan birisinden bir takım bilgiler yazdığı ve bunları kendi kitaplarına kattığı nakledilmiştir.¹²⁴

Kaynaklarda ismi anılmayan bir başka hikayeci de, "göğün, açık bir duman getireceği günü gözetle! (Duman), insanları sarar. Bu, acı bir azaptır" (ed-Duhân, 44/10-11) âyetleri hakkında hikaye betimlemeleri yapmış ve uydurduğu hikayelere uygun ortamı bu âyetlerde bulmuştur. Bu rivâyetin ilerleyen safhalarından anlaşıldığına göre, Abdullah b. Mes'ûd böyle bir tefsir

bir araca dönüştürülmesi noktasında ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1991, c. I, s. 55.

117 es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 227. İsrâiliyyât hakkında geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara 1979.

118 Ateş, *age*, c. I, s. 52.

119 ez-Zehebî, *Siyer*, c. IV, s. 451.

120 el-Hatîb, *el-Câmi'*, c. II, ss. 157-158.

121 ez-Zehebî, *Siyer*, c. IV, s. 352.

122 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, c. III, s. 14; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. V, s. 257, nr. 733; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. V, s. 526.

123 Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Mûsa ed-Demîrî, *Hayâtu'l-Hayevân*, Mısır 1891, c. II, s. 235.

124 el-Hatîb, *el-Câmi'*, c. II, s. 158, 234.

yaklaşımını uygun bulmamış ve bu hikayeciyi, “Ey insanlar, Allah’tan korkunuz! Sizden bir şey bilen bildiğini söylesin; kim de bir şey bilmiyorsa, ‘en iyisini Allah bilir’ desin” diyerek eleştirmiştir.¹²⁵

II.2.4. Değerlendirme

Verilen örneklere bakıldığında, re’y ile Kur’ân tefsirinin hoş karşılanmamasında nelerin etkili olduğu fark edilecektir. Hatta Zeyd b. Eslem’in (136/753), re’yi ile Kur’ân tefsir etmesinden dolayı eleştiriye uğramış olmasından¹²⁶ hareket ederek, re’y ile tefsirde bulunmanın cerh edilmeyi gerektirecek kadar kötü bir işlev olarak nitelendirildiğini dahi söyleyebiliriz. Re’y ile Kur’ân’ın tefsiri aleyhinde olan bu haberlere bakıldığında, insanların tefsirden ya da yorumdan yasaklandığı ve bu davranışın doğru bir şey olmadığı anlayışını taşıyan bir döneme bizi götürmektedir. Bütün bu anlatılanlardan sonra, “Emeviler ve Abbâsiler dönemi, siyasi tefsirin ortaya çıktığı ve siyasal yorumların tefsirlere yansıdığı dönemdir”¹²⁷ değerlendirmesi de, re’y ile Kur’ân’ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerin beslendiği ortamların, -deyim yerindeyse- *ideolojik bilgi kirlenmesine* ışık tutacak niteliktedir.

II.2.5. Re’y İle Kur’ân Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlerin Okunuş Biçimleri

Re’y ile tefsir yapılmasını yasaklayan rivâyetler hakkındaki yorumlara bakıldığında, genellikle aynı türden değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir.

et-Taberî (310/922) re’y ile Kur’ân tefsirini yasaklayan rivâyetleri sıraladıktan sonra, rivâyette sözü edilen “isâbet”in, “şüphesi olmayan, emin” bir kişinin isâbet etmesi değil de, “zan sahibi” bir kimsenin isâbeti olarak değerlendirmiştir.¹²⁸ Allah’ın dini hususunda zan ile konuşan da, Allah’a karşı

125 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. I, s. 380; Ebu’l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1992, 50. Sıfâtü’l-Munâfikîn, 39-40 (c. III, ss. 2155-2157); et-Tirmizî, *es-Sünen*, 44. Tefsîru’l-Kur’ân, 44 (c. V, s. 379). Bilmediği hususlarda kişinin, çok saygın bir davranış olan “bilmiyorum” diyebilme cesaretini gösterebilmesi, sahâbe ve tâbiûn arasında sıkça rastlanılan bir olgudur. Bilmedikleri hususlarda söz söylemeyi hüner saymadıkları bağlamında da değerlendirilebilecek olan bu noktadaki kimi örnekler için bkz. ed-Dârimî, *es-Sünen*, el-Mukaddime, 17, 19, 21 (c. I, ss. 45, 49, 57-58); Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul 1992, 11. el-Cum’a, 6 (c. I, s. 213); Muslim, *age*, 50. el-Munâfikûn, 40 (c. III, ss. 2156-2157); et-Tirmizî, *es-Sünen*, 27. el-Ferâiz, 10 (c. IV, ss. 419-429); el-Hatîb, *el-Fakîh*, c. II, ss. 170-172.

126 Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, c. III, s. 555; ez-Zehebî, *Mizân*, c. II, s. 98; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. II, ss. 231-232.

127 Çalıışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 19.

128 Ayrıca burada sözü edilen isâbetin, rastlantısal/tesâdüfî bir isâbet olduğu da belirtilmiştir.

bilgisizce konuşmuştur ve yaptığıyla günah işlemiştir; Allah da böyle bir davranışı haram kılmıştır.¹²⁹

Her ne kadar (et-Taberî) tefsirinin mukaddimesinde salt re'y tefsirini çirkin gördüğünü belirtmişse de, bunu, tefsirinde takip ettiği metoda aykırı düşmeyecek bir anlayışla söylediği âşikardır. Bize göre o, Kur'an'ın ruhuna uymayan yorumlara, câhil kesimin Kur'an âyetlerini istismar etmelerine karşıydı. Aksi takdirde onun çoğu konularda kişisel bir tercihte bulunmasını, hatta rivâyetleri yorumlamasını izah etmek güçleşecektir.... et-Taberî'nin tefsiri hakkında hazırlanmış bir doktora çalışmasına göre, et-Taberî sayesinde, "re'y tefsirinin akla hudut tanımayan görüşüne karşı bir otokontrol kurulmuştur". Yani, aslında et-Taberî'nin salt rivâyetçi olmadığı; sadece akli tefsirin ilkelerini belirlemek için rivâyet malzemesini bir kontrol mekanizması gibi kullandığı belirtilmek istenmiştir. Gerçekten de et-Taberî'nin kişisel insiyatif kullanma konusunda inkar edilemez bir ayrıcalığı vardır.¹³⁰

es-Serahsî (490/1096) ilgili rivâyete değinirken, kendi re'yi ile tefsirde bulunmayı, böyle yapan kişinin bizzat kendisini vahiy sahibi yerine koymasıyla eşdeğer görmüştür.¹³¹ el-Bağavî (516/1122) de, hiçbir bilgisi olmaksızın kendi bildiğine konuşmanın yasaklandığını belirtmiştir.¹³²

İbnu'l-Esîr'e (606/1209) göre bu yasaklamadan kasıt, ya istinbâtı terkederek nakil ve rivâyetle yetinmek; ya da başka bir şeydir (ne olduğunu söylememiştir). Eğer bundan, kişinin Kur'an hakkında sadece rivâyet edilen bilgilerle konuşması hedefleniyorsa, bu bâtil bir görüştür. Zira sahâbe Kur'an'ı tefsir etmiştir, hatta yeri gelmiş bu tefsirde farklı görüşlere bile varmıştır. Çünkü onların bu tefsir bağlamında söylemiş olduklarının hepsi, Hz. Peygamber'den duydukları rivâyetler değildi.¹³³ O halde İbnu'l-Esîr'e göre bu yasaklamayı iki boyutta okumak mümkündür:

Birincisi şudur: Her insanın bir mesele hakkında kendi arzu ve hevesinden kaynaklanan bir görüşü/hükmü vardır ki, Kur'an'ı da bu arzu ve görüşlerine uygun olarak yorumlayabilir. Eğer onun bu arzu ve görüşleri olmamış olsaydı, yapmış olduğu bu yorumlar Kur'an'dan çıkarılamazdı. Kimi zamanlarda bu, tıpkı bid'at ehlinin ortaya atmış olduğu bid'atını onaylatmak (tashîh) için bir takım âyetleri yorumlayarak delil getirmesi gibi, bilerek

Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, tahk.: Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr, Beyrut 1994, c. I, s. 491; Ebu't-Tayyib Muhammed el-Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvud*, Beyrut 1990, c. X, s. 61; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, c. VIII, s. 225.

129 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 59.

130 Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 89. (Sözü edilen doktora çalışması: A. Hamdi Savlu, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara 1971).

131 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, ts, c. I, s. 127. el-Munâvî de aynı değerlendirmeyi yapmıştır. Bkz. el-Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, c. VI, s. 190.

132 el-Bağavî, *Maâlimu't-Tenzil*, c. I, s. 46.

133 İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, c. II, s. 4.

yapılabilir. Halbuki âyetten kastedilen anlamın bu olmadığı pekâlâ bilinmektedir. Kimi zamanlarda bilmeyerek de yapılabilir. Bir çok anlama gelmesi muhtemel olan bir âyet alınır, hevâ ve arzulara göre yorumlanmak suretiyle kendi kişisel re'yi ile Kur'ân tefsir edilmiş olur. Eğer bu kişisel görüşler olmasaydı sözkonusu duruma düşülmeyecekti. Kimi zamanlarda da kişinin doğru bir amacı vardır. Kur'ân'dan, bu amacına uygun bir destek arar; fakat düşündüğü maksatla nâzil olmadığını bildiği bir âyeti delil olarak ileri sürer. Örneğin, insanları katı/merhametsiz kalplilikle mücadeleye çağırarak isteyen birisinin, "Firavuna git! Zira o azmıştır" (Tâ Hâ, 20/24) anlamındaki âyeti delil olarak kullanarak, Firavun'la katı kalpliliği kastedtiği gibi.

İbnu'l-Esîr'e göre re'y ile Kur'ân tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerin okunabileceği *ikinci boyut* ta; ihtisar, hazf, takdim, te'hir gibi bir takım teknik bilgileri, nakle başvurarak işin uzmanından öğrenmeksizin, Kur'ân'ın zâhirine takılarak Arapça lafızlarıyla tefsir edilmesi girişimidir. İşte kim, gerekli şartları taşımadan, salt Arapça bilgisine dayanarak Kur'ân'dan hükümler çıkarmaya/yorumlamaya çalışırsa, çok hata etmiş ve hadiste sözü edilen re'yi ile Kur'ân'ı tefsir edenlerin grubuna dâhil edilmiş olur.¹³⁴

Tefsir usûlündeki çabası hür beşerî katkıyı tefsirden uzak tutmaya dayanan¹³⁵ İbn Teymiye'ye (728/1327) göre ise, bir kimse Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşursa, bu kimse, hakkında bilgisi bulunmadığı bir konuda kendisini zorlamış ve emrolunmadığı bir yola girmiş olur. Bu kimse doğru mânâyâ isâbet etse bile, mutlaka hata etmiş sayılır. Çünkü işi kendi konusunda yapmamıştır; yani bilmediği bir mevzuda konuşmuştur. Bu, tıpkı insanlar arasında bilmeden ve cehâletine dayanarak hüküm vermeye kalkışan gibidir; böyle bir kimse cehennemdedir. Bizzat verdiği hüküm doğru da olsa, durum değişmez. Ancak bir farkla ki, bunun cezası hata edenlere göre daha hafiftir.¹³⁶

el-Kâfiyeci (879/1474) de bu rivâyetin terk edilemeyeceğini söylemiştir. Şöyle ki: Sahâbe ve diğer selef ulemâsı, Kur'ân'ın mânâlarından re'y ile hüküm çıkarmışlardır. Çünkü onlar, zikrettikleri her söz için muhkem bir âyet, mütevâtir bir hadis ve ümmetin icmâ'ını bulamamışlardır. Hiçbir kuşku yoktur ki, böyle bir hüküm çıkarma (istinbât) Kur'ân'ın re'y ile tefsiridir. Böyle bir istinbâtın doğru olduğunda icmâ' etmişlerdir. O halde, rivâyette yasak edilen

134 Bkz. İbnu'l-Esîr, *age*, c. II, ss. 4-5. el-Mubârekfûrî, İbnu'l-Esîr'in naklettiği bu bilgileri Nizâmuddin el-Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Nisâbü'rî'nin (850/1446) görüşleri [bkz. en-Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, I, 49-50 (et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1987'nin kenarında)] olarak aktarmıştır. Bkz. el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, c. VIII, s. 226.

135 Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 125.

136 İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, ss. 46-47.

mesele, herhangi bir delile dayanılmadan yapılan tefsirdir. Yoksa, mütevâtir ve ümmetin icmâ'ı gibi bir takım temellere dayanan te'vil yasak değildir.¹³⁷

Günümüzdeki yaklaşımlar da pek farklı değildir. Örneğin; hadisteki yasaklamadan kastın, müşkilü'l-Kur'an ve müteşâbih gibi, bilinmeleri Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivâyetlerle mümkün olan bir takım konulardaki yasaklamalar olduğu ifade edilmiştir. Yine sözü edilen re'yin, delilsiz olarak keyfî bir şekilde ifade edilmiş bir re'y olduğu da belirtilmiştir.¹³⁸ Kişinin herhangi bir Kur'ânî temele dayanmayan, araştırma mahsülü olmayan ve delillendirilemeyen şahsî görüşü, ister kendi itikat ve kanaatinin mahsülü olsun, isterse müntesibi bulunduğu veya benimsediği bir grubun görüşü olsun farketmez. Bu hadisi yorumlayan âlimlerin çoğu, hadisteki "bira'yihî" kelimesiyle, herhangi bir ilmî araştırmaya dayanmayan, sadece kişinin arzu ve temâyülünün sonucu olan görüşünün kastedildiğini ifade etmişlerdir.¹³⁹ Kur'an'ın gerek lafzı üzerine gerekse lafzın ifade ettiği mânâ üzerine, aklına dayanarak beyanda, yorumda bulunmak Rasûlullah tarafından yasaklanmıştır; bu yorumda isâbet etse bile, şer'î bir ruhsatı olmadığı için hatalı bir iş yapmıştır.¹⁴⁰

Yapılan bu yorumlarda dikkat çeken bir husus vardır ki, o da şudur: Bir çok âlim, "sahih olmak kaydıyla, eğer sahîh ise"¹⁴¹ türünden ifadelerle söze başlayıp, sözkonusu rivâyeti bu şekilde yorumlama yönüne gitmişlerdir. Deyim yerindeyse, ihtiyâtî tedbir koyarak rivâyeti yorumlamışlardır. Örneğin; el-Mâverdî (458/1065) şöyle demiştir: "İlimden nasibi az olan ve bu yönde tecrübesi de zayıf olan bir takım kimseler, bu hadisi zâhirî anlamı üzerine almışlardır. Yine bu kimseler, karineler apaçık olsa bile sahîh bir nakil olmadıkça, içtihatla Kur'an'ın mânâları üzerinde hüküm çıkarmaktan çekinmişlerdir. Eğer bu rivâyet sahîh ise, Kur'an'ı kendi re'ylere göre yorumlayanlar gerçeğe ulaşırsalar dahi, delilleri hatalıdır".¹⁴²

ez-Zerkeşî (794/1391) de el-Beyhakî'nin (458/1065) şöyle dediğini nakletmiştir: "Eğer bu hadis sahîh ise, re'ydten kastedilen de hiçbir delile

137 el-Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, ss. 6-7.

138 ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, c. I, s. 259.

139 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 59. Yazar aynı sayfada, kendi görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 14; Subhi es-Sâlih, *Kur'an İlimleri*, çev.: M. Said Şimşek, İstanbul 1994, ss. 303-306.

140 İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1994, c. III, s. 218.

141 Suat Yıldırım da, "birçok âlim, sahîh olmak kaydı ile, bu hadisleri çeşitli vecihlerle izah etmişler, bunlarla tefsirin mutlak bir tarzda men'edilmediğini belirtmişlerdir" ifadesini kullanmaktadır. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, s. 23.

142 el-Mâverdî, *en-Nuket*, c. I, ss. 34-35.

dayanmayan bir re'y ise, onunla hüküm vermek câiz değildir. Dolayısıyla böyle bir re'y ile Kur'ân tefsiri de yapılamaz. Eğer kastedilen re'y bir burhâna dayanıyorsa, böyle bir re'ye dayanarak hüküm verilebilir".¹⁴³ Yine ez-Zerkeşî'nin bizzat kendisi de, "eğer hadis sahih ise" diye başlayıp, Kur'ân hakkında salt re'yi ile söz edip lafzî anlamının dışına çıkmayanları, gerçeğe ulaşmalar bile hatalı bir yöntem içinde olmakla nitelendirmiştir. Zira onların gerçeğe ulaşmaları, sadece bir rastlantıdan ibarettir.¹⁴⁴ el-Kâfiyeci (879/1474) de, "eğer bu rivâyet sahih ise..." diyerek söze başlamış, daha sonra da hadisteki yasaklamanın, bir kimsenin ilimsiz olarak kendi görüşünü ortaya koyması şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁵

el-Mâverdî'nin *en-Nuket ve'l-Uyûn* adlı eserinin muhakkiki, bu "... eğer sahih ise..." ifadesi için şu dipnotu düşmüştür: "Bu durum (yani, rivâyet eğer sahih ise yaklaşımına dayanılarak yapılan te'vil/yorum), bu âlimlere göre ilgili rivâyetin sâbit olmadığını göstermektedir".¹⁴⁶ Bu ifade de, rivâyetlerin sıhhati konusundaki kuşkularımızda bizi destekler durumdadır.

İbnu'l-Enbârî (328/939), Kur'ân'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetleri, müşkilu'l-Kur'ân hakkında sahâbe ve tâbiûnun ne dediğini bilmeden yorumlarda bulunarak, Allah'ın gazabına mâruz kalma şeklinde açıklayanların var olduğundan söz etmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca İbnu'l-Enbârî, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerden dolayı, ehl-i ilmin (ehl-i hadis) re'ye hevâ anlamını verdiğini de belirtmiştir. Ehl-i ilme göre, selef-i sâlihinden almadıkları, hangi asla dayandığı bilinmeyen ve ehlu'l-eser ve'n-nakl (ehl-i hadis) mezhebinin görüşüne de uygun olmadığından dolayı, kendi arzu ve heveslerine göre Kur'ân hakkında konuşup yorum yapanlar, isâbet etseler bile hata içindedirler.¹⁴⁸ Sözü edilen ehl-i ilm ve ehlu'l-eser ve'n-nakl mezhebinden kasıt, ehl-i hadis ya da hadis ekolü, hadis taraftarları dediğimiz

143 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, ss. 303-304.

144 ez-Zerkeşî, *age.*, c. II, ss. 304-305. ez-Zerkeşî'ye göre tefsirin dört önemli kaynağı vardır: 1. Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler, 2. Sahâbenin sözleri, 3. Arap dili, 4. et-Tefsîru bi'l-muktedâ. Bkz. ez-Zerkeşî, *age.*, c. II, ss. 292-302. Muhammed Ebû Zehrâ da ez-Zerkeşî'nin bu tasnifini esas almış; tefsirin dördüncü kaynağı olarak et-tefsîru bi'l-muktedâ'yı günümüz için anlaşılabilir bir kavramla açıklamıştır. Ona göre dördüncü sıradaki bu kaynak "re'y" dir. Bkz. Muhammed Eb'ü Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ el-Kur'ân*, Beyrut, ts. s. 507 (Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 104'den naklen).

145 el-Kâfiyeci, *et-Teyisr*, s. 7.

146 Bkz. el-Mâverdî, *en-Nuket*, c. I, s. 34 (dipnot: 35:)

147 el-Kurtubî, *el-Câmi'*, c. I, ss. 32, 34.

148 el-Hatîb, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, c. I, s. 57; el-Kurtubî, *age.*, c. I, s. 32.

muhafazakar kesimdir.¹⁴⁹

eş-Şâtübî (790/1388), islâmî ilimler metodolojisi bağlamında kaleme aldığı *el-Muvâfakât* adlı meşhûr eserinde “Kur’ân hakkında re’y ile söz etmenin hükmü” diye bir başlık açmış ve bu başlık altında Kur’ân tefsiri konusunda re’ye başvurmak hakkında hem yerici hem de re’yi kullanmayı gerektirici rivâyetler/nakiller bulunduğunu belirterek birkaç örneklendirme yapmıştır. Fakat işin ilginç tarafı, eş-Şâtübî, üzerinde çalıştığımız sözkonusu rivâyetlere hiç değinmemiştir.¹⁵⁰

II.2.6. Rivâyetlerin Okunuş Biçimlerinin Değerlendirilmesi

Rivâyet hakkında yapılan değerlendirmelere bakılırsa; yorumların, eleştirel bir bakış açısı olmaksızın, tamamen bir *savunma psikolojisi* içerisinde yoğunluğu ve biçimlen(diril)diği görülmektedir.¹⁵¹ Sözkonusu bu rivâyetleri yorumlayanlara bir gönderme yapacak olursak, bir anlamda onlar, kendi doğrularını yine kendileri için biricik olan kendi kuramlarının doğruluğundan çıkarsamışlardır.¹⁵²

Şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, gerek klasik dönemin gerekse daha sonraki dönemlerdeki çalışmalara bakıldığında, rivâyette geçen “re’y” kavramı, “herhangi bir asla ya da kitap ve sünnet bilgisine dayanmayan, araştırma yapılmaksızın söylenen, mücerret/soyut akıl, hevâ” anlamında tanımlanmış ve de yorumlanmıştır.¹⁵³ Paçacı’nın deyişiyle de; “buradaki re’y, çağdaş dönemde çoğu zaman anlaşıldığı gibi, ‘salt akıl’ değil, geleneğin paradigmatik belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşrû kelâmî

149 *Ehl-i ilm ve ehlu’l-eser ve’n-nakl* terimlerinin ehl-i hadis anlamına geldiğine ilişkin olarak bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Ankara 2002 (Basılmamış Doktora Tezi), ss. 82-83. Yine bu bağlamda, *ilmin hadis* anlamında kullanıldığına ilişkin olarak ta bkz. Gürler, *agt*, ss. 132-141.

150 Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Mûsa eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa*, tahk.: Abdullah Dıraz, Beyrut, ts., c. III, ss. 382-385.

151 Bu savunma psikolojisi de, bir öğretiyi, ona yöneltilen eleştirilere karşı savunma yöntemi olan *apolojetik* yaklaşımla örtüşmektedir. Zira apolojetik yöntem, dine ve dinin çeşitli dogmalarına yöneltilen itirazları, rasyonel kanıtlarla savunmayı öngörmektedir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 44.

152 Krş. Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev.: Doğan Özlem, Ankara 1995, s. 24.

153 Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi*, c. I, s. 33; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 303; el-Munâvî, *Feydu’l-Kadîr*, c. VI, s. 190; Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-Mefâtiḥ*, c. I, ss. 489-490, 491, 492; el-Azîmâdî, *Avnu’l-Ma’bûd*, c. X, s. 61; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, c. VIII, ss. 224-226; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. I, s. 114; Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’ân’ı Tefsiri*, s. 24. el-Gazzâlî’nin de benzer görüşler ileri sürdüğüne ilişkin olarak bkz. Mesut Okumuş, *Gazzâlî’nin Kur’an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2000, ss. 116-120.

paradigma dışından alan belli bir tür akıldır".¹⁵⁴

Bilindiği gibi re'y kavramı, re'y ekolü ile hadis ekolü arasında meydana gelen tartışmaların en önemli unsuru olmuştur. Meselenin bu yönüne dikkat çeken Kırbaçoğlu da bu hususta şunları söylemektedir:

Re'y ile tefsir yapmayı küfürle itham edecek kadar ağır bir suçlama içermesi ve Rasûlullah'ın kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltmeyeceği meselesi bir yana, bu sözün nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin nakil yanında aklını da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı kötülemek için uydurulduğu açıkça anlaşılmaktadır. *Tarihen, Hz. Peygamber döneminde, Kur'an'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu olmadığı* sâbit olduğundan, mantiken de bu ifadenin bir anakronizm ile ma'lûl olduğu, dolayısıyla geç dönemlerin ürünü olması gerektiği kolayca anlaşılır. Öte yandan, Hz. Peygamber'in böyle bir sözü gerçekten söylediği kabul edilecek olursa, bunun doğuracağı -asırlarca pek çok re'y (dirâyet) tefsiri yazmış olan meşhûr birçok müfessirin töhmet altına sokulması gibi- tehlikeli bir sonucu da kabullenmek gerekeceği unutulmamalıdır. Sonuç itibarıyla, bu hadisin, aslında peygamber sözü olmayıp, iki zıt grup arasındaki ideolojik bir sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla, Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu, onun istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.¹⁵⁵

Bu hususu, ehl-i hadisin Kur'an metninin esrârı konusunda bilgisel derinlikten hoşlanmadıkları¹⁵⁶ şeklinde özetlemek te mümkündür. Bu bağlamda son sözü Muhammed Gazâlî'ye vermek istiyoruz:

Dirâyet, yani akla dayanan tefsir yöntemi, eskiden olduğu gibi günümüzde de problem teşkil etmektedir. Çünkü bazıları bu tür tefsiri yasaklamak istemektedirler. Bu yasak, bir tür korku ve psikolojik engel oluşturarak Kur'an âyetleri üzerinde düşünmeyi engellemiş, ayrıca çağın problemlerini Kur'an açısından ele alarak, Kur'an'ın ebediliğini güçlendirecek yeni boyutlar elde etme çabalarına mâni olmuştur. Bundan dolayı bazıları, rivâyet tefsiri dâhilinde kalmaya özen göstermişler ve akla düşünme fırsatı vermemişlerdir. Akıl yoluyla tefsiri kesin olarak yasaklamak, Kur'an'ın kapsadığı anlamları ve ebediliğini muhasara altına almak demektir. İnsanlar artık Kur'an'ı teberrük için okumakta olup, *akıl yoluyla yapılan tefsiri yasaklamanın tabii bir sonucu olarak da, kendileriyle düşünme ve anlama arasında bir engel oluşmuştur.*¹⁵⁷

Sonuç

Buraya kadar ortaya koyduğumuz bulgulardan hareketle; Kur'an'ın re'y ile tefsir edilemeyeceğini yasaklayan rivâyetlerin, ilk üç tabakada sadece birer râvi tarafından nakledildiği, daha sonraki tabakalarda da varyantların çoğalarak geldiği görülmektedir. Bu da rivâyetlere *ferd-garib* niteliği yüklemektedir. Ayrıca bu varyantlardaki râvilerin pek çoğu da, ta'dilden ziyade cerh ile ön

154 Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?", *İslâmiyât*, c. 6, sayı: 4, Ankara 2003, s. 91.

155 M. Hayri Kırbaçoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, c. 3, sayı: 3, Ankara 2000, ss. 125-126.

156 Ebû Zeyd, *agm*, s. 27.

157 Muhammed Gazâlî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev.: Emrullah İşler, Ankara 1993, ss. 317-318.

plana çıkmaktadır. Yine bu bağlamda, en-Neseî'nin *es-Sunenu'l-Kubrâ* adlı çalışmasından, bugün elimizde mevcut olan Kütüb-ü Sitte içerisindeki meşhur *es-Sünen*'ini özetleyerek ve de daha önemlisi *ma'lûl rivâyetleri bir kenara bırakıp en üst derecedeki sahih hadisleri seçerek oluşturması* da, sözkonusu bu rivâyetlere ne denli temkinli yaklaşacağımız hususunda bize bir *yol haritası* çizmektedir.

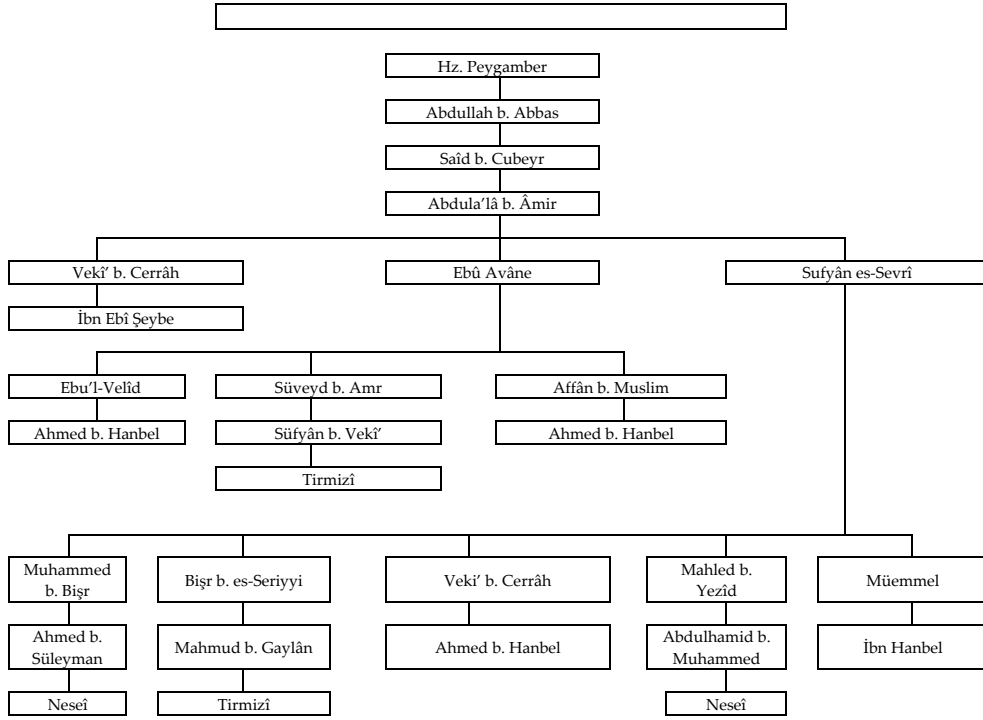
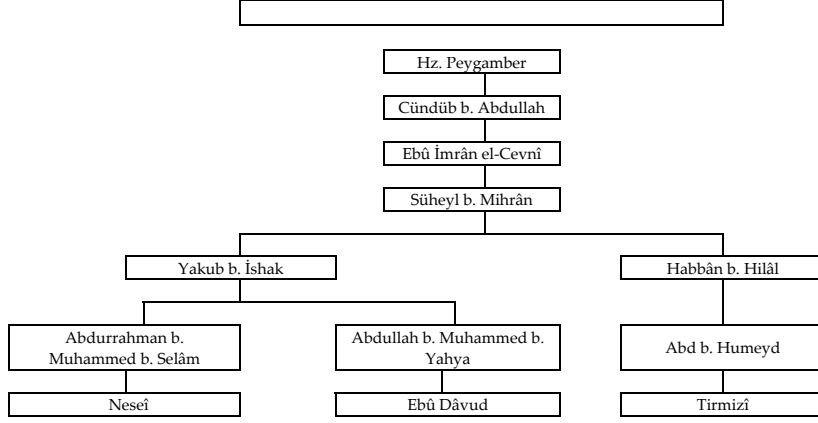
Kur'an'ın re'y ile tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerin, muhtemelen, nakil geleneğine dayalı tefsir anlayışından re'ye dayalı tefsire geçiş girişimleri sürecinde meydana gelen çetin tartışmaların, rivâyet formundaki yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu tip rivâyetlerin, selefın re'y ile Kur'an tefsiri bağlamında ihtiyata davet edici bazı ifadelerinin Hz. Peygamber'e aitmiş gibi gösterilmesi de kuvvetle muhtemeldir. Zira İbn Abbâs'tan gelen, "*kim Kur'an hakkında bilgisi olmaksızın konuşursa, cehennemdeki yerine hazırlansın*" rivâyetini göz önünde bulunduracak olursak; *bir taraftan*, ilk musannıflardan olan İbn Ebî Şeybe'nin, bu rivâyeti, Hz. Peygamber'in bir sözü olmaksızın İbn Abbâs'a ait bir söz olarak bize ulaştırması; *diğer taraftan* da İbn Abbâs'ın kendisine sorulan bir soruya bildiği kadar cevap verip, bilmediği hususta konuşmayacağını ifade etmesi, bizi, sahâbeye ait (*mevkûf*) bir ifadenin hadisleştirilmesi (*merfû'*) ya da hadis formuna sokulması sonucuna götürmektedir. Nitekim bu rivâyetin ortak/müşterek râvisi olan Abdula'lâ b. Âmir'in cerhe uğradığı hususlardan birisi de, hadisi kimi zamanlarda ref' ettiği kimi zamanlarda da vakfettiği noktasıdır ki, bu mesele az önce anlattıklarımızla da örtüşmektedir.

Kur'an'ın tefsir edilmesinden insanların sakındırılması, Kur'an'ın yorumunun yapılmasının engellendiği bir ortamı betimlemektedir. Re'y ile Kur'an'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerle varılmak istenen muhtemel hedeflerden birisi; Kur'an'ı tefsir etme ya da yorumlama işlevinden, hür ve özgürlükçü beşerî birikimi -teorik düzlemde bile olsa- soyutlamaktır. Bu, rivâyetin/naklin ya da daha geniş anlamıyla *geleneğin belirleyiciliğinin dışına çıkmama* eğiliminin oluşturmuş olduğu bir duruştur ki, bu da başlı başına -deyim yerindeyse - ideolojik bir özellik taşımaktadır, ideolojik bir okumadır. Rivâyetler hakkında yapılan yorumların, eleştirel bir bakış açısından daha çok savunmacı bir çerçeve içerisinde oluşu da, bu ideolojik yaklaşımın bir göstergesi olsa gerektir.

Özet

Kur'an'ın re'y ile tefsiri meselesi, İslâm düşünce tarihinde âlimler tarafından tartışılmıştır. Bütün bu tartışmaların temelinde Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu makalede söz konusu rivayetler sened ve metin tenkidi açısından incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, re'y, tefsir, sened, metin.



TAŞKÖPRÜZÂDE AHMED EFENDİ VE MEVZU`ÂTU'L-`ULÛM'DA YER ALAN USUL VE FIKH İLE İLGİLİ İLİMLER

Ali DUMAN *

Abstract

Tashkopruzade Ahmed Efendi and Sciences which related with Fıqh and Usul al-Fıqh was been in The Mevzû`ât al-Ulûm

The works which type of Encyclopaedia, always be done the important source for the researchers. Tashkopruzade İsamuddin Ahmed Efendi who can admitted the first Encyclopedist is one of the important scientist in the Ottoman Empire that time, and his book Mevzû`ât al-Ulûm is also most important source. In this article it had been researched fıqh, usul al-fıqh and relaeted sciences with fıqh in the Mevzû`ât al-Ulum.

Keywords: Taskopruzade İsamuddin Ahmed Efendi, Tashkopruzade Kemaluddin Mehmed Efendi, Mevzu`ât al-Ulum, Fıqh, Usul al-Fıqh

Giriş

Fıkıh ilmi, İslam tarihinin her dönem ve toplumunda kendisine önem verilen bir ilim olma özelliği göstermiştir. Fıkıhın gördüğü bu ilgi, onun alt dalları için her zaman aynı düzeyde kalamamıştır. Fıkıhın her dönem ve toplumda ilgi görmesinin sebepleri arasında onun toplum hayatıyla yakından ilgisi gösterilebilir. Alt dallarının zamanla ilgi alanından uzaklaşmasında ise, bu alt dalların kimilerinin gerçekten uğraşılması zor bilimler olmasının yanında, kimilerinin güncelliğini yitirmiş olması sayılabilir.

Fıkıhın alt dallarının toplumun ilgi alanının dışında kalması konusunda İsmail Hakkı İzmirli, hilaf ve cedel ilimleri bağlamında şu tespitlerde bulunmaktadır: “İlm-i Hilaf imamların kaynaklarını bilmek, araştırma ve akıl yürütmede yetenek kazanmak için gayet faydalı ilimlerden biri ise de, bağlılar (müntesip) için diğer imamların görüşlerini de bilmek gerektiğinden memleketimizde ne yazık ki değil bağlıları ismi bile unutulmuştur. İlm-i Hilaf ile tam bir ilgisi bulunan İlm-i Cedel de, İlm-i Hilaf gibi kesintiye uğramıştır.

* Yard. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi D. İlahiyat Fakültesi, e-mail: aduman@inonu.edu.tr

İlm-i Hilaf ve İlm-i Cedel, tamamlayıcı ilimlerden olup, zaruri ilimlerden olmadığından İlm-i Hilaf konusunda bilgin olan kimseler zaten azdı. Tamamlayıcı ilimler konusunda bilgin az olmakla birlikte, zaruri ilimlerin bilginleri daima daha fazla olagelmıştır. Nitekim Usul-ı Fıkıh âlimi bir derece az, furu`-i fıkıh alimi çoktur.”¹

İzmirli'nin İlm-i Hilaf ve İlm-i Cedel bağlamında yapmış olduğu bu tespitleri, fıkıh ve usul ilimlerinin diğer alt dalları için de genellemek mümkündür. Mesela Nazar İlmi, Şurût ve Sicillât İlmi gibi ilimler çoğu zaman ismen bile gündeme gelemeyen, haklarında uzman olan kimselerin çok az olduğu, belki de hiç kalmadığı ilimler arasında sayılabilir.

Günümüzde ise özellikle imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinde fıkıh ve fıkıh usulü öğretilmeye devam etmekle birlikte fıkıh ve fıkıh usulünün alt dallarına yeterince zaman ayırlamamakta ve çoğu zaman buralarda okuyan öğrenciler bu alt dalların ismini bile duyabilme imkânından yoksun bulunmaktadır.

Bu sebeplerden dolayı biz de bu çalışmada, XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın ortalarında yaşamış ünlü bir Osmanlı bilgini olan Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi'nin *Miftâhu's-Sa`âde ve Misbâhu's-Siyâde* (مفتاح السعادة و مصباح السيادة) adlı kitabının çevirisi olan *Mevzû`âtu'l-'Ulûm* (موضوعات العلوم) da yer alan usul-ı fıkıh, fıkıh ve bunların furû`u olan ilimlerle ilgili bilgileri naklederek, bu bilimlerin tanımları ve muhtevalarından bahsetmeyi amaçlamaktayız.

Mevzû`âtu'l-'Ulûm'da yer alan Fıkh, Fıkh Usûlü ve alt bilimlerinin incelemesine geçmeden önce eserin yazarı, eser ve mütercim hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

A. TAŞKÖPRÜZÂDE İSÂMÜDDİN AHMED EFENDİ

1. Hayatı

Taşköprüzâde ünvanıyla şöhret bulmuş âlimlerin en meşhuru olan, İsamüddin lakabı ve Ebu'l-Hayr künyesiyle anılan Ahmed Efendi'nin tam adı *Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil* olup; h. 901 (m.1495) yılının Rebiü'l-evvel ayının 14. gecesinde Bursa'da doğmuştur. Döneminin klasik ilimleriyle uğraşan Ahmed Efendi, babası Muslihiddin Mustafa ve amcası Kıvamüddin Kasım'dan Arapça, Kur'an ve Kur'an ile ilgili ilimleri öğrendikten sonra babasının işaretiyle ilim yolunda ilerlemeye karar vermiş; Bursa ve İstanbul'daki bir çok hocalardan dersler alıp, eğitimini tamamlayarak

1 İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf: Tartışmalar Bilimi*, sad.: Ali Duman, Malatya 2002, ss. 14-15.

h. 931 (m.1524)'de Dimetoka medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.

933 (m.1525)'de İstanbul'daki Hacı Hasan Medresesinde, 936 (m.1529)'da Üsküb İshak Paşa Medresesinde, 942 (m.1535)'de İstanbul Kalenderhâne Medresesinde, 944 (m.1537)'de Mustafa Paşa Medresesinde, 945 (m.1538)'de Edine Üç Şerefeli Medreselerin birisinde, 946 (m.1539)'da Semâniye medreselerinde, 950 (m.1543)'de Edirne Sultan Beyazıt Medresesinde müderris olarak görev yapan Ahmed Efendi, 952 (m.1545) yılında Bursa kadılığı görevine gelmiş, 954 (m.1547)'de Sahn Medreselerine müderris olarak atanmıştır. 958 (m.1551)'de İstanbul Kadılığına getirilen Taşköprüzâde, 961 (m. 1553) yılına kadar bu görevini sürdürmüş, bu tarihte gözlerini kaybetmesi üzerine emekliye ayrılmıştır. Emekliye ayrıldığı bu tarihe kadar toplam 24 yıl müderrislik ve 6 yıl da kadılık yapmıştır. 968 yılının Receb ayının 2. gecesi (m.2 Mart 1560) 67 yaşındayken vefat etmiştir. Kabri, Fatih civarında Aşık Paşa mahallesindedir².

2. İlmî Kişiliği

Onun ilmî kişiliğini yansıtmaları bakımından eğitim sürecinde okumuş olduğu kitaplar, eğitimini aldığı ilimler, ders almış olduğu hocalar ve yapmış olduğu ilmî çalışmalar oldukça önem arzeder. Bu bakımdan Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi'nin ilmî kişiliği konusunda en teferruatlı bilgiyi Mecdî Mehmed Efendi (öl. m.1591)'nin eş-Şakaiku'n-Nu`mâniyye fi `Ulemâi'd-Devleti'l-`Usmâniyye (الشقائق العثمانية في علماء الدولة العثمانية) çevirisinde bulmaktayız. Onun verdiği bilgiye göre Taşköprüzâde Ahmed Efendi başlangıçta Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenip hatim ettikten sonra babasından Arap dili'ni öğrenmiştir. Bir ara Mevlâna Yetim adıyla tanınan bir alimden sarf ve nahiv dersleri alan Ahmed Efendi bu hocadan Maksud, İzzî, Merâh, `Avamil, Misbâh, Kâfiye ve Kâfiye'nin şerhi Vâfiye'yi merfu`âta kadar okumuş ve ezberlemiştir. Daha sonra Bursa Molla Hüsrev Medresesi müderrisi olan amcası Kıvamüddin Kasım'dan Vâfiye'yi mecrurâta kadar okuyup, yine sarf'dan Haruniyye, nahivden Elfiyetü İbn Malik'i, Zû`ı Misbâh'ı okumuştur. İsağoji ve şerhi Şemsiye'yi de amcasından okuyan Ahmed Efendi, Amasya Hüseyiniye Medresesine atanan babasıyla birlikte Amasya'ya giderek ondan Şerh-i Şemsiye'yi, Şerh-i Akaidi, Hocazâde'yi, Mes'ud'u, Şerh-i İsfehânî'yi okumuştur. Bundan sonra babası "zimmeti himmetime lazım olan hakk-

2 Taşköprüzâde, eş-Şakaiku'n-Nu`maniyye fi `ulemâi'd-Devleti'l-`Usmâniyye, (Mecdî Mehmed Efendi Tercümesi, Hada'iku'ş-Şakayık), İstanbul 1989, ss. 524-527; Nev`izâde Atâyî, Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şakayık, İstanbul 1989, ss. 8-11; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, ts., c. I, ss. 454-455; M. Münir Aktepe, "Taşköprüzâde", İA, c. XII/1, ss. 41-45; Ahmet Suphi Furat, "Şekayık-ı Nu`maniyye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler, Ankara 1989, ss. 55-56.

übüvvet-i inayeti ben tamam eyledim şimdengeru teknil-i zât ve tahsîl-i kemalât eylemek senin elindedir"³ diyerek kendisinden alabileceklerinin tamamını aldığını söylemiştir. Bundan sonra dayısından Haşiye-i Tecrîdi, Fenârî Muhyiddin Çelebî'den Şerh-i Miftah'ı, Kocalı Seydî Muhyiddin Efendi'den Şerh-i Mevakıf'ı ve Keşşaf'ı, Mirim Çelebi'den Ali Kuşçu'nun astronomiyle ilgili Fethiye adlı kitabını, Şeyh Muhammed Magûsî'den Sahih-i Buhârî'nin bir miktarını, Kadı İyaz'ın Şifâ'sını okuyup, ilm-i hilaf ve ilm-i cedel gibi aklî ilimleri öğrenmiştir. Şeyh Muhammed Magûsî'den ve daha pek çok üstaddan icazet alan Taşköprüzâde Ahmed Efendi, 931 yılında Dimetoka Medresesi müderrisliğine getirildikten sonra kendi okumuş olduğu ilimler ve kitapları okutmaya başlamıştır. Bundan başka müderrisliğinin çeşitli devrelerinde İslâmî ilimlerin pek çoğuyla ilgili, döneminin önemli eserlerini de okutarak inceleme fırsatı bulan Taşköprüzâde özellikle Arapça, fıkıh ve kelim alanlarında hemen bütün kitapları talebelerine okutmuştur⁴.

Talebeliği sırasında okumuş olduğu eserler ile hocalığı esnasında okutmuş olduğu eserler incelendiğinde Taşköprüzâde'nin İslâmî ilimler alanında büyük bir birikime sahip olduğu söylenebilir. Nitekim döneminde mevcut eserlerin hemen tamamını bizzat gören ve inceleyen Taşköprüzâde'nin, h. 961 senesinde emekli olduktan sonra, gözleri görmediği halde yazmış olduğu, yaşadığı dönemdeki ilimleri, bu ilimlerle ilgili eserler ve yazarlar hakkında oldukça değerli bilgiler veren *Miftahu's-Sa`âde ve Misbâhu's-Siyâde* (مفتاح السعادة و مصباح السيادة) ve h. 965 (m.1557) yılında tamamladığı, Osmanlı dönemi ulemâ ve meşayihlerinin hayatları hakkında bilgi veren *eş-Şakaiku'n-Nu`mâniyye fi`Ulemâi'd-Deoleti'l-Usmâniyye* (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية) adlı eserleri onun bu konudaki vukufiyetini göstermektedir.

Yazmış olduğu iki büyük eserinden hareketle onun ansiklopedist bir ilim adamı olarak değerlendirilmesi mümkündür⁵. Zira her iki eser de ansiklopedi niteliğindedir. Ancak risalelerine göz atıldığında bunların çoğunlukla Arap dili, fıkıh, kelim hadis gibi klasik İslâmî ilimlerle ilgili olduğu görülür. Bu bakımdan onun için, İslâmî ilimlerin her alanında söz sahibi bir alim nitelmesi de yapılabilir.

3. Eserleri

Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi'nin çok şöhret bulmuş iki eseri olan eş-Şakaiku'n-Nu`mâniyye ve Miftahu's-Sa`âde'nin yanında, bir çok ilim

3 Taşköprüzâde, *eş-Şakaik*, (Mecdî Çevirisi), s. 525.

4 Aynı eser, ss. 524-527.

5 Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev.: Coşkun Üçok, Mersin 1992, s. 94.

dallarıyla ilgili daha pek çok eserleri de vardır. Bunlar arasında Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Haşiyetü'l-Keşşâfının Haşiyesi*, *Haşiyetü't-Tecrîd Haşiyesi* (حاشية حاشية التجريد), *el-Me`âlim fi'l-Kelâm* (المعالم فى الكلام), *Ferâiz ve şerhi*, *Me`ânî ilmîne dair Haşiyeye `ala Fevâidi'l-Gıyâsiyye* (حاشية على فوائد الغياسية), *Kıraat ilmîne dair Şerhü'l-Cezeriyye* (شرح الجزرية), *Tarih ilmîyle ilgili Tarihü Kebîr* (تاريخ كبير) veya diğer adıyla *Nevâdirü'l-Ahbâr fi Menakibi'l-Ahyâr* (نوادير الأخبار فى مناكب الأعيان), *Tevârihi'l-Enbiya* (تواريخ الأنبياء), *Ahvâlü'l-Mülûk* (احوال الملوك), *Arap diliyle ilgili Şerhü'l-`Avâmil* (شرح العوامل), *Müfettihü'l-Îrâb* (مفتاح الاعراب), *Şerhü Dîbâceti'l-Hidâye* (شرح دباجة الهداية), *Şerhu Dîbâceti't-Tevali* (شرح دباجة التوالى), *Muhtasarü'n-Nahv* (مختصر النحو), *Suretü'l-Halas fi'l-İhtilâs* (صورة الحلاص فى الاحتلاص), sayılabilir⁶.

Bundan başka otuz kadar risâlesi bulunan Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin risalelerinden bazıları da şunlardır: *Risâletü'ş-Şuhûdi'l-Aynî fi Tahkiki Mebahisi'l-Vücûdi'z-Zihnî* (رسالة الشهود العينية فى تحقيق مباحث الوجود الذهنى), *Risâletü'l-İstifâ li-Mebâhisi'l-İstisnâ* (رسالة الاستفاء لمباحث الاستثنى), *Mesâlikü'l-Halâs fi Mehaliki'l-Havâs* (مسالك الحلاص فى مهالك الخواص), *Risâletü'l-İnsâf fi Müsâcereti'l-Eslâf* (رسالة الانساف فى مساجرة الاسلاف), *el-Muhakemâtu beyne'l-Mevlâ-i Lütfî ve'l-Mevlâ'l-`Izârî fi İrâdi's-Seb'i'ş-Şedâd* (المحاكمات بين المولا لطفى و المولا العطارى فى إيراد السبع الشداد), *Risâletü'l-`Înâye fi Tahkiki'l-İstiâre bi'l-Kinâye* (رسالة العناية فى تحقيق الاستعارة), *Risâletün `ala Mukaddimeti İlmi'l-Belağâ* (رسالة على مقدمة علم البلاغة), *Risâletü'l-Kaza ve'l-Kader* (رسالة القضاء و القدر), *Risâletü't-Tâ`ûn* (رسالة التاعون), *Ta`likâtü `ala Havâşi't-Telvîh* (تعليقات على صدر الشريعة), *Ta`likâtü `ala Sadri'ş-Şerî'a* (تعليقات على حواشى التلويح), *er-Risâletü'l-Cami'a li-Vasfi'l-`Ulûmi'n-Nafi'a* (الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة), *Eclü'l-Mevâhib fi Ma`rifeti Vücudi'l-Vâcib* (اجل المواهب فى معرفة وجود الواجب), *Nüzhetü'l-Elhâz fi `Ademi Vaz`il-Elfâz* (نزهة الحافظ فى عدم واضع الألفاظ), *Risâletü't-Ta`rîf ve'l-`Alâm fi Halli Müşkilâti'l-Haddi't-Tâm* (رسالة التعريف و الأعلام فى حل مشكلات الحد التام), *Fethu'l-Emri'l-Muğlak fi Mes`eleti'l-Mechul ve'l-Mutlak* (فتح الامر المغلق فى مسألة المجهول و المطلق), *Risâletün fi Tefsîri Ayeti'l-Vudu`* (رسالة فى تفسير آية الوضوء), *Risâletün fi Kavlihi Te`âla "Hüoellezi halaka leküm ma fi'l-ardı cemî'an" ve gayrı zalik* (رسالة فى قوله تعالى "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا" و غير ذلك)⁷.

B. MEVZU`ÂTÜ'L-`ULÛM VE FIKIHLA İLGİLİ KISIMLARI

1. Mevzû`âtü'l-`ulûm ve Taşköprüzâde Kemalüddin Efendi

Mevzû`âtü'l-`ulûm Taşköprüzâde İsmâüddin Ahmed Efendi'nin *Miftâhü's-Sa`âde ve Misbâhü's-Siyâde* adlı eserinin, oğlu Taşköprüzâde Kemalüddin

6 Atayî, *age*, ss. 9-10; Bursalı, s. 455.

7 Atayî, *age*, ss. 10-11.

Mehmed Efendi tarafından, bazı ilavelerle birlikte⁸ Türkçe'ye yapılmış olan çevirisinin adıdır⁹. Bu noktada çevirisi üzerinde araştırma yaptığımız Kemalüddin Mehmed Efendi'nin hayatı hakkında bilgi vermek de yerinde olacaktır.

h. 959 (m. 1551) yılında İstanbul'da doğmuş olan Kemalüddin Mehmed Efendi, başta babası Taşköprüzâde Ahmed Efendi olmak üzere döneminin büyük alimlerinden ders almıştır. Şeyhü'l-İslam Ebu's-Su'ûd Efendi'nin talebeliğini de yapmış olan Kemalüddin Mehmed Efendi, Nakşibendî tarikatı şeyhlerinden Hafız Ahmed Buhârî ile Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî'den de istifade etmiştir. Eğitimin tamamladıktan sonra 976 (m.1568) yılından itibaren çeşitli medreselerde müderrislik ve çeşitli vilayetlerde kadılık yapmıştır. Rumeli Kazaskerliğine kadar yükselen Mehmed Efendi, h. 1030 (m. 1620) yılında vefat etmiştir. Kabri babasının kabrinin yanındadır¹⁰.

Başta *Miftahu's-Sa`âde ve Misbâhu's-Siyâde* çevirisi *Mevzû`âtü'l-`Ulûm* olmak üzere, *Şehnâme*, *Kehf Suresi Tefsiri Haşiyesi*, *Tercüme-i Risale-i Hüseyin Va`iz*, *İddet*, *Kaside-i Bürde*, *Tarih-i Sâf* (*Tuhfetü'l-Ahbâb*) gibi eserleri ve bir çok Arapça ve Türkçe risaleleri vardır¹¹.

Kemalüddin Mehmed Efendi, *Mevzû`âtü'l-`Ulûm*'un başına yazdığı dibâcede bu çevrinin hikayesini şöyle anlatmaktadır:

“İntikâl-i merhûm-ı mebrurdan sonra kitab-ı mezkur meyân-ı halkda bir mertebe münteşir ve meşhûr oldu ki zaman-ı yesîrde `ulemâ tahsîline rağbet ve kitabetinde bezl-i cehd ve meşekkat idüb kadri a`lâ ve bahası ğâlî olub `ulemâ-i âfak-ı fazîlet müellif ve müellef üzere ittifak eylemişlerdir. Lakin zebân-ı A`râbîyi idrak etmeye sahib-i akl-ı selim ve zihni derrâk olanların cümlesi kâdir olamayub belki evasıt-ı nâsdan ol zebân ile istinâs etmeyenin fehminden `âciz ve kâsır ve istihrâcına kâdir kimesne nadir olmağın ba`zı ihvân-ı safâ ve yarân-ı vefâ bu fakire gelub ol şâhid-i hûb-ı A`râbîyi'l-üslûbun libasını tarz-ı Rûma tebdîl etseniz herkes ânı sayd ve tahsîl etmege rağîb ve ânı istinsaha talib olsalar ve ol sebebden nef`i e`âmm ve faidesi etemm olsa münasib degil midir? belki bu hizmet merhuma dahi

8 Kemalüddin Mehmed Efendi'nin, babasının kitabı *Miftâhu's-Sa`âde*'yi Türkçeye bazı ilavelerle birlikte çevirmiş olduğu kitabın dibacesinde yazmış olduğu açıklamalardan anlaşılmaktadır. Fakat kitabın hangi kısımlarına ne derece ilavelerde bulunduğu konusu yeterince açık değildir. Onun ne tür ilaveler yaptığı, ancak *Mevzû`âtü'l-`Ulûm*'un *Miftahu's-Sa`âde* ile mukayeseli olarak okunmasından sonra ortaya çıkacak bir husustur. Bu tür bir karşılaştırma yapmak ise makalenin amacının dışındadır. Bu sebeple burada Kemalüddin Mehmed Efendi'nin nerelerde ilavelerde bulunduğunu tespit edebilmiş değiliz.

9 *Mevzû`âtü'l-`Ulûm*, Mümin Çevik tarafından günümüz alfabesiyle yayınlanmış olmakla beraber, çeviri dilinin günümüzde kullanılan dile artık yabancılaşması ve sadeleştirilmesi için bu yayının yeniden yapılması gerektiği söylenebilir. Bkz. Mümin Çevik, *İlimler Ansiklopedisi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ts.

10 Atayî, *age*, ss. 641-642.

11 Atayî, *age*, s. 642; Bursalı, *age*, c. I, s. 456; Babinger, *age*, ss. 164-165.

hidmet ve bâ'is-i du`â ve rahmet olurdu deyu ikdam ve rica tahrik-i ikdamı kemiyet-i aklam eylediler. Bu fakir dahi benim gibi ömrünü ma lâ ya`nî ile izâ`a eylemiş müflis-i bî bizâ`ada bu makule emr-i hatira mübaşeret ve kâr-ı düşvâra mübaderet eylemege ne kudret ola deyu imtinâ` ile cevab verdikde mucâb olmayub elbette valid-i merhumun irs-i mâlisinden hissedâr olamadınsa irs-i ilmîsinden hod behredârsın. Ale'l-husus ol üstadın yine merhum olub anların mazhar-ı feyz-i akdes olan nefis-i enfüslerinden teberrük ve istimdâd ile tahsil isti`dâd etmiş olasın, anlardan mâ`â dâ fuzelâ-i dehrin ekserinden ale'l-husus üstazü'l-küll ve rehnümâ-i akvem-i sübül Şeyhü'l-İslâm ve muktedâ'l-`ulemâ'î'l-a`lâm merhum hazret-i Ebu's-Su`ûd -ekremehu'r-Rabbu'l-Vedûd fi'l-cenneti tahte zilli memdûd- hidmetinde dahi nice müddet ve sene terk-i nevm ve sene idüb tahsil-i ulum ve fezâile iştiğâl ile kesb-i envâ`-i kemâl idesin. İmdi bu hidmetin uhdesinden gelmek sana münhasır ve edasına sen kâdîrsin deyüb bu fakire dahi kelimelerin redd ve bâb-ı müsâ`ade sedd etmek münasib gelmeyüb mütevekkilen ale'r-Rabbü'l-müte`âl hidmet-i tercümeğe mübaşeret ve iştiğâl idüp ibtidâ şurû`-ı Halebde def`a-i sâniyede kâdi iken sene sitte ve elfde vaki` olub lakin mâ beyninde terâkim-i iştiğâl ve ba`z ı münasab ve hidemât-ı sultaniyyeye iştiğâl men` ve işğal etmegin bu zamana degin müteahhir olub hâlâ bi-hamdihî te`âlâ vasıl-ı hayr-ı itmâm ve hüsn-i ihtitam olmuştur. Bi`avnihi te`âlâ." ¹²

Görüldüğü gibi Kemalüddin Mehmed Efendi, babasının Arapça olarak kaleme aldığı Miftâhü's-Sa`âde isimli eserinin, çok meşhur olması, öte yandan toplumda Arapça bilen kimselerin azlığı dolayısıyla herkesin istifade imkanına sahip bulunmaması dolayısıyla onu Türkçe'ye çevirmek zorunda kalmıştır. Neden bu çeviriyi kendisinin yaptığı konusu ise, yukarıdaki metinde, Arapçaya olan hakimiyetinin yanında, babasının uslubunu iyi bilmesi ve Ebu's-Su`ûd Efendi gibi döneminin önde gelen ilim adamlarından ilim almış olması şeklinde açıklanmaktadır. Kitabın isminin Miftâhü's-Sa`âde değil de, Mevzu`âtu'l-`Ulûm şeklini aldığı konusu Mevzû`âtu'l-`Ulûm'un dibacesinde kitabın halk arasında bu ad ile tanınmış olmasına bağlanmaktadır¹³.

Onu şöhrete kavuşturan *Mevzû`âtu'l-`Ulûm*, bugün iki cilt halinde Ahmed Cevdet Paşa'nın katkılarıyla Dersaadet İkdâm Matbbasında 1313 yılında yayınlanmıştır. Eserin birinci cildi 12+844 sahife, ikinci cildi ise 712+15 sahifedir.

Eserin muhtevası hakkında mütercim Kemalüddin Mehmed Efendi kitabın dibacesinde şunları söylemektedir:

"... Evvelen mukaddimesinde fezâil-i `ilm ve ta`lîm ve te`allüm hakkında mübahase ve tekellüm idüb her biri ayât-ı kerîme ve ehadîs-i Nebeviyye ve ahbâr ve asâr-ı ahyâr ile isbât ve izhâr idüb bâ`de adâb-ı müderrisân ve kâdiyân ve vezâif-i meşâyih ve müzekkirân ve vâ`izân hakkında vârid olan akvâl-i eimme-i kiram ve tahkikât-ı meşâyih-i i`zam beyân olunub ba`de üçyüzden ziyâde ulûm-ı celile ve fûnûn-ı cezîlenin esâmîsini zikr ve beyân ve

12 Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû`âtu'l-`Ulûm*, çev.: Taşköprüzâde Kemalüddin Mehmed Efendi, Ahmed Cevdet Tab`ı, İkdâm Matbaası, Darü's-Saade 1313, c. I, ss. 16-17.

13 Aynı eser, c. I, s. 15.

her birinin mevzû ve menâfi'ini tahkik ve mebâdî ve ğayatını ta'bînde tedkik idüb ol münasebetle nice fevâid ve hakaik ve envâ'-i nükât ve dekâik hikâyât-ı latife ve me'ârif-i nefise derc ve ğurer dürer ve cevâhir-i zevâhir-i letâife derc idüb güher-i girânâyeye-i ömrünün bir mikdarını anda harc etmişdir. Ve ol füsunda te'lif olunan kütüb-i celileyi zikr ve ta'dâd ve her birinin mü'ellifinin ismini ve menâkib ve ahvalini tafsil ve irâd eyleyüb bir mecmu'a-i şerife-i nâfi'a ve bir mecele-i latife-i câmi'a olmuşdur ki güyâ envâ'-i cevahiri muhît bir bahr-i bî-girândır ki herkes andan iltikât-ı dürer ve cevahire rağıb ve nekrândır."¹⁴

Bu mukaddimede de ifade edildiği üzere Mevzu'âtü'l-'Ulûm çeşitli ilim dalları, o ilim dallarında eser vermiş olan kimseler ve eserleri hakkında da bilgi veren bir tür ansiklopedidir. Kitabın muhteviyatı incelendiğinde, başlangıçta ilmin ve öğretimin fazileti, öğretmen ve öğrencinin görevleri, birbirlerine karşı tutumları hakkında genel bilgiler verildikten sonra ilimler yedi ana başlık altında teker teker sıralanmıştır. Kitabın tasnifinden de açıkça görüleceği üzere Taşköprüzâde ilimleri ve bu ilimlerle ilgili fer'î ilimleri en ince ayrıntısına kadar taksim etmiştir. Bunun sebepleri arasında İslâmî ilimlerin o döneme kadar ki süreçte bu şekilde bir tasnife tabi tutulmamış olması gösterilebilirse de -nitekim kendisinden önce sadece İslâmî ve şer'î ilimler hakkında yapılmış bu şekilde bir tasnif yoktur¹⁵- genel olarak her ilimle ilgili eserler ve yazarlarını iyice tanıtılabilmek kaygısının gözetildiği söylenebilir.

Eserin çevirisinin dilinin oldukça ağır olduğu söylenebilir. Fazla miktarda devrik cümlelerin yer aldığı çeviride, sık sık ağdalı Farsça ve Arapça tamlamaların kullanıldığı da görülmektedir. Eserin dilinin günümüzde zor anlaşılır olmasının sebepleri arasında, yazıldığı dönemle günümüz arasında geçen zaman süreci de dikkate alınmalıdır. Zira eser yaklaşık olarak 500 yıllık bir eserdir ve dili o günün şartlarından müstağnî değildir.

2. Mevzû'âtü'l-'ulûm'da Yer Alan Usûl-i Fıkh, Fıkıh ve Bunların Furû'u Olan İlimler

Mevzu'âtü'l-'Ulûm'da fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerine, şer'î ilimler arasında yer

14 Taşköprüzâde, *Mevzû'ât*, s. 16.

15 Bilindiği gibi İslâm tarihsel sürecinde ilimler çeşitli tasniflere tâbi tutulmuşlardır ve ancak bu tasniflerin hemen tamamında ilimler tasnif edilirken İslâmî ilimler bir alt dal olarak verilmektedir. Halbuki Taşköprüzâde burada sadece İslâmî ilimleri tasnif etmektedir. İlimlerin daha önce yapılmış tasnifleri konusunda bkz. Harizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, neşr.: G. Van Vloten, Leiden, 1865; Farabî, *İhsâu'l-'Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, İstanbul, 1990; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev.: Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul, ts.; İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev.: Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1991. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ali Duman, *İslâm Bilim Tarihi Ders Notları*, Malatya 2000, ss. 33-45.

verilmiştir. Bundan başka “Şer`î İlimlerin Furu`u” başlığı altında fıkıh ve usulla ilgili çeşitli tali mesele ve ilimler de nakledilmektedir.

1. Fıkıh Usûlü

Taşköprüzâde, usul-ı fıkıhı, şer`î ilimlerin beşincisi olarak saymaktadır. Burada usul-ı fıkıhın tanımını yaptıktan sonra, maksadını ve faydasını bildirmekte ve peşinden de usul-ı fıkıh alanında yazılmış eserleri ve bu eserlerin sahiplerini tanıtmaktadır. Usul-ı fıkıh konusu eserde I. cild 634. sayfadan başlayıp, 642. sayfaya kadar yaklaşık olarak dokuz sayfa sürmektedir.

Taşköprüzâde usul-ı fıkıhın tanımını, gayesi ve faydaları konusunda şunları söylemektedir:

“Bu bir ilimdir ki anınla ahkâm-ı şer`iyye-i fer`iyye edille-i icmâliyye-i yakîniyyesinden istinbât ile bilinir ve mevzû-ı edille-i şer`iyye-i külliyyedir. Ahkâm-ı şer`iyyenin anlardan keyfiyet-i istinbâtı haysiyetinden, ve mebâdîsi arabiyyetinden ve ba`zı `ulûm-ı şer`iyye ve akliyyeden me`hûzadır. Ve bundan ğaraz ahkâm-ı şer`iyye-i fer`iyyeyi edille-i erba`a-i tafsilîyyesinden –ki Kitap ve Sünnet ve İcmâ` ve Kıyasdır- istinbât melekesini tahasîldir ve faidesi ahkâm-ı mezkûrâyı `alâ vechi`s-sihha istinbâtdır...”¹⁶

Yani Taşköprüzâde Fıkıh Usûlü'nü, şer`î hükümlerin teferruatının (ahkâm-ı şer`iyye-i fer`iyye) toplu (icmâlî) delillerinden istinbat edilmesini sağlayan bir ilim olarak tanımlamaktadır. Konusu da, şer`î hükümlerin kendilerinden nasıl istinbat edileceğini göstermesi açısından, küllî şer`î delillerdir. Fıkıh Usûlü'nün başlangıcının Arapçadan, bazı şer`î ve akli ilimlerden alınmış olduğunu söyleyen Taşköprüzâde, Fıkıh Usûlü'nün amacının teferruatla ilgili şer`î hükümleri, Kitap, Sünnet, İcmâ` ve Kıyas`dan meydana gelen tafsîli dört delilden, çıkarabilme kabiliyetini kazandırmak olduğunu söylemekte ve. Fıkıh Usûlü'nün faydasının şer`î hükümleri doğru bir şekilde belirlemek olduğunu bildirmektedir.

Görüldüğü gibi Taşköprüzâde, küllî delilleri konu olarak şer`î hükümlerin istinbat yollarının ortaya konulmasında fıkıh usulünü, Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas gibi delillerle şer`î hükümleri istinbat edebilme kabiliyetini kazandırmaya yönelik bir ilim olarak ortaya koymaktadır.

Bundan sonra Taşköprüzâde usûl-ı fıkıh alanında yazılmış eserleri ve bu eserlerin sahiplerini tanıtmaya başlar. Burada Cassas adıyla şöhret bulmuş olan Hanefî alimi Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razî'nin hayatı hakkında bilgi verdikten sonra, el-Usûl adlı eserinden bahseder. Daha sonra ilm-i hilaf'ı ilk olarak ortaya koyan Ubeydullah b. Ömer b. İsa Ebu Zeyd ed-Debusî ve Debûsî'nin el-Esrâr, Takvimü'l-Edille ve el-`Emedü'l-Aksâ adlı eserlerinden

16 Taşköprüzâde, *Mevzu`ât*, c. I, s. 634.

bahseder. Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim b. Musa b. İsa Mücahid Ebu'l-Hasen Fahrü'l-İslam el-Pezdevî ve Usûl'ünden bahsettikten sonra Pezdevî'nin eserine yazılmış olan Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhari'nin el-Keşf (الكشف) ve Şerh-i Pezdevî (شرح پزدوى); Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsikisi'nin et-Tahkik (التحقيق); Şeyh Ekmelüddin el-Babertî'nin Takrîr (التقرير) isimli şerhlerini sayar.¹⁷

Daha sonra Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Ebu Bekr es-Serahsî'nin hayatı ve Usûl'ü hakkında bilgi verdikten sonra, Amidî'nin İhkamü'l-Ahkâm (احكام الاحكام); İbn Hâcib'in Münteha's-su'âl ve'l-Emel fi 'İlme'î'l-Usûli ve'l-Cedel (منتهى السؤل و الامل فى علمى الاصول و الجدل) ve muhtasarı ve bu kitapların şerhlerinden bahseder. İbn Sa'âtî'nin el-Kava'id ve'l-Bedâyi' (القواعد البديع); Mazharuddin Ahmed'in Mecma'u'l-Bahreyn (مجمع البحرين); Ebu'l-Berekât Hafızüddin en-Nesefî'nin el-Menâr (المنار) gibi daha pek çok usul kitaplarını, onların şerhlerini ve yazarlarını sıralamaktadır.

2. Fıkıh

Taşköprüzâde şer'î ilimlerin altıncı sırasını fıkha tahsis etmiştir. Eserin birinci cildinin 642. sayfasından 744. sayfasına kadar yaklaşık 102 sayfa fıkıh konusuna ayrılmıştır. Burada fıkıhın tanımı, amaçları, faydası sayıldıktan sonra, başta dört mezhebin imamı olmak üzere önemli müctehid ve fakihler ve onların eserleri hakkında bilgiler verilmektedir.

Taşköprüzâde fıkıhın tanımı, amacı ve faydalarını şöyle saymaktadır :

“Bu bir ilimdir ki ahkâm-ı şer'iyye-i fer'iyye-i `ameliyyeden bahisdir edille-i tafsiliyyeden istinbâtı haysiyetinden. Ve mebâdisi mesâil-i usul-ı fıkhdır ve sâir ulûm-ı şer'iyye ve arabıyyeden dahi istimdâdı vardır ve faidesi onunla vech-i meşrûh üzre amel hâsıl olmaktadır. Ve bundan ğarazi mâl-i şer'iyyeye iktidâr melekesini tahsildir ve daha vaktâki ulûm-ı `ameliyyede gaye ve ğaraz tahsil-i zann olub kesb-i yakîn olmadıysa zira edillenin cümlesinin akvası ki Kitâb ve Sünnetdir anlar dahi egerçi kat'iyyü's-sübûtudur lakin zannü'd-delâledir pes ol cihetden mahall-i icthâd olmuştur...”¹⁸

Yani Taşköprüzâde'ye göre Fıkıh, tafsîli delillerinden, fer'î ameli meselelerle ilgili şer'î hükümleri, istinbât etmekten bahseden bir ilimdir. Başlangıcı itibariyle fıkıh usulu meseleleriyle irtibatlı bulunmasına rağmen diğer şer'î ve Arabî ilimlerden de faydalanmaktadır. Fıkıhın faydasının onunla amel etmenin sağlanması olduğunu söyleyen Taşköprüzâde, Fıkıhın maksadının, eğer ameli ilimlerde gerçek ortaya çıkmamışsa, zanna ulaşmak ve şer'î amellere iktidar yeteneğini kazanmak olduğunu belirtmektedir. Çünkü

17 Taşköprüzâde, *Mevzû'ât*, c. I, ss. 636-640.

18 Aynı eser, c. I, ss. 642-643.

delillerin en kuvvetlisi Kitap ve Sünnet olmakla birlikte, onların da sübutu kat`î delâleti zannidir, bu yüzden içtihadı konu olmuşlardır.

Fıkıhla ilgili bu bilgileri verdikten sonra izlenmeye en müstehak olan mezheb meselesine giren Taşköprüzâde, burada Ebû Hanife'nin mezhebinin en doğru ve izlenmeye en layık mezhep olduğu düşüncesini serdetmektedir. Bunu Ebû Hanife'nin diğer imamların hepsinden daha tutarlı ve hükümlerde seçkin, hüküm verme konusunda re'y ile önder olan bir kimse olması ve Kitap, Sünnet ve re'yi en iyi bilen imam olması görüşleriyle desteklemeye çalışır¹⁹.

Bundan sonra bir mezhebe mensub olmanın gerekliliği konusuna girerek, bu konuda da bir mezhebe müntesip olmanın zorunluluğu fikrini ileri sürer. Hatta bir mezhebe mensub olması gereken kimsenin kendi mezhebini hataya ihtimali olmakla beraber en doğru, diğerlerini ise doğruya ihtimali bulunmakla beraber yanlış mezhep olarak değerlendirmesi gerektiği konusunda uyarır²⁰.

Bundan sonra Ebu Hanife'nin hayatı, menkıbeleri ve diğer imamları üstünlükleri konusuna geçerek on başlık altında yaklaşık otuz sayfa Ebû Hanife'yi anlatır. Daha sonra İmam Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in hayatları hakkında bilgi verir. Bunlardan sonra da Hanefî mezhebinin önde gelenlerinden başlamak üzere her mezhebin seçkin şahsiyetleri hakkında bilgi verir²¹.

3. Fıkıh Usûlünün Furû`u Olan İlimler

Kitabın ikinci cildinde "İlm-i Usûl-ı Fıkhın Furû`u" başlığı altında, fıkıh usulüyle ilgili çeşitli ilimleri sıralayan Taşköprüzâde, burada İlm-i Nazar, İlm-i Münazara, İlm-i Cedel, İlm-i Hilaf'dan bahsetmekte ve bu ilimlerin tanımları, maksatları ve faydaları ile ilgili bilgiler vermektedir.

a) Nazar İlmi

Fıkıh Usûlünün kendisinden şer`î hükümlerin istinbât olduğu sem`î (duymaya ilişkin) delilleri konu edindiği gibi, Nazar İlmi'nin de sem`î delilleri kendisine konu edinmesinden dolayı Taşköprüzâde, Nazar ilmini Fıkıh Usulü'nün alt dallarından biri olarak değerlendirmektedir. Nazar ilmi'nin açıklamasında o şöyle der:

"Bu ilm-i mantıktır ki edille-i sem`iyyenin ahvalinden veyahud hudûd-ı ahkâm-ı şer`iyyeden bâhisdir ve bu ilim furû`-ı usuldendir zira ilm-i usûl ahvâl-i edille-i

19 Taşköprüzâde, *Mevzû`ât*, c. I, ss. 643 vd.

20 Aynı yer.

21 Aynı eser, c. I, ss. 644-680.

sem`iyyeden bâhisdir andan ahkâm-ı şer`iyye istinbât olunduğu haysiyetden.”²²

Yani nazar ilmi, sem`î (duymayla ilgili) delillerin -bunlar Kitap, Sünnet ve İcma`dır- hallerinden ya da şer`î hükümlerin sınırlarından bahseden mantikî bir ilim olduğundan ve fıkıh usulü de, sem`î delilleri konu edinmiş olduğu için fıkıh usulünün alt bilim dallarından biridir. Nitekim nazar ilminin dayalı bulunduğu ilimlerden olan mantık da usul ilminin alt dalları arasındadır. Taşköprüzâde'nin açıklamalarına göre, nazar ilmi Kitap, sünnet, İcmâ gibi duymaya ilişkin deliller ile şer`î hükümlerin sınırlarını araştıran bir ilim olduğu için fıkıh usulünün alt dalları arasındadır.

b) Münazara İlmî

Taşköprüzâde, fıkıh usûlünün alt dalları arasında saydığı ilimlerden ikincisi olan münazara ilmîni aklî ilimler arasında da saymaktadır. Münazara ve nazar ilimlerinin birbirleriyle yakından irtibatlı olduğuna dikkat çeken Taşköprüzâde fıkıh usulünün alt bilim dallarını saydığı yerde münazara için:

“Bir ilimdir ki mütehasımeyn ahvalinden bahs eder. Tâ ki ikisinin beyninde tertîb-i bahs ala vechi`'s-savâb olub hak zahir ola bi-la irtiyâb. Ve bu ilim envâ`-ı ulûm-ı akliyyeden dahi olur...”²³

Yani münazara ilmi, hasım olanlar arasında doğrunun şüphesiz bir biçimde ortaya çıkması için düzeni sağlayan ve birbirine karşıt görüşte olanların durumlarından bahseden bir ilimdir dedikten sonra bu ilmin teferruatlı açıklamasını aklî ilimleri sıraladığı yerde yaptığını belirtir. Taşköprüzâde, aklî ilimleri sıraladığı yerde münazara ve nazar ilimlerini birlikte mütalaa eder ve münazara ilmi için burada şu açıklamalarda bulunur:

“Bu bir ilimdir ki anda münazırın beyninde îrâd-ı kelâmın keyfiyetinden bahs olunur. Ve bu ilmin mevzû`ı edilledir anınla ğayr üzerine isbât-ı müdde`â olduğu haysiyetinden. Ve mebâdîsi bazı umurdur ki bi-nefsihâ beyyine ve zâhiredir. Ve bundan ğaraz turuk-ı münâzara melekisini tahsîl ve mübahasede zabt vukû`undan halas levazımını tekmîldir. Tâ ki cenâb-ı savab müte`ayyin ve hitabdan mümtâz ve mütebeyyin ola...”²⁴

Taşköprüzâde, tartışma adabı ve bunun nasıl olması gerektiği konusunda düzenleyici bir nitelik taşıyan münazara ilmîni aklî ilimlerin bir parçası olarak değerlendirmekte, bu sebeple de bu ilmin fıkıh usulü altında da incelenebileceğini söylemektedir.

22 Taşköprüzâde, *Mevzû`ât*, c. II, s. 250.

23 Aynı eser, c. II, s. 250.

24 Aynı eser, c. I, s. 331.

c) Cedel İlmi

Taşköprüzâde, akli ilimlerden olmakla birlikte Usul-ı Fıkh'ın bir alt dalı olarak gösterdiği Cedel İlmi hakkında: "Bu ilim ibaretdir her kangı vaz` olursa olsun isbât idüb ve her kangı vaz` olursa olsun hedm etmekden..."²⁵ Yani cedel ilmi ne şekilde ortaya konursa konsun kanıtlayıp ve her ne şekilde ortaya konursa konsun onu yok etmekden ibaret açıklamalarında bulunmaktadır. Akli ilimler arasında cedel ilmi hakkında verdiği açıklamalarda ise:

"Bu bir ilimdir ki bâhisdir şol taraftan ki anınla her ne makûle vaz`-ı murâd olursa anı ib-râma ve yine hedm ve i`dama iktidâr olunur. Bu ilim furû`-ı ilm-i nazardandır. Ve ilm-i hilâfın mebnâsıdır. Ve dahi mebahis-i mantığın ahad-i eczâsı olan cedelden me`hûzdur. ni-hayet mertebe-i ulum-ı diniyyeye mahsusdur.... Ve bundan ğaraz ve merâm tahsîl-i mele-ke-i hedm ve ibramdır. Ve faidesi kesiredir ahkâm-ı ilmiyye ve amelîyyede ilzâm-ı muhâli-fîn ve def`-i şükûk-ı mu`ânidîn için.ve bunda ulemâ-i ahyâr turuk-ı müte`addide ihtiyâr eylemişlerdir."²⁶

Cedel ilminin vaz edilmiş bir hükmün delillendirilmesi veya yok edilmesi konusunda akli bir ilim olduğunu söyleyen Taşköprüzâde, onu nazar ilmiyle irtibatlandırıldığı gibi, mantık ilminin önemli bir parçası olan cedelle de ilişkilendirmekte, hem akli ilimlerin bir parçası olarak saymakta, hem de dinî ilimler için çok önemli olduğunu belirtmektedir.

d) Hilaf İlmi

Fıkıh Usûlü'nün önemli alt dallarından biri olan İlm-i Hilâf konusunda Taşköprüzâde'nin açıklamaları şu şekildedir:

"Bu ilim şol cedeldir ki ashâb-ı mezâhib-i fer`iyye beyninde vaki`dir. İmam Hanîfe ve Şâfi`î gibi ve onların emsâli rıdvânullahi aleyhim ecma`în. Bununla İlm-i Cedel beyninde fark madde ve suret ileidir. Zira cedel mevadd-ı edille-i hilâfiyyeden bâhisdir, hilâf edilenin suverinden bahisdir. Uluemâdan ba`zı hilâfiyâtdan on mesâil tahrîc eylemiştir ba`zı yirmi mesâil etmiştir erba`în ve hamsîne varınca tâ ki enmûzec olub bakîleri anlar ile mu`teber ola."²⁷

Taşköprüzâde'nin bu açıklamalarından anlaşıldığına göre İlm-i Hilâf bir tartışma ilmidir ve İlm-i Cedel ile çok yakın irtibatı vardır. Hilaf ilminin mezhepler arasında tartışmalı konularda akıl yürütme şeklinde değerlediren Taşköprüzâde, onun Cedel İlmi ile olan farkını madde ve şekil olarak bildirmektedir. Cedel de ihtilafli olan delillerin şekilleri tartışma konusu yapılırken, Hilafda delillerin ve onlardan elde edilen hükümlerin tartışma

25 Taşköprüzâde, *Mevzû`ât*, c. II, s. 249.

26 Aynı eser, c. I, s. 332.

27 Aynı eser, c. II, s. 250.

konusu yapıldığını söylemektedir.

4. Fıkhın Furu`u Olan İlimler

Bundan sonra ikinci cildin 251-253. sayfalar arasında "Fıkıh İlmi'nin Fer`ileri" başlığı altında Ferâiz, Şurût ve Sicillât, Kazâ, Şer`î hükümleri Bilme ve Fetvâ ilimlerini incelemektedir.

a) Ferâ'iz İlmi

Taşköprüzâde'nin Ferâiz İlmi konusunda yazdıkları şunlardır:

"Bir ilimdir ki terk-i mevtayı Kitabullahda ve Sünnet-i Resulünde ve icmâ'-ı ümmet-i Resûlde olan furûz-ı mukaddere üzere kısmetin ahvalinden bahisdir. Ve bu ilmin şöhreti tafsilinden bizi iğna eylemişdir aslında İlm-i Fıkhdan bir bâbdırlakin gayer`usrundan ve ziyade şerefinden ulemânın kesret-i i`tinaları olmanın bunu efrâd bi't-tedvîn eylemişlerdir tâki bir ilim-i müstakil add olunub furû'-ı İlm-i Fıkhdan kılınmıştır."²⁸

Yani bu, ölümlerin terekelerini Kur'an, sünnet ve İcma'da takdir edilmiş şekilleri üzere taksim etmenin durumundan bahseden bir ilimdir. Bu ilmin sahip olduğu şöhret, bizi onu açıklamaya gerek bırakmayacak kadar büyüktür. Aslında fıkıh ilminin bir babıdır. Fakat son derece zor olması ve şerefının fazlalığı alimlerin ona özen göstermeleri oranını yükseltmiş, bu şekilde onu ayrı olarak tedvin etmişlerdir. Böylece ayrı bir ilim olarak değerlendirilip, fıkhın furû`undan kabul edilmiştir

Bilindiği gibi ferâ'iz ölen kimsenin geriye bıraktığı mirasının taksimiyle ilgilenen bir ilimdir. Taşköprüzâde fera'iz'in aslen fıkhın içerisinde yer almasına rağmen, taşıdığı önem ve zorluklar sebebiyle fıkhın furû`u olarak ayrıldığını söylemektedir.

b) Şurût ve Sicillât İlmi

Taşköprüzâde bu ilm-i hem fıkh'ın hem de ilm-i inşâ'nın alt dalları arasında zikretmektedir. Fıkh'ın bir alt dalı olarak bu ilim hakkında yazdıkları şunlardır:

"Bu bir ilimdir ki anda mua`melâta müte`allıka olan ahâm-ı şer`iyyeyi rikâ` ve defâtime sevkini keyfiyetinden bahisdir ta ki`inde'l-ihytiyâc anıyla ihticâc oluna ve bu ilim lafzı i`tibari ile furu'-ı İlm-i İnşâddır ve mazmûn-ı fahvası i`tibari ile furû'-ı İlm-i Fıkhdandır."²⁹

Yani Bu, ihtiyaç halinde kendisiyle ihticâc olunabilmesi için, mu`amelelere bağlı olan şer`î hükümleri kayıt ve defterlere yazılmasının mahiyetinden bahseden bir ilimdir.

Şurût ve Sicillât ilmi konusunda İlm-i İnşâ'nın alt dalları arasında saydığı

28 Taşköprüzâde, *Mevzû`ât*, c. II, s. 251.

29 Aynı yer.

yerde ise şunları yazmaktadır:

“Bu ilim lafzı i`tibari ile furu`-ı İlm-i İnşâdandır, medlûlü i`tibari ile furû`-ı İlm-i Fıkhdandır. İlm-i mezburda ahkâm-ı şer`iyyeye müte`allık olan kelimâtu inşâdan bahs olunur. Ve bunun mevzu`u ve menfa`ati zâhirlerdir. Ve mebadîsi İlm-i İnşâ ve İlm-i Fıkhdır. Ve bu ilmin örf-i nasdan dahi istimdâdı vardır.”³⁰

Özellikle pratik hayat açısından ihtiyaç duyulan, davaların ve onlara verilen hükümlerin yazılmasıyla ilgili Şurût ve Sicillât ilminde kadıların görevlerine işaret eden Taşköprüzâde, bu ilmin sonradan meydana gelebilecek bir takım anlaşmazlıklarda çok faydalı olacağını söylemektedir.

c) Kazâ İlmi

Fıkıh kitaplarında “Edebü'l-Kâdî” başlığı altında ele alınan ve Taşköprüzâde tarafından “Kaza İlmi” olarak isimlendirmiş olan bu ilim hakkında Taşköprüzâde'nin vermiş olduğu açıklama oldukça kısadır. Hatta ilmin tanımı ve muhtevası konusuyla doğrudan ilgili olan sadece bir cümledir. O cümle de şu şekildedir: “Bir ilimdir ki kuzâta mahsusa olan adabdan bahisdir”³¹

Bu ilmin kadılarına mahsus olan edeblerden bahseden bir ilim olduğunu bildiren bu açıklamadan sonra, Kaza ilmiyle ilgili bir tek kitaba işaret edilmiştir. Bu açıklamadan da anlaşılacağına göre Taşköprüzâde, Kaza ilmini, kadıların mahkemelerde nasıl tutum ve davranış içinde olması gerektiğine dair bir ilim olarak değerlendirmektedir.

d) Şeri`atların Hükümlerini Bilme ilmi

Taşköprüzâde'nin fıkhın alt dalı olarak saydığı ilimlerden biri de şeri`atların hükümlerini bilme ilmidir. O bu konuda şunları söyler:

“Ma`lûm ola ki fukaha ahkâm-ı şer`iyyeyi ta`lîl üzere iktisâr eylemişlerdir delil-i sem`î ile ki Kitab ve Sünnet ve İcmâ` iledir veyahûd akılla ki Kıyasdır bâ`is-i iktisâr dahi ya maksûdlarında ol mikdâr-ı kâfi olduğu ola veyahud ibâd ma`rifet-i hüküm-i ilahiden `âciz oldukları için ola nitekim kâil demişdir: (لم يخلق العقل در اكا لحكمة * لكن ليقبل ما يأتيه من حكم) tercüme: (Hikmetin idrak için halk etmedi `aklı hüda * belki hükme imtisâl idüb ide ânı eda). Lakin ba`zı fuzelâ şekkerallahu sa`yühüm te`abbüdî olmayan ahkamda bezl-i mechûd idüb ahkâmda istihrâc-ı hüküm eylemişlerdir tâki kabulünde kulûb-ı `ibâda itmi`nân ve tanşî-i ezhân hâsıl ola ki bir emirde âmirin maksadı olan hikmete ittılâ` bâ`is-i neşât-ı ezhân ve sebeb-i teşennüf esmâ`dır ol sebebden ba`zı kütüb-i tasnîf idüb şera`in hüküm ve mehâsinini hasebü'l-makdûr beyân etmekte kusûr etmediler...”³²

Bu metnin sadeleştirilmesi şöyledir: Bilinmeli ki şer`i hükümleri, sem`î

30 Taşköprüzâde, *Mevzû`ât*, c. I, s. 297.

31 Aynı eser, c. II, s. 251.

32 Aynı eser, c. II, ss. 251-252.

deliller Kitap, Sünnet ve İcma'dır veya akılla ki kıyasdır, illetleri üzere kısıtlamışlardır. Kısıtlamanın sebebi de ya bunun maksatlar için yeterli olması veya kulların ilahi hükmü bilmekten aciz olmalarıdır. nitekim şöyle demişlerdir : * Hikmetin idrakini için halk itmedi aklı Hüdâ * Belki hikemuhu imtisal idüb ide onu edâ. Fakat Allah gayretlerinin şükrünü artırsın bazı faziletli kimseler te`abbüdî (ibadetle ilgili) olmayan hükümlerde gayret harcaıyıp, ahkamda hüküm çıkarmışlardır. Böylece bunu kabul ederek kulların gönüllerinde ferahlık ve zihinlerinde berraklık meydana gelsin bir işde emredenin maksadı olan hikmete ulaşmak zihinlere aydınlık ve süslenme sebebidir.

Taşköprüzâde, insanların hayatlarında ihtiyaç duydukları ve duyacakları konuların şer`î hükümlerinin bilinmesi konusunda alimlerin hangi yöntemleri, nasıl kullandıkları ve nasıl sonuçlara ulaştıkları konusunda bilgi veren bir ilim olarak değerlendirdiği bu ilimle insanların zihinlerinin aydınlatıldığını söylemektedir.

e) Fetvâlar İlimi

Taşköprüzâde'ye göre fıkhnın alt dallarından biri de fetvâlar ilmidir. "Bu bir ilimdir ki anda vekâî`-i cüz'iyede fukahadan sadır olan ahkâm rivâyet olunur tâ ki kendilerinden sonra gelen kasırîne emr sehl ola..."³³

Yani bu, cüz'i konu ve olaylarda müctehidlerin getirdikleri çözümlerin, sonraki dönemlerde yaşayanların işinin kolay olması bakımından nakledilen bir ilimdir şeklinde tanımlamaktadır. Taşköprüzâde'ye göre fetvalar ilmi, geçmişte yaşamış alimlerin, karşılaştıkları meseleler karşısında vermiş oldukları hükümlerin neler olduğunu insanlara anlatma, bu şekilde onların karşılaştıkları benzer sorunlara çözümler getirebilme ilmidir.

Sonuç

Ebu'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi XV-XVI. yy Osmanlı bilginlerinin, İslâmî ilimler alanında zirveye çıkmış bir alimi olarak, İslâmî ilimleri kendine mahsus bir biçimde tasnif eden ilk alimdir. O, kendisinden önce yapılmış ilim tasniflerinden farklı bir biçimde şer`î ilimleri en alt dallarına kadar ayıran ve her birini tanımı, konusu, amaçları ve faydaları bakımından değerlendiren bir ansiklopedist olmasının yanında, bütün ilimlerle ilgili eser vermiş olan yazarlar ve eserleri hakkında derli toplu bilgiler içeren *Miftâhü's-Sa`âde ve Misbâhü's-Siyâde* adlı eseriyle farklı bir çığır da açmıştır.

Miftâhu's-Sa`âde'yi Mevzû`âtu'l-`Ulûm adıyla Türkçeye çeviren

33 Taşköprüzâde, *Mevzû`ât*, c. II, s. 252.

Taşköprü-zâde Ahmed Efendi'nin oğlu Taşköprüzâde Mehmed Efendi de en az babası kadar Osmanlı-Türk ilim tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. O, bu eseri çevirmekle kalmamış, bazı yerlerine önemli sayılabilecek katkılarda da bulunmuştur.

Mevzû`âtü'l-`Ulûm'da yer alan fıkh, fıkhın alt dalları (furû`u), fıkh usûlü ve fıkh usulünün alt dalları olan ilimlerle ilgili olarak aktarılan bilgiler, bugün ismi bile unutulmaya yüz tutmuş bazı ilimlerin, ilimler arasındaki konumunun belirlenmesine katkıda bulunmasından başka, işlev alanlarını göstermekte, bugünün İslam Hukukçuları için fıkhın boyutlarını ortaya koymaktadır.

Mevzû`âtü'l-`Ulûm ise bugünkü dilimize kazandırılması gereken büyük bir İslâm İlimleri Ansiklopedisi'dir. Onda mevcut ilimler ve bu ilimlerle ilgili eserler ve yazarlarının hayatları hakkındaki bilgiler, gerçekten değerini hala koruyan birer hazine niteliğindedir.

Özet

Ansiklopedi türü çalışmalar her zaman, araştırmacılar için en önemli müracaat kaynakları olagelmıştır. Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi ilk ansiklopedistlerden biri olarak kabul edilebilir ve ilimler ansiklopedisi niteliğindeki eseri Mevzû`âtü'l-`Ulûm adlı kitabı gerçekten de önemli bir kaynaktır. Yaşadığı döneme kadar ortaya çıkmış bütün İslâmî bilimler, bu bilimlerle ilgili önemli eser ve şahsiyetler hakkında bilgiler içeren bu kitapta, bugün ismi bile unutulmaya başlamış fıkh ve fıkh usulünün alt dallarıyla ilgili de çok değerli bilgiler de bulunmaktadır. Bu sebeple bu makalede Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi'nin Mevzû`âtü'l-`Ulûm adlı eserindeki fıkh, fıkh usulü ve alt dallarıyla ilgili bilgiler derlenerek, ismi bile unutulmaya yüz tutmuş bilimlerin gündeme taşınması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Taşköprüzâde İsamüddin Ahmed Efendi, Taşköprüzâde Kemâlüddin Mehmed Efendi, Mevzû`âtü'l-`Ulûm, Fıkh, Usul-ı Fıkh.

Bibliyografya

Aktepe, M. Münir, "Taşköprü-zâde", *İA*, c. XII, /I, ss. 41-45.

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev.: Coşkun Üçok, Mersin 1992.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, ts.

Çevik, Mümin, *İlimler Ansiklopedisi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ts.

Duman, Ali, *İslâm Bilim Tarihi Ders Notları*, Malatya 2000.

Farabî, *İhsâu'l-`Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, İstanbul, 1990.

Furat, Ahmet Suphi, "Şekayık-ı Nu`maniyye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler*, Ankara 1989.

Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu `Ulûmi'd-Dîn*, çev.:

- Mehmet A. Müftüoğlu, İstanbul, ts..
- Harizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, neşr.: G. Van Vloten, Leiden, 1865.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev.: Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1991.
- İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf: Tartışmalar Bilimi*, sad.: Ali Duman, Malatya 2002.
- Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakayık*, İstanbul 1989.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*, çev.: Taşköprüzâde Kemalüddin Mehmed Efendi, Ahmed Cevdet Tab'ı, İkdâm Matbaası, Darü's-Saade 1313.
- , *eş-Şakaiku'n-Nu'maniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye*, (Mecdî Mehmed Efendi Tercümesi, Hada'iku's-Şakayık), İstanbul 1989.

GAZİ ÜNİVERSİTESİ ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DENETİM ODAKLARININ ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ *

Muammer Cengil**

Abstract

The Survey on Locus of Control of Students of Gazi University Corum Theology Faculty According to Some Variables

In psychology, the concept of 'locus of control' is considered as an important signification of aspect of personality. The concept was developed by Julian Rotter in the 1960's. Locus of control refers to an individual's perception of what are the main causes of events in life. More simply to put: do you believe that you control your destiny or that it is controlled by others or fate? Thus, locus of control can be understood as bipolar construct, ranging from external causes to internal causes. External people believe that their behaviors are guided by fate, luck, or other external circumstances and internal people believe that their behaviors are guided by their personal decisions and efforts. In this study we searched locus of controls of students of Gazi University Corum Divinity Faculty according to some variables and analyzed the effect of religious education on locus of control.

Keywords: Locus of Control, Religious Education, Psychology of Religion

Giriş

Temelleri Jery E. Phares'in 1957 yılında yaptığı deneysel çalışmasıyla atılan ve Julian B. Rotter'in 1958'deki çalışmasıyla kuramsallaşan "denetim odağı"¹ kavramı kişinin, davranışlarının yaratacağı sonuçlar konusundaki

* Çalışmamızda dipnotların daha akıcı ve okuyucu açısından rahat takip edilebilmesi amacıyla çok sık kullandığımız bazı kelimelerde kısaltmalara gidilmiştir. Bunlar şu şekildedir: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (YYLT), Yayınlanmamış Doktora Tezi (YDT), Sosyal Bilimler Enstitüsü (SBE). Metin içinde geçen diğer kısaltmalar okuyucu tarafından rahatlıkla anlaşılabilmesi için onları burada vermeyi gerekli görmüyoruz.

** Ar. Gör. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi

1 Julian B. Rotter, "Generalized Expectancies for Internal Versus External Control of Reinforcements", *Psychological Monographs*, 1966, sayı: 80, s. 1; Ali Dönmez, "Denetim Odağı (Locus of Control)", *A.Ü.Eğt. Bil.Fak. Dergisi*, Yıl: 1985, c. XVIII, sayı: 1-2, ss. 38-40.

beklentilerini ifade eder.² Davranışçı ve Bilişsel öğrenme ilkelerine dayanarak kişiliğin oluşumuna bir bakış açısı geliştirmeye çalışan Rotter³, öğrenmenin davranışçı öğrenme kuramında olduğu gibi sadece pekiştirmenin bir sonucu olmadığına, elde edilen ödül veya cezanın sorumluluğunun kişinin kendisiyle ya da kendi dışında güç ve olaylarla ilişkili olduğu konusundaki inancına da dayalı olduğuna işaret etmektedir.⁴

Denetim odağı kuramına göre, kişide davranışları ile bu davranışlarının sonucu olarak elde edilen ceza ve ödüller (pekiştireçler) arasında bir ilişkinin var olduğu ya da olmadığı yönünde iki inanç vardır. Pekiştireçler arasında bir ilişkinin var olduğunu algılayan kişi, içten denetlendiği inancına sahiptir ve bu durumda pekiştirecin kendi davranışlarına, becerilerine bağlı olarak ortaya çıktığına inanır. Böyle düşünenlere iç denetim odaklı kişiler denir. Bunun tersine eğer kişi, davranışları sonucunda kazandığı pekiştireçler ile bu davranışları arasında bir ilişkinin olmadığını algılıyor ve davranışları üzerinde kendi denetimi dışındaki kader, şans veya diğer güçlerin etkili olduğuna inanıyor ise o zaman dıştan denetlendiği beklentisine sahip olur. Böyle durumda kişi davranışlarının sonuçlarından dış güçleri sorumlu tutar ve davranışlarını kontrol edebilmek için hiç bir çaba harcamaz.⁵ Buna bağlı olarak da bu kişilere de dış denetim odaklı kişiler denir. Tüm bu açıklamalardan da açıkça görüleceği gibi *denetim odağını* kısaca kişinin, iyi ya da kötü olarak kendisini etkileyen olayları kendi yetenek, özellik ve davranışlarının sonuçları olarak içsel unsurlara göre ya da şans, talih ve güçlü başkaları gibi kendisi dışındaki güçlerin işi olarak dışsal unsurlara göre algılaması eğilimi olarak tanımlayabiliriz.⁶ Rotter'a göre başta aile olmak üzere bireyin içinde yetişmiş olduğu her türlü sosyal çevre şartları ve kültürün denetim odağının

-
- 2 Herbert M. Lefcourt, *Locus of Control: "Current Trends in Theory and Research"*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey 1982, s. 32.
 - 3 Rotter, "Level of Aspiration As a Method of Studying Personality. II. Development and Evaluation of a Controlled Method", *Journal of Experimental Psychology*, 1942, sayı: 31, ss. 410-422; den naklen: <http://psych.fullerton.edu/jmearns/rotter.htm> 30. 03. 2004.
 - 4 Rotter, J. E. Change, Jerry E. Phares, *Applications of Social Learning Theory of Personality*, Holt Rinehart and Winston, New York 1972, s. 346; Behçet Yanılmaz, *Öğretmen Adaylarının Denetim Odağının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (YYLT), Karadeniz Teknik Üniv. SBE, Trabzon 1999, s. 1.
 - 5 Lawrence L. Marks, "Deconstructing Locus of Control: Implications for Practitioners", *Journal of Counseling and Development*, Yıl: 1998, sayı: 76, s. 2; Ali Haydar Şar, *Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Kişilik Tercihlerinin ve Denetim Odaklarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (YYLT), Selçuk Üniv. SBE, Konya 1997, ss. 12-13
 - 6 Phares, *Locus of Control in Personality*, Ceneral Learning Pres, New Jersey 1976, s. 23.

şekillenmesinde önemli bir etkisi vardır.⁷

İnsanların - bir kişilik boyutu olarak ele alınan ve incelenen - iç / dış denetimlilik açısından birbirlerinden ayrıldıkları yapılan pek çok çalışma ile ortaya konmuştur. Bu çalışmaların bazılarında elde edilen bulgular, iç denetimlilerin dış denetimlilere oranla akademik ve entelektüel faaliyetlere daha fazla zaman ayırdıklarını, daha yüksek akademik başarıya sahip olduklarını, toplumsal olaylarda daha aktif olduklarını, olumsuz etkilere karşı daha fazla direndiklerini, yarışma ortamlarında daha üstün başarı gösterdiklerini, özgürlüklerine düşkün olduklarını ve olumlu benlik kavramına sahip, atılgan ve girişimci olduklarını ortaya koymaktadır. Buna karşılık dışsal denetimlilerin hem kendilerine hem de başkalarına daha az güvendikleri, çevre üzerinde kontrol güçlerinin olmadığına inandıkları, olayları kontrol altına alamayacakları ve sonucu etkileyemeyecekleri konusunda daha kaygılı, kuşkucu, pasif ve dogmatik oldukları, kendilerini tanımada yetersiz oldukları ve savunma mekanizmalarını daha çok kullanma eğiliminde oldukları tespit edilmiştir.⁸

Yine bazı çalışmalarda iç denetimlilerin sosyal etkiler karşısında dıştan denetimli olanlara oranla daha dirençli oldukları, dıştan denetimlilerin ise kendilerinden daha güçlü ve inanılır olarak algıladıkları kişilerin isteklerine, içten denetimlilere oranla daha duyarlı oldukları ve daha zedelenebilir ve kaygılı oldukları için suçlanmaya karşı daha hassas oldukları belirtilmiştir.⁹

Ayrıca Uslu'nun çalışmasında iç denetimli rehber öğretmenlerin iş doyumlarının dış denetimli rehber öğretmenlerinkinden daha yüksek olduğu ortaya konmuştur.¹⁰ Aynı şekilde Keleş'in çalışmasında da özel lise yöneticilerinin, resmi lise yöneticilerine göre daha iç denetimli oldukları

7 Rotter, "Some Problems and Misconceptions Related to the Construct of Internal Versus External Control of Reinforcement", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1975, sayı: 43, c: I, ss. 56-57.

8 Binnur Yeşilyaprak, "Denetim Odağının Belirleyicileri ve Değişimine İlişkin Araştırmalar: Bir Eleştirel Değerlendirme", *Psikoloji Dergisi*, Aralık 1990, sayı: 25, s. 41-42.; Dönmez, "Belirli Toplumsal Durumların Algılanmasında Denetim Odağının Etkisi", *Ank. Üniv. Eğitim Bilimleri Fak. Dergisi*, Yıl 1984, c. XVII, sayı: 1-2, ss. 146-147.

9 "Phares, *Introction of Personality*, Harper Collins, New York 1991, 3. ed., s. 351; Lawrence Hosman, "The Relationship Between Locus of Control and The Evaluative Consequences of Powerful and Powerless Speech Styles", *Journal of Language and Social Psychology*, Mart 1997, sayı: 16, s. 70.

10 Mustafa Uslu, Resmi Eğitim Kurumlarında Çalışan Psikolojik Danışma ve Rehberlik Uzmanlarının İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeylerinin Danışmanların Denetim Odağı ve Bazı Değişkenlere Göre Karşılaştırılması, (YYLT), Selçuk Üniv. SBE, Konya 1999, s. 40

bulunmuştur. Bununla ilgili yorumunda Keleş: “Özel liselerde göreve başlamak için başvurulması, referansların değerlendirilmesi, iki-üç aşamalı görüşmelerin sonunda karşılıklı anlaşma sağlandığı takdirde genellikle yıllık sözleşmelerin geçerli olduğu dikkate alındığında özel okulda görev yapmak için bazı kişilik özelliklerinin (girişimci, yaratıcı, güvenli, risk alabilen, bağımsız) önemi ortaya çıkmaktadır” demektedir.¹¹ Canel¹² ve Kaygusuz’un¹³ çalışmalarında da iç denetimlilerin özgürlüklerinin kısıtlanmasına daha çok tepki gösteren, kendilerini daha etkili olarak algılayan olumlu benlik kavramına sahip kişiler oldukları tespit edilmiştir.

Tüm bu araştırma sonuçları göstermektedir ki bireylerin bir kişilik özelliği olarak denetim odaklarının bilinmesi ve bu yönde destek sağlanması, kendilerini gerçekleştirme sürecinde onlara anlamlı katkılar sağlayacaktır. Yapılan pek çok çalışma¹⁴, kişiliğin bir boyutu olarak ele alınan denetim odağının uygun ortamlarda, dış denetimlilikten iç denetimliliğe doğru değiştirilmesinin mümkün olduğunu da göstermiştir. Dolayısıyla dış denetimlilik kişiliğin değiştirilemez bir özelliği olarak algılanmamalı ve çocukluk döneminden başlayarak başta aileler olmak üzere ilgili kişiler bu konuda aydınlatılarak, kendine güven duyan, yaptığı işin sorumluluğunu taşıyabilen ve gücün orada burada değil yalnızca kendi içinde olduğunun farkında olan sağlıklı ve güçlü nesiller yetiştirmeliyiz.

Biz de bu çalışmamızda Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi (GÜÇİF) öğrencilerinin denetim odaklarını çeşitli değişkenler açısından inceleyerek, elde ettiğimiz bulgularla bizden önce yurt dışında ve yurt içinde “Denetim Odağı” konusuyla ilgili olarak yapılmış olan araştırmalara katkı sağlamayı umuyoruz. Çalışmamızın dini eğitim alan İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapıyor olmasının, dini eğitim alma ile denetim odağı

-
- 11 Onur Bağlum Keleş, *Eğitim Yöneticilerinde Sorun Çözme ve Denetim Odağı İlişkisi* (YDT), Ankara Üniv. SBE, Ankara 2000, s. 89.
- 12 Denктаş Canel, *Ortaokul Seviyesindeki Ergenlerin Denetim Odağı Özelliklerinin Yaratıcı Düşünceye Etkisi*, (YYLT), Marmara Üniv. SBE, İstanbul 1993, s. 59.
- 13 Canani Kaygusuz, *Öz-Otoriteryanizm İle Bazı Psikolojik ve Ailesel Değişkenler Arasındaki İlişkiler* (YDT), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 1995, s. 85.
- 14 Dönmez, “Denetim Odağı”, *Ank. Üniv. Eğitim Bilimleri Fak. Dergisi*, s. 42, ; Dilek Özyürek, *Denetim Odağını Etkilemeye Yönelik Deneysel Bir Çalışma*, (YYLT), Çukurova Üniv. SBE, Adana 1992; R. Decharms, “Personal Causation Training in the Schools”, *Journals of Applied Social Psychology*, 1972, sayı: 2, ss. 101-102; M. J. Diamond, J. L. Shapiro, “Changes in Locus of Control as a Function of Encounter Group Experiences: A Study and Replication”, *Journal of Abnormal Psychology*, 1973, sayı: 82, s. 517; H. M. Lefcourt, G. W. Ladwing, “The Effect of Reference Group Open Negroes Persistence in a Biracial Competitive Game”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1965, sayı: 1, s. 668.

arasındaki ilişki üzerine yapılan çalışmalara anlamlı bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca fakülte öğrencilerini çeşitli özellikleri açısından tanımak, onlara ihtiyaç duydukları alanlarda yardımcı olabilmek, kişisel gelişimlerine katkı sağlayabilmek ve rehberlik çalışmalarının sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için bu ve benzeri çalışmalara ihtiyaç duyulduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Evren: Araştırmamızın evreni 2003-2004 Eğitim Öğretim döneminde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinde öğrenimlerine devam eden 153 öğrenciden oluşmaktadır.

Örneklem: Araştırmamızın örneklemini ise belirlemiş olduğumuz evren içerisinde araştırmaya gönüllü olarak katılan 75 öğrenci oluşturmaktadır.

Problem: "GÜCİF öğrencilerinin denetim odağı algıları nasıldır?" Araştırmamızda bu temel problem cümlesi çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır.

Alt Problemler

- 1-Kız ve erkek öğrencilerin denetim odağı algıları arasında fark var mıdır?
- 2-Sınıflara göre öğrencilerin denetim odağı algıları arasında fark var mıdır?
- 3-Akademik başarı düzeylerine göre öğrencilerin denetim odağı algıları arasında fark var mıdır?
- 4-Ailelerin ekonomik düzeyine göre öğrencilerin denetim odağı algıları arasında fark var mıdır?
- 5-Yaşamın çoğunun geçirilmiş olduğu yerleşim birimine göre öğrencilerin denetim odağı algıları arasında fark var mıdır?
- 6-Ailenin öğrenciye karşı takınmış olduğu tutumlar ile (demokratik veya baskıcı vb.) öğrencilerin denetim odağı algıları arasında fark var mıdır?

Denence

GÜCİF öğrencilerinin denetim odağı algıları çoğunlukla içten denetimlidir.

Alt Denenceler

- 1-Erkek öğrenciler kız öğrencilere kıyasla daha içten denetimlidirler.
- 2-Son sınıf öğrencileri ile diğer sınıflarda okuyan öğrenciler arasında denetim odağı açısından bir farklılık yoktur.
- 3-Akademik başarı düzeyi yüksek olan öğrenciler diğerlerine kıyasla daha içten denetimlidirler.
- 4-Aileleri orta ve yüksek ekonomik düzeyde olan öğrenciler, aileleri düşük ekonomik düzeyde sahip öğrencilere kıyasla daha içten denetimlidirler.

5-Yaşamının çoğunu şehirlerde geçirmiş olan öğrenciler, yaşamının çoğunluğunu kent, ilçe ve köyde geçirmiş olan öğrencilere kıyasla daha içten denetimlidirler.

6-Ailesi kendisine karşı eşitlikçi-adaletli ve demokratik tutum takınan öğrenciler, diğerlerine kıyasla daha içten denetimlidirler.

Sayıtlar

1-Araştırmaya katılan GÜCİF öğrencileri, araştırmada kullanılan RİDKOÖ'(Rotter İç-Dış Kontrol Odağı Ölçeği)'ni, kendilerini tam olarak yansıtacak şekilde ve içtenlikle cevaplamışlardır.

2-Böyle bir araştırma için RİDKOÖ amacına uygun, kullanışlı, geçerlilik ve güvenilirliği bilimsel çalışmalarla sağlanmış yeterli bir ölçektir.

3-Seçilen örneklem grubu evreni temsil edici niteliktedir.

Sınırlılıklar

1-Bu araştırma 2003-2004 Eğitim-Öğretim yılı Bahar yarıyılındaki GÜCİF öğrencileriyle sınırlıdır. Fakültede okuyan toplam öğrenci sayısı 153 kişidir. Araştırma her sınıftan çalışmaya gönüllü olarak katılmak isteyen 52 kız ve 23 erkek olmak üzere toplam 75 kişiden oluşan örneklem grubuna uygulanmıştır. Bu nedenle bu araştırmanın bulguları ancak yukarıda belirtmiş olduğumuz örneklem grubuyla sınırlıdır.

2-Araştırmada incelenen denetim odağı, kullanılan RİDKOÖ'nin ölçtüğü özellikler ile sınırlıdır.

3-Bu araştırma öğrencilerin içten veya dıştan denetimli olmalarını etkileyebilecek cinsiyet, sınıf, ilgi alanı, akademik başarı düzeyi, ailenin ekonomik düzeyi, yaşamın çoğunu geçirdiği yer ve aile tutumu, değişkenleri ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmada Kullanılan Veri Toplama Araçları

1-Rotter İç-Dış Denetim Odağı Ölçeği

Rotter tarafından geliştirilmiş olan "Rotter İç-Dış Kontrol Odağı Ölçeği" 29 sorudan oluşmaktadır. Altı madde ölçeğin amacını gizlemek için dolgu olarak yerleştirilmiştir ve her soru zorunlu seçmeli cevaplama türünde ikişer seçeneği kapsamaktadır.

Değerlendirme amacıyla kullanılan 23 maddenin dış denetimlilik yönündeki seçenekleri 1'er puanla değerlendirilmektedir. Böylece ölçek puanları 0 ile 23 arasında değişmekte ve yükselen puan dış denetim odağı

inancının artmasına işaret etmektedir. Ölçeğin Türkçe formu Dağ'ın¹⁵ çalışmasından temin edilmiştir. Ölçek değerlendirilirken puanlamalar şu değer aralığında ele alınmıştır;

0-6: İçten denetimli

7-10: İçten denetimli olma eğilimi daha fazla

11-15: Dıştan denetimli olma eğilimi daha fazla

16-21: Dıştan denetimli

Ölçeğin güvenilirliği ve geçerliliği yurt dışında ve yurt içinde yapılan pek çok çalışma ile ortaya konmuştur.¹⁶

2- Kişisel Bilgi Formu

Bu çalışmada kullanmış olduğumuz diğer veri toplama aracı ise araştırma kapsamına alınan değişkenlerle ilgili verileri toplamak üzere, araştırmacı tarafından hazırlanan Kişisel Bilgi Formu'dur. Bu form öğrencilerin cinsiyet, sınıf, ilgi duydukları alan, akademik başarı durumları, ailenin ekonomik düzeyi, yaşamın çoğunu geçirdikleri yerleşim birimi ve ailelerinin kendilerine karşı takındıkları tutumları öğrenmek için yapılandırılmış 7 sorudan oluşmaktadır. Burada sorulan sorulardan akademik başarı düzeyini öğrenmek için sorulan soru açık uçlu, diğerleri ise çeşitli sayılarda şıkları kapsayan kapalı uçlu sorulardan oluşmaktadır.

Verilerin Analizi ve Yorumu

Araştırmada elde ettiğimiz bulgular bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS programında istatistiksel işlemlerle analiz edilmiştir. Değişkenler arasında anlamlı ilişkinin olup olmadığı çapraz tablolardan elde edilen Chi-Kare sonuçlarına göre değerlendirilmiştir. Anlamlılık düzeyi olarak $p < 0,05$ kabul edilmiştir.

Tanımlar

Denetim Odağı (Locus of Control): Bireyin, başına gelen olayların dışardan veya kendisi tarafından denetlendiğini algılama eğilimi.¹⁷

15 İ. Dağ, "Rotter'in İç-Dış Kontrol Odağı Ölçeği (RİDKOÖ)'nin Üniversite Öğrencileri İçin Güvenilirliği ve Geçerliliği", *Psikoloji Dergisi*, Aralık 1991, sayı: 7, c.: XVI, ss. 10-16.

16 Süleyman Balcı, *Lise Öğrencilerinin Denetim Odağı ile Sınav Kaygısı Arasındaki İlişki* (YYLT), Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 1997, s. 33.; Yakup Kurt, *Rehber Öğretmenler ve Öğretmenlerin Ahlâk Gelişim Düzeyleri ve Denetim Odağı Algılamaları* (YYLT), Ank. Üniv. SBE, Ankara 1996, ss. 37-38.; Dağ, *Rotter'in İç-Dış Kontrol*, s. 15.

17 Rotter, "Generalized Expectancies" *Psychological Monographs*, s. 1.

İçsel Denetim (Internal Locus of Control): Bireyin karşılaştığı olayları ve sonuçları kendi davranışlarına bağlı olarak algılaması.¹⁸

Dışsal Denetim (External Locus of Control): Bireyin, karşılaştığı olayların ve sonuçlarının kendi dışındaki güçlerin etkisiyle meydana geldiğine inanması.¹⁹

Pekiştireç (Reinforcer): Bir davranımı güçlendiren ve tekrarını arttıran uyarıcı.²⁰

BULGULAR VE YORUMLAR

Denetim odağı ile ilgili elde etmiş olduğumuz verilerin istatistiksel değerlendirmesine geçmeden önce, anketimize katılan denek grubuyla ilgili bazı değişkenler hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

1.Cinsiyete Göre Deneklerin Durumları

Tablo-1: Cinsiyete Göre Dağılım

		%
Kız	52	69,3
Erkek	23	30,7
	75	100

Tablo-1’de araştırmaya katılan deneklerin cinsiyetlerine göre dağılımı yer almaktadır. Bu tabloya göre deneklerin %69,3’ü kız, %30,7’si ise erkektir. Araştırmaya katılan kız öğrencilerin sayısının fazla olması fakültemizde öğrenim gören kız öğrencilerin erkek öğrencilerden sayıca fazla oluşunun tabii bir sonucudur.

2.Sınıflara Göre Deneklerin Durumları

Araştırmaya katılan deneklerin sınıflara göre dağılımını vermiş olduğumuz Tablo-2 incelendiğinde araştırmaya katılan deneklerin %25,3’ünün 1.sınıf, %36,0’ının 2.sınıf, %16,0’ının 3.sınıf ve %22,7’sinin 4. sınıf öğrencisi olduğu görülmektedir. Bu tablodan araştırmaya katılan öğrencilerin sınıflara göre dağılımının yaklaşık olarak birbirine yakın olduğu görülmektedir.

18 Rotter, *Generalized*, s.1.

19 Rotter, *Generalized*, s.1.

20 Robert, S. Feldman, *Understanding Psychology*, McGraw-Hill Inc., New York 1990, s. 169.

Tablo-2: Sınıflara Göre Dağılım

		%
1. Sınıf Öğrencisi	19	25,3
2. Sınıf Öğrencisi	27	36,0
3. Sınıf Öğrencisi	12	16,0
4. Sınıf Öğrencisi	17	22,7
	75	100

3. Akademik Başarı Düzeylerine Göre Deneklerin Durumları

Tablo-3: Akademik Başarı Düzeyine Göre Dağılım

		%
2,00 – 2,50 Arası	15	20,0
2,51 – 3,00 Arası	19	25,3
3,01 – 3,50 Arası	29	38,7
3,51 – 3,67 Arası	9	12,0
	3	4,0
	75	100,0

Denetim odağı ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda çoğunlukla ölçülen bir başka değişken de akademik başarı ile denetim odağı arasındaki ilişkidir. Biz de bu sebeple örneklem grubunun akademik başarı durumunu ile denetim odağı arasındaki ilişkiyi araştırmamızın alt denencelerinden birisini olarak düzenledik. Tablo-3'e bakıldığında araştırmaya katılan öğrencilerin %20,0'ının not ortalaması 2,00-2,50 arası, %25,3'ünün 2,51-3,00 arası, %38,7'sinin 3,01-3,50 arası, %12'sinin 3,51-3,67 arası, %4,0'ının ise 3,68-4,00 arasıdır. Bu sonuçlara bakıldığında araştırmaya katılan öğrencilerin akademik başarılarının oldukça iyi düzeyde olduğu görülmektedir.

Fakültemizde 4,00'lü not sistemi uygulanmaktadır. Gazi Üniversitesi Senatosunun 05.03.02 tarih ve 03 sayılı kararınca fakültemiz öğrencilerinin mezuniyet başarı not ortalamalarının 4,00'lük sistemdeki değerinin 100'lük sistemdeki karşılığı ise şu şekildedir:

$$2,00-2,50 = 70,0-75,0$$

$$2,51-3,00 = 75,1-80,0$$

$$3,01-3,50 = 80,1-85,0$$

$$3,51-3,67 = 85,3-90,1$$

$$3,68-4,00 = 90,4-100$$

4.Ailelerinin Ekonomik Düzeylerine Göre Deneklerin Durumları

Tablo-4: Ailenin Ekonomik Düzeyine Göre Dağılım

	Sayı	%
0 – 500 Milyon	21	28,0
500 Milyon – 1 Milyar	46	61,3
1 Milyar ve üzeri	8	10,7
	75	100,0

Araştırmaya katılan deneklerin ailelerinin ekonomik durumlarını öğrenmek için sormuş olduğumuz soruya deneklerin verdiği cevaplar Tablo-4’de verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin %28,0’ı düşük, %61,3’ü orta, %10,7’si ise yüksek gelirli ailelerden geldikleri görülmektedir. Bu bulgulardan araştırmaya katılan öğrencilerin %72 gibi bir çoğunluğunun orta ve üst ekonomik düzeye sahip ailelerden geldikleri, fakat %28’lik alt ekonomik düzeye sahip ailelerden gelen öğrenci sayısının da azımsanmayacak bir oran olduğu görülmektedir.

5.Yerleşim Birimlerine Göre Deneklerin Durumları

Tablo-5: Yerleşim Birimine Göre Dağılım

	Sayı	%
Şehir	40	53,3
Kasaba / İlçe	24	32,0
Köy	11	14,7
	75	100,0

Araştırmaya katılan deneklerin, yaşamlarının çoğunu geçirmiş oldukları yerleşim birimine göre dağılımları Tablo-5’de verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan deneklerin %53,3 yani yarıdan biraz fazlası şehirlerde, %32,0’ı kasaba ve ilçe gibi küçük yerleşim birimlerinde, %14,7’si ise daha küçük yerleşim birimi olan köylerde ikamet etmektedirler.

6.Ebeveyn Tutumlarına Göre Deneklerin Durumları

Tablo-6: Ebeveyn Tutumlarına Göre Dağılım

Aşırı Koruyucu ve Himayeciler	22	29,3
Eşitlikçi, Adaletili ve Demokratikler	47	62,7
Tutarsız ve Değişkenler	4	5,3
Baskıcı ve Disiplinlidirler	2	2,7
	75	100

Tablo-6 incelendiğinde araştırmaya katılan öğrencilerin ailelerinin

%29,3'ünün aşırı koruyucu ve himayeci, %62,7'sinin eşitlikçi, adaletli ve demokratik, %5,3'ünün tutarsız ve değişken, %2,7'sinin ise baskıcı ve disiplinli oldukları görülmektedir. Bu sonuçlara göre eşitlikçi, adaletli ve demokratik ailelerden gelen denek sayısının diğerlerinden daha fazla olduğu görülmektedir. Deneklerin %62,7'lik bir çoğunlukla eşitlikçi, adaletli ve demokratik ailelerden geliyor olması sevindirici bir durumdur. Çünkü aile ortamı bireyin kişiliğinin gelişiminde ve daha sonraki yaşamı boyunca kendini gerçekleştirme sürecinde önemli bir role sahiptir.

7. Denetim Odaklarına Göre Deneklerin Durumları

Tablo-7' den de görüleceği gibi araştırmaya katılan deneklerin %22,7'si iç denetim odaklı, %40,0'ı iç denetim odaklı olma eğiliminde, %33,3'ü dış denetim odaklı olma eğiliminde %4,0'ı ise dış denetim odaklıdır. Yapmış olduğumuz Chi-Kare testi analiz sonuçları araştırmamızın ana denencesi olan "GÜCİF öğrencilerinin denetim odağı algıları çoğunlukla içten denetimlidir" şeklindeki denencemizi doğrulamaktadır. Gürses'in çalışmasında da İlahiyat Fakültesi öğrencileri diğer fakülte öğrencilerine oranla yüksek düzeyde iç denetimli olarak tespit edilmiştir.²¹ Aynı şekilde Sert (Ağır) de, İmam Hatip Lisesi öğrencileri ile Normal Lise Öğrencileri'nin denetim odakları üzerine yapmış olduğu çalışmasında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin genel ortalama da yüksek düzeyde iç denetim odaklı olduklarını tespit etmiştir.²²

Tablo-7: Denetim Odaklarına Göre Dağılım

Seçenekler	Sayı	%
İç Denetim Odaklı	17	22,7
İç Denetim Odak Eğilimli	30	40,0
Dış Denetim Odak Eğilimli	25	33,3
Dış Denetim Odaklı	3	4,0
Toplam	75	100

$\chi^2:51,611$; SD:3; p:,000; p < 0,05

21 İbrahim Gürses, "Din Eğitimi Değişkeni İle Kişilik Değişkenlerinin İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Gençlik Dönemi ve Din Eğitimi-II, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 18-20 Nisan 2003, İSAV, İstanbul 2003., ss. 298-299.

22 Meral Sert (Ağır), *Normal Lise İle İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Denetim Odakları Üzerine Bir İnceleme*, (YYLT), Marmara Üniv. SBE, İstanbul 1994, s. 128.

Kağıtçıbaşı²³ ve Ilgar'ın²⁴ çalışmalarında ise bizim bulgularımızın tersine dış denetimlilik ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Kanaatimizce burada üzerinde durulması gereken husus hangi din ve nasıl bir dindarlık anlayışı sorusuna verilecek cevaplar olmalıdır. Ülkemizde yaygın bir yanlgı olarak bir takım dini ve mistik değerlere bağlı kişiler inançlarının muhtevası dikkate alınmadan dindar olarak değerlendirilmektedir. Fakat halk arasında yüzyıllarca hurafe ve bit'atlara bulanmış bir takım inanışlar din olarak kabul görmekte ve benimsenmektedir. Dolayısıyla böyle bir dini inanca sahip kişilerin gerçekten İslami ölçülerde dindar olarak kabul edilip edilmeyeceği ise açık bir tartışma konusudur. Dolayısıyla İslam dininin itikadi boyutunun gözardı edilerek, İslam bağlamında dindarlığın sadece salt dini ibadet ve ritüelleri yerine getirme olarak algılanmasının²⁵, özellikle ülkemizde sosyal alanlarda yapılan bilimsel çalışmalarda hatalı tespitlerin yapılmasına sebebiyet vereceği kanaatindeyiz. Nitekim yurt dışında yapılmış pek çok çalışmada da sahip olunan dini inancın muhtevası ile denetim odağı arasında farklı ilişki boyutları tespit edilmiştir.²⁶

Biz elde etmiş olduğumuz sonuçlardan hareketle örneklem grubumuzu oluşturan deneklerin gerek mezun oldukları imam hatip liselerinde gerekse fakülte yıllarında almış oldukları din eğitiminin diğer tüm değişkenler üzerinde başat bir fonksiyon icra ederek onların denetim odakları üzerinde iç denetimlilik lehine etkili olduğunu düşünmekteyiz. Bu durum hem sağlıklı din eğitiminin hem de bu eğitimi verecek olan İlahiyat Fakülteleri ve mezunlarının toplum ve fert için önemini ortaya koyar. Nitekim dinin art niyetli kişilerin elinde nasıl insanları sömürü aracı olarak kullanılabileceği, toplum için ne kadar zararlı ve yıkıcı fonksiyonlar icra edebileceği gerek kültür tarihi boyunca gerekse yakın tarihimizde herkes tarafından müşahade edilen bir gerçektir. Bundan dolayı başta İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

23 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Dış Ülke Yaşantısının Etkileri: Bir Uluslar arası Eğitim Mübadelesi Programı Sonuçlarının Sosyal Psikolojik Açından Değerlendirilmesi*, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul 1975, s. 231-232.

24 M. Zeki Ilgar, *Denetim Odağının Değer Sistemleri Ahlâki Gelişim Düzeyi ve Öz-Ahlâki değerlendirme Üzerindeki Etkileri*, (YDT), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 1996, s. 60.

25 Yusuf Acuner, *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlâki Yargı Gelişimi ve Ahlâk Eğitimi* (YDT), Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, Samsun 2004, s. 150.

26 L. B. Brown, *Advances in The Psychology of Religion*, Pergamon Pres, Oxford 1985, ss. 88-89.

olmak üzere, her seviyedeki din eğitiminin kısır çatışma gündeminden çıkartılarak, bilimsel çerçevede yeniden ele alınarak sağlıklı bir zemine oturtulması gereği vardır.

8.Cinsiyet Değişkenine Göre Denetim Odağı İle İlgili Bulgular

Tablo-8: Cinsiyet Değişkeni İle Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Cinsiyet		Denetim Odağı				Toplam
		İç. Den.	İç Den.	Dış Den.	Dış	
Kız	Sayı	9	22	19	2	52
	%	17,3	42,4	36,5	3,8	100
Erkek	Sayı	8	8	6	1	23
	%	34,8	34,8	26,1	4,3	100
	Sayı	17	30	25	3	75
	%	22,7	40,0	33,3	4,0	100

$$X^2 : 2,907 \quad SD: 3 \quad p: ,406 \quad p > 0,05$$

Araştırmada “Erkek öğrenciler kız öğrencilere kıyasla daha içten denetimlidirler” şeklindeki 1. alt denenciyi sınamak amacıyla kız ve erkek öğrencilerin Denetim Odağı Ölçeğinden almış oldukları puanların ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olup olmadığına Chi-Kare testi ile bakılmıştır. Tablo-8’de Chi-Kare testinden elde ettiğimiz sonuçlara göre denetim odağı ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki sözkonusu değildir. Dolayısıyla bu sonuçlar kurmuş olduğumuz 1.alt denencimizi desteklememektedir. Ağır tarafından yapılan “Normal Lise ile İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Denetim Odakları Üzerine Bir İnceleme” isimli Yüksek Lisans çalışmasında da İmam Hatip Lisesinde okuyan kız öğrencilerle erkek öğrenciler arasında denetim odakları açısından anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır.²⁷ Elde edilen bulgu Zer²⁸, İmam²⁹, Köksal³⁰, Albayrak³¹,

27 Sert (Ağır), *Normal Lise İle İmam Hatip*, s. 136.

28 Ali Zer, *Kendini Gerçekleştirme ve Denetim Odağı Değişkenlerinin Karşılaştırılması (Kocaeli Örneği)*, (YYLT), Kocaeli Üniv. SBE, Kocaeli 2001, s. 38.

29 Fatma Zohra İmam, *Pakistan ve Türkiye’deki Gençler Arasında Algılanan Ebeveyn Sıcaklığı, Ebeveyn Kontrolü ve Bunların Benlik Değeri İle ve Denetim Odağıyla İlişkileri*, (YDT), Ege Üniv. SBE, İzmir 2001, s. 81.

30 Fikri Köksal, *Denetim Odağı İle Saldırgan Davranışlar Arasındaki İlişkiler*, (YDT), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 1991, s. 90-91b

31 Huriye Albayrak, *Annelerin Kaygı Düzeyleri İle Çocukların Bağımlılık Eğitimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (YDT), Selçuk Üniv. SBE, Konya 1997, s. 79.

Karagözoğlu³² ve Nowicki ve Strickland'ın³³ çalışmaları tarafından da desteklenmektedir.

Yapılan diğer bazı araştırmalarda ise erkeklerin, kızlara oranla daha iç denetimli oldukları³⁴ diğer bazı araştırmalarda ise kızların erkeklere oranla daha içten denetimli oldukları³⁵ tespit edilmiştir.

Kızların erkeklere oranla daha kontrollü ve daha hoşgörüsüz yetiştirildikleri ve bu durumun kızlarda bağımlı bir kişilik yapısı oluşturduğu ve buna paralel olarak da kızların erkeklere oranla daha dış denetim odağı eğilimli olduğu yapılan bazı çalışmalarda ifade edilmektedir.³⁶ Bu bilgiler ışığında Tablo-8'deki verilere baktığımızda araştırmamıza katılan deneklerin sadece %2,7'sinin baskıcı ve disiplinli, %5,3'ünün de tutarsız ve değişken tutum gösteren ailelerden geldikleri, buna karşılık %62,7'sinin eşitlikçi, adaletli ve demokratik ailelerden geldiği göz önüne alındığında, kız ve erkek öğrenciler arasında denetim odağı açısından bir farklılaşmanın olmayışı daha kolay anlaşılabilir. Nitekim yapılan çalışmalarda olumlu anne baba davranışları ile hem çocuklarda hem de yetişkinlerde içten denetimlilik arasında olumlu bir ilişkinin var olduğu görülmektedir.³⁷

-
- 32 Cengiz Karagözoğlu, *11-14 Yaş Grubu Sporcularda Grupla Psikolojik Danışmanın Kontrol Odağına Etkisinin Araştırılması* (YDT), Marmara Üniv. Sağlık Bilimleri Enst., İstanbul 1997, s. 110.
- 33 S. Nowicki, B. R. Strickland, "Locus of Control Scale for Children", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Yıl: 1973, sayı: 40, c. I, ss. 148-154.
- 34 Dönmez, "Bazı Kişilerarası İlişki Durumlarını Algılama ve Değiştirme İsteğinde Cinsiyet Farkı", *Ank. Üniv. Eğit. Bil. Fak. Dergisi*, Yıl: 1983, c. XVI, sayı: 1-2, s. 105; Nilgün Sarper, *Yetiştirme Yurdunda Yetişen Çocuklar İle Anne-Baba Yanında Yetişen Çocukların Denetim Odaklarının Karşılaştırılması*, (YYLT), Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Bilimleri Enst., İzmir 2001, s. 48; Hadiye Küçükkaragöz (Sakarya), *İlkokul Öğretmenlerinde Kontrol Odağı ve Öğrencilerinin Kontrol Odağının Oluşumuna Etkileri*, (YDT), Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir 1998, s. 80; M. Gable, C. Hollon ve F. Dangelo, "Relating Locus of Control to Machiavellianism and Managerial Achievement", *Psychological Reports*, Yıl: 1990, sayı: 67, c. I, ss. 339-344; A. K. Boggiano, M. Barnett, "Gender Differences in Depression in Children as a Function of Motivational Orientation", *Sex Roles; A Journal of Research*, sayı: 26, c. 1-2, ss. 11-17; Behçet Yanılmaz, *Öğretmen Adaylarının Denetim Odağının*, s. 38; Balcı, *Lise Öğrencilerinin*, s. 40; İmam, *Pakistan ve Türkiye'deki Gençler*, s. 61.
- 35 N. Ören, "Denetim Odağı İle Kendini Kabul Arasındaki İlişkiler", *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, Yıl: 1991, sayı: 1-2, ss. 20-28;
- 36 Özcan Köknel, *İnsanı Anlamak*, Altın Kitaplar, 6. Baskı, Ocak 1997, s. 231.
- 37 Ali Dönmez, "Denetim Odağı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, s. 40-41; Y. Kuzgun, *Ana-Baba Tutumlarının Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*, (YDT), Hacettepe Üniv. SBE, Ankara 1972; F. Korkut, *İlkokul Öğrencilerinin Kendilerine ve Ailelerine İlişkin Bazı Değişkenlerin Denetim Odakları Üzerine Etkisi*, (YYLT), Hacettepe Üniv. SBE, Ankara 1986; W. Katkowsky, V.C. Crendall, S. Good, "Parental Antecedents of Children's Belief in Internal

Cinsiyet ve denetim odağı arasındaki ilişki ile ilgili olarak gerek bizim çalışmamızdan gerekse yurt dışında ve yurt içinde yapılan çalışmalardan³⁸ elde edilen farklı bulgular bu konuda tutarlı bir görüş ortaya koymayı engellemektedir. Yani tek başına cinsiyet faktörünün iç yada dış denetimlilikte etkili olmadığı, burada ailede ve toplumda cinsiyetler arası gösterilen farklı tutumların ve cinsiyet ayrımcılığının denetim odağı konusundaki farklılığa sebep olduğu kanaatindeyiz.

9.Sınıf Değişkenine Göre Denetim Odağı İle İlgili Bulgular

Tablo-9: Sınıf Değişkeni İle Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Sınıf		Denetim Odağı				Toplam
		İç. Den.	İç Den.	Dış Den.	Dış Den.	
1. Sınıf	Sayı	9	7	3	0	19
	%	47,4	36,8	18,8	0	100
2. Sınıf	Sayı	4	12	10	1	27
	%	14,8	44,4	37,0	3,7	100
3. Sınıf	Sayı	1	4	5	2	12
	%	8,3	33,3	41,7	16,7	100
4. Sınıf	Sayı	3	7	7	0	17
	%	17,6	41,2	41,2	0	100
	Sayı	17	30	25	3	75
	%	22,7	40,0	33,3	4,0	100

$$X^2 : 16,134 \quad SD: 9 \quad p: ,064 \quad p > 0,05$$

Araştırmamızın 2. alt denencesi olan “Son sınıf öğrencileri ile diğer sınıflarda okuyan öğrenciler arasında denetim odağı açısından bir farklılık yoktur.” şeklindeki denencemizi sınamak için hazırlamış olduğumuz karşılaştırma Tablo-9’da görülmektedir. Chi-Kare testinden elde edilen sonuçlara göre sınıf değişkeni ile denetim odağı arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla bu sonuçlar 2.alt denencemizi doğrulamaktadır.

Biz bu denencemizi kurarken Fakülte öğrencilerimizin tamamının İmam Hatip Lisesi mezunu olmalarından dolayı, lise eğitimleri sırasında sağlıklı bir kader eğitimi aldıkları için fakülte yıllarında denetim odakları açısından bir farklılaşma olmayacağı öngörüsünden hareket etmiştik. Elde edilen sonuçlar

External Control of Reinforcement in Intellectual Achievement Situations”, *Child Development*, Yıl: 1967, sayı: 28, s: 765.

38 Rotter, *Generalized Expectancies*, ss. 1-28; Yeşilyaprak, “Denetim Odağının Belirleyicileri”, *Psikoloji Dergisi*, s. 44.

bu denence ile ilgili yorumumuzu doğrulamaktadır. Yine bu sonuçlardan hareketle denetim odağının şekillenişinde kişinin yaşamış olduğu olaylar yanında, onun bu olayları ne şekilde değerlendireceği konusunda ona rehberlik eden dini inancının ve bu dini inancın kader anlayışının başat rol oynadığı kanaatindeyiz.

10.Akademik Başarı Durumu Değişkenine Göre Denetim Odağı İle İlgili Bulgular

Tablo-10: Akademik Başarı Durumu Değişkeni İle Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Akademik Başarı		Denetim Odağı				Toplam
		İç.	İç Den.	Dış Den.	Dış Den.	
2.00-2.50 (70-75)	Say %	3 20,0	4 26,7	6 40,0	2 13,3	15 100
2.51-3.00 (75.1-80.0)	Say %	4 21,1	10 52,6	4 21,1	1 5,3	19 100
3.01-3.50 (80.1-85.0)	Say %	6 20,7	11 37,9	12 41,4	0 0	29 100
3.51-3.67 (85.3-90.1)	Say %	2 22,3	4 44,4	3 33,3	0 0	9 100
3.68-4.00 (90.4-100)	Say %	2 66,7	1 33,3	0 0	0 0	3 100
	Say %	17 22,7	30 40,0	25 33,4	3 4,0	75 100

χ^2 : 11,821 SD: 12 p: ,460 p > 0, 05

Araştırmamızın “Akademik başarı düzeyi yüksek olan öğrenciler diğerlerine kıyasla daha içten denetimlidirler” şeklindeki 4. alt denencesini sınamak için yapılan karşılaştırma Tablo-10’da görülmektedir. Chi-Kare testinden elde edilen sonuçlara göre akademik başarı değişkeni ile denetim odağı arasında anlamlı bir ilişkiden sözedilememektedir. Dolayısıyla bu sonuçlar 4.alt denencemizi desteklememektedir.

Denetim odağı ile başarı arasında anlamlı bir ilişkinin tespit edildiği ilk ve en önemli çalışma Coleman Raporu’dur.³⁹ Ayrıca Lefcourt⁴⁰, Stipek ve Weisz⁴¹,

39 Dönmez, “Denetim Odağı: Temel Araştırma Alanları”, *A.Ü. Eğtm. Bil. Fak. Dergisi*, Yıl: 1986, c.: 19, S: 1-2, s. 268.

40 Herbert M. Lefcourt, *Locus of Control: Current Trends in Theory and Research*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey 1982, s. 87.

41 D. J. Stipek, J. R. Weisz, “Perceived Personal Control and Academic Achievement”, *Review of Educational Research*, Yıl: 1981, sayı: 51, ss. 63-78.

Findley ve Cooper⁴² ve Korkut'un⁴³ çalışmalarında akademik başarı ile denetim odağı arasında, iç denetimlilerin daha başarılı olduğu şeklinde anlamlı bir ilişkinin varlığından söz edilse de bizim çalışmamızda olduğu gibi diğer bazı araştırmalar⁴⁴ da böyle bir ilişkinin varlığına rastlanılmamaktadır veya çok zayıf bir ilişki bulunabilmektedir.

Balcı ise lise öğrencileri üzerinde yapmış olduğu araştırmada denetim odağı ile sınav kaygısı arasında bir ilişki kurarak dış denetim odaklıların iç denetim odaklılara oranla daha fazla sınav kaygısı taşıdığı için, eğitim döneminde daha az başarılı olduklarını tespit etmiştir.⁴⁵

Literatürde denetim odağı ile başarı değişkeni arasında farklı sonuçların elde edilmesi bu konuda daha kapsamlı yeni araştırmaların yapılmasının gerekli olduğunu göstermektedir.

11.Ekonomik Durum Değişkenine Göre Denetim Odağı İle İlgili Bulgular

Tablo-11'de "Aileleri orta ve yüksek sosyo-ekonomik düzeyde olan öğrenciler, aileleri düşük sosyo-ekonomik düzeye sahip öğrencilere kıyasla daha içten denetimlidirler" şeklindeki araştırmamızın 5. alt denencesini sınamak için hazırlanmış olduğumuz karşılaştırma görülmektedir. Bu denence oluşturulurken ailenin aylık gelirinin artmasının bireylerde temel ihtiyaçlarını karşılamaya bağlı olarak kendine güveni doğuracağı, aylık gelirin düşük olması ise beraberinde, bireylerde kaygı ve kendine güvensizliği yaratacağı ve bunun da dış denetimliliğe sebebiyet vereceği düşünülmüştür. Fakat Chi-Kare testinden elde edilen sonuçlara göre ekonomik düzey değişkeni ile denetim odağı arasında anlamlı bir ilişkiden sözedilememektedir. Dolayısıyla bu sonuçlar 5.alt denencemizi desteklememektedir.

42 M.J. Findley, H. M. Cooper, "Locus of Control and Academic Achievement: A Literature Review", *Journal of Personality and Social Psychology*, Yıl: 1983, sayı: 44, c. II, ss. 419-427.

43 Fidan Korkut, *İlkokul Öğrencilerinin Kendilerine ve Ailelerine İlişkin Bazı Değişkenlerinin Denetim Odakları Üzerine Etkisi*, (YILT), Hacettepe Üniv. SBE, Ankara 1986, s. 31; Handan Asude Başal, "Denetim Odağı İle Sınav Kaygısı Arasındaki İlişki", *Eğitim ve Bilim*, Ocak 1997, c: XXI, sayı: 103, s. 5.

44 Kevser Baykara, *İşbirliğine Dayalı Öğrenme Teknikleri ve Denetim Odakları Üzerine Bir Çalışma*, (YDT), Hacettepe Üniv. SBE, Ankara 1999, s. 80; Yeşilyaprak, "Denetim Odağının Belirleyicileri", s. 44; Dönmez, "Denetim Odağı: Temel Araştırma Alanları", s. 270; Yanılmaz, *Öğretmen Adaylarının*, s. 39.

45 Süleyman Balcı, *Lise Öğrencilerinin Denetim Odağı*, s.50-51.

Tablo-11: Ekonomik Durum Değişkeni İle Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Ailenin Eline		Denetim Odağı				Toplam
		İç.	İç Den.	Dış Den.	Dış Den.	
0 – 500 Milyon	Sayı	3	10	7	1	21
	%	14,3	47,6	33,3	4,8	100
500 – 1 Milyar TL	Sayı	13	17	14	2	46
	%	28,3	37,0	30,4	4,3	100
1 Milyar ve üzeri	Sayı	1	3	4	0	8
	%	12,5	37,5	50,0	0	100
	Sayı	17	30	25	3	75
	%	22,7	40,0	33,3	4,0	100

$X^2 : 3,221$ SD: 6 p: ,781 p > 0, 05

Araştırmamızda elde etmiş olduğumuz bulgular, Mete⁴⁶, Albayrak⁴⁷ ve Yanılmaz⁴⁸'in bulgularıyla paralellik arz etmektedir.

Balcı⁴⁹, Battle ve Roter⁵⁰, Gozali ve arkadaşları⁵¹, Chebat⁵² ve Maqsud ve Rouhani⁵³ ve Kohn, Mervin ve Pearline⁵⁴'nin çalışmalarında ise sosyo-ekonomik düzey ile denetim odağı arasında önemli düzeyde iç denetimlilik lehine olumlu ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Bu durum örneklem grubunu oluşturan deneklerin ailelerinin ekonomik durumlarının düşük olmasının onlar üzerinde çok fazla kaygı verici ve kendilerinde güvensizlik duygusu yaratacak bir duruma sebebiyet vermediği ve mevcut durumu olduğu gibi kabullendikleri için beklendiği şekilde bir farklılığın oluşmadığı şeklinde yorumlanabilir. Yani burada önemli olan

46 İsmail Cüneyt Mete, *Yöneticilerde İçten ve Dıştan Denetim Odaklı Olmanın İş Hayatı Nitelikleriyle İlişkisi*, (YYLT), Yüzyüncü Yıl Üniv. SBE, Van 2002, s. 79.

47 Albayrak, *Annelerin Kaygı Düzeyleri*, s. 73-74.

48 Yanılmaz, *Öğretmen Adaylarının*, s. 40.

49 Balcı, *Lise Öğrencilerinin Denetim Odağı*, s. 19.

50 E.S. Battle, J. B. Rotter, "Children's Feelings of Personal Control as Related to Social Class and Ethnic Group", *Journal of Personality*, Yıl: 1963, c. IV, sayı: 31, ss. 482-490.

51 H. Gozali ve arkadaşları, "Relationship Between The Internal-External Control Construct and Achievement", *Journal of Educational Psychology*, Yıl: 1973, sayı: 64, ss. 9-14.

52 J. C. Chebat, "Social Responsibility, Locus of Control and Social Class", *The Journal of Social Psychology*, Yıl: 1986, c. IV, sayı: 126, ss. 559-561.

53 M. Maqsud, S. Rouhani, "Relationship Between Socioeconomic Status Locus of Control, Self-Concept and Academic Achievement of Bastwana Adolescents", *Journal of Youth and Adolescence*, Yıl: 1991, cilt: I, sayı: 20, ss. 107-114.

54 L. Kohn, C. Mervin, G. Pearline, "Social Class, Occupation and Parental Values", *American Sociological Review*, Yıl: 1986, sayı: 31, ss. 466-479.

mevcut ekonomik durumdan ziyade, bireyin içinde bulunduğu bu durumu ne şekilde algılayıp yorumladığıdır.

12.Yaşanılan Yer Değişkenine Göre Denetim Odağı İle İlgili Bulgular

Tablo-12: Yaşanılan Yer Değişkeni İle Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Yaşanılan Yer		Denetim Odağı				Toplam
		İç.	İç Den.	Dış Den.	Dış Den.	
Şehir	Sayı	10	11	17	2	40
	%	25,0	27,5	42,5	5,0	100
İlçe	Sayı	4	14	6	0	24
	%	16,7	58,3	25,0	0	100
Köy	Sayı	3	5	2	1	11
	%	27,3	45,5	18,2	9,0	100
	Sayı	17	30	25	3	75
	%	22,7	40,0	33,3	4,0	100

$X^2 : 8,280$ SD: 6 p: ,218 p > 0,05

Araştırmamızın “Yaşamın çoğunu şehirlerde geçirmiş olan öğrenciler, yaşamının çoğunluğunu kent, ilçe ve köyde geçirmiş olan öğrencilere kıyasla daha içten denetimlidirler.” şeklindeki 6. alt denencesini sınamak için hazırlanmış olduğumuz karşılaştırma Tablo-12’de görülmektedir. Chi-Kare testinden elde edilen sonuçlara göre yaşanılan yer değişkeni ile denetim odağı arasında anlamlı bir ilişkiden söz edilememektedir. Dolayısıyla bu sonuçlar yukarıda belirtmiş olduğumuz 6.alt denencemizi desteklememektedir.

Diğer bazı araştırma bulgularına göre ise yaşamın çoğunluğunun geçtiği yerleşim birimiyle denetim odağı arasında anlamlı ilişki vardır. Örneğin; Küçükkaragöz’ün çalışmasında küçük yerleşim biriminde yaşayanların, büyük yerleşim biriminde yaşayanların lehine daha iç denetimli olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Küçükkaragöz, Pierce’ın bir Türk köyünde yaptığı gözlem çalışmasında, çocukların sabahtan akşama kadar kendi başlarına bırakıldıklarını, belli doğrultuda yönlendirilmediklerini ve bu durumun da çocukların iç denetimli olarak yetişmesine olanak sağladığını ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁵ Aynı şekilde Dönmez’in araştırmasında da büyük çevrelerden gelen deneklerin, küçük çevrelerden gelenlerden anlamlı ölçüde daha dıştan denetimli oldukları tespit edilmiştir.⁵⁶

Bazı araştırmalar da yaşamlarının büyük çoğunu büyük şehirlerde

55 Küçükkaragöz, *İlkokul Öğretmenlerinde*, s. 85-86.

56 Dönmez, “Denetim Odağı, Kendine Saygı ve Üç Değişken; Çevre Büyüklüğü, Yaş ve Aile Ortamı”, *Eğitim ve Bilim*, , 1985, cilt: X, sayı: 55, s. 12 (ss. 4-15)

geçiren bireylerin daha iç denetimli olduklarını gösterirken diğer bazıları da bizim bulgularımızı destekler mahiyette olup, yaşamın çoğunun geçirildiği yer ile denetim odağı arasında anlamlı bir ilişki ortaya koymamaktadır.⁵⁷

Tüm bu bulgulardan hareketle yerleşim biriminin denetim odağı üzerinde etkili olduğunu gösteren araştırmaların çok belirgin sonuçlar ortaya koymadığını söyleyebiliriz.⁵⁸

13.Ebeveyn Tutumu Değişkenine Göre Denetim Odağı İle İlgili Bulgular

Tablo-13: Ebeveyn Tutumu Değişkeni İle Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması

Anne – Babanın		İç. Den.	İç Den.	Dış	Dış Den.	Topla
Aşırı Ve Himayeci	Sayı %	5 22,7	7 31,8	9 40,9	1 4,5	22 100
Eşitlikçi, Ve	Sayı %	9 19,1	22 46,8	14 29,8	2 4,3	47 100
Tutarsız Ve Değişken	Sayı %	3 75,0	0 0	1 25,0	0 0	4 100
Baskıcı Ve Disiplinli	Sayı %	0 0	1 50,0	1 50,0	0 0	2 100
	Sayı %	17 22,7	30 40,0	25 33,3	3 4,0	75 100

$\chi^2: 9,176$ SD: 9 p: ,421 p > 0, 05

Tablo-13’de “Ailesi kendisine karşı eşitlikçi-adaletli ve demokratik tutum takınan öğrenciler, diğerlerine kıyasla daha içten denetimlidirler.” şeklindeki araştırmamızın 7. alt denencesini sınamak için hazırlanmış olduğumuz karşılaştırma görülmektedir. Chi-Kare testinden elde edilen sonuçlara göre anne-baba tutumu değişkeni ile denetim odağı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu sonuçlar yukarıda belirtmiş olduğumuz 7.alt denencemizi doğrulamamaktadır.

İmam da Türk ve Pakistanlı örneklem grupları arasında yapmış olduğu karşılaştırmalı araştırmasında Türk örneklem grubunda denetim odağı ile ebeveyn tutumu arasında anlamlı bir ilişki bulamazken Pakistanlı örneklem grubunda ebeveyn tutumuyla denetim odağı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit etmiştir.⁵⁹

Cantekinler tarafından ülkemizde yapılmış olan başka bir araştırmada ise demokratik aile ortamında yetişen çocukların, baskıcı aile ortamında yetişen

57 Yanılmaz, *Öğretmen Adaylarının*, s. 41.

58 Yeşilyaprak, “Denetim Odağının Belirleyicileri”, s. 44.

59 İmam, *Pakistan ve Türkiye’deki Gençler*, s. 69.

çocuklardan daha iç denetimli oldukları tespit edilmiştir.⁶⁰ İmam'ın çalışmasında ortaya koyduğu üzere yurt dışında ve yurt içinde yapılmış pek çok çalışma da ebeveyn tutumuyla denetim odağı arasında anlamlı ilişki olduğuna dair bu bulguları desteklemektedir.⁶¹

Tüm bu araştırma sonuçlarından da görüldüğü gibi elde edilen bulgular anan-baba-çocuk ilişkileri ile denetim odağı arasında anlamlı bağ ortaya koyarken, çelişkili bazı sonuçlar da dikkati çekmektedir. Bu çelişkiler aynı zamanda ana-baba davranışlarını etkileyen diğer değişkenlerin dikkate alınmayışına bağlanabilir. Ailesel ön koşulların içsel-dışsal denetimli oluş üzerindeki etkisi kabul edilmekle birlikte, bu alandaki bulgular henüz pek çok yanıtı ortaya koyabilecek durumda değildir.⁶²

Sonuç

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin denetim odaklarını çeşitli değişkenler açısından incelediğimiz bu çalışmamızda “Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin denetim odağı algıları çoğunlukla içten denetimlidir” şeklindeki ana denencemiz ve “Son sınıf öğrencileri ile diğer sınıflarda okuyan öğrenciler arasında denetim odağı açısından bir farklılık yoktur.” şeklindeki 2. alt denencemiz doğrulanmış; cinsiyet, ilgi alanı, akademik başarı düzeyi, ailenin ekonomik düzeyi, yaşamın çoğunun geçirildiği yer ve ebeveyn tutumu değişkenlerine bağlı olarak oluşturmuş olduğumuz alt denencelerimiz ise istatistiksel olarak doğrulanamamıştır. Ortaya çıkan bu tablo denetim odağı ile ilgili olarak yurt dışında ve yurt içinde yapılmış olan çeşitli araştırma bulgularının bazılarıyla benzerlik arz etmektedir. Tüm bu sonuçlardan hareketle denetim odağı ile yukarıda saymış olduğumuz değişkenler arasındaki ilişki konusunda elde edilen farklı bulguların bu konuda tutarlı bir görüş ortaya koymayı engellediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla konunun açıklığa kavuşması için yapılacak yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu araştırma sonuçları üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus ise araştırmanın yapıldığı örneklem grubunun ayırt edici özelliğidir. Nitekim çalışmamız akademik düzeyde dini eğitim alan ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yapılmıştır ve elde edilen bulgular fakülte öğrencilerinin

60 Semra Cantekinler, *Öğrenilmiş Çaresizliği Olan Çocuklar Üzerine Deneysel Bir Çalışma*, (YDT), Selçuk Üniv. SBE, Konya 1997, s. 69.

61 İmam, *Pakistan ve Türkiye'deki Gençler*, s. 10-22.

62 Yeşilyaprak, *Denetim Odağının Belirleyicileri*, s. 44.

anlamli bir şekilde iç denetim odağı eğilimli ve iç denetim odaklı olduklarını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle gerek mezun oldukları imam hatip liselerinde gerekse fakülte yıllarında alınan din eğitiminin diğer tüm değişkenler üzerinde başat bir fonksiyon icra ederek öğrencilerin denetim odakları üzerinde i denetimlilik lehine etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum ise hem sağlıklı din eğitiminin hem de bu eğitimi verecek olan ilahiyat fakültesi mezunlarının toplum ve fert için önemini dile getirmektedir.

Diğer İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde konuyla ilgili olarak yapılacak olan çalışmalar dinin denetim odağı üzerindeki etkisi konusunda yapılan çalışmalara anlamli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca yapılacak olan yeni çalışmalardan elde edilecek bulgular bizim bu araştırma neticesinde ulaştığımız tespitlerin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine de anlamli katkılarda bulunacağı muhakkaktır.

Özet

Denetim Odağı kavramı psikolojide kişiliğin önemli bir yönü olarak düşünölmektedir. Bu kavram Julian Robert tarafından 1960 yılında geliştirilmiştir. Denetim Odağı hayatta karşılaşılan olayların asıl nedenlerinin ne olduğuyla ilgili kişisel algıyla ilgilidir. Daha basit bir ifadeyle: kaderinizi siz mi kontrol ediyorsunuz yoksa başkaları ve alın yazınız tarafından mı kontrol ediliyorunuz? Denetim Odağı dışsal nedenlerden içsel nedenlere doğru uzanan iki kutuplu bir biçimde anlaşılabilir. Dış denetimli kişiler davranışlarının kader, şans veya diğer kimseler tarafından yönetildiğine inanırken, i denetimli kişiler davranışlarının kendi kişisel karar ve gayretleriyle ortaya çıktığına inanırlar. Biz de bu alışmamızda Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin denetim odaklarını çeşitli değerkenler açısından inceledik ve din eğitimin denetim odağı üzerindeki etkisini tahlil ettik.

Anahtar Kelimeler: Denetim Odağı, Din Eğitimi, Din Psikolojisi

Bibliyografya

- Ağır, Meral Sert, *Normal Lise İle İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Denetim Odakları Üzerine Bir İnceleme (YYLT)*, Marmara Üni. SBE, İstanbul 1994.
- Albayrak, Huriye, *Annelerin Kaygı Düzeyleri İle Çocukların Bağımlılık Eğitimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, (YDT)*, Selçuk Üni. SBE, Konya 1997.
- Balcı, Süleyman, *Lise Öğrencilerinin Denetim Odağı ile Sınav Kaygısı Arasındaki İlişi (YYT)*, Gazi Üni. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 1997.
- Battle, E.S., Rotter J. B., "Children's Feelings of Personal Control as Related to Social Class and Ethnic Group", *Journal of Personality*, Yıl: 1963, c. IV, sayı: 31, ss. 482-490.
- Başal, Handan Asude, "Denetim Odağı İle Sınav Kaygısı Arasındaki İlişi", *Eğitim ve Bilim*, Ocak 1997, c.: XXI, sayı: 103.
- Baykara, Kevser, *İşbirliğine Dayalı Öğrenme Teknikleri ve Denetim Odakları Üzerine Bir alışma, (YDT)*, Hacettepe Üni. SBE, Ankara 1999.
- Boggiano, A. K., Barnett, M., "Gender Differences in Depression in Children as a Function of Motivational Orientation", *Sex Roles; A Journal of Research*, c: I-II, sayı: 26.
- Borwn, L. B., *Advances in The Psychology of Religion*, Pergamon Pres, Oxford 1985.
- Canel, Denктаř, *Ortaokul Seviyesindeki Ergenlerin Denetim Odağı Özelliklerinin Yaratıcı Düşünceye Etkisi (YYLT)*, Marmara Üni. SBE, İstanbul 1993.

- Chebat, J. C., "Social Responsibility, Locus of Control and Social Class", *The Journal of Social Psychology*, Yıl: 1986, c. IV, sayı: 126, ss. 559-561.
- Dağ, İ., "Rotter'in İç-Dış Kontrol Odağı Ölçeği (RİDKOÖ)'nin Üniversite Öğrencileri İçin Güvenilirliği ve Geçerliliği", *Psikoloji Dergisi*, Aralık 1991, sayı: 26.
- Decharms, R., "Personal Causation Training in the Schools", *Journals of Applied Social Psychology*, 1972, sayı: 2.
- Diamond, M. J. , Shapiro, J. L., "Changes in Locus of Control as a Function of Encounter Group Experiences: A Study and Replication", *Journal of Abnormal Psychology*, 1973, sayı: 82.
- Dönmez, Ali, "Denetim Odağı: Locus of Control", *AÜEBF Dergisi*, 1985, c. XVIII, sayı: 1-2.
- , "Belirli Toplumsal Durumların Algılanmasında Denetim Odağının Etkisi", *AÜEBF Dergisi*, 1984, c. XVII, sayı: 1-2.
- , "Bazı Kişilerarası İlişki Durumlarını Algılama ve Değiştirme İsteğinde Cinsiyet Farkı", *AÜEBF Dergisi*, 1983, c. XVI, sayı: 1-2.
- , "Denetim Odağı (Locus of Control) ve Çevre Büyüklüğü", *AÜEBF Dergisi*, c. XVI, sayı: 1.
- , "Denetim Odağı: Temel Araştırma Alanları", *AÜEBF Dergisi*, 1986, c. XIX, sayı: 1-2.
- Feldman, Robert S., *Understanding Psychology*, McGraw-Hill Inc., New York 1990.
- Findley, M.J., Cooper, H. M., "Locus of Control and Academic Achievement: A Literature Review", *Journal of Personality and Social Psychology*, Yıl: 1983, sayı: 44, c. II, ss. 419-427.
- Gable M., Hollon C. ve Dangelo F., "Relating Locus of Control to Machiavellianism and Managerial Achievement", *Psychological Reports*, Yıl: 1990, c. I, sayı: 67.
- Genç, Esmâ, *Öğretmenlerde Denetim Odağının Problem Çözmeye Yönelik Yaratıcılıklarıyla İlişkisi*, (YYLT), Marmara Üniv. Fen Bil. Enst., İstanbul 2000.
- Gozali H. ve arkadaşları, "Relationship Between The Internal-External Control Construct and Achievement", *Journal of Educational Psychology*, Yıl: 1973, sayı: 64, ss. 9-14.
- Gürses, İbrahim, "Din Eğitimi Değişkeni İle Kişilik Değişkenlerinin İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Gençlik Dönemi ve Din Eğitimi-II*, 18-20 Nisan 2003, İSAV, İstanbul 2003.
- Hosman, Lawrence, , "The Relationship Between Locus of Control and The Evaluative Consequences of Powerful and Powerless Speech Styles", *Journal of Language and Social Psychology*, Mart 1997, sayı: 16.
- <http://psych.fullerton.edu/jmearns/rotter.htm>
- Jery E. Phares, *Locus of Control in Personality*, General Learning Pres, New Jersey 1976.
- Karagözoğlu, Cengiz, *11-14 Yaş Grubu Sporcularda Grupla Psikolojik Danışmanın Kontrol Odağına Etkisinin Araştırılması*, (YDT), Marmara Üniv. Sağlık Bilimleri Enst., İstanbul 1997.
- Kaygusuz, Canani, *Öz-otoriteryanizm İle Bazı Psikolojik ve Ailesel Değişkenler Arasındaki İlişkiler* (YDT), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 1995.
- Keleş, Onur Bağlum, *Eğitim Yöneticilerinde Sorun Çözme ve Denetim Odağı İlişkisi* (YDT), Ankara Üniv. SBE, Ankara 2000.
- Katkowsky, W. V, Crendall, C., Good, S., "Parental Antecedents of Children's Belief in Internal External Control of Reinforcement in Intellectual Achievement Situations", *Child Devlopment*, Yıl: 1967, sayı: 28, s: 765.
- Korkut, Fidan, *İlkokul Öğrencilerinin Kendilerine ve Ailelerine İlişkin Bazı Değişkenlerin Denetim Odakları Üzerine Etkisi*, (YYLT), Hacettepe Üniv. SBE, Ankara 1986.
- Köknel, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın Kitaplar, 6. Baskı, Ocak 1997.
- Köksal, Fikri, *Denetim Odağı İle Saldırgan Davranışlar Arasındaki İlişkiler*, (YDT), AÜSBE, Erzurum 1991.
- Kurt, Yakup, *Rehber Öğretmenler ve Öğretmenlerin Ahlâk Gelişim Düzeyleri ve Denetim Odağı Algılamaları* (YYLT), Ank. Üniv. SBE, Ankara 1996.
- Kuzgun, Y., *Ana-Baba Tutumlarının Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*, (YDT), Hacettepe Üniv. SBE, Ankara 1972.

- Küçükkaragöz (Sakarya), Hadiye, *İlkokul Öğretmenlerinde Kontrol Odağı ve Öğrencilerinin Kontrol Odağının Oluşumuna Etkileri*, (YDT), Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir 1998.
- Lefcourt, Herbert M., *Locus of Control: "Current Trends in Theory and Research"*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey 1982.
- , Ladwing, G. W., "The Effect of Reference Group Open Negroes Persistence in a Biracial Competitive Game", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1965, sayı: 1.
- Marks Lawrence, L., "Deconstructing Locus of Control: Implications for Practitioners", *Journal of Counseling and Development*, S. 76, 1998.
- Maqşud M., S. Rouhani, "Relationship Between Socioeconomic Status Locus of Control, Self-Concept and Academic Achievement of Bastwana Adolescents", *Journal of Youth and Adolescence*, Yıl: 1991, cilt: I, sayı: 20, ss. 107-114.
- Mete, İsmail Cüneyt, *Yöneticilerde İçten ve Dıştan Denetim Odaklı Olmanın İş Hayatı Nitelikleriyle İlişkisi*, (YYLT), Yüzüncü Yıl Üniv. SBE, Van 2002.
- Nowicki, S., Strickland, B. R., "Locus of Control Scale for Children", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1973, c: I, sayı: 40.
- Ören, N., "Denetim Odağı İle Kendini Kabul Arasındaki İlişkiler", *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 1991, sayı: 1-2.
- Özyürek, Dilek, *Denetim Odağını Etkilemeye Yönelik Deneysel Bir Çalışma*, (YYLT), Çukurova Üniv. SBE, Adana 1992.
- Phares, Jerry E., *Introduction of Personality*, Harper Collins, New York 1991, 3. ed. t.
- , *Locus of Control in Personality*, General Learning Pres, New Jersey 1976.
- Rotter Julian B., "Some Problems and Misconceptions Related to the Construct of Internal Versus External Control of Reinforcement", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1975, sayı: 43, c: I.
- , "Generalized Expectancies for Internal Versus External Control of Reinforcements", *Psychological Monographs*, 1966, sayı: 80.
- , Phares E. J., *Applications of a Social Learning Theory of Personality*, New York 1972.
- Sarper, Nilgün, *Yetiştirme Yurdunda Yetişen Çocuklar İle Anne-Baba Yanında Yetişen Çocukların Denetim Odaklarının Karşılaştırılması*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Bilimleri Enst., İzmir 2001.
- Stipek, D. J., Weisz, J. R., "Perceived Personal Control and Academic Achievement", *Review of Educational Research*, Yıl: 1981, sayı: 51, ss. 63-78.
- Şar, Ali Haydar, *Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Kişilik Tercihlerinin ve Denetim Odaklarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (YYLT), Selçuk Üniv. SBE, Konya 1997.
- Uslu, Mustafa, *Resmi Eğitim Kurumlarında Çalışan Psikolojik Danışma ve Rehberlik Uzmanlarının İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeylerinin Danışmanların Denetim Odağı ve Bazı Değişkenlere Göre Karşılaştırılması*, (YYLT), Selçuk Üniv. SBE, Konya 1999.
- Yanılmaz, Behçet, *Öğretmen Adaylarının Denetim Odağının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, (YYLT), KTU SBE, Trabzon 1999.
- Yeşilyaprak, Binnur, "Denetim Odağının Belirleyicileri ve Değişimine İlişkin Araştırmalar; Bir Eleştirel Değerlendirme", *Psikoloji Dergisi*, Aralık 1990, c: VII, sayı: 25.
- Zer, Ali, *Kendini Gerçekleştirme ve Denetim Odağı Değişkenlerinin Karşılaştırılması (Kocaeli Örneği)*, (YYLT), Kocaeli Üniv. SBE, Kocaeli 2001.
- Zohra, İmam Fatma, *Pakistan ve Türkiye'deki Gençler Arasında Algılanan Ebeveyn Sıcaklığı, Ebeveyn Kontrolü ve Bunların Benlik Değeri İle ve Denetim Odağıyla İlişkileri*, (YDT), Ege Üniv. SBE, İzmir 2001.

MAHMUT KÂMİL EFENDİ'NİN "İSLÂMİYETİN ŞİİRİ ŞUARÂYI TARZ-I TELAKKİSİ" İSİMLİ MAKALESİ *

Ali ÖZTÜRK **

Abstract

On The Mahmut Kâmil Efendi's Article That Entitled "İslâmiyetin Şiiri Şuarâyı Tarz-ı Telakkîsî"

This paper contains a writer's thoughts about the poetries and poets according to İslâm. That writer known as Mahmut Kâmil Efendi which was born in Çorum (Turkey) 1880 and died 1948. We enlightened his life and studies and translated his article from Ottoman Arabic alphabet to modern Turkish Latin letters and evaluated it at the end.

Keywords: Mahmut Kâmil Efendi, Newspaper of Çorum, İslâm, Poem, Poet.

Giriş

Öteden beri İslâm'ın şiirle barışıp barışmadığı tartışma konusu olagelmıştır. İslamiyetin şiire ve şaire bakışı başta tefsir, hadis, siyer ve fıkıh kaynakları olmak üzere, âdâb ile ilgili eserler ile İslam edebiyatına dair kitaplar içerisinde yer almıştır. İslam öncesi Arap toplumunda şiir fevkalâde bir mevki iştiğal etmesi dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de "şuarâ/şairler" ismiyle bir sure bulunması ve Hz. Peygamberin çok defalar şiir konusunda söz sarfetmesi, İslam bilginleri ve edebiyatçıların şiir konusu üzerine eğilmelerinin en önemli sebebi olmuştur.

Geçmişten günümüze uzanan süreç içerisinde şiir ve şairler ile ilgili tartışmaların, İslâm dünyasında pek zengin bir literatür oluşturduğu bilinmektedir. Hz. Peygamberin sağlığında başlayan bu tartışmalar¹, Raşid Halifeler, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde devam etmiştir. Söz konusu

* Mahmut Kâmil Efendi'nin makalelerinden bizi haberdar eden ve makale fotokopilerini temin eden *Çorum Hâkimiyet Gazetesi* yazarı Sayın Abdulkadir Ozulu Beyefendi'ye teşekkür ediyorum.

** Ar. Gör. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

1 Bu konuda geniş bilgi için bk. Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayınevi, Erzurum 1999.

tartışmanın Osmanlı dönemi bilgin ve ediplerini de meşgul ettiği görülmektedir.² Modern Türk alfabesiyle yayımladığımız metin, Osmanlı'nın son dönemini ve Cumhuriyetin ilk yıllarını idrak etmiş, Çorumlu Mahmut Kâmil Efendi'nin *Çorum* gazetesinde neşredilen ve İslâmiyet'in şiire ve şairlere bakışını ele alan makalesidir.

Kâmil Yöney bu makalesinde İslâm'ın şiir ve şaire bakışını derli-toplu bir şekilde anlatmaktadır. Yazılarında kullandığı dilin seviyesi itibariyle Osmanlıca'nın inceliklerine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yazılarında olduğu gibi bu makalesinde de Kâmil Yöney'in İlmî üslûbu dikkat çekmektedir. Bilindiği kadarıyla Kâmil Yöney'in şiire ilgisi oldukça sınırlıdır.³ Yani o bir sanatçı değildir. Dolayısıyla onun şiir konusunu sanatçı gözüyle değil, bir fakih ve medreseli yaklaşımıyla ele aldığını hatırdan çıkarmamak gerekir.

Transkribe ettiğimiz makale, Osmanlı Türkçesi'nin son dönemlerine ait bir metindir. Bu sebeple metnin tam bir transkripsiyonunu yapmak yerine, uzatma/inceleme, Arapça ve Farsça kelimelerin yazımında kullanılan tamlama işaretleri ile gerekli görüldüğü yerlerde hemze ve ayın harflerini ifade eden işaretleri kullanmakla yetineceğiz. Metinde geçen ayet, hadis ve diğer Arapça-Farsça ibarelerin çevirilerini dipnotlarda vereceğiz.

Söz konusu makaleye geçmeden önce Mahmut Kâmil Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında tanıtıcı mahiyette kısa bilgiler ile makalesinin içeriği hakkında bilgiler sunmayı gerekli görüyoruz.⁴

2 Mesela bk. Muhammed b. Ali el-Birgivi, *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye fi beyâni's-sîreti'n-nebeviyyeti'l-Ahmediyye*, Şirketü's-sahafiyye matbaası, İstanbul 1304, s. 163; Vedâdî, *Tekmile Tercüme-i Tarîkat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1308, ss. 330-331; Kınalızâde Ali b. Emrullah, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248 (1833), c. I, ss. 184-186; Tahir Üzgör, *Türkçe Divân Dîbâceleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, ss. 24-26.

3 Abdulkadir Ozulu, Kâmil Hoca'nın oğlu emekli milletvekili ve vali Fazıl Yöney'den babasına ait şu iki mısraı nakletmektedir:

Gönlüm arardı uzleti dağlar içinde

Ve fakat bu mümkün oldu bağlar içinde

Abdulkadir Ozulu, "Hoca Kâmil Efendi / Kâmil Yöney (1880-1948)" *Çorum Hâkimiyyet*, 02 Ocak 2003.

4 Mahmut Kâmil Efendi (soyadı kanunundan sonra Kâmil Yöney) hakkında vereceğimiz bilgiler, Kızı Naime Yöney (Sarıgöz)'in *Babam ve Ben* isimli yayımlanmamış çalışması ile Abdulkadir Ozulu'nun, Kâmil Hoca'nın çocukları ve torunlarının anılarına dayanarak hazırladığı ve *Çorum Hâkimiyyet* Gazetesinde, 26 Aralık 2002 ile 03 Ocak 2003 tarihleri arasında yayımladığı yazı dizisinden özetlenerek alınmıştır.

Mahmut Kâmil Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Mahmut Kâmil Efendi, 1880 yılında Çorum'un Çöplü mahallesinde dünyaya gelmiştir. Babası, XVI. Yüzyılda Rumeli Filibe'den Anadolu'ya gelip Çorum'a yerleşmiş Müftüzâde Kara Ali Efendi'nin soyundan gelen müderris Reşat Efendi'dir. Annesi Karagözoğullarından Ayşe Hanım'dır.

Kâmil Efendi, Sibyan Mektebi, İbtidâiyye ve Rüştiyye'yi Çorum'da okumuştur. Çorum Kütüphane Medresesinde, akrabası Mustafa Reşat Efendi'den Arapça ve Farsça dersleri almıştır. Daha sonra II. Abdülhamit'in ünlü Paşalarından Çorumlu Yedisekiz Hasan Paşa'nın Çorum'a hizmet talep eden hemşehrîlerine, buradan gönderecekleri yetim ve kimsesiz çocuklardan zeki ve kabiliyetli olanları İstanbul'da okutmayı teklif etmesi üzerine Kâmil Efendi de yüksek tahsil için İstanbul'a gönderilen öğrenciler içerisinde yer almıştır. Kâmil Efendi İstanbul'da başta Mekteb-i Kuzât'da hukuk eğitimi olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında eğitim görmüştür.

Tahsilini müteakip Çorum'a dönen Mahmut Kâmil Efendi, pek çok resmî görevin yanı sıra, Çorum Ulucâmî'de kadrolu vaiz, il encümen azası ve Çorum Mahkemeleri hazine avukatı olarak çalışmıştır. İlme ve irfana merakı devam eden Kâmil Efendi, Çorum Millî Kütüphane (Yeni adıyla Hasanpaşa Kütüphanesi)'nin kurulmasına öncülük eden altı kişilik inşaat komisyonunun içerisinde bulunmuştur.⁵ 1948 yılında vefat eden Kâmil Efendi'nin kabri Çorum Hıdırlık'ta, Kereb-i Gâzî (r.a)'nin türbesi civarında Karaalioğulları aile kabristanında bulunmaktadır.

Kâmil Yöney'in 1922–1924 yılları arasında *Çorum* Gazetesinde dinî ve ahlâkî konularda yazmış olduğu, bazıları birbirinin devamı mahiyetinde olan 31 adet makalesi bulunmaktadır. Bu makalelerin isimleri ve yayımlandıkları tarihler şöyledir:

1. İslâmiyyet (5 Haziran 1922, sayı: 58)
2. İslâmiyyetde Vatan (12 Haziran 1922, sayı: 59)
3. İslâmiyyetde Ahlâk-I (19 Haziran 1922, sayı: 60)
4. İslâmiyyetde Ahlâk-II (26 Haziran 1922, sayı: 60)
5. İslâmiyyetde Hazret-i Süheyb'in Mevki'i (03 Temmuz 1922, sayı: 62)
6. İslâmiyyette Azim (10 Temmuz 1922, sayı: 63)
7. İslâmiyyetin Şiiri Şuarayı Tarz-ı Telakkîsi-I (17 Temmuz 1922, sayı: 64)

5 Kütüphanenin inşaat komisyonunda yer alan Kâmil Hoca, Çorum Millî Kütüphane'nin 21 Temmuz 1924 tarihinde gerçekleştirilen açılış töreninde bir de irticalen konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında kütüphanelerin önemi ve lüzumunu pek veciz ve duygulu bir şekilde anlatmıştır. Kâmil Efendi'nin bu nutkunu ayrıca yayımlamayı düşünüyoruz.

8. İslâmiyyetin Şiiri Şuarayı Tarz-ı Telakkîsi-II (24 Temmuz 1922, sayı: 65)
9. İslâmiyyetin Şiir, Şuarayı Tarz-ı Telakkîsi-III⁶ (28 Ağustos 1922, sayı: 70)
10. İslâmiyyetde Dahâyâ-I (31 Temmuz 1922, sayı: 66)
11. İslâmiyyetde Dahâyâ-II (04 Ağustos 1922, sayı: 67)
12. İslâmiyyetde Dahâyâ-III (14 Ağustos 1922, sayı: 68)
13. İslâmiyyetde Dahâyâ-IV (21 Ağustos 1922, sayı: 69)
14. İslâmiyyetde Cihâd, İttihâd-I (04 Eylül 1922, sayı: 71)
15. İslâmiyyetde Cihâd, İttihâd-II (11 Eylül 1922, sayı: 72)
16. İslâmiyyetde Cihâd, İttihâd-III (18 Eylül 1922, sayı: 73)
17. İslâmiyyetde Cihâd, İttihâd-IV (25 Eylül 1922, sayı: 74)
18. İslâmiyyetde Cihâd, İttihâd-V (02 Ekim 1922, sayı: 75)
19. İslâmiyyetde: Ulûm ve Fünûn-I (09 Ekim 1922, sayı: 76)
20. İslâmiyyetde: Ulûm ve Fünûn-II (16 Ekim 1922, sayı: 77)
21. İslâmiyyetde: Ulûm ve Fünûn-III (23 Ekim 1922, sayı: 78)
22. Vilâdet-i Seyyidinâ ve Nebiyyinâ Hz. Muhammedini'l-Mustafâ (30 Ekim 1922, sayı: 79)
23. İslâmiyyetde Tahâret (06 Ekim 1922, sayı: 80)
24. İslâmiyyetde Hilâfet-I (13 Kasım 1922, sayı: 81)
25. İslâmiyyetde Hilâfet-II (27 Kasım 1922, sayı: 83)
26. İslâmiyyetde Hilkat-i Âlem ve Âdem-I (04 Aralık 1922, sayı: 84)
27. İslâmiyyetde Hilkat-i Âlem ve Âdem-II (11 Aralık 1922, sayı: 85)
28. Leyle-i Celîle-i Regâib (19 Şubat 1923, sayı: 95)
29. Leyle-i Mübâreke-i Berât (02 Nisan 1923, sayı:101)
30. Zekât (23 Nisan 1924, sayı:156)
31. Yetimler Hakkında (23 Nisan 1924, sayı:156)

“İslâmiyyetin Şiiri Şuarayı Tarz-ı Telakkîsi” (I-III) Başlıklı Makalenin Muhtevâsı

Aşağıda modern Türk alfabesiyle yayımladığımız metinler, Kâmil Yöney'in *Çorum* gazetesinde, sırasıyla (17 Temmuz 1922), (24 Temmuz 1922) ve (28 Ağustos 1922) tarihlerinde yazmış olduğu birbirinin devamı niteliğinde olan aynı başlıktaki üç yazısıdır. Aslında söz konusu makale ikinci yazıyla son bulmuş idi. Ancak gazetenin 21 Ağustos 1922 tarihli 69. sayısında yayımlanan

6 Şiirle ilgili üçüncü makalenin başlığında küçük bir farklılık vardır. Şiiri kelimesi yerine şiir denilmiş ve virgül işareti konulmuştur.

bir okuyucu mektubunda⁷, Hz. Hatice'nin ve Hz. Peygamberin şiir söylediğine dair rivayetlerin doğruluk derecesi konusunda izah istenilince, Mahmut Kâmil Efendi okuyucunun talebi doğrultusunda aynı başlık altında bir üçüncü yazı daha kaleme almıştır. Bugünkü okuyucu için bir fikir vermesi bakımından adı geçen makalenin muhtevasını özet olarak vermeyi uygun buluyoruz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi makale sonradan yazılan ilave ile birlikte üç bölüm halinde yayımlanmıştır. Birinci kısımda yazar, şiir nedir, ne değildir? sorularının cevaplarını arar. Şiirin kaynağını insanlığın atası Hz. Âdem peygamber'e kadar götüren yazara göre şiir, ruh ve kalbin dili, yüksek insanî duyguların tercümanıdır. Kâmil Efendi şiirin, edep ve güzel ahlâkın hizmetinde olması gerektiğini belirtir. Ona göre makbul şiir, mücâhidlerin cihada olan gayretlerini artıran, herkesi güzel ahlâka, ibadet ve tâata teşvik eden şiirlerdir. Yine o, Ka'b b. Züheyr'in tövbesinin kabulü ve kendisine iltifat edilmesinin sebebinin, Ka'b'ın şairlik yeteneğini İslâm'ın yüce menfaatleri uğrunda kullanacağını beyan etmesi olduğunu belirtir.

Makalenin ikinci kısmında yazar, Şuarâ suresindeki azgınlara tabi olduğu şairlerin yerilmesiyle ilgili "şairlere anca azgınlara uyar" (26/224) ve müteakip ayetlerin izahını yapmış; İslâm'ın şiire bakışı ile ilgili çelişki gibi görünen bazı hususlara açıklık getirmiştir. Şöyle ki; gavâyet yani azgınlık, doğru yoldan ayrılmak manasında olmakla beraber kelimeyle kastedilen murâd-ı ilâhî sonraki ayetlerde açıklığa kavuşmuştur: "Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve yapmadıklarını yaptık demelerini görmez misin?" (26/224-25). Şair ve edip geçinen kimileri, nefis ve arzularından doğan hislerle söylediği şiirlerde İslâm'ın ahkâm ve adabının manevi şahsiyetini rencide etmeleri; kimileri de İslâm'ın yüce değerlerini şiirleriyle ifade etmekle beraber fiil ve davranışlarında aksini yapmış olmaları sebebiyle yerilmişlerdir.

İslâm'ın ahlâk ve adabını hiçe sayarak hayvani arzuların tesirinde şiir yazanlar, her ne kadar kudretli şair olsalar da bu kimselere şair ve edip denilmemesi, saygın bir konuma yükseltilmemesi gerekir. Ayet-i kerimeyle yerilen kimseler, şiirlerinde aile sevgisi, vatan sevgisi, din sevgisi gibi yüce insanî duyguları coşturacak konuların yerine, yâr-ağyâr ile ilgili aşk ve ayrılık

7 Gazeteye gönderilen okuyucu mektubu şöyledir:

Makâlât-ı Dîniyye Muharriri Kâmil Efendi Hazretlerine

İslâmiyyet'in şiiri ve şu'arâyı tarz-ı telakkîsi mebhasinde eş'âr ve şu'arâ için bir takım kuyûd-ı ihtirâziyye vaz' ve izâh buyrulmuş ise de Hazret-i Hadîce'nin ale'l-ittlak şiir tekellüm eylediği hatta peygamberimizin şiiri de bulunduğu işitilmiş olduğundan zebân-zed olan bunlar ne dereceye kadar muvâfık-ı sıhhat ve hakikat olduğunun izâhı ricâ olunur efendim.

Çorum Gazetesi kârîlerinden

E. Hakkı

ateşinden, okyanusun sularını içmeye kadar aklın kabul etmeyeceği saçma-sapan hayallere ile meşgul olurlar. Faydadan ziyade zarar ve malayani ile uğraşırlar. Bazen iyi dediklerine bazen de kötü diyerek kendi kendilerini tekzip ederler. Bu tip kimseler fiilleri ve sözleri birbirine uymadığı için, hak ve hakikate ve kamu yararına hizmet etmediği anlaşıldığından şeriat nazarında tenkide uğramışlardır.

Şuarâ suresindeki müteakip ayette “Ancak inanıp yararlı iş işleyenler, Allah’ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında haklarını alanlar bunun dışındadırlar” (26/227) buyurulmak suretiyle, İslâmî ve insanî hassasiyetlere sahip Hassan b. Sâbit, Abdullah b. Revâhâ ve onların takipçileri olan şair ve edipler, diğerlerinden istisna tutularak takdir ve taltif edilmişlerdir. Hz. Peygamber de “Mallarınızla canlarınızla ve dillerinizle cihad edin” diyerek bu grubu mücahitler sınıfına sokmuştur. Ayrıca Hassan b. Sâbit’i de “Muhakkak ki Cebraîl seninledir. Söyle, Rûhü’l-kuds seninle beraberdir” diyerek teşvik etmiştir.

Müellif üçüncü ve son kısımda Hz. Peygamberin dahi şairlerinin bulunduğu şeklindeki bir iddiadan hareketle bu iddiaların yeterli delillerden uzak ve gerçek dışı olduğunu ilmî bir üslûpla izah etmiştir. Hz. Peygamberi şair olarak tasavvur etmenin onun şanına ve kutsiyetine lâyük olmadığı gibi İslâmî ahkâm ve adaba da aykırı olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre; Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde vezne uygun düşen manzuma benzer parçaların bulunuyor olması bunların şair olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamberin bazı sözleri her ne kadar şiire benzese de şiir sayılamayacağı gibi bu tarz sözlerine şiire demek asla onu yüceltmez. Hz. Peygamberi hakkıyla yüceltmeye de hiçbir şairin gücü yetmez. Bilakis şiir onun mukaddes sözlerinden iktibas ettiği sürece yücelmiş sayılır.

Hz. Ali, Râşid halifelerin, Hz. Âişe de kadınların en güçlü şairleri oldukları halde Hz. Peygamber şiir için “ebgazu’l-hadîs” (sözün en hoş gitmeyeni) buyurmuşlardır. Yani Hz. Peygamber, nefis ve hevâya temas eden şiirleri ümmetin terbiyecisi olarak çirkin bulmuş ve eleştirmiştir.

İSLÂMİYYETİN Şİ’Rİ ŞU’ARAYI TARZ-I TELAKKÎSİ-I ⁸

Şi’r, ‘örfen manzûm sözden ‘ibaret olarak telakkî edilmiş ve kelâm-ı manzûm vezin ve kafiye sebebiyle şeref ve imtiyazı ba’is olmuş ise de hakikatde böyle değildir. Çünkü ‘ale’l-itlâk söz ya belîğdir ya değildir. Belîğ ise manzûm olsun

8 *Çorum Gazetesi*, 17 Temmuz 1338 / 17 Temmuz 1922, yıl: 2, sayı: 64. Metnin orijinalinde dipnot bulunmamaktadır. Dipnotlar tarafımızdan konulmuş olup açıklayıcı mahiyettedir.

mensûr olsun edebiyâtından ma'dûdur. Değil ise kezâlik manzûm olsun mensûr olsun edebiyât addedilemez. Şi'r ber-vech-i ma'rûz belîğ olan edebiyâtın en güzel ve müntehap parçaları olduğuna göre edebiyâtından olmayana şi'r denilmemek lazım geldiği gibi edebiyât mefhûmunda dâhil olanlar da manzûm olsun mensûr olsun şi'rdir.

Sânî-i Hakîmin insanlardan pek çoğuna ihsan buyurmakda olduğu zevk-i selîm ki nakkâd-ı belâğat ve mi'yâr-ı edebiyât olup bu kuvve-i celîle kendisinde zâhir olan erbâb-ı kalem de şâ'irdir.

Şi'r hassas olan beşer üzerinde büyük te'sîr icrâ edip be-tahsîs zamân-ı harb ve hengâm-ı hücumda belîğ bir nutk elektrik gibi ânî bir sûrette te'sîrini gösterir. Talâkat-ı lisân, belâğat-ı beyân ile bir çok muzafferiyât ve muvaffakiyyât te'mîn edilmiştir.

İnsanlar 'aklen terakkî ve idrâkce intizâmı kesb etmezden evvel hissiyâtca te'âlîye kalben harekete mazhar olarak ilim ile tekellüm etmeden evvel şi'r ile tekellüm etmişlerdir.

Şi'ri, 'Arablar, İbrânîler gibi akvâm-ı Sâmiyeden aramak ve görmek küteh-bînlikdir. Kanâatimize göre hilkat-i Âdem ile berâber şi'r mevcûddur. Zirâ zâde-i tabî' atdır.

Kabil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine (Tegayyerati'l-bilâdü ve men 'aleyhâ fevechu'l-arzı muğberrun kabîh)⁹ me'ânisini terennüm eyleyen Hazret-i Âdem 'aleyhi's-selâmdir. Şi'r gayr-i zâhir hakâyıkın suver-i zâhiresidir. Şi'r rûh ve kalbin lisânı, hissiyyât-ı 'âliyye-i insâniyenin tercemânıdır. Şi'r akvâmın mir'ât-ı âdâbı dîvân-ı ahlâk ve edyânıdır.

Şi'r'in âdâba ve tehzîb-i ahlâka hâdim olması itibârıyla erbâb-ı kalem terbiyet-âmûz-ı ümemdir, âdâb-ı ümem mâ-hasal feyz-i kalemdir. Mîzâb-ı kalemden dökülen mâ-i me'ârîf bâğ-ı vatan-ı devlete bârân-ı germdir denilmesi muvâfık olabilir. Mücâhidînin himmet ve hamiyetlerini tahrîk ile cihâda olan gayretlerini tezyîd herkesi hüsn-i ahlâka ve ibâdât u tâ'ata teşvîk emrinde söylenilen bu gibi şi'rlere mergûbdur.

Letâifü'l-Me'ârif'in kayd ve tesbît ettiği göre en ziyâde ehemmiyet verdiği şey ve 'ilm-i 'irfânınızın ekserîsi şi'r olsun" diyen İslâm halîfesinin bu sûretle şi're olan iltifât ve teşvîki, hissiyâta olan te'sîri dolayısıyla mekâsıd-ı 'âliyye-i dîniyye ve vataniyyeyi te'mîn içindir. Elyevm Topkapı Sarayında ve emânât-i mübâreke miyânında kemâl-i hürmetle mahfûz olup beyne'l-müslimîn ziyâret edilen hırka-i şerîfe şu'arâ-yı Kureys'den Ka'b bin Züheyr'e Hazret-i Peygamber tarafından ibzâl buyurulan teveccüh ve iltifâta delîl olarak bahş u ihsân buyurduğu ve o vakte kadar lâbis olduğu hırka-i şerîfedir ki gerek

9 "Ülkeler ve üzerinde yaşayan kimseler değişti. Yeryüzü bu yüzden kırgın ve çirkin."

Ka'b ve gerekse taallukâtı tarafından kemâl-i hürmetle muhâfaza buyurduktan sonra Mu'âviye'nin hengâm-ı hilâfetinde şâ'irin veresesine mebâliğ-i külliyye verilerek hurkâ-i şerîfe-i mezkûre bi'l-ahz emânât-ı mübâreke miyânına vaz' edilmiş ve müteselsilen hulefâ-i İslâmiyye taraflarından muhâfaza edilmiş olduğu halde 'Abbâsîler zamânında Tatarların Bağdâd'a hücumu üzerine Mısır'a nakledilerek Sultân Selîm hazretlerinin Mısır'ı feth ve hilâfeti ihrâz etmesi üzerine metrûkât-ı nebeviyye bu miyânda İstanbul'a getirilmiştir.

Hazret-i Muhammed 'aleyhi's-selâm'ı hicveden ve küffâr ordusunda erbâb-ı dalâlî eş'ârıyla akvâliyle İslâm 'aleyhine galeyâna getiren ve feth-i Mekke'den sonra firâr eyleyen tevbe ve ilticâdan başka tarîk-ı necât olduğunu bi't-teferrüs Medîne'ye gelerek (Bânet Su'âd fe kalbî elyevme metbûlu)¹⁰ matla'ıyla başlayan o meşhûr *Kasîde-i Bürde*'siyle 'âtîfet-i Rasûlullâh'a sığınıp teslim-i nefis eden şâir-i mûmâ-ileyhin tevbesi kabûl ve bu sûretle kendisine iltifât buyrulmasındaki hikmet tevbe ve nedâmeti hasebiyle kudret-i şâ'irânesini hayr u salâha ve İslâmiyyetin menâfi-i 'âliyyesine sarf edeceği anlaşılması hasebiyle bundan İslamiyyetin istifâde etdirilmesidir.

Îzâhât-ı vâkı'a ile şu'arânın kıymeti şî'rin ehemmiyeti anlaşılmalı ve Hazret-i Peygamber tarafından (inne mine's-şî'ri le hikmeten)¹¹ buyurulmuş olduğu halde Kur'ân-ı Kerîm'de (ve's-şu'arâu yettebi'uhumu'l-gâvûn)¹² fermân-ı celîli ile vâkı' olan şiddet-i beyân lâzimu't-teşrih olduğundan bervech-i âtî izâh olunur.

[Mâ ba'di var] M. Kâmil

İSLÂMİYYETİN Şİ'Rİ ŞU'ARAYI TARZ-I TELAKKÎSİ-II¹³

Allah zü'l-celâl bu âyet-i celîlesiyle şu'arâdan gavâyete tâbî' olanlar olduğunu bildiriyor.

Gavâyet hüsn-i ahlâk muktezeyâtından ve tarîk-i müstakîmden inhırâf ve dalâlet ma'nâsında ise de gavâyete nisbetin 'illet ve sebebi mevki'inde [elem tera ennehum fî kulli vâdin yehîmûn. Ve ennehum yekûlûne mâ lâ yef'alûn]¹⁴ buyurulmuş olmasıyla gavâyetle murâd-ı ilâhî olan ma'nâ tekayyüd ve

10 "Su'ad gitti. O yüzden kalbim bugün perişan"

11 "Şiirin bir kısmında hikmet vardır."

12 "Şairlere ancak azgımlar uya.r" (Şu'arâ, 26/224).

13 *Çorum Gazetesi*, 24 Temmuz 1338 / 24 Temmuz 1922, yıl: 2, sayı: 65.

14 "Onların her vâdide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve yapmadıklarını yaptık dediklerini görmez misin?" (Şu'arâ, 26/225-226).

tavazzuh etmiştir. Şu'arâ üdebâ geçinen erbâb-ı kalemden bazıları nefis ve tabiatın temâyülâtından doğan hissiyâtla her vâdîde itlâk-ı lisân etmiş ve ancak zînet-i elfâz ve intizâm-ı kelâma riâyet eylemişlerdir ki bu misillü âsâr-ı kalemiyyenin mefâhiminden ya ahkâm-ı diniyyenin, ya ahlâk-ı milliyyenin şahsiyyet-i ma'neviyyesi rencîde olmuş ve İslâmiyyet nâmına min kıbeli'r-rahmân hâkimâne esbâb ile tenkîd buyurulmuşdur ve bazıları da (lime tekûlüne mâ lâ te'âlûn)¹⁵fermân-ı celîli ile tenkîd ve tevbîh buyurulan 'ulemâ-i sû' gibi me'âliyyât-ı dîniyyeyi mehâsin-i âhlâkıyyeyi hissiyât-ı refî'a-i insâniyyeyi akvâl ve eş'âr-ı belîgâneleriyle teşrîh eylemişler ve fakat ef'âl ve harekâtlarıyla da beyânât-ı mezkûreyi tekzîb ve ebnâ-yi cinsine karşı sû-i misâl olmuşlardır ki 'illet-i tenkîdin ikinci cümlesinde de bu haldeki şuarâ takbîh buyurulmuş ve gavâyet mefhûmuna idhâl edilmiştir.

Bazı misâl îrâdı kâbil olduğu halde teeddüben sarf-ı nazar edildiği üzere kalbsiz bir kalemin, behîmî bir hissın perde-bîrûnâne, iffet-şikâne mahsûlüne velev belîgâne olsun şî'r, kâil ve muharririne şâ'ir ve edîb denilmemesi ve bu zümreden olanlara bir mevki-i muhterem verilmemesi insâniyyet ve hikmete de muvâfıktır.

Efânînin ridâ-yı 'ismet ve gubâr-ı ahlâkîsini kaldırarak harîm-i lâhûtîsine bi'd-duhûl gurâb-asâ ötmek isteyenler Emil Zola gibi kâbiliyyet-i beşeriyyenin müstesnâ san'at-ı kitâbetini gösterecekler, şâ'ir-i şehîr-i mühelhil evlâdından fitraten şâ'ir doğup cüdrân-ı Ka'be'ye eş'âr-ı belîgâ asmak sûretiyle müşârûn bi'l-benân olan İmriü'l-Kays gibi bülegânın misâl-i müşahhası olsalar bile meydân-ı edebî sühnenverân-ı 'ızâmı miyânında bir mevki-i muhterem ihrâz edemezler.

Âyet-i celîleden maksûd-ı ilâhî olan ma'nâ, erbâb-ı kalem arasında belki de ekall-i kalîl teşkîl eyleyen bu kısım ehl-i hevâdır. Bunlardır ki 'âile muhabbeti, vatan muhabbeti, din muhabbeti gibi hissiyât-ı 'âliyye-i insâniyyeyi ihtizâza getirecek mevzû'lardan tebâ'üdle yâr, ağyâr mebâhisinde atş-ı muhabbetden sûziş-i hasretten bahr-i muhîtin sularını içmek kadar 'âlem-i imkân ve ma'kûlâtın hâricinde tafra-furûşâne hayâlât ile dolaşırlar, menfa'atden ziyâde ma'nen mâddeten mazarratı dâ'î mâlâyâ'nî ile uğraşırlar, ve mutlaku'l-inân olarak her vâdîde gezerler. Bunlardır ki bir şeyi zemm etmek sonra medh eylemek tahkîr eylediğine bilâhare ta'zîmde bulunmak gibi gayr-ı muttarid sözlerinden, kavlen cûd ü sehâ ile vatanî fedakârlıkla vesâyâda buldukları halde kendileri 'âmil olmamak sûretiyle kavillerini tekzîb eder, fiillerinden istidlâlen şî'rleriyle hak ve hakîkate menâfi-i 'âmmeye müteveccih

15 "Yapmadığımız şeyi niçin söylersiniz?" (Saff, 61/2).

ve hâdim olmadıkları anlaşılmuş olduğundan nazar-ı şerîatde dûcâr-ı tenkîd oldular.

Binâen 'aleyh bunlar istisnâ edildiği halde vakâr ve edebî nîgehbanı, insanî duyguların tercemânı, mehâsin-i ahlâkiyyenin hârisi Hassân'ların İbn Revâha'ların hayru'l-halef ve vârisi olan cumhûr-ı üdebâ ve şu'arâyâ cânib-i celîl-i İslâmiyetden pâye-i refî'a verilmiş ve (ille'lezîne âmenû ve 'amilu's-sâlihâti ve'ntasarû min ba'di mâ zulimû)¹⁶ âyet-i celîlesiyle taraf-ı ilâhîden kadr-i vâlâları takdîr buyurulmuştur.

Mefhar-i mevcûdât efendimiz tarafından da (câhidû ... bi emvâlikum ve enfusikum ve elsinetikum)¹⁷ hadîs-i şerîfiyle bu zümre-i muhtereme mücâhidîn ve guzât-ı 'âliyye miyânına idhâl, ve Hassân'a karşı (fe inne cibrîle me'ake. Kul ve Rûhu'l-Kudusi me'ake)¹⁸ ehâdîs-i şerîfesiyle ifzâl buyurulmuştur. İzâhât-ı vâkiadan anlaşılmuş olacağı vecihle İslâmiyet efkâr-ı insâniyye üzerinde müessir ve tehzîb-i ahlâka hâdim eş'âra, şu'arâyâ nazar-ı hürmet ve ehemmiyyetle bakmakda olup nasıl ki dimâ-i şühedâ kadar midâd-ı ulemâyı muhterem görmüş ise üdebâ ve şu'arânın be-tahsîs zamân-ı harbde hissiyyât üzerindeki te'sîrleri dolayısıyla hüdumât-ı vataniyyelerini aynı derecede takdîr buyurmuştur.

Bu gibi 'âlû'l-âl bir şerefin ihrâzı, mükâfâtın azamet ve ulviyyeti nisbetinde hidmet ibrâzını icâb etdirdiğinden İslâmiyyet düşmanlarının top sadâlarından daha mehîb mermilerinden ziyâde müessir üdebâ ve şu'arâ-yı muhteremenin galeyân-ı hamîyyeti feverân-ı millîyyeti husûle getirecek yüce ve müessir neşriyyâtlarının tevâlîsi lâzımdır.

M. Kâmil

İSLÂMİYYETİN Şİ'R, ŞU'ARAYI TARZ-I TELAKKÎSİ-III¹⁹

Hazret-i Hafîce 'ale'l-ıtlak şî'r söylediği halde bu ser-levha ile yazdığımız makâlelerde eş'âr ve şu'arâ için [kuyûd-ı ihtirâziyye] vaz' ederek takyîd eylediğimiz beyân, hatta peygamberimizin dahi eş'ârı bulunduğu der-miyân edilerek bu bâbda izâhât talep edilmesi işbu mevzûa bizi ric'at etdirmiştir.

16 Âyet-i kerîmede geçen (ve zekeru'llâhe kesîran) kısmı metinde atlanmıştır. "Ancak inanıp yararlı iş işleyenler, [Allah'ı çok çok ananlar] ve haksızlığa uğratıldıklarında haklarını alanlar bunun dışındadırlar" (Şuarâ, 26/227).

17 "[Allah yolunda] mallarınızla, canlarınızla ve dillerinizle cihad ediniz."

18 "Muhakkak ki Cebrail seninledir. Söyle, Rûhü'l-kuds seninle beraberdir."

19 Çorum Gazetesi, 28 Ağustos 1338 / 17 Ağustos 1922, yıl: 2, sayı: 64.

Ezvâc-ı tâhirâtdan Hazret-i Hatîce şî'r ile me'lûfe olmadığı zâhir ve Hazret-i 'Âişe tabâbetde 'ilm-i fıkıh ve lügatde be-tahsîs tekellüm-i şî'rde mâhir olduğundan 'Âişe mevki'inde Hatîce ismi eser-i zühûl olması lâzım geldiği ve makâlelerimiz İslâmiyyetin nâm-ı bülendine izâfe edilmiş olduğundan hissiyyâta ve rivâyet-i za'îfeye istinâden idâre-i lisân ve icâle-i kalem edemeyeceğimizi kayd ettikten sonra izâh-ı maksada şurû' ile arz ederim ki: Şer'-i 'âlî herhangi bir şâ'irin 'ale'l-ittlâk şu'arâyı²⁰ tahsîn veya takbîh etmemiş, menâfi'-i 'âliyye-i dîniyye ve vataniyyeye ahlâk ve âdâb-ı İslâmiyyeye hâdim²¹ olanı tahsîn, hâdim²² olanı takbîh etmiştir.

Hazret-i 'Âişe bir düğün cem'iyetinden 'avdetinde Rasûl-i Ekrem efendimizin "bir şey söylediniz mi?" suâlîne cevâben (eteynâkum eteynâkum fe hayyûnâ nuhayyikum fe levlâ 'acvetü's-sevdâ lemâ kunnâ bi vâdikum)²³ şî'rini söyledik demeleri üzerine hâris-i dîn Seyyid-i'l-mürselîn efendimiz şî'r-i mezkûrde "'acvetü's-sevdâ" sâika-i sevdâ cümlesini nâ-hoş bularak tenkîd, "felevlâ tâ'atu'r-Rahmân"²⁴ ile tashîh ve takyîd buyurdular. Muhaddisîn-i kirâmın beyânının müstenid olup misâl olarak aynen yazılan işbu şî'r ile Hazret-i 'Âişe'nin ('ale'l-ittlak) şî'rini İslâmiyyetin tahsîn ve takdîr eylemediği vâzihan anlaşılabilir.

Ma'a hâzâ fahr-i kâinât efendimizin şî'rleri olmadığı gibi zât-ı risâlet-penâhîlerini şâir olarak tasavvur etmek kudsiyet-i şânına lââyık olmamakla berâber ahkâm ve âdâb-ı İslâmiyyete de münâfidir. Çünkü Allah zü'l-celâl [ve mâ 'allemnâhu'ş-şî'ra ve mâ yenbagî leh]²⁵ [bel ifterâhu bel huve şâ'ir]²⁶ âyet-i celîleleriyle ve Hazret-i Peygamber Ebâ Bekr es-Siddîk hazretlerine [mâ ene bi şâ'irin ve lâ yenbagî lî]²⁷ hadîs-i şerîfiyle nisbet-i vâkıayı red etmişlerdir.

Gerçi peygamberimiz esnâ-yı hicretinde Medîneliler büyük küçük 'umûmen izhâr-ı sürûr ve şâdî edip 'âdât-ı 'Arab'dan olduğu üzre (tala'al-bedru aleynâ, min seniyyâtî'l-vedâ': veccebe'ş-şukru 'aleynâ, mâ de'â lî'llâhi dâ')²⁸ neşîdeleriyle tebrîk ve teberrûke şitâb etmişlerdir. Ve Kusvâ nâmındaki

20 Metinde 'şu'arâyı' yazılan bu kelime anlamı bozmaktadır. Doğrusunun 'şiiirini' olması gerekir.

21 Hizmet eden anlamında olup خادم şeklinde yazılmaktadır.

22 Yıkan, tahrip eden anlamında olup هدم şeklinde yazılmaktadır.

23 "Biz size geldik biz size geldik, siz bize merhaba deyin biz de size merhaba diyelim. Şayet (bizi size sürükleyen) kara hurma(nuz) olmasaydı biz sizin vadinize uğramazdık."

24 "Eğer Allah'a kulluk olmasaydı..."

25 "Biz Muhammed'e şiiir öğretmedik, zaten ona yaraşmazdı" (Yâsîn, 36/69).

26 "...yok, onu kendisi uydurdu, hayır o bir şairdir" (Enbiyâ, 21/5).

27 "Ben ne bir şairim ne de şairlik bana yaraşır."

28 "Üzerimize dolunay doğdu/ Veda tepelerinden/ Bize şükür vacip oldu/ Allah'a çağırın bir

deveye râkiben Medîne'ye muvâsalât buyurulduğunda Mâlik bin Neccâr'ın hânesi önündeki hâlî 'arsaya devenin çökmesi ve muahharan kaldırılmış ve Ebî Eyyûb el-Ensârî Hazretlerinin hânesi önüne varmış olduğu halde tekrar birinci çökdüğü mahalle 'avdetle yüzünü mevkî-i mezkûre sürmesi üzerine Seyyidü'l-mürselîn efendimiz "inşallah konağımız burasıdır" irâde-i celîlesiyle Eyyûb Ensârî'ye müsâferetden sonra mezkûr 'arsaya mescid-i şerîfi ve hucurât-ı mutahharâtı inşâ etdirmişlerdir. İşbu inşâatda mûcib-i şevk ve gayret olmak üzere sâlifü'l-'arz âdet-i kadîme vechile ashâb-ı güzîn latîf latîf manzûmeler okuyarak levâzım-ı inşâiyyeyi tedârik ve ihzâr etdikleri esnâda bâni-i beyân-ı dîn-i mübîn, vâzî-i esâs-ı şer'-i metîn, rahmeten li'l-'âlemîn efendimiz hazretleri dahi ashâbını taltîfen Hâzihî'l-cimâlû lâ cimâlû Hayberin/ Hâzihî eberru rabbînâ ve atharu/ Allahumme inne'l-ecra ecru'l-âhirati/ Fe'rhami'l-ensâra ve'l-mehâcirati²⁹ ebyâtını okuyarak kerpiç taşıdıkları ve yevm-i Hendek'de manzûm akvâl-i şerîfesi bulunduğu ba'zı kitaplarda muharrer ise de muharrerât-ı mezkûre vusûkuna i'timâd edilmek için rivâyet derecesini geçmemiştir.

Kur'ân-ı azîmü's-şân'da evveli gibi âhirinden aynı sûretle okunmağa müsâ'id [rabbeke fekebbir]³⁰ âyet-i celîlesi gibi belâgat-ı lafziyye mevcûd olması (len tenâlû'l-birra hattâ tunfikû)³¹ âyet-i celîlesi gibi manzûmı dahi bulunması hâşâ Kur'ân-ı Kerîm'de şî'r tasavvurunu müstelzim olmayacağı misillü Hazret-i Peygamber'in ehâdîs-i nebeviyyesinde de manzûm ve muntazım fıkârât olduğu halde bunlar hakkında şî'r mülâhazası da gayr-i vâridir.

Hazret-i 'Ali radiya'llâhu anh eş'aru'l-hulefâ, Hazret-i 'Âişe eş'aru'n-nisâ oldukları halde peygamberimiz indinde ebgazu'l-hadîs şî'r olduğunu rivâyet etmişlerdir. Ya'nî nefis ve hevâyâ temâs eden herhangi sözleri mürebbî-i ümmet olan peygamberimiz tenkîd ve takbîh buyurmuşdur.

Eş'âr ve şu'arâdaki fazîlet ve şeref ve meziyyet şî'rin hikmet-i İslâmiyyeyi müştemil olması, mekârim-i ahlâkın vâsıf-ı cemîline 'âid bulunması, nusret-i İslâm'da müessir olması, meydân-ı cihâdda şecâ'at hamîyyet duygularını galeyâna getirmesi gibi muhtevî olacağı me'âliyyât dolayısıyladır. Yoksa (der kıyâmet ne-resed be- feryâd-ı kesî, ki ser-â-ser-i sohaneş hikmet-i

davetçi sebebiyle."

29 "Bu erkek develer (yiğitler) Hayber'in develeri değil/ Bunlar Rabbimizin en iyi ve en temiz (olanlarıdır)/ Allah'ım gerçek ecir âhiret ecridir/ Ensâra ve Muhacirlere merhamet et."

30 "Rabbini yücelt.", Müddessir, 74/3. Kur'ân'daki bu ifadenin harfleri (R-B-K-F-K-B-R) nin tersinden dizilişi de aynıdır. Yani hareke dikkate alınmadan her iki taraftan da aynı okunması mümkündür.

31 "... infâk etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz." Bakara, 2/92. Ayetin bu kısmı, aruzun fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilün kalıbına uygun düşmektedir.

Yunân gerdîd)³² buyurulduğu cihetle felâsife-i Yunân'ın, vâdî-i behtînin sâha-i bî- ma'nâsında dolaşarak hayâlâtı tezyîn ve tesbît etmek maddî ve ma'nevî bir fâide te'mîn ve kâiline şeref bahşetmez.

Hulâsa şudur ki: Hazret-i peygamber'in ba'zı sözlerine şi'r demek hiçbir şâ'irin hakkıyla takdîrine muktedir olamayacağı 'ulviyet-i mukaddeselerini teb'ül etmemek demek olacağı cihetle mugâyir-i edebdir, âyet-i celîle ve ehâdîs-i nebeviyye en belîğ sözlerden olmağla berâber şi're muvâfık olarak zuhûr edenleri recez ve seci' nev'inden olup şi'r gibi kasda makrûn değildir. O mukaddes lâhûtî kelimât bir takım me'âliyyâtdır ki ebyât onlardan ne kadar iktibâs-ı me'âliyyât eder ise ol derece te'âlî eder. Te'âlî eden şey ile anı müte'âlî eyleyen şey bir olmaz muzî' başka mustazî' başkadır.

M. Kâmil

Özet

Bu yazının konusu Çorumlu bir müellif olan Mahmut Kamil Efendi ve onun İslâmiyet'in şiir ve şairler hakkındaki görüşlerini ihtiva eden 1922 tarihinde Çorum Gazetesinde yayımlanmış olan makalesidir. İncelememizde, Kamil Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, makalenin muhtevası kısa olarak değerlendirilmiş ve metin bugünkü harflere çevrilmiştir.

Anahtar kavramlar: Mahmut Kâmil Efendi, Çorum Gazetesi, İslam Dini, şiir, şair.

32 Kıyamette şiir kimsenin feryadına ulaşmaz ki, sözlerinin tamamı Yunan hikmeti (felsefesi)ne dönüşmüştür.

VAROLUŞSAL KENDİNDEN GEÇME VE YANSIMALARI: İMAM-I RABBÂNÎ'NİN ŞATHİYYE ANLAYIŞI ÖRNEĞİ

Ahmet Cahid Haksever*

Abstract

Existential Ecstasy and its Reflections: The Sample of Imam Rabbani's Approach to the Concept of Shathiyye

Shatah or shathiyya is one of the most important concepts in the history of mysticism. This article deals with the approach of Imam Rabbani to the concept of shathiyya. Imam Rabbani who offers with his theory of the wahdat al-shuhud as an alternative to the theory of wahdat al-wujud, in addition to Hallaj's and Bistami's some expressions, he takes up the theory of wahdat al-wujud in the content of shathiyya. So, the approach of Imam Rabbani to the concept of shathiyya is important for understanding wahdat-i wujud as well as wahdat al-shuhud.

Keywords: Shatahat, ecstasy, wahdat al-wujud, wahdat al-shuhud, Imam Rabbani

Giriş

Söylenen sözle, söyleyenin maksadı arasındaki farklılık, başka bir ifadeyle zahir ve bâtın arasındaki zıtlık, pek çok kültürde, özellikle de tasavvufta çok belirgindir. Zahir, sadece ifadeyi ilgilendirirken bâtın, kendi içselliğini, düşüncenin muhtevasını gündeme getirmektedir. Telaffuz edilen kelimenin manasını anlamaya çalışan kişi, bu şekilde kelimenin söylemek istediği şeye götüren yolun tam tersine ulaşmaktadır.¹

Kalbe doğan mananın, yaşanan halin galebesiyle bâtından zâhire taşınmasına şatah/şathiyye, güncel kullanımıyla paradoksal ifadeler denilmektedir. Söz konusu ifadeler yaklaşım, alan dışındakiler kadar, mutasavvıflar arasında da farklılık arz etmektedir. Makalemizin konusunu

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, haksever@gazi.edu.tr

1 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 16. İslam düşüncesinde zahir ve bâtın konusunun temelleri ve gelişimiyle ilgili olarak bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, ss. 353-406.

oluşturan Ahmed-i Farukî es-Serhendî/İmam-ı Rabbânî'nin² şathiyyelere bakışını, tasavvuf literatüründe temel kaynaklardan biri olan ve mutasavvıflar yanında, dönemin yöneticileri ve ulemâya gönderdiği yazılardan oluşan *Mektubât* adlı eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.³

Kavramsal Çerçeve

Şatah, Arapça ş-t-h kökünden gelip hareket, kıpırdama, sarsıntı vb. anlamlarıdır. Konuşmada şatah, konuşurken ölçüyü kaçırmayı ifade eder. Tasavvuf literatüründe, sekr halinin galebesiyle söylenip, zahiren te'vili mümkün olmayan, içinde bir iddia ve akla aykırılık bulunan, zahiren ne kabul ne de reddedilen ifadelerdir.⁴

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö.378/988), kelimenin etimolojik yapısına değindikten sonra tasavvuf literatüründe bu ibarenin kullanılış sebebinin açıklar. Arap dilinde "şath", hareket anlamına gelmekte olup, un elenen yere "miştah" denmektedir. Bu ifadenin kullanılması, hareketin çokluğundan ve muhtemelen onun etrafa taşmasındandır. Yine sel sularının, dar bir nehir yatağından kenarlara taşmasını ifade ederken "şataha" denilmektedir. Benzer şekilde mürit, vecdi artıp hakikat nurlarının etkisiyle kalbine varit olan şeyleri taşımaya gücü yetiremeyince duygularını dile getirmeye,⁵ kelimeler dilinden dökülmeye başlar.

- 2 Hindistan'ın Serhend kentinde dünyaya gelen Ahmed-i Fârûkî es-Serhindî'nin (971/1564-1034/1624) nesebinin Hz. Ömer'e dayandığı kaydedilmektedir. Lakabı Bedrüddin, künyesi Ebu'l-Berekât, makamı Kayyûm-ı Zamân Müceddid-i Elf-i Sâni olarak kaydedilir. Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İmam-ı Rabbânî ve İslam*, çev.: Hayreddin Karaman, Yağmur Yay., İstanbul 1968, ss. 13-16; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, ss. 57-58. Biz makalemizde, ismi ve lakabından ziyade "İmam-ı Rabbânî" ifadesini kullanacağız.
- 3 İmam-ı Rabbânî'nin mektuplarını gönderdiği muhataplarının sosyal konumlarına göre analizi ve mektûbâtını yazış maksadıyla ilgili olarak bk. J. G. J. ter Haar, "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sahrindî", *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı: 3, ss. 41-43; Abu Bakr Siddique, "Mektûbât İmâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies*, İslamabad 1989, c. XXVIII, sayı: 2, ss. 139-157; Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sahrindî", *Muslim World*, Leicester 1992, c. XII, no: 2, ss. 65-70; Ethem Cebecioğlu, "Klasiklerimiz VIII: el-Mektûbât", *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sayı: 9, ss. 374-383.
- 4 Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, Daru Sadr, Beyrut, ts., c. II, s. 735; Tahsin Yazıcı, "Şath", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, s. 351; Enver Fuad Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-mustalahati's-süfîyye*, Beyrut 1993, ss. 103-104; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, ss. 485-486; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 660.
- 5 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 369.

Şathîyyeler, vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyan, heyecan ve galebe ile dile getirilmektedir. Bu ibare ve ifadeler, ilâhî müsaade olmaksızın söylendiği için sırrın ifşası ve muhakkiklerin yaptıkları zelleler olarak kabul edilmektedir.⁶ Bu konumuyla şatah, te'vil ve işârî tefsirden ayrılmaktadır. Zira te'vilde, Kur'an âyetinin, ârifin nefsinde işaret ettiği ve birbirini çağrıştıran mana ve düşünceleri açık ve kontrollü bir dille açıklama çabası vardır. İbare, ârifin hissettiği ve kalbinde bulduğu, birbiriyle çatışan ve çelişen düşünce ve duyguları özgür, kendiliğinden, kontrolsüz ve düzensiz bir şekilde açıklamaya çalışıyorsa buna da şatah denmektedir. Dolayısıyla te'vil ya da işârî yorum, bir tür işarete dayanarak ibareyi zahirden bâtna naklelerken; şatah, ibare vasıtasıyla işaretin bâtından zâhire taşınmasıdır.⁷

Problem

İmâm-ı Rabbânî, sûfinin paradoksal ifadeleri kullanmasının, yaşadığı sekr halinin ağır basmasından kaynaklandığını belirtir.⁸ Bu durum, günümüz dil biliminin de üzerinde durduğu, kişinin ruhsal durumu ve yetenekleriyle dilin sıkı ilişkisine dikkati çekmektedir.⁹

İmam-ı Rabbânî'nin, paradoksal ifadelerin temel sebebi kabul ettiği sekr, sözlükte üzüm ve hurma gibi maddelerden yapılan sarhoşluk verici maddenin,

6 Tûsî, aynı eser, s. 369; eş-Şeyh Ebû Muhammed Ruzbihan el-Baklî, *Kitabu meşrabî'l-ervâh*, tash. Nazif Muharrem Hoca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1973, s. 124; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-iüns min hazarâti'l-kuds*, çev.: Lamîî Çelebi, İstanbul 1872, s. 330; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1987, s. 166.

7 Câbirî, *Arap-İslam Kültürü*, s. 373.

8 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz., c. 1, mno: 23.; mno: 41.; mno: 84, s. 227; mno: 95. (İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının farklı dillerdeki tercüme ve baskılarından konunun bulunabilmesi için mektup numaralarını verdik. Mektup numarasını belirtmek amacıyla "mno" kısaltmasını kullandık.) İmam-ı Rabbânî'nin bu yaklaşımı, Hucvirî (ö. 465/1072) ve Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209)'nin şathîyyeleri temellendirmesiyle benzerlik arz etmektedir. Buna göre sekr hali, âşğın safâya erip, ruhun müşahedesiyle aklın hayrete düşmesi olarak nitelendirilirken, muhabbet şarabıyla sarhoş olan sûfî şathîyyeler söyleyebilmektedir. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, Kahire 1994, c. II, s. 414; Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, ss. 9, 121-122, 124.

9 Konuşan insanın manevî durumu, dildeki değişikliğin temel sebepleri arasında yer almaktadır. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara 1990, s. 52; John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev.: Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 125; İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 113. Heidegger bunu; "Dil insanın evidir. Bütün hayat tecrübesi, ister istemez dile akseder" ifadeleriyle dile getirmektedir. Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yay., İstanbul 1985, s. 163.

akla galip gelmesi anlamındadır.¹⁰ Tasavvuf ıstılahında ise, sevgilinin cemâlini müşahede ile sūfînin hayrete düşmesidir. Böylece aklın cevheri konumundaki insan rûhâniyeti, sevgilinin cemâliyle meczup hale gelip akıl ve his kaybolmakta, sūfî, çokluk âleminde uzaklaşmaktadır.¹¹

Peki sūfîyi sekre götüren nedir? İmam-ı Rabbânî, sekr halinin seyr ü sülûk metoduyla bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Ona göre kişinin tasavvufî serüveninde sülûk ve cezbe şeklinde iki tür seyr bulunmaktadır. İlkinde marifetin tahsili söz konusu iken, ikincisinde muhabbet ağır basmaktadır. Sevenin, sevdiğine karşı beslediği muhabbet onu kaplamakta, seven, sevdiğinden başkasını göremez hale gelmektedir. Muhabbetin bu şekilde ağırlık kazanması kişiyi sekre, dolayısıyla şatha sevk etmektedir.¹²

Sūfîyi şatha yönelten temel sebep olarak gördüğü sekri tanımlamada karşıt anlamından, yani sahv ibaresinden de faydalanan İmam-ı Rabbânî, sekr halinin bir çok mertebelerinin olduğunu belirtir.¹³ Sekr hali ne kadar yoğun ise, şatahât da o oranda artar. Bu sebeple sekr ehlinin şathiyyeleri mazur görülebilir. Sahv (ayıklık) erbabı ise bu türlü sözlerden kaçınır.¹⁴ Ancak buradan sahv ve sekr halinin birbiriyle ilişkilerinin olmadığı gibi bir sonuca da varılmamalıdır. İmam-ı Rabbânî, sahra önem vermekle birlikte her sahv halinin, içinde sekri de barındırdığını belirtir. Sahvdan kasıt, sırf ayıklık olmadığı gibi, sekr de sırf manevî sarhoşluk olmayıp, içinde belli bir oranda sahvı da barındırmaktadır. Sekr halinin bulunmadığı bir sahv, avam için olup konunun dışındadır. Sırf sekr hali ise bir âfettir. Sekr ve sahv hallerinde ideal

10 İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1990, c. IV, ss. 373-374; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 656.

11 Tehânevî, *age*, c. II, s. 657. Ruzbihan Baklı, "Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın etti ve Mûsâ baygın düştü" (el-A'râf, 7/143) âyetinde, sekrin kemâliyle yaşanan bir gaybet hâline işaret edildiğini belirtir. Buna göre sekr halinde eşyanın uyarıcılığı kaybolmaktadır. Bu halin sonrasında sahv, yani uyanıklık meydana gelmektedir ki bu, kesret/çokluk âleminin hükümleri doğrultusunda hareket etmektir. Nitekim Hz. Musa'nın "Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim" (el-A'râf, 7/43) ifadesi, sekr sonrası sahv halidir. Ruzbihan Baklı, *Meşrebu'l-ervâh*, ss. 121-122.

12 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 31.; mno: 290.; mno: 292, c. II, mno: 50.

13 Bu noktada Herakleitus'un "dilin bütünü içindeki her anlam, onun karşıtı bir anlam ile bağlantılıdır" önermesi, İmam-ı Rabbânî'nin yaklaşımına açıklık kazandıracak niteliktedir. (İmam-ı Rabbânî'nin bir şeyin anlaşılmasında, onun zıddından da faydalanılması konusundaki görüşleri için bkz. c. III, mno: 121). Herakleitus'a göre her sözcük, gösterdiği nesneyi sınırlar ve bu sınırlama da onun yanlış anlaşılmasına sebep olur. Bir şey, sözcükle saptanırsa, onun içeriği, içinde bulunduğu sürekli oluş ırmağının dışına çıkar ki, o zaman o şey, bütünü içinde kavranamaz, sadece o yönünden görülebilir. Dolayısıyla nesnenin gerçek özünü anlamak için, her sözcüğün karşısına o sözcüğün kavramına karşıt olan bir sözcüğü koymalıdır. Bkz. Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998, s. 29.

14 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. III, mno: 120.

olan, sahvın sekri kuşatmasıdır.¹⁵

Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî ile Sühreverdî'yi örnek gösteren İmam-ı Rabbânî'ye göre Cüneyd, sahv erbabının reisi olmasına ve sahv halini sekre tercih etmesine rağmen, bir çok halleri sekr hali ile karışıktır. "Suyun rengi, kabının rengidir", "Muhdes (mahluk), kadîmle (ezelî) karîn (arkadaş) olunca kendisinden eser kalmaz" ifadelerinin Cüneyd'e ait olduğunu belirtir. İmam-ı Rabbânî'nin bu konuda verdiği bir diğer örnek, sahv erbabının önde gelenlerinden Sühreverdî'dir. Onun da bir çok şathîyyelerinin bulunduğunu, hattâ bazılarının şerhinin bile mümkün olmadığını nakleder. Üstelik Sühreverdî, sırları ifşa etmekle iftihar etmiş, ağyara karşı da meziyet iddiasında bulunmuştur.¹⁶ Şayet, halis bir sahv hali olsaydı, o zaman sırların ifşası küfür, başkalarına nazaran fazilet iddiası şirk olurdu. Bu noktada İmam-ı Rabbânî, sahvın kuşattığı sekr halini, yemekteki tuza benzetir. Şayet tuz olmasaydı yemeğin lezzeti de kalmazdı. Onun bu bağlamda dile getirdiği mısralardan biri şöyledir:

*Aşk ve aşığın sarhoşluğu olmasaydı
Ne dinleyen olurdu, ne sohbet eden.*¹⁷

İmam-ı Rabbânî, Abdulkadir Geylânî'nin; "Ayağım, her velînin boynundadır" sözünü, Sühreverdî'nin sekr haline yorduğunu ve bir kusur olarak değerlendirmedini nakleder. Zira bu gibi övgüye dair ifadeler, sekr hali olmadan söylenemez. İmam-ı Rabbânî'nin sekr halindeyken dile getirdiği ve bu rûhî çerçevede serdedilen ifadelerde haklılık payına işaret eden bir beyti şöyledir:

*Dostum şaka değildir bu,
Eşsiz garip sözlerden ilginç bir sözdür sadece.*¹⁸

İmam-ı Rabbânî'nin ifadesiyle sekrin sonucu olarak söylenen şathîyyeler, bir yerde sübjektifliğin yüce bir deneyiminin dışı vurumu olmak durumundadır.

Manevî sekr ile meydana gelen böylesi bir dînî tecrübe, salt bir boşluk içinde bulunmaktan ziyade algısal, kavramsal, ahlâkî ve kişisel boyutlarıyla iç içe geçmiş bir biçimde ortaya çıkar.¹⁹ Doğrudan doğruya vasıtasız bir şekilde bu tecrübeyi yaşayan vecd halindeki sufi, aklın kurallarının çalışmadığı farklı bir alana geçer. O alanda olaylar bütün olarak kavranırken, zaman ve mekan olgusu söz konusu değildir. Akıl alanında bulunan insan ise zaman ve mekan

15 Aynı eser, c. I, mno: 95.

16 Aynı eser, c. III, mno: 120.

17 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. III, mno: 120.

18 Aynı eser, c. III, mno: 120.

19 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1997, ss. 197-198.

sınırları içerisinde olup, olayları kesintili olarak, parça parça değerlendirmektedir.²⁰ Dolayısıyla, sırların ifşası olarak nitelendirilen dilin mantık ve muhtevasını, kişisel karakterini göz önünde bulundurmeyen yorumlar, teistik dilin mahiyetine ilişkin önemli bir unsuru anlamaktan aciz kalacaktır.²¹ Başka bir ifadeyle, sûfnin mistik tecrübe alanı akli aşığından, onların sözlerini, zahiri anlamı esas alarak mantıksal denetime tabi tutmak, onu anlamamak olur. Böylesi yoğun bir dinî tecrübe yaşarken, akli kendinde değildir. Bu noktada, sûfnin kullandığı dili anlamak için onun kullandığı sembol ve mecazları bilmek ve o hali yaşamak gerekmektedir.²²

Ayrıca tasavvufî yaşantı, doğrusal, sözel bilinç biçiminin yetki alanında olmadığı, yani duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde edilmediği için, onun epistemoloji ölçüleri içinde ifadesi çok zordur.²³ Zira eşya ve oluşlara verdiğimiz isimler, içinde yetiştiğimiz kültür tarafından tayin edilmektedir. Dil, yekpare tecrübemizi, her birine bir ismin verildiği parçalara bölmemizi gerektirir. Bu noktada sıradan dil, bir fikrin bir zamanda mantıksal gelişimini izlemek için oluşturulurken, eş zamanlı olarak oluşan büyük sayıda kavramların içerdiği bir yaşantıyı ifade etmek için çok yetersiz kalabilmektedir.²⁴ Sonsuz sayıda tarif için bu kadar az isme muhtaç oluşumuz, dilin sınırlılığını göstermektedir.²⁵ İmam-ı Rabbânî, aslında “şühûd” kavramının da kastettiği şeyi tam olarak karşılamadığını, ifade yetersizliği dolayısıyla bu kelimeyi kullandığını²⁶ belirtirken aynı hususa işaret etmektedir.

Tasavvufî sistemlerde dilin yetersizliği, birçok mutasavvıf tarafından da

20 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1996, s. 87; Ethem Cebecioğlu, “Alandışı/Layman’lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri”, *İslam*, Mart 1997, sayı: 163, ss. 32-33; sayı: 164, s. 34; Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, s. 99.

21 Koç, *age*, ss. 197-198.

22 Cebecioğlu, “Alandışı/Laymanler”, *İslam*, Mart 1997, sayı: 163, ss. 33-34; sayı: 164, s. 34; Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, s. 144. Benzer durum, rüyalar için de geçerlidir. Bilinçaltındaki düşünceler, rüya ile gün yüzüne çıkmaktadır. Bu esnada kullanılan dil semboliktir. Bu sebeple çoğu kişi, rüyasında gördüğü sembollere bir anlam verememektedir. Bazı durumlarda ise birey, kelimeleri yanlış kullandığının farkına varmaz. Kullandığı yanlış kelimenin, nesnenin doğru adı olduğuna inanır. Bu durumda sadece toplu anlam muhafaza edilmiş olup, tek tek kelimeler hakkında hüküm verilememekte, rüyalarındaki sembollerin ne ifade ettiğini kavramak uzun bir çaba gerektirmektedir. Condon, *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası*, ss. 144-145. Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996, s. 97.

23 Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, çev.: Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 141; Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, s. 110-111.

24 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 141.

25 Condon, *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası*, s. 56.

26 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 30.

vurgulanmıştır. Mevlânâ'nın; "Gökler kadar geniş bir ağız isterim ki o meleklerin bile kışkandıkları güzeli öveyim. Bunun gibi, hatta bundan yüz kat daha geniş bir ağızım olsa, yine de feryad ü figân o ağza sığmaz"²⁷ ifadeleri bu çerçevede değerlendirilebilir.

Dilin sınırlı oluşu yanında, yaşanan halin kişiye özgü bir yönü de bulunmaktadır. Nicholson, İbn Arabî'nin; "Ârifler, duygularını başkalarına aktaramazlar. Ancak benzeri şeyleri yaşayanlara sembolik olarak anlatabilirler. Her sûfînin ne türlü bir sembolizmi tercih edeceği, onun ruh yapısına ve karakterine bağlıdır" ifadelerini naklederken²⁸ bu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla bir konuşmacının kelimeleri, bir başkasınıninkine çok benzeyebilir. Atıf yapılan nesnelere, bir çok kişi için benzer olabilir. Fakat anlamı belirleyen tecrübeler, iki kişi için asla aynı olamaz.²⁹ Sûfî, yaşadığı hali, kendisinde mevcut kodlarla, yani içinde bulunduğu kültür ve bilinçaltındaki sembollerle - rüyalarda olduğu gibi- dışarı yansıtmak, yani ortak bir lisan kullanmak durumundadır.³⁰ Ortak lisan ise, insanların ortak hayat tecrübeleriyle meydana gelmiş olup, esas itibarıyla dış dünyaya ait sosyo-kültürel ürünlerdir.³¹

Sûfî, kendini ifade ederken dikkatini tamamen fikir silsilesi üzerinde toplamıştır. Kelimeleri, içinde karşı konulmaz bir şekilde öne çıktığı biçimde kullanmakta, zahirde yanlış anlaşılacak ifadelerle de yer verebilmektedir.³² Başka bir ifadeyle dil, zahirden söz edebilir. Bâtını kastettiğinde âdetâ zahire tercüme etmek zorundadır.³³

Yaşanan halin şahsa münhasır olması sorununa, muhatabın seviyesi de eklendiğin de ortaya çıkan durum, kör bir kimseye renklerden bahsetmek gibidir. Ancak bütün bunlara rağmen söz konusu tecrübenin ifade

27 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, c. V, s. 155.

28 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Schocken Books, New York 1975, s. 103.

29 Şeylere eşlik eden seslerin taklidiyle öğrenilen dilimiz, bize ait olup eğitim, şahsî hevesler ve kültürümüzün, camiamızın ve ailemizin tarihî katkılarıyla şekillenir. Kişilerin tecrübeleri ne kadar farklıysa, dili de o denli farklılık arz eder. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*, s. 56; Cebecioğlu, "Alandışı/Laymanlar", *Tasavvuf*, nisan 1997, sayı: 164, s. 34.

30 Zira birey, şeyleri isimlendirmeyi öğrendikçe, tek bir ismi bir tecrübeler çeşidine uygulamak için soyutlama yoluna gider. Şayet yaşanan her tecrübeye yeni bir isim vermek gerekseydi, elimizde dil diye bir şey kalmazdı. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*, s. 42-43

31 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1991, s. 128; Muzaffer Şerif-Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev.: Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996, c. II, s. 456.

32 Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*, s. 144-145; Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev.: Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1986, c. II, s. 131-135; Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 90-92.

33 Porzig, *Dil Denen Mucize*, c. II, s. 154.

edilemeyeceğini iddia etmek de haksızlıktır. Böyle bir tecrübe, tahmin edici güç veya test etme işleminden yoksun ve duygu yönü ağır basmasına rağmen, ontolojik iddialar için temel sayılabilecek güçtedir ve kognitif muhtevadan tamamen mahrum olduğunu söylemek de mümkün değildir.³⁴ Sûfî, içinde bulunduğu durumu aktarmada zorlandığı konularda, kelime hazinesi bol, günlük dilden farklı yüksek bir dile ihtiyaç duyar. Dolaylı anlatım özelliğinden ötürü yüksek bir dili, içinde sembolik dilin de bulunduğu şiir ve edebiyat dilini de kullanmış olup,³⁵ “şathiyyât-ı sūfiyâne” şeklinde bir edebî tür de geliştirmiştir.³⁶

Netice itibariyle vecdin sarhoş edici etkisi altında sūfînin elinde olmadan böyle konuşmak durumunda kalışı, kendini zaptedememesi ve yaşanan halin idraki zorlaması, dilin imkanlarının dar veya sınırlı oluşu, havassın idrak

34 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 141; Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, ss. 110-111; Koç, *Din Dili*, s. 207.

35 Sufinin halini tercüme etmekteki zorluğun benzeri, kalıplaşmış sözlerin, deyimlerin, sanat yapıtlarının, özellikle şiirlerin çevrilmesinde de yaşanmakta, bu durum kimi zaman imkansız hale gelmektedir. Zira yazarlar, özellikle ozanlar dilde alışılanın dışına çıkarlar. Sözcükleri çeşitli çağrışımlara yol açacak, yeni duygular yaratacak biçimde, değişik anlamlarda kullanırlar. Bu sebeple dizeleri çevirmek, aynı anlamı verebilmek zordur. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 74-75; Süheylâ Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual Yay., İstanbul 1999, ss. 18-19. Edebiyat dilinin günlük dile göre konumu noktasında bk. Porzig, *Dil Denen Mucize*, c. II, ss. 52-54.

36 “Şathiyyât-ı sūfiyâne” ifadesiyle, zahirde saçma görünen, fakat şerh ve tahlili halinde manâsı anlaşılan manzumeler kastedilmiştir. Osman Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1971, c. III, ss. 310-311; Kurnaz, Cemal – Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatı’nda Şathiyye*, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 4. Konuyla ilgili Yunus Emre’nin;

Çıkdum erik talına anda yidüm üzümü

Bôstân ıssı kakıyup dir ne yirsin kozumu

Şeklinde başlayan şiiri örnek olarak verilebilir. Beyitte geçen erik şeriat, üzüm tarikat, ceviz ise hakikate işaret etmektedir. Tekamülün başında erik bulunmaktadır. Sonra üzüm, daha sonra ceviz gelir. Erik ekşidir, ekşinin zıddı tatlı, üzümle simgelenmiştir. İnsan nefsindeki negatif unsuların kaybolarak pozitif hale gelmesi, ceviz sembolü ile temkin dengesine kavuşur. Aynı beyitlerle ilgili bir başka yorum ise şöyledir: Tekâmüli seyirde bir sūfî önce erik gibidir. İstifade edilecek meyvesi az, çekirdeği çoktur ki bununla amellerdeki riya da kastedilir. Başka bir ifadeyle çekirdek, kulun nefsi problemleridir. İkinci aşamadaki üzüm ise, yenecek kısmı nispeten daha büyük, çekirdeği ise küçüktür. Olgunluğun zirvesini sembolize eden cevizin içinde çekirdek diye bir şey yoktur. Tümü faydalı, işe yarar durumdadır. Şiirde geçen “bostan ıssı” ise, kâmil ve mükemmil (olgunluğa ermiş ve başkasını da olgunluğa erdirecek vasfa sahip) mürşiddir. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, c. II, s. 405; Cebecioğlu, “Alandışı/Laymanlar”, *İslam*, Haziran 1997, sayı: 166, s. 56; İsmail Yakıt, *Yunus Emre’de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, ss. 32-36.

seviyesini muhatap edinme, sûfinin karşılaştığı zorluklardır.³⁷

Toplumun ve Mutasavvıfların Şathiyelere Yaklaşımı

İnsanoğlu, birbirlerine benzeyen nesnelere ve deneyimleri anlatmada birden çok kişi tarafından paylaşılan standartlaşmış kavramlar kullanmaktadır. Dolayısıyla, tasavvufî serüvende yaşanan sıra dışı ve zengin rûhî tecrübeyi sınırlı dille aktarmaya çalışmak, ifadelerdeki anlam kaymalarını beraberinde getirmektedir. Anlamlar farklı oldukları oranda bireyler arasındaki iletişim bozulmakta,³⁸ toplumun, hattâ bir kısım mutasavvıfların şathiyelere tepki duymasına neden olmaktadır.

Toplumun şathiyelere tepki göstermesinin temel sebebi, bilgi edinmedeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İlim, analitik, diskürsif yolla, yani duyu verileriyle elde edilir. Buna karşılık tasavvuf, “sezgi” denilen bilgi türünü de kabul eder. Bu tarz bilgi, farklı duyu verilerini uzun uzun tetkik ederek onlardan parça parça bilgiler çıkarmak yerine, eşyânın özünü vasıtasız ve derhal kavrama imkanı verir.³⁹ Yaşadığı bu sıra dışı tecrübeyi, taşıdığı problemlere rağmen ortak bir dil kullanarak aktarmayı başaran sûfinin karşılaşacağı durum, aynı hali yaşamamış insanların kendisini anlamaması olacaktır. Bu noktada Nicholson, vahdet halinin sembolik tasvirlerini ve mahiyetini hiç kimsenin anlayamayacağını belirtir.⁴⁰

Tasavvufu ilgili te'lif eserlerin kaleme alınmaya başlandığı ilk dönemlerden itibaren bu konuya değinilmiştir. Eserlerinde şathiyeleri ele alan ilk sûfiler ed-Dûrî (ö. 246/860) ve Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'dir. Şathiyelerle ilgili yazılmış olan en geniş eser, kendisine “Şattâh-ı Fars” adını veren Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209)'dir.⁴¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, eserinde bu durumdaki sûfilere dikkat çeker. Ona göre Zünnûn-ı Mısırî, Semnûn Muhib, Ebû Saîd Harrâz, Amr b. Osman el-Mekkî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Mekkî Subeyhî, Ebu'l-Abbâs b. Atâ, Cüneyd-i Bağdâdî, Amir b.

37 Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 141.

38 Şerif, *Sosyal Psikoloji*, c. II, s. 450.

39 Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, ss. 116-117. Burada kastedilen sezgi, Kant'ın ileri sürdüğü sezgi kavramından farklıdır. Kant, “katıksız” ve “empirik” sezgilerden bahsetmektedir. Her iki halde de sezgi kendi başına bir meleke veya bilgi kaynağı teşkil etmeyip, duyuyla bağlantılıdır. Kant'a göre sezgi bilgisi bir ve aynı zamanda elde edilir ve sezgi, objeleri kavrar. Halbuki tasavvufta duyuları aşan, duyuları kullanmayan bir sezgiden bahsedilmektedir. Aynı eser, ss. 117-118.

40 Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, s. 126.

41 Yazıcı, “Şath”, *İA*, c. XI, s. 351. Ruzbihan Baklî, şathiyeye konusuna olumlu yaklaşmış olup konuyla ilgili *Şerh-i Şathiyat* adlı bir eseri de bulunmaktadır. Söz konusu eser için bk. İÜ Şarkiyat Ens. Kütüp., no: 187; TTK Kütüphanesi, no: A. III/5378.

Abdikays gibi şahısların, şathiyyeleri dolayısıyla küfürle itham edilmelerinin sebebi yanlış anlama ve husûmettir.⁴²

Mutasavvıfların şathiyyelere yaklaşımı, kendi içlerinde de farklılık arz etmektedir. Hucvirî, şathiyyeleri sebebiyle mutasavvıfların Hallâc'a yaklaşımını kategorize eder. Buna göre Amr b. Osman, Ebû Ya'kub Nehrecorî, Ebû Yakub Aktâ' ve Ali b. Sehl İsfehânî gibi sûfîler Hallâc'ın merdut olduğunu ileri sürerken, İbn Atâ, Muhammed b. Hafî, Ebû Kasım Nasrabazî ve sonrası mutasavvıflar onu kabul etmişlerdir. Şiblî, Cerîrî, Husrî ve Bayezîd-i Bistâmî'nin bazı şathiyyelerini şerh edip Bayezîd'i öven Cüneyd⁴³ gibi bir kısım mutasavvıflar ise Hallâc hakkında bir hüküm vermemişlerdir.⁴⁴

Kelâbâzî (ö. 380/990 veya 384-85/994-95) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072), Bayezîd ve Hallâc'a yönelik mülhîd ve zındık gibi suçlamaları kabul etmemişler, ancak, eserlerinde onların şathiyyelerine yer de vermemişlerdir.⁴⁵ Sühreverdî (ö. 632/1234) ise Hallâc ve Bayezîd'in bu tür sözleri cezbe ve coşkunluk halinde söylediklerini belirtmiştir.⁴⁶

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, şathiyye tarzındaki ifadelerin haklılığını savunur mahiyette; "Sevgili derdiyle gamdan darmadağın olmuş kişi, dağınık sözlerden başka ne söyleyebilir ki? Zaten darmadağın sözler söylemek âşıkların

42 Tûsî, *el-Luma'*, ss. 399-403.

43 Cüneyd'in, şatah ifadeler söyleyen Bayezîd'i övüp şathiyyelerini şerh ederken Hallâc konusunda sessiz kalmıştır. Bu tavrı, Hallâc'ın ifadelerinden bir kısmına katılmaması yanında, şeyhinden destur almadan tasavvuf âdâbına aykırı bir şekilde ayrılmasından da kaynaklanmaktadır. Hucvirî'nin naklettiğine göre Hallâc, galebe halindeyken, şeyhi Amr b. Osman'dan ayrılmıştır. Cüneyd, kendisiyle sohbet için yanına gelen Hallâc'ın bu isteğini reddederek "Biz halinin mağlubu olanlarla sohbet etmeyiz. Zira sohbet için sıhhat lazım. Sohbetime katılırsan bana da Selh et-Tüsterî ve Amr'a karşı davrandığının gibi davranırsın" demiştir. Bunun üzerine Hallâc, "Ey şeyh, sahv ve sekr, kulun iki sıfatıdır. Vasıfları fânî olana kadar kul, Rabb'ından sürekli olarak mahcubdur" deyince Cüneyd, Hallâc'a katılmadığı yönü şöyle izah eder: "Ey Hallâc, sahv ve sekr konusunda hata ettin. Çünkü sahv, Hakk'la beraber olan kulun, halinin sıhhatinden ibarettir ve bunda da ihtilaf yoktur. Sekr ise şevkin son haddine ulaşmasından ve mahabbetin azami derecede olmasından ibarettir. Sahv ve sekrden hiç biri, kulun sıfatı ve halkın iktisabı dairesine girmez. Ey Hallâc, ben senin sözünde bir çok fuzûlî şeyler, manasız ifade ve tabirler görüyorum" demiştir. Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, c. I, s. 317, c. II, ss. 419.

44 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, c. I, s. 362. Ancak, metinde de belirtildiği üzere Cüneyd'in bu yaklaşımı, Hallâc'la ilgili olup, şathiyye konusundaki genel görüşünü yansıtmamaktadır. Bayezîd'in şathiyyelerini şerh edip onu övmesi de bunun bir göstergesidir.

45 Süleyman Uludağ, "Giriş", *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1992, ss. 32, 63; Uludağ, "Giriş", *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1992, ss. 20-22.

46 Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Arif Efendi Matbaası, Dersaadet 1904, ss. 177-178.

âdetidir.”⁴⁷ “Kayıtlardan kurtulmuşum, kusuruma bakılmaz. Ne dersem diyeyim bırak beni”⁴⁸ der. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) de benzer bir yaklaşım sergiler. O, kendisinde dâvâ ve benlik kokusu bulunan sözleri “tammât”⁴⁹ olarak nitelendirirken, Hallâc’ın bu ifadelerini, vecd halinin bir tezahürü olarak kabul eder.⁵⁰

İmam-ı Rabbânî, mutasavvıflar arasında, aynı hali yaşadığı halde manevî sarhoşluk sebebiyle şathîyye sahiplerini kınayanların da bulunduğunu belirterek bunun örnekleri arasında Şeyh Rükneddin Ebî'l-Mekârim ve Alâuddevle Simnânî'yi gösterir. Ancak, kendisi de aynı merhalelerden geçen insanların, henüz o safhaları kat etmemiş kişileri kınamalarını hoş karşılamaz.⁵¹

Görüldüğü üzere, sûfî yaşadığı sıra dışı hali kendinde mevcut kodlarla ifade etme yoluna gitmektedir. Ancak bu esnada gerek kelimelere yüklediği anlam, gerekse bilgi edinme yollarındaki farklılık toplumun tepkisini çekebilmektedir. Bu noktada bir kısım mutasavvıflar, Hallâc’ın nezdinde şathîyyelere tepki gösterirken, genel eğilim sessiz kalma ya da lehinde tavır alma yönündedir.

İmam-ı Rabbânî, paradoksal ifadelerle yer verenlerin öncelikle içinde buldukları konuma bakılması gerektiğini belirtir. Dînî hassasiyeti bulunmayan kişilerin şer’î hükümlere aykırı tavırlarını zındıklık ve ilhat olarak nitelendirir. Müslüman, Allah’a ve Rasûlü’ne imanı olan kişiyi bu tür ifadeleri sevk eden şey vaktin sekridir.⁵² Sekr ehlinin sözleri te’villidir ve zahîrî manasında değerlendirilmeyip, yorumlamada esnek davranılması daha faydalı olacaktır.⁵³ Onun bu tutumu, şathîyye sahiplerinin psikolojisine dayanan bir anlama yöntemine işaret etmektedir. Nasıl bir edebî eserin eleştirisinde, onu içinde oluştuğu gelenekten koparmak mümkün değilse, biçimsel incelemeyi psikolojik açıklamalar, karşılaştırmalarla bütünleştirmek gerekiyorsa,⁵⁴ şathîyyeler için daha derinlikli bir uğraşa ihtiyaç vardır. Bu noktada Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid’in kendi durumunu haber vermesinden ötürü, sözlerinden

47 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Dîvan-ı Kebîr*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, VI, s. 204, b. 1996; VII, s. 604, b. 8024.

48 Aynı eser, c. I, s. 387, b. 3566.

49 Tasavvuf literatüründe, akıl başta iken söylenen ve küfrü gerektiren sözleri ifade sadedinde kullanılan bir tabir olup, benzer mânâda “türrehât” (saçma söz) kelimesi de kullanılmaktadır. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 661.

50 Câmî, *Nefahât*, s. 6.

51 İmam-ı Rabbânî, c. II, *Mektûbât*, mno: 50.

52 Aynı eser, c. I, mno: 30., s. 97.

53 Aynı eser, c. I, mno: 30., s. 97; c. II, mno: 120.

54 Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat*, s. 17.

bir kısmını, etkisi ve derinliği sebebiyle izah edemediğini hattâ, onu anlayabilen çok az kimse gördüğünü söyler. Cüneyd'e göre, Bayezid'in sözlerini, manasını bilen, gayesini kavrayan; yani aynı hali yaşayan kimseler ancak tam olarak yorumlayabilir.⁵⁵ Onun, Bayezid-i Bistâmî özelindeki bu yaklaşımı, diğer sûflerin şathiyyeleri için de geçerli genel bir kural mahiyetinde değerlendirilebilir.

İmam-ı Rabbânî'nin, şathiyyeler ve sahipleri için çizdiği bu çerçeve, meseleye, cümleyi doğru kılan koşulların anlamı noktasından yaklaşmayı gerektirir. Söz konusu durum; "ancak ve ancak p ise q doğrudur" şeklinde önerme halinde sunulabilir ki, böylesi bir yaklaşım rölativizmi beraberinde getirecektir.⁵⁶ Bu noktada, şathiyyelere zahir ehlinin karşı çıkışında kısmen haklılık payının da olduğunu belirtir. Zira Yüce Allah kesreti murad etmiş ve vahdet âlemine hakikat âlemi, kesret âlemine de mecaz âlemi denmiştir.⁵⁷ Tasavvuf tarihinde benzer yaklaşıma, şathiyyelerin şerhiyle ilgili en geniş eseri yazan Baklî de dikkat çekmiş, söz konusu ifadelerin sırf zahiri açıdan değerlendirildiğinde problemli ve hatalı görünebileceğini belirtmiştir.⁵⁸

Bayezid'in "subhâne mâ a'zame şânî",⁵⁹ Hallâc'ın "ene'l-Hakk" sözleri bu çerçevede değerlendirilebilir. Zahirî açıdan bakıldığında bu tür sözlerin kabulü mümkün değildir. Ancak, söyleyenin içinde bulunduğu durum ve bu sözünden kastı zahiri anlamından farklı olduğu için onların küfrüne hükmedilemez.⁶⁰

Müellifimiz, sekr halinde paradoksal ifadelere yer veren sufîyi, dili yeni öğrenen bir çocuğa benzetir.⁶¹ Sûfî, sülûkunda ilerledikçe çocukluktan erişkinliğe, yani sekr halinden sahva geçecektir. Bu makamı geçip sarhoşluktan

55 Tûsî, *el-Luma'*, ss. 369, 373-374; Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, s. 124. Cüneyd'in, Bâyezid'in bazı şatahâtına getirdiği yorumlar için bk. Tûsî, *age*, ss. 374-384.

56 Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yay., Konya, 1996, s. 140.

57 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. II, mno: 44.

58 Baklî, bâtnî açıdan değerlendirildiğinde ise şathiyyelerin doğruluğunun anlaşılacağını belirtir. Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, s. 124.

59 "Kendimi her türlü eksiklikten tenzih ederim, şanımlı ne de yücedir" anlamındadır.

60 Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 735.

61 Algısal ve kavramsal gelişim içindeki çocuğun ilk kelimeleri, gördüğü, dokunduğu ve başka biçimlerde tanıdığı şeylerle yakından ilgilidir. Nasıl ilk algıları gibi kelimeleri de genel olup farklılaşmamışsa, (bk. Şerif, *Sosyal Psikoloji*, c. II, s. 472) manevî tecrübeleri yeni yeni tanıyan maneviyat çocuğu da yaşadığı hali ifadede yetersiz kalmakta, en azından bunların kendi içinde saklı kalması gerektiğini bilmeyip dile getirmektedir.

sıyırıldığında aykırı halleri tamamen ortadan kalkacaktır.⁶² Bayezid-i Bistâmî'den, sekrin ağır bastığı vakit sudûr eden "Subhânî..." sözünde kusur kabul edilse bile, daha yukarı makama terakki ettikçe, kendisi de bu ifadesinin hatalı olduğunu anlayacaktır.⁶³

İmam-ı Rabbânî, şâhiyyeler söyleyen sûfî ile, hatalı hüküm veren müctehit arasında kıyaslama yapar. Nasıl müctehit, meseleleri açıklamakta hata edebiliyorsa, sûfî de keşfinde hatalı olabilir. Üstelik hatalı müctehide konumundan dolayı sevap da tahakkuk etmektedir. Ancak kendisi, sekr halindeki sûfînin, hatalı müctehit kabul edilebileceğini belirtirken, aynı toleransı ona uyanlara göstermez. Ona göre keşif ehline uyanla müctehide uyan arasında fark vardır. Müctehide uyan, müctehit hükmünde olup, aynı hatayı tekrar etse de, kendisine sevap vardır. Ancak keşif ehline tabi olan için bu durum söz konusu değildir. Bunlar mazur sayılmazlar. Başka bir ifadeyle müctehidin sözü bir başkası için hüccet iken, ilham ve keşif yollu hallerin hiçbirisi, bir başkası için delil teşkil etmez.⁶⁴ Zira asıl uyulması gereken, sahv makamının ilimleri yani Kur'an ve sünnet olup, sekre dayalı hükümlerden kaçınılması gerekmektedir.⁶⁵

Sûfî, yaşadığı halin ağır basması ve içinde bulunduğu akıl ötesi durumu ile şer'î teklife muhatap olmaz. Zira din akla hitap eder. Şer'î hükümlerin binası ayıklık/sahv üzerinedir. Dolayısıyla mazur olan kişiye hüsnü zanla yaklaşım, kınama ve reddetme yoluna gidilmemelidir.⁶⁶ Böyle bir sözü söyleyen şahsı

62 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. 1, mno: 23.; mno: 41.; mno: 84.; mno: 272. İmam-ı Rabbânî'nin dile getirdiği bu duruma bir başka yönüyle daha önce Tûsî tarafından dikkat çekilmiştir. Bkz. Tûsî, *age*, s. 370.

63 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. III, mno: 120.

64 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 31.; mno: 286.

65 Aynı eser, c. I, mno: 95.

66 Aynı eser, c. I, mno: 95.; mno: 272.; mno: 286.; c. II, mno: 50. Benzer yaklaşım Tûsî ve Hücvîrî gibi mutasavvıflarda da görülmektedir. Hucvîrî, Hallâc'ın sözlerine uymanın caiz olmadığını, zira onun temkin sahibi değil, halinin mağlubu olduğunu belirtirken, kınama yoluna da gitmemektedir. Hucvîrî'ye göre bir sözün sahibine uyulabilmesi için onun temkin sahibi olması gerekmektedir. Bu noktada Bayezid-i Bistâmî'nin tasavvuftaki yolu da galebe ve sekrdir. Tûsî, *el-Luma'*, s. 369; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, c. I., s. 364.

Burada önemli olan bir diğer husus, İmam-ı Rabbânî'nin yaklaşımının, Bâtınî meşrep bir kısım fraksiyonların iddialarından farklı bağlamda oluşudur. İbâhîlik de denilebilen Allah'a vuslat hali ve hakikati ile muttasif olduklarını, nefsanîyetlerinin yok olup fenâ mertebesine ulaştıklarını, şeriâtın zahir ehlinden olan avam için geldiğini, dolayısıyla işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini iddia edenler bu kategoride değerlendirilebilir. Tasavvuf tarihinin hemen bütün dönemlerinde bu tür iddiaları ortaya atanlar bulunmuş olup İmam-ı Rabbânî'nin dîni hükümler çerçevesinde çizdiği tasavvuf anlayışında bu gibi grupların zaten yeri bulunmamakta, böylesi iddiaları

çeşitli şekillerde itham etmek pek fayda sağlamayacaktır. İmam-ı Rabbânî, şeriatta bir kötülüğü yayıp ve fâsığı rezil etmek haram iken, sırf şüphe ile bir müslümanı zor durumda bırakmanın nasıl doğru olabileceğini sorgulayarak bu tarz davranışları tasvip etmediğini belirtir.⁶⁷

İmam-ı Rabbânî, sûfînin paradoksal ifadelerinde, vaktin eseri olması yani kendi içinde bulunduğu durumu aksettirmesi açısından doğruluk payının olduğunu belirtmekle birlikte,⁶⁸ mutasavvıfların bu tür şathiyelerini her halükârda galat olarak nitelendirmektedir.⁶⁹ Başka bir ifadeyle, sûfîdeki paradoksal ifadeleri, zayıflığın bir tezahürü olarak görerek, ideal bir mutasavvıfın, ruhsat yerine azimetle ameli tercih edip, şathiyelere kapılmaması gerektiğini düşünmektedir.⁷⁰ Bu sebeple şathiyeye sahiplerini uyarmak bir zorunluluktur.⁷¹

Ayrıca, müellifimizin kabullenmediği bir diğer husus, sûfînin kendini sekre götüren makamda sabit kalmasıdır. O, bu durumu, sûfînin kendini o makama hapsedmesi olarak değerlendirir. Ona göre asıl yapılması gereken, bu makamı geçmektir.⁷² Bayezid'in şathiyatından bir kısmını şerh eden Cüneyd, Bayezid-i Bistâmî için: "Bâyezid, işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nihâî noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım"⁷³ der. Dolayısıyla sûfî, içinde bulunduğu makamın daha ötesine geçtikçe sekr hali kaybolacak şatah ifadeler kullanmayacaktır. Cüneyd'in Bayezid-i Bistâmî için kullandığı sözler, bu makamın daha ötesine geçememesi dolayısıyla ona yönelik bir eleştiri olarak da düşünülebilir.

İmam-ı Rabbânî'nin Bazı Şathiyeleri Şerh ve Analizi

İmam-ı Rabbânî, zahir ehlinin yaptığı yanlış yorumların önüne geçmek amacıyla, sûfînin içinde bulunduğu psikolojik durumu ve bu ifadelerinden

küfür, ilhat ve zındıklık olarak yorumlamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Abdükerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 1993, s. 37; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü iblîs*, İdaratu't-tibâati'l-müniriyye, Kahire 1368, ss. 364-371; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sad. Turgut Ulusoy, Ahmet Said Matbaası, İstanbul 1974, c. 2, ss. 34-36; Mustafa Kara, "Sûfîlerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-68; Câbirî, *Arap-İslam Kültürü*, s. 361.

67 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. III, mno: 120.

68 Aynı eser, c. II, mno: 44.

69 Aynı eser, c. I, mno: 95.

70 Aynı eser, c. 1, mno: 131.

71 Aynı eser, c. III, mno: 120.; Cebecioğlu, *age*, ss. 660-661

72 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. II, mno. 50.

73 Tûsî, *el-Luma'*, s. 378.

kastını da açıklama ihtiyacı duyar.

Ona göre sülûktaki cezbe muhabbeti, muhabbetin ağır basması ise sekr halini beraberinde getirmektedir. Bu durum, sâlikin düşünce yapısına da etki etmektedir. Sevenin nazarında sevgiliden başkası kalmamakta, O'nun gayrının yokluğuna hükmederek sevgiliden başkasını bilmez ve tanımaz hale gelmektedir.⁷⁴ Ancak bu, kişinin sevdiğinden başkasının olmadığı anlamına gelmez. Zira böyle bir şey, akla ve dine aykırıdır.⁷⁵

Vahdet-i vücud düşüncesi de, böylesi bir ruh halinin tezahürlerindedir.⁷⁶ İbn Arabî'den önce de Hallâc gibi bazı sûfiler tarafından sekrin galebesi ile vücûdî tevhide dair sözler söylenmiş, ancak İbn Arabî ile birlikte vücûdî tevhid sistematik tarzda ele alınmıştır. İmam-ı Rabbânî, zahiren panteizme benzeyen bu tür ibareler şerh edildiğinde böyle bir şeyin kastedilmediğinin görüleceğini belirtir.⁷⁷

Sekr halini bizzat yaşayan İmam-ı Rabbânî, daha önceleri kendisinin de vücûdî tevhide dair sözlerinin olduğunu belirtir.⁷⁸ Kendisindeki bu temayülün sebebi ise babasıdır. Aileden gelen tevhid-i vücûdî düşüncesini, tasavvufî hal olarak da içselleştirmiş ve kendi ifadesiyle tevhid-i vücûdî inkişafı gerçekleştirmiştir. İbn Arabî'nin *Füsûs*'ta bahsettiği zâtî tecellî ile müşerref olmuştur. Müellifimiz, kendisinde vaktin sekri, halin ağır basması ile öyle bir hale ulaştığını, içinde bulunduğu bu halden çok lezzet aldığını, hattâ şeyhine bazı arzuhallerin yanında şathîyyelerle dolu şu iki beyti gönderdiğini belirtir:

*Eyvah ki, şeriat yoludur âmâların
Yolumuz, küfr ve münkirin yoludur*

*Küfr ü iman o güzel perinin zülf ü yüzüdür
Küfr ü iman, her ikisi de yolumuzda birdir⁷⁹*

İmam-ı Rabbânî'nin bu hali, kendi ifadesiyle intisap edinceye kadar uzun süre devam etmiştir. Ona göre tasavvuf yolunda sekr halinden sahva ilerleyen sâlik, sekr halini, dolayısıyla şathîyyeleri ve bu kapsamda yer alan vücûdî tevhide kendisine uygun görmez. Zira sevgilinin şühûdu, kesreti müşahedeye de imkan tanımakta neticede sâlik vahdet-i vücud düşüncesini terk

74 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 31.; mno: 290.; mno: 292.; c. II, mno: 50.

75 Aynı eser, c. I, mno: 31.

76 Aynı eser, c. I, mno: 30.; c. II, mno: 50.

77 Aynı eser, c. II, mno: 1.

78 Aynı eser, c. I, mno: 290.

79 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 31.

etmektedir.⁸⁰ Hattâ bu değişim esnasında, yani vahdet-i vücuda aykırı ilimler hasıl olduğunda ızdırap da duymuştur. Zira vahdet-i vücudun ötesinde bir makam olmadığını düşünmektedir.⁸¹

Martin Lings, sūfînin, uçuş yüksekliğini sürekli olarak değiştiren bir kuş gibi bir şuur halinden başka bir şuur haline geçtiğini, dolayısıyla tasavvufta ileri sürülen nazariyenin, yaşanan tecrübeye tekabül ettiğini belirtir.⁸² Bu noktada Lings'in, İmam-ı Rabbânî'nin tecrübesinin, belki de vahdet-i vücuda tekabül etmediği için bu doktrini reddettiği⁸³ iddiasına katılmak pek mümkün görülmemektedir. Zira kendisi, vücûdî tevhid halini bizzat yaşadığını, hatta bu konuda risaleler bile kaleme aldığını, ancak bu halin daha üstüne çıkınca, yazmış olduğu daha önceki risaleleri toplama yoluna gittiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle İmam-ı Rabbânî, şathiyyelere, aynı hali bizzat yaşamış bir kişi olarak yaklaşmaktadır.

İmam-ı Rabbânî, bu yaklaşımının, mensubu bulunduğu Nakşbendiyye'nin de genel karakteri olduğunu belirtirken⁸⁴ "Nakşbendiyye ve diğer meşayihın sözlerinde yer alan vahdet-i vücud, kurban-ı zâtî, maiyet-i zatiyyeye dair ifadeler için neler söylenebilir?" şeklindeki soruya cevabı, sekr ve sahv konusu bağlamındadır. Seyr ü sülûk esnasında sekr ve halin galebesiyle, belirtilen bu hallerin o zatlara, elde ettikleri hallerin ortalarında geldiğini söyler. Bu makamı geçip işin nihayetine ulaştıklarında o muhalif durumları kaybolurken,⁸⁵ bir kısım mutasavvıfların bu hal üzere kalabileceklerini belirtir.⁸⁶

Vahdet-i vücudu sekr halinin bir neticesi gören İmam-ı Rabbânî, bunun en önemli misallerinden birisinin Ubeydullah Ahrâr olduğunu belirtir.⁸⁷ Ahrâr'daki vahdet-i vücud düşüncesinin temelinde, cezbeye ağırlık vermesi vardır. Ancak İmam-ı Rabbânî, tarikatın en önde gelen temsilcilerinden biri olan Ahrâr'ın bu ifadeleri kullanmasının, kendisine irşatla ilgili bir nakısa getirmediğinin de altını çizerek onun bu yönüne her hangi bir zaaf atfedilmemesi gerektiğini belirtir.⁸⁸

80 Aynı eser, c. I, mno: 290.; c. II, mno: 50; c. III, mno: 120.

81 Aynı eser, c. I, mno: 31.

82 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 87; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 141.

83 Aydın, *age*, s. 87.

84 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 251.

85 Aynı eser, c. 1, mno: 32.

86 Aynı eser, c. 1, mno: 286.

87 Aynı eser, c. 1, mno: 291.

88 Aynı eser, c. 1, mno: 291.

İmam-ı Rabbânî, içlerinde babasının da olduğu bazı mutasavvıfların bâtinen tevhîd-i vücûdiye, zahiren de kesrette matlubun müşahedesine dalıp, çokluk âleminin ahkâm ve şühûduna tâbî olduklarını belirtir.⁸⁹ Söz konusu duruma Ubeydullah Ahrâr da işaret etmiştir. Ubeydullah Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in yanına geldiğinde Bahâeddin Ömer, şehirde ne olup bittiğini sormuş, Ahrâr da iki türlü hayır olduğunu belirtmiştir: "Zeynüddin Hafî ve yakınları 'heme ez ost'"⁹⁰ derken, Seyyid Kasım ve bağluları 'heme ost'"⁹¹ demektedirler. Sizin görüşünüz nedir?" Diye sorunca Bahâeddin Ömer, bir müddet başını eğdikten sonra Şeyh Zeynüddin'in doğru söylediğini ileri sürer. Ancak Ahrâr, Bahâeddin Ömer'in Zeynüddin Hafî'yi desteklemek amacıyla söylediği sözlerin, aslında Seyyid Kasım'ı doğrulayıcı nitelikte olduğunu fark edip, bunu Bahâeddin Ömer'e aktarınca Bahâeddin Ömer yine deliller ileri sürer, fakat yine öbür taraf haklı çıkarılmaktadır. Ahrâr buradan, onun maksadının bâtınında Seyyid Kasım ve taraftarları gibi düşünüp, zahirde Zeynüddin Hafî gibi görünmek olduğu sonucunu çıkarır.⁹²

Sekr halinde söylenen şathiyyelerden biri şöyledir: "Fakr hâli kemâle erince o, Hakk olur". İmam-ı Rabbânî, bu ifadenin, zahirî açıdan değerlendirildiğinde apaçık küfür ve zındıklık olduğunu belirterek esas maksadı şöyle açıklar; "Sırf izmihlal ve fenâ hali meydana geldiğinde fakr hali kemale erer. İşte o zaman kul, Hakk'ın bekâsına nispetle kendisinin hiçliğini fark eder."⁹³

Yine Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" sözü, zahirî anlamda ele alındığında "Ben Hakk'ım, Hakk'la ittihad ettim" şeklinde hulûle, dolayısıyla küfre götüren bir sonuca ulaşılır. Ancak Hallâc'ın bu ifadeden kastı "Ben Hakk'ım" demek değildir. Bunun asıl manası, "Ben yokum, mevcut olan Hakk'tır. O'nun zatında, fiillerinde tagayyür ve tebeddül yoktur" demektir.⁹⁴

İmam-ı Rabbânî Hallâc'ın bu ifadesinin, sekrin bir göstergesi olduğunu belirtir. Söz konusu durum, hakikat ile sûret arasındaki farkı ayırt edememesine sebep olmakta,⁹⁵ başka bir ifadeyle asıl ile gölgeyi aynı

89 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 32.

90 "Her şey O'ndandır" anlamında tevhîd-i şühûdiyi ifade eden bir terkiptir.

91 "Her şey O'dur" anlamında Farsça bir terkip olup vahdet-i vücûdu ifadede de kullanılır.

92 Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahâtu aynı'l-hayât*, çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291, ss. 351-352.

93 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. II, mno: 1.

94 Aynı eser, c. I, mno: 266.; c. II, mno: 1. Bu duruma Cüneyd-i Bağdâdî de dikkat çekerek, bu tür sözlerin cezbe ve coşkunluk halinde söylendiğini ve bazılarının iddia ettiği gibi hulûlü desteklemediğini belirtmektedir. Bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, ss. 177-178.

95 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 95.

zannetmektedir. Halbuki eşya, Hakk'ın zuhuratına aynalar halindedir. Ama Yüce Zat'ın aynı değildir. O zaman eşya Hakk'tan olur ama Hakk olamaz.⁹⁶ İmam-ı Rabbânî, Hallâc'ın içinde bulunduğu makama da değinir. Ona göre kendisi nazardan kaybolup "Ene" (Ben) kelimesini söyleyen kişi, bekâ ile müşerref olsaydı, kendisini değil "Ene" (Ben) tabiri ile anlatmak, kendinden enaniyet zail olup gittiği için bu kelimeyi söylemeye bile güç yetiremezdi.⁹⁷

Bu sözler hal galebesinde serdedildiği için, söyleyenler kul ise de Hz. Musa'nın âsâsında olduğu gibi söyleyene değil söyletene bakmak lazımdır. Bunun için de Hallâc'a ve Bayezid-i Bistâmî'ye itiraz olmaz.⁹⁸ Mevlânâ'nın (ö. 672/1273); "Ene'l-Hakk" sözünü sen söylemedin, onun şarabının esintisi söyledi; 'A Hoca Mansur! İş böyleyken neden darağacındasın?'⁹⁹ ifadeleri de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Şathiyyelerin, insanın hakikat-ı camia yönüyle de ilgisi vardır. Kainatta parçalar halinde her ne varsa, insan onların hemen hepsini özünde câmîdir. Hz. Peygamber'in "Allahu Teâlâ, Âdem'i kendi sûretinde yarattı"¹⁰⁰ hadisi bu duruma işaret etmektedir. Sûfî, kendindeki bu potansiyele vâkıf olduğunda bunların hepsini kendi nefsinin parçaları olarak görür. Mutasavvıfların; "Şayet arş ve içindekiler, irfan sahibinin kalbinden bir köşeye konsa, bu konan şeylerin ağırlığını hissetmez" şeklindeki ifadeleri, bu çerçevede söylenmiştir. İmam-ı Rabbânî'ye göre işte bu noktada sekr hali ile ayıklık hali arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Sahv ehli, bir şeyin hakikati ile onun sûreti arasındaki farkı ayırt ederken, sekr halindeki bu farkında değildirlen. Aynı hali yaşamış olan sahva ehli, onun büyüklük ve azametinin, nefsinin cüzlerine nispetle olduğunu anlarlar. Zira bütün, parçadan daha büyüktür. Arş, bir zuhur mahalli olup kalbe yerleşemez. Kalpte yerleşen, arşın numunesidir, hakikati değildir. Söz konusu numûnenin ise kalp yanında hiçbir ağırlığı olmaz. Zira kalp, sadece bunu değil, sonsuz numuneleri özünde toplamıştır. İmam-ı Rabbânî, konunun daha iyi anlaşılması için ayna misalini verir. Semalar, bütün genişliğiyle birlikte bir aynada görülecek olsa, "ayna semalardan daha büyüktür" denemez. Aynada görülenler aynadan daha küçüktür ama bunlar, semâların suretleri

96 Aynı eser, c. II, mno: 44; c. III, mno: 118.

97 Aynı eser, c. III, mno: 75.; mno: 79.; mno: 120.

98 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. II, mno: 290.; Cebecioğlu, "Alandışı/Laymanlar", *İslam*, Haziran 1997, sayı: 166, s. 56-57.

99 Rûmî, *Dîvan-ı Kebîr*, c. VII, s. 69, b. 939.

100 Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut 1983, c. X, s. 384; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih*, İstîzân 1, Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. VII, s. 125; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, ss. 244, 251; İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 95., s. 239.

olup hakikati değildir. Aksini iddia etmek, insanın camiiyyet durumuna bakılarak, bedeninin yer yüzünden büyük oluşunu söylemek gibi bir şeydir.¹⁰¹

İmam-ı Rabbânî, sûret ile hakikatin karıştırılmasına bir diğer örnek olarak İbn Arabî'nin; "Cem-'i Muhammedî, ilâhî ve kevnî hakikatleri şümûlü sebebiyle cem-'i ilâhîden daha ileridedir" sözünü ele alır. Ona göre İbn Arabî, söz konusu şümûlün, ulûhiyet gölgelerinden bir gölgenin şümûlü olduğunu anlayamamıştır. Hz. Muhammed (s.)'in, imkan hakikati ile vücub mertebesini câmî olduğunu zannetmiştir. Halbuki Hz. Peygamber (s.), vücub mertebesinin hakikatini değil suretini câmîdir. Vacibu'l-vücûd, hakikat üzeredir ve hakikati bağlamında değerlendirildiğinde, cem-'i Muhammedî'nin, azamet ve kibriyayı içinde barındıran o mukaddes mertebeye nispetle bir değeri yoktur.¹⁰² Şayet bu ifadeyi söyleyenler, vücubun hakikati ile sûretini ayırt edebilselerdi, bu sözleri söylemezlerdi.¹⁰³

Bayezid-i Bistâmî'nin "Sancağım, Muhammed'in sancağından daha yukarıdadır" sözü de insanın camiiyyet yönü ve sûret ile hakikat ayıramamasından hareketle izah edilebilir. Buna göre sâlik, seyr ü sülûkta kendi taayyün mebdei olan bir isme düşer. Bu isim, icmal yollu olarak bütün isimleri kuşatmaktadır. Bu isim kapsamında diğer meşayihün taayyün mebde'lerini icmâlî bir seyirle kat eden sâlik, geçtiği bu isimler dolayısıyla diğer sâliklerden daha üst makamlara çıktığını zanneder. Halbuki geçip gittiği o meşayihün makamları, onların birer numûnesi olup, hakikati değildir. Başka bir ifadeyle sâlik, camiiyyet yönü dolayısıyla diğer isimleri, kendi taayyün mebdei olan ismin parçaları saydığı için, kendisinin daha üstün olduğu vehmine kapılmaktadır. İmam-ı Rabbânî, Bâyezid-i Bistâmî'nin, sekr hali ağır bastığı için kendi sancağının yüksekliğinin, Hz. Muhammed (s.)'in sancağına göre değil de sûretine nispetle yüksek olduğunu anlayamadığını başka bir ifadeyle sûreti, hakikat zannettiğini belirtir.¹⁰⁴

Müellifimiz, yukarıdaki ifadelerini şerh mahiyetinde şu açıklamayı yapar: "Sâlik bazen ilâhî isimlerde uruc etmekte, başka bir ifadeyle buldukları bir makamdan daha üst makama geçici olarak yükselmektedir. İşte bu noktada asıl makamlarına dönmezlerse kendilerini peygamberlerden üstün görebilmektedirler. Halbuki bu gibi kimseler, kendi asıl makamlarında

101 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 95.; c. I, mno: 220. İbn Arabî'deki benzer yaklaşımların değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev: Ömer Özsoy, *İslamiyat*, sayı: 3, Temmuz-Eylül 1999, c. 2, ss. 30-31.

102 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 95.; mno: 220.

103 Aynı eser, c. I, mno: 95.

104 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. II, mno: 220.

bulduklarında, her hâlükârda peygamberlerin çok daha üstün olduklarını kabul edeceklerdir. Kişi, kendi makamından uruc ettiğinde, Allah'a tazarruda bulunmalıdır. Zira bu, sâliklerin çoğunun ayağının kaydığı bir makamdır."¹⁰⁵

İmam-ı Rabbânî, Bayezid-i Bistâmî'yi böyle bir söze götüren sebepleri analiz ederken, aynı ifadeyi farklı bir tarzda da şerh eder. Paradoksal ifadelerin temelini oturttuğu sekr ve sahva dayalı hükümler ile velâyet ve nübüvvet makamları arasında da bağlantı kuran İmam-ı Rabbânî, sekre dayalı hükümlerin velâyet makamıyla, sahva dayalı hükümlerin ise nübüvvet makamıyla ilgili olduğunu belirtir. Nebîler, Hakk'ı tebliğ vazifeleri dolayısıyla sahv halindedirler. Bayezid-i Bistâmî'nin yolundan gidenler ise, sekr halini sahva nazaran daha faziletli kabul etmektedir. Bu noktada Bayezid-i Bistâmî'nin "Sancağım, Muhammed'in sancağından daha yüksektir" ifadesinden kastı velâyet sancağıdır. Böylece sekre bakan velâyet sancağını, sahva bakan nübüvvet sancağına tercih etmiştir.¹⁰⁶

İmam-ı Rabbânî'nin açıklama ihtiyacını duyduğu bir diğer husus, velâyetin nübüvvetten daha faziletli oluşu yönündeki ifadelerdir. Söz konusu yaklaşım, mutasavvıflar arasında görüş ayrılıklarına da sebep olmuş, bazıları bu sözü şerh maksadıyla; "Nebînin velâyeti, nübüvvetinden daha faziletlidir" demişlerdir.¹⁰⁷ Velâyetin nübüvvete göre bu tarz bir konumunu ve yapılan izahları kabul edilebilir bulmayan İmam-ı Rabbânî, her iki iddianın da sekr halinde, nübüvvetin hakikatini bilmeden söylenmiş sözler olduğunu belirterek¹⁰⁸ sûfiyi bu ifadeye sevk eden âmillere ve yanlış yönlerine değinir.

Bir kısım mutasavvıfların böyle bir ifade kullanmalarının temel sebebi, velâyette teveccühün Hakk'a iken, nübüvvette halka yönelik olduğunu düşünmeleridir. Bu düşünce Hakk'a teveccühün, halka teveccühten daha faziletli olduğu yorumunu da beraberinde getirmektedir. İmam-ı Rabbânî'ye göre nübüvvetteki teveccüh, sekr ehlinin ileri sürdüğü gibi sadece halka değildir. Nebîde, halkla birlikte Hakk'a da teveccüh vardır. Zira onların mânâ alemleri Hakk'la, zahirleri ile halkladır. Peygamberler, yaratılmışların en faziletlieleridir. Velâyet ise nübüvvetten bir parça olup, nübüvvetin içine derc edilmiştir. Dolayısıyla nübüvvet, her halükârda velâyetten daha üstündür. Buradan sekr ve sahv konusuna geçen İmam-ı Rabbânî, nübüvvetin velâyetten üstün oluşu gibi sahv halinin de, sekrden daha faziletli olduğunu belirtir.¹⁰⁹

105 Aynı eser, c. I, mno: 208.

106 Aynı eser, c. I, mno: 95.

107 Aynı eser, c. I, mno: 95.

108 Aynı eser, c. I, mno: 251.; mno: 268.

109 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. I, mno: 95., s. 240; mno: 268., s. 669.

İmam-ı Rabbânî, Hakk'a teveccühün halka teveccühten daha üstün olduğu düşüncesinden hareketle, yükseldiği makamdan irşat için insanların seviyesine yani sekirden sahvâ dönmeden velîlerden hiç birinin, nübüvvet makamı kemâlatından fazla bir nasibinin olmadığını da belirtir.¹¹⁰ Zira geldiği yer nübüvvet olan şer'î ilimler, sahv halinin kemal durumunda söz konusudur.¹¹¹

Ona göre bazı insanların sekri tercih sebebinin ise, havassın sahvı ile avamın sahvını birbirine benzetmeleridir. İmam-ı Rabbânî, bu kimselerin, havassın sekri ile avamın sekri arasında bir benzerlik bulunmadığını bilmeleri durumunda böyle bir şeye cüret etmeyeceklerini söyler. Buna göre mutlak olarak sahv hali, sekr halinden daha faziletlidir. Bu sekr ve sahv ister mecâzî, ister dâimî olsun fark etmez.¹¹²

Sekr ehlinin sözlerine yargılayıcı tarzda yaklaşılmaması gerektiğini söyleyen İmam-ı Rabbânî, şathiyelerin bir kısmının yorumlanabilir düzeyde olduğunu belirtir.¹¹³ O, Molla Hasan Keşmirî'ye yazdığı mektubunda, açıkça küfre götüren türde olup¹¹⁴ te'vil kabul etmeyen paradoksal ifadelerle asla tahammülünün olmadığını şöyle dile getirmektedir. "Hallâc-ı Mansur ve Bistâmî, hallerinde mazurdurlar. Zira ikisi de hallerinin mağlubu olmuşlardır. Ancak "Sübhan Allah gaybi bilmez" gibi bazı sözler vardır ki, halin galebesinden ötürü değildir ve sahibinden bilerek çıkmış, te'vile dayandırılmıştır. Bu tür sözlerin özrü yoktur."¹¹⁵ İmam-ı Rabbânî'nin te'vilde bulunmayıp reddettiği şathiyelerden biri de şöyledir:

*Komşu, arkadaş, yolcu hepsi O;
Fakirin çuhasında, sultanın atlasında O*

*Farkın celvetinde, cem'in halvetinde
Billah hepsi o, billah hepsi O.*¹¹⁶

İmam-ı Rabbânî'nin tasvip etmediği hadiselerden birisi de şudur: Gazneli Mahmut'un, Ebu'l-Hasan Harakânî'yi ziyaret isteğine, Harakânî pek sıcak bakmaz. Gazneli Mahmut "Allah'a, Rasûlüne ve sizden emir sahiplerine

110 Aynı eser, c. I, mno: 251., s. 553.

111 Aynı eser, c. I, mno: 95., s. 240.

112 Aynı eser, c. I, mno: 268., ss. 669-670.

113 Aynı eser, c. I, mno: 95., s. 239.

114 Aynı eser, c. I, mno: 35., s. 240.

115 Aynı eser, c. I, mno: 100., ss. 255-256.

116 Aynı eser, c. II, mno: 314., s. 932.

*uyun*¹¹⁷ âyetini okuyunca Harakânî “ Allah’a itaatle o kadar meşgulüm ki, Rasûle itaat için boş zaman bulamıyorum. Nerede kaldı ki emir sahiplerine itaate zamanım olsun” der. İmam-ı Rabbânî, halleri istikamet üzere olan şeyhlerin, bu gibi sözlerden sakınması gerektiğini belirtir.¹¹⁸

İmam-ı Rabbânî, tasavvuf literatüründe yaygın olan “Bilinmemi istedim ve mahlûkâtı yarattım”¹¹⁹ rivayetinden hareketle bazı sofiyyenin “Allah Teâlâ, isimlerinin ve sıfatlarının, kemâlatının zuhurunda bize muhtaçtır” ifadelerine katılmaz. Ona göre mahlûkâtın yaratılmasından maksat, onların kemâli olup, yüce ve mukaddes Zât’a olan bir kemâl husûlü değildir. Nitekim, “İnsanları ve cinleri bana ibadet etmeleri için yarattım”¹²⁰ âyeti buna işaret etmektedir. Buna göre hadis-i kudsîde kastedilen de “onların marifetleri için” şeklindedir. “Hakk Teâlâ bilinip, mahlûkâtın marifeti ile O’na kemâl hasıl olsun” anlamında değildir.¹²¹

Sonuç

Şathiyyeler, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gerek bu ifadelerin anlaşılma zorluğu, gerekse suiistimale açık olması dolayısıyla mutasavvıfların üzerine eğildikleri en önemli konulardan biridir. Meseleyi analitik açıdan ele alan İmam-ı Rabbânî’nin yaklaşımı, tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan vahdet-i şühûda dair görüşlerinin de temelini oluşturması açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Olaylara yaklaşımında şer’î kriterlere titizliğini hissettiren İmam-ı Rabbânî, sekirin galebesiyle bu ifadeleri söyleyenleri mazur görür. Zira, zahirî anlamdaki sarhoşun dünyayı algılayışı nasıl farklılık arz etmekteyse, benzer durum manevî sarhoşluk için de geçerlidir. Ayrıca paradoksal ifadeler, Kur’an ve hadis çerçevesindeki tavsiye edici ahlâkî söylemden farklı olup, söyleyenin içinde bulunduğu ruh halini aksettirmektedir. Şathiyye sahipleri, kelimeleri kendi içlerinde karşı konulmaz bir şekilde öne çıktığı için kullanmakta, başka bir ifadeyle bilinçaltında saklı kelimelerle dışa vurmaktadırlar. Bu kimseler, buldukları halden terakki edip daha üst makamlara çıktıklarında, bîatında maksatları farklı olsa bile, bu tür söylemlerinin hatalı olduğunu kendileri de anlayacaklardır.

117 en-Nisâ, 4/55.

118 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, c. 1, mno: 153., s. 328.

119 Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-mekkiyye*, tahk: Osman Yahya, Kahire 1988, c. XII, s. 574; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz: Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1990, c. s. 50.

120 ez-Zâriyât, 51/56.

121 İmam-ı Rabbânî, *age*, c. I, mno: 266., s. 629.

İmam Rabbânî *Mektûbât*'ında, sufinin bir yandan yaşadığı hali aktarmada dili kullanmak durumunda kalışına, diğer yandan da kullanılan dilin, yaşanan hali aktarmadaki yetersizliğine işaret etmektedir. Ruh, sıra dışı bir hal yaşadığı için gündelik dil bunu tercümede zorlanmakta, aynı hali yaşamayan diğer insanların dil geleneğinden farklı bir yapı arz ettiği için bu ifadeler tepki çekebilmektedir.

İmam-ı Rabbânî'nin; sekr halini bizzat kendisinin de yaşadığını ve şathiyyeler söylediğini belirtmesi, ayrıca bu ifadeleri kullanan bireylerin içinde bulunduğu durumun göz önünde bulundurulması gereğine yaptığı vurgu, söylenen sözün subjektifliğinin ve anlamaya verdiği atfın bir göstergesidir. Bu sebeple o, şathiyyelerin mahiyetini bilmeden lehte veya aleyhte tutum değişikliğine gidilmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Özet

Şatah ya da şathiye, tasavvuf tarihinde üzerinde sıkça durulan kavramlardan biridir. Bu çalışmada İmam Rabbânî'nin şathiye kavramına yaklaşımı ele alınmaktadır. Vahdet-i vücud düşüncesine karşı sistematik tarzda bir vahdet-i şühud görüşüyle alternatif sunan İmam Rabbani, Hallâc ve Bayezid-i Bistâmî'nin bazı ifadeleri yanında İbn Arabî'nin bu teorisini de şatah ibareler kapsamında değerlendirmiştir. Dolayısıyla İmam Rabbânî'nin şathiye kavramını ele alışı, onun vahdet-i vücuda yaklaşımı yanında, vahdet-i şühudun anlaşılması açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Şatahat, Sekr, vahdet-i vücud, vahdet-i şühud, İmam Rabbani.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
 Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay., İstanbul 1998.
 Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1990.
 Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, SelçukYay., Ankara 1996.
 el-Baklı, Ebû Muhammed Ruzbihan, *Kitabu meşrabî'l-ervâh*, tash: Nazif Muharrem Hoca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1973.
 Bayrav, Süheylâ, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, Multilingual Yay., İstanbul 1999.
 Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstizân 1, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
 el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
 Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872.
 Cebecioğlu, Ethem, "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri", *İslam: Aylık Mecmua*, İstanbul 1997, sayı: 163, ss. 32-34; sayı: 164, s. 34; sayı: 166, ss. 56-57.
 -----, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999.
 -----, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
 Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995.
 Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, tahk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1987.
 Ebû Hazâm, Enver Fuad, *Mu'cemu'l-mustalahati's-sûfiyye*, Beyrut 1993.
 Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve

- Kur'an", *İslamiyat*, Ankara 1999, c. II, sayı: 3, ss. 30-31.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sufi ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Erzurumlu İbrahim Hakki, *Marifetname*, sad.: Turgut Ulusoy, Ahmet Said Matb., İstanbul 1974.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1991.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, Kahire 1994.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, tahk.: Osman Yahya, Kahire 1988.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu iblîs*, İdaratu't-tibâati'l-müniriyye, Kahire 1368.
- İmam-ı Rabbânî, Ahmed-i Fârûkî es-Serhindî, *Mektûbât*, çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz.
- Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- Kara, Mustafa, "Sûflerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımlı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991.
- Khan, Kabir Ahmad, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sihrindî", *Muslim World*, Leicester 1992, c. XII, no: 2, ss. 65-70.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1997.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Kurnaz, Cemal – Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatı'nda Şathîyye*, Akçağ Yay., Ank. 2001.
- Kuşeyrî, Abdükerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 1993.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *İmam-ı Rabbânî ve İslam*, çev.: Hayreddin Karaman, İstanbul 1968.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Books, New York 1975.
- Ornstein, Robert E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev: Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998.
- Pakalın, Osman Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 1971.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev: Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1986.
- Poyraz, Hakan, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yay., Konya 1996.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî*, çev: Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1990.
- , *Dîvan-ı Kebîr*, haz: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.
- Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahâtu Ayni'l-hayât*, çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291.
- es-San'ani, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, Beyrut 1983.
- es-Serhendî, Ahmed el-Fârûkî, *Mektûbât*, İstanbul, ts.
- Siddique, Abu Bakr, "Mektûbât imâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies*, İslamabad 1989, c. XXVIII, sayı: 2, ss. 139-157.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Avârifü'l-ma'ârif*, Arif Efendi Matb., Dersaadet 1904.
- Şerif, Muzaffer- Şerif, Carolyn W., *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev.: Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Daru Sadr, Beyrut, ts.
- ter Haar, J. G. J., "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sihrindî", *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı: 3, ss. 41-43.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Giriş", *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- , "Giriş", *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1992.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995.
- Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Yazıcı, Tahsin, "Şath", *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1979, c. XI, s. 351.
- Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996.

MEHDÎ DÜŞÜNCEİNİN İTİKADİLEŞMESİ ÜZERİNE

Cemil HAKYEMEZ *

Abstract

The Formative Process of Mahdi Belief

In this article my essential aim is to bring up the formation process of “mahdî” belief. The Mahdî expectation is a hope element which keep salvation ideals of oppressed heags alive. Some negativeness which ocured among the Muslims caused these kinds of claims to become a current issue in the Islamic world. However until the later of A. H. III. Century, it is seen that this thought was seperated out among the all Muslim communities. Yet, who charge the issue into a belief principle were Shi’ites. Imamiyye Shi’ite claimed that twelfth imam they put forward he went into occultation is Mahdî to turn near doomsday and then took over this as belief.

Keywords: Mahdi, occultation, Shi’ite, Imamiyye.

Giriş

Kurtarıcı Mehdî beklentisi, İslâmî gelenekte önemli bir yere sahiptir. Gerçekte İslâm dinine ait bir inanç olmayan böyle bir düşüncenin oluşumunda, birtakım sosyo-kültürel etmenlerin yanında, özellikle Emevîler’in kuruluşundan itibaren yaşanan bazı siyasî gelişmelerin de bir hayli etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Dördüncü halife Hz. Ali’nin öldürülmesinden sonra Muaviye tarafından idareye el konması, ardından da saltanat sistemine geçilmesi, başta Ali’nin soyu olmak üzere Haşimîler’in uzun süre muhalif kalmalarına sebep olmuştu. Alioğulları ve Abbasoğullarının başını çektiği Haşimî gruplar, hep birlikte mücadele ederek sonunda Ümeyye iktidarına son vermişlerdi. Ancak bu defa, onların en önemli kolu olan Alioğulları tekrar dışlanmış, hilâfet isteklerinden dolayı amca çocukları Abbasîler tarafından sürekli baskı görmüşlerdi.

İlk olarak Emevîler ve ardından da Abbasîler’in baskısından bunalan bir kısım Alioğlu taraftarı Müslüman kitleler, yoğun uğraş göstermelerine

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: chyemez@yahoo.com

rağmen amaçlarına bir türlü ulaşamamışlardı. Sonunda, bir çıkış yolu olarak, Hz. Peygamber neslinden gelen saygın kimseleri kurtarıcı Mehdî olarak beklemeye başlayarak bu şekilde teselli bulmuşlardı. Başlangıçta sadece sosyal ve psikolojik bir durumun yansıması olarak gündeme geldiği anlaşılan bu beklentiler zamanla itikadî bir boyut kazanmış ve usûlü'd-din konularından biri haline gelmiştir.

Bu makaledeki esas amacımız, Mehdî beklentilerinin itikadîleşme sürecini ortaya koymaktır. Bundan dolayı, ilk olarak, Mehdî kavramının etimolojik boyutu ile İslamiyet öncesi diğer dinlerdeki kurtarıcı ve Mehdî anlayışlarının bu düşüncenin gelişiminde meydana getirdikleri etkilere kısaca değinilecektir. Ardından Müslümanlar arasında Hicrî ikinci asrın başlarında gündeme gelmeye başlayan bir takım iddialar ve bunların zamanla toplumda benimsenmesiyle birlikte, mehdîliğin hicrî üçüncü asrın sonlarında teşekkül etmeye başlayan İmamiyye Şiası'nda bir inanç esası haline gelmesi konusu ele alınmaya çalışılacaktır.

Mehdîlik fikrinin ortaya çıkışıyla birlikte pek çok iddianın da gündeme gelmiş olduğu bilinmektedir. Ancak çalışmamızın sınırları açısından tarihsel süreçte meydana gelen bu olayların her birine değinmemiz mümkün değildir. Bu düşüncenin oluşum sürecinde etkili olan ve aynı zamanda daha sonraki gelişmelerde esas olabilecek birkaç olay üzerinde durmamız daha uygun olacaktır. Bundan dolayı mehdîlik fikriyle ilgili kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra, müslümanlar arasında ilk mehdîlik iddiaları üzerinde durup sonra da itikadî boyutunun ortaya konulmasıyla çalışmamızı sınırlandırmaya çalışacağız.

1. Mehdî Kavramı

Mehdî, Arapça هدى kökünden ism-i mef'ul sigasında "hidayete ve doğru yola erdirilmiş" anlamında kullanılan bir kelimedir. Terim olarak, "Allah'ın doğru yola erdirdiği kişi" anlamına gelmektedir.¹ Bu kavram, İslâm öncesi Araplar arasında da kullanılmış olup, bununla "iyiye ve hayra götüren kişiler" kastedilmiştir. İslâmiyetin gelmesinden itibaren ise, dinî bir hüviyet kazanarak "imana götüren" şeklinde yorumlanmıştır.² Mehdî kavramının bu tarz ilk kullanımı Süleyman b. Surâd tarafından yapılmıştır. Süleyman b.

1 Ebu Fudayl Cemaleddin b. Manzur b. Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, c. XV, ss. 353-354.

2 Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm munzû akdemi'l-usûr Hatte'l-Yevm*, Mısır 1953, s. 45; Ahmed Yöner, *Mehdîlik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998, ss. 13-14.

Surâd, Hz. Hüseyin'in ölümünün ardından ondan Mehdî olarak bahsetmiştir.³ Hüseyin hakkında sadece bir saygı belirtisi olarak kullanıldığı anlaşılan bu unvan,⁴ benzer şekilde Hasan b. Sabit (ö.54/674)'in bir şiirinde Hz. Peygamber için de kullanılmıştır.⁵

Hicrî birinci asrın sonlarına doğru İslâm toplumu içerisinde yaşanmaya başlayan birtakım sosyo-ekonomik adaletsizlikler, "mehdî" kavramının adalet ve eşitlik talepleriyle birlikte kullanılmasına sebep olmuştur. Bu şekilde, özel ilahî bilgiyle donatılmış ve zalimlere karşı gerçek İslamî adaleti yerine getirecek bir kurtarıcı Mehdî anlayışı gündeme gelmiştir.⁶

2. Kurtarıcı Beklentisi

İslam'daki kurtarıcı fikri tamamen soyut bir mesele olmayıp, kökeni diğer büyük din ve kültürlerin mirasıyla paylaşılan önemli bir inançtır. Ancak kavramı ifade eden kelimeler, din ve dillere göre değişkenlik arz etmektedir. Meselâ ilkel din mensuplarından sayılan Yeni Gine yerlileri, âhir zamanda geleceğini bekledikleri kurtarıcılarının "Mensren" olduğunu söylerler.⁷ Yahudîlik ve Hıristiyanlık'ta mehdî kavramını ifade eden kelime "Mesîh",⁸ Hinduizm'de "Kalki",⁹ Budizm'de "Maitraya",¹⁰ Eski Mısır'da "Ameni",¹¹ Sabîlîlik'te "Praşai Siva"¹² ve Şintoizm'de "Miroko"dur.¹³ Mazdaist veya Mecusîler de peygamberleri Zerdüş'tün soyundan Saoşyant'ı kurtarıcı

3 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Tarihu'l-umem ve'l-mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire, ts., c. V, s. 589.

4 Ferhad Daftary, Ferhad, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Ankara 2001, s. 81.

5 Hasan b. Sabit el-Ensarî (ö.54/674), *Divân*, şerh.: Yusuf İyd, Beyrut 1412/1992, s. 100.

6 Sachedina, Abdulaziz Abdusselam, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdî in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981, s. 68.

7 Ekrem Sarıkçoğlu, "Mecusî Dininde Mehdî İnancı" *AÜİFD*, sayı: 7, Erzurum, s. 1; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları 1998, s. 246.

8 Mesih, Yahudi geleneğinde, Davud soyundan ahir zamanda geleceği beklenen kurtarıcının adı. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 258.

9 Sarıkçoğlu, "Mecusî Dininde Mehdî İnancı", s. 2; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 210; Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev.: Mehmet Aydın, Konya 1994, s. 36; Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev.: Nabi Avcı, İstanbul 1991, s. 32; Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Konya 2002, ss. 34-35.

10 Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 243.

11 Aynı eser, s. 29.

12 Aynı eser, s. 310.

13 Aynı eser, s. 264.

olarak beklemektedirler.¹⁴ Moğollar, mezarına kurbanlar adanan Cengiz Han'ın Moğolları Çin esaretinden kurtarmak üzere, sekiz veya dokuz yüzyıl sonra tekrar dünyaya döneceğine inanmaktadırlar.¹⁵

Beklenen kurtarıcı düşüncesi, kendilerine yapılan zulmü engelleyemeyen düşkünler ideolojisini içerir. Ezilen kitleler, olumsuzlukları değiştirmede başarısız kaldıklarına inanmaları durumunda, kendilerini karanlıktan aydınlığa çıkarıp, zalimlerden intikamlarını alacak ve yaşadıkları bozuk toplumsal yapıyı kılıç zoruyla değiştirecek bir manevi güç olan Mehdîyi daima beklemişlerdir.¹⁶ Onun hâkimiyeti altında geçecek dönemi, inançsızlığın ortadan kaldırıldığı, düşmanlarının yok edildiği ve doğal düzende olumlu yönde değişikliklerin söz konusu olacağı bir çeşit altın çağ şeklinde hayal ederler. Bu zaman diliminin genellikle dünyanın sonuna kadar süreceği ve ardından da kıyametin kopacağı düşünülür.¹⁷ Bu yüzden her toplum, Mehdî'nin kendi zamanında geleceğine inanmak için sebepler bulmuş ve böylece ümitlerini geleceğe taşımıştır. Yaşadıkları her olayı, Mehdî'nin gelişine bir basamak veya hazırlık olarak algılayarak bu uğurda geçmiş ve gelecek tüm tarihi dramatize etmişlerdir.¹⁸

3. Beklenen Mehdî İnancının Kökenleri

Bazı yazarlar, Müslüman mehdî inancının kökenlerini Mazdeizm veya Mecusîlik¹⁹ gibi Fars düşüncesinde ararken diğer bazıları da bunu Yahudi Hıristiyan geleneğindeki "Mesih" öğretisine²⁰ bağlarlar. Gerçekte Müslümanların her iki dinden de etkilenmiş olma ihtimali daha tutarlı gözükmektedir. Ancak köken olarak İran yani Fars düşüncesi daha eskiye

14 Sarıkçioğlu, "Mecusî Dininde Mehdî İnancı", s. 5; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, ss. 253, 332; Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, ss. 34-35.

15 E. Ruhi Fırlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", *AÜİFD*, s. 197.

16 Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997, s. 197; Fırlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", s. 197; Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu" *İslâmiyât*, Ankara, Ekim-Aralık 2001, c. 4, sayı: 4, s. 29; Cabiri, Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, ss. 556, 564; Yöner, *Mehdîlik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, s. 73.

17 Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 254.

18 Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993, c. I, ss. 336-37.

19 Meselâ Kadı Abdulcebbar, "mehdî-i muntazar" ve rec'at fikirlerinin Mecusiler'e ait bir inanç olduğunu söyler. Bkz. Kadı Abdulcebbar, Kadîu'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (ö.415/1020), *Tesbitü delâli'n-nübuvve*, Beyrut 1966, c. II, s. 599.

20 Bkz. Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev.: Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2001, s. 76.

dayandığı için, Mesih inancını geliştiren Yahudîler'in de, bu düşüncelerini dönemin en etkin dini Mazdeistlerden aldıkları söylenmektedir; Yahudiler, Bâbil sürgünüyle birlikte İran'a yerleşmişler ve orada hâkim inanç Mazdeizm'in kurtarıcı fikrini devralmışlardır.²¹ Yemen dini düşüncesi de, benzer şekilde, Fars kökenli ebnanın etkisinde kalarak Kahtanî kültürünü, yani Kahtanîler'e mensup bir şahsın gelip evreni adaletle dolduracağı beklentisini²² üretmiştir. Mazdeistlerce beklenmekte olan Şaoşyant'ın sıfatları ile Yemenlilerce beklenen Kahtanî (el-Mansûr)'nin sıfatları arasındaki benzerlikler bu iddiayı destekler niteliktedir.²³

Müslümanlar, her ne kadar farklı din ve kültürlerdeki kurtarıcı fikirlerinden etkilenmiş olsa da, son hali Şîîler'in on ikinci imamı mefhumunda şekillenmesine kadar, kendi tarihi, kültürel ve sosyal şartlarına uygun yeni bir mehdî anlayışı ortaya koydular.²⁴ Kendi kurtarıcı beklentilerini daha çok Yahudi ve Hıristiyanlarda var olan modele göre dokuyarak,²⁵ artık kurtarıcı olarak yeni bir şahıs beklemek yerine, ölen bir kimsenin ölmeyip gaybete girdiği ve bir zaman sonra tekrar ortaya çıkacağını ileri sürmeye başladılar.²⁶

4. İlk Mehdîlik İddiaları

Gaybete gidip daha sonra tekrar geri dönecek Mehdî inancının bazı Müslüman gruplar arasında gündeme gelmeye başlaması, Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700)'nin ölümünden sonra olmuştur. Muhammed el-Hanefiyye'nin konumunun bu duruma çok uygun olması, bazı Müslümanlar arasında böyle bir düşüncüyü gündeme getirmiş ve onu, dönüşü beklenen Mehdî ilân etmişlerdi.

Bu anlamında Mehdî kavramı çok önemli bir yenilikti ve özellikle Kûfe'nin ezilen halk yığınlarının çoğunluğunu oluşturan Arap olmayan Müslümanlar yani mevali için son derece çekici bir etkiye sahip olmuştur.²⁷ Bundan dolayı bu tür iddialar zamanla daha da artıp ilk hicrî asrın sonlarına

21 Bkz. Manocher Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, London 1990, s. 28.

22 Bu anlayış için bkz. Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev.: M. Said Hatipoğlu, Ankara 1986, s. 72.

23 M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001, ss. 159-160.

24 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, Ph.D. NewYork 1992, ss. 142-143.

25 Avni İlhan, *Mehdîlik*, İstanbul 1993, s. 47; Mustafa Öz, "Gâliye", *DİA*, c. XIII, s. 335.

26 Fiğlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", s. 197; Daftary, *İsmailîler*, ss. 89-90.

27 Daftary, *İsmailîler*, s. 81; Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 547.

doğru halk arasında yayılarak toplumun zihninde yer etmiş ve pek çok halk isyanında, söylem olarak kendini dışa vurmuştur.²⁸ Kuseyyir b. Abdurrahman el-Huzâî (ö.105/723), Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (ö.126/744) ve Seyyid el-Himyeri (ö.173/789-90) gibi şairler, Emevi saltanatının sonlarıyla Abbasi idaresinin başlarında yaşanan bu beklentileri şiirleriyle dile getirmişlerdir.

İslam Mezhepleri tarihi kaynak eserlerine göre, Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700)'nin ölümünün ardından, Küseyir b. Abdurrahman el-Huzâî (ö.105/723) ve Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (ö.126/744) şöyle demişlerdi: "Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiştir, diridir. Mekke ile Medine arasında Radva dağındadır. Sağında aslan solunda kaplan, ortaya çıkıp kıyam edinceye kadar onu koruyacaklardır. O, Âl-i Muhammed'in Kaim'i ve Resulüllah'ın yeryüzünü doğruluk ve adaletle dolduracağını insanlara haber verip müjdelediği Mehdî'dir."²⁹ Konuyla ilgili pek çok şiir yazmış olan Kuseyyir,³⁰ şiirlerinde görüşlerini şöyle dile getirmişti:

"Ali ve onun üç oğlu; onlar torunlardır;³¹ onlardan gizli bir şey yoktur.

Bir torunu, önünde sancakla süvarilere komutanlık edene kadar ölümü tatmayacaktır;

O kaybolmuştur; bir süre halkın arasında görünmez; Radva dağındadır; yanında da bal ile su vardır."³²

İbnu Havle (Muhammed b. el-Hanefiyye), ölümü tatmadı ve toprak da onun kemiklerini içine almadı.

28 S. Khuda Bakhsh, *Politics In Islam*, Muhammad Ashraf, Lahore 1954, ss. 90-91.

29 Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (ö.293/906), *Mesailü'l-imame*, Beyrut 1971, s. 26; İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/889), *Uyunu'l-ahbar*, tahk.: Yusuf Ali Taviil, Beyrut 1986, c. I, s. 204; Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (ö.310/922), *Fıraku's-Şia*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931, s. 26; İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Hüseyn (ö.356/966), *Kitâbu'l-Eğânî*, tahk.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1992, c. IX, ss. 14-15; Bağdadi, Abdülkadir Tahir b. Muhammed (ö.409/1038), *Mezhepler Arası Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara 1991, ss. 33-34.

30 İsfahanî, *Kitâbu'l-Eğânî*, c. IX, s. 14.

31 Üç torundan kastedilenler, Hasan, Hüseyin ve ahir zamanda ortaya çıkacak Mehdî olan Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. İbn Abd Rabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî (ö.328/939), *Kitabu İkdü'l-ferid*, I-VII, şrh. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kütübu'l-Arabî, Beyrut, ts., c. III, s. 398.

32 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-imame*, s. 26; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Uyunu'l-ahbar*, c. I, s. 204; İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, c. IX, ss. 14-15; Bağdadi, *el-Fark*, ss. 33-34.

O, melekler ona söz söylemek üzere etrafında dolaşırlarken, Radva vadilerinde akşamladı.

Onun her gün için rızkı ve suyu vardır ve onlara yiyeceği sağlanır.”³³

Keysâniyye ile başlayıp³⁴ artarak devam eden birçok iddiaya rağmen, İslâmiyetin ilk üç asrında, Şîa'nın geneli ve Müslümanlar nezdinde mehdînin kimliği hakkında tam bir kesinlik söz konusu değildi. Mehdîlik, İmamiyye mehdî inancının on ikinci imamda sabitleştirilişine kadar değişik safhalar geçirmiş,³⁵ farklı yerlerde birçok mehdîlik iddiası ortaya çıkmıştır. Bu iddialar onlu rakamlarla ifade edilmenin sınırlarını bile aşmış, öyle ki genelde her bir fırkanın birden fazla mehdîsi olmuştur. Kılıca sarılan ve hak devleti kurma iddiasında bulunan herkese mehdî gözüyle bakılmıştır.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdîliğini iddia eden bir kısım Alioğlu taraftarı kitleler, bir süre sonra, başarıya ulaşmadan vefat eden oğlu Ebu Hâşim için de benzer iddiaları gündeme getirmişlerdi. Ebu Hâşim'in sağ olup ölmediğini, halen kaybolmuş veya gizlenmiş olup, “Mehdiyyü'l-Muntazar” olarak geri döneceğini iddia etmişlerdi.³⁶ Daha sonra, Hz. Peygamber'in kendisiyle müjdelediği Mehdînin, yine aynı sebeplerden dolayı isyan edip öldürülen Abdullah b. Muaviye b. Abdilllah b. Ca'fer et-Tayyar (ö.129/746-747) olduğu ileri sürülmüştür.³⁷

Emevîler döneminde gündeme gelen söz konusu Mehdîlik iddiaları, Alioğullarına zulmeden Emevîler'in yıkılışıyla sona ermemiş, aksine, kuruluşlarından hemen sonra Alioğullarına sırt çeviren³⁸ Abbasî yönetimine karşı tekrar daha yoğun bir şekilde gündeme gelmiştir. Bir kısım Alioğlu taraftarı kitleler, iktidara karşı ayaklanıp ardından öldürülen Muhammed b. Abdilllah b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Talib veya Nefsu'z-Zekiyye

33 Bağdadi, *el-Fark*, ss. 33-34.

34 Marshall G.S. Hodgson, “How Did The Early Shi'a Become Sectarian?”, *SAOS*, 75 (1955), s. 6; William Thomson, “İslâm ve Mezhepler” *DEÜİFD.*, çev.: Adil Özdemir, İzmir 1983, I, s. 317; Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîa Hareketleri*, Ankara 1993, ss. 115-16; Siddık Korkmaz, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, ss. 27, 74.

35 Fığlalı, “Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine”, s. 205.

36 Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 28.

37 Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 31; Ebu'l-Kasım el-Belhî'den alıntı, Kadı Abdulcebbar, Kadîu'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (ö.415/1020), *el-Muğni*, tahk.: Tefvik et-Tavi ve Said Zayid, , ts., c. XX/II, s. 178; Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basri (ö.324/935), *Makalatü'l-İslamiyyin va'htilafu'l-musallin*, tahk.: Helmut Ritter, Viesbaden 1980, c. I, s. 97.

38 Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2003, ss. 96-97.

(ö.145/762)'yi beklenen Mehdî ilân etmişlerdi. Onlara göre, "*el-Kâim el-Mehdî'nin ismi benim ismimin, babasının ismi de benim babamın isminin aynıdır*" şeklindeki Hz. Peygamber'in hadisinden kastedilen kişi, Nefsü'z-Zekiyye idi. Onun, tekrar ortaya çıkacağı zamana kadar Alemiyye dağında yaşayacağını iddia etmişlerdi.³⁹

Diğer taraftan, iktidarlarının ilk yıllarında Abbasîler de, bir takım mehdîci söylemleri benimsemeye ısrar ederek⁴⁰ rakipleri Alioğullarının bu silahını ellerinden almak istemişlerdi. Halife Mansur, bu amaçla, halefine İslam'ın beklenen kurtarıcısı "Mehdî" ismini takmış ve Mehdî'nin, Muhammed b. Abdullah değil kendi oğlu olduğunu iddia etmişti.⁴¹ Fakat iktidarları sabitleştikten sonra bu tür söylemlere başvurma gereğini bir daha duymadılar.

Genellikle Alioğlu taraftarı gruplar arasında gittikçe yaygınlık kazanan söz konusu mehdîlik iddiaları, başlangıçta, ileride gelecek bir Şîî hükümetin sembolü olarak kullanılmaktaydı. Fakat sonraki Şîî diye nitelenen bu kesim, Mehdîyi gerçek manada anladı ve onu beklemeyi bir inanç esası haline getirdi. Mehdî'ye birçok vasıflar yükleyerek, hakkında birçok rivayet uydurdular.⁴² Allah'ın dine mehdî ile birlikte yardım edeceği, Allah'ın devletinin kurulacağı ve düşmanlarından intikam alınacağı⁴³ dilden dile dolaşmaya başladı. Her Şîî fırkada farklı tezahürler göstermiş olmasına rağmen, İmam Mehdî'nin, zahir imamların bütün ruhi ve manevi vasıflarını taşıdıklarına inanılmaya başlandı. Mehdîlerinin ortaya çıkması, yalnızca dünyayı zulüm ve haksızlıklardan kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda hükümdarların ezdiği Ehl-i Beyt'i zafere kavuşturacaktı. Bu inanç, Zeydîlik dışında, diğer Şîî fırkalarında, gizli imamların değişmez vasfı olmuştur.⁴⁴ Bununla birlikte, Zeydîlerden Carudiyye, bir kısmı Kûfe'de ayaklanan Muhammed b. Ömer (ö.250/864)'i,⁴⁵ diğer bir kesimi de, et-Talikan'da

39 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, ss. 53-54; Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XX/I, s. 184; Bağdadi, *el-Fark*, ter. Fığlalı, s. 27; İsferyani, Ebu Muzaffer (ö.471/1078), *et-Tabsir fi'd-din ve temyizu fırkatü'n-naciyeti ani'l-fıraki'l-halikin*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983, s. 36.

40 Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 11.

41 İsfehanî, Ebu'l-Fereç Ali b. El-Hüseyin (ö.356/966), *Mekatilü't-talibiyin*, tahk.: Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, ts., s. 240.

42 İlhan, Avni, *Mehdîlik*, s. 56.

43 Bkz. Seffar el-Kumî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Feruh (ö.290/902), *Besairu'd-derecati'l-kübra*, tash.: Mirza Muhsin, Tahran 1374, s. 90.

44 Fığlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", ss. 204, 208.

45 Bağdadi, *el-Fark*, s. 27.

Künyesi Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ömer b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Ebi

ayaklanan Muhammed b. el-Kasım (ö.219/834)⁴⁶ Mehdî olarak beklemişlerdi.

Hicrî üçüncü asrın ortalarına doğru gelindiğinde ise, dünyanın sonu gelmeden önce ortaya çıkacak bir nihai kurtarıcı inancı, birçok Müslüman grubun ortak özelliği olmuştu.⁴⁷ Bu yüzden bir takım Mehdî rivayetlerinin Sünnîler arasında da kabul görmeye başladığı görülmektedir. İslâm toplumu içerisinde yaşanan sosyal ve siyasal sıkıntıların insanları umutsuzluğa itmesi, Mehdînin dönüşünden önce cemiyette din, iman, nizam kalmayacağı, Allah'ın açıkça inkâr edileceği, toplumda ihtilâflar yaşanacağı, en yakın kimselerin bile birbirlerinin yüzlerine tükürecekleri ve birbirlerinin boyunlarını vuracakları⁴⁸ şeklinde Peygamber hadislerini gündeme getirmiştir.⁴⁹ Durumlarından hoşnut olmayıp ideal yönetici arayışına çıkan bu kitleler arasında da, kurtarıcı bekledikleri Mehdînin, Hz. Peygamber'in Fatıma soyundan,⁵⁰ ismi Hz. Peygamber'in ismine, babasının

Talib'dir. Kûfe'de Halife Mustâin zamanında huruc etmiş 248 veya 250/862-864 yılında öldürülmüştür. Taberî, *Tarih*, c. IX, ss. 266-270; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim eş-Şeybanî (ö.630/1232), *el-Kamil fi't-tarih*, İstanbul 1985, c. VII, ss. 111-112; İbn Kesir, İmadüddin Ebi'l-Feda İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureyşî ed-Dımeşkî, *el-Bidaye ve'n-nihaye fi't-tarih*, çev.: Mehmet Keskin, İstanbul 1995, c. XI, s. 30.

46 Bağdadi, *el-Fark*, çev.: Fiğlalı, s. 27.

Ebu Cafer Muhammed b. el-Kasım b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib: Mu'tasım'ın hilafetinde, Horasan'da Talikan denen bölgede huruc etmiş ve sonunda bu halife tarafından hapsedilmiştir. Fakat halktan, onun kaçtığını, öldüğünü ve diri olup bir gün çıkacağını söyleyenler olmuştur. Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Veheb (ö.292/905), *Tarihu'l-Yakubî*, Dârü Sadır, Beyrut 1992/1412, c. II, ss. 471-472; Taberî, *Tarih*, c. IX, ss. 7-8; Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (ö.346/957-958), *Murucu'z-zeheb ve medainu'l-cevher*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, c. IV, ss. 52-53.

47 Daftary, *İsmaililer*, s. 90.

Söz konusu hadisler için bkz. Ebu Abdillâh Nuaym b. Hammâd el-Mervezî (ö.229/844), *Kitabu'l-Fiten*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993, ss. 202-210.

49 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar –Siyasî İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, ts., ss. 13-17.

"Fiten" diye nitelenen gelecekle ilgili hadisler, İslâm alimlerinin çoğunluğu tarafından ihtiyatla karşılanmıştır. Bu rivayetlerin bir kısmı, gündeme geldikleri dönemin ictimai, siyasî ve dinî hareketlerinin bir yansıması olarak algılanabilir. Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidî Prensipleri Açısından Sahih-i Buhari'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 290.

50 İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö.275/888), *es-Sünen*, Beyrut, ts., *Kitabu'l-Fiten*, hno: 4086, (c. II, s. 1368); Ebu Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (ö.275/888), *es-Sünen*, Beyrut 1409/1988, *Kitabu'l-Mehdî*, hno: 4284, (c. II, s. 505).

ismi de Hz. Peygamber'in babasının ismine uyan biri olacağı⁵¹ şeklinde bir düşünce oluşmuştu.⁵²

5. Mehdîliğin Bir İnanç Esası Haline Dönüşmesi

Mehdî beklentileri her ne kadar Sünnîler arasında da yaygınlık kazanmış olsa da, konuyu yoğun bir şekilde gündemlerinde tutmaya devam edenler, İsmailiyye ve Kat'iyye'nin başını çektiği Şîî gruplardı. Daha sonra Kat'iyye içerisinde doğan İmamiyye Şiası, mehdîliği Onikinci İmam'ın önemli vasfı yaparak ona, kıyamete kadar gerçek inancı devam ettirip, bir an önce zalimlerden dünyayı kurtaracak tek meşru idareci olan "el-kaim" imâsını ilâve etmiştir.⁵³

İmamiyye'ye göre, beklenen Mehdî, Onikinci İmam Muhammed b. el-Hasan'dır.⁵⁴ O ölmemiştir ve kıyamet kopmadan önce gelerek, zulümle dolu dünyayı adalet ve doğruluğa kavuşturacaktır.⁵⁵

İmamiyye, on birinci imam olarak kabul ettikleri Hasan el-Askerî (ö.260/874)'nin, halef bırakacağı bir oğlu olmadan vefat etmesi sebebiyle oluşan ihtilâflar sonucu ortaya çıkan fırkalardan biridir. Hasan el-Askerî, 232/846 yılında Medîne'de doğmuştur. 233/847 yılına doğru, halife Mütevekkil tarafından, babası Ali el-Hadî (254/868) ile birlikte Samerra'ya getirilmesi emredilmiş ve ölümüne kadar orada tutulmuştur. 260/873'te vefat edene kadar herhangi bir oğlu olduğu da bilinmemektedir.⁵⁶

51 Süleyman b. Abdurrahman et-Tâberânî (ö.360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdi Abdülmecid, Matbaatü'l-Vataniyyetü'l-Arabî, c. X, hno: 10213; Ebu Davud, *es-Sünen*, Kitabu'l-Mehdî, hno: 4282, (c. II, s. 505).

52 Diğer taraftan gittikçe artan ekonomik sıkıntılar karşısında çaresiz kalan Müslüman zümreler, siyaseten olduğu gibi maddî kurtuluşlarını da gelecek Mehdîye bağlamışlardı. Hz. Peygamber'e isnat edilen "Ümmeti içinde Mehdî'nin çıkıp yedi veya dokuz yıl hüküm süreceği, onun zamanında bolluk olacağı, isteyen herkese taşıyabileceği kadar mal vereceği" şeklindeki hadis, bu beklentilerin bir sonucuydu. Söz konusu hadis için bkz. Tirmizî, *Fiten*, 53/2232.

53 Sachedina, *Islamic Messianism*, ss. 68-69.

54 Bkz. İbn Babaveyh el-Kummi (Şeyh Sadûk), Ebu Cafer Muhammed b. Ali (381/991), *Risaletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye*, Türkçe çev.: E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 124.

55 Bkz. Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Razi (ö.329/941), *el-Kâfi fi ilmi'd-din*, Farsça'ya çev. ve şerh: Seyyid Cevad Mustafa, Tahran, ts., c. II, s. 136; İbn Babaveyh el-Kummi (Şeyh Sadûk), Ebu Cafer Muhammed b. Ali (ö.381/991), *Kemalü'd-din ve tamamü'n-nime*, Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, c. II, ss. 474-475; Şeyh Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (ö.413/1022), *Evailü'l-makalât fi mezahibi'l-muhtârât*, thk.: F. ez-Zencanî, neşir: Tebriz 1371, s. 50.

56 Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s. 79; Mes'ûdî, *Murucu'z-zehab ve medainu'l-cevher*, c. IV, s. 199; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, c. I, s. 43; Hatib el-Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali

Hasan e-Askerî'nin halefsiz ölümüyle şaşkına dönen Kat'iyye Şiası, imamın kim olduğunu ispat etme yönünde, ilk olarak, Şiüler'in büyük çoğunluğunun benimsemiş olduğu bir takım imam rivayetlerine başvurma yoluna gitmiştir. Bu rivayetlerin yorumlanması, farklı bakış açılarına yol açarak, kendi içlerinde alt bölünmelere sebep olmuştur. Onlar, Hasan el-Askerî (260/874)'nin halefsiz vefat etmesiyle, ya imametten vazgeçmek, ya imamlığın kesintiye uğradığını kabul etmek ya da vefat eden imamın gizli bir oğlunun olduğunu söylemek durumundaydılar.⁵⁷ Bundan dolayı, bir kısmı Hasan el-Askerî'nin gaybete gittiğini, bazıları kardeşi Cafer'in imametini, bir kesimi babasının sağlığında ölen diğer kardeşi Muhammed'in imametini, diğer bir kısmı da Hasan Askerî'nin bir oğlunun olduğunu, bazıları ise Hasan'ın ölümüyle imametın sona erdiğini iddia etmişti.⁵⁸

Aslında, Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun olmadığını dönemin makalât ve fırak yazarları da doğrularlar. Ancak başta İmamiyye olmak üzere, Şia'nın yok olacağını farkedenden bir kısım Kat'iyye Şiası, varlıklarını sürdürebilmek için imametın devam ettiğini sürekli gündemde tuttular. Onlar, Hasan'ın kardeşi Cafer'e olan düşmanlıklarından dolayı da, imametın Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşte olamayacağını⁵⁹ ısrarla iddia ettiler. Hasan el-Askerî'nin öldüğünü ve onun, kendi sulbünden birini yerine halef bıraktığını ve bu halefin, dönüp kendi durumunu ilan ve izhar edinceye kadar imametın devam edeceğini ileri sürdüler. Yine iddialarına göre, "Hasan el-Askerî'nin oğlu Gaib İmam, düşmanlarından korktuğu için gizlenmiş ve Allah'ın örtüsüyle kapatılmıştı. Allah, onun ortaya çıkmasından veya gizlenmesinden hangisini isterse onu emreder. Kendilerine emir verilinceye kadar İmam'ın ismini anmaları, durumunu araştırmaları veya açığa vurmaları ve yerini sormaları yasaktır. Tek bilinmesi gerekenin, Kâim'in doğumunun insanlarca bilinmeyeceği, düşmanlarından korktuğu için gizlendiği, zuhur edinceye kadar kıyam

(463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-Selam*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. VII, s. 366.

57 Şia'nın içersine düştüğü bu parçalanmışlık, bizzat İmamî âlim el-Kuleynî'nin aktardığı bir rivayette şöyle tasvir edilmektedir: "İmamınız zamanınızda bir süre kaybolacak ve siz bununla, bir kısmı o öldü, bazıları o öldürüldü, bazısı o helâk oldu, bir kısmı da o bir vadidedir, demek suretiyle imtihan edileceksiniz. Müslümanlar buna ağlayacak ve siz dalgalarda gemilerin yalpaladığı gibi sağa sola yalpalayacaksınız. Allah'ın kendisinden söz aldığı, kalbine iman yazdığı ve kendi ruhuyla güçlendirdikleri dışında kimse kurtulamayacaktır." Kuleynî, *el-Kâfi*, c. II, s. 133.

58 Detaylı bilgi için bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, ss. 79-94.

59 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, c. II, ss. 39-40.

etmeyeceği ve gözlere gözükmeyecek şekilde Allah'ın örtüsüyle kapatıldığıydı."⁶⁰

İlk İmamîler, Hasan el-Askerî'nin söz konusu gizli oğlunun, babasının ölümünden hemen sonra, 260/874 yılında gaybete gittiğini⁶¹ ve bir süre sonra da ortaya çıkacağını düşünüyorlardı. Ancak zaman geçtikçe imamlarının bir türlü zuhur etmemesi ve bu şekilde gaybetin uzamağa başlaması, "muammerûn" (Allah tarafından ömürleri uzatılanlar) tezinin ortaya atılmasını gerektirmiştir. Bu tez, imam her ne kadar uzun ömürlü olsa da, yeryüzünde hayatta olup gizli kalabilir, şeklindeki iddiaları için önemli bir referans sağlamıştır.⁶² Onlar, buna dayanarak Allah'ın, en büyük mucizesi gereği hüccetini daha uzun süre yaşatabileceğini ve onunla birlikte dinini diğer tüm dinlere üstün kılıp, kirleri yıkayacağını⁶³ ileri sürmüşlerdir. Nitekim iddialarına göre, peygamberlerden Hz. Adem 930 sene, Nuh 1450 sene, İbrahim 175 sene, İsmail 120 sene, İshak 180 sene, Yakup ve Yusuf 120'şer sene, Süleyman ise 712 sene yaşamıştı.⁶⁴

İmamiyye'ye göre, beklenen Mehdî Onikinci İmam, şu an hala gaybettedir. İmamın kaybolmasından, yani babası Hasan el-Askerî'nin vefat tarihi olan 260/873 yılından sonra 15 Şaban 328/27 Mayıs 940 tarihine kadar ki devreye onun, "Gaybetü'l-Kasîra" diye nitelenen ilk gaybeti denmiştir. Birinci gaybet olan kısa gaybet, imamla insanlar arasında sefirlerin aracılık yaptığı dönemdir.⁶⁵ Bu dönemde onikinci imam ile insanlar arasındaki münasebeti, arka arkaya gelen dört sefir temin etmiştir. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed es-Semurrî (ö.328/940)'nin ölümü ile ikinci gaybet veya uzun gaybet başlamıştır. Rivayete göre, Birinci Sefir Osman b. Saîd vefat edince Ebi Cafer Muhammed b. Osman'a vasiyet etmiş, Ebu Cafer de Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Rûh'a, Hüseyin b. Rûh da, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî'ye vasiyet etmiştir. es-Semurrî vefat edeceği zaman ona vasiyeti sorulmuş o da, "Emir Allah'ındır, O karar verecek" demiştir. Böylece onun vefatıyla "tam", yani "uzun gaybet" başlamıştır.⁶⁶

Tam gaybet, Allah'ın dileği doğrultusunda, bir sebebe dayalı olarak,

60 Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, ss. 90-93.

61 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, c. II, s. 142.

62 Fığlalı, "İsnâaşeriyye," *DİA*, XXIII, s. 144; Etan Kohlberg, "Some Shi'i Views of the Antediluvian World" *Studia Islamica*, LII, Paris 1980, s. 52.

63 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, s. 158.

64 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, c. II, s. 524.

65 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, ss. 173-174.

66 Tûsî, *Gaybe*, ss. 393-394.

sefirler ve araçların kalktığı kâinat için planlanan bir dönemdir. Bu dönem boyunca imtihan, eleme ve arınma gibi etmenlerin tümü gerçekleşecektir.⁶⁷ Uzun gaybet, halen sağ olduğuna inanılan Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin ortaya çıkışına kadar devam edecektir.⁶⁸

İmamiyye'nin, gaybete gittiğini ileri sürdükleri imamlarının beklenen Mehdî olduğuna yönelik tezi, ilk anda gündeme gelmiş gözükse de, bu iddiaların ağırlık kazanması bir hayli zaman almıştır. İlk İmamî âlimler, on ikinci imamlarının mehdîliğinden ziyade, onun var olduğunu ispat etmekle meşgul olmuşlardı. Bu yüzden, Onikinci İmam'ın varlığıyla ilgili gündeme getirdikleri rivayetlerde, daha çok; "el-Kaim"⁶⁹ "Sahibü'l-Emr"⁷⁰ "el-Hücce"⁷¹ gibi isimler kullanmışlardı. "Mehdî" lâkabına ise çok az yer verilmiştir. Kuleynî tarafından kayda geçirilen böyle bir rivayette, Gaib İmam hakkında, "Ardımda evlâtlarımdan on birincisinin doğumunu düşünüyorum. O, zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adalet ve doğruluğa kavuşturacak Mehdî'dir"⁷² denmektedir.

"Mehdî" veya "Mehdiyyü'l-Muntazar" lâkabının İmamiyye inancının önemli bir kriteri olması Küçük Gaybet döneminin bitimiyle başlar. İmamın uzatılmış gaybeti, Mehdînin fonksiyonunun içselleştirilmesine katkıda bulunan faktörlerden biri olmuştur. İmamiyye, özellikle onun görülebilir bir zamanda hilafeti ele geçirip gerçek İslam adaletini sağlamasının mümkün olmadığını anlaşılmasıyla, Keysaniyye ve Vakıfa⁷³ gibi eski Şîî fırkaların görüşlerine başvurmuştur.⁷⁴ Söz konusu grupların iddialarına benzer rivayetlere yer veren erken dönem hadis kitaplarında, Allah'ın dine Mehdî ile birlikte yardım edeceği, Allah'ın devletinin onun aracılığıyla kurulacağı

67 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, ss. 173-174.

68 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-dîn*, c. II, ss. 432-433; Tûsî, *Gaybe*, ss. 393-394.

69 Meselâ bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, c. II, s. 482; Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh el-Kummî, (Baba Saduk) (ö.329/941), *el-İmame ve't-tabsıra mine'l-hayre*, Kum 1985, s. 116; Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, s. 181.

70 Sahibu'l-Emr, Onikinci İmam için "el-Hüccetü min Âl-i Muhammed"le birlikte (bkz. Kummî, *el-İmame ve't-tabsıra mine'l-hayre*, s. 118) Kaim'le yanyana kullanıldığı görülen Onikinci İmam'ın diğer bir ismidir. Aslında bu isim Şîîler açısından başlangıçta, acil beklenen kurtarıcı anlamına gelmekteydi. Daha sonra on ikinci imama nispet edilmiştir.

71 İbn Babaveyh, *Risaletü'l-i'tikadîti'l-İmamiyye*, s. 109.

72 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. II, s. 136.

73 Vakıfa, İmamiyye'nin yedinci imamu olarak kabul ettiği Musa Kâzım (ö.183/799)'ın ölmeyip Mehdî olarak döneceğini iddia eden Şîî fırkanın adıdır. Bkz. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, ss. 47-48; Eş'ari, *Makalât*, c. I, ss. 103-104; Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, s. 68.

74 Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 52.

ve düşmanlarından intikam alınacağı⁷⁵ şeklinde rivayetler söz konusuydu.⁷⁶ İmamîler, bu ve benzeri mehdîlik hadisleriyle, o ana kadar söylenen her şeyi, eksiksiz bir şekilde Gaib İmam'a uyarladılar. Son olarak da, Mehdî'yi ve onun gaybette olduğunu bilmeyenin tam iman etmiş sayılmayacağını iddia ederek, Mehdî'ye inanmayı bir inanç esası haline getirdiler. Çünkü onlara göre, diğer imamlar Onikinci İmam'ın Mehdî olup gaybete gideceğini önceden haber vermişti.⁷⁷ Bu düşüncelerini Hz. Peygamber'den geldiğini iddia ettikleri hadislerle de desteklemeye çalıştılar. Aktardıkları bir rivayette, Resulullah'ın, "kim gaybeti zamanında çocuklarımdan olan Kaim'i inkâr ederse öldüğünde cahiliyye üzeredir" dediğini⁷⁸ iddia etmişlerdir.

İmamîler, Mehdî inançlarını halka maletme yolunda hadis uydurmanın yanında, pek çok âyeti de tevil etmişlerdir.⁷⁹ Meselâ Nûr suresi 55. âyetinin Kaim el-Mehdî ve ashabi için indirildiği, Kaim el-Mehdî'nin ahir zamanda ortaya çıkıp zulümle dolu yeryüzünü adalete kavuşturacağı ve bunun da Ali'nin zürriyetinden Hüseyinoğullarından olacağı⁸⁰ şeklinde pek çok rivayet söz konusudur.

İmamiyye'ye göre, Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin isim, künye, vücut yapısı ve davranış yönünden kendisine benzeyeceği, onunla insanların sapıklığa düşeceği bir gaybet ve bocalama dönemi başlayacağı, daha sonra karanlıkları delen bir göktaş gibi dönüp, zulümle dolmuş yeryüzünü adalete kavuşturacağı, bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.⁸¹ Hz. Peygamber'in haber verdiği bu durum, daha sonra Hz.

75 Bkz. Seffar el-Kummî, *Besaîr*, s. 90.

76 Sünnî hadis kitaplarında da yer alan bu tür rivayetlerle ilgili olarak Makdisî şöyle demiştir: Mehdî'nin ortaya çıkışıyla ilgili Hz. Peygamber, Ali, İbn Abbas ve diğerlerinden rivayet edilen çeşitli haberler vardır. Kevni hadislerle ilgili rivayet edilenlerin hepsi bu türdendir. Bu konuyla ilgili rivayet edilenlerin en güzeli şöyledir: "Ebu Bekir b. Ayyâş, Asım b. Zer'den o da Abdullah b. Mesud'dan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Ehl-i beytimden ismi ismime uyan bir adam ümmetime gelmedikçe dünya yıkılmayacaktır." Mutahhar b. Tahir el-Makdisî (ö.387/997), *el-Bed ve't-tarih*, Beyrut 1899, s. 180.

Diğer bir rivayette ise, "dünyanın yıkılmasına sadece bir asır kalsa bile şüphesiz Allah, zulümle dolmuş yeryüzünü adalete kavuşturacak, ismi ismimle uyuşan ehl-i beytimden bir kişi gönderir" denmektedir. Bkz. Makdisî, *el-Bed ve't-tarih*, ss. 180-181.

77 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-dîn*, c. I, s. 19.

78 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-dîn*, c. II, s. 413.

79 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, s. 240.

80 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, ss. 247-248.

81 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-dîn*, c. I, s. 287.

Fatıma ve on iki imam tarafından da açıkça ortaya konulmuş ve böylece kesinlik kazanmıştır.⁸²

Yukarıda da görüldüğü gibi, pek çok rivayet ve iddiayla Onikinci İmam Mehdî'nin döneceğini sürekli gündemde tutan İmamiyye ileri gelenleri, tehlike ve baskı dönemlerinde bağlılarını cesaretlendirirken, onlardan, seslerini çıkarmamalarını istemekte, Mehdî'nin gelişinin, zulmün ve despotizmin sonu olacağını söylemektedirler. Onlara göre Mehdî Muhammed b. el-Hasan, ortaya çıktığı zaman Meryem oğlu İsa yeryüzüne inecek ve arkasında namaz kılacaktır.⁸³

İlk İsmailîler de, Muhammed b. İsmail'in gizlenmiş son imam ve Mehdî olup tekrar döneceğine inanıyorlardı. Fakat Fatımî devletinin ortaya çıkmasıyla birlikte, liderleri Ubeydullah el-Mehdî nezdinde doktrinde yeniliğe gidilmiştir. Buna göre, Cafer Sadık'ın ölümünden sonra imamet diğer oğlu Abdullah el-Eftah'a intikal etmiş, ardından onun nesli vasıtasıyla kesintiye uğramadan dedelerine, onlardan da kendisine kadar gelmiştir. Bu şekilde, Muhammed b. İsmail'in Mehdî olarak döneceği düşüncesi terk edilerek, yerine "kâim", yani halen mevcut olan imam kavramı getirilmiştir.⁸⁴

Sonuç

Ezilen kitlelerin ortak psikolojisi olan "beklenen kurtarıcı" düşüncesi, iktidarlara muhalif ve baskı gören Müslüman gruplar arasında "Mehdî" terimiyle ifade bulmuştur. İslâm tarihinde mehdîlik iddialarının gündeme gelmeye başlaması, hicrî birinci asrın sonlarından itibaren, ilk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdîliğini ileri süren Keysaniyye ile birlikte olmuştur. Daha sonra pek çok kişi hakkında gündeme gelen bu iddialar, zamanla daha da çoğalarak hicrî üçüncü asırdan itibaren toplum hafızasında yer etmeye başlamıştır. Mehdîlikle ilgili üretilen pek çok rivayet, Sünnîler arasında kabul görmesine rağmen konuyu asıl gündemlerinde tutanlar, Şîî gruplar olmuştur. İktidar muhalifi pek çok Şîî fırka, ölen liderlerini Mehdî olarak beklemişlerdir. Ancak İmamiyye Şiasının on birinci imam olarak kabul ettiği Hasan el-Askerî (ö.260/873)'nin vefatıyla durum yeni bir boyut kazanmıştır. Onun, ardında bir halef bırakmadan vefat etmesi, onun gizli bir oğlu olup gaybete gittiği iddialarını gündeme

82 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-dîn*, c. I, ss. 256-332, c. II, ss. 333-385.

83 Bkz. İbn Babaveyh, *Risaletü'l-İtikadâtü'l-İmamiyye*, ss. 69-70.

84 Geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, *Mehdîlik*, ss. 50-52; Daftary, *İsmailîler*, s.158; Mustafa Öz, "İsmailiyye", *DİA*, c. XXIII, s. 208.

getirmiştir. Söz konusu fikri ileri süren İmamiyye Şiası, daha sonra da, gaybete giden on ikinci imamlarının Mehdî olarak geri döneceğini söylemiştir. Bu iddiaları zamanla bir inanç esası haline getirilerek İmamiyye Şiasının itikadî konularından biri olan imamet inancının değişmez bir parçası olmuştur.

Özet

Bu makaledeki esas amacımız, “mehdî” inancının teşekkül sürecini ortaya koymaktır. Kurtarıcı Mehdî beklentisi, ezilen kitlelerin kurtuluş ideallerini yaşattıkları bir ümit unsurudur. Müslümanlar arasında yaşanan birtakım olumsuzluklar, bu tür iddiaların İslâm dünyasında da gündeme gelmesine sebep olmuştur. Hicrî üçüncü asrın sonlarına gelindeğinde ise, bu düşüncenin tüm Müslüman kitleler arasında yayıldığı görülmektedir. Ancak konuyu bir inanç esası haline getirenler Şii’ler olmuştur. İmamiyye Şiası, gaybete gittiğini ileri sürdükleri on ikinci imamlarının, kıyamete yakın dönecek Mehdî olduğunu iddia etmiş, ardından da bir inanç olarak benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehdi, Şii, gaybet, İmamiyye.

Bibliyografya

- Bağdadî, Abdülkadir Tahir b. Muhammed (ö.429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1991.
- Bakhsh, S.Khuda, *Politics in Islam*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1954.
- Baybal, Sami, *İbrahimî Dinlerde Mesih’in Dönüşü*, Konya 2002.
- Cabiri, Muhammed Abid, *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Daftary, Ferhad, *İsmailîler; Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Ankara 2001.
- Dorraj, Manochehr *from Zarathustra to Khomeini*, London 1990.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî (ö.275/888), *Sünen-i Ebu Davud*, Beyrut 1409/1988.
- Ertürk, Mustafa, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahih-i Buhari’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Basri (ö.324/935), *Makalatü’l-İslamiyyin va’htilafu’l-Musallin*, tahk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, *AÜİFD.*, c. XXV.
- , “İsnâşeriyye,” *DİA*, c. XXIII.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Hasan b. Sabit el-Ensarî (ö.54/674), *Divân*, şerh: Yusuf İyd, Beyrut 1412/1992.
- Hatib el-Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali (ö.463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü’s-Selam*, Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Hatiboğlu, Mehmet, *Hz. Peygamber’in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar –Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Docentlik Tezi, Ankara.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm’ın Serüveni*, İstanbul 1993.
- İbn Abd Rabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî (ö.328/939), *Kitabu İkdü’l-Ferid*, I-VII, şerh, İbrahim el-Ebyarî, Daru’l-Kütübu’l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbn Babaveyh el-Kummi (Şeyh Sadûk), Ebu Cafer Muhammed b. Ali (ö.381/991), *Kemalü’l-Din*

- ve *Temamü'n-Ni'me*, Daru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.
- Risaletü'l-İ'tikadâti'l-İmamiyye*, Türkçe çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerim eş-Şeybani (ö.630/1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, İstanbul 1985.
- İbn Kesir, İmadüddin Ebi'l-Feda İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureyşî ed-Dımeşkî, *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*, çev.: Mehmet Keskin, İstanbul 1995.
- İbn Kuteybe ed-Dineveri, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/889), *Uyunu'l-Ahbar*, tahk.: Yusuf Ali Tavi, Beyrut 1986.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö.275/888), *Sünenü İbn Mace*, Beyrut, ts.
- İbn Manzur, Ebu Fudayl Cemaleddin b. Manzur b. Muhammed b. Mükerrerem (ö.711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990.
- İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Hüseyn (ö.356/966), *Kitâbu'l-Eğani*, tahk.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1992.
- , *Mekatilü't-Talibiyyin*, tahk.: Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, ts.
- İsferayani, Ebu Muzaffer (ö.471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu Fırkatü'n-Naciyeti ani'l-Fıraku'l-Halikin*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983.
- İlhan, Avni, *Mehdilik*, İstanbul 1993.
- Kadî Abdulcebbar, Kadî'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (ö.415/1020), *el-Muğni*, tahk.: Tefvik et-Tavi ve Said Zayid, ts.
- , *Tesbitü Delâilü'n-Nübuve*, Beyrut 1966.
- Kohlberg, Etan, "Some Shi'i Views of the Antediluvian World" *Studia Islamica*, LII, Paris 1980.
- Korkmaz, Siddık, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyeye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003.
- Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Razi (ö.329/941), *el-Kâfi fi İlmi'd-Din*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, Seyyid Cevad Mustafa, Tahran, ts.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh (Baba Saduk) (ö.329/941), *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Kum 1985.
- Kutlu, Sönmez, İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu, *İslâmiyât*, Ankara, Ekim-Aralık 2001, c. 4, sayı: 4.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir (ö.387/997), *el-Bed ve't-Tarih*, Beyrut 1899.
- Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev.: Nabi Avcı, İstanbul 1991.
- Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, çev.: Mehmet Aydın, Konya 1994.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadî (ö.346/957-958), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988.
- Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (ö.293/906), *Mesailü'l-İmame*, Beyrut 1971.
- Nevbahfî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (ö.310/922), *Fıraku's-Şia*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931.
- Nuaym b. Hammâd, Ebu Abdillâh Nuaym b. Hammâd el-Mervezî (ö.229/844), *Kitabu'l-Fiten*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993.
- Nu'manî, İbn Ebi Zeyneb Muhammed b. İbrahim (ö.360/971), *Kitabu'l-Gaybe*, tahk.: Aliekber el-Ğufari, Tahran 1397.
- Onat, Hasan, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, Ankara 1993.
- Öz, Mustafa, "Gâliyye," *DİA*, c. XIII.
- , "İsmailiyye," *DİA*, c. XXIII.
- Sachedina, Abdülaziz Abdusselam, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981.
- Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm Munzü Akdemi'l-Usûr Hatte'l-Yevm*, Mısır 1953.
- Sarıkcıoğlu, Prof. Dr. Ekrem Sarıkcıoğlu, "Mecusî Dininde Mehdi İnancı", *Atatürk Üniversitesi*

- İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, sayı: 7.
- Seffar el-Kumî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan b.Feruh (ö.290/902), *Besairu'd-Derecati'l-Kübra*, tash.: Mirza Muhsin, Tahran 1374.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Şeyh Müfîd, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (ö.413/1022), *Evailü'l-Makalât fi Mezahibi'l-Muhtârât*, ed. F. Ez-Zencanî, Tebriz 1371.
- Taberanî, Süleyman b. Abdurrahman et-Tâberânî (ö.360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdi Abdülmecid, Matbaatü'l-Vataniyyetü'l-Arabî, ts.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire, ts.
- Thomson, William, "İslâm ve Mezhepler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Adil Özdemir, İzmir 1983, sayı: 1,.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan (ö.460/1067), *Kitabu'l-Gaybe*, tahk.: İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasîh, Kum 1417.
- Ümit, Mehmet *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- Yönem, Ahmed, *Mehdîlik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- Van Vloten, Gerlof, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev.: M. Said Hatipoğlu, Ankara 1986.
- Watt, Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997.
- , *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev.: Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2001.
- Vaziri, Mustafa, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, NewYork 1992.
- Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Veheb (ö.292/905), *Tarihu Yakubî*, Dâru Sadır, Beyrut 1992/1412.
- Yavuz, Y. Şevki, "İmamiyye'nin Usûlü'd-Dine İlişkin Görüşleri," *Şîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Yönem, Ahmet, *Mehdîlik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1998.
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Nature of Muhammed al-Nafs al-zakiyya's Mahdiship: A Study of Some Reports in Isbahani Maqatil", *Hamdard Islamicus*, Pakistan, 1990, c. XII, No:1.

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE HÜKÜM NAZARİYESİ *

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1250/1834)
Çev.: Ferhat KOCA **

Hükümler konusu (İslam hukuk metodolojisinde) dört ana başlık altında incelenir: Birincisi hüküm; ikincisi hâkim; üçüncüsü hükme konu olan fiiller (el-mahkûm bih); dördüncüsü hükmün muhatabı/mükellef (el-mahkûm aleyh).

I. HÜKÜM

Hüküm, “iktiza, tahyir veya vaz’ bakımından mükellefin fiilleriyle ilgili hitaptır.”

İktiza, bir şeyin yapılmasını ve yapılmamasını (vücut ve adem) gerekli görmeyi içerir. Bu da ya katiyet (vücup) ya da terkin cevazı yoluyla olur. Dolayısıyla, iktizâî hükmün içerisine vacip, mahzur, mendup ve mekruh girer.

Tahyir, serbest bırakmaktır (ibâha). Vaz’ ise, sebep, şart ve manidir.

Netice olarak, teklifî hükümler beş tanedir. Çünkü hitap ya kesindir (katî) ya da kesin değildir.

Kesin hitap; bir şeyin yapılmasını talep ediyorsa, icap; terkin talep ediyorsa, tahrimdir.

Kesin olmayan hitabın da iki kısmı vardır:

a. Bir fiilin işlenmesini veya terk edilmesini talep birbirine denk ise ibaha olur.

b. İşlenmesi yönü tercih edilirse nedb; terk yönü tercih edilirse kerâhe olur.

* Bu metin, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/11834) *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ulmi'l-usûl* (Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.) adlı eserinin 6-12. sayfalarının tercümesidir. Bu tercüme sırasında yaptıkları çeşitli katkılardan dolayı Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim üyelerinden Doç. Dr. Muhit Mert, Yard. Doç. Dr. Abdurrahman Özdemir, Yard. Doç. Dr. Şaban Haklı ve Dr. Kaşif Hamdi Okur Beylere şükranlarımı sunarım (Ferhat Koca).

** Prof. Dr. Gazi Üniv., Çorum İlahiyat Fakültesi, e-mail: ferhatkoca@yahoo.com

Bu durumda hükümler, beşi teklifî; üçü vaz'î olmak üzere, sekiz kısımdan meydana gelir.

Bunlardan beşine "teklif" adının verilmesi, tağlib yoluyla olmuştur (onların çoğunu yükümlülük içeren hükümler teşkil ettiği için bu isim verilmiştir). Çünkü ibâhada herhangi bir yükümlü kılma (teklif) yoktur. Hatta, cumhura göre, nedb ve tenzihen mekruhta da yükümlü kılma yoktur. Diğer üçüne ise, "vaz'î" adı verilmiştir. Zira şâri' onları, teklifî hükümlerin varlık veya yoklukları için alamet kılmıştır.

1. Vâcip

Terim olarak, bazı yönlerden, "işleyeni övülen, terk edeni ise yerilen şey" anlamına gelir. Bu tanım, muhayyer ve kifâî vacibi kapsamadığı iddiası ile çürütülemez. Çünkü mükellef, muhayyer vacipte, serbest bırakıldığı şeylerden birini yaptığı, diğerini terk ettiği zaman kötülenmez (zemmedilmez). Aynı şekilde, kifâî vacipte de kötülenmez. Ancak, söz konusu vacibi diğer insanlar da (tümüyle) terk ettiği zaman mükellef zemmedilir.

Vacip; muayyen, muhayyer, dar vakitli (mudayyak), geniş vakitli (müvessa'), aynî ve kifâî olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, vacibin eşanlamlısı farzdır. Farzın, "katî delil", vacibin ise, "zannî delil" ile sabit olan hüküm olduğu söylenmiş ise de onların birbirinin eşanlamlısı olduğuna dair görüş daha uygundur.

2. Mahzur (Haram)

"İşleyeni yerilen, terk edeni ise övülen şeydir." Ayrıca mahzura, "muharram (haram kılınmış), masiyet, zenb (günah), mezcûr anı (kendisinden sakındırılan), müteva'ad anı (kendisinden korkutulan) ve kötü (kabîh)" isimleri de verilmiştir.

3. Mendup

"İşleyeni övülen, terk edeni ise yerilmeyen şeydir." Ayrıca, "şâri nazarında yapılması tercih edilen şey" diye de tarif edilmiştir. Menduba, "müraggab fih (teşvik edilen), müstehap, nefl (nâfile), tatavvu', ihsan, sünnet" adları da verilmiştir. Öte yandan, ona "sünnet" isminin verilemeyeceği de ileri sürülmüştür. Ne var ki, şâri' olan Hz. Peygamber (herhangi bir mendubu) sürekli olarak işlemesi halinde, ona "sünnet" adı verilebilir. Vitr ve farz namazların sünnetleri (revâtib) gibi.

4. Mekruh

“Terk edeni övülen, işleyeni ise yerilmeyen şeydir.”

Ayrıca, mekruhun, şu üç anlamda müştereken kullanıldığı söylenmiştir: a. Tenzihî nehiy ile nehyedilen şey. Burada, söz konusu nehyi işleyene, “onu terk etmenin, işlemekten daha hayırlı olduğu” bildirilmiştir. b. Evlâ olanın terk edilmesi. Kuşluk (duha) namazını terk gibi. c. Yukarıda adı geçen, mahzur (haram) kavramı.

5. Mubah

“Yapılması da yapılmaması da övülmeyen fiildir.” Yani, fâile, söz konusu fiili işlemenin ve işlememenin kendisine herhangi bir zararı olmadığı bildirilmiştir. Mubah kelimesi bazen, “terk edilmesi mahzurlu olmakla beraber, işleyene zararı olmayan şeyler” anlamında da kullanılır. Mesela, “mürtedin kanı mubahtır” sözünde olduğu gibi. Yani, “onu öldürene herhangi bir ceza (zarar) yoktur” demektir. Mubaha; helâl, caiz ve serbest (mutlak) de denir.

6. Sebep

“Açık ve istikrarlı (sürekli, munzabıt) bir vasfı, herhangi bir hükmün varlığı için gerekçe (menat) kılmaktır.” Yani, sebebin bulunması, hükmün bulunmasını gerektirir. Bu şöyle açıklanabilir: Mesela, zina eden hakkında, Allah’ın iki hükmü bulunmaktadır: Birincisi, teklif hükmüdür. Yani, ona zina haddinin vacip olmasıdır. İkincisi, vaz’î hükmüdür. Yani, zina fiilinin, zina haddinin vücubu için sebep kılınmış olmasıdır. Çünkü zina fiili, bizzat özü ve zatı itibarıyla değil, sırf şeriata (zina eylemini, işlenmesi karşılığında had cezası gereken bir suç olarak) kabul etmesi sebebiyle, haddi gerektirmektedir.

Sebep, tümevarım (istikra) yoluyla, iki kısma ayrılır: Birincisi: es-Sebebü’l-vaktiyye: Namazın vacip olması için güneşin zevali bir sebeptir. İkincisi: es-Sebebü’l-Maneviyye: İçkinin haram kılınması için sarhoş edici vasfın bulunması, tazminat hakkı için mülkiyetin olması, ceza için suçun işlenmesi gibi.

7. Şart

Hükmü, kendisi için olmazsa olmaz bir vasfa bağlamaktır. Şart, kelimenin tam anlamıyla, yokluğu, hükmün yokluğunu gerektiren şeydir. Şart açık, istikrarlı (munzabıt) bir nitelik olup, hükmü gerektirir veya -hükmün hikmetine ya da sebebine aykırı bir hikmet nedeniyle- sebebin yokluğunu gerektirir. Bu durum şöyle açıklanabilir: Zekatın vacip olması için zekata

konu olan malın üzerinden bir yılın geçmesi şarttır. Bu şartın bulunmaması, zekatın vacip olmamasını gerektirir. Malı teslim gücün yetmesi, alışverişin sıhhati için şarttır. Bu kudretin olmaması, alışverişin de sahih olmamasını gerektirir. Zinanın recm cezasına sebep olmasında, ihsan¹ şarttır. İhsan niteliğinin bulunmaması, zinanın cezaya (had) sebep olmamasını gerektirir.

8. Mani

“Varlığı, hükmün veya sebebin yokluğunu gerektiren bir hikmeti icap ettiren açık, istikrarlı bir vasıftır.” Mesela, babalık vasfının bulunması, babanın çocuğuna karşı işlediği bir suç karşılığında kısas cezasına çarptırılmasına engeldir. Çünkü babanın, çocuğun varlığına sebep olması; çocuğun, babanın yok edilmesi (kısası) için sebep olmamasını gerektirir. Usul bilginlerinin çoğunluğunun verdiği bu örnek isabetli gözükmemektedir. Çünkü kısası gerektiren sebep, babanın fiilidir (cinayeti), yoksa çocuğun varlığı veya yokluğu değildir. Dolayısıyla, bu durumun kısasa mani bir hikmet sayılması doğru olmaz. Şu kadar var ki, bir aslın fer’i lehine kısas edilmesinin sabit olmadığı konusunda nas (şer’) bulunmaktadır. Bu konu için en uygun örnek şu olabilir: Namaz kılan bir kimsenin beden veya elbisesinde, necaset olduğu icma ile sabit bir şeyin bulunması, namazda tahareti şart koşanlara göre, namazın sahih olmamasının sebebidir. Çünkü burada şart olan taharet bulunmayıp, mani olan necaset bulunmaktadır. Ancak, bu durum, tahareti sadece vacip kabul edenlere göre böyle değildir. Varlığı, sebebin hikmetini ihlal eden bir hikmeti gerektiren maniye ise, kendisine zekat vermek vacip olan bir kimsenin borçlu olması örneği verilebilir. Çünkü burada, zekatın sebebinin –zenginlik- hikmeti, malın fazlasından fakirlere vermektir. Halbuki borç, fakirlere vermek bir yana, malda bir şey bırakmamıştır. Bu örnek, borcun zekata mani olduğunu savunanların görüşlerine uygun bir örnektir.

II. HAKİM

Peygamberlik ve davetin ulaşmasından sonra, hakimin (hüküm koyma yetkisinin sahibi) “şeriat” olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.

1 İhsan, “bir kimsenin fiilen veya hükmen zinaya karşı tam bir koruma altında olması ve bunu sağlayacak belli bir konuma sahip bulunması” demektir. İslam hukukunda, âkil, bâliğ, hür ve sahih bir nikah ile evli olma niteliklerine sahip bulunan müslüman kimseye muhsan (kadınlar için “muhsana”) denir. Bk. Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlalar*, s. 324; Şamil Dağcı, “İhsan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 546-547.

Peygamber gelmeden önce hakimin kim olduğu konusunda Eşarîler, bu dönemde Cenabı Hakk'ın mükelleflerin fiilleriyle ilgili herhangi bir hükmünün olmadığını ve bu sebeple de küfrün haram, imanın da vacip sayılamayacağını söylemişlerdir.

Mutezile ise, bu konuda aralarında bir takım ihtilaflar bulunmakla beraber, zâtı veya sıfatı ya da çeşitli yön ve bakış açıları sebebiyle, aklın iyilik (hüsün) ve kötülük (kubuh) niteliği tespit ettiği şeylerin hükmünün aynı zamanda Cenabı Hakk'ın hükmü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tür konularla ilgili olarak Mutezile bilginleri, "şeriat, kendisi gelmeden önce aklın idrak ettiği şeyleri açıklayıcıdır (kâşif)" demişlerdir.

Eşarîler ve Mutezile, aklın iki konuda hüsün ve kubhu idrak ettiği hususunda birleşmişlerdir:

Birincisi: Maksadın, insan tabiatına uygun ve uygunsuz olması konusudur. Akla göre, insan tabiatına uygun olan iyi (hasen), uygun olmayan ise kötüdür (kabîh).

İkincisi: Kemal ve noksanlık sıfatlarıdır. Akla göre, kemal sıfatları iyi, noksanlık sıfatları ise kötüdür.

Eşarîler ile Mutezile arasındaki tartışma konusu, son dönem bilginlerinin çoğunluğunun mutabık kaldıkları üzere –her ne kadar bu görüş, ilk dönem bilginlerinin çoğunun görüşüne aykırı olsa da- fiilin dünya ve ahirette övgü, sevap, kötüleme (zem) ve cezaya konu olup olmadığı hususudur.

Eşarîler ve onların görüşlerini uygun görenlere göre, bu durum, ancak şeriatla sabit olabilir.

Mutezile ve onların görüşlerini uygun görenlere göre ise, bu (şeriatla değil) ancak fiilin, fâilinin yerilmeyi hak ettiği kendine özgü bir tarzda meydana gelmesi sebebiyle sabit olur. Onlar bu konuda şöyle demişlerdir: Akıl, bazen tek başına iyilik ve kötülüğü anlar; bazen de tek başına anlayamaz. Aklın tek başına hüsün ve kubhu anladığı konulara örnek: Akıl, faydalı olan doğruluğun iyiliğini, zararlı olan yalanın da kötülüğünü zorunlu olarak bilir. Zarar veren doğruluğun hüsnünü ve faydalı olan yalanın kubhunu ise, akıl yürüterek (nazarî olarak) bilir. Aklın iyilik ve kötülüğünü tek başına idrak edemediği konulara örnek: Ramazan ayının son günü oruç tutmanın iyi, ondan sonraki (Şevval ayının ilk) gün oruç tutmanın ise kötü olması gibi. Aklın, bu konuyu bu şekilde bilme imkanı yoktur. Ancak biz, şerî bir hüküm geldikten sonra bu konudaki hüsün ve kubhu biliriz.

Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Bu kötülerin meydana gelmeleri ya zorunluluk (ızdırar) ya da tesadüf (ittifak) yoluyla olur. Her iki duruma göre de onların kötü olduğunu söylemek batıldır.

Zorunluluk yoluyla olmasının anlamı; kötüyü işleyenin, onu terk etmeye imkanı ya vardır ya da yoktur demektir. Şayet onu terk etmeye imkanı yoksa, zorunluluk sabit olmuş demektir. Eğer onu terk etmeye imkanı var, ancak onu terk edeceği yerde, işlemeyi tercih etmiş ise; bu durumda o, ya bir tercih deliline bağlıdır ya da bağlı değildir.

Herhangi bir tercih deliline bağlı değil ise, bu takdirde, ortada herhangi bir irade bulunmadığı için, söz konusu tercih isteğe bağlı (ihtiyarî) değil, tesadüfî (ittifâkî) bir tercih olmuş olur.

Herhangi bir tercih deliline bağlı olarak tercihte bulunmuş ise, o zaman da bu tercih delili ya kuldand ya da onun dışındakilerden olur veya ne kuldand ne de onun dışındakilerden olur.

Kuldand olursa, bu imkansızdır (muhal). Çünkü bu konuda konuşmak, birincideki (zorunluluk) gibidir. Dolayısıyla burada zincirleme (teselsül) gerekir ki, o da muhaldir.

Tercih delilinin kulun dışındakilerden olmasına gelince, bu konuda şöyle denir: Bu tercih delilinin meydana gelişi anında, ya eserin (delil) kabulü gerekir ya da gerekmez.

Eseri kabul etmek vacip olursa, o zaman zorunluluk sabit olur. Çünkü fiilin, söz konusu tercih delilinin varlığından önce, meydana gelmesi imkansız olur. Tercih delili mevcut iken fiilin meydana gelmesi ise vacip olur ve bu takdirde tercih delilinin meydana gelmesi, elbette kul cihetinden değildir. Dolayısıyla, kulun onu işleme ve terk etme konusunda herhangi bir yetkisi (imkanı) yoktur. Kaldı ki, zorunluluğun da zaten bundan başka bir anlamı yoktur.

Eğer, eseri kabul etmek vacip olmazsa, bu durumda tercih delilinin meydana gelmesi, bazen fiilin meydana gelmesine, bazen de fiilin meydana gelmemesine engel olmaz. Dolayısıyla, varlık yönünün yokluk yönüne tercih edilmesi, kendisine herhangi bir tercih delilinin eklenmesine bağlı olarak ya da bağlı olmayarak gerçekleşir.

Eğer, bir tercih delilinin eklenmesine bağlı ise, o zaman kendisi, bu tercih delilinden önce meydana gelmiş "tam bir tercih delili" değil demektir. Halbuki biz, onu "tam bir tercih delili" kabul etmiştik. Dolayısıyla bu bir çelişkidir.

Şayet, başka bir tercih delilinin eklenmesine bağlı olmazsa, o zaman da burada elbette "tercih" yok demektir. Aksi halde, bu durumda tekrar başa dönülmüş olur.

Bu tercih delilinin meydana gelmesi, kuldan ve kulun dışındakilerden kaynaklanmıyorsa, o zaman da herhangi bir etki edici (müessir) bulunmadan meydana gelmiş olur. Ki, bu takdirde, o ittifakî (tesadüfî) nitelik kazanır.

Bu cevap, “muktedir olan kimse, herhangi bir tercih delili bulunmadan, işleyen olma yönünü (fâiliyet) terk eden olma yönüne (târikiyet) tercih eder” denilerek reddedilebilir.

Bu redde şöyle cevap verilir: Muktedir olan kimsenin tercihi, bu kişi ilave bir vafsa sahipse, “bir işi yapmayı yapmamaya yeğlemek, ancak kâdir olma vasfına başka bir vasfın ilavesiyle mümkün olur” kuralına boyun eğer. Bu durumda tekrar başa dönülmüş, yani teselsül gerçekleşmiş olur.

Şayet, onun ilave bir anlamı yok ise, o zaman sizin “gücü yeten (kâdir) gücünün yettiği şeylerden birini diğerine tercih eder” sözünüzün herhangi bir anlamı kalmaz. Ancak, mücerret “güç yetiricilik” sıfatı, bütün zamanlarda devam eder. Sonra, o eser, gücü yeten kimsenin kendisini tercih edip, meydana gelmesini de kast etmeksizin, bazı zamanlarda bulunabilir, bazı zamanlarda ise bulunmayabilir. İttifakın (tesadüf) da bundan başka anlamı yoktur.

Bu cevapta, tercih delilini mutlak olarak nefyemeyi gerektirdiği için güçlük (zorluk) bulunduğu açıktır. Kaldı ki, zulüm, yalan ve cehaletin akla göre kötü (kabîh); adalet, doğruluk ve ilmin akla göre iyi (hasen) oluşu, her akıl sahibi için hasıl olan zaruri bir bilgidir. Ancak, aklın kötünün kötülüğünden, iyinin iyiliğinden anladığı şeyin özü (hâsılı), birincinin failinin zemmi, ikincinin failinin ise methi hak edeceği hususudur. Birincinin uhrevî ceza, ikincinin uhrevî sevapla ilgili olması ise, aklın idrak edeceği bir şey değildir.

Hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunanların delilleri şunlardır:

1. İyilik ve kötülük (hüsün ve kubuh), şeriat gelmeden önce akılla bilinmemiş olsaydı, şeriatın gelmesiyle bilinmeleri de imkansız olurdu. Çünkü hüsün ve kubuh, şeriat gelmeden önce bilinmeselerdi, şeriat onları getirdiği zaman, duyanın (muhatabın) aklının ermediği ve tasavvur edemediği şeyleri getirmiş olurdu. Bu ise muhaldir. Dolayısıyla, onların şeriatın gelmesinden önce akıl tarafından bilinmeleri gerekir.

Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Burada şeriatın gelmesine bağlı olan şey, iyilik ve kötülüğün tasavvuru değildir. Biz, şeriat gelmeden önce de herhangi bir fiile ceza, mükafat, övgü ve yerginin (zem) terettüp etmesinin mahiyetini ve bu terettübün olmayışını tasavvur ederiz. Hüsün ve kubhun tasavvuru, şeriata bağlı değildir. Şeriata bağlı olan sadece tasdiktir. O

zaman, bu ikisinin (şeriata bağlı olan tasdik ile şeriata bağlı olmayan tasavvurun) yerleri neresidir?

2. Eşyanın hüsün ve kubhuna hükmetmek sadece şeriatla mümkün olsaydı, o zaman Allah'tan sadır olan her şey iyi (hasen) olurdu. Ondan sadır olan her şey iyi olunca, yalancının elinde mucizenin gerçekleşmesi de iyi olurdu. Şayet bu durum iyi olsaydı, o zaman da gerçek nebi ile yalancı arasını ayırma imkanımız kalmazdı. Böyle bir sonuç ise, şeriatların butlanına götürür.

Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Peygamberlik iddiasının doğruluğuna mucize ile delil getirmek, "Muhakkak ki Allah, peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispat için bu mucizeyi yaratmıştır ve Allah'ın tasdik ettiği herkes de peygamberlik iddiasında doğrudur" esasına dayanır. Ayrıca, akıl, mucizenin yalancının elinde yaratılmasını mutlak olarak men eder. Çünkü peygamberlik iddiası sırasında mucizeyi yaratmak, ondan amacın "tasdik" olduğunu düşündürür. Şayet, peygamberlik iddiasında bulunan kimse yalancı bir kişi ise, mucizenin yaratılması, yalancının tasdik edilmesini akla getirir. Halbuki, bu kötüdür ve Allah da kabîhi işlemez.

3. Eğer Allah tarafından sadır olan her şey iyi olsaydı, onun tarafından sadır olan yalan da kötü olmazdı. Bu durumda, onun vaat ve vâidne herhangi bir güven kalmaz.

Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Aslında bu delil, onu getirenlerin aleyhine bir delildir. Çünkü yalan bazen iyi olabilir. Bir insanın haksız yere öldürülmesinin yalan bir sözle önlenmesi; bir kimsenin işlenmesi caiz olmayan herhangi bir zulmü başkasına yapacağı hususunda vaat edip sonra da bu vaadini terk etmesi gibi. Bu örneklerde, yalan (sözünü tutmamak) "iyi", doğruluk (sözüne sadık kalmak) ise "kötü" olur.

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Hüküm, herhangi bir mani sebebiyle, bazen gerekenden (muktezâ) farklı olabilir. Bu sebeple nâdire itibar edilmez. Şu kadar var ki, helâl olmayan bir fiili işlemek isteyen kimsenin üstü kapalı bir ifade kullanılarak, söz konusu fiilden caydırılması da mümkündür. Gerçekten burada, üstü kapalı ifadeler yalana yer bırakmayacak bir genişlik sağlar.

4. Eğer akıllı bir kimseye, "doğru söylersen sana bir dinar, yalan söylersen (yine) sana bir dinar veririz" denilse; akıl sahibi kişinin doğruluk tarafını seçeceğini zorunlu olarak biliriz. Şayet doğruluk iyi olmasaydı, onu tercih etmezdi.

Bu istidlâle şöyle cevap verilir: Doğruluk, ancak bu şekilde yalana tercih edilir. Çünkü bilginler yalananın kötü olduğu, doğruluğun ise iyi olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Zira âlemin nizamı ancak bununla

sağlanır. İnsan bu inançta yetişir ve bu inanç üzerinde devam ederse, şüphesiz ki, doğruluğu yalana tercih eder.

Bu itiraza ise şöyle cevap verilir: Her fert, kendisini dost, âdet, mezhep ve inançtan arınmış varsaysa, sonra da bu varsayım sırasında, kendisine yukarıdaki önerme sunulsa, doğruluğu yalana tercih edişte kendisini kesin kararlı bulur.

Hâsılı, bu konuda söz uzundur ve aklın bir fiilin iyi veya kötü olduğuna dair idrakini sırf inkar etmek, inatçılık ve bile bile yanlışta ısrar etmektir. Ancak, aklın, bu iyi fiilin sevapla, şu kötü fiilin de cezayla ilgili olması sebebiyle onu bileceği iddiası ise kabul edilemez. Akılların idrakinin sınırı, bu iyi fiilin failinin övülmesi, şu kötü fiilin failinin de yerilmesi noktasıdır ve bu konu ile fiilin mükafat ve cezayla ilgili olması arasında bir gereklilik (telâzüm) yoktur. Bu konuda şu ve benzeri ayetler delil olarak getirilir: “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz” (el-İsrâ, 17/15), “Eğer biz, bundan (Kur’ân’dan) önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Bize bir elçi gönderseydin de, şu aşağılığa ve rüsvâlîğe düşmeden önce, ayetlerine uysaydık” (Tâhâ, 20/134), “Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın!” (en-Nisâ, 4/165).

III. HÜKME KONU OLAN FİİLLER (EL-MAHKÛM BİH)

Hükme konu olan fiil (el-mahkûm bih), mükellefin fiilidir. İcapla ilgili olan hükme vacip, nedble alakalı olana mendup, ibahayla ilgili olana mubah, kerahetle alakalı olana mekruh, tahrimle ilgili olana ise haram adı verilmiştir.

Bu kavramların tanımları yukarıda geçti.

Hükme konu olan fiillerle ilgili üç mesele bulunmaktadır.

1. Fiilin Mümkün Olması

Teklif edilen fiilin mümkün olması şarttır. Cumhura göre, müstahilin (imkansız) teklif edilmesi caiz değildir. İsaletli olan görüş budur. Burada müstahilin, bizzat kendi zatının imkansız olması ile mükellefin kudretine taallukunun imkansızlığı sebebiyle müstahil olması arasında herhangi bir fark yoktur.

Eşarîlerin çoğunluğu, müstahilin teklif edilebileceğini mutlak olarak caiz görmüşlerdir. Onlardan bir grup ise, zati sebebiyle (lizâtihi) imkansız olan müstahilin teklifinin mümteni, mükellefin kudretine taallukunun

imkansızlığı sebebiyle müstahil olanın teklifinin ise caiz olduğunu söylemişlerdir.

Müstahilin teklif edilmesini caiz görmeyenlerin delilleri şudur: Müstahilin teklifi sahih olsaydı, onun meydana gelişi talep edilmiş olurdu. Halbuki böyle bir netice (lazım) batıldır. Çünkü bizzat kendi zatı sebebiyle var olmaması gereken bir şeyin zatının tasavvur edilmesinin imkansızlığına rağmen, müstahilin zatını tasavvur etmek, onun varlığının, kendi zatının dışında olmasını gerektirir. Dolayısıyla, bundan da hakikatlerin tersine çevrilmesi sonucu doğar.

Bu konu şöyle açıklanabilir: Müstahilin akılda bir formu (suret) yoktur. Bu sebeple de onun hakkında herhangi bir şeyin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Müstahil, iki zıddın (aynı anda) bir arada bulunmasıdır. Onun tasavvuru ya benzetme (teşbih) yoluyla olur. Mesela, siyah ve tatlılık arasında bir şey düşünülmesidir ki, bu ikisinin bir arada bulunmasıdır (içtima); sonra da “bu şeyin bir benzerinin siyah ile beyaz arasında meydana gelmesi mümkün değildir” denilir. Ya da olumsuzlama (nefiy) yoluyla olur. Mesela, siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunmasının mümkün olmadığını düşünülmesi gibi. Sonuç olarak, müstahili mahiyeti itibariyle düşünmek mümkün değildir. Belki, itibarlarından herhangi biriyle tasavvur edilebilir.

Hâsılı, güç yetmeyen şeyin teklifinin kötülüğü zorunlu olarak bilinmektedir ve onun için herhangi bir istidlâle de ihtiyaç yoktur. Müstahilin teklifini caiz görenler ise, tartışmaya ve reddetmeye degecek herhangi bir gerekçe ileri sürememişlerdir. Bu sebeple, müstahilin teklifini caiz görenlerin çoğu, müstahilin vuku bulmasının imkansızlığı hususunda olumlu görüş belirtmişler ve “güç yetirilemeyen şeyin teklifi, vukuu imkansız (mümteni) olmakla beraber, caizdir” demişlerdir. Bu konuda getirilen deliller genel olarak şunlardır: “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar” (el-Bakara, 2/286); “Allah hiç kimseyi verdiği imkandan fazlasıyla yükümlü kılmaz” (et-Talâk, 65/7); “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işleri yükleme” (el-Bakara, 2/286).

Sahih'de sabit olmuştur ki, Kur'ân'da zikredilen yukarıdaki dualar sırasında Cenabı Hak, “muhakkak ki (bu dualarda istenen hususları) yaptım”² demiştir. Bu ve benzeri ayetler, güç yetirilemeyen şeyin teklifinin caiz olmadığını değil, sadece bunun vuku bulmadığını ifade etmektedir. Şu kadar var ki, mücerret cevaz konusundaki bu ihtilafın, kesinlikle (pratik) bir faydası yoktur.

2 Bu konuyla ilgili farklı lafızlardaki hadisler için bk. Müslim, “İman”, 199-200.

Güç yetirilemeyen şeyin teklif edilebileceğini savunanlar şöyle demişlerdir: Şayet onun teklif edilmesi sahih olmasaydı, böyle bir teklif vuku bulmazdı; halbuki böyle bir teklif vaki olmuştur. Çünkü asi, iman etmekle emrolunmuştur. Halbuki iman fiilinin ondan meydana gelmesi imkansızdır. Çünkü Allah onun iman etmeyeceğini bilmektedir ve Cenabı Hakk'ın bilgisinin aksinin gerçekleşmesi muhaldir. Aksi takdirde, Allah hakkında cehâlet (bilgisizlik) lazım gelirdi. Halbuki, hem böyle bir netice (lâzım) hem de böyle bir neticeye götüren öncül (melzûm) batıldır.

Yine onlar, “güç yetmeyen şeyin teklifi caiz olmasaydı, şu teklif de vaki olmazdı; halbuki vaki olmuştur” demişlerdir: Yüce Allah, Ebû Cehil'i iman ile mükellef kılmıştır. Bu iman, Allah'ın resûlünün getirmiş olduğu bütün şeylerde, resûlünü tasdik etmek demektir. Hz. Peygamber'in getirdiklerinden biri de Ebû Cehil'in kendisini tasdik etmeyeceği konusudur. Bu durumda o, tasdik etmeyeceği bir konuda tasdik etmekle mükellef kılınmıştır ki, bu da muhaldir.

Birinci delile karşı, müstahilin vukuunun tasavvur edilmesine engel olmadığı cevabı verilir. Çünkü o, herhangi bir bilgi sebebiyle veya başka bir sebeple imkansız olsa da, bir bütün olarak mükelleften vuku bulması caizdir. Bu husus ise, tartışma konusunun dışındadır.

İkinci delile ise şöyle cevap verilir: Ebû Cehil sadece Hz. Peygamber'i tasdik etmekle mükellef kılınmıştır. Bu durum ise, zati itibariyle mümkün, meydana gelmesi de tasavvur edilebilir bir husustur. Şu kadar var ki, Ebû Cehil'in, nebiyi tasdik etmeyen kimselerden biri olduğu Allah tarafından biliniyordu. Bu bilgi, Allah'ın kendisine isyan eden âsileri bilmesi gibidir.

Bu tartışma, güç yetmeyen şeyin teklifi konusundadır.

Gerçekleşmeyeceğini Allah'ın bildiği bir şeyin teklif edilmesine gelince; böyle bir teklifin sıhhati ve vuku bulduğu hususunda icma vardır.

2. Fiilde Şerî Şartın Bulunması

Şâfiîlerin çoğuna ve Iraklı Hanefî bilginlerine göre, şerî şartın meydana gelmesi teklifte şart değildir. Aralarında Râzî, Ebû Hâmid, Ebû Zeyd ve Serahsî'nin bulunduğu bir grup bilgin ise, bunun şart olduğunu söylemişlerdir.

Bu konu genel bir mesele değildir (dolayısıyla daha dar bir çerçevede ele alınmalıdır). Çünkü cünüp ve hadesli kimseler gibilerinin namazla emredildikleri hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Hatta, hadesten ve necasetten taharet, namazın rükünleri olarak farz kılınmıştır. Kaldı ki, kafirlerin şerî muamelelerle yani füru ibadetlerle amel etmekle muhatap oldukları hususu, birinci gruptaki bilginlerin görüşüdür, ikinci gruptakilerin

değil. İkinci gruptaki alimlerden bazıları, kafirlerin yasaklarla muhatap olduklarını, çünkü onların emirlerden ziyade zorlayıcı cezalara daha layık olduklarını söylemişlerdir. Doğru olan, birincilerin kabul ettiği ve cumhurun söylediği görüştür. Kafirlerin, iman emrine muhatap oldukları konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü peygamber herkese gönderilmiştir. Yine, onların muamelâtla muhatap oldukları konusunda da herhangi bir ihtilaf yoktur. Burada, kafirlerin fûrû ibadetlerle muhatap olmalarından amaç, onların, şerî şart olan imanları bulunmadığı halde, ahirette söz konusu fûrû ibadetler sebebiyle muaheze olunacaklarıdır.

Birinci grup bilginler, “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz” (el-Bakara, 2/21) ve benzeri umumi emirleri delil getirmişlerdir. Buna göre, kafirler de “insanlar” içerisinde sayılır. Ayrıca, adı geçen bilginler, ibadetleri terk etmeleri sebebiyle kafirler hakkında gelen tehditleri (vaîd) de delil getirmişlerdir. Şu ayet-i kerime gibi: “Günahkarlara, ‘Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?’ diye uzaktan uzağa sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: ‘Biz namaz kılanlardan değildik’” (el-Müddessir, 74/42-43).

Bu delile karşı, “Kafirlerin sözleri hüccet olmaz. Çünkü onlar yalan söyleyebilirler” denilemez. Zira biz, “şayet yalan söylerlerse, tezkip edilirler” deriz. Yine onlar, “Ortak koşanların vay haline! Onlar zekatı vermezler; ahireti inkar edenler de onlardır” (el-Fussilet, 41/6-7) ve “Bunları yapan, günahı(nın cezasını) bulur. Kıyamet günü azabı kat kat artırılır ve onda (azapta) alçaltılmış olarak devamlı kalır” (el-Furkân, 25/68-69) ayetlerini delil getirirler. Gerçekten bu konuyla ilgili olarak pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır.

İkinci gruptaki bilginler ise şu delili getirmişlerdir: Kafirler ibadetlerle sorumlu tutulmuş olsalardı, bu durum sahih olurdu. Çünkü sıhhat, emre muvafakat etmektir. Veya (Allah) onların emri yerine getirmelerine mutlaka imkan verirdi. Çünkü emri yerine getirmeye imkan bulmak şarttır. Halbuki, kafirlerden bunların gerçekleşmesi sahih olmaz. Çünkü küfür (sıfatı) bunların gerçekleşmesine engel olur. Mani bulunduğu için de küfür halinde ve küfürden sonraki halde, emre imtisal mümkün değildir. Küfürden sonraki hal, ölüm halidir ve bu halde hitap sakıt olduğu için emre imtisal mümkün olmaz.

Bu istidlâlâ karşı, ileri sürülen bu delilin tartışma konusuyla ilgili olmadığı cevabı verilir. Çünkü onların, “fiilin işlenmesi konusunda, iman etmeden önce sorumlu olmak”tan amaçları, küfür halinin fiile bir engel olduğunu ifade etmek değildir. Kafirin Müslüman olması ve kendisine vacip olan şeyleri yapması mümkündür, cünüp ve hadesli kişilerin yaptığı gibi. Çünkü cünüp ve hadesli kişiler, kendilerinde, namazlarının sahih olabilmesi

için giderilmesi gerekli olan, namaza engel bir şey bulunduğu halde, namaz kılmakla emrolunmuşlardır. Dolayısıyla, niteliksel imkansızlık (el-ımtinâu'l-vasfî), zatî imkanı yok etmez.

Yine onlar şöyle delil getirmişlerdir: Kafirlerle teklif söz konusu olsaydı, onların (eda etmedikleri ibadetleri) kaza etmeleri vacip olurdu.

Bu istidlâle, kafirlere teklif ile kazanın vucubu arasında bir gereklilik (mülâzemet) bulunmadığı cevabı verilir. Çünkü kaza ile teklifin meydana gelmesi ve sıhhati arasında aklî bir ilgi (rabıta) yoktur; özellikle de "kaza, ancak yeni bir emir ile vacip olur" diyenlerin görüşüne göre. Yine, "İnkâr edenlere (şana düşmanlıktan) vazgeçerlerse, geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle" (el-Enfâl, 8/38) ayeti kerimesi de kazanın vacip olduğuna delildir.³

Kafirlere teklif ile kazanın vucubu arasında ayırım yapılması gerektiğini savunanlar ise şöyle demişlerdir: Nehiy, nehyedilen şeyin işlenmesini terk etmektir. Bu durum ise, küfürle birlikte mümkündür.

Bu istidlâle şöyle cevap verilir: Küfür, (emredilen şeyin) işlenmesine mani olduğu gibi, (nehyedilen şeyin) terk edilmesine de engeldir. Çünkü nehye riayet de bir ibadettir; işlenmesi sebebiyle kul mükafatlandırılır. Böyle bir ibadet ise, ancak imandan sonra sahih olabilir. Yine, nehyede teklif edilen şey, terktir (el çekme) ki, o da bir fiildir.

3. Fiil ve Teklifin Sürekliliği

Fiilden maksat, kudretin eseridir. Ki o da "oluşlar"dır, yoksa izafi (nisbî) arazlardan biri olan "tesir" değildir. Fiilin teklifinin, fiilin meydana gelmesinden önce sabit olduğu, fiilin meydana gelmesinden sonra da kalkacağı konusunda ittifak bulunmaktadır. Bu iki hükme muhalefet eden kimsenin görüşüne ise, itibar edilmez. Çünkü böyle bir görüşün geçersizliği açıktır. Onların, "(fiilin meydana gelişinden sonra teklif) kalkarsa, Yüce Allah'ın zatı ve ebedî sıfatlarıyla kâim bulunan talep de yok olur" iddiaları reddedilmiştir. Çünkü Yüce Allah'ın kelamı tektir, burada teklifin çokluğu, ilgili olduğu geçici fiiller sebebiyledir. Örneğin, (kelamın) emir veya nehy olması gibi. Emir ve nehyin yok olması, kelamın (teklif) da yok olmasını gerektirmez.

3 Bu ayet, inkâr edenlerin inkarlarından ve peygambere olan düşmanlıklarından vazgeçmeleri halinde, geçmiş günahlarının bağışlanacağını bildirmektedir. Bu durum, sonradan müslüman olan kimselerin, küfürleri sırasında eda etmemiş oldukları ibadetleri kaza etmelerinin vacip olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, metinde geçen "kazanın vacip olduğuna delildir" ifadesi, "kazanın vacip olmadığına delildir" şeklinde olmalı idi (mütercim).

Bilginler, fiillin teklifinin, fiilin meydana gelişi sırasında devam edip etmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Eşarîlerin çoğunluğu, teklifin, fiilin meydana gelmesi sırasında devam ettiğini; Mutezile ve Cüveynî ise devam etmediğini savunmuşlardır.

Burada teklifin devam ettiğini söyleyenlerin maksadı, teklifin bizzat fiille ilgili olması değildir. Çünkü onun için kesinlikle bir "inkıta" söz konusu değildir. Ayrıca, onların amacı, "teklifin yerine getirilmesinin devam ettiği" konusu da değildir. Çünkü var olan şeyin (mevcut) yeniden var edilmesini teklif muhaldir. Zira bu teklif, meydana gelmeyecek bir isteği yapmaya çağırın bir taleptir. Halbuki bu, muhal olanı teklif etmektir. Yine onların amacı, kudretin fiille beraber olduğunu ifade etmek de değildir. Çünkü böyle bir iddia, teklifin fiilden önce bulunmamasını gerekli kılar. Halbuki bu, akla ve icmaya aykırıdır. Zira oturan kimse, namaza kalkmakla mükelleftir (yani, onun kalkmakla yükümlü tutulması, kalkma eyleminden önce gerçekleşmiştir). Bilakis onların amacı, etki (tesir) sırasında teklifin devam ettiği hususudur. Ancak, onlara göre tesir, eserin bizzat kendisidir.

Bu görüşü savunanlar şu delili getirmişlerdir: Fiil, meydana gelişi sırasında güç dahilindedir. Çünkü o, kudretin eseridir. Bu sebeple de fiil kudretle birlikte bulunur. Fiil kudret dahilinde olduğu zaman ise, onun teklif edilmesi sahih olur. Çünkü fiile, kudretin bulunmamasından başka engel yoktur ve burada da bu engel kalkmıştır.

Bu görüşe karşı, "o takdirde, mevcudun icat edilmesini teklif etmek – ki, bu da muhaldir- gerekir" şeklinde itiraz edilmiştir.

Bu itiraza karşı, burada "mevcudun yeniden icat edilmesini teklif" in söz konusu olmadığı söylenir. Çünkü burada muhal olan husus, sadece mevcudu "daha önceki (sâbık)" bir vücut ile icat etmektir, yoksa "yeni (hâsıl)" bir vücutla icat etmek değil.

IV. EL-MAHKÛM ALEYH (MÜKELLEF)

Mahkûm aleyh mükelleftir. Bil ki, şerî konularla teklifin sahih olabilmesi için mükellefin teklif edildiği şeyi anlaması şarttır. Buradaki "anlama", hitaptan, "emri yerine getirmenin kendisine bağlı olduğu miktarda" anlamayı tasavvur etmesi manasınadır; yoksa onu tasdik derecesinde (anlaması) değildir. Aksi halde, kısırdöngü (devr) gerekirdi ve tasdik meydana gelmediği için kafirlerin mükellef tutulmamaları lazım gelirdi.

Birinci manada anlamının şart koşulduğuna dair şu delilleri getirdiler: Eğer böyle bir şart koşulmasaydı, muhal gerekirdi. Çünkü teklif, fiilin emre imtisal amacıyla meydana gelmesini istemek demektir. Emri anlamayan bir kişiden böyle bir istekte bulunmak ise hem âdeten hem de

şeran muhaldir. Yine, böyle bir durumda, hayvanların da mükellef tutulmaları gerekir. Çünkü onların mükellef tutulmalarına “anlamamak”tan başka bir engel yoktur.

Teklifi anlamamanın, teklife engel olmadığı, sadece tartışma esnasında varsayılmıştır. (Ancak), onların sözlerinin fasit olduğu daha önce açıklanmıştı. Bununla anlaşılmalıdır ki, mecnun ve temyiz çağına ulaşmayan çocuk mükellef değildir. Çünkü onlar, teklifle ilgili hitabı muteber bir şekilde anlamazlar. Onların işledikleri cinayetlere erşin⁴ gerekmesi ve benzeri konulara gelince; bunlar teklifî değil, vazî hükümlerdendir. Mümeyyiz çocuğa gelince, onun her ne kadar bazı şeyleri temyiz etmesi mümkün ise de bu temyiz, mükelleflerin temyizine nispetle noksan bir temyizdir. Aynı şekilde, buluğa ermeden önce teklifin kaldırıldığı konusunda (şerî) delil bulunmaktadır. “Üç kişiden kalem kaldırılmıştır”⁵ hadisi bu delillerdendir. Bu hadisin rivayet senetleri hakkında söylenecek bazı sözler bulunmakla beraber, rivayet yollarının çok olması sebebiyle hasen hadis kısmına girer. Ümmet içerisinde kiminin amel ederek, kiminin de tevil ederek söz konusu hadise itibar etmesi sebebiyle, adı geçen hadis kati bir delil halini almıştır. Ayrıca bu hadisi, “Eteği kıllaşan kimseyi (ölüm cezasını gerektirecek bir suç işlediği zaman) öldürünüz” hadisi ile buluğa erinceye kadar çocukların öldürülmesinden sakındıran hadisler –nitekim, Hz. Peygamber’in, kafirlerle savaş sırasında çocukların öldürülmemesini komutanlarına vasiyet ettiği sabittir- ve Hz. Peygamber’in savaşta ancak teklif çağına ulaşan kişilerin öldürülmesine izin verdiği dair hadisler teyit etmektedir. Bu konudaki deliller çoktur.

Bu meselede muhalefet eden kimseler ortaya konmaya değer herhangi bir delil getirmemişlerdir. Mesela, sarhoşun boşamasının sahih olduğu, işlediği cinayete karşı erş ödemesi ve zarar verdiği malın kıymetini tazmin etmesinin gerektiğiyle ilgili sözleri gibi. Bu, tartışma konusunun dışında

4 Erş, sözlükte, “bedel, rüşvet, fesat, husumet” gibi manalara gelir. İslâm ceza hukukunda ise erş, şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda, mağdura ödenmesi gereken mâli karşılık (diyet) demektir. Kesilen ve yaralanan organlara mahsus olup, miktarı şer’an tayin edilmiş bulunan diyete erş-i mukadder; vücutta ve yüzde iz bırakan yaralara âit olup, miktarı şer’an tayin edilmemiş olan diyetlere ise erş-i gayr-i mukadder adı verilir. El, ayak, burun, kulak, dudak, göz ve kadınların memeleri gibi insan bedeninde çift olan organların her çiftinin erşi, tam bir diyet yani canın diyetinin tamamı; adı geçen organların yalnız bir tanesinin erşi ise, tam diyetin yarısıdır. Bk. Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlaklar*, s. 104; Ali Şafak, “Erş”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 307-08.

5 Farklı lafızlarla bk. Buhârî, “Hudûd”, 22; “Talâk”, 11; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17; Tirmizî, “Hudûd”, 1; İbn Mâce, “Talâk”, 15; Dârimî, “Hudûd”, 1.

olduğu için geçersiz bir istidlâldir. Çünkü buradaki ihtilaf vazî hükümlerde değil, teklifî hükümlerdedir. Halbuki, yukarıda getirilen deliller vazî hükümlerdedir. Ayrıca onlar, “Sarhoş iken, ne söylediğinizi bilinceye kadar, namaza yaklaşmayın” (en-Nisâ, 4/43) ayetini delil getirerek, “Bu, ne dediğini bilmeyen kimselere yapılmış bir emirdir. Ne dediğini bilmeyen kişi, kendisine ne denildiğini de anlamaz. Dolayısıyla, burada teklifi anlamayan kimse tekliften mükellef tutulmuştur” demişlerdir. Bu iddia şöyle reddedilir: Söz konusu ayette, namaz kılınmak istendiği sırada sarhoş olmaktan nehyedilmiştir. Burada nehiy, sarhoşluğun başlangıcına (sudûr) yöneliktir. Aynı şekilde, bu iddia, burada zikrederek sözü uzatmaya gerek olmayan bir takım başka delillerle de çürütülmüştür.

Eşarîler ile Mutezile arasında yok olanın (madum) mükellef olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Eşarîler, maduma teklifte bulunulacağını, Mutezile ise maduma teklifte bulunulamayacağını ileri sürmüşlerdir.

Burada Eşarîlerin, “madumun teklif”inden maksatları, “madum yok olduğu sırada, ondan fiil ve anlama talep edilir” demek değildir. Çünkü böyle bir iddianın butlanı zaruretle bilinmektedir. Bu sebeple, Mutezilenin Eşarîlere karşı getirmiş oldukları, “uyuyan veya gaflet içerisinde bulunan kimsenin mükellef tutulması imkansız olunca, madumun mükellef tutulması evla cihetle imkansız olur” şeklindeki delillerle Eşarîler çürütülemez. Burada Eşarîlerin “madumun teklif”inden maksatları, akli alâka yani hükmün ezelde, teklifle ilgili şartları bünyesinde topladığını Allah’ın bildiği kimseye yönelmiş olmasıdır.

Eşarîler bu konuda şu delili getirmişlerdir: Şayet teklif, maduma taalluk etmeseydi, teklif ezeli olmazdı. Çünkü teklifin, sonradan meydana gelen (hâdis) varlığa bağlı olması, onun hâdis olmasını gerektirir. Halbuki bu netice batıldır. Dolayısıyla, bu neticeye bağlı olan öncül de batıldır. Çünkü teklif, emir ve nehiy ile meydana geldiği için ezeldir. Zira emir ve nehiy Allah’ın kelimidir ve Allah’ın kelamı ise ezeldir.

Bu konu, Yüce Allah’ın kelam sıfatı hakkındaki ihtilafa bağlıdır ve mesele Kelam ilminde anlatılmıştır.

Ötekiler (Mutezile) ise, bu konuda şu delili getirmişlerdir: Şayet maduma hitap edilmiş olsaydı; emir, nehiy, haber, nida ve haber istemenin (istihbar) de herhangi bir “mevcut” ilgili (müteallak) bulunmadan olması gerekirdi. Halbuki bu muhaldir.

Mutezilenin bu istidlâlîne; ileri sürdükleri imkansızlığın kabul edilmediği ve bu meselenin tartışma konusu olduğu şeklinde cevap verilir.

Bu konuda sözü uzatmanın yararı azdır. Hatta, Yüce Allah'ın kelam sıfatıyla ilgili ihtilaflı meselenin de büyük bir faydası yoktur; her ne kadar, onun eklentileri uzun olsa ve insanlar bu konuda çeşitli gruplara ayrılrsa, ilim ehlerinden bir kısım kimseler onunla mihneye uğrasa ve bazıları da bu meselenin usulüddinin en büyük meselelerinden biri olduğunu zannetse de. Bilakis o, faydasız bir ilimdir. Bu sebeple de Allah, bu ümmetin sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiünden olan selefini bu mesele hakkında tartışmaktan korumuştur.

ABBASÎLERİN İLK DÖNEMİNDE (132-193/750-809) ABBASÎ-HÜSEYNÎ İLİŞKİLERİNİN BAZI YÖNLERİ *

Faruk Ömer
Çev. : Mehmet Ümit **

Abbâsî hakimiyeti dönemi yazarlarının, rejim düşmanları veya Şia gibi rejim karşıtı hareketlerin yanlış ya da en azından çarpıtılmış bir suretini sunma çabası içinde oldukları sık sık ileri sürülmüştür. Bu iddia, Alevî eğilimli çoğu yazarın, Şia lehinde çok canlı bir tablo sunmasından dolayı, genel-geçer bir nitelik olmaktan ziyade bir istisnaydı.¹

Taberî ve Ya'kûbî gibi tarihî kaynaklar, Alioğullarının Hüseyinî kolu hakkında çok az bilgi verirler. Bu bakımdan Keşşî ve Necaşî'nin *Rical*'leri gibi ilk Şiî biyografi eserleri imamların taraftarlarıyla ilgili önemli bilgiler vermesinden dolayı değerlidir. Meclisî'nin *Bihâr*'ı ve Kummî'nin *Sefîne*'si gibi sonraki kaynaklara gelince, onlar imamlar ve taraftarları hakkında efsanevî anlatımlara boğulmuş tarihi değeri olmayan bilgiler taşırlar.

Sa'd el-Kummî ve Nevbahtî² gibi Şia mezhebine mensup yazarlar, Şia'nın mezhebî faaliyetleri üzerine anlatımlarında önemlidirler. Ancak Bâkırıyye fırkası gibi onlar tarafından verilen bazı isimleri, bir mezhep olarak dikkate almamak gerekir. Zira onlar, çoğu kez, belli şahısların takipçilerinden bir mezhep olarak bahsetme eğilimindedirler. Yine pek çok Şiî kaynak, bütün imamların ya zehirlendiğini ya da öldürüldüğünü ileri sürer. Bu iddia, her imamın şehit olması gerektiğine dair inançlarıyla da bağdaşması için ileri

* Bu metin, Faruk Ömer'in *Arabica* (E.J. Brill 1975, Tome: XXII, Fascicule: 2, ss. 170-179)'da yayımlanan "Some Aspects of The Abbâsîd-Husaynîd Relations During The Early 'Abbâsîd Period 132-193 A.H./750-809 A.D." başlıklı makalesinin çevirisidir. Metinde yer alan tarihlerin ilki Hicrî, ikincisi Miladîdir. Yazar dipnotlarda verdiği künye bilgilerindeki yazar adı, baskı yeri, tarihi vb. bilgilerin bir kısmını eksik bırakmıştır. Bu tür eksiklikler tarafımızdan tespit edilerek tamamlanmıştır. (Çev.)

** Öğretim Gör. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

1 Örneğin A'sem el-Kufî, *Kitabu'l-fütûh*, İstanbul yazması c. II; Ebu'l-Ferec el-İsbahanî, *Mekatilü't-tâlibiyyîn*, Necef 1965.

2 Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitabu'l-makalât ve'l-fırak*, Tahran 1963; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-şîa*, Necef 1959.

sürülmüş bir uydurmadır.³

Hüseyinî imamlar hakkında çok şey yazılmıştır. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu metinler, mitoloji olanın gerçek olandan ayrılmasının zor olduğu efsanevî anlatımlarla doludur.⁴ Dindar *Sünnî* yazarlar bile, imamların şahsiyetleriyle ilgili bu mitsel imajın etkisinden kurtulamamışlardır.⁵

Abbasî Devrimi

Abbasî devrimi, bir yönüyle, Emevîlere karşı birleşik Haşimoğulları mücadelesiyle sonuca ulaşan bir hareket olarak görülebilir. Ancak Hâşimîlerden bir grubun zafere ulaşip, diğerlerini muhalefete iterek ve onları sapkın/öteki (*heteredoks*) olarak yeniden tanımlayarak, kendilerini onlardan ayırdıkları bu an kriz anıydı.⁶

Bununla birlikte Alioğulları kendi aralarında hiç bir şekilde ne liderlik ne de herhangi bir konuda uzlaşabildiler. Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılında vefatından sonra, Alioğulları arasında liderlik için mücadele eden sadece iki rakip zümre vardı: Hüseyinî Ca'fer-i Sâdık ve Hasanî Abdullah el-Mehdî ile oğlu Muhammed.⁷

Bu rekabet, 126/744'te önemli Haşimîlerin, *Ehl-i Beyt*'in geleceğini müzakere etmek için toplandıkları gizli Ebvâ⁸ buluşmasında açıkça kendini göstermektedir. Anlaşılan, Cafer Sâdık daha çok Nefsü'z-Zekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdillâh el-Mehdî'nin iddialarını yalanladı ve daha ziyade Abbâsîlerin tarafını tuttu. Bunun neticesinde toplantı, bir karar alınmaksızın ertelendi. Kaynaklarımız, buluşmanın keyfiyeti ve Sâdık'ın tavrı hususunda ihtilaf ederler. Bununla birlikte bu olay, o dönemde Alioğullarının, özellikle de Hüseyinîlerin hilâfetle ilgili bir iddialarının olmadığını ve "onların hilâfet iddialarının, Abbasî propagandasından kısa bir süre sonra, hilâfet davasını sahneye koymanın gerektiğini yeterince anlamalarıyla başladığını"⁹ gösterir.

Hüseyinîler, Kerbelâ trajedisi kadar erken bir dönemde, oldukça pasif bir politikaya razı oldular. Söz konusu politika, Hasanî Abdullah ve oğullarının, iktidar teşebbüsünde bulunmaları için elverişli bir ortam hazırladı. Bu husus,

3 Muhsin el-Emin el-Âmilî, *A'yânü's-şîa*, Dimeşk 1955, c. IV, cüz. II, s. 322: Cafer-i Sâdık'tan nakledilir: "Bizden her kimse ya şehit edilmiştir ya da öldürülmüştür".

4 Bkz. Muhammed Bâkır Meclîsî, *Bihâru'l-envâr*, Tahran 1302.

5 Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliya*, Kahire 1938, c. III, s. 194.

6 Z. Moscati, "Per una Stroia della Antica Sia", *R.S.O.*, 1955, s. 251 vd.

7 F. Omar, *The Abbâsîd Caliphate, 132/750-170/786*, Bağdat 1969.

8 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belazürî, *Ensâb*, yazma, v. 608a; İsbahânî, *Mekâtîl*, s. 143, 176; Taberî, c. III, s.144.

9 M. Watt, "Shi'ism under the Umayyads", *J.R.A.S.*, 1960, s. 169 vd.

Emevîlerin Irak valisi Yezid b. Ömer b. Hubeyre'nin, Irak'ı Horasanlıların istilâsından kurtarmak için giriştiği son teşebbüsünde Hasanîlerle ilişki kurmasının nedenini açıklar.¹⁰ Açıkçası İbn Hubeyre, Alioğullarına bağlılığı olmayan biriydi. Fakat o, Alioğullarının, toplanan muhalif gruplardan biri haline geldiğini anlayacak kadar da zekiydi.

Bütün Alioğulları, Abbasî devrimi yıllarında (128-132/746-750) pasif kaldılar. Bununla birlikte, İbrahim'in ölümünü duyan Ebu Seleme el-Hallâl, fikrini değiştirip hilâfeti Abbasîlerden Alioğullarına geçirmeye karar verdi. O, bu nedenle içlerinde Cafer Sadık ve Abdullah el-Mehd'in¹¹ bulunduğu Alioğullarından üç kişiyle temas kurdu. Birincisi teklifi açıkça reddederek, gösterişli bir şekilde mektubu yaktı ve aynı şeyi yapması için de Abdullah el-Mehd'e telkinde bulundu. Cafer Sadık, çoğu kaynaklara göre Abdullah el-Mehd'e şöyle dedi:

“Ne zamandan beri Horasan halkı senin taraftarın oldu?

Ebû Müslim'i Horasan'a sen mi gönderdin?

Sevad'ı ele geçirmesini ona sen mi emrettin?

Irak'a gelen şu toplulukları gönderen sen misin?”

Alioğullarının şüphesi ya da mütereddit oldukları açıktı. Daha da ötesi, Ebu Seleme'nin teklifi onlar için sürpriz oldu. Bu durumda onların, ne bir hareket plânı ne de bir adayları vardı. Hatta bu gelinen nihaî noktada, onlardan her biri diğerinin varlığını çekemeyen bir şüphesi gibi gözükmektedir. Dr. Jafir, bunun tamamen bir tezgah/uydurma olduğuna ilişkin kuşkusunu dile getirir ve şöyle der; “Bütün hikayenin, böyle erken bir dönemde bile Cafer'in önemli biri olduğunu göstermek ve onun barışçı tabiatını, politikadan uzaklığını vurgulamak için daha sonradan uydurulmuş olması ihtimal dışı değildir”.¹² Ancak özellikle Cafer Sâdık'ın gerçek mizacını gösteren bu olayın otantikliğinden şüphe etmek için hiçbir somut neden yoktur.

Sâdık'ın bu barışçı tabiatı ve dönemin politikasına ilgisizliği, Halife Mansur'la arasının nispeten iyi olmasını sağladı. Taberî'ye göre Mansur, Nefsü'z-Zekiyye'ye mektubunda Sâdık'ı yaşayan en iyi ve en üstün Alioğlu olarak över. O, şöyle der:¹³

10 Belâzurî, *Ensâb*, yazma, v. 680a; *F. H. A.*, s. 233; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Leiden 1879-1881, c. II, s. 1713, c. III, ss. 146, 178; *Mekâtîl*, s. 127

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdus el-Caşşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Viyana 1926, s. 86; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Cafer el-Ya'kûbî, *Târîh*, Beyrut trs. , c. II, ss. 418-419; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Beyrut 1973, c. VI, ss. 93-96

12 Z..M.Jafir, *The Early Development of Legitimist Shi'ism with Special Reference to the Role of the Imâm J. al-Sâdik*, Doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1966, S.O.A.S. , s. 191.

13 Taberî, *Târîh*, c. III, ss. 212-1-213.

“Gerçekte senin babanın oğulları içerisinde en kapasiteli ve üstün olanları, cariyelerin oğullarıdır. İçlerinde senin de bulunduğun Allah’ın elçisinin ölümünden sonra doğanlar arasında en üstünü olan Ali b. el-Hüseyin, bir cariyenin çocuğuydu ve büyükbaban Hasan b. Hasan’dan daha üstündü. Ondan sonra içlerinde senin de olduğun hiç kimse onun oğlu, büyük annesi bir cariyeye olan Muhammed b. Ali’ye eşit olmadı. Zira o, senin babandan üstündür. Muhammed b. Ali’nin oğlu, büyükannesi bir cariyeye olan Cafer’e de eşit kimse yoktur. O senden daha üstündür.”

Cafer’e, es-Sâdık,¹⁴ “doğru sözlü” lakabını veren Mansur’dur. Mansur, savaşı olmayan barışçı tabiatı ve politik liderliğe teşebbüse isteksizliği sebebiyle Cafer’in, militan Alioğullarına engel olması, devrimci cepheyi zayıflatması için Medine’de kalmasına rıza göstermişti. Hatta Halife, Hicaz’daki siyasî durumlar kadar, hukuki meseleler hakkında da Sâdık’a danışırdı.

Abbasî Komutanları ve es-Sâdık

Yine de, bazı Abbasî dâîlerinin Sâdık’la ilişki kurduğu ve ona halifelik teklif ettiği ileri sürülmüştür. Şehristânî, Ebû Müslim’i, halife belirleyicisi olarak niteler ve onun, Emevîlerin devrilmesinden sonra halifeliği kabul etmesi için Sâdık’la ilişki kurduğundan fakat Sâdık’ın bu teklifi reddettiğinden bahseder.¹⁵ Bu hikaye temelsiz olduğu gibi güvenilir de değildir. Daha da ötesi Ebû Müslim’in Alioğulları karşıtı tavrı hususundaki önceki rivayetlerle de çelişir.

Bessam b. İbrahim, *Şam*’da Abdullah b. Ali ordusundaki Abbasî komutanlarından biriydi. O, kendisiyle bazı ihtilaflarının olduğu Abdullah b. Ali’ye karşı ayaklandı. Belâzürî’ye göre Bessam, kendisine bir Hüseyinî halifelik kurma fikrinde işbirliği teklif ettiği Sâdık’la ilişki kurdu. Abbasîlerden korkan Sâdık, Bessam’ın hareketinin otoriteler tarafından düzenlenmiş bir tuzak olduğundan şüphelendi ve hemen halifeyi bilgilendirdi. Halife, Bessam’ı Hira’da yakaladı ve idam etti.¹⁶ Bu rivayet, Abbasî-Hüseyinî ilişkilerinin samimi olduğu tezini doğrular. Sâdık, kendini dinî çalışmalara adadı. Onun zamanında, daha sonradan Şîa’nın *İmâmiyye* kolu olarak isimlendirilecek grubun kelimî doktrinleri şekil almaya başladı. Mansur, yeni rejimi desteklemek için ikna etmeye çalıştığı Sâdık’a Medine’nin meşhur gelenekçi bir alimi gözüyle bakıyor gibi gözükmektedir. Mesela Prof. Gibb, konuyla ilgili

14 İsfehânî, *Mekâtîl*, ss. 256, 206.

15 Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdikerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Leibzig 1923, ss. 114-115.

16 Belâzürî, *Ensâb*, v. 760a vd. ; Ebû Zekeriyya Yezid b. Muhammed İyas el-Ezdî, *Târîhu'l-mevsul*, Kâhire 1967, s. 196.

şöyle der:¹⁷

“Gerçekte bu dönemde, Sünnîlik ile ılımlı/İmamî Şîliği arasında herhangi bir dogmatik Şîliğin gelişmiş olduğuna veya sapkınlığın/heterodoksinin herhangi bir türünün İsna Aşerî imamlarının takipçilerine isnat edildiğine dair fazla delil yoktur. Aşırılıktan vazgeçirilmeye çalışılmış veya politik olmayan ya da platonik bir alanda kalmaları sebebiyle cezalandırılmış hiç kimse yok gibi gözükmektedir”.

Hodgson, bu konudan bahsettiği yerde şunu ileri sürer:¹⁸

“Bu zaman dilimi, hadisin yükseldiği ve şer’î hukukta ayrıntılı olarak ele alınan dindar hayatı ile ilgili genel sistemleri kurma teşebbüsü dönemi idi. Ebû Hanife, Mâlik’in yaşadığı bu dönemde, imam Cafer (es-Sâdık)’a da, diğer ikisine olduğu gibi, dindarın vicdanında ortaya çıkan muhtelif sorunların çözümüne ilişkin gerçek ayrıntıları hazırlamakla ilgilenen bir imam gözüyle bakılıyordu.”

Bununla birlikte Sâdık ve diğer gelenekçiler arasında temel bir fark vardı: o, soy bakımından bir Alioğluydu. Bu durum, barışçı mizacına rağmen onun Abbasilerin gözünde potansiyel bir tehlike gibi görünmesine yol açtı. Başta Kûfe’dekiler olmak üzere taraftarları, sıkı bir şekilde gözetlendi, tutuklandı ve idam edildi.¹⁹ Bu olaylar, onların arasında aşırı militanların olduğunu doğruluyordu. Söz konusu eylemciler, imamlarının siyasî çekişmeden uzak durmayan mücadeleci bir lider olmasını istediler.

Diğer yandan Sâdık, sadece bir Alioğlu değil, aynı zamanda Fâtıma kanalıyla Hz. Peygamberin soyundan geliyordu. İmametın *nass* ile olacağı yani, imametın belli bir şahsa Allah tarafından ihsan edildiği ve bu şahsın, imameti, ölmeden önce Allah’ın isteği doğrultusunda açık bir atama ile diğer birine geçirmesi gerektiği fikri onun idi.²⁰ Bu düşünce, Bâkır tarafından gündeme getirilen ve tevarüs eden özel bilgi anlamına gelen *ilm* iddiasını tamamlayıcı idi.²¹ Bu nedenle Sâdık, taraftarları tarafından ilahî olarak atanmış biricik meşru dinî imam olarak telakki edilmişti. Daha da ötesi Sâdık, vefakâr bağlıları arasında “Nur öğretisi” diye isimlendirilen diğer bir öğretiyi yaydı. İmam (Cafer Sâdık), Allah’ın Muhammed ve Ali’yi kendi nurundan yarattığını iddia etti.²² İmamların, Allah’ın yeryüzündeki delilleri yani *hücceti* olduklarını,

17 Gibb, “Government and Islam, VIII, ss. 118, P.U.F. , 1961-1962.

18 Marshall G.S. Hodgson, “How did the Shi’a Become Sectarian?”, *J.A.O.S.*, 75 (1955), s. 11.

19 Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas en-Necaşî, *Rical*, Bombay 1917, ss. 81-82.

20 Jafir, *agf*, s. 211.

21 Ebû Cafer Muhammed b. Ya’kûb b. İshak el-Kuleynî, *Kâfi*, Lucknow 1302, s. 136; el-Âmilî, *A’yânu’ş-şîa*, c. I, s. 475.

22 Kuleynî, *Kâfi*, s. 246-247, 278; Rajkowski, *Early Shi’ism in Irak*, Doktora tezi, S.O.A.S. , Londra Üniversitesi, 1955, s. 513.

onların sözlerinin Allah'ın sözleri olduğunu ve onların kararlarının Allah tarafından ilham edildiğini söylemeye devam etti. Halife Mansur, Abbasî halifelerinin ilahî varlığın vücut bulmasının somut örnekleri olduklarını ileri sürerek bu iddiaya cevap verdi; o bir defasında "ben Allah'ın yeryüzündeki sultanıyım"²³ dedi. Aynı zamanda Sâdık, taraftarları tarafından verilen *humsu* kabul etti.²⁴ *Hums* onun liderliğini kabul etmek anlamına gelmesinden dolayı önemliydi.²⁵

Sadık, kendi vefakâr taraftarlarına *el-Kâim*'in, yani beklenen kurtarıcının gelmesinden sonra Hüseyinî bir halifeliğin kurulacağını va'd ederek toplumun dinî liderliği iddiasında bulundu. Bizzat kendisi kurtarıcı rolü oynamak istemedi. Fakat halefi yedinci imama gelecek mehdi olarak işaret etti.²⁶ Sonuç olarak onun düşüncesine göre imam olmak için isyan etmek zorunlu değildir; Sâdık, Zeydîlerin ve Hüseyinîlerin manevi liderlikte herhangi bir hakkını açıkça reddederek, onların iktidarı ele geçirme çabalarına duyarsız kalmıştır. Sâdık, Nefsü'z-Zekiyye isyan ettiğinde onun imametle ilgili iddiasını onaylamayı reddetti ve isyanının başarısızlığa mahkum olup, öldürüleceği fikrini yaydı. Ayrıca silah ile Kutsal Kitabın gerçek imamın yani kendisinin (Sâdık'ın) mülkiyetinde olduğu gerekçesiyle, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin, Peygamber'in kılıcının kendisinde olduğu yönündeki iddiasını reddetti. Kronikler, Cafer'in, Hasanoğullarının tutuklanması ve Irak'ta idam edilmesine üzüldüğünü belirtir. Ancak o, bu uygulamanın, kendisini Alioğullarının biricik önde geleni yaptığının ve nüfuzunu artırdığının da bilincinde olmalıydı.

Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye isyanının başarısızlığı, ondan sonra gelen Alioğullarının imamet ile ilgili iddialarının sonunu getirdi. Zira onların savunduğu bu iddia, kendilerinin elde etmede başarısız oldukları hilafetle ilgiliydi. Bu nedenle Cafer Sadık, iki müessese yani hilafet ve imametle ilgili yeni bir anlayış geliştirdi: O, gerçek imamın, dünyevi iktidarı kendi şahsında toplamasının zorunlu olmadığını söyledi. Gerçek imam, Allah onu muzaffer yapana ve siyasî otoriteyi kendisine ihsan edene dek, manevi iktidarla yetinmeliydi.²⁷ Bu tavır, Cafer'in iddialarını teyit etmek için kılıca sarılmayı düşünmemesinin nedenini açıklar ve kılıca sarılmamasını haklı gösterir. Dr.

23 İbn Abd Rabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, Kahire 1940, c. III, s. 370.

24 Kuleynî, *Kâfi*, c. I, ss. 139, 355.

25 Abbasîler *hums* hususunda rahatsız olmuş görünmektedirler. Mansur, 147/764'te bu konuyla ilgili olarak Sâdık'ı sorguya çekti. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Sifâtu's-safve*, Halep 1969, c. II, s. 96.

26 Kuleynî, *Kâfi*, ss. 148 vd. ; Âmilî, *A'yânu'ş-şîa*, c. IV, s. 16; Şehristânî, *Milel*, c. II, s. 7; Rajkowski, *Early Shi'ism in Irak*, ss. 563 vd.

27 Jafir, *aght*, s. 204.

Jafir, Sadık'ın düşüncesine şunu ilâve eder:²⁸

“İlâhî olarak atanmış imamın, hiçbir surette hükümdar olmaya çalışması ve isyan etmeyi benimsemesi gerekli değildir. Kendisine göre onun konumu, dinde en yüksek otorite olarak bir imamın kararlaştırdığı şeyi yerine getiren bir yöneticinininkinden daha yüksektir.”

Sâdık ve Ebu'l-Hattâb

Bazı olaylar Sâdık'ın taraftarları arasında hüküm süren kargaşayı gösterir. Ebu'l-Hattab gibi taraftarları, Abbasilere karşı ayaklanması için kendisine baskı yaptı. Ancak Sâdık'ı iknada başarısız olan Ebu'l-Hattab, onun oğlu İsmail'i kendi militan planlarına daha meyilli buldu.²⁹

Ebu'l-Hattab, Kûfe'deki Benî Esed'in bir Mevlâsıydı. Sadık, başlangıçta ona güvendi ve Kûfe'deki ilk Hüseyinî gruptan sorumlu bir *vekil* olarak seçti.³⁰ Bununla birlikte onun cüretli politik faaliyetleri kadar aşırı ideolojik görüşleri de -o, imama ilahi bir yapı/nitelik atfetti-³¹ Sâdık'la arasında ihtilafa yol açtı. Sâdık, Ebu'l-Hattab'ı cemaatinden kovdu ve kendi oğlu İsmail'e sahip çıkmadı. Dr. Jâfir bu konuda şöyle der:

“Hem doktrinel hem de siyasî alanlardaki fanatik faaliyetlerinden vazgeçmemesinden dolayı Ebu'l-Hattab'ın Cafer Sâdık tarafından kovulması, İmam'ın halkasında daha disiplinli bir atmosferin oluşmasına yardım etti. ... O (Ebu'l-Hattab) ise, imamların doğuştan gaybın bilgisine ve keramet gösterme özelliğine sahip olduklarını söyleyerek onları ilahîleştirmeye devam etti”.³²

Ebu'l-Hattab 138/755-6'da Kûfe'de isyan etti. Fakat şehrin valisi İsa b. Musa, hançer ve tahta kılıçlarla donanmış olan isyancıları kolayca bastırdı ve neredeyse tümünü yok etti.³³

Mansur bu faaliyetleri öğrendiğinde, Sâdık ve oğlu İsmail'i Irak'a getirtti. Yine de onların hayatları bağışlanmış ve yalnızca eylem tertipçilerinden biri

28 Aynı yer. Sadık, bir defasında “imamlık iddia eden helâk olur” diye söyledi. Kuleynî, *Kâfî*, s. 521.

29 “Ebu'l-Khattab”, *EI2*; Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940. Cafer Sadık'ın, Ebu'l-Hattâb ile ilişkisi için bkz. Ron P.Buckley, “The Imam Ja'far al-Sadiq, Abu'l-Khattab and the Abbasids” *Der Islam*, c. 79, 2002, 118-140. (Çev.)

30 Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz el-Keşşî, *Ricâl*, Neced 1964, ss. 187 vd.

31 Görüşleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Keşşî, *Ricâl*, ss. 188-195; Meclisî, *Bihar*, s. 242.

32 Jafir, *age*, s. 242.

33 Taberî, III, ss. 154, 2509; Keşşî, *Ricâl*, ss. 191-195; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Kahire 1317-1320, IV, ss. 142-143. Ebu'l-Hattab taraftarlarından Ebu Mesleme Sâlim el-Ğammâl, çarpışmada çok kötü yaralandı, fakat daha sonra iyileşti. Bkz. Nevbahtî, *Firaku's-şâa*, ss. 59-60.

olan Bessâm b. Abdillâh es-Sayrafî idam edilmişti.³⁴ İsmail, 148/765'te babasından önce öldüğünde Hattâbiyye onun ölümünü kabul etmedi ve onun kendini gizlediğini ve geri döneceğini iddia etti. Bir kaynağa göre³⁵ Mansur, İsmail'in Basra'da görüldüğüyle ilgili bir söylenti işitti. Hemen durumu Sâdık'a sordu. O da, İsmail'in öldüğüne dair Medine valisi ve ileri gelenleri tarafından imzalanmış bir belge ibraz etti. Mansur'un Abbasî halifelerinin ilahlığına inanan *Râvendiyye'*ye karşı yumuşak bir tutum içinde olmasının nedeni, sadece, imamlarını ilahlaştıran bu Alioğulları fanatikleriyle anlaşılabilir.³⁶ Bir bakıma Mansur, *Râvendiyye* fanatizmini, halifelikle ilgili Abbasî haklarını savunmak için kullanmaya çalıştı.

Biz, Sâdık'ın etrafını saran fanatikler ve eylemciler hakkında az bilgiye sahibiz. Bunlar arasında Ca'bir el-Cu'fî, Ebû'l-Hattâb ve Bessâm el-Sayrafî'den³⁷ başka Medine valisi Davud b. Ali'nin emriyle öldürülen el-Mualla b. Huneys vardı. Mualla b. Huneys, Muğire b. Said el-Iclî'nin bir taraftarı olmuştu ve daha sonra da Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imamet iddiasını yaymıştı.³⁸ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye isyan ettiğinde, bazı Cafer Sâdık taraftarlarınca desteklendiği söylenebilir. Şaşılacak bir şekilde bu isyancılar, söz konusu eylemlerini Cafer Sâdık'a bağlılıklarıyla uzlaştırabiliyorlardı.³⁹ Bu, o günlerde Alioğulları taraftarlarının sadakatlerinin komplike oluşu ve muğlaklığı durumunu ortaya koyar. Gerçekte:

“...O zamanda Alioğulları taraftarlarının bağlılıkları, su götürmez bir şekilde belli bir Alioğulları koluna doğru yöneltilmiş değildi. Onlar bağlılıklarını, ileri gelen bir Alioğlundan diğerine çok rahatlıkla nakletmekteydiler.”⁴⁰

Cafer Sâdık, barışçı mizacını, bütün isyancı hareketlerden kendini ayırmasıyla ispat etti. Bununla birlikte Mansur, tedbirli davrandı ve daima onun faaliyetlerini gözetim altında tuttu. Sâdık, 148/766'da güya zehirlenerek öldü.⁴¹ Ancak o, oldukça muhtemel olarak, tabii bir ölümle öldü.

34 Keşşî, *Ricâl*, s. 159; Necaşî, *Ricâl*, ss. 81-82.

35 Şehristânî, *Milel*, s. 146; Aynı zamanda bkz. c. II, s. 25.

36 F. Ömer, *el-Abbasiyyûn el-evâil*, Dimeşk 1973, c. II, ss. 73 vd.

37 Necâşî, *Ricâl*, ss. 81-82.

38 Meclisî, *Biharu'l-envâr*, c. XI, s. 207.

39 Benzer şahıslar hususunda bkz. Keşşî, *Ricâl*, ss. 264, 350; Necâşî, *Ricâl*, c. II, s. 147; Âmulî, *A'yânu'ş-şîa*, c. IV/II, ss. 26, 28-30.

40 Ömer, *The Abbasid Caliphate*, s. 214.

41 Mes'udî, *Murûc*, c. VI, s. 165; Kuleynî, *Kâfî*, s. 300; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man Müfid, *İrşâd*, Necef 1962, s. 289; Âmilî, *A'yânu'ş-şîa*, c. IV, s. 664. Ayrıca bkz. Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikan, *Vefeyâtu'l-a'yân ve'l-ebnâi'z-zaman*, Kahire 1948, c. I, s. 300; Ya'kubî, *Târih*, c. II, s. 248. Ebû Ca'fer ona saygı gösterirdi ...

Musa Kâzım

Sâdık, oğlu İsmail'in fanatik militanlarla birlikteliğinden ziyadesiyle muzdaripti. Bu nedenle İsmail'i haleflik hakkından mahrum ederek yerine sakin, barışçı karakterinden dolayı⁴² küçük kardeşi Musa'yı kendine halef seçmişti.

Gerçekten Musa Kâzım, hem politik hem de ideolojik olarak babasından daha pasif bir hayat sürdü. Bununla birlikte kendisini Bağdat'a getirtilip, bir süre hapseden halife Mehdi, politik faaliyetler sebebiyle ondan şüphelendi.⁴³ Musa, Hâdî'nin döneminde 169/785'te meydana gelen Hüseyinî-Hasanî ayaklanmasına katılmayı reddetti ve kendisinden şüphelenen Reşid tarafından tekrar tutuklanana dek barışçı bir hayat sürdü. Yaşamı, VII. İmam olarak beklenen mehdi rolünü yerine getiremeden hapiste sona erdi.⁴⁴ Ölümünden sonra taraftarlarınca kendisine atfedilen bir takım mucizelere⁴⁵ rağmen nüfuzu babasına göre daha azdı. Musa Kâzım'ın 183/799'daki ölümü, hakkında farklı kanaatlerin olduğu anlaşılması güç bir meseledir. Bazı rivayetlere göre⁴⁶ Kâzım'ın serveti, *hums* ve taraftarlarının gönüllü bağışlarıyla çok artmıştı. Akrabaları zenginliğini kıskanarak ona karşı entrika çevirdiler. Kardeşi Muhammed veya yeğeni Muhammed b. İsmail, halifenin huzurunda, *humsu* kabul etmesi ve isyancı niyetleri gerekçesiyle Musa'yı ihbar etti. Bir başka rivayete göre onun tutuklanması,⁴⁷ Reşid'in huzurunda onu suçlaması için Ali b. İsmail'i kışkırtan Yahya el-Bermekî'nin entrika çevirmesinden dolayı idi. Neticede Kâzım, tutuklanarak Basra'ya gönderildi ve valinin evinde hapsedildi. Bir süre sonra Musa Kâzım, kendisine yumuşak davranan ve taraftarlarıyla ilişki kurmasına sınırlı bir özgürlük veren Fadl el-Bermekî'nin gözetiminde Bağdat'a getirildi. Bağdat'ta Sindî b. Şâhik'a teslim edildi ve o, onu evinde hapsedti.⁴⁸ Kâzım, 183/799 yılında hapisteyken, sözde iddiaya göre işkenceden öldü. Ancak muhtemelen onun ki, doğal bir ölümdü.⁴⁹ Dr. Rajkowskî, bu konudaki fikrini şöyle beyan eder;

“Şüiler tarafından yapılan bu suçlama, sadece Abbasilere düşmanlıklarının

42 el-Müfîd, *İrşâd*, ss. 320 vd. ; Âmilî, *A'yân*, c. IV, s. 19 vd.

43 Âmilî, *A'yân*, c. IV, s. 19; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs. , c. XIII, s. 27.

44 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, ss. 66-68; İbn Sabbâğ, *el-Fusûl ...*, B.N. yazması v. 169A (ed. Necef 1348).

45 Âmulî, *A'yân*, c. IV, 2, ss. 46-49, 16; el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. XIII, s. 31.

46 İsfehânî, *Mekâtîl*, s. 333; el-Müfîd, *İrşâd*, ss. 313 vd. ; İbn Sabbâğ, *el-Fusûl ...* , v. 169a.

47 el-Müfîd, *İrşâd*, ss. 317 vd. ; İsfehânî, *Mekâtîl*, ss. 332 vd. ; Cahşiyârî, *age.* , s. 193, 211.

48 Âmulî, *A'yân*, c. IV, 2, s. 3; Rajkowskî, *Early Shi'ism in Irak*, s. 594 vd.

49 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 71.

sonucuydu. Dahası onlar, imamın ya kılıçla ya da zehirlenip, şehit edilerek ölmesi anlayışına bağlı kalmak zorundaydılar.”⁵⁰

Halife, cesedi görmeleri, Musa'nın ölümünün tabî yolla olduğuna ve cesedin gerçekten Musa Kâzım'a ait olduğuna şahadet etmeleri için aralarında pek çok Abbasoğulları ve Tâliboğullarının bulunduğu çok sayıda seçkin kimseyi davet etti. Reşid, Kâzım'ın kendini gizlediği, *el-Kâim* olarak geri döneceği şayialarını önlemek ve halkın, Kâzım'ın gerçekten öldüğünü bizzat görmesi için cesedi halka açık bir yere koydurdu.⁵¹

İlk Hüseyinî Şîası, liderleri daha aktif ve atılgan bir yaklaşımı benimsemiş olsaydı, Abbasî hilafeti için tehlikeli bir harekete dönüşebilirdi. Siyasî olarak Hüseyinîler, herhangi bir başarı elde edemediler. Daha sonra uydurulanlar, Cafer Sâdık ve oğlu Musa Kâzım'ı Abbasî halifeleri karşısında gözüpük olarak takdim etse bile, Abbasî halifeleri ve Hüseyinîler arasındaki ilişki genellikle iyiydi. Gerçekte, Hüseyinî imamet anlayışı, bu dönemde önem kazandı. Bu, öncelikle muhalif Alioğulları hareketinin eylemci kollarının kısmen imhasından, ikinci olarak Sâdık'a büyük bir nüfuz kazandıran ve onu Abbasî zulmünden koruyan ılımlı inanç politikasından dolayı idi. Hodgson'a göre⁵² bu imamet anlayışı, kendi gücüne katkıda bulunan üç prensip üzerine inşa olmuştu. Atanmış halef yani imam tarafından sahip olunan özel '*ilim*' diğer bir ifadeyle *nass*, yakın taraftarlarının bulunduğu bir halkanın olması ve politik pasifliğinin düşünsel aktiflikle telafi edilmesi.

50 Rajkowski, *Early Shi'ism in Irak*, s. 597

51 Keşşî, *Ricâl*, s. 256; Âmulî, *A'yân*, c. IV, 2, s. 76; Rajkowski, *Early Shi'ism in Irak*, s. 596-597; İsfehâni, *Mekâtîl*, s. 336.

52 Hodgson, *agm*, s. 23. Bununla birlikte Rajkowski, farklı bir fikre sahiptir. O, ilk Hüseyinî hareketin, halk kitlelerinin bir hareketi haline gelme eğiliminde olduğunu, ancak onların imamlarının herhangi bir tehlikeli eyleme girişmede gönülsüz olmalarının, onlara (imamlara) devrimci mehdici herhangi bir hareketi yapabilecek biricik kişiler olarak bakan toplumun alt tabakalarını hayal kırıklığına uğrattığını söyler.

İSLÂMÎ BİLİM KAVRAMI VE MÜSLÜMAN BİR BİLİM ADAMININ DÜŞÜNCE MODELLERİ *

Michael Robert Negus

Çev.: Aygün Akyol **

Giriş

Pek çok çağdaş yazar kendine özgü bir İslami bilim olup olmadığını inceleye gelmiştir. Bununla, İslam'da doğal olarak varolan bir bilim kastedilmektedir. Butt (1991), Anees (1985) ve Serdar (1984)'ın bütün çabaları İslami değerler sistemiyle bezenmiş etkin bir İslami bilim tanımını formüle etmeye yönelikti. Bu öyle bir değerler sistemidir ki, Şer'i olanı (*Shari'ah*) ve onunla tamamen uyum içinde olanı ifade ediyordu. Bilim, bundan dolayı, sosyal sorumluluk göstermeli ve İslam medeniyetinin ideallerinin gerçekleşmesine yardımcı olmalıydı. Bu muhtemelen İslam hukuku (*al-fikh*) uygulamaları ve gerektiğinde de analogik metodun (*qiyas*) kullanımıyla gerçekleştirilebilirdi. Bu yaklaşımın etkinliği şu Kur'an ayetleriyle güvence altına alınmıştır:

"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (En'am, 6/38)¹

"Sana kitabı her şey için bir açıklama olarak indirdik." (Nahl, 16/89)

Bunun tersine İslami bilim fikrini dikkate almayan başka çağdaş yazarlar vardır. Hoodbhoy, İslami bilimin varlığıyla ilgili tanımlamalarda mutabakat olmadığını savunur. (Hoodbhoy, 1991, ss. 77 ve devamı). Bu bağlamda şöyle yazar: "Hayır, fiziksel dünyaya ait İslami bir bilim olamaz ve İslami bilim oluşturma çabaları boşunadır." Hoodbhoy dünyanın herhangi bir yerinde İslami bilim örneğinin bulunmadığını ifade eder. Üstelik "buna dair söylenenler ve teolojik prensipler bir bilim kurgulanmasına yeterli değildir" ve bu nedenle olsa gerek "İslâmî bilim" terimini kullananlar bunun anlamı hakkında uzlaşmamışlardır. Hoodbhoy'un yargısına dolaylı destek Fizik

* Bu çalışma Michael Robert Negus'un *Muslim Education Quarterly* (The Islamic Academy, Cambridge, U.K) Dergisinin c.12, no.4, 1995, ss.30-36 sayfaları arasında yayınlanmış "The Concept of Islamic Science and The Thought Patterns of a Muslim Scientist" isimli çalışmasının çevirisidir.

** Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, e-mail: aygunakyol@yahoo.com

1 Yazar ayet numarasını 6/39 olarak vermektedir, bu ayeti elimizdeki Kur'an-ı Kerim nüshasında En'am, 6/38'de bulmaktayız.

alanında 1979'da Nobel Ödülü kazanan Abdus Salam'dan gelmiştir. O biliminin sadece evrensel bir bilme tarzı olduğunu ve bir kişinin bilimi İslami olarak nitelendirerek ayrıştıramayacağını belirtir. (krş. Jawsan 1987, s. 335–337).

Bu iki karşıt düşünce okulu arasındaki fikir ayrılığı belli bir ölçüde, bilimin sadece akademik bir disiplin olmasıyla değil, aynı zamanda sosyal bir fenomen olmasıyla açıklanabilir. Bir yandan bilim bireylerin veya grupların entelektüel arayışlarıdır, diğer yandan da o toplumun içinde var olur ve bundan dolayı toplumu etkiler ve toplumdaki etkilenir. Önemli bir etki olarak bilim, ya onu ilerleten ya da onu zorlayan sosyal politikalar nedeniyle oluşur. O sosyal ve ekonomik sistemin dışında anlamlı bir şekilde var olamaz ve bu yüzden o belirli bir toplum içinde varolan herhangi bir değerler sistemini kullanmaktan kaçınmaz.

Toplum bireylerin aklını birbirine bağlar ve bu yüzden fiziksel âlem hakkında bir yorum üretir. Böyle bir bilgi, toplumu yansıtır, böylelikle medeniyetin dünya görüşünü etkiler. Üstelik bu bilgi, teknolojik uygulaması aracılığıyla, bireyin varlığını ve toplumdaki yaşam kalitesini de etkiler. Bu etkileşimlerin karmaşıklığı ve çeşitliliği ışığında, değişik yazarların, farklı bağlamlara odaklanmaları sonucu birbirleriyle çelişen kanaatlere ulaşmış gibi görünmeleri şaşırtıcı değildir. Bu çalışma ilk olarak, İslami bilim yerine Müslüman bilim adamı ifadesini tanımlama ve karakterize etmeye girişerek sözü edilen zorluktan kaçınmaya çalışıyor. İtikatlarını desteklemese de, eğitim sistemleri içinde çalışabilmek için bilimi bir disiplin olarak seçen Müslümanlar için, böyle bir tanımlamanın özel bir önemi vardır. İkinci olarak, bilimsel teorinin yapı oluşturucu tabiatı vurgulanmıştır. Bu ön-kabullere dayalı bağlam imanla çelişkili olmaktan çok tamamıyla İslami'dir ve son derece derindedir.

Rol Modeller: Uygulamalı Bilimle Uğraşan Müslümanlara Önerilen Perspektifler

Arapça'daki Bilim kelimesi, Latince "scire" (bilmek-İng.:to know) kelimesine karşılık gelen, "alime" fiilinden türetilmiş bir isim olan "ilm" kelimesidir. Tabiat bilimlerinin çeşitli biraşlarının hepsi "ulum" olarak isimlendirilir. Tabiat bilimcisi tabiat âlimi olarak (*âlim at-tabîi*) adlandırılır. (Wehr 1974, s.637). *Âlim'in* rolü bilinebilir âlemin (*âlem*) tabiatının (*tabi'ah*) bilgisini elde etmektir. Dar anlamda, günümüzdeki normal bir bilim adamının, sadece bilimde uzmanlaşması gerekli olmayıp fakat aynı zamanda bilimin belli bir alanında da uzmanlaşması gerektiğinden dolayı, İbn Heysem (354–430/965–1039) gibi klasik Müslüman bir bilim adamının modern dönemdeki bir tabiat âlimi (*âlim tabi'i*) olarak düşünülmesi hatalı olabilir. İbn Heysem daha uygun bir şekilde bir hakîm olarak tasvir edilebilir ki, hakîm demek, hikmeti (*hikmah*) araştıran

kişinin adıdır. Hikmet bilgiye bütüncül, disiplinler arası ve çok-disiplinli bir yaklaşımı içermektedir. Amaç, daima en önemli ve mutlak olarak güvenilir kaynağı referans göstererek -yani vahyedilmiş Kutsal Kur'an metnini-, hem objektif hem de sübjektif şekilde, bilginin çeşitli mümkün branşları yoluyla kavranabilen doğruyu araştırmaktır.

Nasr, Müslüman bilim adamlarının en meşhurlarından birisi olarak kabul edilen Ebu Rayhan el-Bîrûnî'nin (362-442/973-1051) tutumunu ifade etmeye çalışır. (Nasr, 1964, s.173). O, Bîrûnî'de kutsal ve profan ilim arasında ayırım gibi bir şeyin olmadığını ifade eder. O'nda varlığın her incelemesi açıkça dinsel tecrübe ve anlamanın alanındaydı, zira böyle herhangi bir çalışma "görünür dünya ile görünmez olanın işaretleri (*ayât*) ve yaratmasıyla" ilgilidir. Zihni düzeydeki yorumu içeren böyle bir çalışma bağlamında Bîrûnî hem olgusal doğrular, hem de hipotezler hususunda kendi yanılabilirliğini kabul etmeye hazırdı ve bundan dolayı "şayet ifadeleri doğru değilse Tanrı'dan af diliyordu." (adı geçen eserde s.174). Biz Bîrûnî'yi, insanlar tarafından kurgulanan geçici doğruyu, yalnızca Yaratıcıya ait mutlak doğrunun yerine ikame etmekten kaçınmayı ifade eden mütevazılık erdeminden tanıyoruz.

Bîrûnî geniş ilgilere sahipti ve bilme ve anlamanın bütün formlarına açtı öyle ki bu, kadim Fars ve Hint gibi İslam medeniyetinin sınırlarının ötesinde olanları da kapsıyordu. Nasr (1964 ve 1987) bu iki değerli çalışmasına Bîrûnî için özel bölümler dâhil eder. Ayrıca Bîrûnî'nin yaşamının detaylarını ve onun bazı çalışmalarını ilgili tercümelerini ve pek çok çağdaş akademisyenin fikirlerini de içeren anısına yapılmış iki geniş kitap vardır. (İran Society 1951 ve Said 1979). Said, Bîrûnî'yi şahsiyetindeki birçok mükemmellikleriyle tasvir eder: teolog, tarihçi, coğrafyacı, fizikçi, astronom, matematikçi ve şair. (Said, 1978, s.129 ve s.21). "Hepsinden önemlisi o açıklığa, evrensel bir zihne ve kaynağı ne olursa olsun Hakikatın Kaynağından derinliğine içme arzusuna sahipti."

Bîrûnî'nin perspektifi bize kadim ve modern dünyanın bir çeşit mozaiği olarak görünür. Bu O'nun, İbn Heysem gibi, bilgi hakkında geleneksel dedüktif yaklaşıma dayandığı kadar empirik araştırmayı kabul etmesinden dolayı böyledir. Bu onun çalışmalarının bazı yönleriyle açıklanabilir. O yeryüzünü bir küre olarak tasvir etti ve kesin gözlemlerin kullanımı ve trigonometrik hesaplamalar vasıtasıyla yeryüzünün yarıçapını ve daire çevresini güvenilebilir doğrulukla hesaplayabiliyordu. O yine Yerin/Güneşin, Ayın ve beş güvenilir gezegenin devirlerini de büyük bir doğrulukla hesaplayabiliyordu. Yerel jeolojiyi doğrudan gözlemlenimin sonucu olarak o, kaya ve toprak oluşumlarının çok geniş zaman periyodları zarfında oluştuğu sonucunu çıkarttı. Topraktaki deniz kabukları incelemelerinin sonucunda Arap çöllerinin

bir zamanlar deniz olduğunu ileri sürdü. Hindistan'da iken Ganj ovasının bir zamanlar denizle kaplı olduğu ve onu, uzun bir süre içinde üzerine gelen akıntıların alüvyonlu tortuyla doldurduğu sonucunu çıkardı.

Bu gibi gözlemler ve sonuçlar şüphesiz modern bir empirik bilim adamının endüktif düşünceleriyle kolayca uyuşur. Bîrûnî, evrenle ilgili geleneksel yer merkezli modeli kabul etmekle birlikte sabit yıldızların görünüşteki dönmelerinin, semavi kürenin dönmesinden daha çok, yeryüzünün dönmesinden dolayı olabileceğini ciddi anlamda düşündü. O gökyüzünün değil de yeryüzünün dönmesi temelinde çalışmak üzere düzenlenmiş bir usturlap ile yüz yüze gelmesinin neticesinde bu yöndeki düşüncelerini açıkladı. (krş. Nasr, 1964, s. 135). Bîrûnî astrolojiyi kabul eder, fakat simyayı reddeder gibi görünür. Buna rağmen o, kutsal amaçlar için astrolojinin kullanımına karşıdır. Bîrûnî'ye göre, astroloji kâinatın birliğini, özellikle de büyük evren ve küçük evren arasındaki ilişkiyi ifade eden, çağdaş ve en uygun teorik sistemi temsil etmektedir. O bu konunun oldukça detaylı ve kapsamlı bilgisine sahip görünür. (krş. Nasr, 1964, ss. 163–165 ve Namus, 1979, s. 552). Bîrûnî'nin düşünceleri, her birini eşit derecede geçerli kabul ettiği iki tamamlayıcı yolda ilerliyor görünür:

a) O, maddi evrenin sayısız çeşitliliği ve onun fiziksel detaylarıyla ilgilenir.

b) Yine O, evren hakkında onun düzenini, akliliğini ve nihai birliğini vurgulamak için, matematiksel sistem içinde kalarak, bir kavranabilirlik içinde, sistematik bilgiyle ilgilenir.

O bunu elde etmeyi, kâinatın geleneksel ve çağdaş modellerinin eleştirel kullanımıyla başarır. O'nun dünya görüşü bütünüyle dinseldir. Nashabi, Bîrûnî'nin bilimin ana amacının dine hizmet etmek kanaatinde olduğunu ifade ederek; onun hareket nedeninin de Yaratıcının işleri hakkında daha fazla bilgi edinmek ve aynı zamanda sağlık ve teknoloji yoluyla insanlara faydalı olmak olduğu kanısına ulaşır. (Nashabi, 1979, s. 395). Bîrûnî özellikle Kuran'daki şu ayetten ilham alıyordu:

"Ve göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler). Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın." (Alu İmran, 3/191)

Bu iki klasik Müslüman bilim adamı hakkındaki bizim tanımlamalarımızdan bilgi ve düşüncelere ve buna ek olarak bugün batı biliminin özelliğini oluşturan ve farklı alanlarla ilgili bilim dallarının ve iç kritiğin yüksek derecelerine, özel deneysel metoda oldukça açık olan bir tür bilimsel bilgiyi saptama imkânının olduğu açıkça görülür. (krş. Butt 1991, s. 84).

Ortaçağın erken dönemleri boyunca Müslüman olmayan, benzer inançlara sahip benzer bireylerin bulunabileceği iddia edilebilir. Bununla birlikte doğrudan İslam inancının özüyle bağlantılı Müslüman bir bilim adamının perspektifine dair her yönüyle eşsiz bir şey vardır: Bu tevhit doktrinin kabulüdür. Manzoor, *tevhit* "İslam dininin eşsiz profilini ve özgün yapısını veren en üstün derecedeki (*par excellence*) metafiziksel ve teolojik doktrin" olarak tasvir eder. (Manzoor, 1984, s.155). Tevhit'in sözlük anlamı, Tanrı'nın birliği veya O'nu "birlemek"tir, diğer bir ifadeyle, kavramsal veya manevi birleme süreci. Tevhit, Mutahhari tarafından "kâinatın ondan geldik (*innâ lillah*) ve ona döneceğiz (*innâ ileyhi raciun*) (Bakara, 2/156) esasına sahip olması" anlamında tanımlanır. (Mutahhari, 1985, s.74). Bu İslami bilimin temel aksiyomudur. O bilimin, "ebediyetle karakterize edilen, sarsılmaz bir temele sahip olan" (s.69) tevhit üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Tevhit kâinatın "tek kutuplu ve tek eksenli" olduğu anlamına gelir. (s.74) Bundan dolayı her şey bir noktaya kadar, akla doğru ilerler ki o da Yaratıcıdır.

Az çok bilinçsizce ve görmezden gelerek dahi olsa, Batı bilimindeki yorumlarda tevhit doktrinin bazı yönlerinin izlerinin varlığını kaydetmek oldukça ilginçtir. Pool, Batı biliminin kâinatın akli, anlaşılır, düzenli ve tekbiçimli olduğu varsayımına dayandığı sonucuna ulaşır. (Pool, 1990). Bu ana özelliklerin hiçbirisi şimdiye kadar açıklanmış veya karşılaşılmış değildir. O, bu kabul edilmiş "inançlar" olmaksızın bilimsel sürecin mümkün olamayacağını ileri sürer. Varlıktaki birliğin kanıtı hakkında bir parçacık fizikçisi olan Capra, şu ilginç hususu ifade eder: "modern fizik kâinatın temel birliğini ortaya çıkarmıştır. Bizim maddeyi anlamamızdaki gibi tabiat, bize ayrılmış (izole edilmiş) bina bloklarını göstermez, daha çok tümüyle birleştirilmiş çeşitli parçalar arasındaki ilişkilerin karmaşık bir ağını gösterir." (Capra, 1983, s.217). Davies ve Gribin de karmaşık kuantum fiziği deneylerinin sonuçlarından söz ederken bize şunu ifade ederler: "biz Evreni etkileşim içindeki parçaların geniş bir ağı olarak düşünürüz ve her bağlantı katılan parçaları tek bir kuantum sistemine bağlar. Bir anlamda bütün Evren tek bir kuantum sistemi olarak görülebilir." (Davies-Gribin, 1992, s.217). Aslında modern teorik fiziğin yönelimi, özellikle temel güçler bakımından daha büyük bir birliğe doğrudur ki bu Abdus Selam'ın oldukça başarılı olduğu bir sahadır.

Tevhit, özünde, yaratılışın birliğinden çıkarılan Tanrı'nın birliğinin olumlu tasdikidir. *Tevhid'in* karşıtı Tanrı'nın "ortakları" olduğu varsayımına dayanan *şirk* ("ortak koşma") günahıdır. Köken olarak *şirk* çok Tanrıcılıkla eş anlamlıydı, fakat bilimsel bağlamda o, bilim adamının yaratılmış bir nesneye Tanrı'dan bağımsız bir mevcudiyet atfetmesi anlamına gelir. Bundan dolayı

şirk, kâinatın bir kısmının veya tümünün kendi Yaratıcısına bütünüyle bağlı olmamasıyla ilgili bir ifadeyi veya iddiayı tasvir eder. Doğru olandan ziyade doğru olmayanı söylemenin çoğu kez daha kolay olduğu ilginç bir gerçektir. Hiç kuşkusuz *şirk* tehlikesinin farkında olma, tevhidin bilimsel teoride korunmasını sağlayan güçlü bir araç olacaktır. İslami perspektiften, Kur'an'ın ifadelerini takip ederek bilim tarafından incelenen her olguyu, *tevhidin* korunduğu ve *şirkin* önlenildiği dünya görüşüyle bütünleştirmek mümkündür.

Bilimsel Bilginin Yapı Oluşturucu Tabiatı

Müslüman bilim adamları, genellikle çoğu Batılı bilim adamları tarafından iddia edilen tarafsızlık iddiasını açıkça reddederler. Batı biliminin aksine, İslami bilimin Kuran'da vahyedilmiş hakikatlere açıkça taraf olduğu beyan edilir ve o, İslam'ın temel tabiatından çıkan kriterler vasıtasıyla yönlendirilir. Bu yüzden Butt (1991, s.42) şöyle yazar: "İslami dünya görüşü, içinde bilimsel fikirlerin, düşüncelerin ve teorilerin tasarlandığı, geliştirildiği, detaylandırıldığı entelektüel bir dizey (*matrix*) sağlar." Müslüman bilim adamları açıkça teolojiktirler, bu yüzden bir jeolog olan Manzoor, şöyle yazar: "Tabiat, Vahiy Kitabı gibidir, işaretlerle doludur (*âyât*). Bu işaretleri bilmek ve şifresini çözmek Kutsal ibadetleri oluşturur (*ibâdah*). Aslında, Müslüman ilahiyatçılar, Tanrı dikkate alınmadığında tabiatın bir *anlama* sahip olmadığını iddia ederler: İlahi gaye olmaksızın o açıkça varolmamış olur." (Manzoor, 1984, s.161). Bu bakış açısı Aydınlanma öncesi Batı'daki bakış açısına benzemektedir ve bu, kesinlikle, Isaac Newton'un keşfettiği hareket kanunları ile ilgili yaptığı yorumlarla aynıdır. Newton, hareket kanunlarının Tanrı'nın özgür iradesiyle yönetiminin bir ifadesi olduğuna inanıyordu.

Bilimsel bilgi, diğer bilgiler gibi, zaten anlama sahip olan bir dil içinde oluşturulan insan zihninin bir kurgusudur. Böylece "gözlem ifadeleri daima bazı teorilerin dili içinde oluşturulur ve onların kullandığı teorik ve kavramsal çerçeve kadar kesin olabilir." (Chalmers 1982, s.29). Bu, tarafsız tümevarımcılığın (indüktivizm) pratikte imkânsız olduğu anlamına gelir, zira bir başlangıç noktası olarak verilerin yorumu, daima önkoşullu düşünceleri gerektirir. Üstelik bir araştırmanın başında gözlemlenen şeylerin gerçek seçimi şüphe uyandıracak şekilde keyfidir, çünkü aynı zamanda teori, anlayışı belirlemektedir. Müslüman bilim adamları taraf olduklarını ve referanslarını açıkça ilan ederler.

Yirminci yüzyılın başından beri Batılı bilim adamlarının, gerçekliğin görünüşte "dış dünyada" olduğu görüşünü, nesnel dünyayı gözlemleninin gerçekten mümkün olduğu iddiasını sorgulamaları ilginç bir olgudur. Bu sorgulamamız, ancak modern kuantum fiziğinin bir sonucuyla anlaşılır hale

gelir. Bir kimse araştırma yapılan herhangi bir sistemde, gözlemciyi, nesneyi ve gözlem sürecini ayırt edebilir. Gerçekte ise, bu üç unsur ayrıştırılabilir değildir. Şimdi sadece gözlem sürecinin gözlemciden etkilenmesi değil, fakat aynı zamanda daha tuhaf bir şekilde olsa da, nesnenin de gözlemciden etkilendiği açıktır. Kuantum deneyleri gözlemlenenlerin aslında nesne hakkında sorulan sorulara bağımlı olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, gözlemci, nesnenin (örneğin, bir foton) sahip olduğu özellikleri, özel bir yolla göstermesine *neden olur*. Bu bizi, kâinatı bizzat kendisi olarak (*per se*) gözlemlenmenin nihai olarak imkânsız olduğu sonucuna götürür. Kişinin yapabileceği bütün şey sadece onunla etkileşimde bulunmaktır. Davies, Niels Bohr'un düşüncelerine istinaden şöyle yazar: "Atomun bulanık ve belirsiz dünyası yalnızca bir gözlem yapıldığında dikkate konu olur. Gözlemin yokluğunda atom hayalettir. O sadece sen ona baktığında maddeleşmektedir ve neye bakacağına yalnızca sen karar verebilirsin. O sadece sen araştırmak istediğin şeyi kararlaştırdığında ve ona baktığında maddeleşmektedir." (Davies, 1984, s.103). Kimsenin "izleyemediği" daima aynı olan, birinin "elde edip yakalayabileceği" tarzda ve gözlemlenirken sürekli aynı olan bir tür "katı" maddeden yapılmış bir evrene sahip olmayışımız Müslümanlar için problemlili bir durum olmamalıdır.

Nesnel dünyanın görünüşteki geçekliği kâinatın (*Halq*) kendisine ait değildir, daha çok Yaratıcısı (*Haliq*) olan Gerçekliğe veya Hakka (*al-haqq*) aittir. Tecrübî bilimlerden elde edilen bu ilginç gerçek, gözlemlenen nesneden bağımsız gerçekliği veren şirkin yanlışlığını doğrular. Araştırmanın bu düzeyinde bilim ve mistisizm arasında birleşme vardır. Bilim adamının çalışmayı ümit ettiği gerçek nesne Yaratıcının Kendisine yakındır. Kuantum deneyleri vasıtasıyla, nesnelerin gerçekliği hakkında soru sorulduğunda, birçok soru gerçekliğin karşısına örtü (*hicab*) çeker ve o aslında herhangi bir kimsenin elde edeceği cevapları sınırlandırır. Böylece gerçek nesne bilimsel araştırmalarla erişilemez olarak kalır, çünkü o sadece Yaratıcı'ya aittir ve asla deneyle kavranılamaz.

Sonuç

İslami bilimi biçimsel olarak tanımlamak problematiktir ve onun tabiatı ve varlığı hakkında tartışmalarda anlaşmazlık vardır. Bununla birlikte, İslam'ın entelektüel çabasını karakterize eden bir bilme yolu olarak bilim ile doğrunun araştırmasına sevk etme arasındaki uygunluk konusunda bir şüphe yoktur. Bu hem yaratılışı anlama aracı olarak, hem de teknoloji ve tıp ile ilgili bir bilgi kaynağı olarak bilimin, İslam'da doğal bir şekilde zuhur ettiği Orta Çağda İslam'ın genişlemesinden bellidir.

Bilim öğrenen Müslümanlar, batı toplumunda dahi, günlük işlerini ve inançlarını zorlukla karşılaşmadan bütünleştirebiliyorlar. Hem klasik İslam'da, hem de modern dünyada, özellikle de kuantum fiziği alanında mükemmel rol modelleri vardır. Kuantum fiziğinin en son keşifleri, Yaraticı'nın bilincinde olmayı arttırmakta ve ruhani gelişimle uyum içerisindedir.

Müslüman bilim adamlarının öncelikli aksiyomu İslam'ın bizatihi özü olan tevhit öğretisidir. Kuantum deneyleri, mahlûkatın görünüşte birbirlerinden bağımsız görünmesinin aslında gözlemleyen ve gözlemlenen arasındaki etkileşimden kaynaklandığını doğrulamaktadır. Ama gerçek varlık Yaraticı'nın gerçekliğinde kavranılamaz bir şekilde mevcuttur.

Bibliyografya

- Anees, M.A., (1985), "Laying the Foundation of Islamic Science", *Inquiry* 2 (11): 36, 43.
- Butt, N., (1991), *Science and Muslim Societies*, Grey Seal Books, London.
- Capra, F., (1983), *The Turning Point*, Flamingo, London.
- Chalmers, A.F., (1992), *What is this Thing called Science?*, Open University Press, Buckingham, London.
- Davies, P., (1984), *God and the New Physics*, Penguin, London.
- Davies, P. And J. Gribbin, (1992), *The Matter Myth*, Penguin, London.
- Hoodbhoy, P., (1991), *Islam and Science*, Zed Books Ltd., London.
- Iran Society, (1951), *Al-Bîrûnî: Commarative Volume*, Iran Society, Calcutta.
- Jawsan, M.A., (1987), "Honoris Causa" Lai içinde, C.H. (1987), ss. 355, 357.
- Lai, C.H. ed., (1987), *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam*, World Scientific Publishing Company, Singapore.
- Manzoor, S.P., (1984), "Environment and Volues: the Islamic Perspective", Serdar, Z. (1984) içinde, ss. 150, 169.
- Mutahhari, M., (1985), *Fundamentals of Islamic Thought*, Mizan Pres, Berkeley, California, U.S.A.
- Namus, M.S., (1979), "Al-Bîrûnî, the Greatest Astrologer of the Times", Said H.M. (1979) içinde, s.s 545, 557.
- Nashabi, H., (1979), "Attitude of al-Bîrûnî towards Science and Religion", Said H.M. içinde (1979), ss. 393, 399.
- Nasr, Seyyid H., (1964), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* Cambridge, Massachussets.
- Nasr, Seyyid H., (1976), *Islamic Science: an Illustrated Study*, World of Islam Publishing Company Ltd., London.
- Nasr, Seyyid H., (1987), *Science and Civilisation in Islam*. 2. Baskı, Islamic Text Society, Cambridge, England.
- Picthall, M.M., *The Meaning of the Glorious Qur'an*. Taj Company, Karachi (tarihsiz iki dilde baskı)
- Poole, M., (1990), "Beliefs and Values in Science Education: a Cristian Perspective", *School Science Review*, Mart, 1990, 71 (256): 25-32.
- Said, H.M., (1979), ed., *Al-Bîrûnî Commorative Volume*. Hamdrad academy, Karachi.
- Sardar, Z. ed., (1984), *A Touch Of Midas: Science, Values and Environment in the West*. Manchester Universty Press. Manchester, England.
- Wehr, H., (1976), *A Dictionary of Modern Written Arabic*.. Spoken Language Service, Ithacai, New York.