

marife

bilimsel birikim

yil : 2 sayı : 1 bahar 2002

içindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

NASLARI ANLAMADA YETKİ VE YÖNTEM SORUNU (*Genel Bir Tasvir*)
THE AUTHORITY AND METHOD PROBLEM TO THE UNDERSTANDING OF THE HOLY TEXT.

H. Yunus APAYDIN ♦ 7

İSLAM HUKUK İLMİ AÇISINDAN MAKÂSİD İCTİHADININ YA DA
TELEOLOJİK YORUM YÖNTEMİNİN İLKELERİ ÜZERİNE
ON THE PRINCIPLES OF İTİHAD ACCORDING TO THE RATIO LEGIS OR TELEOLOGICAL
INTERPRETATION IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

Ahmet YAMAN ♦ 25

İSTANBUL TOPKAPI MUSHAFI HZ. OSMAN'A MI AİTTİR?
DOES THE TOPKAPI CODEX BELONG TO THE CALIPH UTHMAN?

Mustafa ALTUNDAĞ ♦ 53

HADİS ARAŞTIRMALARINDA DİKKATSİZLİK PROBLEMİ
PROBLEM OF CARELESSNESS IN THE HADITH RESEARCHES

Zekeriya GÜLER ♦ 89

"EL-İZÂH Fİ'L-HAYRİ'L-MAHZ" VE ONUN TESİRİNİ
YANSITAN BİR GRUP RİSÂLE

"AL-İZÂH Fİ'L-KHAYR AL-MAKHZ (Liber de Causis)"
AND A NUMBER OF ARTICLES OF ITS EFFECT

Yaşar AYDINLI ♦ 105

ÂDEMCE'YE GİRİŞ
INTRODUCTION TO ADAM'S LANGUAGE THEORY

İsmail Hakkı SEZER ♦ 129

HADİS TARİKLERİNİ BİR ARADA
DEĞERLENDİRMENİN FAYDALARI ÜZERİNE
ON THE UTILITIES OF EVALUATING HADITHS VARIANTS TOGETHER

Yavuz KÖKTAŞ ♦ 149

MANTIK, BELÂGAT VE USÛL-Ü FIKİH İLİMLERİ ARASINDA
ORTAK BİR KAVRAM OLARAK "DELÂLET"
A GUIDANCE AS COMMON CONCEPTION BETWEEN LOGIC, RHETORIC
AND METHODOLOGY OF SCIENCE OF LAW
Mehmet ERDEM / Tahsin DELİÇAY ♦ 171

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE BURSALI BİR VEZİR AİLESİ:
KARA TİMURTAŞOĞULLARI
A PROFILE OF A VIZIER FAMILY IN THE PERIOD OF ESTABLISHMENT OF THE OTTOMAN
STATE: KARA TIMURTASOGULLARI
Adem APAK ♦ 181

KELÂM İLMİNİN TEMELLERİNDE RASYONALİST (AKILCI) VE
LİTERALİST (NAKİLCİ, LAFIZCI) AKIMLAR VE BÜYÜK KELÂM OKULLARI
Yazan: Claude SALAMÉ Çeviren: Kamil GÜNEŞ ♦ 197

araştırma notları

İMAM ŞÂFÎ'İN EDEBÎ KİŞİLİĞİ ÜZERİNE
Tacettin Uzun ♦ 213

TÜRKİYE'DE ÖRGÜN ÖĞRETİMDE DİNİN YERİ
(1924-1980 ARASI DİN ÖĞRETİMİ ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME)
Nurullah ALTAŞ ♦ 219

"HADİS ÇALIŞMALARINI ANLAMADA ÖZNEMLİK SORUNU"
Gelenekteki "Tevîl"i nesnel, günümüzdeki "Yorum"u öznel gören bir eleştiriye cevap
Bünyamin ERUL ♦ 231

kitap / tez / toplantı

İSLAM HUKUK TARİHİNDE SELEFÎ SÖYLEM: HANBELÎ MEZHEBİ
Abdurrahman ÖZDEMİR 247

TASAVVUF-HADİS İLİŞKİSİ KONUSUNDA ÖNEMLİ BİR ÇALIŞMA
Tasavvuf Kültüründe Hadis
Mehmet EREN ♦ 251

GERÇEKLİK VE BİLGİDEN GERÇEKLİĞİN SOSYAL İNŞASINA
Ejder OKUMUŞ ♦ 259

nostalji

İLİM VE ULEMÂ ANLAYIŞIM
İzmirli İsmail Hakkı ♦ 263

editörden

Yeni yayın dönemimizin ilk sayısıylâ huzurlarınızdayız. Tarih sarkması olmadan bu buluşmayı lutfeden Yararıcıya hamdimizi; yazı, katkı, eleştiri ve sıcak ilgileriyle desteklerini esirgemeyen aziz okuyucularımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Bu ikinci yılıımızdan itibaren yayın dönemlerimizin son/kış sayısını özel bir konuya ayıracağımızı duyurmuş ve dosya konularının belirlenmesinde sizlerden gelen tekliflerin de dikkate alınacağını belirtmiştik. Bu girişimimizin sonunda 2002 yılının son/kış sayısının özel başlığı "Oryantalizm" olarak belirlenmiş oldu. Amacımız, oryantalizmin bilinen tarihini ve şahsiyetlerini mikro planda ele almaktan çok; hedefleri, zaafıları, başarıları, iddiaları ve ispatlarıyla onu makro planda yeni bir okumaya tabi tutmaktır. Nitelikli bir özel sayı için bizleri yalnız bırakmayacaklarına inandığımız değerli ilim adamlarımızın bu yöndeki araştırmalarını ve katkılarını bekliyoruz.

marife, bu sayısından itibaren makalelerin İngilizce özetlerine de yer verecektir. Bu hem uluslararası indekslerde yer alma çabamızın, hem de ülkesimizin, dünya ölçeğinde gerçekten çok ciddi bir seviye kazanmış olan bilimsel birikimini duyurma isteğimizin bir gereği olarak düşünölmüştür.

İlginizi çekeceğini umduğumuz bu sayımızda, daha ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olan dini metinleri anlamada yetki ve yöntem sorununa, buna bağılı olarak özellikle çağdaş problemlerin çözümünde çoğu zaman ilkesizliğe kurban edilen bir araç olarak kullanılan teleolojik yorum yöntemine, Topkapı Mushafı'nın hangi tarih dilimine ait olduğuna, hadis araştırmalarıyla ilgili bazı problem ve tekliflere, dillerin Âdem'deki kaynağına, kelimeler, tarih ve felsefenin kimi ayrıntılarına dair araştırmaları ve dahasını bulacaksınız.

Bu zengin içeriğiyle yeni sayımızı aziz okurlarının mütalaa ve tenkilerine arz ederken, güz sayısında buluşabilmek ümidiyle saygılarımızı sunuyoruz

Ahmet Yaman

NASLARI ANLAMADA YETKİ VE YÖNTEM SORUNU (Genel Bir Tasvir)

H. Yunus APAYDIN*

THE AUTHORITY AND METHOD PROBLEM TO THE UNDERSTANDING OF THE HOLY TEXT.

The problem authority and methodology is question which is basically focus on responsibility of speaking on behalf of Allah (God) with in the context of special and technical meaning. In the historical experiment, it has been given different answers to some problems such as the meaning and possibility of speaking on behalf of Allah and who and how will perform this action. The understanding and interpretation of Qur'an and Sunna(tradition) which are the fundamental reference texts of Islam, in our time, cause to produce two different trends; the first one is extremely literal and second one is highly intention. In this article, it has been examined same basic problem, such as the authority of interpretation of the existing Holy Texts and method of utilizing this authority within this context, it has been aimed to present inclusive illustration of outlook on power and manner of comprehending the Qur'an and particularly the Holy Text of Islamic law in the Qur'an

I. Giriş.

Yetki ve yöntem sorunu denilince kabaca Kur'an'ın ve Sünnet metinlerinin kim tarafından ve ne şekilde anlaşılıp açıklanacağı meselesi akla gelir. İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan, Kur'an metinlerinin anlaşılmasında lafız ve anlama, daha genel ifadeyle zahir ve batına itibarın ölçüsü, Sünnetin değeri, Hz. Peygamberin icihad edip etmediği, Hz. Peygamberden sonra onun temsil ettiği hukuki, siyasi otoritenin kim tarafından ne şekilde devam ettirileceği, sahabe icihadının mahiyeti ve sahabe sözünün değeri, icma'nın mahiyeti, kıyas, istihsan ve ıstıslahın meşru çıkarım yöntemleri olup olmadıkları, kesin bilgiye dayalı olmaksızın sırf zanna göre hareket etmenin caiz olup olmadığı ve şer'î hükme ulaşmada aklın rolü gibi konulardaki tartışmalar

* Prof.Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yunusa@erciyes.edu.tr

nihai tahlilde, yetki ve yöntem sorununun sınırlarını çizmektedir. Nasların anlaşılmasında aklın rolü ve faaliyet alanı konusundaki tartışmaya indirgenebilecek görüş farklılıkları, sahabe ve tabiundan sonra değişik eğilimlerin, yaklaşımların, ekollerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu görüşlerin teorik temellerinin, kendi içlerinde ve birbirlerine karşı kullandıkları argümanların bilinmesinin günümüz açısından ilginçliği bir yana, şu anda yaşanan bazı teorik sorunların çözümüne de katkı sağlayacağı umulmaktadır.

2.YETKİ VE YÖNTEM SORUNUNA İLİŞKİN TARİHİ SÜRECİN KISA TASVİRİ.

Hükmetme ve hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunu ifade eden ayetler (En'am 6/57, 62; Yusuf 12/40, 67; Maide 5/1; Şura, 42/10) yanında, bu yetkiyi bazı kayıtlarla peygamber için (Nisa 4/105; Maide 5/42, 47) ve ulümler için de tanıyan ayetlerin (Nisa 4/58) bulunması, esasında, hükmün Allah'a ait oluşunun mutlak ve inhisari olmadığını göstermektedir. Bu yetkinin kullanımında Hz. Peygamber için getirilen kayıt, "Allah'ın gösterdiği ile" hükmetmektir. Ümmet için getirilen kayıt ise, bu ifadenin daha genel biçimi olan "Allahın indirdiği ile" hükmetmedir. Yetki ve yöntem sorunu da bir bakıma söz konusu ifadeye atfedilen anlam etrafında çeşitlenip şekillenmekte, kıyas ve benzeri yöntemlerle açıklanan şahsi görüşlerin Allahın indirdiği ile hükmetmek anlamına gelip gelmeyeceği bu sorunun özünü teşkil etmektedir.

Sağlığında teşriî ve siyasi otoriteyi temsil eden Hz. Peygamberin ölümüyle birlikte sahabenin karşılaştığı ilk sorun, özellikle siyasal alanda ümmeti kimin sevk ve idare edeceği sorunu, klasik terimle imamet (siyasal otorite) sorunu, bununla yakından ilgili olan ikinci sorun ise yasamanın kim tarafından ve ne şekilde yapılacağı sorunu, genel anlamda icthad (hukukî otorite) sorunu idi. Sahabe, Kur'an'ın ve onun beyanı mahiyetinde olan Sünnet'in esas alınması gerektiğinde tereddüt göstermediler. Ancak anlam potansiyeli güçlü olsa bile söylenip tamamlanmış açıklamalardan ibaret olan Kur'an ve Sünneti anlamak, açıklamak üzere Hz. Peygamberin Kur'an karşısındaki konumuna benzer bir konumu üstlenme ve gereğini yerine getirme konusunda nisbi bir kararsızlık geçirdikleri söylenebilir. Muaz hadisi diye meşhur olan ve Muaz'ın, Kitab ve Sünnette hükmünü açıkça bulamadığı konularda, şahsi görüş ve anlayışını (rey) devreye sokacağı yönündeki ifadesinin Hz. Peygamber tarafından onaylandığını içeren diyalog adeta bu süreci özetlemektedir.

Sahabe arasında şahsi görüş ve anlayış serdedebilecek yetkinlikte kimseler mevcuttu. Fakat sahabe, Hz. Peygamber'den farklı olarak kendilerinin yanılmaz (ma'sûm) olmadıklarının ve vahiy yoluyla düzeltilme imkanından yoksun bulduklarının bilincinde idiler. Gerçi Hz. Peygamberin sağlığında sahabenin şahsi görüş açıklama yönünde münferit denemeleri olmuştu, fakat, bunların teorik planda bile olsa, Hz. Peygamber tarafından düzeltilme imkanı bulunduğu için bu denli zorluk çekmemişlerdi. Bu durumda, bir yandan yanılma (hata) imkanı olsa bile görüş açıklama hak ve yetkisinin devam ettirilmesi, bir yandan da Hz. Peygamberin yanılmazlığı esprisinin bir biçimde devam ettirilmesi gerekiyordu. "İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır" mealindeki hadisler, yanılma riskinin dikkate alınmaması gerektiği konusunda imdada yetişirken, "Ümmetim yanlış üzerinde birleşmez" mealindeki hadisler de, Hz. Peygamberin yanılmazlığını, O'nun ölümünden sonra ümmet tarafından başka bir form altında devam ettirme imkanının bulunduğunu göstererek onları rahatlattı. Bu suretle "Alimler peygamberlerin varisleridir" sözünde ifadesini bulduğu üzere, Hz. Peygamberin açıklama fonksiyonunun, bazı kayıtlarla, devam ettirilebileceği ortaya

konulmuş oldu ve *rey ictihadı* kavramıyla ifade edildi. Böylelikle beşer aklı, teşrî sürecine açık bir şekilde girmiş oluyordu.

Bu tasvir daha çok lafız yanında anlamı da dikkate alan ve anlama itibar etmenin yollarından olan rey ve kıyasa sistemlerinde yer veren Ehl-i Sünnet ile Mutezilenin çizgisine uygun düşmektedir. Genelde Batıniler¹, özelde Şia, peygamberin yanılmazlığının, ancak, masum imam tarafından devam ettirilebileceğini, onun dışında kimsenin açıklama yetkisine sahip olmadığını, tam karşı kutupta yer alan Zahiriler² ise, nasların literal anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalarak yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermemişlerdir.

3.SAHABENİN KONUMU

Sahabiler, tek tek ele alındığında hatadan korunmuş kişiler olmamakla birlikte, peygambersiz ilk dönemin sorunlarıyla yüzyüze gelen ve bu sorunları Kur'an'dan hareketle çözümlenmeye çalışan kişiler olduklarından, bunların ilk uygulama deneyimleri, değişik boyutlarda sonrakiler tarafından genellikle göz önünde tutulmuştur.

Sahabilerin şahısları ve uygulamalarının değeri hakkında bir söylem geliştirmek sonrakiler açısından bir zorunluluktur. Çünkü herşeyden evvel, onlar Kur'an'ın ve Sünnet'in naklinde merkezi bir konumdaydılar ve hayati bir rolleri vardı. Bununla birlikte sahabenin Kitabın anlamlarını daha iyi bildiği iddiası tartışmaya açık olsa bile, onların Kitab ve Sünneti anlamada ve yorumlamada ayrıcalıkları yoktu, fakat hiç değilse tarihsel öncelikleri vardı. Dolayısıyla onların, üzerinde ittifak ettikleri konular

¹ Batınlık, terimi yaygın olarak, her zahirin bir batını bulunduğunu, bunun da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imam tarafından bileceğini iddia eden ve çoğunluğunu Şia'nın teşkil ettiği grupları ifade kullanılmaktadır. Kaynaklar bazı gruplar için bu lakabın kullanılmasını, onların, naslara zahiri manalarıyla ilgisi bulunmayan anlamlar yüklemeleri, gizli bir imamın peşinden gitmeleri, inkar ettikleri halde inanmış görünüp asıl gaye ve hedeflerini gizlemeleri, faaliyetlerini gizlice yürütmeleri, alemin sırrına vakıf olduklarını iddia etmeleri gibi çeşitli sebeplere bağlanmaktadır. Kabaca bir tasnif ve gruplama için kullanılması normal olmakla birlikte, Kitab ve Sünnet'in getirdiklerine aykırı görüşlere sahip olduğu ve aşırılığa gittiği düşünülen herkesin ve her ekolün, aralarındaki çok köklü farklılıklara rağmen, bu kapsamda değerlendirilmesi birçok yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Bu yazıda Batınlık ifadesiyle, özellikle, Hz. Peygamberi ve getirdiklerini tasdik etmekle birlikte, Kur'an'ı anlama ve yorumlama bilgisinin Peygamberden sonra masum imamlara geçtiğini ve bu işin onlara has olduğunu iddia eden mutedil şia kastedilecektir. Ayrıca çoğu yazarlar tarafından, İslam dışı kabul edilen şii-ismaililik fırkası da, özellikle Numan b. Muhammed'in görüşleri bağlamında, mutedil şia olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İsmailî fırka mensupları tarafından kurulan Fatımiler devletinin, başlangıçtan özellikle Aziz billah'ın 386'da ölümüne kadar, hatta 407/1017'de Hakim biemrillah'ın kendisinde ulühiyetin tecelli ettiğini söylemesine kadar mutedil bir çizgi izlediği ifade edilebilir. İsmaililik/batınlıkla ilgili olarak bu yazı çerçevesinde altı çizilmek istenen husus, Fatımî devletinde de görüldüğü gibi, imama Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi gözüyle bakılması, onun her ilmin kaynağı ve şeriatin birinci müfessiri kabul edilmesidir.

² Zahirilik, nasların literal ve zahir anlamlarını dikkate alıp, rey ve kıyasa yer vermeme temayülünün genel adıdır. Davud İsfahani ile çerçevesi çizilen ve İbn Hazm ile nihai yapısına kavuşturulan Zahirilik, naslara yaklaşım tarzı açısından Hanbelilerin ve hadisçilerin tutumlarının daha ileri götürülmüş şekli olarak görülmektedir. Buhari'nin de içlerinde yer aldığı hadisçilerin rey ve kıyasa sıcak bakmamaları, Şafii'nin taklidi yasaklayan sözleri, Zahirilikte kesin ilkeler olarak sistemleştirilmiştir. Fakat esas itibarıyla zahirilerin hukuki düşünceleri İslamın ilk yüzyılında Hariciler arasında, ikinci yüzyılında da özellikle Bağdad Mutezilesinde görülen lafızcı ve zahirci tutuma kadar götürülebilir. Bu eğilim mensuplarına göre fıkhnın tüm konuları Kitab ve Sünnette mevcuttur ve bilinmektedir. Şeriat sadece kulların denenmesi için gelmiştir. Bu bakımdan kulların maslahatları, kendi bakışlarına göre değil, Allah'ın emir ve yasaklarına göre davranmaktadır. Doğru olan nasların gereğine tabi olmaktır; manaların dikkate alınması ise reydir. Hz. Peygamberin Kur'anı açıklaması vahiy kaynaklıdır. Sonrakilerin vahiyyle irtibatı olmadığı için, açıklama yetkisi Hz. Peygambere mahsustur ve sonrakilere düşen açıklamak değil anlamaya çalışmaktır.

yanında ihtilaflarının da bilinmesi gerektiği, teşri'de rey'i kullanıp kullanmadıkları, kısaca rey karşısındaki tutumlarının ne ve nasıl olduğu da bazı görüşlerin tasvib veya iptalinde gerekçe olmak üzere araştırma konusu olacaktı.

Cüveynî, Hz. Peygamberin haberlerinin ravileri olan sahabeye dil uzatmak isteyenlerin önünü kesmek için, onların faziletlerini içeren ayetlerden (Feth, 18; Al-i imran, 110) hareketle onların Allah tarafından tadil ve tezkiye edildiğine, yine bazı uygulamalardan hareketle Hz. Peygamber tarafından tadil ve tezkiye edildiğine değinmiş ve bu hususta ümmetin icmaı bulunduğunu belirtmiştir (*el-Burhân*, Kahire 1980, I, 625-632). Mutezilî bilgin Hayyat'ın, sahabe ve onların velayeti konusunda Mürcie, Mutezile ve Ashabu'l-hadis arasında ciddi bir farkın bulunmadığını söylemesi (*İntisar*, s. 209), bu hususta Ehli Sünnet, Mutezile ve Mürcie'nin yakınlığını ve onların, şia ve havaricten ayrıldıklarını göstermektedir.

4.REY VE KIYASIN TEMELLENDİRİLMESİ

Karşılaşılan yeni problemlerin çözümünde, rey ve kıyasın bir yöntem olarak meşrulaştırılması sürecinde usulcüler, Hz. Peygamberin icthad edip etmediği meselesi üzerinde durdukları gibi, belki ondan daha geniş kapsamlı olarak, sahabenin gerek Hz. Peygamberin sağlığında, gerekse ölümünden sonra rey ve icthada başvurup vurmadığı meselesi üzerinde durmuşlardır. Sahabenin Hz. Peygamberin sağlığında, bir şekilde, rey ve icthada başvurduğunun ve bunun Hz. Peygamber tarafından onandığının, hiç değilse kınanmadığının ortaya konulması, rey ve icthadın ümmet için meşru bir yöntem olduğunun, Hz. Peygamber tarafından benimsendiğine gerekçe teşkil edecektir.

Sahabenin Hz. Peygamberin sağlığında icthad etmesini mümkün görenler bulunduğu gibi, tıpkı Hz. Peygamber gibi onların da reye başvurmalarının mümkün olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Hz. Peygamberin sağlığında sahabenin icthadını aklen mümkün görenler, bu icthadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüştedirler. Bakillanî, Hz. Peygamberin meclisinden uzak olanların, yani valilik, ordu komutanlığı gibi sebeplerle başka yerlerde bulunanların, yeni karşılaştıkları her meseleyi Hz. Peygambere intikal ettirmediklerinden ve Hz. Peygamberin de bu durumu bildiğinden bahsetmiş ve onların kıyasla amel ettiklerine ilişkin yaygın kabul gören sahih rivayetlerin bulunduğunu söylemiştir. Fakat, Hz. Peygamberin bulunduğu yerde sahabenin kıyasla amel ettiklerine ilişkin şer'î bir hüccet bulunmadığını, bu yönde varid olan birkaç sözün, şaz yahut tevile ihtimali bulunduğunu ileri sürerek, böyle bir şeyin vukuu ihtimaline soğuk bakmıştır.

Hz. Peygamberden uzakta bulunan görevlilerin, kıyas ve icthadla davrandıkları, itiraz edilemeyecek bir durumdur. Hz. Peygamberin yakınında bulunan kişilerin de, zaman zaman Hz. Peygambere başvurmadan, kendi icthadlarına göre hüküm verdikleri bilinmektedir. Ancak, gerek Hz. Peygamberin gerekse sahabenin icthadı ile ilgili olarak hakim olan anlayışa göre bu dönemde icthad teşri kaynağı değildir. Çünkü, Hz. Peygamber vahiyle bağlantılıdır; sahabenin icthadları ise mutlaka vahyin kontrolünde olan Hz. Peygambere arz edilme ve bir anlamda vahyin kontrolünden geçme imkanı bulunmaktadır.

Hz. Peygamberin ölümünden sonra sahabenin rey karşısındaki tutumu da rey'in bir yöntem olarak kabul edilmesi sürecinin önemli köşe taşıdır. Hz. Peygamberden sonraki ilk dört halife (raşid halifeler), peygamber uygulamasının bir devamı olarak, teşriî ve siyasi otoriteyi kendilerinde toplamışlardır. Teşriî otorite-

nin kullanımında bu halifeler, Hz. Peygamber denli, bağımsız ve itiraz edilemez olmamakla birlikte, nihai kararı onlar belirlerlerdi. Hüküm verme sürecinde, zaman zaman geniş tartışmaların söz konusu olduğu istişare bulunurdu. Siyasal otoriteyi elinde bulunduran halifenin teşriî kararının geçerli ve bağlayıcı olduğu şeklinde bir anlayışın bulunduğu, sonraki usulcülerin, halifenin fetvası ile hükmü arasında fark gözetmelerinden de anlaşılmaktadır. Muaviye ile birlikte siyasal otoritenin teşriî otoriteden resmen ayrılması, fakihleri, devlet otoritesinin dışında başka bir otorite arayışına sevk etmiş ve bu otorite ihtiyacı, ferdi icihadlar açısından, icihadla ulaşılan hükmün Allah'ın hükmü olduğunun öne sürülmesiyle çözülmüş, herkesin uyması gereken hususlarda ise icma, yöneten-yönetilen herkesi bağlayan farklı bir otorite olarak ortaya konulmuştur. Bu bakımdan nihai tahlilde rey ve icma teorik olarak her ne kadar ilahi iradeye dahil sayılsa da, bir anlamda özerk bir hukuka geçişi temsil eder. Bu dönemlerden itibaren haber-i vahidlerin yaygınlık kazanması, rey ve kıyasa bir tepki içermesi yanında, bu ayrışmanın ortaya çıkardığı yasama otoritesini karşılama amacına da yöneliktir.

Sahabenin, karşılaştıkları yeni durumların hükmünü tayin konusunda rey ve kıyasa başvurdukları, Sünni bilginler tarafından kabul edilmekte ve onların bu tavırlarının rey ve kıyasın cevazı konusunda icma ettikleri anlamına geleceği ileri sürülmektedir. Çünkü onlar, bir çok konuda rey kaynaklı olarak ihtilaf etmişler, fakat birbirlerini yanlış davranmakla itham etmemişlerdir. Bu durum, rey ve icihad kaynaklı olarak görüş açıklamanın caizliği hususunda sahabenin icma ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşılık rey ve kıyasa, metodolojisinde yer vermeyen İbn Hazm'a göre ise, sahabenin reye karşı çıkmadıkları ve reye başvurma konusunda icma ettikleri iddiası gerçek değildir. Bir kısım sahabiler, reye başvurmakla birlikte, rey aleyhinde onların bir çok sözleri vardır. Kaldiki onlar, rey yoluyla ulaştıkları sonucu kesinlikle bağlayıcı olarak değerlendirmiyorlardı. İbn Hazm, bazı sahabilerin, rey'e başvurduklarını kabul etmekte ve bu rey'in, dine artı veya eksi getirmeyen ve din gibi bağlayıcı ve uyulması gerekli olmayan şahsî görüşten ibaret olduğunu belirtmektedir. Fakat bu noktadan hareketle kıyasın meşrulaştırılması mümkün değildir. Çünkü İbn Hazm'a göre, sahabe kıyas yoluyla hüküm koymamıştır, hatta kıyas kelimesini kullanmamışlardır. Nazzam ise sahabenin reye başvurduğunu kabul etmekte, fakat bunu onlar açısından olumsuz bir durum olarak değerlendirmektedir. Bu konuda şunları söylemiştir: "Sahabe, şayet emrolundukları şeylerle amele sıkı sıkı sarılıp, gereksiz yere kıyas ve rey külfetini yüklenmiş olmasalardı, aralarında ihtilaf ve anarşi meydana gelmez ve kan dökülmezdi. Ne var ki onlar mükellef oldukları şeyin dışına çıkıp, rey yoluyla görüş açıklamaya yönelince, ihtilafı bir yol haline getirdiler". Mutezileden Ca'fer b. Mübeşşir, sahabenin ihtilafını, ihtilafa rağmen birbirlerini tenkit etmeyişlerinin, 'sulh' yoluyla olduğunu söylemektedir. Bu sözün anlamı, sahabenin rey ve kıyasın caizliği konusunda icma ettiklerinden bahsedilmeyeceğidir.

Özellikle kelamcı usulcülere göre rey ve zanni galibe tutunmada en sağlam dayanak sahabenin bu yöndeki icmaidır. Cüveynî'nin anlatımına göre, Sahabe, geçirdikleri uzun dönem boyunca, hakkında nass bulamadıkları birçok hükümde ihtilaf etmişler ve bu konularda icihad yollarına (turuku'l-icihad) tutunmuşlar, farklı görüşlere sahip olmuşlar ve onların bu durumu herkes tarafından bilinecek şekilde yaygınlık kazanmıştır. Bu durum o kadar aşikardır ki, tek tek örnek zikretmeye bile gerek yoktur. Hatta ona göre sahabenin rey ve nazara başvurduğuna ilişkin her bir meselelerin tek tek ve isnadlı olarak zikredilmesi de son derece güçtür. Çünkü mütevatir

nakille sabit olmuş bir şeyi, ahad yolla nakletmek çok zordur. Bir kimse, Hz. Peygamberin sabah namazını iki rek'at kıldığına ilişkin olarak, güvenilir ravilerden an'ane yoluyla yani 'şu şundan, şu şundan' diyerek bir isnad dizmek istese, bunu yapamaz. Bu iş, zorunlu olarak bilinen şeylerin ve duyularla algılanan şeylerin mübahese yoluyla isbatına çalışmaya benzer ki sonuç almak mümkün değildir. Bizden öncekilerin, hükümlerin büyük çoğunluğunu nazar ve rey'e dayandırdıklarını zorunlu olarak bilmekteyiz. Hal böyleyken, tek tek kişilerin (ahad) naklettikleri ihtimal içeren lafızlarla bu bilgiye nasıl karşı çıkılabilir!

Rey'e başvurma noktasında sahabenin eşit olmadığı, bu konuda Ömer'in başı çektiği bilinmektedir. Her birinin hata etme ihtimali bulunduğu için Sahabe kendi reylerini, açıkça ve doğrudan Allah'a nisbet etmekten kaçınmış ve rey kaynaklı görüşlerine 'Bu Allah'ın hükmüdür' dememişler ve başkalarının reyine saygı göstermişlerdir. Bu durum, onların hem siyasal hem de hukuki otoriteyi ellerinde bulundurdukları, dolayısıyla aldıkları kararların bağlayıcı olması ve uygulanması için, başka bir otorite düşüncesine ihtiyaç duyulmamasıyla izah edilebilir.

Gerek tabiun ve gerekse sonrakiler, kendilerinden önceki uygulamayı (Sünneti), aralarındaki ölçüt farklılıklarına rağmen, dikkate almışlardır. Öncekileri, özellikle sahabeyi dikkate alma anlayışı, bir yönüyle, icma mantığının da zeminini oluşturmuştur. Malik'in Medine amelinini dikkate alışığı gibi bölgesel anlayışlar da, bu mefhumun içinde değerlendirilebilir. Bu itibarla, daha sonraları Cüveynî tarafından, 'ittirâdu'l-âdât' (adetlerin süreğenliği, kesintisiz devamı) olarak adlandırılacak bu yaklaşım, bilginlerin icma düşüncesinin de temelini oluşturmuştur. Tabiatıyla ittiradu'l-adât anlayışı, sahabenin, Hz. Peygamberin uygulamalarını izlemesi, sonrakilerin sahabenin uygulamalarını ve sonraki nesillerin öncekilerin uygulamalarını izlemesi anlamını içermektedir. Şafii'nin, yaşayan gelenek ve icma yerine, hukukta en yüksek itibarı peygamberin hadislerine kazandırma teşebbüsü, bir yönüyle mevcut geleneğin Sünnetle test edilmesi ve onunla temellendirilmesi amacını gütmektedir. Bu bağlamda zahirilerin, sadece sahabe icmasının hüccet olduğu yönündeki görüşleriyle, Hanbelî fakih Tufi'nin, icma'nın sadece, ibadet ve mukadderat ile sınırlandırılması gerektiği yönündeki görüşü dikkate değerdir. Ayrıca, icma'nın müstenedinin ne olacağı, yani icma'nın doğrudan nass üzerinde veya nassın anlamı üzerinde yahut rey ve icthad üzerinde olup olmayacağı gibi tartışmalarda, icma'nın ilk ortaya çıkışı ile sistemleştirilişi arasındaki fark dikkate alınmalıdır.

İslam hukuku tarihinde, Allah'ın hükmünün bilinmesi ve bulunmasının yol ve yöntemine ilişkin ilk ayrışma, tabiun döneminde ortaya çıkan ve önceleri Hicaz ehli ve Irak ehli diye anılan, sonraları ehl-i hadis, ehl-i rey şeklinde ifade edilen ayrışmadır. Bu ayrışma, mevcut nassların anlaşılmasında ve karşılaşılan problemlerin çözümlenmesinde rey'in konumuna ilişkin yaklaşım farklılıklarının ilk filizlerini içinde taşımaktadır. Kitab ve Sünnet nasslarına ağırlık veren hadis ekolü ile anlama ağırlık veren rey ekolü bu anlamda ortaya çıkan ilk gruplaşma olarak değerlendirilebilir. Ancak bu gruplaşma kabaca bir bölünme olup, bu ekoller, kendi içerisinde değişik ton ve renkleri barındırmaktadır.

Yaygın olarak hadisçilerin özelliği olarak bilinse de, gelenekçilik, esasında, hadis ve rey ekollerinin oluşturduğu Ehli Sünnetin belirgin vafıdır. Geleneğe bağlılık olarak akseden bu tavır, esasen, düşünce ve anlayışlarda, bir devamlılığı içermesi yönüyle, oldukça olumlu ve gerekli bir tavır olmakla birlikte, anlayışları devam ettirme yerine, önceki dönemlerde gerçekleşen uygulamaları devam ettirme şekline dö-

nüşünce, önceki uygulamaların idealleştirilmesi sonucuna götürmüştür. Şafî'nin, yaşayan gelenek ve icma yerine, hukukta/dinde tüm itibarın Hz. Peygamberin sözlerine (hadis) iadesine çalıştığı iddiası da bu suretle bir anlam kazanmaktadır. Şafî'nin bu alanda ne ölçüde başarılı olduğu ayrı bir konudur. Şu varki, hukuku, asli kaynaklarına, yani Kitab ve Sünnete irca etme düşüncesi, teorik olarak doğru olmakla birlikte, geleneği inkar noktasına vardığında, başka olumsuz sonuçlara yol açabilecek içeriktedir. Öte yandan, Şafî'nin, bu yaklaşımının daha sonraları ortaya çıkacak zahirilik anlayışına ve selefilik düşüncesine zemin oluşturduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

5. REY'İN SİSTEMATİK OLARAK SÜNNİ HUKUK TEORİSİNE GİRİŞİ VE DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ.

Sahabe ve tabiundan sonra fetva verme işi Ebu Hanîfe, Malik ve Şafî vb. müctehidlere kalmıştır. Bunlar, sahabenin, hükmünü Kitab ve Sünnette bulamadıkları hususlarda rey'e başvurduklarını kabul etmişler ve geleneği dikkate almada ve rey'e yer vermede, sahabe ve tabiunda görülen farklılaşmayı yansıtacak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müctehidlerinin rey ve kıyas konusundaki genel tavrı, o döneme kadar rey'e başvurma konusunda pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimi vermektedir. Serahsî'nin ifadesine göre, kıyas ile amelin batıl olduğu görüşünü ilk ortaya atan kişi Nazzam olmuştur. Nazzam, rey ve kıyası inkar etmekle kalmamış, ayrıca rey ve kıyasa başvurdukları gerekçesiyle, sefefe dil uzatmıştır. Rey ve kıyas karşıtlığı hususunda Nazzam'ı Bağdad Mutezilesinden birkaç kişi ve daha sonra Davud İsfahanî izlemiştir. İbn Hazm ise, sahabenin reye başvurduğunu doğrulamakla birlikte, bağlayıcı olduğunu ve hak olduğunu iddia ederek değil, daha sonra mağfiret dileyebilecekleri bir zanna dayanarak ve iki hasmın arasını sulh etmek üzere bunu yaptıklarını savunmaktadır (İbn Hazm, *el-İhkâm*, A.M.Şakir, Beyrut 1983, VI, 54). Sahabenin kıyasın caizliği konusundaki icma ettikleri iddiasına karşı İbn Hazm, sahabenin hiçbir şekilde kıyasa başvurmadığını, ikinci nesil olan tabiun döneminde kıyasın rey, ihtiyat ve zan kabilinden olmak üzere ortaya çıkmaya başladığını, tabiunun kıyasa dayanarak bir hükmü vacip kılmadıklarını ve bu hükmün kesin hak olduğunu iddia etmediklerini, hatta bunların kendilerinden yazılıp nakledilmesine izin vermediklerini öne sürmektedir (İbn Hazm, VII, 177, VIII, 38; *Muhalala*, I, 58-65). Sahabe ve tabiundan hiçbir kimse illetin çıkarılması, kıyasın sadece ortak illet üzerinden yapılacağı gibi hususlardan bahsetmemiştir. İletinin çıkarılması (talil), taklidin ortaya çıktığı dördüncü nesil arasında ortaya çıkmıştır. İbn Hazm'a göre rey kapısını açanlar Kufe'de Ebu Hanife, Basra'da Osman el-Bettî, Medine'de Rebîa'dır (İbn Hazm, *İhkâm*, VI, 56).

Fakihler, yorum sistemlerini, günlük hayatın tüm problemlerine ilişkin çözümlerin naslarda bulunduğunu düşüncesi üzerine temellendirdikleri için aralarında, din konusunda delilsiz ve emaresiz konuşmanın hata olduğu şeklinde ortak bir anlayış oluşmuştur. Fakat bu ortak kabulün ayrıntılarında ve pratiğe yansıtılmasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. İslam bilginlerinin genel kabulüne göre, helal-haram bilgisi ve ahkam, Kur'an nassında açık ise, onunla hüküm vermek ve amel etmek vaciptir. Kur'an'da bulunamazsa, bu takdirde Hz. Peygamberin Sünnetine başvurulur. Orada bulunursa, alınıp amel edilir. Sünnet bırakılıp başkasına gidilmez. Bu hususta, tüm fırkalarıyla ümmetin, ilke olarak icma ettiği söylenebilir. Bundan sonra devreye, sahabe uygulaması ve daha sonra rey ve icthad girmektedir. Bu iki konuda Ehli Sünne-

tin yaklaşımı ile şia ve zahirilerin yaklaşımı birbirinden tamamen farklı olduğu gibi Ehli Sünnetin kendi arasında da farklılıklar vardır.

Ebu Hanîfe'nin deliller hiyerarşisine ilişkin görüşü, onun fikhî çözümlerinin genel çizgisinden ve ona atfedilen bazı sözlerden hareketle çıkarılmaktadır. Kadı en-Nu'mân'ın naklettiğine göre Ebu Hanife, Ebu Abdillah Ca'fer b. Muhammed'in, 'Ne ile fetva veriyorsun?' sorusuna şu cevabı vermiştir: "Allah'ın kitabıyla fetva veriyorum. Onda bulamadığımı Elçisinin Sünnetinde arıyorum. Bu ikisinde bulamadığımı ise, bu ikisinde bulduğuma kıyas ediyorum" (*İhtilâf*, tah. M.Galib, Beyrut 1983, s. 158-159). Bu ifade, Ebu Hanîfe'nin, önceliği Kitab ve Sünnet'e verdiğini, orada bulunmayan konularda ise kıyas yaptığını açıkça göstermektedir. Ebu Hanîfe'nin "Sahabe bir şey üzerinde toplanırsa, onu onlara teslim ederiz, tabiun bir şey üzerinde toplanmışsa, biz de aralarına girip onlarla tartışırız" şeklindeki sözü de onun, icmaı, özellikle sahabe icmaını dikkate aldığını göstermektedir. Bu ifadeden çıkarılan, Ebu Hanîfe'nin tabiun icmaını önemsemediği şeklindeki izlenimi gidermek için çeşitli açıklamalar getirilmiştir (Bunlardan biri Ebu Hanîfe'nin tabiun olduğu şeklindedir bk. Cessâs, *el-Fusûl*, A.C.en-Neşemî, Kuveyt 1985, III, 273-274, 361). Ebu Hanîfe'nin "Bizim bu ilmimiz reydir ve bizim güç yetirebildiğimiz en güzeldir. Kim daha iyisini getirirse onu kabul ederiz" sözü (Kadı, en-Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, , tah. Asaf b. Ali Asğar, Kahire 1985, I, 87, 89), rey bir yöntem olarak kabul etmekle birlikte herkes için bağlayıcı görmediğini ve kendi reyine bir üstünlük atfetmediğini anlatmaktadır.

Ebu Hanîfe'nin öğrencisi ve arkadaşı Muhammed b. Hasen de, fikhin vecihlerinin 1) Kur'an'da olan, 2) Sünnetin getirdiği, 3) Sahabenin icma ettikleri ve ihtilaf ettikleri, 4) Müslümanların güzel gördüğü olmak üzere dört olduğunu ifade etmiştir (Cessâs, III, 271). Bu yaklaşım özde aynı olmakla birlikte, sahabe ihtilafının dikkate alınacağına açıkça belirtilmesi bir farklılık olarak göze çarpmaktadır.

İlk Hanefi imamların bu yaklaşımları, sonraki Hanefî usulcülerin eserlerinde sistematize edilerek, fikhin kaynaklarının Allahın kitabı, Resulünün Sünneti, ümmetin icmaı ve kıyas olmak üzere dört olduğu ifade edilmiştir. Hanefi imamların sözleri arasında istihsanın açıkça tasrih edilmediği görülmektedir. İstihsan, kıyasla ile birlikte muhtemelen rey kavramı içinde tasarlanmıştır. Cessâs, istihsanı, üçe ayırdığı ictihadın bir türü kapsamında incelemektedir (*Fusul*, IV, 17).

Malik'in, belki ilerde vazgeçebileceği endişesiyle görüşlerinin yazılmasını yasakladığına ve Şafî'nin, gerek kendisinin gerekse, benzeri fetva ehlinin taklid edilmesini yasakladığına ilişkin rivayetler, açık bir şekilde müctehid imamların reye başvurduklarını, rey bağlayıcı olmadığı noktasında ve rey taklid edilmesinin gerekmediği noktasında aynı görüşü paylaştıklarını göstermektedir.

Deliller hiyerarşisi ve delillerin mahiyetine ilişkin olarak Şafî, Allahın kitabında, müslümanların karşılaşacakları her bir olaya ilişkin çözüm yoluna işaret eden bir delilin kesinlikle bulunduğunu söylemekte ve Allahın hükümlerini anlamının yolunun "nass" ve "istidlal" olduğunu belirtmektedir (Şafî, *Risale*, p. 45-48). Bu tesbitin açılımı sayılabilecek bir ifadesi ise şöyledir:

"İlim elde etmenin iki yolundan biri "ittiba", diğeri "istinbat"tır. İttiba, Kitab'a, o yoksa Sünnete, o da yoksa, seleflerimizin muhalifi bilinmeyen görüşüdür. Bu da yoksa, aynı sırayla kıyas yaparız. Önce Allahın kitabına kıyas, o yoksa... Kıyas dışında bir yolla hüküm vermek caiz değildir. Kıyas yetkisine sahip olanlar kıyas yapıp ihtilaf ettiklerinde, herkes ancak kendi ictihadının ulaştığı sonucu söyleyebilir, kendi ictihadının farklı olduğu hususlarda bir başkasına ittiba etmesi caiz olmaz" (Şafî,

İhtilâfu'l-hadis, s. 91). "Seleflerimizin muhalifi bilinmeyen görüşü" ifadesiyle Şafî'nin icmaı kastettiği, ilmin (şer'î bilginin) kaynağının Kitab, Sünnet, icma ve kıyas olarak göstermesinden anlaşılmalıdır (Şafî, *Risale*, p. 120).

"Ne ben ne de bir başkası, Allahın kitabında veya Sünnette veya icma'da veya lazım bir haberde doğrudan belirtilmiş olarak (nassan) bulmadıkça, bir şeyi mubah veya haram kılma hususunda konuşamayız. Bu haberlerden birine dahil olmayan bir şey hakkında, hoşumuza giden ve aklımıza geliveren şeylerle değil, lazım haberleri talep hususundaki ictihada kıyasen konuşabiliriz. Eğer bizim, doğrunun yanlıştan ayırılmasına yarayan bir kıyas örneğine göre olmaksızın konuşmamız caiz olursa, başkalarının da ayn şekilde akıllarına estiği gibi konuşmaları caiz olur" (*Cimâu'l-ilm*, s. 25-26).

Şafî'nin bu konudaki daha genel ifadesi de şöyledir:

"Uyulması gerekli olan bilgi, Kitab ve Sünnettir. Her müslümanın bu ikisine ittiba etmesi gerekir. Kitab ve Sünnet mevcut ve açık olduğu sürece, bu ikisini işiten kimse için bir mazeret sözkonusu olamaz ve bu ikisine uyma dışında bir seçeneği yoktur. Kitab veya Sünnette bir hükmün mevcut veya açık olmaması durumunda, sahabe'nin sözlerine ve eğer ihtilaf etmişlerse içlerinden birinin sözüne gideriz. İçlerinden birinin Kitab veya Sünnete daha yakın olduğu yönünde bir delalet yoksa ve Ebu Bekr, Ömer veya Osman'ın bir görüşü varsa, onları taklid etmek daha uygundur... İlim tabaka tabakadır. Birincisi Kitab ve sabit Sünnettir, ikincisi, hakkında Kitab ve Sünnet bulunmayan hususlardaki icmadır. Üçüncüsü; Hz. Peygamberin arkadaşlarından birinin muhalifi bilinmeyen sözüdür. Dördüncüsü; Hz. Peygamberin arkadaşlarının ihtilafıdır. Beşincisi; bu tabakalardan birine yapılan kıyastır. Kitab ve Sünnet mevcut olduğu sürece, bu ikisi dışında başka bir şeye gidilmez, ilim en yüksek tabakadan alınır" (Şafî, *Umm (İhtilâfu Malik)*, VII, 265).

Şer'î bilginin kaynağı olarak gösterdiği Kitab, Sünnet, icma ve kıyastan ibaret delillerin bilgi değerini açıklamak üzere kullandığı "ihâta" kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, Şafî'nin *lazım ilim* kapsamına, Kitab ve Sünnet yanında icma'ı da dahil ettiği, haber-i vahid ve kıyası ise dışarıda tuttuğu söylenebilir. "İhata, zahirde ve batında hak olduğu bilinen ve Allah'a isnad edilebilecek olan her şey olup bunlar; 1) Kitab, 2) üzerinde toplanılmış Sünnet (mütevahir Sünnet), 3) insanların ihtilaf etmesizin üzerinde birleştikleri şeylerdir (icma)". (*Cimau'l-ilm*, s. 36). Şafî'nin kıyas ve haber-i vahidi, ihata kapsamı dışında tuttuğu bu yaklaşımını Eş'ari usulcü Bakıllanî, genel olarak devam ettirmiş ve delilleri Kitab ve Sünnetteki hitab, haberler, icma ve kıyas olarak sıralamıştır (Cüveynî, *Telâhîs*, A.C.en-Neyahî ve Ş.A.el-Ömeri, Beyrut 1996, I, 173-174, 238).

Şafî'nin anlama sisteminde, Hz. Peygamberin konumu ve ictihadın mahiyeti ve yeri, onun beyanın çeşitlerine ilişkin açıklamalarında rahatlıkla görülebilir. Şafî'ye göre beyan, hiyerarşik yapı bakımından başlıca dört kısımdır:

1) Allahın doğrudan beyanı (nass). Allahın doğrudan beyanı, Kur'an'daki mücmel olmayan, sarih emirlerdir. Bu beyan, açıklamaya ihtiyaç duyup duymama bakımından kendi içerisinde iki alt gruba ayrılır, a) Çok açık bir şekilde anlaşılabilir ve ek bir açıklamaya gerek duymayan beyanlar: "... Umre ile haccı birlikte yapan kimse kolayına gelen bir kurban kessin... Bulamayan ise, hacc günlerinde üç gün, memleketine döndüğünde de yedi gün oruç tutsun. Bu tam on gündür..." (Bakara 2/196) ayetinde, üç ile yedinin toplamının on edeceği belirtilmek suretiyle, ifadeye daha fazla açıklık kazandırılmıştır. Bu gruba giren beyanlar, ayrıntıya girmeksizin bazen tek başlarına, bazen de birindeki

kapalılığın ötekiyle giderilmesi suretiyle, hiç bir ek açıklamaya gerek duymayacak mahiyettedir, b) "Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin, ve topuklara kadar da ayaklarınızı..." (Maide 5/6). ayetine göre zikredilen uzuvları en az bir defa yıkamak farzdır. Hz. Peygamber bu uzuvları üçer defa yıkayarak, üçer defa yıkanabileceğini göstermiş ve "Ateşte yanacak topuklara ne yazık!" diyerek de abdest alırken çıplak ayakların meshedilemeyeceğini, yıkanmasının gerektiğini açıklamıştır. Nisa suresinin 11. ve 12. ayetlerinde mirasın ancak borç ve vasiyet yerine getirildikten sonra taksim edilebileceği belirtilmiş, Hz. Peygamber ise, vasiyetin, malın üçte birini geçemeyeceğini açıklamıştır. Bu gruba giren beyan esas itibarıyla açık olup başka bir açıklamaya gerek duymamakla birlikte, bazen bunlara bir detay açıklaması eklenebilir.

2) Kur'an'da mücmel olarak bulunan ve Allahın, keyfiyetini peygamberinin diliyle açıkladığı / ona açıklattığı hususlar: Allah namazı, hacı, zekatı mücmel olarak emretmiş, Hz. Peygamber de, farz kılınan namazların sayısını, vakitlerini; zekatın miktarını ve vaktini, hacın ve umrenin nasıl yapılacağını açıklamıştır.

3) Hükmü Kur'an'da doğrudan belirtilmeyen konularda Hz. Peygamberin Sünnet koyması: Allah, kitabında, Hz. Peygambere itaati ve onun hükmüne başvurmayı farz kıldığı için, bu tür beyanı Hz. Peygamberden kabul eden kişi, Allah bunu farz kıldığı için kabul etmiş olur.

Şafii'nin, bazı ayetlerde geçen hikmetin Sünnet olduğu şeklindeki kanaatini, bu beyan türünü açıklarken gündeme getirmesi, onun hikmetle özdeşleştirdiği Sünnetin, Hz. Peygamberin mücmeli açıklama sadedindeki söz ve uygulamalarıyla bazı ayetlere getirdiği detay düzenlemeleri değil de, münhasıran, Hz. Peygamberin Kur'an'da doğrudan açıklanmayan konulardaki söz ve uygulamaları olduğu izlenimini vermektedir. Buna göre, Şafii'nin terminolojisinde istidlal kavramının mukabili olarak kullanılan nass kavramı, genel anlamda Sünnet'i de içermekle birlikte, nass kavramının kendi içinde açıklanması durumunda Sünnet ve nass kavramları, daha özel ve farklı anlamlara tekabül edecektir. Buna göre nass, Allah'ın gerek doğrudan vahiyle bildirdikleri (Kur'an), gerekse Kur'andaki mücmelleri açıklamak üzere peygamberin dili üzere, onun diliyle bildirdikleri anlamında; -dar anlamda- Sünnet ise, daha ziyade, Allahın doğrudan bildirmesi olmaksızın Hz. Peygamberin bizzat kendisinin koyduğu hükümler anlamında kullanılmaktadır. Muhtemelen Şafii, hikmet ile Sünneti özdeşleştirirken, Kur'an'daki mücmelleri açıklamaya yönelik söz ve uygulamaları değil, münhasıran bizzat peygamberin koyduğu hükümleri kastetmektedir ve yine muhtemelen, usule ilişkin eserlerinde Hz. Peygambere itaat konusu üzerinde çok fazla durmasının sebeplerinden birisi bu anlamdaki Sünnete de uymayı sağlama ve bunu temellendirme olmalıdır.

4) İctihad. Allah, insanlara bazı şeyleri araştırarak bilmeye çalışmalarını (ictihad) farz kılmıştır ve onları itaatle imtihan ettiği gibi, ictihadla da imtihan etmektedir. Allah insanlara, nerede olurlarsa olsunlar kibleye yönelmelerini emretmiştir. Mescid-i haramdan uzakta olan kişi, aklına ve mevcut alamelere dayanarak kible yönünü belirlemede ictihad etmek durumundadır. Aynı şekilde Allah, ihramlı iken avlanması durumunda av cezası olarak avlanan hayvanın bir denginin kurban edilmesini emretmiştir. Bu dengini belirlenmesi konusunda da ictihad gerekecektir. Yine Allah'ın, adil şahit getirme emrinin yerine getirilmesi için kimlerin adil olduklarının belirlenmesinde ictihad etmek gerekecektir.

Burada belirtilmesi gereken bir husus, Şafî'ye göre, istidlalin peygamberden başkası için mümkün hatta gerekli olduğudur. Şafî'nin, Hz. Peygamber için istidlali öngörmemesi, peygamberin tüm açıklamalarının vahiy kaynaklı olduğu yönündeki kanaatinin tabii bir sonucu olarak görülmelidir.

Şafî'nin, kible tayini vb. hususlardaki ictihadı beyan sayması ve bu ictihadı kıyasa geçişte basamak yapmak suretiyle, bir bakıma, zımnen, Hz. Peygamberin, Kur'an'daki mücmelleri açıklamaya yönelik beyanı ile, Kur'an'da araştırılıp tesbit edilmesi insanlara bırakılmış konularda insanların ictihadı arasında bir paralellik kurmaktadır. Her ne kadar peygamberin açıklaması ona göre, istidlal kaynaklı değilse de, müctehidlerin ictihadı da, kendilerine verilmiş olan akıl ve bu yönde dikilmiş alamelere dayanacağı için, gelişigüzel verilmiş hükümler olmayacaktır.

Şafî, büyük ölçüde, Ebu Hanîfe ve Malik'in başını çektiği geniş anlamıyla rey ictihadını, ki buna istihsan ve ıstıslah da dahildir, daraltarak ictihad faaliyetini kıyasa eşitlemiş, İbn Hazm da istihsan ve ıstıslah yanında kıyası da inkar ederek rey alanının tamamen kapatmış ve tüm ictihad faaliyetini, kendi özel anlamında istidlal'e indirgemıştır. Bu yönüyle İbn Hazm, Şafî'den bir sonra Davud ile atılan adımın tamamlayıcısı olarak değerlendirilebilir.

İslam hukuk tarihinde Şafî'nin, "nass-istidlâl" ve "ittiba-istinbat" şeklinde sistematize ettiği, anlamaya ve yorumlamaya ilişkin kavramsal çerçeve, sonraki sünî fakihler tarafından büyük ölçüde aynen izlenmiştir. Fakat istidlalin mahiyetine ilişkin olarak aralarında farklar bulunmaktadır. Sık sık tekrar edildiği gibi, Şafî, istidlali kıyas olarak açıklarken, Hanefiler istihsanı, Malikiler ıstıslahı bu kapsamda değerlendirmişlerdir.

Sünî mezhepler, ağırlığı ve boyutu konusunda farklı düşüncede olsalar da, genel olarak, rey'in bir yöntem olarak kabulünde görüş birliği etmişler ve bunun bir zorunluluk olduğunu ifade etmişlerdir. Bu meyanda Gazâlî şöyle der (*Deliller ve Yorum Metodolojisi*, H.Y.Apaydın, Kayseri 1994, II, 210): "Her müftü, mutlaka rey ile görüş beyan etmek durumundadır. Reye başvurmayan bir müftü varsa, o da, başkalarının reyine göre davrandığı için ictihad etmeye ihtiyacı duymamıştır".

Kadı en-Nu'mân'ın, deliller hiyerarşisine ve ümmetin bu hususta farklı görüşlerde olmalarına ilişkin olarak yaptığı tasvir, Ehli Sünnetin genel çizgisini büyük ölçüde doğru olarak yansıtmaktadır. Kadı en-Nu'mân fıkıhla uğraşanların, karşılaşılan olaylarda Kitab ve Sünnete başvurulması gerektiği hususunda icma ettiğini belirttikten sonra, sahabe sözü ve rey'in kabulüne ilişkin olarak şu tasviri yapmaktadır:

"Birçokları, hükmün Allahın kitabında ve Elçisinin Sünnetinde bulunmaması durumunda sahabe sözüne bakılacağını, onların bu konuda üzerinde icma ettikleri bir görüşleri varsa onun alınacağını; kimileri de, ihtilafları durumunda da, onların görüşlerinin dışına çıkılmayacağını söylemişlerdir. O konuda sahabeden nakledilen bir görüş olmaması durumunda ise, daha sonra gelen alimlerin icma olup olmadığına bakacaklarını, eğer icma etmişlerse o icmanın dışına çıkmayacaklarını söylemişlerdir. Sonuçta, Kitab'da ve Sünnette olmayan konularda, seleflerini taklid, efendilerine ve büyüklerine itaat ile görüş açıkladıkları için aralarında ihtilaf çıktı. Dediler ki; 'Selefimiz, gerçeğin yönünü (vechu'l-hakk) bizden daha iyi bilir. Biz onların dediklerini deriz, onlara tabi oluruz, dedikleri hususlarda onlara teslimiyet gösteririz'. Bu defa da taklid edecekleri kişilerde ayrılığa düştüler. Her grup, öncekilerden birinin sözünü benimsedi, onun haram kıldığı haram, helal kıldığı helal kıldı ve onu kendi kendileri için hüccet saydılar. Kendilerine muhalif kalıp başkalarına tabi olanları ise hataya

düşmekle suçladılar ve hatta tekfir ettiler. Kimileri de taklidi inkar ederek, bilmedikleri hususlarda, başkalarının taklid ettikleri kişilerin istinbattaki metodlarını / mezheplerini benimsediler ve 'Onlar nasıl istinbat ettilerse, bizim de onlar gibi istinbat hak ve yetkimiz vardır, biz onları taklid etmiyoruz' dediler. Bunların bir kısmı, 'kıyas'a, bir kısmı 'nazar'a ve bir kısmı da 'istidlal'e kail oldu. Kendilerini hakka nisbet etmek amacıyla da mezheplerine bu lakapları taktılar. Bunların dayandıkları sakat temel *heva* ve *zann*. Allah hevayı da zannı da yermiştir. Böylece onlar Allah'tan bir yol gösterme (hedy) olmaksızın hevalarına uydular. Allahın dininde, kendi nefislerinden hükümler ihdas ettiler ve sonuçta hem Allah'a hem de Elçisine muhalefet ettiler" (*İhtilâf*, s. 32-35).

6. REY KARŞITLARININ TEMEL YAKLAŞIMLARI

Nasların talil edilmesine ve kıyasa karşı çıkanların başında, Allah'ın Kitabındaki hükümler üzerinde düşünüp talil etmeyi, onu sorgulamak olarak değerlendiren ve kıyası, yeni bir din ihdas etme olarak gören, zahiriler ve şia gelmektedir. Bunlar, her ne kadar nihai tahlilde birbirlerinden oldukça farklı sonuçlara ulaşırsalar da, dinin bütünüyle mansus olduğu söylemini dillendirmişlerdir. Ancak bu söylemin içeriği, her iki ekol nezdinde aynı değildir.

Şifî bilginler, genel olarak hükmün Allah'a ait olduğunu, Allah'ın, herşeyi Resulullahın dili üzere açıkladığını, hükmü müctehidlere bırakmadığını, dolayısıyla insanları kendi reylerine bırakmadığını, reycilerin, Kur'an'ı tevilden aciz kaldıkları için reye başvurduklarını ileri sürmekte ve kendilerinin, kesinlikle rey ile değil, Kitab ve Sünnetin zahiri ve imamların sözü ile amel ettiklerini vurgulamaktadırlar. Zahiriliğin öndegelen temsilcisi İbn Hazm da, dinin sadece Kur'an'dan ve Hz. Peygamberden sahih olarak sabit olan Sünnetten alınacağını özellikle belirtmektedir. İbn Hazm, icthadı, Allahın dinini talep hususunda çaba göstermek şeklinde tanımladıktan sonra zann ile hüküm vermenin, daha açık ifadesiyle Allah'tan, yakîn dışında bir şeyle ihbarda bulunmanın asla caiz olmadığını söylemektedir.

İsmailî fakih Kadı Nu'mân, İslam milleti³ arasında ilk ihtilafı ve ihtilafın sebebini şöyle ifade ediyor:

"Ben, kible ehlinin Kur'an nassının zahiri üzerinde ve resulün tasdiki üzerinde ittifaktan sonra, bazı usul ve birçok fûru meselelerinde ve tevilin birçok vecihlerinde ihtilaf ettiklerini ve birçok mezhebe ayrıldıklarını gördüm. Halbuki bir çok ayet ihtilafı yasaklamaktadır (Şura 42/13, Beyyine 98/4, Al-i İmran 3/19, Nisa 4/82). Allah tefrika ve ihtilafı yermiş, onları bir araya toplanmaya ve kaynaşmaya (i'tilaf) çağırmış, dinin

³ İslam milleti tabiri, özellikle burada sözü edilen sorunlar çerçevesinde ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ve görüşlerine Kur'an'ı referans gösteren Haricilik, Şia, Ehli Sünnet, Mürcie ve Mu'tezile gibi grupları ifade etmektedir. Kullanılan kriterlere göre geçişler olsa da bu fırkalar kendi içlerinde hak ehli ve bid'at ehli kategorilerine ayrılırlar. Bu ekoller, İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in metinlerini (nass) anlama ve yorumlama hususunda iki uç noktayı teşkil ve temsil eden batınlık ve zahirilik eğilimleri açısından bir tasnife tabi tutulacak olursa, Hariciler'in, zahirilik tarafında, Şia'nın batınlık tarafında, diğer üçünün ise bu iki uç arasında yer aldığı görülür. Bu iki uç nokta arasında yer alan fırkaların alt grupları ise, kimi zahirilik tarafına kimisi de batınlık tarafına yaklaşacak biçimde, çok geniş bir yelpaze oluşturmakta, birbirinden ton farkıyla ayrılan değişik yaklaşımları içinde barındırmaktadır. Bu tasnif büyük ölçüde ekollerin lafızcılık, anlamcılık bakımından sıralanışını da göstermektedir. Kabaca söylenirse, Ehli Sünnet ve Mutezile, aralarındaki farklılıklara ve alt gruplarının, yan-lafızcılıktan tam anlamcılık noktasına kadar değişik yelpaze oluşturmasına rağmen hem lafzı ve hem anlamı dikkate alan grupta, Haricilik ve Zahirilik lafızcı grupta, Şia ise, hemen tüm gruplarıyla, lafzı ve anlamı aşan grupta yer alır.

ikamesi hususunda bunu emretmiştir. Hz. Peygamber hayatta iken, müslümanlar sürekli olarak Hz. Peygambere başvuruyorlar, Hz. Peygamber, ihtilaf ettikleri konuları onlara açıklıyor, dolayısıyla, aralarında ihtilaf ve bölünme olmuyordu. İhtilaf Hz. Peygamberden sonra çıkmıştır. Şayet Hz. Peygamberden sonra insanlar, veliyyu'l-emr'e (Ali) gelip sorsalardı, o, onlara ihtilaf ettikleri hususları açıklardı. Fakat onlar işi veliyyu'l-emre bırakmadılar, ilk üç halifeden sonra insanların işlerini (umur), Ümeyye oğullarından ve Abbas oğullarından, Allah'ın helal ve haramı konusunda bilgisi ve bu yönde bir arzuları da olmayan ve bütün amaçları dünya olan kişiler üstlendiler. Bunlar, dünyayı bulunca ona yöneldiler, onun dışında bir şeyle ilgilenmediler. Din işini de, halk içinde kendilerince fakih geçinenlere (mütefakkih) bıraktılar. Bu sayede mütefakkihleri hoşnut ettiler ve onların kalplerini kazanıp kendi amaçları için kullandılar. Mütefakkihler kendi nefisleriyle başbaşa kaldılar, riyaset için yarıştılar, heva ve heves onları böldü. Aralarında çok farklı görüşler ortaya çıktı. Çünkü yöneticiler, olması gerekenin aksine, onlarla ilgilenmiyordu. Bu yolla kendisine destek sağlayan ilk kişi Muaviye'dir. Muaviye ilk hutbesinde 'Ben sizi, din işlerinizde, kendi nefsiniz için seçtiğinizle başbaşa bırakıyorum....' dedi. Daha sonra iş, Abbas oğullarına geçti. Onlar da, kendi zamanlarında, din işlerinde ihtilaflara ilişmeme ve dünyaya yönelme konusunda, tamamen, kendilerinden önceki Ümeyye oğullarının yolunu izlediler. İlk halifeleri, hutbesinde 'İnsanların, din işlerinde yöneldiklerine karışmayın ki onlar da, sizin, dünya işlerinde yöneldiğinize karışmasın' dedi. Allah'a taabbüd eden ve onların meclislerinde oturan mütegalibe kendilerine bey'at edenlere din'in ikamesi işini ellerine aldılar. Bunlar ulema ve fukaha adını aldılar. Makam, mevki uğrunda yarıştılar. Kitab ve Sünnet ilminden aciz kalıp, ümmet için kendi nefislerinden hüküm istinbat ettiler ve ihtilafa düştüler, riyaset hırslarından dolayı, Allah'ın başvurmayı emrettiği kişilere başvurmayı nefyetteler. Bu ihtilaf, Hz. Peygamberin müjdelediği, ümmetin mehdisi çıkıncaya kadar devam etti. Mehdi Sünneti ihya etti, bidatleri öldürdü, dinde ihtilaf eden iptalcileri susturdu..."(*İhtilâf*, s. 28-35).

Reycilerin, Kitabda ve Sünnette bulamadıkları konularda akıl hüccetini kullanacaklarına dair sözlerine ilişkin olarak Kadı en-Nu'mân'ın değerlendirmesi de şöyledir:

"Reycilerin sözlerinin 'Allah ve Elçisine itaat etme, Kitabın getirdiğine ve Sünnette sabit olana teslim olma' kısmı sahih ve makbuldür. Kitab ve Sünnetin söylediği de budur. Zaten bunu, benimsemiş oldukları nazar ve akıl hücceti ile saf dışı bırakacak olsalardı İslam milletinin dışına çıkmış ve kible ehlinde ayrılmış olurlardı. Ayrıca bu sözün furuunu sözün aslı üzerine bina ederek, bilmediklerini Allaha, resule ve ulü'l-emr'e götürmüş olsalardı, musîb olurlardı. Sözlerinin ikinci kısmı, yani Kitab'da ve Sünnette olmayan hususlarda nazar ve akıl hüccetini kullanmaları ise, bütünüyle batıldır. Nazar ve akıl hüccetini kullanma yöntemini benimseyenler buna her ne kadar rey ve icthad gibi farklı isimler verseler de hepsi aynıdır; hepsi de bilmediği konularda kendi nefisine başvurmaktadır. Kendi nefisine başvurmak Allah'ın emrine aykırıdır (Nahl 16/43, 4/85). Ey nazar ehli, siz Resulün getirdiği hususlarda Allah'a ve Elçisine teslimiyet gösterdiğinizizi iddia ediyorsunuz. Allah ve Elçisi dışındakilere (masum imam'a) niye teslimiyet göstermiyorsunuz ve ihtilaf ettiğiniz konuları ona götürmüyorsunuz da, emrolunmadığınız, aksine, neholunduğunuz nazarı tekellüf ediyorsunuz. Ey nazar ehli, sizin gibi aklının hüccetiyle istidlal eden ve size muhalefet eden kişilere muhalefetteki hüccetiniz nedir? Onlar da sizin benimsediğiniz ve kullandığınız yöntemi kullanıyor. Gerçek onların dediklerinde olamaz mı? Hem onların

hem de sizin dedikleriniz gerçek olsa, bir şey hem helal hem haram olmuş olmaz mı? O halde sizin, ötekilere karşı hüccetiniz ne? Ey nazar ehli, 'Görmediler mi, biz suyu kupkuru yere gönderiyoruz da, onunla hem hayvanlarının hem kendilerinin yiyecekleri ekin çıkarıyoruz. Hala anlamıyorlar mı?' (Secde 32/27) ve 'Ey akıl (basiret) sahipleri itibar edin' (Haşr 59/2) ayetlerine dayanarak Allah'ın nazar ve itibar'ı emrettiğini söylüyorsunuz. Halbuki, Allah'ın bu emri, sizin iddianızı ispatlamadığı gibi, sizin aleyhinize hüccettir. Siz, Allah'ın emrettiği gibi, kendi nefisleriniz üzerinde nazar etseydiniz ve halinize itibar etseydiniz, Allah'ın izin vermediği bir din ihdas etmekteki aczinizi, eksikliğinizi ve kusurunuzu anlardınız ve Allah'ın, insanları mükellef tuttuğu her şeyi tenzil yoluyla kitabında ve Hz. Peygamberin lisanı üzere açıkladığını gördünüz ve kendi bakışlarınızla (nazar) onu tamamlamaya yeltenmezsiniz. Allah size kendi kendinize helal kılma, haram kılma yetkisi vermemiştir. Allah'ın emrettiği nazar, Allah'ın emirleri ve yasakları üzerinde nazardır. Kimileri, nazarı inkar ve iptal edenlerin, bunu nazar yoluyla yapmaya çalıştıklarını iddia etmiştir. Biz kesinlikle nazarı nazarla iptal yoluna gitmiyoruz. Biz nazarı iptal hususunda Allah'ın kitabını hüccet gösteriyoruz. Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler üzerinde nazar ile kişinin hiç bir şey bilmediği bir hususta nazar etmesi ve sonuçta bir şeyi helal kılması, haram kılması arasında çok büyük fark vardır. Biz onları Allah'ın kitabı ve Resulünün Sünneti üzerinde nazara çağırıyoruz. Biz nazarı onların iddia ettiği gibi, nazarla değil, nass ve haberle iptal ediyoruz. Kaldı ki nazarı iptal konusunda hüccet getirmek durumunda da değiliz. Hüccet getirmek nazarı iddia edenlere düşer" (Kadı en-Nu'mân, s. 137-143).

Zahiri eğilimin temsilcisi İbn Hazm'ın, rey'in konumuna ilişkin değerlendirmesi de kendi ifadeleriyle şöyledir:

"Alem mahluktur ve onun bir yaratıcısı vardır. O yaratıcı, Muhammed'i bütün insanlara göndermiş ve Resulünün diliyle bizi emir, yasak ve ibaha türünde şeriatlerle ilzam etmiştir. Allah bu şeriatleri, Resulullah'a tebliğini emrettiği ve Kur'an olarak adlandırdığı kelam'ı içerisine ve Resulüne söylettiği ve Kur'an dışındaki vahiy olarak adlandırılan kelam içerisine yerleştirmiştir. Bütün bu hususlarda resulüne itaat etmeyi bize emretmiştir. Bütün bunlar sahih olduğuna göre, bizim, ebedilik yurdunda azaptan kurtulmak ve selamete kavuşmak için, şeriatleri sadece bu iki kelam içerisinde araştırmamız lazımdır. Allah bize bunu şu ayetleriyle lazım kılmaktadır: '*vema kane'l-muminüne li yenfirü kaffeten...*' ve '*Ey iman edenler Allah'a itaat edin, resule ve içinizden emir sahiplerine itaat edin, bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve resule götürün, eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız*'. Bu ikinci ayet, insanların ilklerinin ve sonlarının konuştuğu herşeyi, gerek icma' gerekse ihtilaf ettikleri Allah'ın kendileri için şeriat kıldığı hükümleri ve ibadetleri toplamaktadır... Yine Kur'an'da görmekteyiz ki Allah '*Bugün sizin dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslamı seçtim*' demektedir. Bu ayetten hareketle yakinen biliyoruz ki, din kemale ermiştir, kemale eren bir şeye ekleme veya ondan çıkarma yapmaya ve onu değiştirmeye kimsenin hakkı ve yetkisi yoktur. Yine bu ayetten yakinen biliyoruz ki a) din sadece Allah'tan alınır, b) Resulünün dili üzerine alınır. Çünkü Rabbimizin emir, nehiy ve ibahasını bize ulaştıran sadece Hz. Peygamberdir. O, kendi nefisinden bir şey söylemez, Onun söyledikleri rabbindedir. c) içimizden ululemrin lisanı üzere alınır. Bunlar bize nesilden nesile Resulullahın Allah'tan getirdiklerini ulaştırırlar ve bunların da kendi nefislerinden bir şey demek yetkileri yoktur, söyledikleri Hz. Peygamber'den aldıklarıdır, işte gerçek dinin sıfatı budur, bunun dışındakiler batıldır ve dinden değildir. Zira Allah katından olmayan şeyler, asla din değildir. Hz. Peygamberin beyan

etmediği şey asla din değildir. Ululemrin Hz. Peygamberden alıp bize tebliğ etmediği şey asla din değildir” (İbn Hazm, *İhkâm*, I, 9-10).

Yetkisi ve yöntemi konusunda aralarında hiç bir benzerlik olmamakla birlikte, rey ve kıyas karşıtlığının aklî ve naklî gerekçelerle temellendirilmesi ve reycilere yönelttikleri eleştiriler konusunda şia ile zahiriler arasında büyük benzerlikler, paralellikler bulunmaktadır. Bunlardan biri, rey'in ihtilaf ve anlaşmazlık nedeni olduğu, ihtilaf ve anlaşmazlığın ise Kur'an'da yasaklandığıdır.

7. HÜKMÜN ALLAH'A AİT OLDUĞU DÜŞÜNCESİ VE MÜCTEHİDLERİN BEYAN YETKİSİ.

Hükümün Allah'a ait olup kulların maslahatlarını sağlamak amacını taşıdığı ve Şer'in Allah'ın bildirimini (tevkîf) olduğu ve hemen tüm mezhepler anlama ve yorumlama sistemlerini, sırasıyla, Allah'a, Resul'e ve ulu'l-emr'e başvurmayı ve onlara itaati emreden ayetler üzerine kurdukları halde, Allah'a ve Resul'e başvurmanın kapsam ve boyutları, ulu'l-emr'in anlamı üzerinde ve maslahatı gerçekleştirme amacı güden hükümlere, rey ve ictihad yoluyla ulaşma imkanı konusunda aralarında köklü görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Ehli Sünnet, ulu'l-emr'i, ulema (müctehidler) ve umera olarak; şia, genelde ehl-i beyt ve özelde 'masum imamlar' olarak yorumlamıştır. Zahiriler ise ümmetin tamamının görüş birliği olarak yorumlamış ve bunu sahabe icmaı olarak ifade etmiştir (Kadı en-Numan, *Deâim*, I, 20-24; İbn Hazm, *İbtâlu'l-kıyas*, tah. Efgânî, Dimeşk 1960, s. 18). Şia ve zahiriler, dinde rey'e yer bulunmadığını savunurken, rey'i kabul eden ve temellendiren diğerleri de, ona, belirtilen ortak anlayışa aykırı olmayacak bir mahiyet yüklemeye çalışmışlardır. Buna göre rey, genel anlamda yeni bir şey ortaya koymak gücüne sahip olmayacak ve mevcut nassları 'beyan'dan öte bir anlam üstlenemeyecektir. Ancak yine de sünnî fakihler, rey ve ictihadı, Allah'ın hükmünün anlaşılması için bir vasıta görürken, şia ve zahiriler, rey ve ictihada başvurmayı, Allah'a yapılmış bir iftira olarak değerlendirmişlerdir.

Allah'ın her şeyi açıkladığı genel kabulü yanına müctehidler ictihadını koymanın bazı teorik zorluklarını, Ehl-i Sünnet ve Mutezile, nass-istidlal kavramlaştırmasıyla aşmaya çalışmışlardır. Buna göre Allah her şeyi açıklamıştır. Ancak bu şeylerin bir kısmı doğrudan belirtme (nass) yoluyla, bir kısmı delalet yoluyla ve delalet yoluyla sabit olan şeyler, ancak o hususta rey'i kullanmak suretiyle bilinebilir. Müctehidin görevi, hadisenin hükmünü Allahın kitabından, sonra Allah Resulünün Sünnetinden, nassın sarîh açıklaması yoluyla veya delaleti yoluyla talep etmekten ibarettir.

Bu düşüncenin sonucu olarak ilk dönemlerden itibaren kıyas yoluyla ortaya konulan hükmün Allah'ın hükmü olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Ebu Haşim ve Kadı Abdulcebbar gibi Mutezilî usulcülerin de dahil olduğu başta Şafîî olmak üzere çoğunluk usulcüler, kıyas yoluyla ortaya konulan hükmün, Allah'ın muradı olması gerektiğini söylemişlerdir. Kıyasın mahiyetine ve illetin tesbitine ilişkin olarak geliştirilen anlayış da bu doğrultudadır. Buna göre, kıyasın dayanağı, asıl ile fer' arasındaki ortak anlamın anlaşılmasıdır. Bu ortak anlamın, hükmü koyan tarafından doğrudan belirtilmiş olması şart olmayıp, şart olan, bu ortak anlama delalette bulunmuş olmasıdır.

Müctehid için beyan yetkisinin kabulü nihâî aşamada, müctehidin, ümmet içerisinde peygamberin yerini tuttuğu şeklindeki bir anlayışa dönüşmüştür. Bu noktada alimlerin peygamberlerin varisleri olduğu anlamındaki hadislerle başvurulsa da,

esasen, müctehidin bu konuma getirilmesi, yerine getirdiği işlevin muhtevasıyla doğrudan ilgilidir. Şatibînin değerlendirmesine (*Muvâfakât*, Beyrut 1991, IV, 178-179) göre, yaptığı işin muhtevasına bakılınca müctehidin, bir yönden, şâri' olduğu görülür. Çünkü müctehidin insanlara ulaştırmaya çalıştığı şeriat, ya şeriatin sahibinden nakledilmektedir yahutta nakledilenlerden istinbat edilmektedir. Birinci ihtimal açısından müctehid, aktarıcı (mübelliğ), ikinci ihtimal açısından ise şâri konumundadır. Hüküm inşa etme yetkisi Şari'e ait olduğu halde, müctehide kendi ictihadına göre hüküm inşa etme yetkisi tanınması, ki Şatibî bunu 'gerçek anlamda halifelik' olarak nitelemektedir, onun bu yönüyle, uyulması ve sözleri doğrultusunda davranılması gerekli bir şâri' olduğunu göstermektedir. Ayrıca, müctehidin, aktarıcı konumunda olduğu kısımda bile, şer'î lafızlardaki anlamları kavrama ve o anlamların dayandığı illeti tesbit edip hükümlere tatbik etme yönünde kafa yorması gereklidir. Yaptığı bu iki iş bakımından da müctehid şâri konumuna geçmiş olmaktadır. Kısaca, müctehid, Şatibî'ye göre, tıpkı peygamber gibi, Allah'tan haber veren ve kendi ictihadi gereğince şeriatî mükelleflerin fiillerine uygulayan kişidir.

Hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olması ve Kitab'ın her şeyi açıklamış olması kabulü ile müctehidlere tanınan beyan yetkisini uzlaştırma sadedinde, "Biz Kitab'da hiç bir şeyi eksik bırakmadık" (En'am 6/38) ve "Kitabı sana her şeyi beyan etmek için indirdik" (Nahl 16/89) gibi ayetlere ilişkin olarak Gazâlî, Allah'ın her şeyi açıkladığını, ancak bunun itibar (örnekseme) metodunun sergilenmesi sayesinde veya Kitab'ın icma ve Sünnet'in birer hüccet olduğunu göstermesi yoluyla olduğunu, kıyasın da, icma ve Sünnet ile sabit olması nedeniyle, kıyas yoluyla açıklanan şeylerin de Kitab'la açıklanmış sayılacağını ve böylece Kitab'ın, her şeyi açıklamış olacağını belirtmektedir" (*Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 222).

Nasların talilinin, yeni bir hüküm koymak değil, yalnızca, hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, hükmün asıl kaynağının Allah olduğu düşüncesinin bir sonucudur. İctihad yoluyla ulaşılan sonuçların kesin bilgi olmayıp zann olduğunun belirtilmesi, kimsenin hakikati temsil yetkisinin bulunmadığını ve farklı görüşlerin eşit şekilde bulunma hakkına sahip olduğunu da ifade etmektedir.

Yorum sistemlerinde rey'e yer veren sonraki sünnî ve mutezilî usulcüler, rey'in temellendirilmesi, mahiyeti ve alanı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Rey'in alanı ve özellikle münasib ve muhîl kıyas konusunda olmak üzere kıyasın tüm nevilerindeki farklılaşma, onların husun kubuh anlayışlarının etkilerini taşımaktadır. Hepsi prensip olarak, hükmü açıkça naslarda yer almayan olayların hükümlerini belirlemede istidlale başvurulacağını kabul etmekle birlikte, istidlalin alanı konusunda anlaşamamışlardır. Esas itibarıyla kıyas, istihsan ve ıstıslah gibi ictihad tarzları, rey kapsamında olmakla birlikte, lafızlara daha fazla bağlılık içerdiği ve lafızda ifade edilen hükmün alanını, lafızdan ayrılmaksızın gerçekleştirdiği için, sünnî fakihler, kıyasın bir metod olarak belirlenmesinde görüş birliği ettikleri halde, istihsan ve ıstıslah konusunda farklı görüşlere ayrılmışlardır. Esasen, Şafii'nin, tüm istidlal faaliyetini kıyasa hasrederek ictihad'ı kıyasla aynı kabul etmesinin altında, kendisi anlama nisbetle lafza ağırlık verdiği ve zahiri dikkate aldığı için, istihsan ve ıstıslah gibi, nisbeten daha serbest ictihad yollarını kapatma amacı yatmaktadır. Kıyas genel kabule mazhar olduğu için, çoğu kere, maslahata göre verilen hükmün *maslahî kıyas* veya *mürsel kıyas* olarak adlandırılması, yine sonraki Hanefilerin, istihsan'ı *gizli kıyas*

olarak tanımlama gayretleri, kıyastan uzaklaşmadığı izlenimini vermeye çalışmakla izah edilebilir.

Sonraki dönemlere gelindiğinde ise, gerek kıyasın alanı, gerekse, istihsan ve ıstıslahı dikkate alma konusunda, ekollerin ilk dönemlerdeki çizgisinin büyük ölçüde değiştiği, özellikle Şâfiî ve Hanbeli mezhebinde, bu mezheplerin ilk dönemlerdeki lafızcılığının ve nassa nisbeten daha bağlılığın aksine, serbest düşüncüyü geliştirip sistemleştiren – Cüveynî, İzz b. Abdisselâm, İbn Teymiyye ve Tûfî gibi- alimlerin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Buna mukabil sonraki Hanefi alimler, ilk dönemdeki serbest düşüncenin yerine daha muhafazakar davranmışlar ve içlerinden geleneksel çizgiyi zorlayan, farklı bir perspektif geliştiren bilginler çıkmamıştır. Bu durumu izah sadedinde çeşitli nedenler ileri sürülebilir. Burada bizim tesbit etmek istediğimiz husus, teşri'de rey'e verilecek yer konusunda, sünnî ekoller arasında ilk dönemlerde görülen derin ayrılığın, gitgide törpülediği ve mezheplerin bu hususta büyük ölçüde birbirlerine yaklaştığıdır.

GENEL DEĞERLENDİRME

Rey ve icthad'ın, Hz. Peygamberin son peygamber oluşu ve ölümlü oluşunun özellikle siyasî ve hukukî alanlarda doğuracağı boşluğu giderme amacıyla bağlantılı olduğu söylenebileceği gibi, bir anlamda mevcut vahyin potansiyel yeterliliğinin ve son risaletin kuşatıcılığının sergilenmesinin yol ve yöntemi olarak da değerlendirilebilir.

Hukukun bağlayıcılığı, ferdî icthadlar bakımından, üretilen çözümlerin Allahın hükmü olduğu ifade edilerek sağlanmış ve üretilen bu çözümlerin hepsi genel anlamda, Allahın hükmü olmak bakımından aynı düzeyde tutulmuştur. Müctehid imamlar, geliştirdikleri icma teorisiyle, hem kendi zamanlarına kadar yaygın olarak nakledilegelen uygulamaları sağlama almışlar, hem de (yöneten ve yönetilen) herkes için bağlayıcı olacak bir otorite tesis etmeyi başarmışlardır.

Sünnetin Kur'an'ı mevcut şartlara uyarlama ve uygulama ameliyesi olarak değil, onu bütünlüme aracı olarak görülüp, icma'ın da bu ikisini kat'ileştiren bir mekanizma olarak kabul görmesi, olumlu yönleri yanında, bir yönüyle serbest hukuki düşüncenin (icthad) alanının gitgide daralmasına yol açmıştır.

Geleneksel icthad anlayışı ve bu anlayışla üretilen fikhî çözümler, fukahanın 'Allah adına konuşma' paradigmasının izlerini taşır. Bu anlayışın tezahürlerini değişik biçimlerde fıkıh ve fıkıh usulü literatürü içerisinde görmek mümkündür. Müftünün 'Allah'tan haber veren / Allah adına konuşan kişi' olarak vasıflanması; hükmün '*Şari'in hitabı*' olarak tanımlanması ve hatta devlet başkanının 'Allahın yeryüzündeki gölgesi' olarak algılanması bu paradigmanın tipik açılımlarıdır. Bu anlayışın temelinde teorik olarak Allah'ı, pratik olarak Kitab'ı merkeze almak ve O'nu hakim kılmak gibi olumlu ve masum bir düşüncenin yattığı bellidir. Bu düşünce, beşerî çabayla üretilen fikhî çözümlerin (hukukun), inanan insanlar tarafından kolaylıkla ve içten gelerek kabul edilmesi, benimsenmesi ve uygulanmasını sağlamıştır. Üretilen çözümlerin nihaî tahlilde Allah'a atfedilmesinin olumlu sonuçları yanında, bazı olumsuz sonuçları da olmuştur. Bir kere, beşerî çabayla, farklı zaman ve zemindeki farklı toplumsal şartlar bağlanımda üretilen çözümlerin, bir dönemden sonra kutsanması, tüm zamanlar ve zeminler için sabit ve değişmez hükümler gibi algılanması, yanlış olarak, bu anlayıştan kaynaklanmıştır. İctihadi çözümlerin ve genel olarak fıkıhın 'bilgi' değil,

'zann' olduğu gözardı edilmiş, zann bilgi yerine geçirilmiştir. Bir bakıma fıkıh, gitgide şeriat hatta din gibi değerlendirilmeye başlanmıştır.

Mevcut donukluk ve tıkanmayı aşmak üzere iki yüzyıldır İslam dünyasında icthad kapısının kapalı olmaması ve icthad edilmesi gerektiği yönünde söylem ve söylemlere şahit olunsa da, bunun kim tarafından ve nasıl yapılacağı konusunda işe yarar bir oluşum ne yazık ki ortaya çıkmamıştır. Son onyıllarda değişik konularda ortaya atılan görüşlere bakıldığında kiminin zahirilik, kiminin batınlık özellikleri taşıdığı kolaylıkla görülecektir. Şianın masum imamlara atfettiği yetkiyi başka kisveler altında kendilerinde görenlerin veya salt lafıza ve zahire bağlanıp kalanların yapabileceği bir şey olmadığı anlaşılmıştır. Çözüm 'değişim içinde devamlılık' ve 'değişerek kendisi kalmak' düşüncesiyle çelişmeyen, kendi içinde tutarlı, sistematik bütünlüğe sahip, eleştiren ve eleştirilebilen ekollerin oluşması ve icthadların bu çerçevede yapılmasıdır.

İSLAM HUKUK İLMİ AÇISINDAN MAKÂSİD İCTİHADININ YA DA TELEOLOJİK YORUM YÖNTEMİNİN İLKELERİ ÜZERİNE

Ahmet YAMAN*

"Ne zaman ayetlerimiz bütün açıklığıyla kendilerine okunup ulaştırılsa, o Bizim huzurumuza çıkacaklarına inanası gelmeyenler, 'Bize bundan başka bir Kur'ân getir; ya da bunu değiştir' diyecek olurlar. De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem; ben ancak bana vahyedilene uyarım. Bakın, eğer Rabbime baş kaldırarak olursam, dehşet veren o günün azabından korkarım!" Yûnus 10/15

ON THE PRINCIPLES OF IJTIHAD ACCORDING TO THE RATIO LEGIS OR TELEOLOGICAL INTERPRETATION IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

Ijtihad and reason of law (ratio legis) are two crucial concepts of fiqh, which requires each other. Development of law preserving its vitality in parallel to progress and change of social conditions depends on ijthad while this developments' being in accordance with legislators intentions is due to compliance with the reason of law. For the expected development and vitality of law, mujtahids who makes law and judges who implements law should give central importance to the finalist character, namely the reason of law (ratio legis), in their interpretations and judgments. Because of its critical function, in legal doctrine, it has been accepted for a mujtahid to know the intentions of law as crucial.

Although it is so important to determine the legislators intention (ratio legis) and to establish the legal system according to this end, subjectivities emerging from the content of the subject and subjective interpretations are seemed as dangers to be challenged. Some principles and assumptions must be determined in order to prevent the dominance of subjectivity in law, which can be the result of an attempt to find out the intention of the legislator. This article tries to find out these principles; therefore, it indicates the ways of evaluating text and sense of a law together.

* Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yamanahmet@hotmail.com

A. ARKA PLAN

İctihad ve makâsîd, biri diğeri gerektiren iki vazgeçilmez fıkıh kavramıdır. Gelişen ve değişen toplumsal şartlara koşut olarak hukukun canlılığını koruyarak gelişmesi ictihada; bu canlı gelişimin kanun koyucunun/şâriin muradı istikametinde olması makâsîde riayete bağlıdır.

Ulaşılmaya hedeflenen yer anlamındaki *maksîd* kelimesinin çoğulu olarak kullanılan makâsîd terimi, kanun koyucu olan Yüce Allah'ın norm koymadaki muradını ve hukuk düzeninden beklediği yararları ifade eder. Bu yararlar O'nun vahyi, hidayeti ve öğretilerinden süzülüp çıkarıldığı içindir ki, literatürde *makâsîdû's-şâri* veya *makâsîdû's-şerîa* ya da *el-makâsîdû's-şer'iyye* biçimindeki tamlamalarla kullanılmıştır.¹

Makâsîd en genel bakışla, yararların sağlanması suretiyle maslahatın gerçekleştirilmesi ve zararların giderilmesi suretiyle mefseletin izalesi olunca, makâsîd ile mesâlih arasında doğrusal bir ilişkinin varlığı göze çarpar. Hatta makâsîd, mesâlihi kuşattığından dolayı bu iki kavram arasında bir kaplam-çilem/umum-husus ilişkisi vardır. Bu sebeptendir ki her iki kavram da birbiri yerine kullanılabilir. Nitekim İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'den (v. 478/1085) sonra konuyla ilgili ilk derli toplu belirlemeyi yapan el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) şu cümlelerinde bu doğrusal ilişkiyi görmek mümkündür: "Esas itibarıyla maslahat, yararı sağlayıp zararı gidermeden (celb-i menfaat ve def-i madarrat) ibarettir. Fakat biz bu anlamı kastetmiyoruz...*Maslahat* teriminden bizim kastettiğimiz anlam, dinin amacını (*maksûdû's-şer'*) korumaktır. Dinin insanlara ilişkin amacı ise şu beş noktada toplanabilir: onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak..."²

Keza, nasların gâî/teleolojik yorumu konusundaki radikal fikirleriyle tanınan hanbelî hukukçu Necmeddîn et-Tûfî de (v. 716/1316) maslahatı tarif ederken onun "kanun koyucunun ulaşılmasını istediği hedeflere (maksûdû's-şâri') ileten sebepler" olduğunu belirtmiştir.³

Hukukun, kendisinden beklenen gelişmeyi sağlama ve canlılığını sürdürebilmesi için, hukuku oluşturan müctehitlerin ve uygulayan yargıçların, işte bu finalist karakteri yani kanunun konuluşu sebebini (ratio legis) merkeze almaları icap etmektedir. Bilindiği kadarıyla konuyu literatürde ilk defa bu kavramlarla ele alan el-Cüveynî'nin diliyle konuşursak "emir ve nehiylerin maksadını tam anlamıyla kavrayamayan kimse, din konusunda gerçeği yakalayamaz".⁴ Ünlü Alman hukukçu Rudolf v Jhering'in "gaye, bütün hukukun yaratıcısıdır" cümlesi de⁵ bu hususun bir başka dilden teyididir.

İşte bu fevkalade işlevinden dolayıdır ki, hukukun gayelerini bilmek, bir müctehit için vazgeçilmez bir icihad niteliği olarak görülmüştür. İmam Mâlik (v. 179/795), makâsîd merkezli bir yorum türü olan istihsânî ilmin onda dokuzu olarak

¹ Bazen benzer bir muhtevada ama daha çok illele irtibatlı olarak kullanılan hikmet ve hikmet-i teşri gibi kavramlar, bilinçli olarak bu çalışmanın ilgi alanına dahil edilmemiştir.

² Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut 1993, s. 174, 179

³ Tûfî, *et-Ta'yîn fî şerhi'l-erbâin*, thk. A. Hâc, Beyrut-Mekke 1998, s. 239

⁴ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. A.Dîb, Kahire 1400, 1/295

⁵ Çobanoğlu Rahmi, *Hukukta Gaye Problemi*, İstanbul 1964, s. 39

nitelerken⁶; birçok âlim, sınırlı olan hüküm kaynaklarının sınırsız sayıdaki olaylara yetmeyeceğinden⁷ dolayı dinin genel tutum ve tümel hedeflerine istinad eden bir bakışın zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.⁸ Bu noktada daha vurgulu bir üslup kullanan eş-Şâtîbî (v. 790/1388), icthad derecesine ulaşmanın ilk şartının, dinin ve hukuk düzeninin hedeflerini tam anlamıyla kavramak olduğunu söylemiştir.⁹

Müctehitlerin, İslam hukukuyla ilgili olarak beş noktada gayret gösterdiklerini söyleyen Muhammed Tâhir b. Âşûr (v. 1973), fakihin bu beş noktanın herbirinde ama özellikle de dördüncüsünde hukukun gayelerini bilmeye muhtaç olduğunu belirtir:

- a. Lafzî kaideler yardımıyla şer'î nasların sözlük ve istilâh anlamlarını kavrayıp içerdikleri manayı ortaya çıkarmak,
- b. Delillerarası çatışmaları gidermek,
- c. İleti tesbit yollarından biriyle sabit olan illeti gözönüne alarak naslarda hükmü belirtilmeyen belirlenene kıyas etmek,
- d. Naslarda hükmü açıklanmayan ve kendisine kıyas yapılabilecek bir benzeri de bulunmayan olayları çözümlenmek,
- e. İnceleyip de illet ve hikmetini tam olarak belirleyemediği konularda yeter-sizliğini kavramak.

İslam hukuku normlarının asırlar ve nesiller boyunca sürekliliğini sağlama görevini alan fakih, işte bunun için kanun koyucunun esas maksadını ve ulaşmak istediği hedefleri bilmek durumundadır.¹⁰ "Söylemeye lüzum yoktur ki, bir kanunun ihtiva ettiği hükümler birer illete bağlıdır ve bunları birer asla irca mümkündür. O asıllar ki bir silsilei külliyyat halinde o kanunun mantığını teşkil eder"¹¹ diyen Ali Himmet Berki (v. 1976), işbu hukuk mantığının gözardı edilmesi durumunda bekleyen tehlikeye de şu cümleleriyle dikkat çeker: "Hukukî muamele ve münasebetleri kuru ve mücerred nazariyelerle yürütmek mümkün değildir. Tatbikatın gözle görülecek kadar bariz ilhamları vardır. Kanun koyucular, hakimler bunları nazara almak zorundadırlar. Bu icabları ihmal eden kanunlar, sahifeler üzerinde kalmağa, ve bunları muhakeme ve hükümlerinde gözönüne almayan hakimler muvaffakiyetsizliğe mahkumdurlar."¹²

Makâsîd/mesâlih eksenli çözümleme biraz da, soruna, somut hukukî olay veya işlemin yaşandığı yer ve bağlamda muhatap olan bir faal İslamî şuurun çözüm bulabilmede gayret sarfetmesi demektir. Nitekim el-Cüveynî, "İstislâh ilkesinin son

⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, thk. A.Draz, Beyrut 1991, 2/ 233 (Şâtîbî'nin makâsîd teorisi üzerine güzel bir eser veren Faslı araştırmacı Ahmed Raysûnî, el-Muvâfakât hakkında şu tesbitte bulunmaktadır: el-Muvâfakât ismindeki "fi usûli's-şerîa" uzantısına, ne müellifte ne de ondan bahseden ilk kaynaklarda rastlayabilmiş değilim, bkz *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtîbî, Maryland* 1995, s.351) ; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Beyrut 1991, s. 371; Zerkâ Mustafa A., *el-İstislâh ve'l-mesâlihü'l-mürsele fi's-şerîati'l-İslamiyye ve usûlü fıkhihâ*, Dimaşk 1988 , s. 59

⁷ Bu iddianın tartışması için bkz., Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1348 vd.; Serahsî, *Usûl*, thk. E Efğânî, Beyrut 1993, 2/138 vd.

⁸ bkz., Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. A.C.Neşemî, Kuveyt 1985-89, 4/10-11, 217; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/295; 2/1349; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 174; Zencânî, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*, thk.M.E.Salih, Beyrut 1987, s. 322; Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut ty., 2/130-131; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, Beyrut 1991, 1/251; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/66; Berki Ali H., *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948, s. 234; Karaman H., *İslam Hukukunda İctihât*, Ankara ty., s. 25-27

⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/76

¹⁰ İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şerîati'l-İslamiyye*, Tunus 1978, s. 15; bkz. Âlim Y.H., *el-Makâsîdü'l-âmmè li's-şerîati'l-İslamiyye*, Riyad 1994, s. 107

¹¹ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, s. 73

¹² Berki, *age.*, s. 157-158

tahlildeki hedefi, meseleyi çözümlene görevini, o meselenin sahibine havale etmektedir ki bu, şer'atın güzel yönlerinden biridir" demektedir.¹³ Hz.Ali'nin (r.a) Yemen'e gönderilmesi sırasında Hz.Peygamber (s.a) ile aralarında geçen şu konuşma, bu gerçeğin ilk ağızdan teyidi anlamını taşımaktadır:

- "Ey Allah'ın Elçisi! Beni gönderdiğin o yerde çözümlenmesi gereken bir olayla karşılaştığımda basma kalıp gibi mi (kessikketi'l-muhammât) olayım, yoksa olaya şahit olan, orada hazır bulunmayanın görmediğini görür mü?

- Elbette ki hazır bulunan, bulunmayanın görmediğini görür."¹⁴

Buraya kadar anlatılanlar benimsendikten sonra geriye şu sorulara cevap aramak kalmaktadır: İyi güzel de şâriin maksatları, emir ve nehiylerin hedefleri, kısacası hukukun teleolojik değeri nasıl bilinecek? Bu belirlemeyi yaparken elimizde hangi ölçütler bulunmaktadır? Bu arada izafilik tehlikesi ne oranda vardır?

Şunu hemen belirtelim ki, müslüman müctehitlerin eliyle gerçekleşen makâsîd yorumu, belli ilke ve ölçülere bağlı olmuştur.¹⁵ Mezkur ilke ve ölçüler, hem maslahat-mefsedetin belirlenmesinde hem de bunlara işlerlik kazandırmada müctehidi sınırlandırmıştır. Büyük ölçüde hukuk düzeninin bir bütün halinde tek tek incelenmesinden/istikrâsından elde edildiği içindir ki bu kıstaslar, hukuk düzenine hakim tümel önkabuller/küllî müsellemler konumundadır. Dolayısıyla benimsenmemeleri de birçok tikel çözümlenmenin benimsenmemesi anlamına gelir; tıpkı verilere dayalı bir istatistiksel sonucu benimsememek gibi.

Maslahatı dolayısıyla makâsîdî ölçü alan ichtihadın bağlı olduğu ilkeleri tek tek ele almadan önce altını çizelim ki, hukukta şekil ve nizamı korumak, bir hukuk düzeninden bahsedebilmek için son derece önemlidir. Hukuk normunun lafız dizgesini zorlayan yorumlar, bizzat o hukukun başta emniyeti sağlama olmak üzere fonksiyonlarını işlevsiz hale getirir. Bilindiği üzere hukuk, ölçüsüzlüklerin ve keyfliklerin tam karşısında yer alır. "Binaenaleyh belirli bir yöntem ve felsefeye göre vücut bulan normlar olmaksızın, büyük bir özenle düzenlenmiş bir hukukî prosedür olmaksızın, hukukî işlemlerde şekil mecburiyeti kabul edilmeksizin layık vechile herhangi bir 'hukuk düzeni' tasavvur edilemez. Dolayısıyla hukuka sık sık yöneltilen formalizm=şekilperestlik suçlaması karşısında bir kere daha düşünülmalıdır. Şekillerden bağımsız bir pozitif hukuk olamaz; fakat şekilperestlikte de aşırılığa izin verilemez."¹⁶ Ruhun bekası için nasıl ki bedeninin korunmasına ihtiyaç varsa, nassın ruhuna itibar için de lafzın korunmasına ihtiyaç vardır.¹⁷ Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının onun lafzıyla yakından ilgili olduğuna Şâtîbî de bir çok yerde dikkat çeker.¹⁸

¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/934; bkz. İz b. Abdisselam, *el-Fevâid fi ihtisâri'l-kavâid (el-Kavâidü's-suğrâ)*, thk. C.Abdurrahman, Kahire 1988, s. 91

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1981, 1/83; bkz., Serahsî, *Usûl*, 2/137; Buhârî'nin Tarih'inden naklen Şelebî Muhammed M., *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 289; Erdoğan M., *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 83

¹⁵ Genel ilkesel bir sıralama için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 179; Bûtî S.R., *Davâbitü'l-maslaha fi ş-şer'ati'l-İslamiyye*, Beyrut 1986, s. 115-118; Hâdimî Nureddin M., *el-İctihadi'l-makâsîdî hucciyyetüh davâbituh mecâlâtüh 2*, Katar 1998, s. 23-24

¹⁶ Çağıl Orhan M., *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul 1963, s. 24-25; bkz. Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, s. 31; Tuğ Adnan, *Hukukta Şekil*, Trabzon 1981

¹⁷ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 138; Fâsî Allâl, *Makâsîdü'ş-şer'ati'l-İslamiyye ve mekârimühâ*, Beyrut 1993, s. 93; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 86

¹⁸ mesela bkz. *el-Muvâfakât*, 2/65-66, 4/115, 289, 324;

Bu başat ilkeden hareketle; neyin maslahat/yarar, hangi şeyin de mefsedet/zarar olduğuna, hikmet sahibi kanun koyucu değil de kanunu uygulamakla yükümlü olan birey¹⁹ tek başına karar verecek olursa, zikri geçen maslahat-mefsedet kavramlarının içeriklerinin izafiliğinden dolayı²⁰ kanun koyucunun muradı, buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu durumda beşerî belirlemeler, hukuk düzenine, belirleyenlerin hevalarının ve geçici arzularının hakim olması sonucunu doğurur²¹. Tam da bu noktayla ilgili olarak Şâtîbî şu tesbitlerde bulunur: "Dînî açıdan celbedilen maslahatlarla defedilen mefsedetlerdeki amaç, âhiret hayatı için dünya hayatının gereklerini temin etmektir. Yoksa bireylerin kendi basit nefsanî yararlarını temin veya nefsanî zararlarını gidermek değildir. Din, başka bir şey için değil, sadece mükellefleri hevalarına kapılıp gitmekten korumak ve dolayısıyla Allah'ın kulları olmalarını temin için gelmiştir. Hal böyle olunca dinin, bireylerin nefsi heva ve arzularına uygun, nasıl olursa olsun onların aktüel menfaatlerini karşılayan bir doğrultuda geldiğini varsaymak, bu gerçekle bağdaşmaz. Yüce Rabbimizin şu buyruğu bu meyanda çok açıktır: 'Eğer gerçek, onların arzu ve emellerine uyacak olsaydı, şüphesiz gökler ve yer içindekilerle beraber yıkılır giderdi' (el-Mü'minûn 23/71)."²²

Bu noktada durup fıkıh tarihine dönüp baktığımızda, normatif nasların anlaşılması konusunda, hadd-i vasatı temsil eden büyük çoğunluk yanında iki ucun oluştuğunu görüyoruz. Bunlardan birincisi, daha çok klasik dönemlerde kendisini göstermiş olan radikal zâhiriyye akımı; ikincisi ise daha çok modern zamanlarda sahne alan radikal tevilciler ve tarihselcilerdir. Öncekiler, nasların belirlediği hukuk çözümlerinin makul gerekçelere ve makâsîd merkezli açılımlara sahip olduğunu reddettikleri için bu nasların literal anlamıyla yetinip kıyas ve istislah itihadına²³ sirt çevirmişlerdir. İkinciler yani radikal tevilciler ise tam tersi bir tavırla, nasların literal anlam örgüsünü hiçe sayıp, o naslardan kendilerinin göreceli olarak çıkardığı içi boş izâfî genel yaklaşımlarla hüküm vermeye çalışmışlardır.

Zâhirî yöntem sonuçta; kuru, şekilperest, açılıma kapalı ve tatmin edici olmayan bir hukuk anlayışı sunarken; tevilciler ise hemen her konuda pozitif beşerî hukuk ile entegre olmuş ve dînî boyasını kaybetmiş bir seküler hukuk anlayışını seslendirmişlerdir.²⁴

Söylediklerimize bir kaç örnekle açıklık kazandıralım:

"Sizden biri sakın ha, durgun suya bevletmesin. Sonra onunla yıkanır"²⁵ hadisini değerlendiren İbn Hazm (v. 450/1063), Hz.Peygamber'in (s.a.) burada bevlînin dışında diğer necisleri saymadığını belirterek, o diğer necis maddelerin durgun suyu pislet-

¹⁹ el-Bakara 2/187, 227, 229-230; en-Nisâ 4/13-14; en-Nûr 24/51; el-Ahzâb 33/36

²⁰ "Hiç kuşkusuz ve her zaman 'dürüstçe yaşamak', 'herkese hakkını vermek' vb. buyrulur; ama bunlar çok genel ve hukukun dikkate alamayacağı ahlaki kurallardan başka bir şey değildir. Her toplumun dürüstlük anlayışı farklıdır...Anne-baba cinayeti en iğrenç gelen alçakça bir cinayet gibi görünürken kimi toplumsal gruplarda buna izin verilir" , H. Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, çev.H. Dilli, İstanbul 1991, s. 32; bkz. Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, s. 32,41

²¹ bkz. el-Mâide 5/48,49; Yunus10/15

²² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/29-30, ayrıca bkz. 4/95, 97; bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1348 vd.

²³ İctihad türleri için bkz. Devâlibî Muhammed M., *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkâh*, Dimaşk 1959, s. 402, 413, 422; Apaydın Yunus, "İctihad", *DiA.*, 21/436-437

²⁴ Allâl el-Fâsî, bu ikinci grupta yer alanları "yeni mutezile" ve "yeni isrâiliyyât devşirmecileri" olarak niteler. bkz. *Makâsîdü's-şer'iatî'l-İslamiyye ve mekârimühâ*, s. 94-95, 101-103

²⁵ Buhârî, "Vudû" 68; Müslim, "Tahâret" 94-96; Ebu Davud, "Tahâret", 36; Tirmizî, "Tahâret" 51

meyeceği sonucunu çıkarmıştır.²⁶ Onun bu noktadaki lafızcı hareket tarzı kendi ifadesiyle "her ismin bir hükmü vardır; hadiste zikredilen bir kelimenin hükmü, bir başka nas olmadıkça zikredilmeyene intikal etmez"²⁷ kabulüne dayanmaktadır.

Aynı mantıkla mesela zekat, naslarda ismen anıldığı için sadece şu sekiz sınıfta söz konusudur: Altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır ve davar. Bunların dışındaki bütün madenler, ticaret malları, toprak ve deniz ürünleri, menkul değerler, gayri menkuller vs. zekata tabi değildir. Aksi kanaat, "Her kim Allah'ın belirlediği sınırları aşarsa kendisine yazık etmiş olur"²⁸ ayeti gereğince geçerli değildir.²⁹

İşte böyle pür şekilci bir bakışla naslar anlaşılacak olursa şöyle ilginçliklerle karşı karşıya kalınacaktır:

Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarfetmemeyi can yakıcı bir azap sebebi olarak bildiren *kenz* ayetinin³⁰ kapsamına girmemek için, altın ve gümüşleri dolara çevirip saklamak yeterlidir.³¹ İslam dinine ve toplumuna dışarıdan yönelebilecek düşmanca saldırılar, cihad için beslenen atlar ile³² savuşturulacaktır. Oruç için imsak vakti, elimize alacağımız siyah-beyaz iplikler birbirinden ayırt edilince³³ başlayacaktır.

Radikal tevilciler ve tarihselcilerin temsil ettiği diğer uca gelince; kurban kesmenin hedefi, fakire yardımda bulunmaktır. Yardımın ise türlü türlü yolu vardır; öyleyse dinde, yerine başkası ikame edilemeyecek tarzda mutlaka hayvan kanı akıtmak biçiminde belirlenmiş bir kurbiyet şekli yoktur.³⁴

"...Bir takım insanlar, ... sakat düşüncelerini tatbik ettirebilmek için Hz.Peygamber adına konuşmayı metot edindiler. Zira Kur'ân-ı Kerîm'e işlerine yarayacak ayet eklemek ellerinden gelmiyordu" diyen tecrübeli bir akademisyenin³⁵, birkaç sayfa sonra sergilediği şu ilginç çelişki de bu ucun bir örneği olarak burada zikredilmeyi hak etmektedir: "Fakülteyi teşriflerinde Fazlurrahman'a 'Aziz Hocamız, dedim, mesela miras konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de kadınlara erkeklerin hisselerinin yarısının veriliyor olması, o devir şartları içinde âdilâne bir taksim idi. Daha sonra hanımların sorumlulukları, ev idaresine katılımları artınca bu hisselerin eşitlenmesi gerekir, siz böyle mi düşünüyorsunuz?' Hoca merhum, bu sualime karşı evet dedi ve ekledi: 'Hatta günümüz kadınlarına erkeklerinkinden daha fazla hisse vermek Kur'ân'ın adalet prensibine uygundur.' Fazlurrahman merhumun çalışma şevkini paylaşımların çoğalması sayesinde, problemlerin çözümünün çabuklaşacağına inanıyorum."³⁶

Bu pür tevilci bakışın hareket noktasını kendi ağzından dinleyelim: "İctihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama (makâsıdını kavrama, A.Y.) ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde

²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. A.Bendârî, Beyrut 1988, 1/145, 159

²⁷ İbn Hazm, *age.*, 1/159

²⁸ *et-Talâk* 65/1

²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/12, 17

³⁰ *et-Tevbe* 9/34

³¹ Böyle bir uygulama için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/230'dan Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 87

³² *el-Enfâl* 8/60

³³ *el-Bakara* 2/187

³⁴ Öztürk Yaşar N., *İslam Nasıl Yazlaştırıldı*, İstanbul 2000, s. 407 vd.

³⁵ Hatiboğlu Mehmed S., "Kadına Dinin Verdliğini Fazla Bulanlar", *İslamiyat* 3 (2000), sy:2, s. 9

³⁶ Hatiboğlu, *agm.*, s. 13

ta'dil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin."³⁷

Kanunun, yürürlüğe konulmasından sonra kanun koyucunun iradesine bağlı olmaktan çıktığını, yani kaynağı ile bağlantısının kesildiğini, dolayısıyla önemli olanın, kanun koyucunun başta ne istemiş olduğu değil; fakat şimdiki şartlar göz önünde tutularak ondan çıkarılabilecek anlam olduğunu, kanunun uygulanması anındaki yarar veya çıkar uyuzmazlıklarına en uygun gelecek biçimde kanunun yorumlanması gerektiğini savunan tevilci mantığıyla³⁸ düşünürsek de şöyle ilginç çıkarımlar sürpriz olmayacaktır:

Zina, *el-makâsîdü'l-hamse* diye bilinen beş tümelden birisi olan nesli/nesebi korumak amacıyla haram kılınmıştır. Zina sonucunda doğum olursa nesiller birbirine karışacak, kimin kimden olduğu belirsiz kalacaktır. Bunun önüne geçebilmek için Kur'ân söz konusu fiili yasaklamıştır. Oysa günümüz teknolojileriyle nesillerin birbirine karışması ihtimali ortadan kalkmış, ayrıntılı test ve tahlillerle babanın kimliğini tespit, basit bir uygulama haline gelmiştir. Öyleyse evlilik ve aile kurumuna gösterilecek saygı saklı kalmak kaydıyla, aralarında hukukî bir evlilik bağı olmayan bekar bireylerin kendi arzularıyla bu fiili işlemleri suç kapsamında değerlendirilmemelidir. Bu yaklaşım bizi, aynı zamanda, bir gelişmiş toplum göstergesi olan cinsel özgürlük fenomenine de yaklaştırmaktadır.

Kur'ân'ın ısrarla üzerinde durduğu ibadetler ve özellikle namaz, bireyin iç arınmasını sağlamak (el-AnkEbut 29/45) ve onu dine bağlamak için (Tâhâ 20/14) seçilen birer sembolden ibarettir. Daha açık bir ifadeyle bu ibadetler ve namaz birer vesiledir. Beş tümelden biri olan dini korumayı hedefleyen ibadetler birer sembol ve vesileden ibaret oldukları için, gerek vakit, gerek şekil ve gerek sayı açısından kişinin buna olan ihtiyacı ve içinde bulunduğu özgül şartlarla bağlantılıdır. Binaenaleyh iç arınmayı bir başka şekilde yerine getiren ve bu yolla Allah'a bağlılığını pekiştiren kişinin vakte, şekle ve sayıya bağlı olma zorunluluğu yoktur. Çağdaş mesai anlayışı ve üretkenlik ölçütleri göz önüne alınarak kişisel düzenlemeler yapılabilir. Önemli olan iç arınma, Tanrıyla özde barışık olma ve řeklí değil, samimi dindarlıktır. Din de zaten son tahlilde bir vicdan işi değil midir?

Fıkıh tarihimizin izdüşümlerini takibe devam ettiğimizde, katı lafızcı/şekilci yorum tarzının, İslam coğrafyasına diğerlerine oranla daha çok hakim olan mezheplere de zaman zaman sirayet ettiğini görebiliriz. Söz gelişi, şeybânî (v. 189/804) hariç hanefîlerin kurucu imamları, Hz.Peygamber'in (s.a.) lanet vurgulu buyruğunun murad ve maksadını hiç hesaba katmayıp sırf hıl=helal olma kökünden gelen kelimelerle (muhalil ve muhalil leh) hükmü beyan etmesini ve salt irade beyanı teorisini öne

³⁷ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.A.Açıkgenç-H.Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 77. Bu düşünce tarzı, Kara Avrupasında ortaya çıkan ve "Kanunun metni ile bağlı kalmaksızın tamamen serbest bir şekilde adil sayılan bir çözüme varılabileceğini, hatta bu çözümün kanının metninez aykırı (contra legem) olabileceğini kabul eden" serbest yorum metodunu hatırlatmaktadır. bkz. Dönmez İbrahim K., "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", MÜİF. Dergisi, SY.4 (1986), S.30,45

³⁸ Tarihselci-tevilci bakışın temel savları ve eleştirisi için bkz. Salih Muhammed E., *Teşsiru'n-nusûs fi'l-şikhi'l-İslamî*, Dımaşk 1984, s. 124; Yörük Abdülhak Kemal, *Hukukun Umumi Prensipleri*, İstanbul 1949, s. 55; Gözübüyük Şeref A., *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 1973, s. 64; Edis Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara 1993, s. 191-192; Uyanık Mevlüt, *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuğu*, Ankara 1997; *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2000; Kotan Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, İstanbul 2001

sürüp hulle nikahını caiz görmüşlerdir.³⁹ Benzer biçimde, Hz.Peygamber'in (s.a.) "Hibesinden dönen kişi, kusup da sonra kusmuğuna dönen köpek gibidir"⁴⁰ buyruğunu gerçekten tuhaf bir biçimde lafız yorumuna tabi tutup, hadisten şu hükmü çıkarabilenler olmuştur: Nasıl ki kumuk köpek için önemli değil ve tabiatı icabı dönüp onu yiyebilirse, kişi de hibesinden dönebilir.

Bu meyanda Şâfiî'nin şu ictihadı da dikkat çekicidir: Evlilik akdinin tarafları beraberce bir günlüğüne evlenmeyi tasarlasalar ama bilinmekle birlikte bu niyetlerini, nikah akdi sırasında açıkça telaffuz etmeseler, nikah geçerli olur.⁴¹ Aynı Şâfiî, lafız ta'tîl eden tevile şiddetle karşıdır⁴² ve hatta Hz.Peygamber'in ta'lile delalet eden sözünün bile kıyas yöntemi ile zâhiri dışına çıkarılmayacağını söyler; zira böyle yapılırsa illeti belirleyen fakihın zannına bağlı kalarak hadisin zâhiri terkedilmiş olur.⁴³

Mâlikîler ise "Yeryüzü benim için mescid ve temiz-temizleyici kılındı"⁴⁴ hadisinin harfî karşılığında istifadeyle namazın ancak yeryüzünde veya gemi, taşıt gibi bir şekilde yeryüzüne bağlı nakil vasıtalarında kılınabileceğini söylemişlerdir. Bu yorum, uzun yolculuklarda uçakta, hatta uzay istasyonunda, belki ileride kolonilerde namaz kılınamayacağı sonucunu vermektedir.⁴⁵

Hiç niyeti ve kastı olmadığı halde sırf dil sürçmesiyle boşama lafızlarının kullanılması halinde boşamanın geçerli olacağını söyleyen hanefî, şâfiî ve mâlikîlerin bu ictihadı da⁴⁶ şekilperestliğin bir başka örneğidir.

Her ne kadar Âmidî (v. 631/1233) yanlış bir tesbitte, hanefî, şâfiî ve hatta mâlikîlerin maslahatı dikkate almama hususunda hemfikir olduklarını söylese de⁴⁷, yukarıda örneği verilen çıkarımlar, mezheplerin geneline göre istisna düzeyinde kalmıştır. Gerekçelendirilebildiği ölçüde normları, lafızlarıyla uyumlu olmak kaydıyla makâsîd yorumuna tabi tutmak, Hz.Peygamber'den (s.a.) itibaren Sahâbe, tâbiîn ve mezhep müctehitlerinin yapageldiği bir davranıştır.⁴⁸ Nitekim Karâfî de (v. 684/1285), ismini açıkça koymasalar bile büyük çoğunluğun bu yönde istidlallerde bulunduğunu kaydeder.⁴⁹

Kanunun hem lafzını hem de ruhunu, birini diğerine feda etmeden beraberce ele alan işte bu anlayış sayesinde ki, İslam hukuku, ana kaynağından kopmaksızın canlılığını sürdürmüş ve ihtiyaçları karşılayabilmiştir. Aynı düzlemde mesâlih temin

³⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/131; Merğînânî, *el-Hidâye şerh bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986, 3/177; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, Bulâk 1315, 2/259

⁴⁰ Buhârî, "Hibe" 14,30; Müslim, "Hibât" 1,2,7,8; Ebu Davud, "Büyü"81; Tirmizî, "Büyü" 62; Nesâî, "Hibe"302

⁴¹ Şâfiî, *el-Üm*, thk. M. Mataracı, Beyrut 1993, 5/118

⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/551

⁴³ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Şakir A.M., Kahire 1979, s. 503 vd.; Cüveynî, *age.*, 1/558-559. Şâfiî'ye atfedilen tersi bir yöntem için bkz. Zencânî, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*, s. 324

⁴⁴ Buhârî, "Salât"56; Müslim, "Mesâcid" 3-4; Ebu Davud, "Salât"24; Tirmizî, "Mevâkît" 119; Müsned, 2/222

⁴⁵ Örneğin tartışması için bkz. Hâdimî, *el-İctihadü'l-makâsîd* 2, s. 117

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyeti'l-muktesid*, İstanbul 1985, 2/62

⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut ty., 2/394

⁴⁸ Bazı örnekler için bkz. Karâfî, *el-Furûk*, 2/32 vd.; Şâtibî, *el-İ'tisâm*, s. 354-363; İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf fi binâi ba'd'l-ahkâm ale'l-urf", *Mecmûatü'r-rasâil*, Beyrut ty., 2/114 vd.; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm*, Dimaşk 1967, 2/917 vd.; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 308; Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ*, s. 353 vd.; Dirînî Fethî, *el-Menâhicü'l-usûliyye fi'l-ictihad bi'r-re'y*, Beyrut 1997, s. 487-493. Ayrıca bkz. Baqby İhsan A., "The Issue of Maslahah in Classical Islamic Legal Theory", *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, II, 2, 1964, 133

⁴⁹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Kahire 1993, s. 448

edilip mefâsîd giderilmiş, harama götüren vesileler engellenmiş, kanuna karşı hile kapıları kapatılmış ve hukukun gönülden benimsenip işlevlerini icra etmesi sağlanmıştır.

İşte bir hukuk nizamının, önce kendisini benimseyenlerin vicdanında kabul görmesi, sonra da hayatı, adalet idesi etrafında bir bütün halinde kuşatıp toplumsal düzeni sürekli sağlayabilmesi için onun, önceden belirlenmiş ilkeler doğrultusunda makâsîd yorumuna tabi olması gereklidir.

B. MAKÂSİD İCTİHADININ/GÂİ YORUM YÖNTEMİNİN İLKELERİ

Söz konusu ilkeler, ölçüler ve sınırları sadedinde şu belirlemeler yapılabilir:

1. Fıkıh düzeninin, temelde aşkın bir iradeye bağlı yani ilâhî olduğu; kaynağını, tarihe ve insana müdahale eden Yüce Yaratıcı'nın kelamının oluşturduğu⁵⁰ unutulmamalıdır.

2. Yaratıcısı olduğu için insanı ve toplumu en iyi bilen bir iradenin koyduğu normların da, hükümlerin en iyisi olduğu kabul edilmelidir. Bu kabul aynı zamanda, o iradenin belirlemelerinin, birini diğerine tümünden feda etmeden ya da öncelemeden hem lafız hem de ruhuna sahip çıkmanın bir iman meselesi olduğunu ilham eder.⁵¹

3. Vahyin düzenlemeleri bir bütün olarak değerlendirilmelidir.⁵² Onlara parçacı bir mantıkla yaklaşım da herhangi bir hukuk normunu bu bütünlükten koparıp tek başına ele almak, sonra da günün sübjektif maslahat anlayışıyla uyumlu hale getirebilmek için üzerinde oynamak, o anda çözüm gibi görünse de neticede birbirine bağlı halkaların koparılması tehlikesini doğurur. Nafaka başta olmak üzere aile içi sorumlulukları gözardı edip miras hisseleri üzerinde oynamak; makro iktisat ve genel ticaret politikalarını dikkate almayıp faiz meselesini değerlendirmek; dînî, ahlakî ve iktisadî sorumlulukları ve dağıtılan rolleri hesaba katmaksızın çok evlilik ve boşanma meselelerini ele almak gibi.

4. Dinin son tahlildeki hedefi, bir küresel insan değil bir İslam insanı inşa etmektir. İnanç esaslarıyla, hukukuyla, ahlakıyla ahiret kaygısı taşıyan, her türlü eylem ve değerlendirmelerin, zerre miktarınca hesabının verileceği bir din gününün varlığına inanan bir insan. Sadece hukukî geçerlilik değil, belki ondan daha fazla oranda diyânî onaya değer veren insan.⁵³

Buna bağlı olarak hukukun, ancak kendisini gönülden benimseyenler üzerinde etkili olabileceği unutulmamalıdır.⁵⁴ Bu yüzden maddî yaptırımlarla desteklenen normatif kurallardan önce, bireyi ve toplumu bu kuralların sonuç verici biçimde uygulayabileceği dînî-ahlakî kıvama erişirmek üzerinde durulmalıdır. Kur'ân'ın yasa koyma siyasetinde izlediği tedricilik özelliği ile Hz. Âişe'nin (r.a) şu sözü bu ilkeyi teyit etmektedir: "Kur'ân'ın ilk nazil olan kısmı, içinde Cennet ve Cehennem anlatıldığı mufassal suredir. Ne zamanki insanlar İslama bağlandılar, işte o zaman helal-haram hükümleri geldi. Eğer ilk önce 'içki içmeyin' hükmü inseydi insanlar 'onu içmeyi asla terketmeyiz' derlerdi; yine başlangıçta 'zina yapmayın' hükmü inseydi onlar 'zinadan vazgeçmeyiz' derlerdi...."⁵⁵

⁵⁰ el-Bakara 2/187, 229; en-Nisâ 4/65, 105; el-Mâide 5/44, 45, 47, 50; en-Nûr 24/51; el-Mülk 67/14; el-Ahzâb 33/36; et-Tîn 95/8

⁵¹ en-Nisâ 4/11, 105, 125; el-Mâide 5/50; el-İsrâ 17/60; et-Talâk 65/12; eş-Şûrâ 42/10; Yusuf 12/80

⁵² el-Bakara 2/85; Âlû İmrân 3/83; el-En'âm 6/159; ez-Zümer 39/2; eş-Şûrâ 42/13

⁵³ el-Bakara 2/103; Yusuf 12/109; Dârimî, "Büyü" 2; Müsned, 4/194,227,228

⁵⁴ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 92; Aral Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1992, s. 90

⁵⁵ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 6

5. Her gaye adalete uygun olmayabilir. Toplumun fayda ve menfaatına yani sosyal benliğe uygun her şey âdil ve iyi değildir. Aksine adalete uygun olan her şey iyidir, faydalıdır, makul ve makbuldür.⁵⁶ Mutlak bir ide olan adalet de somut tarihî ve sosyal boyutlarda, devlet ve toplum gibi somut organizmalarda gerçekleşeceği için izafidir.⁵⁷ Öyleyse, son tahlilde neyin âdil ve yararlı olduğuna karar verecek olan, tarih ve toplumu aşkın, dolayısıyla izafilikler üstü bir hikmet sahibi olmalıdır ki, bu da Yüce Yaratıcı'dır.⁵⁸

6. Tek tek müctehidler düşünülüğünde, kanun koyucunun muradını ve normun maksadını her defasında yüzdeyüz kesinlikte tespit ile lafız-gaye dengesini kurmak, yukarıda işaret ettiğimiz izâflilikler ve beşer olmaktan kaynaklanan eksiklikler dolayısıyla mümkün olmayabilir. Daha kısa bir ifadeyle, insanlar yalnız başlarına şer'î hükümlerin hikmetlerine vâkıf olamayabilirler.⁵⁹ Bu sebeple, normun hedefini ve neyin maslahat-mefsedet olduğunu bireysel girişimlerle değil, kurul halindeki toplu çabalarla belirlemek, bir anlamda icma kokusu da taşıyacağı için daha sağlam sonuçlar verecektir. Dinin temel kaynakları üzerinde böyle bir kurulda teecessüm edecek İslam aklıyla yapılacak istikrâ, en azından tatmin edici bir bilgi (el-ilmü't-tuma'nîne) kaynağı olarak kabul edilebilir. Bu noktada, bir taraftan Yüce Allah'ın böyle bir topluluğa olan lütufkâr hidayeti⁶⁰; diğer taraftan Hz.Peygamber'in, müslüman toplumun hata üzerinde birleşmeyeceği yönündeki müjdesi⁶¹ daha açık bir anlam taşımaktadır. Maslahat, el-Gazzâlî'nin de belirttiği gibi icma ile tespit edilip uygulanabilir.⁶²

7. Gerekseleri ve hedefleri; selim akıl, bozulmamış vicdan ve tahrîf edilmemiş şer'î ölçüler ışığında tesbit edilebilenleri hariç, ibadet ve belirli niceliklere bağlanmış mukadderât alanı makâsîd yorumuna kapalıdır.⁶³ Çünkü bunlar, halis Allah hakkıdır ve kuldun beklenen de, olduğu gibi kabul (tevakkuf) ve uygulamadır (imtisâl). Tıpkı Hz.Ömer'in Hacer-i Esved'i selamlaması sırasındaki " *Vallaî biliyorum ki sen, sadece bir taşsın; ne saydan dokunur ne de zararın. Rasulullah öperken görmeseydim seni öpmezdim*"⁶⁴ ifadesi ile remel ve hervele yaparken söylediği " ... Bu Rasulullah'ın yaptığı bir uygulamadır, terk etmeyi uygun bulmayız"⁶⁵ şeklindeki teslimiyetçi tavır gibi.

İşte bu ilke gözardı edilerek mesela şu şekilde bir gâî/teleolojik yorum yapılmaz: Kur'ân boşanmış bir kadının üç kurû (üç regl dönemidir ki, yaklaşık olarak üç aydır); eşi vefat etmiş bir kadının tam olarak dört ay on gün iddet beklemesi gerekti-

⁵⁶ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 123; Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*, s. 42

⁵⁷ Çağıl, age., s. 344; Bruhl-Levy, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 32. bkz Şâtıbî, el-Muvâfakât, 2/30; Zencânî, *Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl*, s. 324; Şelebî, *Ta'îlu'l-ahkâm*, s. 280

⁵⁸ el-Mü'minûn 23/71; el-En'âm 6/98; el-Enfâl 8/29; Kâf 50/16; el-Bakara 2/30

⁵⁹ Karâfî, *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imam*, Kahire 1989, s.39; Dehlevî, *Hucetullâhî'l-bâliğa*, , trc. M.Erdoğan, İstanbul 1994, 1/16

⁶⁰ el-Bakara 2/143; Âlü İmrân 3/110; et-Tevbe 9/16

⁶¹ Bu müjdenin manevî mütevatir derecesinde bir değer taşıdığına dair yorumlar için bkz. Şâfîî, *er-Risâle*, s. 472; amlf., *el-Üm*, 7/464; Cassâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3/265; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 138-139

⁶² el-Mustasfâ, s. 179

⁶³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/960; İz b. Abdisselam, *el-Kavâidü'l-kübrâ: Kavâidü'l-ahkâm fî islâhî'l-enâm*, thk. N.Hammad-O.Dumeyriyye, Dimaşk 2000, 1/28 (Eseri tahkik edenler, daha önceki neşirlerde kullanılan "fî mesâlihî'l-enâm" başlığının hiçbir yazma nüshada yer almadığını, doğrusunun "fî islâhî'l-enâm" olduğunu belirtmektedirler, bkz. mukaddime, s. 35); Şâtıbî, el-Muvâfakât, 2/228; Dehlevî, *Hucetullâhî'l-bâliğa*, 1/478; Şelebî, *Ta'îlu'l-ahkâm*, s. 296, 302, 322; İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-şer'i'ati'l-İslamiyye*, s. 109

⁶⁴ Buhârî, "Hac" 60;

⁶⁵ bkz. Müsned, 1/45

ğini (el-Bakara 2/228, 234) emretmektedir. İddetin amacı, varsa hamileliği ve dolayısıyla babanın kim olduğunu tespit etmektir. Emrin verildiği zamanda bunun tespiti ancak fiziksel gelişmeler ile yani gözle mümkün olduğundan, bekleme dışında bir yol da düşünülemezdi. Fakat günümüzde gelişmiş tahlil ve ultrasonografi imkanlarıyla gebelik anında belirlenebilmektedir. Öyleyse bu kadar uzun süre beklemeye gerek yoktur. Diğer taraftan ölüm iddeti olan dört ay on gün meselesi de, eşin arkasından yas tutma ve ağıt yakma âdeti olan Arap toplumuna özgüdür. Aynı bakışla zekat, kurulmakta olan toplumun ve teşkilatlanmakta olan devletin sosyal ve askerî ihtiyaçlarını karşılamak üzere (et-Tevbe 9/60) konulmuş bir vergidir. Zamanı, oranları, matrahı ve sarf edileceği yerler açısından mutlak ve mahdut değildir. Günümüzün gelişmiş anlayışı bir sosyal devlet gerçeğini ortaya çıkardığından, bu devlet de sadece sosyal değil, siyasî, askerî vs. bütün ihtiyaçları gidermeyi anayasa ile kendine görev bildiğinden, topladığı vergileri de zaten bunlar için harcadığından zekatın işlevi de kendiliğinden görülmüş olmaktadır. Öyleyse zaman, oran, matrah ve sarf yerleri açısından ayrı bir zekat kurumuna ihtiyaç kalmamıştır.

Fakat yukarıdaki üç ölçüte yani selim akıl, bozulmamış vicdan ve tahrîf edilmemiş şer'î kıstaslara göre gerekçelendirilebilen (ta'lîl edilebilen) ibadet ve mukadderât, ehliyetli müctehitler tarafından yorumlanabilir.⁶⁶ Söz gelişi, şâriin belirlediği zekat nisapları hakkında şu yorum yapılabilir: Hadislerde ve fıkıh kitaplarında, belli mallar (deve, koyun, sığır, altın, gümüş...) için verilen miktarlar/nisaplar, tesbit edildiği zamanda birbirine eşit ve normal bir ailenin bir yıllık geçiminin karşılığı olduğu için, buradan hareket ederek günümüzde ailenin yıllık asgari geçim indeksi esas alınabilir ve temel ihtiyaçları karşılayan malvarlığı dışında bu kadar zekatlık mala sahip olanların "nisaba malik oldukları" söylenebilir. Bu yorumda dînî metinlerin belirlediği zenginlik ölçüsünü (nisabı) değiştirmek söz konusu değildir; yapılan şey nisabın, günümüz ölçülerine göre tesbit ve ifade edilmesidir.⁶⁷

8. Herhangi bir kanun maddesinin veya bir hukukî yargının kapsamı hakkında tereddütler olursa, daha açık bir ifadeyle bir hukuk kuralının belli bir olaya uygulanıp uygulanamayacağı yönü şüpheli ise, böyle bir durumda, öncelikle o kuralın dayanağını oluşturan değer yargıları ve hedefi araştırılmalıdır. Bu araştırmadan sonra küllî/tümel ilkenin, unsurlarıyla birlikte genel olarak varlığı tesbit edilebilirse, artık o olayın her bir yönden bütünüyle bu unsurları taşıyıp taşımadığına bakılmaz.⁶⁸ "Mesele kanunun lafzı çok manalı ise, o vakit bütün filolojik kelime cambazlıkları ve formalolojik tefsir hünerleri hiçbir netice vermez, olsa olsa aldatıcı istidlallere yol açar."⁶⁹ Söz gelişi yankesiciliğe hırsızlık suçunu düzenleyen kanunu, eşcinselliğe veya ensest ilişkilere zina suçunu düzenleyen kanunu uygulayıp uygulamamak bu ilke sadedinde hatırlanabilir.

9. Makâsîd icthadı, müctehidlerin sezindikleri maslahat anlayışına bina edileceğinden⁷⁰, bu maslahatın kat'î nas ile ters düşmemesi gerekir. Kat'î nas ile çelişen

⁶⁶ bkz. Dehlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, 1/376, krş. 1/478-480; Zerkâ, *el-İstislâhî*, s. 36-37; a.mlf., *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, nşr. M.Mekkî, Dımaşk 1999, s. 159. Ayrıca bkz. Raysûnî Ahmed, *Medhal ilâ makâsîdi's-şerîa*, ed-Dâru'l-Beydâ 1996, s. 26-34

⁶⁷ Karaman Hayreddin, "Zekat ve Kurban", Yeni Şafak 27 Şubat 2000; benzer bir yorum için bkz. Dehlevî, *age.*, 1/376

⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân* 2/923-924; Karâfî, *el-İhkâm*, s. 48; Zencânî, *Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl*, s. 320

⁶⁹ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 123

⁷⁰ İz b. Abdisselam, *el-Fevâid fi ihtisârî'l-kavâid*, s. 56, 91

maslahat -yukarıdaki mukaddimelere bağlı olarak-, gerçek ve muteber değil, aksine vehme dayalı ve merdûd/mülgâ bir maslahattır.⁷¹ Ebu Zehra'nın da (v. 1974) dediği gibi maslahat, nassın bulunduğu yerde vardır; ortada kesin ve genel bir maslahatın bulunup da kat'î bir nassa ters düşmesi olası değildir. Böyle bir çelişme durumunda, fikrî bir sapma, hissedilen bir heva ve galip gelen bir nefsanî arzu var demektir. Ya da geçici bir konjonktürün etkisi altında kalınmış veya anlık basit ya da varlığı kuşkulu bir yarar hesabı yapılıyor demektir. Hikmet sahibi kanun koyucudan gelen subûtu ve delaleti kesin olan bir nas karşısında böyle bir maslahat barınamaz.⁷²

Bu prensip gereği mesela, acı çeken ve tedavi yolları tükenen yaşlı bir hasta, kıvrandığı dayanılmaz acılardan kurtulmak için ölümüne onay verse, hasta ve yakınları için birçok yarar sağlayacağı düşüncesiyle ötanazi (el-katl bi'r-rahme) uygulanamaz. Çünkü canı korumakla ilgili onca kesin nas, gerçekte böyle bir yararın söz konusu olamayacağını buyurmaktadır.

10. Genel küllî yaklaşımlar ile özel delilleri beraber değerlendirmek esastır.⁷³

Genel küllî yaklaşımlardan kasıt, Kur'ân'ın ve sahih sünnetin naslarının ortaya koyduğu tümel ifadelerle, istikrâ ile tesbit edilmiş olan tümel önermelerdir. Mesela "Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle vermenizi emreder."⁷⁴; "Ey inananlar! Akitlerin gereğini yerine getirin."⁷⁵; "Herkesin kazandığı yalnız kendisine aittir; hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez."⁷⁶ ayetleriyle "Zarar vermek de, zarara zararlar karşılık vermek de yoktur"⁷⁷, "Allah her konuda ihsan esasını belirlemiştir"⁷⁸, "Amellerin değer ölçüsü niyetlerdir"⁷⁹ hadisleri ve bir kutsî haberdeki "Ben kendime zulmü yasakladım, sizin aranızda da onu haram kıldım; öyleyse birbirinize haksızlık etmeyin"⁸⁰ ifadesi, naslarda ortaya konan genel küllî yaklaşımlara örnektir.

İstikrâya bağlı genel küllî yaklaşımlar ise, birçok nassın ve detay hükmün tek tek incelenmesi sonucunda ulaşılan tümel yargılardır. Söz gelişi zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın korunması ile şeriatin diğer genel maksatları ve "zaruretler haramları

⁷¹ Yûnus 10/36; en-Necm 53/28; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 250; Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ*, s.129. Kaynaklık vasfını hâiz bir hukukî değer taşıyabilmesi yani delil olabilmesi için Gazzâlî maslahatın; zarûrî (hâcî veya tahsînî değil), kat'î (muhtemel veya vehmî değil) ve küllî (tikel ve bireysel değil) olması şartlarını ileri sürer. Bu şartları, yine kendisinin verdiği örneklerle birlikte değerlendiren Mustafa Zeyd ve Mustafa Zerkâ, mezkur ölçütlerin, Gazzâlî'nin zihninde gerçekte, maslahatın nassa tercih edilmesinin şartları olarak algılandığı tesbitinde bulunurlar. Zerkâ, *el-İstislah*, s. 71. Gerçekten de aynı Gazzâlî'nin *Şifâü'l-ğalîl*'ine baktığımızda orada "maslahâ li şahsın muayyen" olarak isimlendirdiği bir yarar türünden bahseder (s. 184) ve bu özel maslahatın, garip olmamak ve nassa ters düşmemek şartıyla kabul edileceğini söyler. Ayrıca bkz. Hassân Hüseyin H., *Nazariyyetü'l-maslahâ fi'l-fıkhi'l-İslamî*, Kahire 1981, 34; Haçkalı Abdurrahman, "İslam Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihâd Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslamî Araştırmalar*, c.13 sy.3-4 (2000), s. 459-460

⁷² bkz. Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkhi*, Kahire ty., s. 294,301; ayrıca bkz. bkz. Fâsî, *Makâsîdü's-şer'ati'l-İslamiyye ve mekârimühâ*, s. 43, 56

⁷³ Bu ilke ve zımında yapılan izah için bkz. Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtîbî*, s. 369-375; ayrıca bkz. Edis, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükmüleri*, s. 195

⁷⁴ en-Nisâ 4/58

⁷⁵ el-Mâide 5/1

⁷⁶ el-En'âm 6/164

⁷⁷ İbn Mâce, "Ahkâm" 17; Muvatta, "Akdiye" 31; Müsned 5/327

⁷⁸ Müslim, "Sayd", 57; Ebu Davud, "Edâhî", 11; Tirmizî, "Diyât", 4; Nesâî, "Dahâyâ", 22, 26; İbn Mâce, "Zebâih", 3

⁷⁹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 1; Müslim, "Imârâ" 155; Ebu Davud, "Talak" 11.

⁸⁰ bkz. Müslim, "Bir" 55; Müsned 5/160

mubah kılar; meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir" gibi kapsamlı fıkıh kaideleri bu gruba girer.⁸¹

Özel delillerden veya başka bir ifadeyle cüz'î delillerden kasıt ise belli bir konuyla ilgili falanca ayet ya da falan meseleye delalet eden filanca hadis veya cüz'î kıyaslardır. Bu cüz'î delilleri ele alan müctehidin aynı zamanda şeriatın küllî yargılarını, genel hedeflerini ve kapsamlı kaideleri de devreye sokması gerekir. Küllî ve cüz'î delillerin her ikisini de aynı anda dikkate alıp hükümleri bu iki delile göre temellendirmesi gerekir. İşte böyle bir tutum, makâsîd merkezli icthadın bir başka yöntemi-
dir.

Şâtıbî'nin tesbitleriyle, cüz'îler ki, bunlar şeriatın çözümlenmeleri ve daha alt derecede olanlarıdır, o bahsedilen küllî esaslardan elde edildiğine göre, tıpkı her türün cüz'îsi ile küllîsi arasındaki ontolojik ilişki gibi Kitap, sünnet, icma ve kıyastan özel bir delil getirme sırasında bu cüz'îlerin küllîler ile bağının kurulması zaruridir. Zira cüz'îlerin, kendilerine hakim olan küllîlerden ayrı kalabilmeleri imkansızdır. Bu durumda mesela detay bir konuda, o detay meselenin hakim olduğu tümel yaklaşımı dikkate almadan bir nassa bağlanan kimse hatalı davranmış olacaktır. Küllî/tümel esası gözardı ederek cüz'îden hüküm çıkaran nasıl hatalı ise, cüz'î/tikel delili gözardı ederek küllî/tümel esasa bağlanan da hatalıdır...Öyleyse her bir meselede ikisini beraberce değerlendirmek gerekir; zannî bir delil, eğer varıp kat'î bir delile dayanmazsa o zannî delili iyice araştırmak gerekir; hemen kabul edileceğini söylemek doğru olmaz.⁸² Bu noktada Karâfî de, hükümlerin cüz'î münasebetlere göre değil, küllî usûl ilkelerine göre tahrîcinin daha doğru olduğunu belirtir ve dirayetli fakihlerin bu yöntemi izlediğini haber verir.⁸³

Konuyla ilgili olarak, sabit ve meşru bir hakkın kullanılmasının sınırlandırılması meselesi, burada örnek olarak hatırlanabilir.

İster yargıç ister başka bir konumda olsun müctehit, karşılaştığı meselenin özel deliline bakar da ortada sahibinin kullanacağı bir hak bulunduğunu tesbit ederse o kişinin hakkını dilediği gibi kullanabileceğine hükmeder. Zira burada kişi, sahip olduğu ve kendisini ilgilendiren bir alanda tasarrufta bulunmaktadır. Fakat bu tasarruf, dinin maksatlarına ve genel kurallarına arz edildiğinde bazen onlara ters düşebilir veya en azından bazı durumlarda böyle olabilir. İşte böyle bir durumda, külliyyât ile cüz'iyâtın arasını birleştirme ilkesi gereği, tümel esasları ve genel hedefleri zedelememek için hakkın kullanımı sınırlandırılacaktır.⁸⁴

II. Zannî bir nas ile maslahat çelişirse, bu çelişki iki zannî arasında olduğundan tercih imkanı doğabilir. Bu tercihi, icthad ehliyetini hâiz fakihler, bir taraftan nassın nüzûl ve vurûd ortamını ve dil kurallarını, diğer taraftan da hukukun finalist değerlerini hesaba katarak yaparlar. Böyle bir tercih, nassın maslahata feda edilmesi değil, nassın tefsiri anlamına gelir.⁸⁵ Başka bir bakışla, bir maslahat tek başına özel bir delil ile çatışırsa bu, onun hemen mülgâ olduğunu göstermez. Böyle

⁸¹ Bu konuda bkz. Yaman Ahmet, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", marife bilimsel birikim, sy. 1 (2001), s. 49-75

⁸² el-Muvâfakât, 3/3-9; 4/163,168

⁸³ bkz. Karâfî, el-İhkâm, s. 48

⁸⁴ Hakkın kullanılmasını sınırlamaya izin veren bu tür makâsîd örnekleri için bkz. Fethî Dirîni, *el-Hak ve Medâ Sultânî'd-Devle fî Takyîdih*, Beyrut 1984; ayrıca bkz. Köse Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997; Çalış Halit, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, basılmamış dr. tezi, Konya 2001

⁸⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/215 vd.; Ebu Zehra, age., s. 227

bir delil ile çatışırsa bu, onun hemen mülgâ olduğunu göstermez. Böyle bir maslahata "başka bir delile muâriz olan maslahat" adı verilir ve teâruz ettiği delilin türüne göre değerlendirilir. Değerlendirme sonucunda bir dengeleme ve tercih yapılır; işte bu işlem sonucunda özel delil tercih edilecek olursa maslahat da o zaman mülgâ kabul edilir.⁸⁶

"Kurayza Oğulları'nın bölgesine varmadıkça ikindi (bazı rivayetlerde öğle) namazını kılmayın"⁸⁷ hadisi karşısında Sahâbenin yaptığı tercih; Hz.Peygamber'in (s.a.) narh koymaya yani devlet müdahalesiyle fiyatları belirlemeye yanaşmayan tavrı yanında⁸⁸ daha ilk dönemlerden itibaren piyasa emniyetini sağlamak için Sahâbe ve tâbiîn fukasının yaptığı tercih, lukatanın tabi olacağı hükümlerde benimsenen genişletici yorum buna örnektir. Fıtır sadakasının kendisine bağlandığı ürünler ve miktarlar konusunda yapılacak yeni bir yorum da burada hatırlanabilir.

Daha dikkat çekici bir örnek verelim: "Namazda insanların kelimelerinden hiçbir şey uygun olmaz"⁸⁹ hadisi, namazda karşılıklı konuşma biçiminde anlaşılabilirliği gibi, namaz kılan kişinin alelâde gündelik konuşması gibi bir anlam da taşımaktadır; dolayısıyla delaleti zannîdir. Namaz mü'minin miracı olduğuna, Yaraticıyla birebir ilişki kurduğu en büyük kurbiyeti teşkil ettiğine göre, o andaki kişisel isteklerini kendi dilinde O'na sunması, bir başka ifadeyle ana dilde dua (kıraat değil) mümkün görülebilir. Kaldı ki, rûhî dinginliğe kavuşabilme maksadına bağlı böyle bir gâî yorumu destekleyen bir rivayet de vardır.⁹⁰

12. Nasdaki zannîlik eğer delalet eksikliğinden/zannîliğinden kaynaklanıyorsa ve muhtemel delaletlerden birisi normun gayesi ile uyum arz ediyorsa, o nassın maksada uygun delaleti tercih edilmelidir. Bir başka ifadeyle, delaleti zannî olan nassın anlaşılmasında "maksat" hakem olmalıdır. Mesela "...Hasta veya yolcu iseniz, yahut biriniz tuvaletten gelmişse ya da kadınlarla mülâmesede bulunmuş ve su bulamamışsanız temiz toprağa teyemmüm edin..."⁹¹ ayetindeki "lâmesede" fiilinin "sadece dokunmak" veya "cinsel ilişkide bulunmak" şeklindeki iki anlamından sonuncusunu tercih ve dolayısıyla sırf dokunmanın abdesti bozmayacağına hükmetmek gibi. Aynı şekilde "...Boşanmış hanımlar kendi kendilerine üç kurû iddet beklerler..."⁹² ayetindeki kurû kelimesinin hayız ve tuhr anlamlarından birincisini tercih, hâs bir lafız olan üç'ün katlîliğini temin gibi metodolojik bir zorunluluk yanında, boşanan tarafların aile birliğini kurmak için tekrar biraraya gelmesine daha çok zaman tanıma maksadıyla da uyumludur.

13. Herhangi bir makâsîd/mesâlih yorumuna istinaden, zannî nassın muhtemel delaletlerinin bütünü terkedilemez.⁹³ İddetin nihâî hedefinin hamileliği tesbit olduğu düşüncesiyle, hayız ve tuhr anlamlarına gelen üç kurû süresinden vazgeçilemez

⁸⁶ Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, s. 282

⁸⁷ Buhârî, "Meğâzî" 30; "Salâtü'l-havf" 5; Müslim, "Cihad ve Siyer" 69

⁸⁸ Ebu Dâvûd, "Buyû" 49; Tirmizî, "Buyû" 73; İbn Mâce, "Ticârât" 27; Müsned, 2/327, 3/85

⁸⁹ bkz. Buhârî, "Tevhîd" 42; Müslim, "Mesâcid" 33; Ebu Davud, "Salat" 167, 174; Nesâî, "Sehv" 20; Müsned, 5/447,448

⁹⁰ bkz. Buhârî, "Edeb" 27

⁹¹ el-Mâide 5/6; en-Nisâ, 4/43

⁹² el-Bakara 2/228

⁹³ Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ*, s. 126; Hâdimî, *el-İctihâdü'l-makâsîdî 2*, s. 39

14. Kur'ân ve sünnetin umûm/genel ifadesi, kat'î ve zarurî maslahat düşünce- siyle tahsîs edilebilir.⁹⁴ Buradaki tahsîs, o konuda istikrar bulan hükmün değiştirilme- si değil, şâriin nastan neyi kastettiğini araştırarak lafzı kapsadığı fertlerinden bir kısmı üzerine kasretmektir.⁹⁵ el-Cüveynî'nin diliyle konuşursak, maslahatı temin kaygısının ve bunun arkasındaki aklî çabanın tahsîs edici oluşunun anlamı, aslında kanun ko- yucunun muradını gerçekleştirmektir.⁹⁶ Maslahat ile tahsîs, aslında, o maslahatın delili olan genel ilke ile tahsîs demektir.⁹⁷

Örneğin suçsuz bir insanın öldürülmesi, bütün insanlığın öldürülmesi anla- mında büyük bir günah iken⁹⁸ bu genel hüküm şu durumda tahsîse uğrar: Eğer düş- man, kadın ve çocukları veya elindeki müslüman esirleri kalkan olarak kullanırsa bu durumda bütün bir İslam toplumunu koruma zaruretinden dolayı, kalkan olarak kullanılanların ölümü göze alınıp ateş açılabilir.⁹⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.) "*Güneş gibi apaçık gördüğün konularda tanıklık yap veya sus!*"¹⁰⁰ buyruğunun genel ifadesini hanefiler, bireylerin ve toplumun yararını koruyabilmek için tahsîs etmişler ve mesela vakıf, nikah, nesep, ölüm gibi bazı konularda duymaya dayalı tanıklığın da geçerli olacağını söylemişlerdir.¹⁰¹ Aynı şekilde Hz.Peygamber'in dilinden sabit olan "*Delil getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer*"¹⁰² genel ilkesi de yine maslahat yorumuna binaen şu örnekte tahsîse uğramıştır: Birisi, bir başkasından alacağı olduğu iddiasıyla dava açsa, fakat bunu isbat edemediği için karşı tarafın yemin etmesini talep etse, her iki taraf arasında bilinen herhangi bir *hulta* yani ortaklık veya borç ilişkisi yoksa, davalı- nın bu yemini etme mecburiyeti yoktur. Aksi halde yalan ve vehme dayanarak birçok sefih kişi, mahkemeleri meşgul eder ve şerefli insanları rezil eder.¹⁰³ "*Nebi (s.a.) ğararı yasakladı*"¹⁰⁴, "*Yanında bulunmayan şeyi satma!*"¹⁰⁵ gibi mahiyeti tek tek belirtilmeyip genel ifade biçimi üzerine bırakılan naslar da, örf ve ihtiyaç gibi gerçekler ile borçlar ve ticaret hukukunun düzenleyici kuralları ışığında esnetilebilir. Geçmişte seleme, istisnâya ve harcanılan suyun belirsizliğine rağmen standart hamam ücretine bu yolla cevaz verilmiştir.

15. Dayanağı (müstenedi veya senedi), maslahat dışında ne olursa olsun, fiilen gerçekleşmiş ve kesinlik kazanmış bir icma ile çelişen gâî yorum dikkate alınmaz.

⁹⁴ bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 175, 179, 245, 249-250; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, s. 370; Zerkâ, *el-İstislâh*, s. 91; a.m.f., *el-Medhalu'l-fıkhiyyü'l-âm*, 1/125-130. Maslahatın nasların umûmunu tahsîsi ile ilgili metodolojik ihtilaflar için bkz. Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkâh*, s. 227; Koça Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996, s. 271-281

⁹⁵ Koca, age., s. 279; bkz. Dirîni, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 184-185

⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/408-409 (ve'l-ma'niyyü bi kevnî'l-akli muhassisan ennehu mürşidün ile'l-murâd minhu)

⁹⁷ Dirîni, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 185

⁹⁸ el-Mâide 5/32

⁹⁹ Serahsî, *Şerhu kitabî's-siyerî'l-kebir*, thk.S.Müneccid-A.Ahmed, Kahire 1971, 4/1447; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Beyrut ty., s. 51; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 175-176; Haraşî, *el-Haraşî alâ muhtasar sîdî Halîl*, Bulâk 1317, 3/114;

¹⁰⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1925, 10/156; Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Haydarâbâd 1915, 4/98

¹⁰¹ Merġînânî, *el-Hidâye*, 3/120; Zeylaî, *Tebîinü'l-hakâik*, 4/215

¹⁰² Buhârî, "Rehn" 6; Tirmizî, "Ahkam" 12; İbn Mâce, "Ahkam" 7

¹⁰³ bkz. Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut ty., 5/175-176; İbn Ferhûn, *Tebîratü'l-hukkâm*, Beyrut 1995, 1/167-170; Dirîni, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 185

¹⁰⁴ Buhârî, "Büyü" 61; Müslim, "Büyü" 4; Ebu Davud, "Büyü" 24,25; Tirmizî, "Büyü" 17

¹⁰⁵ Ebu Davud, "Büyü" 68; Tirmizî, "Büyü" 19; Nesâî, "Büyü" 60; bkz. Buhârî, "Büyü" 54; Müslim, "Büyü" 29-32

Maslahata dayanan icmanın ise, o maslahatın değişmesine göre yeniden gözden geçirileceği izahtan vârestedir¹⁰⁶ ve fakat böyle bir icma neredeyse yok gibidir.¹⁰⁷ İcmanın görünürde veya zann-ı galiple değil fiilen ve kesin olarak gerçekleşmiş olduğunu tesbit hakikaten zorluk arzettiği için¹⁰⁸ icmanın varlığından emin olunmalıdır.¹⁰⁹

Bu ilkeye bağlı olarak mesela, namazdaki kıraatin dili üzerinde meydana gelen icmadan¹¹⁰ sonra, kişinin ne okuduğunu anlaması ve dolayısıyla ibadetini bilinçli yapması maksadına binaen, namazda Kur'ân'ın orijinal dili dışında bir başka dilde de okunabileceği yorumu; teklîfî hükmü ister vacip ister müekked sünnet olarak belirlensin kurban kesme ibadetinin varlığı konusundaki icmadan sonra, kurban kesileceğine bedeli yoksullara verilsin ki, sadece et değil diğer ihtiyaçlar da giderilebilsin tarzındaki finalist yorum bir değer taşımaz.

16. Her ne kadar makîsün aleyhin oturduğu zemin ve illette bulunması gereken münasebet niteliği dolayısıyla kıyas, aynı zamanda maslahatı gözetmeyi içerse de, beş temel değeri koruma ilkesiyle çeliştiğinde terk edilir.¹¹¹ Yani muteber zarûfî maslahat ile, celf bile olsa kıyas çözümlemesi çelişirse, maslahat çözümü tercih edilir.¹¹² Bu şekilde belirlediğimiz ilke aslında istihsân çözümlemesini çağrıştırmaktadır.¹¹³

Kıyas, hem illetin tesbiti hem de tesbit edilen illetin makîsde/fer'de tam anlamıyla mevcudiyeti (tahkîku'l-menât) açısından zan içerir; maslahat/makasid ise tek bir illet ve hükümden değil birçok hükmün istikrâsından elde edildiğinden dolayı zannîlik derecesi açısından daha alt seviyededir. Böyle olunca zannî olan daha az zannî olana feda edilmiş; aynı zamanda hukuk düzeninin küllî/tümel hedefleriyle cüz'î/tikel çözümlemeleri arasında uyum sağlanmış olur.¹¹⁴

Söz gelişi "*Ey inananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı...*"¹¹⁵; "*Eğer ceza verecekseniz size yapılanın aynıyla karşılık verin!*"¹¹⁶ ayetlerinin literal anlamı gereğince cezalandırma mislî olacağından ve ayrıca kısasta denkliğin sağlanması gerektiğinden, bir kişiyi beraberce (iştirakla) öldüren bir topluluk, kısas cezasına çarptırılmaz. Zira katil topluluk ile bu bir kişi arasında mümaselet kurulamaz. Fakat kıyas sonucu

¹⁰⁶ Aslında âkilenin sorumluluğundaki diyetin, divanların oluşturulmasından sonra, yardımlaşma ve dayanışmanın aynı divanda yer alanlar arasında gerçekleşmesinden ötürü onlara bağlanmasındaki icma gibi. Günümüzde bu diyet, sözcüğü aynı meslek grubunda çalışanların üye oldukları sendika, sandık, oda ve cemiyet mensuplarına bağlanabilir. Maksadı daha çabuk ve âdil bir biçimde temin edecek başka bir düzenleme de yapılabilir.

¹⁰⁷ bkz. Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, s. 324. Nassa bağlı icmaların çok az sayıda oluşuna dair bir yorum için bkz. İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şer'iatil-İslamiyye*, s. 85

¹⁰⁸ Bundan dolayıdır ki, İmam Şâfiî "aykırı bir görüşün bulunmadığına ilişkin bilgi, o konuda icma olduğu anlamına gelmez" derken (İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkûn*, 1/24; bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 472); İmam Ahmed b. Hanbel de "nereden bilecek belki de insanlar o konuda ihtilaf etmişlerdir de bu ihtilaf o kişiye ulaşmıştır..." diyerek (İbnü'l-Kayyım, *age.*, 1/24) icma iddialarına ihtiyatla yaklaşılmasını önermiştir.

¹⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân* 1/675

¹¹⁰ Ebu Hanîfe'ye nisbet edilen aykırı bir kanaatin tahlili ve icma ile ilgisi hakkında bkz. Okur Kaşif H., "*Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili*", *Dini Araştırmalar* c.1 sy.3 (1999), s. 171-203

¹¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/923-924, 927, 936

¹¹² krş. Bûtî, *Davâbitül-maslahâ*, s. 216 vd.

¹¹³ bkz. Hassân, *Nazariyyetü'l-maslahâ fi'l-fıkhi'l-İslamî*, s. K; Paret Rudi, "*Istihsan and Istislahî*", *Eİ2*, 4/256

¹¹⁴ bkz. Zencânî, *Tahrîcül-furû ale'l-usûl*, s. 320

¹¹⁵ el-Bakara 2/178; ayrıca bkz. el-Mâide 5/45

¹¹⁶ en-Nahl 16/126; ayrıca bkz. el-Hac 22/60; el-Bakara 2/194

ulaşılan bu hüküm¹¹⁷ uygulanacak olsa, iştirak halinde öldürme olayları artar, anarşi patlak verir. İşte toplumu ve bireyi kötü duruma düşmekten korumak/hıfzu'n-nefs için, cinayete iştirak eden herkes kısas cezasına çarptırılır.

Aynı şekilde üzerine ağır bir madde atarak veya sopayla birisini öldüren kâtilin cezalandırılması meselesinde, "Kısas ancak, kılıçla öldürmelerde uygulanır" anlamındaki zayıf bir hadise¹¹⁸ dayanarak 'kısas cezası ancak, *el-katlü bi'l-muhadded* yani bıçak, kılıç ve benzeri diğer kesici aletlerle işlenen cinayetlerde uygulanır, binaenaleyh basit kıyas kurallarını işletirsek kısas düşer'¹¹⁹ demek, caydırıcılık ilkesini işlevsiz hale getirecektir.

17. Birbirine bağlı çözümlenmeler getiren naslardan, çözümlendiği olay sırası itibarıyla daha önceki, şu veya bu sebeple artık uygulanamaz hale gelirse, ona bağlı olan hukukî olayı çözümleneyen nas tek başına uygulanamayacağından gâî yoruma tabi tutulur. Daha açık bir ifadeyle bu ikinci nassın yürürlüğü askıya alınır.

Mesela devlet bütçesinden kendilerine özgü gelirleri olduğu için Peygamber soyundan olanlar zekat alamazlar. Birbirine bağlı bu iki hükmü de düzenleyen naslar vardır: "...Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Rasulüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir..."¹²⁰; Hz.Peygamber (s.a.), zekat hurmalarından yemek isteyen Hz.Hasan'ı (r.a.) "Bırak bırak! Zekat malını yiyemeyeceğimizi bilmiyor musun?"¹²¹ diyerek uyarmıştır. Zaman içinde devlet yapısı ve idare zihniyeti çözülmeye maruz kalıp bütçe prensipleri çiğnendiğinden, bu kimseler geçimlerini sağlayacak tahsisattan mahrum kalmışlardır. Bu halde, zekat alamayacaklarına dair nassın oturduğu gerekçe ortadan kalktığına göre, ona bağlı diğer hüküm de uygulanmayacaktır. Nitekim İmam Ebu Hanîfe (v. 150/767) ve İmam Mâlik (v. 179/795) bu yönde fikir belirtmişlerdir.¹²²

18. Dindar olmalarına rağmen insanlar, bir konuda hiyele (hîle-i şer'iyyelere) başvurma zorunda kalıyorlarsa, o konudaki mevcut hükmün makâsîdla uyuşmadığı söylenebilir ve hüküm makâsîd açısından gözden geçirilebilir. Açığıdır ki bu husus, nas çözümlenmelerinde değil daha çok icthadî çıkarımlarda karşımıza çıkar. Karâfî'nin (v. 684/1285) "Kitaplarda yazılı olanlar karşısında donup kalmak, dini anlayışta bir sapma ve müslüman alimlerle sefelin maksatları konusunda bir bilgisizlik demektir."¹²³ Müctehitlerden sadır olan her fetvaya uymak ve her icthadla amel etmek caiz değildir. Aksine her mezhepte öyle meseleler vardır ki, bunlar iyiden iyiye araştırıldığı zaman bu konularda o mezhep imamanın taklit edilmesinin mümkün ve caiz olmadığı görülür"¹²⁴ sözleri ile Şâtıbî'nin "Ulema öyle farazî meseleler kurgulamışlardır ki,

¹¹⁷ bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, 26/127; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/168; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/114

¹¹⁸ İbn Mâce'nin rivayet ettiği bu haberin tahrîc değeri hakkında bkz. Zeylâî, *Nasbu'r-râye fi tahrîc ehâdisi'l-Hidâye*, Kahire 1973, 4/341

¹¹⁹ Ebu Hanîfe'ye göre, el-katlü bi'l-müsakkal yani taş ve sopayla ya da boğarak öldürme fiilinde kısas değil ta'zîr cezası uygulanır. Serahsî, age., 26/122; Merğînânî, age., 4/162-163; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/97-98,109

¹²⁰ el-Enfâl 8/1,41

¹²¹ Buhârî, "Zekat" 57; Müslim, "Zekat" 161; bkz. "Zekat"167; Ebu Davud, "Zekat" 29

¹²² Zeylâî, age., 1/303; Sâvî, Hâşiye: *Bülğatü's-sâlik* (Derdîr, eş-Şerhu's-sağîr ile birlikte), Kahire 1986, 1/659-660

¹²³ Karâfî, *el-Furûk*, 1/177

¹²⁴ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 73; bkz. a.mlf., *el-Furûk*, 2/109-110

onlarla fetva vermek doğru değildir"¹²⁵ şeklindeki tesbiti bu noktada fikir vermektedir. Mesela hanefîlerde, zekat alacaklının temlikte ehil bir zî ruh (canlı bir insan) olması şartı arandığı için hayır kurumlarına verilmek istenen zekatlar, araya anlaşmalı bir fakir konup onun eliyle ulaştırılmakta; hava parası caiz görülmediği için dükkan içine kırık-dökük sandalye masa ilave edilip onların bedeli alınıyor gibi davranılmaktadır.

19. Kendisinden daha öncelikli ve kuvvetli olanı perdeleyen gaye dikkate alınmaz. Bir başka ifadeyle daha kuvvetli, daha kesin ve daha zarurî olan maslahat başkalarına tercih edilir.¹²⁶

Söz gelişi *el-külliyâtü'l-hams* (veya *ed-darûriyyâtü'l-hams*, *el-usûlü'l-hamse*), kendi içinde kuvvetliden daha az kuvvetliye doğru şu şekilde sıralanır: Canı korumak, dini korumak, akli korumak, nesli korumak ve malı korumak. Dolayısıyla hayatı korumaya dönük olan maslahat/makâsîd diğerlerine tercih edilir.¹²⁷ Dini önceleyen klasik ve yerleşik sıralamanın dışındaki bu farklı tercihimizin gerekçesi şudur: Çünkü din, insan ve toplum içindir; canlı ve sağlıklı organizmanın olmadığı bir yerde din, işlevini icra edemez. Bu cümleden olarak, kelime-i küfrü söylemekle can vermek arasında kalan bir kişi, hem ayetin¹²⁸ hem de Hz.Peygamber'in (s.a.) irşadı¹²⁹ istikametinde canı korumayı önceler.

Canın korunmasının daha öncelikli oluşunun bir başka göstergesi, hukuk düzenince belirlenen suçlar hariç, cana kasdı meşru kılabilcek herhangi bir durumun olmayışıdır. Diğer bütün mafsedet ve yasaklar, zaruret hallerinde ihlal edilebildiği halde, derecesi ne olursa olsun bir başka insanı öldürmeyi mubah kılacak bir gerekçe yoktur.¹³⁰ İnsanın kendisini din uğrunda feda edebilmesi, dinin gönüllerdeki yüce konumu ve esas itibarıyla sahibinin yaratıcımız olması onun, diğer bütün değerlere öncelenmesi gerektiğini ilham edebilir. Fakat dinin her bir hükmünün ve hatta dinin bizzat kendisini benimseyerek ilan etmek demek olan şehâdeteyni ikrarın, canın heba olması tehlikesi karşısında terki, canın önceliğini göstermektedir. Can kaybına yol açma özelliği taşımasına rağmen cihadın farz kılınması, dinin önce geldiğini göstermez. Zira cihad, literatürdeki genel kabulün ötesinde, sadece dini korumayı amaçlayan bir vecibe değildir. Belki zarurî beş değerın tümünü birden koruma kalkanı içine alan bir olgudur.

Makâsîda temel teşkil ettiği kabul edilen ayetteki¹³¹ sıralamada dinin öncelenmesi, bu noktada delil olamaz. Çünkü ayetin, diğer unsurları sıralamasından anlaşılmaktadır ki, bu düzenleme önem sırasına göre yapılmamıştır. Zira ayetteki sıra; şirk (dini korumak), hırsızlık (malı korumak), zina (nesli korumak), çocukları öldürmek

¹²⁵ el-Muvâfakât, 4/191

¹²⁶ İb b. Abdisselam, *el-Fevâid*, s. 49; a.mlf., *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/40,83,87 ; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkûn*, 3/217

¹²⁷ Krş. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 174; İb b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/104,137; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/8 ; Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ*, s. 249, 256; İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şerâti'l-İslamiyye*, s. 79-80; Fâsî, *Makâsîdü's-şerâti'l-İslamiyye*, s. 142. Nefsi ve akli önceleyen daha farklı bir sıralama için bkz. Cum'a Ali, *el-Medhal*, Kahire 1996, s. 125-127

¹²⁸ en-Nahl 16/106; bu hükmü teyit için ayrıca bkz. el-Bakara 2/195; en-Nisâ 4/29

¹²⁹ Kendisini nebi olarak anmadığı için Müseylimetü'l-Kezzâb'ın şehid ettiği sahabî Hubeyb b. Zeyd ile ilgili olay buna ters değildir. Zira Hz.Peygamber'in olaydan sonra "O, gerçeği haykırmış, ne mutlu ona" buyurması, bu tavrın öncelenmesini değil, kişiyle ilgili değer yargısını ortaya koymaktadır. Her övülen olay aynı zamanda tercih edilen olmayabilir.

¹³⁰ el-En'âm 8/119. İb b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/134

¹³¹ el-Mümtehine 60/12

(nefsi korumak), iftira etmek (ırzı korumak) şeklindedir.¹³² Kaldı ki bir başka ayette çok farklı bir sıralama yapılmış ve dini koruma ilkesini ifade eden unsur en sona yerleştirilmiştir: "De ki: *Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere zulmetmeyi, hakkında hiçbir delil indirilmeyen bir şeyi Allah'a ortak koşmayı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.*"¹³³

Başta *es-seb'u'l-mûbikât* hadisi olmak üzere bazı rivayetlerdeki sıralama da aynı gerekçeyle ölçü olamaz. Üstelik râvî faktörünün ve mana rivayetinin sünnet malzemesindeki rolü dikkate alınır, önem sırasının Hz.Peygamber'in dilinden tesbiti bir hayli güçtür. Onun için dinin hedefleri, esas amacı ve fitrat ilkelerine göre bir sıralama yapılmalıdır. Din "akıl sahiplerini kendi irade ve seçimleriyle mutluluğa ve kurtuluşa ileten ilâhî bir öğreti"¹³⁴ olduğuna göre ruhlarda, bedenlerde ve zihinlerde temessül edecektir. Mahallin yokluğu hâllin, yani orada ikamet edenin yokluğunu gerektirdiğinden, bedenin yokluğu da sonuçta dinin yokluğunu doğurur.

Fakihlerin, ikisi arasında bir tercih yapma durumunda kul hakkının Allah hakkına önceleneceği yönündeki izahlarında da bu tezimize bir dayanak buluyoruz. Mesela İz b. Abdisselam (v. 660/1262) ve öğrencisi Karâfî, canın, vücut bütünlüğünün ve hatta vazgeçilmez menfaatlerin korunmasının ibadetlere tercih edileceğini söylerler ve boğulmakta ya da yanmakta olanı kurtarmak dururken namaz kılınamayacağını örnek verirler.¹³⁵ Yine bunun içindir ki, bireyin başına gelebilen bazı olağan dışı durumlar dolayısıyla Allah/din hakkı olan unsurlarda, bireyi koruyucu ruhsatlar devreye girebilmektedir.

Bu gerekçelendirmeden sonra tekrar başa dönecek olursak, aynı ilke gereği zarûriyyât değeri hâciyyâta, o da tahsîniyyâta takdim edilir. Mesela kadının kamusal alanda çalışması konusu, bu ilkeleri işletmek suretiyle şöyle çözümlenebilir: Kadının çalışması, ülke ve aile ekonomisine ciddi katkılar sağlayabilir. Malın korunması bakımından bu, olumlu bir değerdir. Çalışan kadın, gününün önemli bir kısmını ev dışında geçireceğinden başta çocuklar olmak üzere aile bireylerine göstereceği ilgi ve yuvanın sıcaklığını temin yönündeki gücü azalacaktır. Bu sonuç; dini, akli ve nesli koruma bakımından olumsuz bir gelişmedir. Kuşku yok ki malı korumak, din, akil ve nesli korumaktan sonra gelir.¹³⁶ Söz konusu olumsuzlukların bertaraf edilmesi halinde kurgu, tabiatıyla farklı olacaktır.

20. Aynı şekilde iki mefsedetten birisini tercih etmek gerektiğinde (tezâhum halinde), hukukun gayelerini ihlal ve uhrevî sorumluluk bakımından en az zararlı olanı tercih edilir.¹³⁷ Bilinegelen formülüyle "Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izale olunur", "İki fesad teâruz ettikde ehaffı irtikâb ile a'zamının çaresine bakılır", "Ehven-i şerrayn ihtiyar olunur".¹³⁸ Tercih edilen bu ehven şer yani küçük mefsedet, o anda ve o bağlamda haram olmaktan çıkar, maslahat haline gelir.¹³⁹

¹³² Aynı sıralama için bkz. Buhârî, "İlim" 49; Müslim, "Hudûd" 41; Tirmizî, "Hudûd" 12; Nesâî, "Bey'at" 9; Muvatta, "Bey'ât" 2; Müsned, 5/314

¹³³ el-A'râf 7/33

¹³⁴ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut ty., s. 47; Tânevî (Tehânevî), *Keşşâfu istilâhâtî'l-sunân*, İstanbul 1984, 1/803

¹³⁵ İz b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/96,253 ; Karâfî, el-Furûk, 2/203-204

¹³⁶ Bûtî, *Davâbitü'l-maslahâ*, s. 200-201

¹³⁷ el-Bakara 2/217; Yusuf 12/69-76; el-Kehf 18/71; el-Haşr 59/5; İz b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/130; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 89

¹³⁸ Mecelle md. 27-29

¹³⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ* 20/57'den Vekîlî Muhammed, *Fıkhu'l-evleviyyât*, Herndon 1997, s. 215; krş. İz b. Abdisselam, el-Fevâid, s. 60

İki mefsetet arasındaki tercihte bazı ihtimaller söz konusu olabilir¹⁴⁰:

a. Mefsetetle ilgili iki nehiy, bağlayıcılık açısından farklı olabilir; haram mefsetet ile mekruh mefsetet gibi. Böyle bir durumda, mekruh olan mefseteti tercih ederek haramdan kurtulunur. Mesela kadın kıyafeti giyerek onlara benzemeye çalışmak mekruh; avret yerlerini açmak ise haramdır. Bir etekten başka giyecek bir giysinin olmadığı bir yerde avreti örtmek için etek giyilir.

b. Mefsetetle ilgili nehiyeler bağlayıcılık açısından eşit derecede iki haramla ilgili olabilir. Bu taktirde haramlar, beş tümel değer açısından yukarıda yaptığımız biçimde sıralanır. En kuvvetli tümel değeri korumak için daha alt derecedeki yapılır. Mesela kaçırılan bir kadının, hırsızlık yapmadığı taktirde ırzına tasallut söz konusu olsa o kadın, ırzı korumak uğruna hırsızlık yapar.

Diğer taraftan haram li aynihî ile ilgili mefseteti gidermek için haram li ğayrihî tercih edilir.¹⁴¹ Tedavi olmayarak canı tehlikeye atmak, haram li aynihî; avret yerleri yabancıya göstermek ise haram li ğayrihîdir. Böyle bir durumda ikincisi işlenmek suretiyle birincisi savılır. Erkekler için altın kullanmak li ğayrihî haramdır; fakat tedavi amacı söz konusu olduğunda bu tercih edilir.

21. Aynı konuda maslahat yönüyle mefsetet yönü buluşursa, her faydalı tasarruf ya da eşya bir parça mefsetet; her zararlı tasarruf ya da eşya göreceli de olsa bir parça maslahat ihtiva ettiğinden hangisi galipse o tercih edilir.¹⁴² Sözelimi alkollü içkiler, bir takım faydalar içermelerine rağmen yasaklanmış¹⁴³; cihad, can ve mal ek-silmesine sebep olduğu için kısmî mefsetetler içermekle beraber getirisi çok fazla olduğu için emredilmiştir. Bu ilke gereğiyledir ki, Hz.Peygamber (s.a.), Kâbe'yi yıkıp Hz.İbrahim (a.s.) tarafından yapılan orijinal temelleri üzerine yeniden inşa etmemiş¹⁴⁴ ve kimler olduklarını bildiği halde münafıkları öldürtmemiştir.¹⁴⁵

22. Maslahatın getirisi ile mefsetetin götürüsü eşit olduğu taktirde, maslahattan fedakarlıkta bulunarak mefsetetin giderilmesi sağlanır. Bilinegelen förmül ifadeyle def-i mefâsid celb-i menâfiden evladır.¹⁴⁶

İki zıt olgunun bir konuda eşit olarak bulunması aslında kurgusal gibi görünebilir. Dolayısıyla kişiye ve ortama göre olgulardan birisini tercih edecek mutlaka bir ayrıntının/muraccihın varlığı iddia edilebilir. Bu yaklaşımı hepten yabana atmamakla birlikte, şu örneklerde görüleceği üzere kurgusal da olsa böyle bir eşitlikten bahsedilebilir. İşte bu noktada maslahatın teminine değil, mefsetetin giderilmesine bakılır:

a. Bir kişi, falancıyı öldürmediği taktirde öldürülmekle tehdit edilse burada, canı koruma maslahatıyla masum bir kişiyi öldürme mefseteti eşit bir biçimde birleşmiş olur.

b. Geminin ağırlığı sebebiyle batma ve yolcuların boğulması tehlikesiyle karşı karşıya kalındığında, yolculardan bir kısmının denize atılmasıyla sağlanacak hafifle-

¹⁴⁰ bkz. Vekîlî, *Fıkhu'l-evleviyât*, s. 215-216

¹⁴¹ bkz. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 2/107 vd.

¹⁴² İz b. Abdisselam, *el-Fevâid*, s. 51; a.mlf., *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/19,41,136; Şâtibî, *el-Muvâjakât*, 2/20; Zerkâ, *el-İstislâh*, s. 43

¹⁴³ el-Bakara 2/219

¹⁴⁴ Buhârî, "Tefsir 2" 10; Müslim, "Hac" 398; Nesâî, "Menâsik" 125; Dârimî, "Menâsik" 44; Muvatta, "Hac" 104

¹⁴⁵ bkz. Müslim, "Zekat" 142; "Bir" 63; Muvatta, "Sefer" 84; Müsned, 3/352

¹⁴⁶ İz b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/41,136; Şâtibî, *el-Muvâjakât*, 4/272; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 90; Mecelle md.30

meden geminin kurtulacağı açığa çıksa, atılacakların başına gelecek ölüm mefseleti ile gemide kalanların sahip olacağı hayat maslahatı eşit olarak karşılaşmış olur.

Bu her iki durumda da canlar arasında bir öncelik olmadığına göre, öldürme ve denize atma fiilleri işlenmez.¹⁴⁷

23. Hukuk düzeninin asıl gaye ve amaçlarının gerçekleşmesi için belirlenen vesile ve sebepler etkinliğini yitirince itibardan düşerler.¹⁴⁸ Bu vesilelerin yerine, hükmün maksadıyla uyumlu (mülâim, münasib) yeni vesileler ikame edilir. Dolayısıyla vesâilin yokluğu makâsîdın yokluğunu gerektirmez.

Söz gelimi namaz asıl gaye, vakit ise vesile sebeptir. Vakit oluşmayan yerde namazın da farz olmayacağı söylenemez. Deccâl hadisi olarak da isimlendirilen uzun rivayette Hz.Peygamber (s.a.), bir sene kadar uzun olacak günde sadece bir tek beş vakit namaz yeterli olacak mı? sorusuna "Hayır, siz kendiniz vakit taktir edin!" cevabını vererek¹⁴⁹, vakte mülâim bir yeni vesile ikame etmiştir. Aynı şekilde, yolculuk sırasındaki borçlanmalarda, borcu teminat altına almak maksadı için vesile olarak Kur'ân'da bir rehin kabzedilmesi önerilmektedir.¹⁵⁰ Yolculuk sırasında rehinin kabz ve taşıma külfeti dolayısıyla bu vesilenin işletilemeyeceği yerde mesela tescil işlemi bunun yerine ikame edilebilir.

24. Vesile hükümleri aynen yerine getirmek mümkün olmakla birlikte, bunlar belirlendiği sıradaki toplumsal şartlar değiştiği için ilgili olduğu maksad hükme artık yeterince ulaştırmıyorsa yerlerini, maksadı tam gerçekleştirecek yeni vesilelere bırakırlar. Mesela Hz.Peygamber (s.a.), nikah akdinin alenîliğini temin ve tarafların haklarını isbat edip korumak amacıyla, Medine'nin dar muhitinde iki şahidin bulunmasını yeterli görmüştür.¹⁵¹ Fakat günümüzün kalabalık toplumlarında, bir evlilik akdinin aleniyetini sadece iki şahide bağlamak, suistimalleri de beraberinde getirir. Hükmü koyarken hukuk düzeninin hedeflediği noktaya bugün, ilan ve tescil ile daha etkin bir biçimde ulaşılabacağından vesile de şahitlikle beraber ilan ve tescile dönüşür.

Bazı durumlarda, yeni bilimsel gelişmeler daha etkin ve daha kolay uygulanabilir vesile hükümlerinin ihdasına imkan tanıyabilir. Böyle durumlarda eski vesile hükümleri, yerlerini bu yenilerine bırakabilirler. Hz.Peygamber'in (s.a.), köpek yalamış bir kabın temizliğini sağlamak için belirlediği yedi kere su ile yıkadıktan sonra sekizincisinde toprakla ovalamak vesilesi, yerini deterjana¹⁵²; istincâda temizliği sağlamak maksadı için kullanılması önerilen taş vesilesi yerini, bez, kağıt vb. maddelere bırakabilir.¹⁵³

25. Kanun koyucunun bir yasağının eğer, dinin ve hukuk düzeninin ana esaslarından çok mükellefleri veya toplumsal değerleri korumakla ilgili olduğu sezilirse, bireysel bir tercih olarak o nehyin aksine bir davranış sergilenebilir. Nehyin bu keyfiyetlerden hangisiyle ilgili olduğuna, tabiatıyla müctehit karar verebilir.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 176; İz b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/134

¹⁴⁸ bkz. Karâfî, *el-Furûk* 2/33,153; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/11 ; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 109

¹⁴⁹ Buhârî, "Tefsir 39" 3; Müslim, "Fiten" 116; Ebu Davud, "Melâhim" 14 ?

¹⁵⁰ el-Bakara 2/283

¹⁵¹ Buhârî, "Nikah" 36; Ebu Davud, "Nikah" 19; Tirmizî, "Nikah" 14; İbn Mâce, "Nikah" 15

¹⁵² bkz. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 3/19; krş. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/943

¹⁵³ Necâsetten tahâretin ma'külü'l-ma'nâ (aklî çözümlenelere konu) olup olmayacağına dair tartışmalar için bkz. Cüveynî, *age.*, 2/911; Zencânî, *age.*, s. 38 vd.

H.z.Peygamber (s.a.) visal orucunu nehyettiği halde, nehyin amacını müslümanlara merhamet göstermek olarak algılayan H.z.Aişe ve diğer bazı sahabîler visal orucu tutmuşlardır.¹⁵⁴

Eşi vefat eden bir bayanın dört ay on gün olan iddet süresi içinde güzel koku ve tedavi amacıyla bile olsa sürme kullanamayacağı yönündeki Peygamber buyruğunu, bazı tâbiîn fakihleri bu yönde bir nehiy olarak değerlendirmişler ve aksi istikamette fetva vermişlerdir.¹⁵⁵ Aynı şekilde H.z.Peygamber'in "Kur'ân'ı yanınızda savaşa götürmeyin; çünkü ben düşmanın eline geçmesinden endişe ediyorum"¹⁵⁶ buyruğu, artık mushaflar çoğaldığı ve kaybolma tehlikesi ortadan kalktığı için bağlayıcılığını yitirmiştir.¹⁵⁷ Müşrik bir toplumda ikamet etmeyi yasaklayan hadisi de¹⁵⁸ bu mahiyette anlamak gerekir.

26. Kamu yararı gerekçesiyle ya da serbest bırakıldığı taktirde şu veya bu sebepten dolayı mefsedete yol açacağına dair ciddi endişeler bulunduğu, bazı mubahlar geçici olarak kısıtlanabilir.¹⁵⁹ "Ey iman edenler! 'Râinâ' demeyin 'unzurnâ' deyin! Söylenenleri dinleyin!.." ¹⁶⁰ ile "Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın!.." ¹⁶¹ ayetleri bu noktada bir fikir vermektedir.

H.z.Peygamber'in (s.a.), o sırada Medine'de bulunan gezgin/yörük fakirlerin faydalanabilmesi için kurban etlerini saklamayı nehyedişi¹⁶²; H.z.Ömer'in (r.a.), et arzının az olduğu bir dönemde kişilerin haftada peş peşe iki gün et alımını yasaklaması¹⁶³; yine onun, müslüman kadınların evde kalması tehlikesi belirlediğinde ehl-i kitabın muhsan hanımlarıyla evlenme iznini¹⁶⁴ askıya alması¹⁶⁵ bu cümleden olarak hatırlanabilir.

Aynı mantığın bir sonucu olarak mubahlar da bazen vacip hale getirilebilir.¹⁶⁶ Kişinin, dininin gereklerini yerine getirebilecek miktarın ötesinde eğitim-öğretim alması mubahtır. Fakat kamu otoritesi belli bir düzeye kadar bunu vacip hale getirebilir.

27. Fevrî olarak vacip kılınan, terâhîye tercih olunur. Daha açık bir ifadeyle, derhal ve o anda yapılması gerekli olan, zaman içinde yapılabilecek olana öncelenir. Çünkü elden kaçmasından korkulan şey, böyle olmayandan daha önemlidir. Bir konuda hemen yapma yönünde bir talep varsa bu talep, o konunun başkalarına takdim edildiğini gösterir.¹⁶⁷

¹⁵⁴ bkz. Buhârî, "Savm" 49; Müslim, "Sıyâm" 57; Şâtibî, el-Muvâfakât, 3/44,45; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 82

¹⁵⁵ Bâcî, *el-Müntekâ* 4/144'ten Karaman, *İslam Hukukunda İctihât*, s. 94

¹⁵⁶ Buhârî, "Cihad" 129; Müslim, "İmâra" 94; Ebu Davud, "Cihad" 81; İbn Mâce, "Cihad" 45

¹⁵⁷ Serahsî, *Kitabu şerhi's-siyeri'l-kebir*, 1/205; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/137; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/244

¹⁵⁸ bkz. Ebu Davud, "Cihad" 95, 105; Nesâî, "Kasâme" 27

¹⁵⁹ bkz. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/130 vd.

¹⁶⁰ el-Bakara 2/104

¹⁶¹ el-Mâide 5/101

¹⁶² Müslim, "Cenâiz" 106; "Edâhî" 37; Ebu Davud, "Eşribe" 7; Tirmizî, "Edâhî" 14; Müsned 3/63

¹⁶³ İbnü'l-Cevzî, *Siratü Ömer*, s. 68 ve Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/18'den Burhânî Muhammed H., *Seddü'z-zerâi*, Beyrut ty., s. 595

¹⁶⁴ el-Mâide 5/5

¹⁶⁵ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/459; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/172

¹⁶⁶ Karâfî, *el-Furûk*, 2/33; bkz. 2/122-131

¹⁶⁷ Karâfî, *el-Furûk*, 2/24,203 ; Vekîlî, *Fıkhu'l-evleviyât*, s. 257

Bakıma muhtaç anne-babası varken cihada ve hacca gitmek; ilim meclisi dururken zikir meclisine oturmak; müezzinin söylediklerini tekrar etmek dururken Kur'ân okumak gibi.

28. Daha önce kısmen ifade ettiğimiz gibi, Allah hakkı ile kul hakkı karşılaşır ve birini tercih durumunda kalınırsa, kul hakkı öncelenir. Ruhsat hükümlerinin, bir açıdan da bu sebeple meşru kılındığı söylenebilir. Bunun içindir ki, namaz kılarken bir hırsızın varlığı sezilse veya kıymetli bir eşyanın yüksekte düşmek üzere olduğu farkedilse namaz bozulabilir. Namaz abdesti veya gusül için ancak satın almak suretiyle su bulunabilse, kişi abdesti ve guslü bırakıp teyemmüm yapabilir; keza yol boyunca ödenen haraclar ve vergiler büyük meblağlara ulaşırsa hac terkedilebilir.¹⁶⁸

Böyle bir durumda kul hakkını geri plana itmekle ilgili olarak Buhârî (v. 256/869) ve Müslim (v. 261/874) şöyle bir rivayet nakletmektedirler: "Beşikteyken sadece şu üç çocuk konuşmuştur: Birisi İsa'dır. İkincisi İsrâil Oğullarından Cüreyc ile ilgilidir. Manastırda yaşayan ve ibadetine çok düşkün olan bu Cüreyc bir keresinde namaz kılarken annesi gelerek kendisine seslenmiş. Bu sırada o, annemin çağrısına mı kulak vereyim yoksa namazı bozmayıp kılmaya mı devam edeyim? diye düşünmüş. Aynı olay peşpeşe iki defa daha olmuş ve her defasında namazını kılmaya devam etmiş. Bunun üzerine annesi 'Allahım! Bu oğluma fahişelerin yüzünü göstermeden benim canımı alma' diye beddua etmiş. Derken güzelliği dillere destan bir fahişe bir gün manastıra gelip Cüreyc'e musallat olmuş. Ondandır iltifat göremeyince bu sefer manastırın çobanına kendisini sunmuş ve onunla zina yapmış. Sonuçta bir oğlan çocuğu doğurmuş ve bunun babasının Cüreyc olduğunu iddia etmiş. Bunu duyan halk, Cüreyc'e gelip hırpalamışlar ve manastırını yıkmışlar. Durumu anlayan Cüreyc, abdest alıp namaz kıldıktan sonra taze bebeği getirtmiş ve ona babasının kim olduğunu sormuş. Bebek 'falan çobandır' diye cevap verince halk, bu defa Cüreyc'i bağrına basmış..."¹⁶⁹

29. Hukuk normunun uygulanması sırasında ortaya çıkabilecek ve mükellefi, normun gereğini yerine getirme hususunda gerçekten zor durumda bırakabilecek güçlükler, normun esnetilmesine sebep olabilir. Klasik ifadeyle 'meşakkat teysîri celbeder'. Zira "Allah size kolaylık ister, zorluk dilemez"¹⁷⁰; "Allah her kişiye, ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler"¹⁷¹; "Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez"¹⁷²; "Sizi O seçti ve din konusunda üzerinize hiç bir zorluk yükledi"¹⁷³.

Normun esnemesini sağlayan nedenlerin başlıcaları hastalık, ikrah, sefer, unutma, cehalet, umumî belvâ ile bedenî ve zihnî eksikliklerdir.¹⁷⁴

Şu genel hükümler de bu ilkeyle ilişkili olarak hatırlanmalıdır: Zaruretler haramları mubah kılar¹⁷⁵; zaruretler kendi miktarlarıncaya kadar olurlar¹⁷⁶ yani bir sıkıntıdan dolayı caiz hale gelen şey, o sıkıntıyı asgarî düzeyde giderecek ölçüde caiz olur

¹⁶⁸ bkz. İ. b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/255; Karâfi, *el-Furûk*, 2/203-204; Vekîlî, *Fıkhü'l-evleviyât*, s. 269

¹⁶⁹ Buhârî, "Enbiya" 48; Müslim, "Bir" 8; Müsned, 2/307, 308

¹⁷⁰ el-Bakara 2/185

¹⁷¹ el-Bakara 2/286

¹⁷² el-Mâide 5/6

¹⁷³ el-Hac 22/78

¹⁷⁴ İ. b. Abdisselam, *el-Fevâid*, s. 58-60; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 75-81

¹⁷⁵ el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/6, 119; en-Nahl 16/106

¹⁷⁶ el-Bakara 2/173; el-En'âm 6/6; en-Nahl 16/115

ve sıkıntının ortadan kalkmasıyla caiz olmaktan çıkar (mâni zâil oldukça memnû avdet eder); bir konuda daralma/sıkıntı olursa genişler.¹⁷⁷

30. Gerek normun tesbitinde gerek uygulanması sırasında zarar vermekten ve uğranılan zarara zararlar karşılık vermekten kaçınılır.¹⁷⁸ Kaçınmakla birlikte şu veya bu sebeple bir zarar vaki olmuşsa izale edilir; fakat bu zarar kendi benzeriyle veya daha büyüğüyle izale edilmez; kamunun uğradığı zararı gidermek için bireyin uğradığı zarara katlanılır.

31. Hukuk düzeninin toplumsal nüfuzunu sağlayabilmek için, hükmün tefsirinde, ve eğer naslarda yoksa tesbitinde o toplumun örf ve adetlerine müracaat edilir.¹⁷⁹ Karâfi'nin vurgulu ifadesiyle "kaynağını örf ve adetlerin oluşturduğu ahkam üzerinde, bu örf ve adetler değiştiği halde ısrar etmek, icmaya aykırı bir tutumdur ve dini bilmemektir. İslam hukukunda örfeye bağlı olarak verilmiş olan her hüküm, örf değiştiğinde yeni örfün gerektirdiği biçimde değişir"¹⁸⁰ Yine bilinmelidir ki, müslüman toplumun yerinde bularak uyguladığı bir husus, kanun koyucu katında da uygundur.¹⁸¹

32. İster delillerin çatışması sebebiyle, ister müctehidin küllî-cüz'î dengelemesindeki düşünce silsilesi sebebiyle olsun, normu tespit ederken helal ve haram tercihi arasında kalınırsa, ihtiyatı elden bırakmama adına haram yönü öne çıkarılır.¹⁸² Zira kanun koyucu, apaçık helallerle haramlar arasında bulunan ve bunlardan birine hemen katılamayan noktalardan uzak kalmayı, dinin ve onurun korunması için gerekli görmüştür.¹⁸³ Böyle bir tercihle, harama düşmemek için mubah terkedilmiş olur. Fakat vaciple haram arasında bir tercih yapmak gerektiğinde, vacip harama takdim edilir.¹⁸⁴

Mesela Hz.Peygamber (s.a.), içlerinde müslümanlarla birlikte müşriklerin, yahudilerin ve münafıkların da bulunduğu bir topluluğa rastlayınca selam vererek¹⁸⁵, müslümanlara selam verme vacibi ile ötekilere selam verme haramı arasında böyle bir tercihte bulunmuştur. Aynı ilke gereği, müslümanların ölüleriyle gayri müslimlerin cesetleri birbirine karışmış olsa hepsi yıkanır ve hepsi üzerine namaz kılınır.¹⁸⁶

33. Makâsıd yorumu yaparken fetvanın kişisel, hükmün ise genel olduğu unutulmamalıdır. Bireylerin özel durumlarına nazaran müftînin tercih alanı daha geniştir.¹⁸⁷ Desûkî'nin (v. 1230/1814) ifadesiyle, müftî, durumunu yakından bildiği bir kişi

¹⁷⁷ el-İnşirâh 94/6; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. T.Fâik A., Kuveyt 1402, 1/120

¹⁷⁸ el-Bakara 2/231, 233; et-Talâk 65/6; İbn Mâce, "Ahkâm" 17; Muvatta, "Akdiye" 31; Müsned 5/327

¹⁷⁹ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/19; el-Mâide 5/89; Buhârî, "Büyü" 95 (Sünnetüküm beyneküm)

¹⁸⁰ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 111; a.mlf., el-Furûk, 1/176-177; Şâtîbî, age., 2/218; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 93 vd.; İbn Âbidîn, "Neşru'l-arf", 2/114-115

¹⁸¹ Müsned, 1/379; İmam Muhamed b. Hasen'in bu nokta ile ilgili bir tespiti için bkz. Cassâs, *el-Fusûl*, 3/271

¹⁸² Buhârî, "Salât" 12; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, 2/432, 447; Karâfi, *el-Furûk*, 2/186; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 1/126; Dehlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, 2/101

¹⁸³ Buhârî, "İman" 39; Müslim, "Müsâkât" 107; Ebu Davud, "Büyü" 3; Tirmizî, "Büyü" 1; Nesâî, "Eşribe" 50

¹⁸⁴ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 1/132; Nedvî Ali A., *el-Kavâidü'l-fıkhiyye*, Dımaşk 1991, s. 275. Konuyu nesih bağlamında ele alan metodolojik bir yaklaşım için bkz. Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/306 vd. Nehiyeleri emirlerden daha kuvvetli gören bir anlayış için bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/272

¹⁸⁵ Buhârî, "Merdâ" 15; "İsti'zân" 20; "Edeb" 115; Müslim, "Cihad" 116; Müsned, 5/203

¹⁸⁶ Başka örneklerle birlikte bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, 1/132-133

¹⁸⁷ bkz. Karâfi, *el-İhkâm*, s.49,88,111,116-122; Karadâvi Y., *İslam Hukuku Evrensellik Süreklilik*, (çev. A.Yaman-Y.İşçık), İstanbul 1997, s. 106-108

hakkında onun gerçekten zorluk içinde olduğunu anladığı zaman meşhur olmayan görüşle fetva verebilir.¹⁸⁸

Mesela uğradığı bir tecavüz sonucu hamile kalan bir bayana, kendisine ve toplumuna özgü şartlar gereği verilebilecek olan kürtaj izni, aynı durumdaki her bayan için geçerli olmayabilir. Hamileliği sürdürmesi halinde şiddetli ruhî travmaya maruz kalacak ve bu yüzden fizyolojik rahatsızlıklara düşer olacak, üstelik nesebi gayr-i sahih çocukların benimsenmediği toplumlarda yaşayan bir bayana verilecek kürtaj fetvası, bu olumsuzlukları yaşamayacak bir başka bayana verilemez.¹⁸⁹

34. Genel toplumsal ihtiyaçlar, tıpkı fertler hakkındaki özel zaruretler gibi değerlendirilir.¹⁹⁰

35. Müctehit, görevinin sadece şer'î hükmü vermekle sınırlı olduğunu zannetmeyip hükmünün ve fetvasının konusu olan fiillerin sonuçlarının varıp nereye dayanacağını, bir başka ifadeyle hükmünün ve fetvasının ne tür sonuçlara yol açacağını hesap etmelidir.¹⁹¹ Şâtıbî'nin temellendirmesiyle: "Fiillerin sonuçlarına bakmak, dinin gözettiği bir amaçtır. Filler ya uygun olur ya da muhalif. Böyle olunca müctehit, mükelleflerden sadır olan bir fiile, bu fiilin doğurabileceği sonuçları göz önüne almadan hemen hüküm vermemelidir."¹⁹²

Hz.Peygamber'in (s.a) sünnetinde konuya ışık tutan uygulamalar vardır. Nebi (s.a), kendilerini tanıdığı ve ölüm cezasını hakettikleri halde münafıkları öldürtmekten kaçınmıştır.¹⁹³ Aynı şekilde, çoğu daha yeni müslüman oldukları için Araplar arasında kargaşa çıkmasını diye Kâbe'yi eski temelleri üzerine yeniden inşa etmekten vazgeçmiştir.¹⁹⁴ Bedevînin birisi mescide işemeye başladığında, Sahâbe hemen engel olmaya kalkışmışlardı da Hz.Peygamber "İlişmeyin de bevlini tamamlasın!.." ¹⁹⁵ buyurarak onları durdurmuştu

Bunlar yapılsaydı birinci durumda insanlar, nifak suçlamasıyla öldürülecekler endişesiyle İslamdan soğurlar; ikinci durumda Araplar, Peygamber mukaddesatı yıkıyor ve özelliklerini bozuyor zehabına kapılırlar; üçüncüsünde ise kendisine müdahale edildiği sırada bedevî, üstünü başını pisler sonra da mescidin diğer yerlerine bunu bulaştırırdı, hatta belki bu, başına bir sağlık sorunu da açabilirdi.

Konuyla ilgili bir fetva örneği de İbn Abbas'tan (r.a) gelmektedir. "Kasıtlı olarak bir müslümanı öldüren birisinin tevbe hakkı var mıdır?" diye soran birisine İbn Abbas "Hayır, ancak ateş vardır" cevabını verir. Soran kişi oradan ayrıldıktan sonra İbn Abbas'a "Bize böyle mi fetva veriyorsun? Oysa daha önce kâtilin tevbesinin

¹⁸⁸ Karadâvî, age., s. 107

¹⁸⁹ bkz. Hâdimî, *el-İctihâdül-makâsîd* 2, s. 131-133

¹⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/931, 936; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 91-92; bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/23

¹⁹¹ Bu madde ve zımınındaki izah için bkz. Raysûnî, *Nazarıyyetü'l-makâsîd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, s. 381-384

¹⁹² Şâtıbî, age., 4/140-141

¹⁹³ bkz. Buhârî, "Menâkib", 8; "Tefsîru Sûrati Münâfikûn", 5; Müslim, "Bir", 63; Tirmizî, "Tefsîru Sûrati Münâfikûn", 4, Müsned, 3/393

¹⁹⁴ Buhârî, "Hac", 43; "Enbiyâ", 10; Müslim, "Hac", 398-399; Nesâî, "Hac", 125; Muvatta, "Hac", 104; Dârimî, "Menâsik", 44; Müsned, 6/57, 113

¹⁹⁵ Ashab da bevlini bitirinceye kadar ona dokunmadılar. Sonra Allah Rasulü onu çağırarak kendisine şunları buyurdu: "Kuşku yok ki bu mescidler bevl ve pislik mekanları değildir. Bunlar ancak Allah'ı anmak, namaz kılmak ve Kur'ân okumak için yapılmışlardır." Arkasından bir kova su getirterek bevlün üzerine serpti. bkz. Buhârî, "Edeb", 35; Müslim, "Tahâra", 98,100; Nesâî, "Tahâra", 44; İbn Mâce, "Tahâra", 78; Müsned, 3/191, 226. Bu son konunun hedefleri arasında, bedevînin şahsiyetini zedeledikten iyi bir müslüman olarak kazanılmasını temin de sayılabilir.

makbul olduğunu söylüyordun?" itirazı yöneltince şu yorumu yapmıştır: "Ben bu kişiyi, bir müslümanı öldürmeyi tasarlayan kızgın birisi olarak gördüm". Gerçekten de peşinden gidip araştırdıklarında soru soran kişinin aynen böyle olduğunu farketmişlerdir.¹⁹⁶

Abdullah b. Muğaffel'e de (r.a) bir kadın gelerek, zina yapan ve sonuçta hamile kalıp doğuran bir kadın, bu çocuğu öldürebilir mi? diye sorar. İbn Muğaffel "Hiç öyle şey olur mu? Bunun cezası ateştir" cevabını verince, soran kadın ağlayarak kalkar. Kadını çağıran Abdullah b. Muğaffel, "Senin durumun ancak şu iki halden birisi olabilir: Kim bir kötülük işler veya kendisine yazık eder de sonra Allah'tan bağışlanma dilerse Allah'ı çok bağışlayıcı ve acıyıcı olarak bulur" der; bunu duyan kadın, göz yaşlarını silerek oradan ayrılır.¹⁹⁷ İbn Muğaffel (r.a), kadına onu caydırmak ve tevbe etmesini sağlamak için böyle sert bir cevap verdikten sonra, söylediklerinin onu Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye götürdüğünü görünce- ki böyle bir hal, o kadını, intihara veya günah batağına saplanmaya ya da başka bazı kötü sonuçlara götürebilir- ilk söylediğini bırakıp, onun durumuna daha uygun başka bir cevap vermiştir.

Bunun için müctehidin sadece şer'î nasları ayrıntılı bir şekilde ustaca kavrayan bir hukukçu olması yetmez; aynı zamanda hem insanlar ve psikik özellikleri, hem de toplumsal olaylar/ilişkiler ve sonuçları üzerinde mâhirâne bilgisinin olması gerekir. "Bu özel tahkiki yapabilen kişiye" der Şâtıbî, "insanların iç halleri ve arzularını gösteren bir nur bahşedilmiştir ki, o bununla insanların anlayışlarındaki farklılıkları; yükümlülükler karşısındaki tahammül ve sabır güçlerini veya zayıflıklarını ve peşin zevklere iltifat edip etmediklerini bilir. Bilir de, herkese nasların hükümlerinden hangisi uygun ise onu verir. Yükümlülüklerin benimsenmesinde gözetilen şer'î maksat da zaten budur..."¹⁹⁸

GENEL DEĞERLENDİRME

Buraya kadar otuzbeş madde halinde sıralamaya çalıştığımız makâsîd ichtihadının ilkeleri konulu çalışmamızı, önemli bulduğumuz bir noktaya tekrar vurgu yaparak noktalamak istiyoruz. İslam adına konuşmaların, hüküm çıkarmaların ve yorum yapmaların kendisine göre değer taşıdığı ve bütün bu etkinliklerin nihai onaylayıcısı olan Kur'ân, teorik-spekülatif akıl yürütmelerden önce teslimiyeti, kendisine göre yaşamayı, kalbini açmayı ve böylece takva sahibi olmayı önerir. Arkasından da kendisi hakkında doğru anlamlara ulaşabilmenin takva ile yakından ilgisi olduğunu vurgular¹⁹⁹: "*Ey iman edenler! Allah'tan korkup sakınırsanız/O'na karşı sorumluluk bilincinin gereğini yerine getirirseniz (takvâ), size doğruyu yanlıştan ayıran bir kavrayış gücü (furkân) verir.*"²⁰⁰

Derin kavrayış ve ince anlayış anlamındaki fikh kelimesinin geçtiği hemen her yerde, Kur'ân'ın kalb kelimesine de yer vermiş olması²⁰¹, anlamının kalbe ait bir eylem olduğunu göstermektedir. "Anlamayı kalbe ait bir eylem olarak ortaya koyan Kur'ân, anlamayı takvâyâ, takvâyı dinî tecrübeye, yani kurallarını, belirlenmiş ahka-

¹⁹⁶ Kurtûbî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/97

¹⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, en-Nisâ 4/110. ayet ile ilgili açıklamalar sırasında.

¹⁹⁸ Şâtıbî, *age.*, 4/70-71

¹⁹⁹ Kotan Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, 379

²⁰⁰ el-Enfâl 8/29

²⁰¹ Mesela bkz. el-A'râf 7/179; el-Enâm 6/25; et-Tevbe 9/87, 127; el-İsrâ 17/46; el-Kehf 18/57; el-Münâfikûn 63/3

minı hürmetle yaşamaya bağlar: "Her kim Allah'ın hükümlerine/şîârlarına saygı gösterirse, kuşkusuz bu, kalplerin takvâsındandır"²⁰²

Allah adına konuşup "bu ayetten şunu murad etmiştir; maksadı şudur, şunu hedeflemiştir" gibi yargılarda bulunmanın büyük tehlikeler de doğurabileceğine dikkat çeken Şâtîbî, makâsîd yorumu yapacak kimseye şu önemli hatırlatmada bulunmaktadır: Böyle bir okuma yapan kimse 'Allah'ı konuşurmuş olmaktadır. Öyleyse bu kimse, yarın Yüce Allah'ın kendisine yönelteceği "Söyle bakalım, benim hakkımda bunu nereden çıkardın?" sorusuna cevabını hazırlasın. Bir kimsenin, delillere dayanmadan böyle Allah/Kur'ân adına konuşması doğru olmaz. Muteber bir ilkeye dayanmayan ihtimal hesaplarıyla Kur'ân hakkında ileri geri konuşulamaz. Kur'ân'ın onaylayacağı bir mesnede dayanmadan yapılan yorumlar batıldır.²⁰³

Her yer ve konuda olduğu gibi burada da en doğrusunu Yüce Allah bilir...

²⁰² el-Hac 22/32; Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 381

²⁰³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/318. Şâtîbî'nin Kur'ân vurgusu üzerine nisbeten yeni bir etüt olarak bkz. Hallaq Wael B. "The Primacy of the Quran in Shatibi's Legal Theory", *Islamic Studies (Presented to Charles J. Adams)*, ed. W. Hallaq – D.P. Little, Leiden, 1991, s. 69-90

İSTANBUL TOPKAPI MUSHAFI HZ. OSMAN'A MI AİTTİR?

Mustafa ALTUNDAĞ*

DOES THE TOPKAPI CODEX BELONG TO THE CALIPH UTHMAN?

The survival of the codices which were transcribed by a committee under the chairmanship of Zaid ibn-Thabit in the caliphate of Uthman ibn-Affan has been one of the greatly interested subject matters in the history of the Qur'an text. Especially, the codex that is believed to have been recited by Caliph Uthman, when he was assassinated, has provided a focus of interest for Muslims. The old manuscripts of the Qur'an attributed to the third caliph of Islam are today believed to be present in several cities of the world. Among them Cairo, Samarqand and Istanbul are the most famous ones. This article examines whether the Topkapi (Istanbul) Codex belonged to Uthman or not by analyzing it on various grounds. Before this analysis brief information on the number of the Uthmanic codices, on their survival and on manuscripts existing today, in cities such as Cairo and Samarqand is given.

I. GİRİŞ

Son dönemlerde İslâm dünyasında Kur'an tarihi çalışmalarının yoğunluk kazanmaya başladığı görülmektedir. Bunda şarkiyatçıların Kur'an üzerine yazdıkları eserlerde, onun mevsûkiyeti hakkında öne sürdükleri bazı iddiaların da önemli etkisi bulunmaktadır. Her hâlükârda bu tür çalışmalar, Kur'an'ın inişinden günümüze gelişini bilimsel esaslar çerçevesinde ayrıntılı olarak ortaya koyacak geniş çaplı eserlerin ortaya çıkışına zemin teşkil edecektir.

Günümüze kadar geliş seyirinde Kur'an metni, önemli dönüm noktaları geçirmiştir. Bunlardan birisi de III. Halife Osman döneminde, onun metninin seçkin bir heyet tarafından ilmî usuller çerçevesinde çoğaltılarak İslâm coğrafyasının ana şehirlerine gönderilmesi ve böylece müslümanların, Kur'an'ı okuma ve yazmada, belli bir standarda kavuşturulması olmuştur. Çoğaltılan mushafların ana şehirlere gönderilmesinin ardından müslümanlar, daha önce ellerinde bulunan mushafları veya Kur'an yazılı malzemeleri imhâ etmişler ve kendilerine gönderilen resmî mushaflardan kısa

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafaaltundag@hotmail.com

sürede çok sayıda nüshalar çıkarmışlardır. Böylece Kur'an şifâhî naklin yanı sıra yazı yoluyla da sonraki nesillere sağlam bir yolla ulaştırılmıştır.

H. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların âkıbeti; günümüze ulaşmış mushafların meselesi, ulaşmamış olmaları durumunda Kur'an'ın mevsûkiyetine her hangi bir hâle getirmemekle birlikte, Kur'an tarihinin merak edilen yönlerinden birini oluşturur. İslâm tarihi boyunca bu mushaflar içerisinde H. Osman'a nisbet edilen, şehit edildiği sırada okumakta olduğu ve üzerine kan damlalarının döküldüğü söylenen mushaf, özel bir ilgi odağı olmuştur. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi günümüzde de dünyanın değişik yerlerinde bulunan ve H. Osman'ın yukarıda sözü edilen mushafı olduğu söylenen kadim nüshalar bulunmaktadır. Kahire, Taşkent ve İstanbul Topkapı nüshaları, bunların en meşhur olanlarını teşkil eder. Bunlar içerisinde özellikle Topkapı mushafı hakkında, görebildiğimiz kadarıyla, geniş çaplı bir araştırma ve inceleme yapılmış değildir.

Bu çalışmada İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi'nde (Müze No: 41, Envanter No: 32, Kütüphane No: H.S. 194) bulunan mushaf incelenecek; onun H. Osman'a ait olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Dr. Tayyar Altıkulaç'ın, mushafın mikrofilminden yapılan tab'ının bir fotokopi nüshasını İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'ne (Üsküdar/İstanbul) bırakması, onu incelemeye karşılaşılan zorlukları ortadan kaldırmıştır. Mushafın incelenmesi de bu nüsha üzerinden yapılacaktır. Esas konuya geçmeden önce, H. Osman mushaflarının sayısı ve âkıbetleri ile günümüzde değişik yerlerde bulunan ve H. Osman'a nisbet edilen kadim mushaflar hakkında genel bir bilgi verilecektir.

Burada bir hususa açıklık getirmede yarar görüyoruz: H. Osman tarafından teşkil edilen heyetin yazdığı mushafların her birine gerçekte "imâm mushaf" adı verilmekle birlikte, bu tabir, bazı kaynaklarda H. Osman'ın kan izlerini taşıyan özel mushafı için kullanılmaktadır. Bu da mutlak olarak "imâm mushaf" denildiğinde hangisinin kastedildiğini belirlemeyi bazan oldukça zorlaştırmaktadır. Biz bu çalışmada "imâm mushaf" tabirini, söz konusu karışıklığı önlemek amacıyla, sadece H. Osman'ın özel mushafı için kullanmayı tercih ettik.

II. HZ. OSMAN MUSAFLARININ SAYISI VE ÂKİBETLERİ (GENEL OLARAK)

A. HZ. OSMAN'IN İSTİNSAH ETTİRDİĞİ MUSAFLARIN SAYISI

H. Osman'ın Zeyd b. Sâbit başkanlığında Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs, Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'dan oluşan heyete' yazdırdığı mushafların sayısı hakkında kaynaklarda farklı rakamlar nakledilir.

İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711) rivayet ettiği ve bir çok kaynağın naklettiği haberde H. Osman'ın İslâm devletinin o zamanki belli başlı şehirlerinin her birine bir mushaf gönderdiği belirtilir,² fakat bu şehirlerin isimleri verilmez.

¹ Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, Fezâilü'l-Kur'ân (nşr. Vehbî Süleyman Gâvecî), Beyrut 1411/1991, s. 154; Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3. Heyetin on iki kişiden oluştuğu da söylenir (bk. Mekki b. Ebu Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât* (nşr. Abdülfettah İsmail Şelebî), Kahire, ts., s. 65; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhî'l-Buhârî* (nşr. Muhyiddin Hatîb-M. Fuad Abdülbâkî), Kahire 1407/1987, VIII, 635).

² bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3.

Nisbeten sonraki dönemlerde yetişen âlimlerden gelen bilgiler, mushafların sayısı ve gönderildiği merkezler hakkında bazı ipuçları vermektedir. Yedi kıraat imamlarından Hamza ez-Zeyyât'ın (ö. 156/773) bildirdiğine göre dört tane yazılmış olup bunlardan birisi Kûfe'ye gönderilmiştir.³ Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/862) yedi tane yazıldığını; Mekke, Şâm, Yemen, Bahreyn, Basra ve Kûfe'ye birer tane gönderildiğini, bir tanesinin de Medine'de tutulduğunu kaydeder.⁴ Fakat Yemen ve Bahreyn'e gönderildiği söylenenler hakkında her hangi bir haber alınamamıştır.⁵ Subhî Sâlih de yedi tane yazılmış olmasını tercihe daha şayan bulur ve bunlardan altısının şehirlere gönderildiğini bir tanesini de Hz. Osman'ın kendisine ayırdığını söyler.⁶ Ya'kûbî (ö. 292/905?) diğer kaynaklardan farklı olarak bu sayıyı dokuz olarak vermiş, yukarıda sayılan yedi merkeze Mısır ve Cezîre'yi de dahil etmiştir.⁷

Mekkî b. Ebu Tâlib (ö. 437/1045) ise kaynaklarda yedi veya beş nüsha yazıldığının dile getirildiğini, ancak yedi nüsha yazıldığını rivayet edenlerin daha çok olduğunu belirtir.⁸ Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), dört nüsha yazılmış olmasını daha sahih bulur ve bunu genelin görüşü olarak aktarır.⁹ Müfessir Kurtubî (ö. 671/1272) Irak, Şam ve Mısır'ın isimlerini zikreder¹⁰ ki İbn Kesîr (ö. 774/1373), bunu "garib" bir haber olarak değerlendirmektedir.¹¹ Mushaf gönderilen şehirler arasında Mısır'ın ismi, yukarıda geçtiği üzere, ilk kez Yakûbî tarafından zikredilmiştir. Son dönem araştırmacılarından Abdullah Hurşid, Mısır'ın adının geçmesini, kaynaklarda Hz. Osman'ın şehirlerden her birine (*ilâ külli misrin mine'l-emsâr*) mushaf gönderdiğini ifade eden ibarenin yanlış anlaşılmasına (*mısr* kelimesinin cins isim olarak şehir değil de Mısır olarak telakki edilmesine) bağlar ve bunun doğru olmadığını savunur.¹²

Kıraat âlimlerinden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1428) ise mushafların sayısını sekiz olarak kaydetmektedir. Ona göre Hz. Osman, Basra, Kûfe, Şam, Medine, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e birer tane göndermiş, bir tanesini de kendi yanında tutmuştur ki ona "el-İmâm" denir.¹³

Süyûtî (ö. 911/1505) beş adet yazıldığı yönündeki haberin daha meşhur olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Hz. Osman'ın Mekke, Şam, Basra, Kûfe'ye birer nüsha gönderdiğini, bir tanesini Medine halkı için, diğer bir tanesini de kendisi için ayırdığını

³ İbn Ebu Dâvûd es-Sicistânî, Abdullah b. Süleyman, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Beyrut, 1405/1985, s. 43; Semhûdî, Ali b. Abdullah, *Vefâü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*, Kahire 1326, I, 483; Abdülaziz Sâlim Sıhr'u's-Seyyid, *Advâ' alâ mushafı Osmân b. Affân ve rihletihî şarkan ve garben*, İskenderiye 1991, s. 18.

⁴ İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 43; Dâni, Ebu Amr Osman b. Saîd, *el-Muknî' fi resmi mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhammed Sâdik Kamhâvî), Kahire, ts., s. 19; Ebu Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail, *el-Mürşidü'l-vecîz* (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1975, s. 73; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Fezâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1407/1987, s. 38; Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1405/1985, I, 172.

⁵ Nablusî, Abdülganî b. İsmâil, *el-Hakikatü ve'l-mecâz fi'r-rihle ilâ bilâdi's-Şâmi ve Mısra ve'l-Hicâz*, Kahire 1986, s. 33; Hamed, Gânim Kaddûrî, *Resmü'l-mushaf*, Beyrut 1402/1982, s. 124.

⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi ulâmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Dersaadet, ts., s. 84.

⁷ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebu Yakûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, ts., II, 170; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 18.

⁸ el-İbâne, s. 65.

⁹ el-Muknî', s. 19; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 17.

¹⁰ Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*, Kahire 1386/1966, I, 54; Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 124.

¹¹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 38.

¹² Abdullah Hurşid, *el-Kur'ân ve ulûmuhû fi Mısır 20-358h*, Kahire 1970, s. 56-58.

¹³ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Beyrut, ts., I, 7; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 18.

¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 172; Subhî Sâlih, *Mebâhis*, s. 84.

öne sürüp sayıyı altı olarak kabul edenler de bulunmaktadır ki Zürkânî bunu tercih eder.¹⁵

Hız. Osman döneminde çoğaltılan mushaflar arasında sayıları çok az da olsa bazı kelimelerin yazımında farklılıkların olduğu bilinmektedir. Bu farklı yazımlar, Kur'an tarihine ve Kur'an ilimlerine dair eserlerde kaydedilmiştir. Bu bilgilerden hareketle de mushafların sayısı hakkında belli bir kanaate ulaşmak mümkündür. Meselâ Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), *el-Mukni'* adlı eserinde Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam ve Irak'ın sair bölgelerine ait nüshalar arasındaki farklı yazımları ayrıntılı olarak kaydetmekte, zaman zaman da Hız. Osman'ın *imâm* adı verilen nüshasına atıflarda bulunmaktadır.¹⁶ Ondan da önce Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve İbn Ebu Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) gibi âlimler, bu konuda önemli bilgiler vermişlerdir. Ebu Ubeyd, Medine, Basra, Kûfe ve Şam,¹⁷ Kisâî, Hamza ve Ebu Hâtım es-Sicistânî gibi âlimlerden naklen İbn Ebu Dâvûd, Medine, Mekke, Basra, Kûfe, Şam nüshaları hakkında bilgiler nakleder.¹⁸ Yemen ve Bahreyn'e gönderildiği söylenenlerin durumu hakkında kaynaklarda hiç bir bilginin yer almaması, araştırmacıları diğer şehirlerde bulunanlar üzerine yoğunlaşmaya sevketmiştir. Mısır'a ve Cezîre'ye de gönderildiği yönündeki rivayete fazla itibar edilmemiştir.

Görüldüğü gibi kaynaklarda verilen bilgiler, dörtten başlamakta dokuza kadar çıkmaktadır. Sayının kabarık çıkması, bazı kaynaklarda Hız. Osman'ın, dönemin ana şehirlerinin her birine bir nüsha gönderdiği yönündeki bilgiden kaynaklanmış olabilir; yani bu bilgiden hareketle bazı kaynaklar Hız. Osman dönemindeki İslâm şehirlerini saymış olabilirler.

Yukarıda zikredilen haberlerden kesin bir bilgi elde etmek mümkün olmamakla birlikte, Hız. Osman'ın resmî mushafları yazdırmadaki amacının İslam ümmetini Kur'an'ın okunuşunda birleştirme olduğu dikkate alındığında, öyle anlaşılıyor ki o dönemdeki bütün İslam merkezlerine Kur'an metni ulaşmıştır. Bu ulaşma, bazı merkezlere bizzat heyet tarafından çoğaltılanların intikali şeklinde olurken, bir kısmına da onlardan çoğaltma yoluyla gerçekleşmiş olmalıdır.¹⁹

B. Hız. OSMAN'IN ÖZEL MUSHAFI

Bir önceki başlık altında İbnü'l-Cezerî'nin Hız. Osman döneminde yazılan mushafların sayısını sekiz olarak verdiğini, Hız. Osman'ın bunlardan birisini kendisi için ayırdığını ve buna "*imâm*" adının verildiğini belirttiğini görmüştük. Bu bilgiden, Halife'nin, istinsah edilenlerden birini Medine halkı için bıraktığı, Zeyd b. Sâbit'i de buna göre okutmak üzere görevlendirdiği, bir tanesini de kendisi için ayırdığı sonucu çıkar. Nitekim onun, şehid edildiği sırada kendisine ayırdığı o mushafı okumakta olduğu, kendisinden akan kanın bir kısmının ona da (Bakara sûresinin 137. âyetinin yazılı olduğu varak üzerine: *فسيكفيهم الله وهو السميع العليم* "*fe se yekfikehümullâh ve hüve's-semî'u'l-'alîm*" kısmına) döküldüğü yaygın bir haber olarak aktarılır.²⁰

¹⁵ bk. Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts., I, 395-396; Müneccid, Salahaddin, *Dirâsât fî târihi'l-hatti'l-Arabî*, Beyrut 1972, s. 42.

¹⁶ Dâni, *el-Mukni'*, s. 12; Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 124.

¹⁷ Ebu Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 196-200.

¹⁸ İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, s. 49-58.

¹⁹ Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 124.

²⁰ bk. İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, ts., III, 74.

Hız. Osman'ın, yazılan resmî mushaflardan birini kendisi için alıkoyduğuna dair ilk döneme ait kaynaklarda açık bir ifadenin yer almaması, "Hz. Osman'ın şehid edildiği sırada okumakta olduğu nüsha, Medine nüshası olabilir mi?" sorusunu akla getirmektedir. İbn Ebu Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929), hadiste zayıf fakat kıraatte önemli bir yeri olan Hâlid b. İyâs b. Sahr'dan yaptığı nakle göre Hz. Osman'ın *imâm* mushafı Medineliler'e tahsis edilenden 12 kelimenin yazımında farklılık arzettiği. Bu farklılık Hâlid b. İyâs'ın yanı sıra İbn Cemmâz (Süleyman b. Müslim ö. 170/786) tarafından da nakledilir.²¹ Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) de *el-Mukni'* adlı eserinde Hz. Osman'ın *imâm* adı verilen mushafındaki farklı yazımlara yeri geldikçe işaret eder. Bu kaynaklarda verilen farklılıklardan şu örnekleri verebiliriz;

-Mümin (40) sûresinin 26. âyeti Hz. Osman'ın kendi mushafında ve Iraklılar'ın mushaflarında *أو أن يظهر* (*ev en yuzhira*) yazılı iken Medine, Şam gibi şehirlere gönderilen mushaflarda *و أن يظهر* (*ve en yuzhira*) şeklinde yazılmıştır.²²

-Hadîd (57) sûresinin 24. âyeti *imâm* mushafta *hüve* ilavesiyle *فإن الله هو الغني الحميد* (*fe innallâhe hüve'l-ganiyyü'l-hamîd*) yazılmıştır. Halbuki âyet Medine ve Şam nüshalarında *فإن الله الغني الحميد* (*fe innallâhe'l-ganiyyü'l-hamîd*) şeklinde *hüve* zamiri olmaksızın yazılmıştır.²³

-Şems (91) sûresinin 15. âyeti Hz. Osman'ın kendi mushafında *vâv* ile *ولا يخاف* (*ve la yehâfû*) şeklinde yazılmıştır²⁴ ki bu yazım, Medine mushafına uymamaktadır, çünkü kelimenin Medine ve Şam mushaflarında *fâ* ile *فلا يخاف* (*fe lâ yehâfû*) yazılı olduğu bildirilir.²⁵ Bu veriler, Hz. Osman'ın şehid edildiği sırada okumakta olduğu mushafın Medineliler'e tahsis edilen nüsha olmadığını göstermektedir.

Öte yandan Hz. Osman'ın heyet tarafından yazılan mushaflardan birini kendisi için alıkoymadığı yönünde görüş belirten âlimler de bulunmaktadır. Onlara göre Hz. Osman'ın şehid edildiği sırada yanında bulunan mushaf, Halife'nin kendi eliyle istinsah ettiği özel mushafıdır.²⁶ Nitekim özellikle bazı seyyahların kaleme aldıkları eserlerde ondan "Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı mushaf" diye bahsedilmektedir. Şayet Hz. Osman kendisi için bir mushaf yazmışsa, bu resmî mushafların istinsahından sonra olmalıdır. Çünkü resmî mushaflar yazıldıktan sonra Hz. Osman, daha önce mevcut bütün mushafları ve Kur'an yazılı malzemeyi imha ettirmişti. Başkalarınınkini imha ederken kendisinde bulunanları bırakması beklenemez. Ancak söz konusu mushafın, Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı nüsha olması, oldukça zayıf bir ihtimaldir. Zira birinci el kaynaklarda bunu açıkça ifade eden her hangi bir kayda rastlanmamaktadır. Gerçi Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) Hicaz ve Irak mushafları arasındaki yazım farklılıklarını verdikten sonra, ana şehirlerin mushaflarında farklılık arzeden bu kelimelerin tamamının Hz. Osman'ın yazdığı *imâm* mushaftan istinsah edildiğini, istinsah edilenlerden her şehre bir tane gönderildiğini kaydetmektedir.²⁷

²¹ *Kitâbü'l-mesâhif*, s. 46-47, 51; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 19.

²² bk. İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, s. 46, 47, 51; Dâni, *el-Mukni'*, s. 110.

²³ bk. İbn Ebu Dâvûd, a.g.e., s. 46, 47, 51; Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye*, Rebiulâhir 1393/Mayıs 1973, c. XIX, cüz: 1, s. 121; Dâni, *el-Mukni'*, s. 116.

²⁴ İbn Ebu Dâvûd, a.g.e., s. 46, 47, 51; Dâni, *el-Mukni'*, s. 116.

²⁵ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 121; Dâni, *el-Mukni'*, s. 112; Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfû fuzalâ'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'a aşer* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Beyrut 1407/1987, II, 613.

²⁶ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 47; Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsî'r-ratîb* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1388/1968, I, 606; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 19.

²⁷ Ebu Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 200.

Ancak Ebu Ubeyd'in "Hz. Osman'ın yazdığı mushaf" ifadesini, onun bizzat kendisinin bir mushaf yazdığı anlamına almamak lazımdır. Burada mecazî bir anlatım söz konusudur; Hz. Osman'ın teşkil ettiği heyetin yazdığı ilk mushaf için, Hz. Osman'ın yazdığı mushaf tabiri kullanılmıştır. Ebu Ubeyd'in konuyla ilgili ibaresinden şu anlam çıkarılabilir: Hz. Osman'ın teşkil ettiği heyet, önce bir nüsha yazmış, ardından ondan, dönemin ana şehirlerine gönderilecek miktarda ve sayıları çok az da olsa bazı kelimelerin yazımında farklılık taşıyan²⁸ nüshalar çıkarılmıştır. Hz. Osman'ın kendisi için alıkoyduğu mushaf da işte heyetin yazmış olduğu o ilk nüshadır. "İmâm" adının verilmesi de onun, Hz. Osman'ın kendi eliyle değil, heyet tarafından yazılan resmî bir nüsha olduğunu gösterir.

Bu bilgiler ışığında, netice olarak, şunu söyleyebiliriz: Hz. Osman'ın kendisi için ayırdığı ve devamlı okumakta olduğu mushaf, bizzat kendi eliyle istinsah ettiği veya heyete Medine halkı için yazdırdığı mushaf değil, İbnü'l-Cezerî'nin de dediği gibi, heyet tarafından yazılmış resmî nüshalardan halife için tahsis edilmiş olanıdır.

Müslümanlar arasında diğer resmî mushaflara göre Hz. Osman'ın özel mushafının daha çok ön plana çıkmasında ve merak konusu edilmesinde onun, Halife'nin şehid edildiği sırada yanında bulunmasının ve kanından bazı damlaların ona dökülmüş olmasının önemli etkisi olmalıdır. Bunda onun özellikle Emevîler tarafından propaganda aracı yapılmanın da rolü büyüktür. Gerçekte Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet tarafından yazılmış olması durumunda bile onun, mevsûkiyet açısından diğer şehirlere gönderilenlerden bir farkı, bir üstünlüğü yoktur. Heyetin yazmış olduğu ve aralarında çok az sayıdaki kelimenin yazımında farklılık (değişiklik, eksiklik veya fazlalık) arzeden bütün resmî mushaflar, Kur'an metni olmaları ve güvenilirlik açısından eşit düzeydedirler. Nitekim usûlcüler Kur'an'ın tarifini yaparken "mushaflarda yazılı" olma kaydını da koyarlar ki bununla Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resmî mushaflar kastedilir. Bu yüzden Kur'an'ı meselâ Kûfe veya Şam nüshasına göre yazan veya okuyan kimse, Kur'an'ı yazmış veya okumuş demektir.

C. HZ. OSMAN'IN İSTİNSAH ETTİRDİĞİ MUSAFLARIN ÂKİBETİ

Hz. Osman'ın çoğaltıp dönemin ana şehirlerine gönderdiği mushafların âkıbeti meselesi, Kur'an tarihinin merak konusu edilen ve haklarında çok farklı şeyler söylenen konularından birini oluşturur.

Hz. Ebu Bekir döneminde Kur'an'ın derlendiği sayfalar, Hz. Ömer'e ondan da vasiyeti üzere kızı Hz. Hafsa'ya intikal etmişti. Bu sayfaların, Hz. Hafsa'nın vefâtı üzerine dönemin Medine valisi Mervân tarafından yakıldığı söylenir. Mervân'ın gerekçe olarak, onda, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafların yazım şekline uymayan yön-

²⁸Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Hz. Osman mushaflarında bazı kelimelerin farklı yazılmasının veya bir kısmında yazılırken diğerlerinde yazılmamasının sebebini şu şekilde izah eder: Hz. Osman döneminde Kur'an istinsah edilirken, Kureyş lehçesi esas alınmış, bu arada Allah katından birden fazla kıraatle indiği, Hz. Peygamber'den de o şekilde işitildiği sabit olan bazı kelimeleri bu halleriyle mushafa yazmak mümkün değildi. Farklı okuyuşları yansıtabilmek için o kelime her mushafta iki kez yazılabiliyordu ki bu Kur'an metninde karışıklık ve değişikliğe sebebiyet verebilirdi. Tek çıkar yol olarak, bu farklı okuyuşların istinsah edilen mushaflara dağıtılarak yazılması benimsendi. Böylece bir kelimenin yazımı, ana şehirlere gönderilen mushafların bir kısmında bir tarzda diğerlerinde başka bir tarzda ortaya çıktı. (bk. *el-Muknî'*, s. 118-119).

lerin bulunabileceği, dolayısıyla da bazı müslümanların şüpheye düşecekleri endişesini dile getirdiği nakledilir.²⁹

Hız. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara gelince, kaynakların bir kısmında bunların, erken dönemlerde meydana gelen savaş, yangın gibi vakialarda yok oldukları belirtilirken, bir kısım kaynaklarda ise sonraki dönemlerde bazı şehirlerde görüldükleri kaydedilmektedir.

İzmirli İsmail Hakkı, kaynak belirtmeksizin, Mekke mushafının 70 yılında, Medine mushafının Yezîd b. Muâviye zamanında Harre Savaşı'nda (63/683), Kûfe mushafının ise Muhtâr es-Sekâfî (ö. 67/687) döneminde kaybolduklarını ve bugün onların elde kalmadığını belirtmektedir.³⁰

Topkapı nüshasını incelemeye geçmeden önce kaynaklarda Hız. Osman mushafları hakkında söylenenleri özet halinde vermede yarar görüyoruz.

1. Hız. OSMAN'IN ÖZEL MUSHAFI

Medine tarihine dair *Vefâü'l-vefâ* adlı meşhur eseriyle tanınan Ali b. Abdullah es-Semhûdî'nin (ö. 911/1506) naklettiği bir habere göre Hız. Osman şehid edildikten sonra onun mushafı, Halid ismindeki iki kişiden birine intikal etmiştir. Muhriz b. Sâbit Mevlâ Seleme b. Abdülmelik'ten gelen rivayette, torunu Halid b. Amr b. Osman'a³¹, İbn Kuteybe'den yaptığı nakilde ise birinci rivayette adı geçen Hâlid'in amcası Hâlid b. Osman b. Affân'a intikal etmiş, sonra onun çocuklarında kalmış, nihayet onlar da ölmüşlerdir. İbn Kuteybe'nin duyduğuna göre bu nüsha, kendi döneminde Tûs şehrinde bulunmaktaydı.³²

Mağrib ve Endülüs tarihçisi ve aynı zamanda şâir olan İbn Abdülmelik el-Ensârî (ö. 703/1303), Hız. Osman'ın kan izlerini taşıyan mushafın, Medine'de ortaya çıkan fitnelerden birinde zayı olduğunu belirtir.³³ Son dönem araştırmacılarından Abdülaziz Sâlim, bu fitnenin hangisi olduğu konusunda değişik ihtimalleri gündeme getirmektedir.³⁴ Öğrencilerinden İbn Vehb'in (197/813) kendisine Hız. Osman mushafını sorması üzerine İmâm Mâlik (ö. 179/795), "yok oldu gitti" demiştir.³⁵ Haberde zikredilenle, Hız. Osman'ın özel mushafının mı yoksa Medine mushafının mı kastedildiği bilinmemektedir. Bir rivayete göre Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) resmî mushaflar yazdırıp bunları dönemin ana şehirlerine göndermiş, bir tanesini de Medine'ye yollamıştı. Hız. Osman'ın ailesinden sağ olanların bu durumu hoş karşılamamaları üzerine kendilerine, "Hız. Osman'ın okumakta olduğu nüshayı çıkarın" denilmiş, onlar: "Hız. Osman şehit edildiği sırada tahrip oldu" cevabını vermişlerdir.³⁶

²⁹ bk. İbn Şebbe, Ebu Zeyd Amr b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevere* (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Cidde, ts., III, 1004; İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, s. 24-25.

³⁰ İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, İstanbul 1956, s. 13; Keskiöğlü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987, s. 133; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980/1400, II, 763; Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi: Kur'an-ı Kerim'in İndirilişi ve Bugüne Gelişi*, İstanbul, 1996, s. 137.

³¹ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 481.

³² Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 482; Nablusî, el-Hakikatü ve'l-mecâz, s. 33.

³³ Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 34.

³⁴ Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 35-38.

³⁵ İbn Vehb, Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' fi ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Miklos Muranyi), Wiesbaden 1992, s. 38; İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 44.

³⁶ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 481.

Bu haberlerin yanında Hz. Osman'ın özel mushafının daha sonraki asırlarda görüldüğüne dair bazı rivayetler de bulunmaktadır. Hatta aynı anda bir çok merkezde bulunan kadim nüshalar, Hz. Osman'a nisbet edilmekte ve üzerinde onun kan izlerinin bulunduğu bildirilmektedir. Bu da Hz. Osman'ın özel mushafının –yok olup gitmemişse- hangisi olduğunu tespit etmeyi hemen hemen imkansız hale getirmektedir. Bunda bu konuda bilgi veren seyyah veya âlimlerin de önemli etkisi olmuştur. Keskioğlu'nun dediği gibi bir seyyah veya âlim, mushafı görüp geçiyor; hangi nüsha olduğunu uzun boylu tetkike vakit bulamıyor. Görevli kişilerden veya şehir halkından duyduklarına istinaden, "Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı mushaftır" deyip geçiyor.³⁷ Hz. Osman'a ait olmadığı halde bazı kadim mushafırlara kan damlalarının akıtılmasına veya kan rengindeki halûk kokusunun sürülmesine gelince bu, bazılarınca maddî çıkar amacıyla yapılmış olabileceği gibi bazılarınca da Hz. Osman'ın başına gelen o hazin olayı hatırlatıcı bir unsur olması maksadıyla da sürülmüş olabilir.

Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Hz. Osman'ın şehit edildiği sırada elinde bulunması sebebiyle kan izlerinin bulaştığı söylenen mushafı, dönemin idarecilerinden birisinin hazinesinde gördüğünü belirtmektedir³⁸. Daha önce geçtiği üzere kaynaklarda verilen bilgiye göre Hz. Osman'ın kanı, özellikle Bakara sûresinin 137. âyetlerinin yazılı olduğu varak üzerine dökülmüştü.³⁹ Son dönem araştırmacılarından Abdülaziz Sâlim, Ebu Ubeyd'in Hz. Osman mushafını Bağdat'ta görmüş olmasını muhtemel görmektedir.⁴⁰ Ebu Ubeyd ile aynı senelerde vefât eden Ebû'l-Heysen Hâlid b. Hidâş'ın da (ö. 223/837?), onu, Hz. Osman'ın şehit edildiği esnada akan kaniyle bulanmış bir halde gördüğü, kanın çoğunun Necm sûresinin yazılı olduğu sayfalarda bulunduğu bildirilir.⁴¹ Ya'kûb b. Şeybe b. Salt'ın da 223 senesi Rebûlevvel ayında onu gördüğü nakledilir. Mu'tasım-Billâh'ın (ö. 227/842), cildinin yenilenmesi için gönderdiği mushafı ölçen Yakub b. Şeybe, onun iki karış+dört parmak uzunluğunda, sayfada 28 satırdan oluştuğunu, Hz. Osman'ın kan izlerini, varakların ekserisinde, büyük bir miktarını Necm (53) sûresinin (özellikle 23. âyetinin) yazılı olduğu varakta ve bir damlasını da Bakara sûresinin 137. âyetinin (*fe seyefikehümullâh ve hüve's-semî' u'l-'alîm*) yazılı olduğu sayfada gördüğünü söylemektedir.⁴² İbn Kuteybe'nin daha önce geçen sözünün yanı sıra Şamlı bazı âlimlerin beyanlarında onun Tûs diyarında olduğu bilgisi yer alır.⁴³

İmâm Mâlik'in yukarıda geçen "mushaf yok oldu gitti" sözüne itimatla Ebu Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/950), Ebu Ubeyd'in onu gördüğüne dair sözünü reddetmektedir. Ancak bazı âlimler Nahhâs'ın bu itirazına karşı çıkar ve Mâlik'in "yok oldu gitti" sözünden, onun hiç bulunamayacak şekilde tamamen yok olduğuna delalet eden bir şeyin olmadığını; kaybolan bir şeyin -yokluğu uzun sürse de- tekrar bulunmasının muhtemel olduğunu belirtirler.⁴⁴

Bundan sonraki satırlarda geçmişte değişik tarih ve şehirlerde görülen ve Hz. Osman'a nisbet edilen nüshalar hakkında bilgi verilecektir. Hz. Osman'ın kan izlerini

³⁷ Keskioğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 136.

³⁸ Dâni, *el-Muknî'*, s. 23-24; *Semhûdî, Vefâ'ü'l-vefâ*, I, 482.

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 74; İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 47; *Semhûdî, Vefâ'ü'l-vefâ*, I, 482.

⁴⁰ Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 43.

⁴¹ Dâni, *el-Muknî'*, s. 43.

⁴² Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 39.

⁴³ *Semhûdî, Vefâ'ü'l-vefâ*, I, 482.

⁴⁴ *Semhûdî, a.g.e.*, I, 482; Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, s. 33-34.

taşıyan nüshanın Medine, Mekke, Basra ve Kahire gibi şehirlerde ortaya çıktığına dair rivayetler bulunmaktadır. Medine tarihçisi Semhûdî (ö. 911/1506), bir süre kaybolan Hz. Osman mushafının bulunduktan sonra Medine'ye nakledilip Mescid-i Nebevî'ye konulmuş olmasını muhtemel görür. Ancak aynı dönemde Medine'den başka Kâhire ve Mekke gibi şehirlerde bulunan farklı mushafların da Hz. Osman'a nisbet edildiğine ve üzerlerinde kan izleri taşıdıklarına dikkat çeken Semhûdî, bu ihtimali zayıf görmektedir. Ayrıca o, kendi döneminde Mescid-i Nebevî'de bulunan nüshanın, Hz. Osman'a nisbetini yalnızca Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Matarî (ö. 741/1340) ve ondan sonra gelen bazı araştırmacıların ifadelerinde görebildiğini söyler.⁴⁵ Hâfız İbnü'n-Neccâr'ın 592/1196 tarihinde tamamladığı belirtilen Medine tarihine dair *ed-Dürretü's-semîne* adlı eserinde Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) ve Mehdî-Billâh'ın (ö. 169/785) çoğalttığı nüshalardan, ayrıca Mısır'dan getirilen nüshadan söz ederken Hz. Osman mushaflarından hiç bahsetmemesi ilginçtir.⁴⁶

Öte yandan Muhammed b. Ömer el-Keyyâlî, hocası İsmail b. Abdülcevad el-Keyyâlî'nin Humus seyahati esnasında, şehirdeki küçük bir mescidi harap olmuş olan Kale'yi ziyaret ettiği, orada Hz. Osman mushafını gördüğü zikredilir. İri Kûfî hatla yazılı olan mushaf, sandık içindeki bir mahfazada koruma altına alınmıştı. Keyyâlî, Hz. Osman'ın şehâdetine delil teşkil eden kanları bazı kelimeler üzerinde gördüğünü söylemektedir.⁴⁷ Bu nüshayı görenlerden birisi de Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'dir (ö. 1143/1731). Bazı âyetlerin üzerinde Hz. Osman'ın kan izlerinin bulunduğu mushafı öpüp teberrüken Fatıha sûresini okuduğunu belirtir. Mushaf bazı onarımlardan geçmişti. Humus halkı, kuraklık zamanlarında onu yağmur duası için çıkarırlarmış. Çok eski bir nüsha görünümündeki mushaf, Humus ve Şam halkına göre Hz. Osman'a aittir. Onun bizzat kendi eliyle yazdığı ve şehit edildiğinde odasında bulunan nüsha olması de mümkündür. Üzerinde kan izinin bulunması bunun bir delilidir. Bu kaleye, koruma altına almak maksadıyla getirilip konulmuştur. Nablusî'nin verdiği bilgiye göre o, önceleri Humus'a yakın deniz sahilinde küçük bir belde olan Tartûs'ta bulunmaktaymış. Burası harap olunca Humus Kalesi'ne götürülmüş olmalıdır.⁴⁸ Humus'taki nüshanın Kûfe mushafı olduğu da söylenmiştir ki bu konuda ileride bilgi verilecektir.

İslâm coğrafyacılarından Şerîf İdrîsî (Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed ö. 560/1165), Kurtuba Câmii'nde ağırlığından ötürü ancak iki kişinin kaldırabildiği bir mushaf bulunduğunu, ona Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı nüshadan dört varakın eklenmiş olduğunu ve üzerinde Hz. Osman'ın kan damlalarının yer aldığını belirtir. Kapağında çok güzel sanat nakışları bulunan bu mushaf, her sabah erkenden bulunduğu yerden çıkarılır, Camii imamı yarım hizip okuduktan sonra yerine konulmuş.⁴⁹ İdrîsî'nin verdiği bu bilgiden Kurtuba'da ortaya çıkan nüshanın tamamının değil sadece dört varakının Hz. Osman'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Kurtuba mushafını ağır-

⁴⁵ Semhûdî, a.g.e., I, 481-482.

⁴⁶ İbnü'n-Neccâr, Hâfız Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî, *ed-Dürretü's-semîne fi târîhi'l-Medîne, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye*, 1416/1995, s. 181; Semhûdî, *Vefâii'l-vefâ*, I, 482.

⁴⁷ Müneccid, *Dirâsât*, s. 49; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.30.

⁴⁸ *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, s. 33-34. Osman Keskioglu, Tartus'u Tarsus olarak vermiştir ki bu zühul eseri olmalıdır (bk. Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri, s. 134).

⁴⁹ İdrîsî, Şerif Ebu Abdullah Muhammed, *Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâki'l-âfâk*, Beyrut 1409/1989, II, 577-578; a.m.f., *Sıfatü'l-Mağrib ve ardu's-Sûdân ve Mısır ve'l-Endelüs* (nşr. R. Dozy-M.J. De Goeje), Leiden, 1866, s. 210-211.

lığından ötürü ancak iki kişinin taşıyabildiği söylendiğine göre o, hacim açısından da Hz. Osman mushafına uymuyor demektir. Ancak o, Kurtuba'da Hz. Osman mushafı olarak tanınmıştır.

Kurtuba nüshasının, Medine'den Kurtuba'ya olan yolculuğu hakkında da farklı şeyler söylenmiştir. Bunlardan birine göre o önce Medine'den Bağdat'a Abbâsiler'in ilk yıllarında; 169 senesinde intikal etmiştir. Mağrib ve Endülüs tarihçisi İbn Abdülmelik'in (ö. 703/1303) ve İbn Merzûk'un (Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî ö. 781/1379) rivayetleri bunu desteklediği gibi Ya'kûb b. Şeybe b. Salt es-Sedûsî'nin bizzat kendisinin Hz. Osman mushafını Irak'ta 223 senesinde Hz. Osman'ın kanlarıyla bulaşık halde gördüğü rivayeti de tekit eder. Halife Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) onu, kapaklarının tecdidi için göndermişti.⁵⁰ Son dönem araştırmacılarından Abdülaziz Sâlim'e göre, Kurtuba'da görüldüğü söylenen mushaf, işte Bağdat'a getirilen Hz. Osman mushafı veya bazı varakları olmalıdır. O, Bağdat'tan Endülüs'e Abdurrahman el-Evsat döneminde (206-238) intikal etmiştir.⁵¹ Kurtubalı tarihçi İbn Beşkûval (ö. 578/1183) ve İbn Abdülmelik'in (ö. 703/1303) kayıtlarına göre Kurtuba mushafı, Basra'da görülen mushaf olup oradan Kurtuba'ya Abdurrahman Dâhil ile birlikte 138 senesinde ulaşmıştır. Ancak Abdülaziz Sâlim bunu mümkün görmemektedir.⁵²

Diğer taraftan İbn Beşkûvâl Kurtuba mushafının Hz. Osman'ın Mekke, Basra, Kûfe ve Şam'a gönderdiği dört mashaftan birisi, muhtemelen de Şam mushafı olduğunu söylemekte, üzerindeki kan izlerinin ise gerçeği yansıtmadığını, aldatmacadan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁵³ İbn Merzûk (ö. 781/1379) da Medine'de bulunan mushafla Kurtuba mushafını incelediğini, hatlarının müsavi olduğunu, Kurtuba mushafının, Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı mushaf olduğu yönündeki görüşlerin doğru olmadığını, zira Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan hiç birisini kendi eliyle yazmadığını, Medine nüshasının sırtında yazılı olduğu üzere ana mushafların Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs gibi sahâbîler tarafından istinsah edildiğini söyler.⁵⁴

Abdülaziz Sâlim, Kurtuba mushafının, tamamının olmasa da, en azından daha önceki rivayetlerde de geçtiği üzere dört yaprağının Hz. Osman'a ait, diğer varakların ise sonradan yazılmış olabileceği kanaatindedir.⁵⁵

Kaynaklarda Kurtuba mushafının Kurtuba'daki ve ondan sonraki seyri hakkında da bazı bilgiler yer alır. Kurtuba Câmii'nde bulunan ve imamın her sabah namazından sonra okuduğu nüsha, 354 senesi Cemâziyelâhir ayının son sekizi Pazar günü Sahibü's-Salât Muhammed b. Yahya el-Harrâz'ın evine taşınır.⁵⁶ Taşıma olayının camideki bazı onarım ve ilaveler dolayısıyla olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ Muvahhidler dönemi halifelerinden Ebu Muhammed Abdülmümin b. Ali, hıristiyanların zarar vermelerinden endişelenerek onu, 552 senesinde Merrâkûş'e (Mağrib/Fas) büyük bir

⁵⁰ Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.43.

⁵¹ Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 44.

⁵² Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 49.

⁵³ Makkarî, *Neşî'u't-tîb*, I, 605; Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 44-45.

⁵⁴ Makkarî, a.g.e., I, 606.

⁵⁵ *Advâ'*, s. 50.

⁵⁶ Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.52.

⁵⁷ bk. Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 52.

merasimle nakletmiştir.⁵⁸ Muvahhidîler çıktıkları savaşlarda teberrük için onu beraberlerinde götürürlerdi. Muvahhidî Halife Mutezid Billah Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mûn onu, 645 senesinin sonlarında gerçekleştirdiği Tilimsân seferinde de yanına aldı. Halife 646 senesi sonunda Tilimsân'a yakın bir yerde öldürüldü. Diğer mallarla birlikte mushaf da alındı. İbn Abdülmelik (ö. 703/1303) ve İbn Merzûk'un (ö. 781/1379) kaydettiklerine göre o, Tilimsân'daki kitapçılar çarşısında 17 dirheme satılığa çıkarılmıştı. Bazı varakları zayi olmuştu. Tilimsân emîri, bu durumu öğrenince onun derhal geri alınmasını ve korunmasını emretti. 702 senesine kadar onun çocuklarının yanında kaldı.⁵⁹ Nihayet Merî'nî Sultan Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Ebu Ya'kûb 737 senesi Ramazan ayının sonlarında Tilimsân'a girdi. Bu mushafı da ele geçirdi. Sultan Ebü'l-Hasan, ona özel bir önem vermiş, savaşlarda onu yanına almıştı. Mushaf 741/1340 senesinde çıkan bir savaşta Portekizliler'in eline düştü. Merî'nî Sultanı onu geri almak için Portekiz'e tâcir Ebu Ali Hasan b. Cimmî'yi gönderdi. Bu tâcir mushafı geri almayı başardı ve Sultana iade etti. İbn Merzûk'un (ö. 781/1379) zikrettiğine göre tâcir, onu alabilmek için binlerce altın dinar harcamıştı. Portekizliler kapaklarını koparmışlardı. Merî'nîler'in hazinelerinde muhafaza edilmeye başlandı. Ondan sonra hakkındaki her hangi bir haber alınamamıştır.⁶⁰

2. MEDİNE MUSHAFI

H. Osman'ın, istinsah ettirdiği mushaflardan birisini Medine halkına tahsis ettiğine dair bilgi, kaynakların genelinde yer almaktadır. İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'den yaptığı rivayete göre Hz. Osman, bir nüshayı Mescid-i Nebevî'ye koydurmuş ve sabah namazı vaktinde okunmasını emretmiştir.⁶¹

Medine mushafının, Yezid b. Muâviye zamanında Harre Savaşı'nda (63/683) yok olduğuna dair rivayeti daha önce görmüştük. Onun daha sonraki dönemlerde görüldüğü de söylenir. Endülüslü Arap seyyâhı İbn Cübeyr (Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed ö. 614/1217), çıktığı hac seyahati esnasında 580/1184 senesinde Medine'ye uğramış, Ravza-i Mutahhara'daki Ravza-i Sagîre ile Resûlullâh'ın kabri arasına düşen bir yerde Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği dört mushaftan birisinin bulunduğunu kaydetmiştir.⁶² İbn Cübeyr, onun Medine nüshası mı yoksa diğer şehirlerden birine ait nüsha mı olduğunu belirtmiyor. Onu Hatîb İbn Merzûk da 735 senesinde gördüğünü, Medine mushafıyla Kurtuba mushafını incelediğini, hatlarının aynı olduğunu belirtir.⁶³ Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714), kendi döneminde yeni mushaflar yazdırmış, onları dönemin ana şehirlerine göndermiş, büyük bir tanesini de Medine'ye yollamıştı. Cuma ve Perşembe günleri sabah namazı kılındıktan sonra bu mushaf açılır ve okunmuş. Daha sonra Mehdî-Billâh (ö. 169/785) halife olunca o da Medine'ye bir nüsha göndermiştir. Bunun üzerine Haccâc'ın gönderdiği mushaf sandığına kaldırılmış, Mehdî-Billâh'ın (ö. 169/785) gönderdiği mushaftan okunmaya başlanmıştır.⁶⁴ Aslında Medine'de Mescid-i Nebevî'de çok sayıda mushafın bulunduğu, bunlar

⁵⁸ Makkarî, *Neffu't-tîb*, I, 605-615.

⁵⁹ Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 66.

⁶⁰ Makkarî, *Neffu't-tîb*, I, 606; Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir*, Ankara 1967, s. 64-65; Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 135; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.67.

⁶¹ Semhûdî, *Vefâü'l-vesâ*, I, 481.

⁶² *Rihletü İbn Cübeyr*, Kahire, ts. s. 150; Semhûdî, *Vefâü'l-vesâ*, I, 482.

⁶³ Makkarî, *Neffu't-tîb*, I, 605-606; Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 65; Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 134.

⁶⁴ Semhûdî, a.g.e., I, 481.

içerisinde Mısır'dan getirilenin de yer aldığı bildirilir.⁶⁵ Medine'de bulunan meşhur nüshanın Hz. Osman'ın şehit edildiği esnada okumakta olduğu mushaf olduğunu söyleyenler de olmuştur ki bu konuda daha önce bilgi vermiştik. Yine daha önce geçtiği üzere Hâfız İbnü'n-Neccâr'ın 592/1196 tarihinde tamamladığı belirtilen Medine tarihine dair *ed-Dürretü's-semîne* adlı eserinde Hâccâc b. Yûsuf'un ve Mehdî-Billâh'ın nüshalarından, ayrıca Mısır'dan getirilen nüshadan söz ederken Hz. Osman mushaflarından hiç bahsetmemesi ilginçtir.⁶⁶

I. Dünya Savaşı esnasında İstanbul'a getirildiği, savaş bittikten sonra geri iade edildiği belirtilen,⁶⁷ Musa Cârullah Bigi'nin (ö. 1369/1949), 1930'larda Medine'de Ravza-i Mutahhara'da gördüğünü söylediği⁶⁸ Medine nüshası, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birisi değil, daha sonraki dönemlerde ana mushaflardan çoğaltılan bir mushaf olması daha muhtemel görünmektedir.

3. ŞAM MUSHAFI

Konuyla ilgili en eski bilgilerden birisi Endülüslü Arap seyyâhı İbn Cübeyr'den (ö. 614/1217) gelir; 580/1184 senesinde uğradığı Dimaşk'taki Dimaşk Camii'nde Hz. Osman'ın Şam'a gönderdiği mushaftan söz etmektedir: Her gün namaz sonrası açılır, ziyaretçiler ona dokunmak ve onu öpmek suretiyle teberrükte bulunurlar ve bu arada büyük izdiham yaşanır. İbn Cübeyr'den sonra Ebü'l-Kâsım et-Tüçîbî es-Sebtî (ö. 730/1330) onu 657/1258 yılında, Hatîb İbn Merzûk (ö. 781/1379) ise 735 senesinde Dimaşk'taki Benî Ümeyye Câmii'nin (Dimaşk Camii) maksûresinde gördüklerini belirtirler.⁶⁹ İbn Battûta (ö. 770/1368) onun her cuma namazından sonra açıldığını, halkın onu öpmek için izdiham oluşturduğunu, ayrıca o esnada borçlulara orada alacaklıları tarafından yemin ettirildiğini kaydeder.⁷⁰

İbn Kesîr de (ö. 774/1373), kendi döneminde Hz. Osman mushaflarından en meşhur olanının Dimaşk Câmii'nde bulunduğunu ve deve derisine yazılmış olduğunu tahmin ettiği bu nüshayı gördüğünü söyler. İbn Kesîr'in verdiği bilgiye göre o, Taberiyye şehrinde iken, oradan hicrî 518 yılı civarında Dimaşk'a nakledilmiştir⁷¹. Zehebî bu tarihi 507 olarak verirken⁷² Süyûtî 492 olarak kaydetmiştir.⁷³

İbnü'l-Cezerî (751-833/1350-1429) zamanında Şam'da "Mescidü't-Tevbe"de muhafaza edilen bu nüsha daha sonra (tekrar) Ümeyye Câmii'ne nakledilmiştir. İbnü'l-Cezerî, hem onu hem de Mısır'da bir tane gördüğünü belirtmektedir.⁷⁴

⁶⁵ Semhûdî, a.g.e., I, 481.

⁶⁶ İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, s. 181.

⁶⁷ bk. Zahid el-Kevserî, Muhammed, *Makâlâtü'l-Kevserî* (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388, s. 12-14; Müneccid, *Dirâsât*, s. 50-55; Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 134.

⁶⁸ Keskiöglü, a.g.e., s. 134.

⁶⁹ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 605; Tâhir el-Mekkî, "*Mushafü Osman f'l-Endelüs ve'l-Mağrib*" (A. Fr. V. Schack, *el-Fennü'l-Arabî fî İsbanya* (trc. Tâhir el-Mekkî), Kahire 1406/1985 adlı eserin ekinde), s. 193-194.

⁷⁰ bk. Rihle, s. 90.

⁷¹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 46. Ersöz, *Kur'an Tarihi*, s. 137.

⁷² Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Düvelü'l-İslâm* (nşr. Hasan İsmail Merve-Mahmud Arnavut), Beyrut 1999, II, 12.

⁷³ Süyûtî, *Târîhu'l-fulefâ'* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1389/1969, s. 428; ayrıca bk. Muhammed Şemî, *İlâveli Esmâri't-Tevârih*, İstanbul 1295/1878, s. 46.

⁷⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 397; Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 135.

Lala Mustafa Paşa'nın 982 tarihli vakfiyesinde Şam'daki mevkûfâtı zikrolunurken Humus arazisinde "Vakfû Mushafı Seyyidinâ Osmân" diye bir kayda rastlanıyor ki bundan o tarihte Mushaf-ı Osman vakfı bulunduğunu anlıyoruz.⁷⁵

Abdülganî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731), Şam mushafının Kûfî hatla yazılmış olduğunu, hattının ve varaklarının Humus Kalesi'ndekine göre daha yeni vaziyette bulunduğunu; varaklarında kopma ve parçalanma olmadığını kaydeder.⁷⁶

Mevlana Şiblî (ö. 1332/1914), İstanbul'a geldiğinde bu nüshanın mahfuz olduğunu öğrendiğini, bilâhare Sultan Abdülhamid devrinde Şam Câmii'nde çıkan yangında onun yandığını söylemektedir.⁷⁷

Öte yandan bazı kaynaklara göre Şam mushafı, I. Dünya savaşında İstanbul'a getirilmiştir. Dimaşklı Abdülhakîm el-Afgânî, I. Dünya savaşından önce onun yazı şeklini olduğu gibi koruyan bir nüshasını almıştır ve Abdülhakîm'in bu nüshası, o dönemde Dimaşk'taki dostlarından birisinin yanında bulunmaktadır.⁷⁸

Değişik tarihlerde muhtelif seyyah ve ilim adamları tarafından Şam'da görülen bu nüshanın, Hz. Osman'ın Şam'a gönderdiği mushaf mı, Haccâc (ö. 95/714) veya Mehdî-Billâh'ın (ö. 169/785) gönderdiği mushaf mı ya da ana mushaflardan istinsah edilmiş başka bir nüsha mı olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü bu mushafın yazım şekli ve diğer vasıfları hakkında kaynaklarda, ulaşabildiğimiz kadarıyla, yeterli bilgi aktarılmamıştır.

4. MEKKE MUSHAFI

Mekke mushafının, hicretin 70. senesinde zayi olduğuna dair haberlerin bulunduğunu daha önce görmüştük. Bu bilgiye rağmen bazı kaynaklarda onun, sonraki dönemlerde görüldüğü kaydedilmektedir. Endülüslü Arap seyyâhı İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) verdiği bilgiye göre el-Kubbetü'l-Abbâsiyye'de dört halifeden birine ait, Zeyd b. Sâbit hattıyla, Hz. Peygamber'in vefatından 18 sene sonra istinsah edilmiş bir mushaf bulunmaktadır. Varaklarının çoğu noksan vaziyettedir. Kubbe sahibinin verdiği bilgiye göre Mekkeliler, kıtlık ve kuraklık zamanlarında bu mushafı çıkarır, onunla tevessülde bulunurlarmış.⁷⁹ İbn Cübeyr'den sonra Kâsım b. Yûsuf et-Tücîbî es-Sebtî (ö. 730/1330) onu 696 senesinin Şevval ayında Kubbetü'l-Yehûdiyye'de görmüştür. Tücîbî'nin Mekke'de edindiği bilgiye göre o, Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı nüshadır.⁸⁰ Tücîbî, onu, İbn Cübeyr'in -bir önceki cümlede geçtiği üzere- Zeyd b. Sâbit'in yazdığı mushaflardan birisi olarak gördüğünü kaydettikten sonra, bunun mümkün olduğunu, çünkü Zeyd'in, istinsah heyetinde yer alan kişilerden birisi olduğunu belirtir. Mushafın yazısının bir kısmı sel gibi doğal âfetler yüzünden silinmiş, bazı varaklara sonraki döneme ait yazıyla ilavelerde bulunulmuştur. Az sayıdaki harflere noktalama işaretleri; meselâ fâ harfinin üzerine, şark bölgesinde Tücîbî'nin asrına kadar âdet olduğu üzere bir nokta konulmuş, "ribâ" kelimesi vâv ve elifle yazılmış, sûrelerin başında kadîm hat ile âyet sayıları kaydedilmiş vaziyettedir. Kapağına sonraki döneme ait yazıyla "Hz. Peygamber'in vefatından 18 sene sonra yazılmıştır"

⁷⁵ Keskiöglü, a.g.e., s. 135.

⁷⁶ Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, s. 33.

⁷⁷ Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 65; Keskiöglü, a.g.e., s. 136.

⁷⁸ bk. Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 12-14; Müneccid, *Dirâsât*, s., 50-55; Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 136.

⁷⁹ İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, s. 82. Ayrıca bk. Müneccid, *Dirâsât*, s. 48; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.48.

⁸⁰ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 135; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.48-49.

kaydı düşülmüştür. Hattı, Kûfî diye adlandırılan hatta benzemektedir. Tüçîbî'nin verdiği ayrıntılardan birisi de Bakara sûresinin 137. âyetinin (فسيكفيكم الله) yazılı olduğu varak üzerinde zaferân izlerinin bulunmasıdır.⁸¹ Bu mushafı İbn Battûta (ö. 770/1368) Mekke ziyareti esnasında gördüğünü belirtmekte,⁸² Medine tarihçisi Semhûdî de (ö. 911/1506) onun Hz. Osman mushafı olduğunu söyleyenlerin bulunduğu işaret etmektedir.⁸³

Yukarıda verilen bilgilerden, özellikle Tüçîbî'nin verdiği ayrıntılardan, Mekke mushafının Hz. Osman'ın özel mushafı ya da Zeyd b. Sâbit'in istinsah ettiği mushaflardan birisi olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Özellikle bazı harflere noktalama işaretlerinin konulmuş olması ve sûrelerin âyet sayılarının yazılmış olması bunun en önemli delilidir.

5. BASRA MUSHAFI

Meşhur seyyâh İbn Battûta (ö. 770/1368), Hz. Osman'ın şehit edildiği sırada okumakta olduğu mushafı Basra'daki Hz. Ali Mescidi'nde gördüğünü kaydeder. Kan izinin de Bakara (2) sûresinin 137. âyetinin yazılı olduğu yerde bulunduğunu ilave eder.⁸⁴ Onun, Hz. Osman tarafından Irak'a (Basra ve Kûfe) gönderilen iki nüshalardan birisi, yani Basra mushafı, üzerindeki kan izinin ise Hz. Osman'a ait zannedilsin diye sonradan konulmuş olma ihtimali üzerinde duranlar da vardır.⁸⁵

Basra'daki nüshasının âkıbeti hakkında farklı şeyler söylenmiştir. Bazı araştırmacılar onu, daha önce üzerinde durulan ve Kurtuba'da ortaya çıkan mushaf olarak görürken, Ömer Rıza Doğrul onun, bugün Taşkent'te bulunan Hz. Osman'ın özel mushafı olduğunu iddia eder⁸⁶ ki Taşkent mushafı hakkında ileride bilgi verilecektir.

6. KÛFE MUSHAFI

Kûfe mushafı olarak meşhur olan mushafın, Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 643/1245) döneminde Sûriye'nin bir kazası olan Tartûs'ta⁸⁷ korunmakta iken daha sonra Humus Kalesi'ne, I. Dünya Savaşı'nda da İstanbul'a nakledildiği bildirilir.⁸⁸ Daha önce de geçtiği üzere bu onun Hz. Osman'ın şehit edildiği sırada yanında bulunan özel mushafı olduğu da söylenmektedir.

D. GÜNÜMÜZDE BELLİ ŞEHİRLERDE BULUNAN VE HZ. OSMAN'A AİT OLDUĞU İDDİA EDİLEN MUSAFLAR

Tarihte olduğu gibi günümüzde de dünyanın değişik yerlerinde bulunan bazı kadim mushafların, Hz. Osman'ın kan izlerini taşıyan "imâm mushaf" olduğu iddia

⁸¹ bk. Tüçîbî, Kâsım b. Yûsuf es-Sebtî, *Müstefâdül-rihle ve'l-iğtirâb* (nşr. Abdülhafız Mansûr), Libya-Tunus: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, ts.,s. 326-327.

⁸² İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Rihletü İbn Battûta*, Beyrut, ts., s. 138; Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 48.

⁸³ *Vefâü'l-vefâ*, I, 482; Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 49.

⁸⁴ İbn Battûta, *Rihle*, s. 186; Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s. 26.

⁸⁵ bk. Abdülaziz Sâlim, a.g.e., s.26-28.

⁸⁶ Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 66.

⁸⁷ Daha önce de değindiğimiz üzere Osman Keskiöğlü, Tartus'u Tarsus olarak vermiştir ki bu zühul eseri olmalıdır (bk. Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri, s. 134).

⁸⁸ bk. Zahid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 12-14; Müneccid, *Dîrâsât*, s., 50-55; Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 133-141.

edilmektedir. Burada bunların en meşhurları olan Kahire ve Taşkent mushafı üzerinde durulacak, diğerleri hakkında kısa bilgi ile iktifa edilecektir. İstanbul Topkapı mushafı ise bundan sonraki başlık altında bu çalışmanın ana konusu olarak ele alınacaktır.

1. KÂHİRE MUSHAFI

Mısır tarihçisi Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî'nin (ö. 845/1442) belirttiğine göre Mes'ûd b. Sa'd el-Hîfî adında Iraklı bir şahıs 347 senesinde Mısır'a, Hz. Osman mushafı olduğu söylenen ve üzerinde Hz. Osman'ın şehit edildiği esnada akan kanından izler bulunan bir nüsha getirir ve onu Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın (ö. 320/932) hazinelerinden temin ettiğini söyler. Onu İbn Bint Velîdi'l-Kâdî diye bilinen Abdullah b. Şuayb'e vermiş, ondan Ebu Bekir Hâzin alıp Amr b. Âs Câmîi'ne koymuş ve orada teşhir etmiştir. Câmîi imamı, bir gün ondan, bir gün de Mısır valisi Abdülâzîz b. Mervân'ın (86/705) yazdırdığı ve "Esmâ Mushafı"⁸⁹ diye meşhur olan nüshadan okumuş. Durum 378 senesine, Fâtımî Azîz-Billâh dönemine kadar bu şekilde devam etmiş, o seneden sonra bu mushaf kaldırılmış, sadece Esmâ mushafı okunur olmuştur. Makrîzî şu kaydı da düşer: Bazı âlimler, onun, Hz. Osman'a nisbetini doğru bulmamaktadırlar. Çünkü hakkındaki nakil sahih değildir; bir kişinin söylemesiyle sabit olmaz.⁹⁰

Medine tarihine dair *Vefâü'l-vefâ* adlı meşhur eserin müellifi Semhûdî (ö. 911/1506), Kahire mushafındaki kan izinin Bakara sûresinin 137. âyetinin yazılı olduğu varak üzerinde bulunduğunu, o dönemde Medine ve Mekke'de üzerlerinde kan izleri görülen ve Hz. Osman mushafı olduğu öne sürülen başka nüshalardan da söz edildiğini kaydettikten sonra, "Hz. Osman'ın şehid edildiği zaman önünde bulunan imam mushaf bir tane idi. Görüldüğü kadarıyla birileri zikredilen nüshalara, imâm mushafa benzetmek için o âyet üzerine (karışımının çoğu zaferan olan kan rengindeki) halûk (veya hilâk) kokusu akıtmış" yorumunda bulunur. Ona göre zikri geçen nüshalar, Hz. Osman tarafından dönemin ana şehirlerine gönderilen mushafardan birisi olabilir.⁹¹ Öte yandan Haccâc b. Yusuf es-Sekaffî'nin (ö. 95/714), Hz. Osman mushaflarından istinsah ettirip belli şehirlere mushaflar gönderdiği rivayet edilir. Bilinebildiği kadarıyla Mısır'a gönderilen ilk resmî nüsha da budur. Dolayısıyla Kahire mushafının, Haccâc'ın gönderdiği nüsha olma ihtimali de vardır.⁹²

Kahire mushafını görenler arasında Abdülganî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731) de bulunmaktadır. Nablusî, varaklarının parçalanmış vaziyette olduğunu, İskenderiye Körfezinde de Hz. Osman'a nisbet edilen bir başka nüshadan bahsedildiğini, fakat onu görmediğini kaydeder.⁹³ Ayrıca o, Amr b. Âs Câmîi'nde bulunan

⁸⁹ Kaynaklarda anlatıldığına göre Haccâc'ın Mısır'a bir mushaf göndermesini hoş karşılamayan Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân, sonraları Esmâ mushafı olarak meşhur olan ayrı bir mushaf yazdırmış, ardından onda hatalı yazım bulana mükafat vaatmişti. Kûfeli bir hâfız Sâd (38) sûresinin 23. âyetinde geçen na'ce kelimesinin yanlışlıkla nec'a olarak yazıldığını bulmuş ve mükafatı almıştır (Esmâ Mushafı hakkında bilgi için bk. Abdullah Hurşid, *el-Kur'ân ve ulûmuhû fi'l-Kâhire*, s. 62-73). Osman Keskiöglü, gerçekte Esmâ mushafı için anlatılan bu olayı yanlışlıkla Kahire'deki Hz. Osman mushafı diye bilinen mushaf hakkında bir olay olarak nakletmiştir (bk. *Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s. 136).

⁹⁰ Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l-'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, Beyrut ts. (Bulak 1270'ten ofset), II, 255; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 22-23.

⁹¹ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 482.

⁹² Abdullah Hurşid, *el-Kur'ân ve ulûmuhû fi'l-Kâhire*, s. 63; Abdülaziz Salim, *Advâ'*, s. 25.

⁹³ Nablusî, *el-Hakikatü ve'l-mecâz*, s. 33, 243-244.

ve Hz. Ali mushafı olarak bilinen nüshanın, gerçekte Esmâ mushafı olduğunu söyler.⁹⁴

Kahire mushafı, bir süre el-Meşhedü'l-Hüseynî'nin yakınında bulunan Kâdî Fâzıl Medresesi'nde muhafaza edildi. Medrese kullanılmaz hale gelince Sultan Eşref Kansu el-Gavri, onu medresesinin karşısına inşa ettiği kubbe'ye nakletti. 1275 senesine kadar orada kaldı. Oradan diğer Nebevî emanetlerle birlikte Zeyneb Mescidi'ne, sonra Kale'deki emtia hazinelerine, hicrî 1304'te Dîvânü'l-Evkâf'a, ertesi yıl Kasr-ı Âbidîn'e, aynı sene el-Mescidül-Hüseynî'ye nakledildi. Günümüze kadar da burada bulunmaktadır.⁹⁵

Takiyyüddîn el-Makrîzî (ö. 845/1442), Kahire'de Selahaddîn Eyyûbî'nin vezîri Kadî Fazıl Abdürrahîm b. Ali'nin Medresesinde (el-Medresetü'l-Fâziliyye) Kûfi hatla yazılı çok değerli bir nüshanın bulunduğunu, halkın onu Hz. Osman'a nisbet ettiklerini, Kadî'nin otuz bin kûsur dînara satın aldığı kaydederek⁹⁶ ki bu nüsha yukarıda sözü edilen Kahire mushafı olmalıdır.

Zerkânî Kahire nüshasının büyük ihtimalle daha sonraki dönemlerde Hz. Osman mushaflarından birisinin yazısı esas alınarak istinsah edilmiş olabileceğini belirlerken,⁹⁷ bu mushaf üzerinde bir araştırma yapmış olan Suad Mâhir onun, Hz. Osman'a nisbetini sahih bulmaz ve Mısır Vâlisi Abdülazîz b. Mervân'ın yazdırdığı mushaf olabileceğini öne sürer. Salahaddin Müneccid de onun, hicrî I. asra ait olmadığını söylemektedir.⁹⁸

2. TAŞKENT MUSHAFI

Bugün Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te Hz. Osman'a nisbet edilen bir mushaf bulunmaktadır. Daha önceleri Semerkant'ta muhafaza edilen Taşkent nüshasının mazisi ile ilgili bir çok şey söylenmiştir: a) Aslında Basra'da muhafaza edilen nüsha olup Timurlenk (771-807/1370-1405) vasıtasıyla Semerkant'a intikal etmiştir. b) Mısır'daki Memlûk Sultanı Zâhir Baybars'ın (658-676/1260-1277) Moğol Altın Orda Hanı Berke Han'a gönderdiği nüshadır. c) Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) atası Ebu Bekir Kaffal eş-Şâşî (ö. 507/1114/) Bağdat'tan getirmiştir. d) Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın tabiblikten anlayan müridlerinden birisi, bir Osmanlı sultanını tedavi etmesi karşılığında onu İstanbul'dan alıp Ubeydullah Ahrâr'a vermiştir.⁹⁹

Bu nüsha, Moğol devletinin inkırâzına kadar Semerkant'ta Hâce Ubeydullah Ahrâr Mescidi'ne bitişik Ak Medrese'de muhafaza edilmişti. Hz. Osman'ın şehid edildiği esnada okumakta olduğu ve kan izinin de Bakara sûresinin 137. âyetinin yazılı olduğu varak üzerinde bulunduğu söylenen mushaf, önemli günlerde ve değişik vesilelerle ziyarete açılı, halk onu ziyaret eder ve onunla teberrükte bulunurlardı. Hicrî 1285 senesinde Ruslar'ın şehri işgaline kadar Semerkant'ta Ubeydullah Ahrâr Hazretleri (ö. 895/1490) ve ondan sonra da çocukları ve müridlerinin gözetiminde muhafaza edildi. Bölgeden sorumlu Rus generali ilgisizlikten ve değerinin bilinmeme-

⁹⁴ Nablusî, a.g.e., s. 244.

⁹⁵ bk. Ahmed Teymur Paşa, *el-Âsârü'n-Nebeviyye*, Kahire 1971, s. 38-46; Müneccid, *Dirasat*, s. 46; Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 23-24.

⁹⁶ Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr*, II, 366; Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 66.

⁹⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 397-398.

⁹⁸ Müneccid, *Dirâsât*, s. 53.

⁹⁹ Taşkent mushafının mazisi ile ilgili daha başka şeyler de anlatılmaktadır. Bu konuda bk. Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s. 28-29; İsmail Mahdum, *Târîhu'l-mushafî'l-Osmânî fî Taşkand*, Taşkent 1391/1971, s. 33-38.

sinden ötürü zayi olacağını, kimsenin de okuyamadığını öne sürerek onu Petersburg'daki Genel Kütüphane'de muhafaza etmek istemiş, kütüphaneden sorumlu Molla Abdülcelil ve Müfti Molla Yahya'nın yazılı rızalarını alarak bu işi gerçekleştirmişti. General, bu iki âlime bu iş için 100 ruble ödemişti. Mûsa Cârullah'ın bu iki âlimi, bu tavırlarından ötürü hainlikle suçladığı görülür.¹⁰⁰

Musa Cârullah'ın verdiği biliye göre mushafın yarıya yakını değişik dönemlerde teberrük, hırsızlık vs. amaçlarla koparılarak zayi edilmiştir. Hafız Abdülkerim E-fendi Kütüphanesi'nde bazı sayfalarının bulunduğu söylenir.¹⁰¹

Petersburg Arkeoloji Enstitüsü 1895 senesinde A'râf sûresinden bir sayfasını 2000 nüsha olarak, 1905 senesinde Yâsîn sûresini, hicri 1322 senesinde de elde kalan kısmının tamamını 50 nüsha olarak tabetmişti. Tabedilen nüshalardan Sultan Abdülhamid, İran Şahı, Afgan ve Fas emirleri gibi dönemin İslâm memleketlerindeki idarecilere hediye edilmiş, yirmi beş tanesi de her biri 500 ruble bedelle satılmıştı.¹⁰²

1917 komünist ihtilali üzerine müslümanlar bu mushafı Ruslar'dan talep etmişler, 1918'de Başkırdistan'ın başşehri Ufa'ya getirilmiş, getirilişi esnasında büyük bir coşku yaşanmıştı. Burada kaldığı sürede özellikle Türkistan ve Özbekistan müslümanlarının onu kendi memleketlerine götürme talepleri olmuş, neticede 1924 senesinde Özbekistan'ın başkenti Taşkent'e nakledilmiştir. Taşkent'e getirilişinde de coşkulu ve dramatik anlar yaşanmıştır. Çeşitli memleketlerden gelen müslümanların ziyareti yaklaşık bir sene sürmüştür. Nihayet 1926'da Taşkent Eski Eserler Müzesi'nde koruma altına alınmıştır.¹⁰³ Daha sonraki dönemlerde Dînî İdare tarafından fotoğrafı çekilmiş ve ondan üç nüsha yapılmıştır. Birisi dönemin Pakistan Reisi Muhammed Eyüp Han'a, Merkez'i 1964 senesindeki ziyareti esnasında, diğer bir tanesi de Hind Cumhurbaşkanı Zakir Hüseyin'e hediye edilmiştir. Ayrıca Taşkent İdare Kütüphanesi'nde Petersburg Arkeoloji Enstitüsü'nün 1905 yılında tabettiği nüshalardan iki adet bulunduğu, İdare'nin onlardan birini Fas Kralı II. Hasan'a hediye ettiği bildirilir.¹⁰⁴ Eksik haliyle bir nüshası Kahire Eski Hıdıviyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹⁰⁵ Bir nüshasının da Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde mevcut olduğu haberini aldım.

Kazanlı (Tatar) âlim Şehabüddin Mercânî'nin (ö. 1889), tetkikine göre o, Hz. Osman'a ait değildir. Çünkü ondaki bazı kelimelerin yazımı, Hz. Osman mushaflarının imlâsına uymamakta, daha sonraki dönemlerde gelişen imlâyı yansıtmaktadır.¹⁰⁶ Musa Cârullah da Taşkent mushafıyla Hz. Osman mushafının, kaynaklarda verilen bilgilere göre, ebat açısından karşılaştırıldığında birbirini tutmadığını, Taşkent mushafının daha büyük olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷ Taşkent mushafının tarihi seyri üzerine küçük hacimli bir eser yazan İsmail Mahdum, onun, Hz. Osman'ın kan izlerini taşıyan mushaf olmasa da Halife'nin diğer şehirlere gönderdiği nüshalardan

¹⁰⁰ İsmail Mahdum, a.g.e., s. 29.

¹⁰¹ İsmail Mahdum, a.g.e., s. 29; Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 14; Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 138.

¹⁰² İsmail Mahdum, a.g.e., s. 22-24.

¹⁰³ İsmail Mahdum, a.g.e., s. 25-31.

¹⁰⁴ İsmail Mahdum, a.g.e., s. 32.

¹⁰⁵ Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 14; Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 138.

¹⁰⁶ Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 13-14; Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 137-138; İsmail Mahdum, a.g.e., s. 34.

¹⁰⁷ İsmail mahdum, a.g.e., s. 37.

birisi olabileceğini öne sürse de¹⁰⁸ Selahaddin Müneccid, onun hattının, Hz. Osman dönemine kadar geri gitmediğini, ancak hicrî II. veya III. asra ait olabileceğini, günümüzde Kayrevan'da bulunan hicrî III. asra ait nüshanın hattına benzediğini kaydeder.¹⁰⁹

3. TOPKAPI MUSHAFI

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan bu mushaf, bundan sonraki bölümde ele alınacaktır.

4. DİĞER MUSHAFLAR

a) İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesi Mushafı. İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesi'nde (nr. 457) bulunan bir mushaf da Hz. Osman'a nisbet edilmektedir.¹¹⁰ Salahaddin Müneccid bu nüshanın, görebildiği en eski mushaf olduğunu, muhtemelen birinci hicrî asrın sonlarında yazıldığını öne sürmekte ve buna onda harekeleme işaretlerinin yer almasını ve ayrıca sûrelerin isimlerinin altınla yazılı olmasını delil getirmektedir.¹¹¹

b) Londra Mushafı. Londra India Office Kütüphanesi'nde bulunan bir nüsha da Hz. Osman'a nisbet edilmekte, onun İngilizler tarafından Moğol hükümdarından kalan saraydan alınarak İngiltere'ye götürüldüğü bildirilmektedir.¹¹² Onun Şam mushafı olduğunu, Rusya üzerinden İngiltere'ye intikal ettiğini öne sürenler de bulunmaktadır.¹¹³

III. TOPKAPI MUSHAFI

A. MUSHAFIN TAVSİFİ

Topkapı Sarayı Müzesi'nde (Müze No: 41, Envanter No: 32, Kütüphane No: H.S. 194) bulunan mushaf, 460mm boy 400 mm eninde, deri üzerine, sahifede Kûfî yazı ile 300 mm uzunluğunda, 18 satırdan, 410+3 yapraktan oluşmaktadır. Noktalama işaretleri kırmızı renkle belirlenmiştir.¹¹⁴ Kütüphane'nin Arapça Yazmalar Kataloğunu hazırlayan Fehmi Edhem Karatay'ın verdiği bilgiye göre nüshanın baş kısmına düşülen 1226 (1811-12) tarihli kayıta III. Halife Hz. Osman'ın şehâdeti esnasında tilavet ettiği mushaf olduğu belirtilmektedir. Sonuna ilâve edilmiş muhtelif boyda üç Kur'an yaprağı da bulunmaktadır. Karatay'a göre bu mushaf, muhtemelen hicrî I. veya II. asırda istinsah edilmiştir.¹¹⁵

¹⁰⁸ İsmâil Mahdûm, a.g.e., s. 40-41.

¹⁰⁹ Müneccid, *Dirâsât*, s. 50. Taşkent mushafı için bk. Abdülaziz Sâlim, *Advâ'*, s.28-30.

¹¹⁰ Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 139.

¹¹¹ Müneccid, *Dirâsât*, s., 55.

¹¹² Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihî*, İstanbul 1997, s. 159.

¹¹³ Subhî Sâlih, *Mebâhîs*, s. 89.

¹¹⁴ Müneccid, a.g.e., s. 55.

¹¹⁵ Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1962, I, 1. İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde 408 varakın mikrofilm çıktısı bulunmaktadır.

B. MUSHAFIN TARİHİ SEYRİ

Topkapı Sarayı Müzesi mushafının, İstanbul'a ne zaman ve kim tarafından getirildiği konusunda fazla bir bilgi elde edemedik. Kütüphane'nin Arapça Yazmalar Kataloğu'nu hazırlayan Fehmi Edhem Karatay'ın belirttiğine göre Kütüphane'de bulunan mushaflar, sarayın müze haline getirilmesinden önce muhtelif köşk ve odalarında bulunan nüshalardan teşekkül etmiştir.¹¹⁶ Buna göre o, Osmanlı Devleti'nin herhangi bir döneminde devlet sarayına intikal etmiş olabilir. Zâhid el-Kevserî gibi âlimlerin kaydettiklerine göre I. Dünya savaşı esnasında İslam coğrafyasında, özellikle Osmanlı'nın hüküm sürdüğü topraklarda bulunan kadim mushaflar, muhafaza için İstanbul'a getirilmiştir. İstanbul'a getirildiği söylenenler arasında Medine, Şam ve Humus mushaflarının isimleri zikredilir. Savaş sonrasında bir kısmının, ait oldukları şehirlere iade edildiği de söylenir.¹¹⁷ İstanbul Topkapı mushafının, işte I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın başkentine getirilen o nüshalardan birisi olması muhtemeldir.

C. MUSAFLARDA SONRADAN İHDAS EDİLEN UNSURLAR AÇISINDAN İNCELENMESİ

Kadim bir mushafın, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshalardan birisi olup olmadığını tesbitte ilk olarak yapılacak işlerden birisi, onun, sonraki dönemlerde ihdas edilen unsurlar açısından incelenmesidir. Topkapı mushafı da burada öncelikle bu yönden tahlil edilecektir.

1. Sûre ve Âyet Başları

Topkapı mushafında sûrelerin isimleri yazılmamış, ancak sûreler genelde bir satırı veya yerine göre yarım satırı alacak şekilde, her yerde yeknesak olmayan geometrik şekillerle birbirinden ayrılmıştır. Bu şekiller genelde dikdörtgen içine alınmıştır. Onda ayrıca âyet sonları da işaretlenmiş vaziyettedir.¹¹⁸

Ebu Nasr Yahyâ b. Ebu Kesîr et-Tâî'den (ö. 129/747) gelen bir bilgiye göre Kur'an, Hz. Osman mushaflarında Kur'an dışı her türlü unsurdan arındırılmıştı. Mushaflara (gayr-i resmî de olsa) ilk olarak tâ ve yâ harflerini birbirinden ayırmak için işaretler, ardından âyet sonlarını belirlemek amacıyla noktalar, daha sonra da sûre başları ve sonları ihdas edilmiştir.¹¹⁹ Yahyâ b. Ebu Kesîr'in belirttiğine göre müslümanlar, önceleri mushaflarda sonradan ihdas edilen işaretler açısından âyet başlarına koydukları üç noktadan başka bir şey bilmiyorlardı.¹²⁰ Bundan, âyetler arasının, önceleri üç nokta ile ayrıldığı sonucu çıkmaktadır.

Öte yandan mushaflara sûre sonlarının ve her sûrenin âyet sayılarının yazılıp yazılamayacağını sorulması üzerine İmâm Mâlik'in (ö. 179/795), büyük ana mushaflara sûre sonlarının veya her hangi bir şeyin, meselâ harekeleme işaretlerinin yazılmasını hoş karşılamaması, bu tür işaretlerin sadece çocukların Kur'an öğrendikleri mushaflara konulmasına müsaade etmesi,¹²¹ mushaflara çeşitli işaretlerin konulmasının uzun süre genel kabul görmediği anlamına gelmektedir.

¹¹⁶ Karatay, *Arapça Yazmalar Kataloğu*, I, önsöz.

¹¹⁷ bk. Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, s. 12

¹¹⁸ Örnek için bu çalışmanın sonunda verilen Ek-2'ye bakılabilir.

¹¹⁹ Dâni, *el-Muhkem fi nakli'l-mesâhif* (nşr. İzzet Hasan), Dimaşk 1986, s. 2, 35, 17.

¹²⁰ Ebu Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 241-242; Dâni, *el-Muhkem*, s. 17.

¹²¹ Dâni, *el-Muhkem*, s. 17.

Önde gelen talebelerinden Ebu Muhammed Abdullah b. Abdülhakem'in (ö. 214/829) belirttiğine göre İmâm Mâlik, bir gün gümüş süslü bir mushaf çıkarmış, onda sûre sonları satır boyunca uzanan mürekkeple belirlenmiş, âyetlere de yine mürekkeple noktalama işaretleri konmuştu. İmâm Mâlik, onun dedesine ait olduğunu ve dedesinin onu Hz. Osman mushaflarının istinsah edildiği dönemde yazdığını belirtmiştir.¹²² Eğer ona sûre sonları ve noktalama işaretleri sonraki dönemlerde değil de ilk yazıldığı sırada konulmuşsa, bu tür işaretlerin gayr-i resmî olarak kullanılmasının çok erken dönemlere kadar gittiği söylenebilir.

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda sûreler ve âyetler arası herhangi bir işaretle ayrılmış değildi. Tevbe hariç sûrelerin başına besmelenin yazılmış olması, sûreleri birbirinden ayırma işlevini zaten görmekteydi. Sûrelerin ve âyetlerin birbirinden belli şekillerle ayrılması sonraki dönemlerde gerçekleştirildiğine göre Topkapı nüshasının Hz. Osman mushafı olması ihtimali zayıf kalmaktadır.

2. Tahmis ve Ta'şirler

Topkapı mushafında âyet sonları belirlendiği gibi âyetler sûre içerisinde beşli (tahmis), onlu (ta'şir) ve yüzlü (ta'şîrüt-ta'şîr) gruplara da ayrılmıştır. Âyet sonları genelde küçük çiçek şekli veya ince düz çizgiler, daire içine alınmak suretiyle; tahmisler âyet sonu işaretinin biraz daha büyüğü ile; ta'şirler de tahmisler için kullanılan şeklin daha büyüğü ve daire içine farklı şekillerin çizilmesiyle belirlenmiştir. Âyet sayısı 100 ve 100'ün üzerinde olan sûrelerde ise her yüz âyetin sonuna küçük dikdörtgen şekli çizilmiş, dikdörtgenin içine "mie" kelimesi veya ona benzer bir kelime yazılmıştır.¹²³

Ebu Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) ifadesine göre tâbiîn neslinden itibaren müslümanların yaşadığı bütün şehirlerde İslâm âlimleri büyük ve küçük ebatlardaki mushaflara nakt konusunda ruhsat vermişler, sûre başlangıçlarını, âyetlerin sayısını yazmayı, âyetleri beşerli ve onarlı gruplara ayırmayı sakıncalı bulmamışlardır.¹²⁴ Sahâbeden İbn Mes'ûd, tâbiînden Mücâhid, Ebû'l-Âliye, İbn Sîrîn, Atâ gibi şahsiyetlerin ta'şiri hoş karşılamadıklarına, İbn Mes'ûd'un ta'şir konmuş bir mushafı görünce ta'şirleri kazıdığına dair verilen bilgiler¹²⁵, ayrıca Katâde'nin "Müslümanlar önce nakt yaptılar (harekeleme işaretleri koydular?), ardından tahmis ve ta'şirleri belirlediler" sözü, Hz. Osman döneminde resmî mushafların yazımının ardından bazı müslümanların, ellerinde bulunan mushaflara bu tür işaretleri koymaya başladıklarını gösterir. Bu ve benzeri rivayetlere dayanan Nihad M. Çetin, "Mushafların naktını ve âyetlerin beşer beşer ve onar onar işaretlenmesini sahâbe ile tâbiîn'in ilk neslinden olanların başlattıklarına delalet eden rivayetler vardır."¹²⁶ demektedir. Tüm bunlar aynı zamanda Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ana (imam) mushaflarda bu tür şekillerin yer almadığını gösterir.

Bunların yanı sıra bazı kaynaklarda Kur'an âyetlerini ilk defa tahmis ve ta'şirlere ayıranın Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708) olduğuna dair rivayet yer alır.¹²⁷

¹²² Dâni, *el-Muhkem*, s. 17.

¹²³ Örnekler için Ek-1 ve diğer eklere bakılabilir.

¹²⁴ *Kitâbü'n-Nakt* (aynı müellife ait el-Mukni'nin zeylinde basılmıştır), s. 130.

¹²⁵ Ebu Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 240-241; Dâni, *el-Mukni*, s. 14-15.

¹²⁶ Çetin; Nihad M., "Arap (Yazı)", *DİA*, İstanbul 1991, II, 279.

¹²⁷ Dâni, *el-Muhkem*, s. 6, 7; a.mlf., *Kitâbü'n-Nakt*, s. 129.

Bu bilgiyi de dikkate aldığımızda sûreleri tahmis ve ta'sirlere ayırma işleminin gayr-i resmî olarak erken dönemde başladığını, bu işi resmî olarak ilk yapan kişinin ise Nasr b. Âsım olduğunu söyleyebiliriz.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Sûre başı ve âyet sonu şekillerinin, tahmis ve ta'sirlerin, Topkapı mushafına sonradan ilave edilmiş olması ve dolayısıyla bu mushafın Hz. Osman mushafı olması ihtimali yok mudur? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Zîra bu mushafta söz konusu şekiller için satır içinde yeterli bir boşluk bulunmaktadır. Bu durum özellikle sûre başlarıyla ta'sir ve ta'sîru't-ta'sîrlerde daha belirgindir.

3. Hurûf-ı Mukattaanın Âyet Sayılmaması

Topkapı mushafında sûrelerdeki tahmis ve ta'sirler incelendiğinde 29 sûrenin başında yer alan hurûf-ı mukattaanın müstakil birer âyet sayılmadığı, her birinin ilk âyetin bir parçası olarak kabul edildiği görülmektedir. Kaynaklarda kaydedildiğine göre Basralı kıraat âlimleri, hurûf-ı mukattaanın hiçbirini tam bir âyet kabul etmemiş, Kûfeliler ise elif-lâm-mîm, elif-lâm-mîm-sâd, hâ-mîm, kâf-hâ-yâ-ayn-sâd, tâ-hâ, tâ-sîn-mîm ve yâ-sîn harflerini birer; hâ-mîm-ayn-sîn-kâf harflerini iki âyet sayarken diğerlerini ilk âyetin parçası saymışlardır.¹²⁸ Bu bilgilerden hareketle Topkapı mushafında âyetlerin, Basralı kıraat âlimlerinin sayımına göre numaralandırılmış olduğu rahatlıkla söylenebilir. İleride verilecek bilgilerden de anlaşılacağı üzere mushafa harekeleme ve noktalama işaretleri de resmî olarak ilk kez Basra'da konulmuştur.

4. Harekeleme İşaretleri (Şeklü'l-mushaf)

Topkapı mushafında kelime sonları nokta ile harekelenmiştir. Üstün hareke harfin üzerine, esre altına, ötre önüne (sol orta kısmına) bir nokta ile, tenvinler iki nokta ile işaretlenmiş, şeddeler ise belirtilmemiştir.¹²⁹

Arap harfleri önceleri noktasız ve harekesizdi.¹³⁰ Fetihler neticesinde yabancı unsurların müslüman olarak Araplar'a karışması ile Araplar'ın selikalarının bozulması ve özellikle Kur'an kıraatinde hatalı okumaların baş göstermesi üzerine Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Kur'an'ın metnini baştan sona kadar farklı mürekkeple ve nokta şeklindeki hareketlerle harekeledi. Ebü'l-Esved, mushafı harekeleme işini gerçekleştirmek için Basra valisi Ziyâd'ın kendisine gönderdiği otuz kişi arasından Abdülkaysoğulları'ndan bir kişiyi seçti ve ona: "Yanına mushafı ve mushaf yazısının renginden farklı olan bir boya (kırmızı mürekkep) al! Bir harfi telaffuz ederken dudaklarımı açtığım (üstün harekeyi seslendirdiğim) zaman harfin üstüne (o farklı renkle) bir nokta koy, dudaklarımı öne doğru birleştirdiğimde (zamme harekeyi seslendirdiğimde) harfin yanına (önüne), dudaklarımı aşağıya doğru kırdığımda (esre harekeyi seslendirdiğimde) altına koy, bu hareketlerden birini gunne ile seslendirirsem iki nokta koy" dedi.¹³¹ Ebü'l-Abbas el-Müberred (ö. 286/900) mushafa harekeleme işaretleri-

¹²⁸ Zemaşerî, Muhmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut 1388/1947, I, 105-106; Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1376/1957, I, 170-171.

¹²⁹ Örnekler için çalışmanın sonunda verilen eklere bakılabilir.

¹³⁰ Dâni, *el-Muhkem*, s. 2; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

¹³¹ Dâni, *el-Muhkem*, s. 3-4, 6-7; İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (nşr. Mustafa Şüveymî), Tunus 1405/1985, s. 190-191; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 250; İzmîrî, *Târîh-i Kur'an*, s. 16; Zencânî, Ebu Abdullah, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969, s. 87-88; Durmuş, İsmail, "Harf", DİA, İstanbul 1997, XVI, 161-162.

ni ilk olarak Abdulkaysoğulları'ndan birisinin koyması sebebiyle, nakt işini kendi zamanına kadar Basra'da bu kabile mensuplarının yürüttüğünü kaydeder.¹³² Ebü'l-Esved'le ilgili rivâyetten, harekeleme işinin kelimelerin sonu ile sınırlı kaldığı ve onun sadece harekeleri ve tenvini koyduğu anlaşılmaktadır.¹³³

Ebü'l-Esved, harekeleri noktalarla belirlediği için bu işleme *şeklü'l-mushaf*'ın yanı sıra, özellikle ilk zamanlarda *naktu'l-mushaf* da denilmiştir.

Daha sonraki asırda Hafîl b. Ahmed (ö. 175/791) bunlara hemz, teşdîd, revm ve işmâmî ilave etmiş ve Ebü'l-Esved'in nokta koymak sûretiyle belirlediği harekeleme işaretlerini, bugünkü üstün, esre ve ötre şekillerine dönüştürmüştür. Ötre hareke için küçük vâv, esre için harfin altına küçük yâ, üstün için harfin üstüne hafif yatık elif harfini yazmış, şedde için *şedîd* kelimesinin ilk harfi olan "şin" harfini, şeddesiz olan için de *hafîf* kelimesinin ilk harfi olan "hı"yı (ح) belirlemiştir.¹³⁴

5. Noktalama İşaretleri (İ'câmü'l-Kur'ân)

Yazımda şekil olarak birbirine benzeyen harfleri ayırdetmek için konan noktalama işaretleri Topkapı mushafında bugünkü harekeleme işaretlerine benzer şekilde yatık çizgilerle belirlenmiştir. Bu çizgiler meselâ bâ harfinin altına bir, tâ'nın üzerine iki, sâ'nın (ث) üzerine üç, yâ'nın altına iki, nûn'un üzerine ise bir tane; cîm'in altına bir, hı'nın (ح) üzerine bir tane; fâ'nın üzerine bir kâf'ın altına bir; zâ (ذ) harfinin üzerine bir tane olmak üzere konulmuştur.¹³⁵

Yazıda birbirine benzeyen harfleri ayırt etmek için bazı harflere nokta konulmasının tarihiyle ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte meşhur olan telakkiye göre işlem, Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî'nin (ö. 95/714) emriyle Ebü'l-Esved'in öğrencileri olan Nasr b. Âsım ile (ö. 89/708) Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından İbrânî ve Süryânî yazıları örnek alınarak gerçekleştirilmiştir.¹³⁶ Bu işi ilk kez Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) yaptığı da söylenir.¹³⁷

Seleften İbn Mes'ûd gibi bazı âlimlerin, "Ku'an'ı tecrid ediniz; ona hiç bir şeyi karıştırmayınız!" tarzındaki talimatları, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) mushafı nakti hoş karşılamadıklarına dair rivayetler,¹³⁸ aslında noktalama işaretlerinin gayr-i resmî de olsa erken dönemden itibaren kullanılmaya başlandığını gösterir. Hasan el-Basrî'nin kelimelere noktalama işaretlerini kırmızı renkle koymada sakınca görmediği bildirilir.¹³⁹ Mushaflarda ilk noktalama işaretlerinin tâ ve yâ harflerine konulduğu ve bunun da mushaf için bir nûr sayıldığı yönündeki Yahyâ b. Ebu Kesîr rivayeti daha önce zikredilmişti.¹⁴⁰ Yahyâ b. Ebu Kesîr'in talebelerinden Ebu Amr Abdurrahman b. Amr el- Evzâî'nin (ö. 157/774) de hocası gibi düşündüğü nakledilir.¹⁴¹

Nihad M. Çetin, noktalama işaretlerinin kullanımını Asr-ı Saadet'e kadar götürme temayülündedir. Ona göre harflerin noktalanmasını çok eski tarihe (Enbâr ve

¹³² Dâni, *el-Muhkem*, s. 7.

¹³³ Dâni, *el-Muhkem*, s.19.

¹³⁴ Dâni, *el-Muhkem*, s. 6-7; Çetin, Nihad M., "Arap (Yazı)", DİA, III, 280.

¹³⁵ Bazı örnekler için çalışmanın sonunda verilen eklere bakılabilir.

¹³⁶ bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 251; İzmirli, *Târih-i Kur'an*, s. 16; Durmuş, İsmail, "Harf", DİA, XVI, 161-162.

¹³⁷ bk. İzmirli, *Târih-i Kur'an*, s. 16.

¹³⁸ Dâni, *el-Muhkem*, s. 10-11.

¹³⁹ Dâni, *el-Muhkem*, s. 12.

¹⁴⁰ bk. Dâni, *el-Muhkem*, s. 17.

¹⁴¹ Askerî, Ebu Ahmed Hasan b. Abdullah, *Şerhu mâ yekau fihî't-tashîf ve't-tahrîf* (nşr. Seyyid Muhammed Yûsuf), Dimaşk 1401/1981, s. 16.

Hîre devresinin başlarına) kadar çıkaran rivayetler ve bazı Cahiliye devri şâirlerinin yazıyla ilgili ifadeleri bir tarafa bırakılırsa, Hz. Peygamber'in zamanında bazı harflere ayırdedici noktalama işaretlerinin konulduğuna dair açık bilgi vardır. Nihad M. Çetin bu görüşünü teyit için bazı rivayetler ile kitabe ve papirüs türü vesikaları delil getirmekte, ancak harfleri noktalama işinin her zaman değil de yalnız lüzumlu görülen yerlerde yapıldığını ilave etmektedir. Ona göre vahyin yazılmasında, başlangıçta - kısmî de olsa- nakt kullanılmış, sahâbîler mushafı bunlardan tecrit etmişlerdir. Daha sonra lâhn ve tashif endişesiyle mushaf önce harekelenmiş, sonra da harfleri noktalanmıştır.¹⁴² Bunun yanında bu yaklaşımı ikna edici görmeyen, dolayısıyla noktalama işaretlerinin daha sonraki dönemlerde ihdas edildiğini savunan araştırmacılar da bulunmaktadır.

Yahyâ b. Ya'mer ile Nasr b. Âsım'ın mushaflara ilk noktalama işaretlerini koyan kişiler olduğuna dair rivayetlerin olduğunu daha önce belirtmiştik. Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), iki âlimin mushafa Basra şehrinde ilk olarak nokta koyan kişiler olmasını muhtemel görmektedir.¹⁴³ Bu açıklamadan noktalamanın diğer şehirlerde daha önceden yapılmaya başlandığı veya bu işlemi resmî olarak ikisinin gerçekleştirdiği sonucu çıkarılabilir.

Mushaflara noktalama işaretlerinin konulmasıyla ilgili olarak önemli bir bilgi Ebu Ahmed el-Askerî (ö. 382/992) tarafından aktarılır. Buna göre müslümanlar Kur'an'ı Emevî Halîfesi Abdülmelik b. Mervân zamanına kadar (65/685-86/705) kırk küsur sene Hz. Osman mushaflarına göre okudular. Hatalı okuyuşların yayılması üzerine dönemin Irak bölgesi vâlisi Haccâc (ö. 95/714), kâtiplerinden, birbirine şekil olarak benzeyen harflere alâmetler koymalarını istedi. Bu işi Nasr b. Âsım yürüttü; naktı tek ve çift olarak ve bazı harflerin üzerine, diğerlerinin de altına koymak suretiyle yazıda şekil olarak benzer harfleri birbirinden ayırdı.¹⁴⁴ Böylece Ebü'l-Esved'den sonra yazının ikinci ve ciddî bir islah safhası yine mesâhife bağı olarak cereyan etmiş bulunuyordu. Ebü'l-Esved'in harekeye delalet etmek üzere koyduğu noktalar yuvarlak ve siyah mürekkeple yazılan metne bunlar bir ilave sayıldığı için ayrı renkle (kırmızı mürekkeple) konuyordu. Harflerin tefriki için konacak işaretlerin daha önce de kısmen mevcut noktalarla gösterilmesinin karışıklığa yol açacağı düşünülerek bunlar, ufkî ve daha yaygın şekliyle sağdan sola doğru alçalan hafif meyilli çizgiler halinde konuldu ve harfin aslî bünyesinden sayıldığı için siyah mürekkeple yazıldı.¹⁴⁵ Aslında harflerin noktalanması muhtelif safhalar geçirmiştir.¹⁴⁶ Noktalama işaretlerinin Topkapı mushafında da sağdan sola doğru alçalan hafif meyilli çizgiler halinde konulduğunu daha önce kaydetmiştik.

Sonraki dönemlerde müslümanların, özellikle kıraatle meşgul olanların, mushaflara noktalama işaretlerini koymalarına ilişkin bir ayrıntı, Halef b. Hişâm el-Bezzâr'dan (ö. 229/844) gelir. Onun belirttiğine göre kıraat imamlarından Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) Kur'an'ı okur, etrafındakiler de onun okuyuşuna göre mushaflarına noktalama işaretlerini koyarlardı.¹⁴⁷

¹⁴² Çetin, Nihad M., "Arap (Yazı)", DİA, III, 279. Ebu Abdullah ez-Zencânî, noktalama işaretlerinin İslâm'dan önce de kullanıldığı yönündeki görüşü benimseyenlerdendir (bk. *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 89).

¹⁴³ *el-Muhkem*, s. 6.

¹⁴⁴ Askerî, *Şerhu mâ yekau fihî't-tashîf ve't-tahrîf*, s. 14; Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 155.

¹⁴⁵ Çetin, Nihad M., "Arap (Yazı)", DİA, III, 279, 280.

¹⁴⁶ Bu konuda bk. Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 155.

¹⁴⁷ Dânî, *el-Muhkem*, s. 13.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katalogu'nu hazırlayan Fehmi Edhem Karatay, Topkapı mushafının birinci veya ikinci hicrî asra ait olabileceğini söylerken¹⁴⁸, son dönem araştırmacılarından Salahaddin Müneccid, Hz. Osman'ın yazdırdığı ilk mushafların nakt ve süsleme gibi sonradan ihdas edilen unsurlardan arındırılmış olmasından ve Topkapı mushafında bu tür unsurların yer almasından hareketle onun, Hz. Osman mushafı olamayacağını belirtir ve ikinci asra ait olmasını tercihe daha şayan bulur. Ayrıca o, Topkapı mushafı gibi bugün dünyanın değişik yerlerinde bulunan ve Hz. Osman'a ait olduğu söylenenlerin, Hz. Osman'ın muhtelif şehirlere gönderdiği resmî mushaflardan çoğaltılmış olabileceğini, Hz. Osman mushaflarından çoğaltıldığı için de onlara mecazen Hz. Osman mushafı dendiğini kaydeder.¹⁴⁹ Ona göre gerçekte Hz. Osman'a nisbet edilen ve üzerinde kan izleri bulunan mushaf, ibtidâî Medine hattıyla yazılı olmalıdır ki Medine hattında fennî sanat eserleri; süsleme, tezhib, nokta ve hareke, tahmis ve ta'sir bulunmamalıdır. Zira kaynaklar Hz. Osman mushaflarının bu tür unsurlardan tamamen mücerret olduğunu bildirmektedir.¹⁵⁰

İlk dönemlerde noktalama ve harekeleme işaretleri için kullanılan mürekkeplerin rengi konusunda kaynaklarda şu bilgilere rastlamaktayız: Medineliler eskiden beri mushaflarda hareke ve noktalar için kırmızı ve sarı olmak üzere iki renk kullanmışlardır. Kırmızı, harekeler, sükûn, teşdid ve tahfif için, sarı ise sadece hemzeler için kullanılmıştır.¹⁵¹ Iraklılar ise bütün nakt işaretleri için yalnızca kırmızı renk kullanmışlardır. Kûfe ve Basralı bazı müslümanlar, mushaflarına şâz kıraatleri de yazıyorlar; sahîh ve meşhur kıraatler için yeşil, şâz ve metruk olanlar için de kırmızı mürekkep kullanıyorlardı.¹⁵² Fakat bu, karışıklığa sebep olduğu için hoş görülmemiştir. Hicrî V. asır kıraat âlimlerinden Dâni'ye (ö. 444/1053) göre harekeleme ve noktalama işaretleri için Medineliler'in yaptıkları gibi iki renk; kırmızı ve sarı kullanılmalı; kırmızı, harekeler, tenvin, tahfif, sükun vasl ve med için, sarı ise sadece hemzeler için olmalıdır.¹⁵³

D. HZ. OSMAN MUSAFLARININ YAZIM ŞEKLİYLE (RESM-İ MUSHAF) MUKAYESE

Topkapı mushafının yazım şekli, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resmî mushafların yazım şekliyle mukayese edilerek de onun Hz. Osman'a ait olup olmadığı tesbit edilebilir. Başta İbn Ebu Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbü'l-mesâhif*'i ve Ebu Amr ed-Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni'i* olmak üzere Kur'an tarihine dair yazılmış bir çok eserde Hz. Osman mushaflarının imlâ özellikleri ayrıntılı olarak verildiğine göre, böyle bir mukayeseyi yapmak zor olmayacaktır. Bu mukayese yapılırken Topkapı mushafının, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nde (Üsküdar/İstanbul) bulunan fotokopi nüshasından yararlanılacaktır. Çalışmanın metin kısmında mushafa atıflar yapılırken sûre ve âyet numaraları verileceği gibi, dipnot kısmında da ulaşım ve kontrol kolaylığı sağlanması açısından İSAM Kütüphanesi'ndeki nüshanın sonradan ilave edilen sayfa numaraları gösterilecektir.

¹⁴⁸ Karatay, *Arapça Yazmalar Katalogu*, I, 1.

¹⁴⁹ Müneccid, *Dirâsât*, s. 55.

¹⁵⁰ Müneccid, a.g.e., s. 50.

¹⁵¹ Dâni, *el-Muhkem*, s. 19-20.

¹⁵² Dâni, *el-Muhkem*, s.20.

¹⁵³ Dâni, *Kitâbü'n-Nakt*, s. 130.

1. Resm-i Mushafa Uymayan Yazımlar

Topkapı mushafı incelendiğinde bazı kelimelerin yazımının Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ana mushafın hiç birisinin yazım şekline (resm-i mushaf) uymadığı görülmektedir. Aslında bu durum bile onun Hz. Osman mushafından birisi olmadığını göstermede yeterli bir unsurdur. Topkapı mushafında resm-i mushafa uymayan yazımlara şu örnekler verilebilir:

a) Kur'an'da çok sık geçen *على* (*alâ*) ve *حتى* (*hattâ*) edatları genelde elifle *علا* ve *حتا* şeklinde yazılmıştır.¹⁵⁴ Kuran tarihine dair kaynaklarda bu gibi edatların Hz. Osman mushafının tamamında *يَا* harfiyle *على* ve *حتى* tarzında yazılı olduğu bildirilir.¹⁵⁵ Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) *على* , *لدى* , *إلى* edatlarının tamamının *يَا* harfiyle yazıldığını, "hattâ" edatının mushafın büyük çoğunluğunda da *يَا* ile yazıldığını, ancak bir mushafta onu elifle yazılı gördüğünü belirtir. Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) de kadîm bir mushafta benzer şekilde elifle yazılı gördüğünü, ancak imâm mushafa ve ana merkezlerin mushafına uymaması sebebiyle bununla amel edilemeyeceğini söyler.¹⁵⁶ Bu bilgilerden hareketle *hattâ* ve *alâ* gibi edatların Hz. Osman mushafında olmasa da diğer bazı nüshalarda elifle yazıldığı anlaşılmaktadır. Ebu Ubeyd ve Ebu Amr ed-Dânî'nin gördüklerini söyledikleri mushaf Topkapı mushafı olabilir mi? Bunu çok uzak bir ihtimal olarak görmediğimiz gibi, çok kuvvetli bir ihtimal olarak da göremiyoruz. Zira kadim mushaf arasında sayılan Taşkent mushafında da *على* ve *حتى* edatları bir çok yerde elifle *علا* , *حتا* şeklinde yazılmıştır. Mâide sûresinin 3. âyetindeki "*yeise*" (*ييس*) fiiliyle Ankebut sûresinin 23. âyetindeki "*yeisû*" (*ييسوا*) fiili, *يَا* harfinden sonra elif ilavesiyle *ييس* , *ييسوا* yazılmıştır.¹⁵⁸ Halbuki kelime resm-i mushafta bu iki yerde elifsiz olarak yazılmış, sadece Yûsuf (12/87) ve Ra'd sûresinde (13/31) *يَا*'dan sonra elif ilavesi ile yazılmıştır.¹⁵⁹ Bu durum da Topkapı mushafının Hz. Osman'ın yazdığını ana mushafından birisi olmadığını gösterir.

c) Ra'd (13) sûresinin 42. âyetinde yer alan ve Hz. Osman'ın istinsah ittirdiği bütün mushafalarda *الكفر* şeklinde yazılı olduğu bildirilen¹⁶⁰ kelime Topkapı mushafında *كافر* harfinden sonra elifle *الكافر* (*el-kâfiru*) yazılmıştır.¹⁶¹ Bu kelimenin yazımı Hz. Osman'ın "imâm" adı verilen mushafı da dahil Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafından hiç birisinin yazım şekline uymamaktadır. Bu yazım tarzının hangi kıraati yansıttığı konusu ileride ("Topkapı Mushafına Hangi Kıraate Göre Nokta ve Hareke Konmuştur?" başlığı altında) ele alınacaktır.

2. Hz. Osman'ın İmâm Mushafı İle Mukayese

Bir önceki başlık altında verilen bilgiler Topkapı mushafının sayıları az da olsa bazı kelimelerin imlâsı açısından Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafından hiç birisine tam olarak uymadığını aslında ortaya koymaktadır. Burada onun imlâsı, Hz. Osman'a ait imâm mushaf ile ayrı olarak mukayese edilerek meselenin daha da vuzuha kavuşması sağlanacaktır.

¹⁵⁴ Bazı örnekler için bk. Topkapı mushafı, s. 472, satır 4, 7 (Ek-3); s. 503, satır 2, 5, 8 (Ek-4).

¹⁵⁵ Meselâ bk. Dâni, *el-Muknî*, s. 70.

¹⁵⁶ Dâni, *el-Muknî*, s. 71.

¹⁵⁷ Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 328.

¹⁵⁸ bk. Topkapı mushafı, s. 129, satır 16; s. 503, satır 14 (Ek-4).

¹⁵⁹ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 96.

¹⁶⁰ Bennâ, *İthâf*, II, 164.

¹⁶¹ bk. Topkapı Mushafı, s. 315, satır 1 (Ek-2).

-Mü'minûn (23) sûresinin 87 ve 89. âyetlerinde geçen lafzatullah, Topkapı mushafında *الله* (*lillâhi*) yazılıdır.¹⁶² Halbuki bu iki âyetteki lafzatullahın, Hz. Osman'ın *imâm* adı verilen mushafında ve ayrıca Basra mushafında *الله* (*Allâhi*) şeklinde yazılı olduğu bildirilir.¹⁶³

-Mümin (40) sûresinin 26. âyeti, *و أن يظهر* (*ve en yuzhîra*) olarak yazılmıştır¹⁶⁴ ki bu yazım şekli de Hz. Osman'ın özel mushafına uymamaktadır. Zira onda ve Iraklılar'ın mushafında âyet *أو أن يظهر* (*ev en yuzhîra*) yazılıdır.¹⁶⁵

- Topkapı mushafında Hadîd (57) sûresinin 24. âyeti *فإن الله الغني الحميد* (*fe innallâhe'l-ğaniyyü'l-hamîd*) şeklinde *hüve* zamiri olmaksızın yazılıdır.¹⁶⁶ Âyet *İmâm* mushafta Medine ve Şam dışındaki mushaflarda olduğu gibi *hüve* ilavesiyle *فإن الله هو الغني الحميد* (*fe innallâhe hüve'l-ğaniyyü'l-hamîd*) yazılmıştır.¹⁶⁷

Bu örnekler de, Topkapı mushafının bazı kelimelerin yazımı açısından Hz. Osman'ın özel mushafı olmadığını göstermektedir.

3. Hz. Osman'ın Ana Şehirlere Gönderdiği Mushaflarla Mukayese

Bundan önceki başlık altında Topkapı mushafının, Hz. Osman'a ait özel mushafa uymayan yazım özelliklerine dair örnekler verilmişti. Hz. Osman'ın ana şehirlere gönderdiği resmî mushaflarla karşılaştırıldığında, Topkapı mushafının, onlardan belli birisinin yazım şekline tam olarak uymadığı, bazı kelimelerin yazımında bir veya bir kaç şehrin mushafına, bazı kelimelerin yazımında ise diğer bir veya bir kaç şehrin mushafına uyduğu görülmektedir.

Meselâ Topkapı mushafında Yûnus Sûresinin 22. âyeti *ينشركم* (*yenşürüküm*) şeklinde yazılmıştır¹⁶⁸ ki bu yazım sadece Şam mushafına uymaktadır. Kelime diğer merkezlere gönderilen ana mushaflarda *يسيركم* (*yüseyyirüküm*) olarak yazılıdır.¹⁶⁹ Öte yandan Topkapı mushafında Bakara (2) sûresinin 116. âyeti *وقالوا* (*ve kâlû*)¹⁷⁰, Â-i İmran (3) sûresinin 184. âyeti *والزبر و الكتاب* (*ve'z-zübüri ve'l-kitâbi*)¹⁷¹, Nisâ (4) sûresinin 66. âyeti *قليل* (*kalîlün*)¹⁷², En'âm (6) sûresinin 32. âyeti *وللدار الآخرة* (*ve leddârü'l-âhîretü*)¹⁷³, İsrâ sûresinin 93. âyeti *قل سبحان* (*kul sübhâne*)¹⁷⁴, Rahman (55) sûresinin 12. âyeti *ذو العصف* (*zü'l-asfi*)¹⁷⁵ şeklinde yazılmıştır ki bu yazımlar Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği bütün mushaflara uyarken sadece Şam mushafına uymamaktadır. Bu kelimeler Şam mushafında sırasıyla *قالوا* (*kâlû*), *و بالزبر و بالكتاب* (*ve bi'z-zübüri ve bi'l-kitabi*), *قليل* (*kalîlen*), *و للدار الآخرة* (*ve le ddârü'l-âhîretü*), *قال* (*kâle*) ve *ذو العصف* (*ze'l-asfi*) biçiminde yazılmıştır.¹⁷⁶

Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte bu mukâyese ve bundan önceki iki başlık altında verilen bilgiler, Topkapı mushafının, Hz. Osman mushaflarından

¹⁶² bk. s. 433-434.

¹⁶³ Mehdevî, a.g.e., s. 119; Dâni, *el-Mukni'*, s. 108-109; Bennâ, *İthâf*, II, 290.

¹⁶⁴ bk. s. 603, satır 7.

¹⁶⁵ bk. İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, s. 46, 47, 51; Mehdevî, a.g.e., s. 121; Dâni, *el-Mukni'*, s. 110.

¹⁶⁶ bk. s. 711, satır 8.

¹⁶⁷ bk. İbn Ebu Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, s. 46, 47, 51; Mehdevî, a.g.e., s. 121; Dâni, *el-Mukni'*, s. 116.

¹⁶⁸ bk. s. 256, satır 14.

¹⁶⁹ Mehdevî, a.g.e., s. 119; Dâni, *el-Mukni'*, s. 108; Bennâ, *İthâf*, II, 121.

¹⁷⁰ bk. s. 20, satır 5.

¹⁷¹ bk. s. 88, satır 2-3.

¹⁷² bk. s. 106, satır 10.

¹⁷³ bk. s. 158, satır 7.

¹⁷⁴ bk. s. 360, satır 15.

¹⁷⁵ bk. s. 696, son satır.

¹⁷⁶ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 118-120; Dâni, *el-Mukni'*, s. 106-112.

belli birisinin esas alınarak yazılmadığını göstermesi açısından yeterlidir. Topkapı mushafının daha çok Medine ve Şam mushaflarının yazım şeklini yansıttığını söyleyebiliriz.

E. TOPKAPI MUSHAFINA HANGİ KIRAATE GÖRE NOKTA VE HAREKE KONMUŞTUR?

Bundan önceki başlık altında Topkapı mushafının Hz. Osman mushaflarından hangisinin yazımına uyduğu konusu ele alınmıştı. Orada verilen bilgiler zaten onun dönemin hangi şehrine ait kıraat tarzını yansıttığı hakkında bazı ipuçları vermekteydi; çoğunlukla Medine ve Şam mushaflarının yazımına uyduğunu ancak bazı kelimelerin yazımında bu iki şehrin dışındaki mushafların esas alındığını görmüştük. Topkapı mushafı, kıraatler açısından incelendiğinde, onda âyetlerin tamamının sahih (mütevâtir) kıraatlere göre noktalanmış ve harekelenmiş olduğu görülmektedir. Onda bugün şaz kabul edilen kıraatlere göre harekelenmiş kelime yoktur. Peki o, dönemin ana merkezlerinden hangisinin kıraatini yansıtmaktadır? Bunu ortaya koyabilmek için bazı âyetlerdeki noktalama ve harekeleme işaretlerini inceleyeceğiz.

- Ra'd (13) sûresinin 42. âyetinde yer alan ve Hz. Osman'ın istinsah ittirdiği bütün mushaflarda الكفر biçiminde yazılı olduğu bildirilen¹⁷⁷ kelime Topkapı mushafında kef harfinden sonra elifle الكافر (*el-kâfiru*) yazılmıştır.¹⁷⁸ Bu kelimenin yazımı "imâm mushaf" da dahil Hz. Osman mushaflarından hiç birisinin yazım şekline uymamaktadır. Peki kelime hangi kıraate göre yazılmıştır? Medineli Nâfi' ve Ebu Ca'fer, Mekkeli İbn Kesîr ve Basralı Ebu Amr, kelimeyi Topkapı mushafındaki yazıma da uyacak şekilde tekil olarak *el-kâfiru*, Kûfe ve Şam kurrâsı ise çoğul olarak *el-küffâru* okumuşlardır.¹⁷⁹ Görüldüğü gibi bu kelime Topkapı mushafında Medine, Mekke ve Basra'da yaygınlık kazanmış kıraat tarzına göre yazılmıştır.

Kelimenin yazımının resm-i mushafa uymaması ne gibi bir sonuç doğurur? Şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu soruya verilebilecek cevap şudur: Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda kelimelerin ortasında yer alan ve med (uzun ünlü) konumunda olan elifler, kelime okunurken telaffuza yansıdığı halde -dönemin imlâ teamülünü yansıtacak şekilde- çoğunlukla yazılmamıştır. "Semâvât", "en-neffâsât" kelimelerinin sırasıyla سموات , النفثت şeklinde yazılması gibi. Hz. Osman mushaflarında Ra'd sûresinin 42. âyetindeki kelime de benzer şekilde elifsiz olarak الكفر yazılmıştır. Bu yazım şekli kelimenin hem tekil hem de çoğul haliyle okunmasına imkan vermektedir. Tıpkı Fâtiha sûresinde (1/4) ملك olarak yazılan kelimenin, hem *mâliki* hem de *meliki* kıraatine imkan vermesi gibi. Ra'd 42'deki kelime Topkapı mushafında elifle yazılmakla kelimeyi tekil haliyle seslendiren okuyuş tarzını yansıtmakta, çoğul haliyle okuyuşa imkan vermemektedir. Dolayısıyla Topkapı mushafı belli bir kıraat tarzına -ki bu kıraat tarzı da mütevâtir yedi kıraat içerisindedir- göre yazılmış demektir.

- AnkEbut (29) sûresinin 55. âyetinde geçen fiil üçüncü tekil şahıs kipiyle يقول (*yekûlu*) biçiminde noktalanmıştır.¹⁸⁰ Kelimeyi Medineli Nâfi ile Kûfeli kıraat imamları

¹⁷⁷ Bennâ, *İthâf*, II, 164.

¹⁷⁸bk. *Topkapı Mushafı*, s. 315, satır 1.

¹⁷⁹İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 298; Bennâ, *İthâf*, II, 163

¹⁸⁰ bk. s. 509, satır 3.

da bu şekilde, diğer kurrâ ise çoğul kipiyle *nekûlu* okumuşlardır.¹⁸¹ Bu kelimedeki Topkapı mushafı, Medine ve Kûfe'de yaygın olan kıraat tarzını yansıtır.

- Yâsîn (36) sûresinin 39. âyeti zamme ile والقمر (ve'l-kameru) şeklinde hareketlenmiştir¹⁸² ki bu hareke Mekkeli İbn Kesîr, Medineli Nâfi, Basralı Ebu Amr ve Yakûb'un râvîsi Ravh'ın okuyuşlarıyla uygunluk arz etmektedir.¹⁸³

- Kâf (50) sûresinin 30. âyetine يوم يقول (yevme yekûlü) şeklinde hareke ve nokta konmuştur¹⁸⁴ ki Medineli Nâfi ile Kûfeli Âsım'ın râvîsi Ebu Bekir'in okuyuşları bu şekildedir. Diğer kıraat imamları âyetteki fiili nûn ile *nekûlu* okumuşlardır.¹⁸⁵

- Saf sûresinin 8. âyeti مُمُّ نُورَه (mütimmün nûrahû) şeklinde; birinci kelimenin tenvini, ikincisinin de nasb hâliyle hareketlenmiştir.¹⁸⁶ Kıraat imamlarından Mekkeli İbn Kesîr, Kûfeli Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs, âyeti izafet ile; birincisini zamme ile ve tenvinsiz, ikincisini ise cer hâliyle (mütimmü nûrihî şeklinde), diğer kıraat imamları (Medineli Nâfi ve Ebu Ca'fer, Şamlı İbn Âmir, Basralı Ebu Amr ve Ya'kûb, Kûfeli Âsım'ın râvîsi Ebu Bekir) ise Topkapı mushafında hareketlendiği şekliyle okumuşlardır.¹⁸⁷

-Rahman (55) sûresinin 12. âyeti والحبُّ ذو العصفِ و الریحانُ (ve'l-habbü zü'l-asfi ve'r-rayhanü) şeklinde; üç kelime de ref' haliyle hareketlenmiştir.¹⁸⁸ Şam bölgesi kıraat imamı İbn Âmir, kelimelerin üçünü de nasb haliyle okumuştur ki Şam'a gönderilen ana mushafta zû kelimesi vav yerine elifle zâ (ze'l-asfi) olarak yazılmıştır. Kûfeli Hamza, Kisâî ve Halef ilk iki kelimeyi ref, üçüncü kelime olan ve'r-rayhân'ı esre ile ve'r-rayhâni şeklinde okumuşlardır. Geriye kalan Medineli Nâfi', Kûfeli Âsım, Mekkeli İbn Kesîr, Basralı Ebu Amr, Topkapı mushafında hareketlendiği şekliyle üç kelimeyi de ref haliyle okumuşlardır.¹⁸⁹

-Müddessir (74) sûresinin 50. âyetinde geçen kelime مستغفرة (müstenferatün) şeklinde fâ harfinin fethasıyla hareketlenmiştir.¹⁹⁰ Medineli Nâfi ve Ebu Ca'fer ile Şamlı İbn Âmir'in okuyuşları da bu şekildedir. Diğer kıraat imamları, fâ harfinin esresi ile "müstenfiratün" okumuşlardır.¹⁹¹

Yukarıda verilen örneklerde Topkapı mushafının genelde öncelikle Medine kıraatine ve Medine ile birlikte bazan Şam, bazan Mekke, bazan Kûfe, bazan da Basra kıraatine uyduğu, bazan da bir çoğunu yansıttığı görülmektedir. Ancak onun sonraki asırlarda Ebu Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936) tarafından seçilip belirlenen ve müslümanların genel kabulünü alan yedi kıraatten belli birini -meselâ Medineli Nâfi'in kıraatini- yansıttığı söylenemez. Zira Topkapı mushafında Müddessir (74) sûresinin 56. âyetinde geçen kelime يذكرون (yezükürûne) şeklinde (fiilin başındaki harf yâ olarak) noktalanmıştır.¹⁹² Bütün kıraat imamları bu şekilde okurken sâdece Medineli Nâfi kelimeyi tâ harfiyle (hitâb kipiyle: "tezükürûne") okumuştur.¹⁹³ Bu kelimenin

¹⁸¹ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 343.

¹⁸² bk. s. 563, son satır.

¹⁸³ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 353.

¹⁸⁴ bk. s. 678, son satır.

¹⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 376.

¹⁸⁶ bk. s. 729, satır 1.

¹⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 387; Bennâ, İthâf, II, 537.

¹⁸⁸ bk. s. 696-697.

¹⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 380.

¹⁹⁰ bk. s. 768, son satır.

¹⁹¹ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 393.

¹⁹² bk. s. 769, satır 5.

¹⁹³ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 393.

yazımı Medineli Nâfi'in okuyuşuna uymamaktadır. Yine Topkapı mushafında Nahl (16) sûresinin 43 ve Enbiyâ (21) sûresinin 7. âyetinde geçen kelimeye *يُوْحَى* (*yûhî*) olarak nokta ve hareke konmuştur.¹⁹⁴ Kelimeyi Kûfeli Hamza, Kisâî ve Halef belirtilen âyetlerde bu şekilde, geriye kalan kıraat imamları ise *نُوْحَى* (*nûhî*) okumuşlardır.¹⁹⁵ Bu haliyle Topkapı mushafı daha çok Kûfe kurrâsının okuyuşunu yansıtmaktadır. Ayrıca Tûr (52) sûresinin 28 âyetinde hemzeye *ئِنَّ* (*innehû*) şeklinde esre hareke konmuştur.¹⁹⁶ Medineli kıraat imamları Nâfi ile Ebu Ca'fer ve Kûfeli Kisâî hemzenin fethası ile *أِنَّ* (*ennehû*), diğer kıraat imamları ise Topkapı mushafında olduğu gibi hemzenin esresi ile *ئِنَّ* (*innehû*) okumuşlardır.¹⁹⁷ Daha önce de ifade edildiği üzere Topkapı mushafı yedi kıraatten belli birini yansıtmamaktadır. Ama bu, ona yedi kıraatten farklı bir kıraat tarzına göre nokta ve hareke konulduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Zira Topkapı mushafı bu açıdan, yani mütevâtir yedi kıraatin dışında bir okuyuşu yansıtıp yansıtmadığı yönünden incelendiğinde görülmektedir ki o, mütevâtir yedi kıraatin dışına çıkmamakta ancak belli birini de yansıtmamaktadır.

Bu konuda çok ilginç bir durum, Cin (72) sûresinin 3-14. âyetlerinin baş kısmında yer alan "inne/enne" edatının harekeleniş tarzında karşımıza çıkmaktadır. Kelime sûrenin 3, 4, 6, 7 ve 9. âyetlerinde hemzenin fethasıyla "enne"; 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14. âyetlerinde ise esresiyle "inne" şeklinde harekelenmiştir.¹⁹⁸ Kelimeyi yedi kıraat imamının nasıl okuduğuna gelince, Şamlı İbn Âmir, Kûfeli Hamza, Kisâî, ve Âsım'ın râvîsi Hafs, Hamza'nın râvîlerinden ve on kıraat imamlarından Halef, âyetlerin hepsinde hemzenin fethasıyla "enne", diğer kurrâ (Medineli Nâfi, Mekkelî İbn Kesîr, Basralı Ebu Amr ve Kûfeli Âsım'ın râvîsi Ebu Bekir) âyetlerin tamamında esreli olarak "inne" okumuşlardır. Görüldüğü gibi Topkapı mushafı bu edatın Cin sûresinde harekeleniş açısından yedi kıraatten belli bir okuyuşu yansıtmamakta, bir kısmında İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Hafs ve Halef'in müşterek okuyuşuna diğer kısımlarda ise Nâfi, İbn Kesîr, Ebu Amr ve Ebu Bekir'in müşterek okuyuşuna uygun düşmektedir. Öte yandan on kıraat imamlarından Medineli Ebu Ca'fer, bu kelimeyi dokuz yerde esreli (*inne*) okurken, üç yerde (3, 4 ve 6. âyetlerde) ise fetha ile (*enne*) seslendirmiştir.¹⁹⁹

Bu durum Topkapı mushafının, dönemin İslâm coğrafyasının ana merkezlerinde meşhur olan kıraatlerin belli imamlara göre tasnif edilmesinden önce yazıldığını, yani onun oldukça kadim bir mushaf olduğunu gösterir. Bilindiği gibi yedi mütevâtir kıraatin kendilerine nisbet edildiği imamlar hicrî ikinci asırda yaşamışlar, bu yedi imamın kıraatinin seçilip belirlenmesi ise hicrî IV. asrın ilk çeyreğinde vefât eden Ebu Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936) tarafından yapılmıştır. Burada Topkapı mushafının oldukça erken döneme ait olma durumunun ortaya çıkmasının yanı sıra şu önemli sonuçlara da ulaşılabilmektedir: Her şeyden önce Ebu Bekir b. Mücâhid'in yaptığı işi test etme ve onun yaptığı tercih ve tasnifin ne kadar isabetli olduğunu görme imkanı elde etmiş oluyoruz. Topkapı mushafının yedi kıraatten belli birine tam olarak uymasa da yedi kıraatin sınırları içinde kalması; onda mütevâtir kıraatlere

¹⁹⁴ bk. s. 336, satır 6; 401, satır 11.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 296 Bennâ, *İthâf*, II, 155.

¹⁹⁶ bk. s. 686, satır 9.

¹⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 378; Bennâ, *İthâf*, II, 497.

¹⁹⁸ bk. s. 761-762 (Ek-5).

¹⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 391; Bennâ, *İthâf*, II, 565-566.

uymayan yazımlara rastlanmaması bir taraftan İbn Mücâhid'in yaptığı işin isabetliliğini gösterirken diğer taraftan müslümanların Kur'an'ı nesilden nesile tahrif ve tağyirden uzak olarak aktarmada gösterdikleri titizliği gözler önüne sermektedir.

F. TOPKAPI MUSHAFI HANGİ DÖNEME AİTTİR?

Buraya kadar yapılan açıklamalar Topkapı mushafının, Hz. Osman'ın özel mushafı veya ana şehirlere gönderdiği mushaflardan birisi olamayacağını ortaya koymaktadır. Zira Topkapı mushafında sûre ve âyet başları işaretlenmiş, sûre içerisinde âyetler tahmis, ta'sîr ve âyet sayısı yüzü geçen sûrelerde ta'sîru't-ta'sîrlere ayrılmış, kelimelere harekeleme ve noktalama işaretleri konmuştur. Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların bu tür unsurları içermediği kaynaklarda kaydedilmektedir. Ayrıca Topkapı mushafında bazı kelimelerin yazımının Hz. Osman mushaflarından belli birine uymadığı da görülmüştür.

O halde Topkapı mushafı hangi döneme ait olmalıdır? Daha önce geçtiği üzere Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katalogu'nu hazırlayan Fehmi Edhem Karatay, onun birinci veya ikinci hicrî asra ait olabileceğini söylerken²⁰⁰, son dönem araştırmacılarından Selahaddin Müneccid, ikinci asra ait olmasını tercihe daha şayan bulmaktadır.²⁰¹ Selahaddin Müneccid'e göre, gerçekte Hz. Osman'a nisbet edilen ve üzerinde kan izleri bulunan mushaf, ibtidâî Medine hattıyla yazılı olmalıdır ki Medine hattında fennî sanat eserleri; süsleme, tezhib, nokta ve hareke, tahmis ve ta'sîr bulunmamalıdır. Zira kaynaklar Hz. Osman mushaflarının bu tür unsurlardan tamamen mücerret olduğunu vurgulamaktadır.²⁰²

Yine daha önce geçtiği üzere mushaflara resmî olarak ilk harekeleme işaretleri hicrî birinci asrın ikinci yarısında Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından, noktalama işaretleri ise genel kanıya göre Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî'nin (ö. 95/714) emriyle Ebü'l-Esved'in öğrencileri olan Nasr b. Âsım ile (ö. 89/708) Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından konulmuştur.²⁰³ Öte yandan mushafları ilk defa tahmis ve ta'sîrlere ayıranın Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708) olduğu söylenir.²⁰⁴ Nasr b. Âsım, bu işi resmî olarak ilk yapan kişi olmalıdır. Topkapı mushafında harekeleme ve noktalama işaretlerinin yer alması, ayrıca âyetlerin tahmîs ve ta'sîrlere ayrılmış olması -şayet Topkapı mushafı resmî bir mushaf ise- onun en erken Haccâc (ö. 95/714) dönemine kadar geri gidebileceğini gösterir.

Ebu Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) verdiği bilgiye göre Haccâc (ö. 95/714), idareciler içerisinde mushaflar konusuna en fazla önem veren, onların yazım şekillerini en sıkı şekilde takip eden bir şahsiyettir. Onun, Basra'nın önde gelen hâfız ve hattatlarından Hasan el-Basrî başkanlığında Ebü'l-Âliye, Nasr b. Âsım el-Cuhderî, Ali b. Asma', Mâlik b. Dînâr'dan oluşan bir heyet teşkil ederek halkın elinde bulunan mushafları Hz. Osman mushaflarına uygunluk açısından kontrol ettirdiği, uymayanları düzelttiği veya imhâ ettirdiği, bu heyetin aynı zamanda Kur'an'ın

²⁰⁰ bk. I, I.

²⁰¹ Müneccid, *Dirâsât*, s. 55.

²⁰² Müneccid, a.g.e., s. 50.

²⁰³ bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 251; İzmirdi, *Târih-i Kur'an*, s. 16; Durmuş, İsmail, "Harf", DİA, XVI, 161-162.

²⁰⁴ Dâni, *el-Muhkem*, s. 6, 7; a.mlf., *Kitâbü'n-Nakt*, s. 129.

harflerinin sayısını da hesapladıkları bildirilir.²⁰⁵ Haccâc'ın konumuz açısından çok daha önemli görünen bir uygulamasını İmam Mâlik nakleder. Buna göre Haccâc, noktasız yazılan mushafı doğru olarak okumakta zorlanan müslümanlara, özellikle Arapça'yı iyi bilmeyenlere kolaylık olması için büyük ebatlarda ve harekeleme ve noktalama işaretlerini içeren mushaflar yazdırarak dönemin İslâm coğrafyasının ana şehirlerine göndermiş, Medine'ye de onlardan büyük bir tanesini yollamıştır.²⁰⁶

Haccâc'ın yaptığı işin sonraki dönemlerde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda Mehdî-Billah (ö. 169/785) halife olunca, onun da mushaflar yazdırıp belli şehirlere gönderdiği kaydedilmektedir. Nitekim Medine'de (Mescid-i Nebevî'de) önceleri Haccâc'ın gönderdiği mushaf okunurken, Mehdî-Billâh'ın gönderdiği mushaf ulaştıncaya Haccâc'ın mushafı sandığına kaldırılmış, Mehdî-Billâh'ın mushafından okunmaya başlanmıştır.²⁰⁷ Dolayısıyla Topkapı mushafının, Mehdî-Billâh'ın ana şehirlere gönderdiği mushaflardan birisi olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim daha önce de geçtiği üzere Salahaddin Müneccid, onun II. asra ait olmasını tercihe daha şayan bulmaktadır ki Mehdî'nin mushaflar yazdırıp belli şehirlere göndermesi de bu döneme rastlamaktadır.

SONUÇ

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların sayısında ihtilaf olmakla birlikte, onlardan Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam'a gönderdiği mushaflarla kendisi için alıkoyduğu ve imâm adı verilen nüsha hakkında kaynaklarda geniş bilgiler yer almaktadır. Yemen ve Bahreyn'e gönderdiği bildirilen mushaflar hakkında her hangi bir haber alınamamıştır. 1971-1972 yıllarında Yemen'in başşehri San'a'daki Ulu Camii'de çok sayıda eski mushaf yaprakları bulunmuştur ki bunların bir kısmının hicrî I. asra ait olduğu tahmin edilmektedir.²⁰⁸ San'a'da bulunan bu yapraklar içerisinde, Hz. Osman'ın Yemen'e gönderdiği söylenen mushafa ait yaprakların da bulunup bulunmadığı merak konusu olmakla birlikte, bunun tesbiti oldukça zor görünmektedir. Zira klasik kaynaklarda Yemen ve Bahreyn'e gönderildiği kaydedilen mushafların yazım şekli hakkında -ulaşabildiğimiz kadarıyla- hiç bir bilgi verilmemiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın mushaf gönderdiği şehirler arasında Yemen ve Bahreyn'i zikretmeyen kaynaklar da bulunmaktadır.

Hz. Osman mushaflarının, özellikle Hz. Osman'ın şehid edildiği esnada okumakta olduğu ve kendisinden akan kan damlalarının üzerine döküldüğü söylenen imâm mushafın âkıbeti meselesi hakkında çok farklı şeyler söylenmiştir. İslâm tarihinde meydana gelen savaş, yangın, sel vb. âfetler neticesinde bu mushafların zamanla yok oldukları, dolayısıyla çok sonraki asırlara ve özellikle günümüze kadar ulaşmadıkları yönündeki kayıtların daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Bu arada bazı kaynaklarda imâm mushafı Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı yönündeki haberi doğru

²⁰⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakar), Kahire 1393/1973, s. 51; Sayrefî, Ebu Abdullah, *Nüketü'l-İntisâr li nakli'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Zağlûl Selâm), İskenderiye, ts., s. 396, 397.

²⁰⁶ bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 481; Doğrul, *Kur'an Nedir*, s. 67; Müneccid, *Dirâsât*, s. 46; Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 716.

²⁰⁷ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, I, 481.

²⁰⁸ Bu konuda geniş bilgi için Dârü'l-âsârî'l-İslâmiyye'nin neşrettiği *Mesâhifü San'â* (Küveyt, ts.) adlı esere bakılabilir.

bulmadığımızı, onun da Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet tarafından yazıldığını ifade eden haberi daha makul gördüğümüzü ifade edelim.

Hız. Osman mushaflarının geç dönemlerde; hicrî VII., VIII. ve daha sonraki asırlarda belli şehirlerde görüldüğüne dair haberleri ihtiyatla karşılamak lazımdır. Zira bu haberlerin çoğu seyyahların yöre halkından duydukları ve söylentiden öteye gitmeyen haberlere dayanmaktadır. Bu mushaflardan birisini gördüğünü söyleyen İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi meşhur âlimlerin de, verdikleri bilgilere bakıldığında, söz konusu mushafı Hız. Osman'a ait olup olmaması açısından incelemedikleri anlaşılmaktadır. Sonraki dönemlerde görülen bu mushaflar, Hız. Osman mushaflarından istinsah edildikleri için mecazen onlara Hız. Osman mushafı denmiş olmalıdır.

Kur'an metni olmaları ve mevsûkiyetleri açısından aralarında bir fark olmakla birlikte tarih boyunca Hız. Osman mushafları içerisinde daha çok Hız. Osman'ın şehid edildiği zaman okumakta olduğu mushaf öne çıkmış, merak ve ilgi konusu olmuştur. Bunda onun, halifenin şehâdeti esnasında yanında bulunmasının yanı sıra Emevîler'in onu propaganda aracı yapmalarının da etkisi olmuştur. Hız. Osman'ın kendi mushafıyla ilgili olarak sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir durum da, sonradan yazılmış bir çok mushafa ve özellikle Bakara sûresinin 137. âyetinin yazılı olduğu yaprak üzerine kan damlatılması veya kan renginde olan ve karışımının çoğu zağferandan oluşan halûk kokusunun sürülmesi meselesidir. Bu durum, maddî çıkar; Hız. Osman mushafı süsü verilerek yüksek fiyatlarla satma amacı veya sırf duygusal sâikler vb. sebeplere dayanıyor olabilir. Ama bu, tıpkı Ashâb-ı Kehf'in mağarasının yeri hakkındaki iddialarda olduğu gibi, aynı anda bir çok yerde bulunan kadim mushafların, Hız. Osman'ın şahsî mushafı olduğu yönündeki iddiaları ortaya çıkarmıştır. Günümüzde Kahire, Taşkent vb. yerlerde bulunan meşhur mushaflar bir yana Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu'nu hazırlayan Fehmi Edhem Karatay'ın, sadece Topkapı Kütüphanesi'nde Hız. Osman eliyle yazıldığı öne sürülen yedi mushafın bulunduğunu kaydetmesi,²⁰⁹ meselenin vardığı boyutu göstermesi açısından önemlidir.

İstanbul Topkapı mushafını ele aldığımız bu çalışma neticesinde görülmüştür ki bu mushaf, Hız. Osman'ın imâm adı verilen mushafı olmadığı gibi, onun ana şehirlere gönderdiği resmî nüshalardan birisi de değildir. Bu sonuca, Topkapı mushafında sûre ve âyet başları, tahmîs ve ta'sîr, harekeleme ve noktalama işaretleri gibi mushaflarda sonradan ihdas edilen unsurların yer almasının yanı sıra, sayıları çok az da olsa bazı kelimelerin yazımının Hız. Osman mushaflarından hiç birisinin yazım şekline (resm-i mushaf) uymaması vb. yönlerden de rahatlıkla ulaşılabilmektedir. O en erken, Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) dönemin meşhur hattatlarına yazdırıp büyük şehirlere gönderdiği mushaflardan birisi olabilir. Ayrıca onun, Mehdî-Billâh'ın (ö. 169/785) kendi döneminde yazdırıp ana şehirlere gönderdiği söylenen mushaflardan birisi olma ihtimali de vardır.

Topkapı mushafıyla ilgili olarak vurgulamak istediğimiz bir husus da şudur: Noktalama ve harekeleme işaretleri, sonraki dönemlerde Ebu Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936) tarafından belirlenip tasnifi yapılan yedi kıraatten belli biri esas alınarak konulmamıştır; bu işaretler bazı âyetlerde yedi kıraatten birini yansıtırken bazı âyet-

²⁰⁹ bk. Karatay, *Arapça Yazmalar Kataloğu*, I, önsöz.

lerde diğerini yansıtmaktadır. Ama, görebildiğimiz kadarıyla, ona yedi kıraatin dışına çıkacak şekilde noktalama veya harekeleme işareti konulmamıştır.

Mushaflar konusuna eğilen günümüz araştırmacıları genelde, Topkapı mushafının yanı sıra günümüzde Kahire ve Taşkent'te muhafaza edilen ve Hz. Osman'a ait oldukları yönünde kanaatler bulunan nüshaların da gerçekte Hz. Osman'a ait olmadığı görüşündedirler.

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği orijinal mushaflardan hiç birisinin günümüze kadar ulaşmamış olması, Kur'an metninin mevsûkiyetine her hangi bir nakîsa getirmez. Çünkü o dönemdeki müslümanlar, kendilerine ulaşan Hz. Osman mushaflarından kısa sürede çok sayıda nüshalar çıkarmışlardır. Hz. Osman mushaflarının yazılmasından yaklaşık yedi sene sonra gerçekleşen Sıffîn Savaşı'nda sadece Muâviye'nin ordusunda beş yüz civarında mushafın bulunduğu²¹⁰ o dönemde müslümanların elinde bulunan mushafların sayısı hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Bunun yanında başta Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın(ö. 224/838) *Fezâilü'l-Kur'ân*'ı , İbn Ebu Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*i, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *Hecâü mesâhifil-emsâr*'ı, Ebu Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni*'i olmak üzere Kur'an tarihine dair yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış eserlerde Hz. Osman mushaflarında kelimelerin nasıl yazıldıkları ayrıntılı olarak verilmektedir. Bu kaynaklardan hareketle günümüzde basılan mushafları Hz. Osman mushaflarına uygunluk açısından kontrol etme imkanımız da bulunmaktadır.

Öte yandan Kur'an'ın sonraki nesillere naklinin sadece yazı yoluyla olmadığı, onun yanında şifâhî naklin de söz konusu olduğu, ikisinin birbirini tamamladığı bilinen bir gerçektir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde müslümanların yaşadığı büyük şehirlerde sahâbenin en seçkin Kur'an muallimleri, Kur'an'ın sonraki nesillere sağlam bir şekilde aktarılmasında öncülük yapmışlardır. Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'in Medine'de, İbn Mes'ûd'un Kûfe'de, Ebü'd-Derdâ'nın Dimaşk'ta, Muâz b. Cebel'in Filistin'de icra ettikleri faaliyetler herkesin malumudur. Kıraat öğretiminde halka usulünü ilk olarak başlatan Ebü'd-Derdâ'nın Dimaşk'ta sabah namazından sonra başlayan ders halkalarına devam eden öğrencilerin sayısı bazan bin altı yüz kişiyi bulurdu.²¹¹ Basra mescidinde Kur'an dersleri veren Ebu Mûsâ el-Eş'arî'nin, halka oluşturan talebelerine Kur'an'ı beşer âyet;²¹² Kûfe'de uzun süre Kur'an muallimliği yapmış olan Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 73/692) de beşer beşer olmak üzere sabah toplam yirmi akşam da yine yirmi âyet okuttuğu²¹³ yönündeki rivayetler, selefin insanlara Kur'an'ı öğretme metodunu gösteren örneklerdir. Kûfe'de Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin ve yedi kıraat imamlarından Âsım'ın (ö. 127/745), sabah derslerine, işleri aksamasın diye önce esnaf olanlardan başladıkları belirtilir.²¹⁴ Bu da göstermektedir ki Kur'an derslerine sadece ilim talebeleri değil geniş halk kesimleri de iştirak etmiştir.

²¹⁰ bk. Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), 1384/1964, II, 400.

²¹¹ Aydınlı, Abdullah, "Ebü'd-Derdâ", DİA, İstanbul 1994, X, 311.

²¹² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kukrrâ* (nşr. G. Bergstraesser), Beyrut 1402/1982, I, 604.

²¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâti'l-kübrâ*, VI, 172.

²¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibîn*, Beyrut 1400/1980, s. 8; Hamed, Resmü'l-mushaf, s. 622.

Ek 2- Topkapı Mushafı, Cin sûresi 72/1-10 (TDV İSAM Ktp. Demirbaş No: (079374),

-503-

به حوزة وار تكب بوا فوهك
 صخر ننا قعد من فليكهم وما علا
 له سور بالالا اللالك المسما اوله
 االكه فلك باللك الحاة بوهك
 هازك لكالل الله رب لسورة
 ولهم وان في الامم فاكذو
 اكله فلك الحاة بوالله
 عسما لساه الاحد اكله فلك
 جابيه فلك بوهك من سنا وبعهم
 من سنا والله بعلون وما الله بعهم
 بزه الامم جرو لاه السماء
 ما لكم من ذررا الله من اوله ولا
 يكبره والذکر بوهك واناس
 الله وتعاها اوله بوا بسوا
 حقه واوله بوا بوا بوا
 لهم فما كان حوان فوهك الانا
 والوا اوله بوا بوا فوا بوا
 له من الامم بوا بوا بوا

فلهم ذره فوا بوا بوا بوا
 بوا بوا بوا بوا بوا بوا
 اوه بوا بوا بوا بوا بوا
 بوا بوا بوا بوا بوا بوا
 ونا بوا بوا بوا بوا بوا
 البسح فوهك بوا بوا بوا بوا
 بوا بوا بوا بوا بوا بوا

HADİS ARAŞTIRMALARINDA DİKKATSİZLİK PROBLEMİ

Zekeriya GÜLER**

"Allâh'ın kitâbı hakkında bilmediğim bir şeyi söyleyecek olursam, hangi yeryüzü beni üzerinde taşıyabilir ve hangi gökyüzü beni gölgelendirebilir?"
Hz. Ebû Bekir

"Ben biriyle münâzara ettiğimde mutlaka şöyle demişimdir: Allâhım, hakkı onun kalbinde ve dilinde göster/söylet. Şayet hak benimle beraber ise o bana tabi olsun, hak onunla beraber ise ben ona tabi olayım!"
İmam Şâfiî

PROBLEM OF CARELESSNESS IN THE HADITH RESEARCHES

In this article entitled "problem of carelessness in the hadith researches", it has been discussed "the possibility of lessening the mistakes" commencing from "the examples of mistakes in contemporary hadith researches". It has been realized that the very basic defect was the translation mistakes came out as a result of quick and careless translation and the wrong decisions based on these translation mistakes.

In order to reduce the erros, it has been seen that, first of all, it is necessary to be more careful and sensitive in analysing the subject matters of discussion and also there are some material-moral principles that should be considered during the oral and written discussion of this kind of matters, of which the first coming is to read, understand and interpret the texts of hadith in an objective manner. Otherwise, it is inevitable that this kind of reading which has no connection with the scholarly understanding will consciously or unconsciously lead to a strange attitude and act of approvement the plan and project which was determined in the mind with the text which was read at the end. Overcoming this handicap/problem will provide the texts of hadith with the opportunity of expressing themselves as they are. In addition, there are the important factors that the academicians having different opinions should be taken into consideration seri-

* Doç. Dr. , Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. zguler59@hotmail.com

ously and that the full capacity of mind and memory power should be used without any negative effect of environment and also that the Arabic language and literature should be known eloquently. Undoubtly, the creation of desired skill and faculty of hadith depends on putting these principles into effect punctually.

Application of careful, solemn, calm, objective and critical method to the hadith reading in a decent manner will produce some values in theory and practice and open new horizons for an equilibrated life

GİRİŞ

Hüseyin Kâzım Kadri (v. 1353/1934), dikkat kelimesi hakkında "İncelik, bârîkî, zihnî bir şeye intibâkî, zihnî tefehhümde kendi nefsine ric'ati, sırf zihin etmek, ihtimam ile nazar, (felsefede) zihnî şuur ve irâde ile münhasıran bir şeye taalluku"¹ şeklinde açıklama getirdikten sonra, aynı kökten gelen tedkîk için de "dikkatle ve inceden inceye araştırmak, tefahhus etmek, isbâtü'd-delîl bi'd-delîl" ifadesini kullanır.

Zeki Velidî Togan (v. 1390/1970)², Batı ile Doğu arasındaki alâmet-i fânkayı açıklarken, *yaratma zihniyetinin* Batı'da, *aşağılık ruhunun* da Doğu'da meydana geldiği fikrinden hareket ederek, Batı'nın elde ettiği *yaratma zihniyetinin*; medeniyet, bilim ve teknolojinin ortaya çıkışında belirleyici iki miyân/unsurun olduğunu vurgular: Birisi, *müstakillen vücuda getirilen eser*, diğeri ise *dikkat*'tir. O, *dikkat* miyân/unsuru üzerine şu tahlilde bulunur:

"El-Bîrânî, Yunanlılarda bulunan bu dikkat hususun(un) İslâmlarda bulunmadığından şikâyet etmekte, hatta dikkatsizliği 'bu bizim kavmin umumî eksikliğidir' diye vasıflandırdıktan sonra, 'şöyle ki, yazıları tashih etmek ve aslı ile karşılaştırmak hususunda bize hâkim olan dikkatsizlik yüzünden böyle yazma eserlerin varlığı ile yokluğu müsavî oluyor, hatta böyle kitapların içinde mündereç malûmatı bilip bilmemenin ehemmiyeti bile kalmıyor...' (demektedir). Dikkat, ırkî hususiyet değil, i'tiyad ve terbiye neticesidir; fakat dikkatsizliğe alışmış olan kavimlerde taammümü zaman ve ihtimam ister; İslâm milletleri aldırış etmezler, dikkat ve itinanın ehemmiyeti hususunu takdirde geç kalır ve bunu yeni nesillere hususi terbiye ile aşılama çaresine girişmezlerse, bilhassa teknik ilimler sahasında, daima Garbın gerisinde kalacaklardır"³. Togan, dikkat mahsulü, müstakil ve orijinal eser meydana getirebilmek için nasıl ve ne zaman muvaffak olunacağı suâlîne de şu cevabı verir: "Herhalde içtihad yollarının kapalı kalmasında başlıca âmil olan askerî idare sisteminden demokrasiye geçmek bu işi kolaylaştıracaktır"⁴.

İslâm târihinin ilk asrına kadar uzanan kaynakların ilmî usüllere göre neşredilmemesi ve onların muhtevâlarının ilmî ölçüler içinde değerlendirilmemesi halinde meydana gelecek vahim sonuçlara işaret eden Mehmed Said Hatiboğlu'nun şu ifadeleri de dikkat çekicidir:

"Allâh'ın son peygamberinin insanlığa bıraktığı kültürel mîras diyebileceğimiz sünnet'in yazıyla tesbiti işi, bizzat O'nun hayatında başlamış ve küçük defterler hâlinde ilk meyvelerini veren bu mübârek faâliyet, birkaç asır sonra binlerce cildi bulan bir seviyeye ulaşmıştır ki, İslâm kültür dâiresi dışında bunun bir benzerini bulabilmek herhalde muhaldir. Meselâ IV./X. Asrın Asyalı bir muhaddisi, Neysâbur'lu Mâsercisi'nin (ö.365/975) yüzelli cild tutan 1300 cüzlük

¹ Kadri, Hüseyin Kâzım, *Türk Lugatı*, İstanbul 1928, II, 746.

² Togan, Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1981, s. XVIII, XXII.

³ Togan, age., s. XXIII.

⁴ Togan, age., s. XXIV.

Musned-i Kebîr vücûda getirmiş olması (Sem'ânî, XII,36; Nubelâ, XVI,288) bu işin azametini göstermeye yeterlidir.

Ne var ki, bugün, binlerce müslüman âlimin on dört asırlık son derece zengin ilmî çalışmaları ismen az çok bilinebiliyorsa da, bunların mevcut olanlarından hiç olmazsa en mühimlerinin baskıları henüz tamamlanabilmiş olmadığı gibi, basılanlarının da ilmî tesbitleri bütünüyle yapılabilmiş değildir. Özellikle İslam dünyasının geleceği bakımından mutlak doldurulması gereken bu boşluk ortada kaldıkça, İslâm adına konuşabilmek pek mümkün olmadığı gibi, İslâmın ilk yıllarına kadar inen kaynakları okumadan, onların muhteşemliğini ilmî ölçüler içinde değerlendirmeden ortaya atılacak her iddiânın, İslâma hizmetten ziyâde, yeni müşküller doğurması bakımından zararlı olması gâyetle mümkündür. Böyle bir menfi katkıya ortak olmamanın tek yolu, hiç olmazsa yüksek araştırma kurumlarında çalışan her ilim adamının, her türlü peşin hükümden uzak kalarak, kaynakları doğru anlamaya, onlardan doğru sonuçlar çıkarmaya çalışması ve bunları tanıtmasıdır”⁵.

Yer verilen tespit ve değerlendirmelerde ifadesini bulduğu üzere, İslâm târih ve medeniyetine ait yazılı vesikaların, hadis ilmine dair matbu ve mahtut eserlerin dikkatle okunması sonucunda *gelişme*, dikkatsiz okunması durumunda ise *gerileme* kaçınılmazdır. Bu temel ilkeye rağmen, bazı yeni araştırmalarda hiç de küçümsemeyecek derecede bir *dikkatsizlik problemi* yaşandığı görülmektedir. Kanaatimizce bu durum, İslâm dünyasının geleceği bakımından menfi bir katkıya ortak olmak demektir. Bu itibarla, “*Böyle bir menfi katkıya ortak olmamanın tek yolu, hiç olmazsa yüksek araştırma kurumlarında çalışan her ilim adamının, her türlü peşin hükümden uzak kalarak, kaynakları doğru anlamaya, onlardan doğru sonuçlar çıkarmaya çalışması ve bunları tanıtmasıdır*” diyen Hatiboğlu, problemin çözüm yoluna da işaret etmiş olmaktadır.

Bu makalede, Mehmet Emin Özafşar, M. Hayri Kırbaçoğlu, Yusuf Ziya Keskin gibi meslektaşlarımızdan örnekler verilerek, hadis araştırmalarında/okumalarında dikkat unsurunun önemi vurgulanacak, dikkatsizliğin yol açtığı yanlış yorum ve anlayışlar dikkatlere sunulacaktır. Hemen belirtilmelidir ki, dikkatlere sunulacak olan hata örnekleri, söz konusu araştırmalar; kitap veya makaleler eleştirel metodla baştan sona okunarak tespit edilmiş değildir. Bunlar, merak edilen bazı bölümlerin okunması neticesinde, soru işareti bırakan bazı bilgilerin dipnotlardaki referanslarıyla mukayese edilmesinden ortaya çıkmıştır. Mukayese esnasında, neredeyse müelliflerin kullandıkları kaynaklarla iktifa edilmiştir. Tabii dikkatlere sunulacak olan hata örnekleri, sadece bunlardan ibaret değildir. Söz gelimi, birinci sırada verilecek olan örnekler, ilgili kitabın iki konusu; *el-Hudûdu Teskutu bi’ş-Şubuhât* (ki kitabın yaklaşık on sayfasıdır) ve *Dirâyet Kavramı ve Hadîs Metinleri* (ki yaklaşık beş sayfasıdır) ile sınırlı tutulmuştur. Bu demektir ki, söz konusu kitapta daha başka hata örneklerinin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bizi işkillendirdiğinden incelenmesini gerekli gördüğümüz bazı yorum ve anlayışlar, bu gerçeğin ipuçlarını verir mahiyettedir.

⁵ Hatiboğlu, Mehmed Said, Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri (İslâmî Araştırmalar, cilt:10, sayı:1-2-3), Ankara 1997, s. 1. Ali Osman Koçkuzu da (bkz. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983, s. 390-392) ilmî usullere uygun neşredilmiş eser başlığı altında aynı noktaya dikkat çeker.

I. ÇAĞDAŞ HADİS ARAŞTIRMALARINDA GÖRÜLEN HATA ÖRNEKLERİ

1. Mehmet Emin Özaşar şöyle demektedir:

"Diğer taraftan, sonraki dönem kaynaklarda yer alan dirâyetü'l-hadîs tarifinden ne kastedildiği de pek iyi anlaşılammaktadır. Meselâ, Taşköprülüzâde (959-1030/1552-1621) bu kavramı şöyle tanımlar:

"Bu, Arap dili kaidelerine ve şeriat esaslarına dayanarak, Peygamber'in (s.a.) ahvaline de uygun olarak, hadîs lafızlarının anlamını ve onlardan ne kastedildiğini anlamak için yapılan tetkiktir. Konusu ise, inanç ve maksadına binaen delaleti bakımından Peygamber'in (s.a.) hadîsleridir." (Taşköprülüzâde, Miftâh, II/113)

Ancak, yapılan bu tarif ve açıklama ile hadîs ilminde ifadesini bulan dirâyet teriminin en küçük bir ilgisi yok gibidir. Taşköprülüzâde'nin yaptığı tarif ve açıklamalar, onun ancak fıkhî ve fıkhî usûlüne ait bir kavram olabileceğini gösterir. Nitekim Tânevî de böyle demiştir (Tânevî, Keşşâf, I/28-30).

Kannûcî (1307/1889) de bu kavram ile ilgilenmiş, rivâyetlerin nisbet ve delaletine yönelik diğer hususları saydıktan sonra Şemseddin b. Efkânî es-Sehâvî'ye ait (902/1496) şu tarifi nakletmiştir:

"Dirâyetü'l-Hadîs ilmi, kendisiyle; rivâyet çeşitleri, hükümleri, rivâyet şartları ve merviyâtın sınıflarının tayin edildiği, aynı zamanda, anlamlarının tesbit edildiği bir ilimdir. Bu ilimde de, tefsir ilminde ihtiyaç duyulan; lügât, nahiv, sarf, maânî, beyan, bedî' ve usûl ilimlerine ihtiyaç duyulur. Ayrıca, râvîlerin tarihini bilmeye de gerek vardır." (Kannûcî, Ebced, II/285)

Bu tarifte, rivâyet ve dirâyet konusu birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Ancak, rivâyetlerin anlamını tesbite yönelik olarak hadîs ilminde hangi kriterlerin belirlendiğini merak etmemek elde değildir⁶.

Aynı sayfadan alınan bu paragraflarda yer alan eksik ve yanlışları maddeler halinde göstererek bir değerlendirme yapmak istiyoruz:

a) Taşköprülüzâde tarafından yapılan dirâyetü'l-hadîs teriminin tarifini yeniden düşünmekte fayda vardır. Hakkında, 'hadis ilminde ifadesini bulan dirâyet teriminin en küçük bir ilgisi yok gibidir. Onun ancak fıkhî ve fıkhî usûlüne ait bir kavram olabileceğini gösterir' tenkidi yapılan tarif ve açıklamanın tekrar okunması durumunda daha iyi anlaşılabilceği kanaatini taşımaktayız.

Dirâyetü'l-hadîsin tarifini yine müellif Taşköprülüzâde tarafından yapılan rivâyetü'l-hadîsin tarifıyla birlikte düşünmek daha isabetli olacaktır:

"Rivâyetü'l-hadîs ilmi, zabt ve adalet yönünden râvîlerin hallerini, ittisal ve inkita' bakımından da senedin durumunu tetkik ederek, hadislerin Rasûlullâh'a (s.a.) ulaşmasını konu edinen bir ilimdir⁷. Dirâyetü'l-hadîs ilmi ise, Arap dili kâidelerine ve şer'î esaslara dayanarak,

⁶ Özaşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek (Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme)*, s. 188-189. Aslı, "Fikhî Hadîsler ve Değerlendirilmesindeki Esaslar" adlı doktora tezi (Ankara 1995) olan kitabın, yeniden gözden geçirilerek Ankara Okulu Yayınları tarafından gerçekleştirilen ikinci baskısı (Ankara 2000) esas alınmıştır.

⁷ Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve Misbâhu's-siyâde fi mevduâtü'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985, II, 52. Tarif, eserin Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından Osmanlı Türkçesi ile yapılan tercümesinde (*Mevzûâtü'l-ulûm*, İstanbul 1313, I, 507) şöyle geçer: "Bu bir ilimdir ki, anda ehâdis-i şerîfinin Hazreti Rasûl'e aleyhissalâtü vesselâm ittisâlinin keyfiyyetinden bahs olunur, ahvâl-i ruvâtı haysiyetinden zabt ve adâlette. Ve dahî senedin keyfiyyet-i ittisâl ve inkitâi haysiyetinden ve bunların gayri ahvâlinde ki, her birini nukkâd-ı ehâdis bilirler".

Peygamber'in (s.a.) ahvâline uygun olarak, hadis metinlerinden anlaşılman mâna, murad ve maksattan bahseden ilimdir"⁸.

Bu tarifin, yine önemli bir ilimler tarihçisi olan Kâtib Çelebî (v. 1067/1656)⁹ tarafından orijinal bulunarak aynen benimsendiği görülmektedir. Ayrıca, Taşköprülüzâde'nin yaptığı tarif muâsır hadis alimi Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed el-Gumârî (v. 1413/1993) için de ilham kaynağı olmuştur. O, söz konusu tarifi esas alarak konu hakkında Ezher ulemâsı huzurunda bir seminer vermiş, büyük bir alâka uyandırarak onların kabul ve tasviplerini almıştır. el-Gumârî, gördüğü teşvik üzerine *Tevcihu'l-inâye li ta'rîfi ilmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten* (Medîne 1411) adlı bir eser/risâle vücuda getirmiştir. Onun, *mâ nahnu fihimiz* olan terimler hakkında kullandığı ifadeleri buraya nakletmekte fayda görüyoruz: "... Bütün bunlardan, rivâyetü'l-hadîs ilmi ile dirâyetü'l-hadîs ilmi arasındaki fark vuzuha kavuşmuş olmaktadır: Rivâyetü'l-hadîs ilminin konusu, kabul ve red yönünden râvî ile mervîdir. Dirâyetü'l-hadîs ilminin konusu ise, anlaşılması (fehîm) ve kendisinden hüküm çıkarılması (istinbât) yönünden hadis metinleridir"¹⁰.

b) Taşköprülüzâde'nin (veya Taşköprîzâde) vefat tarihi 1030/1621 değil, 968/1560'dır.

c) Kannûcî'den naklen Şemseddin b. Efkânî es-Sehâvî'ye ait (902/1496) şeklinde verilen bilgide bir iltibas bulunmaktadır. Her şeyden önce bu alim, Kannûcî¹¹ tarafından bir vefat tarihi verilmeksizin Şemsüddîn el-Ekfânî es-Sehâvî *وقال الشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي* şeklinde zikredilmektedir. Aslında bu alim, İbnu'l-Ekfânî diye şöhret bulan ve *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*¹² adlı eserin müellifi Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî es-Sancârî'den (v. 749/1348) başkası değildir. es-Sancârî *السنجاري* nisbesi, hat/zabt benzerliği sebebiyle es-Sehâvî *السخاوي* şeklinde okunmuş olmalıdır. Şu halde bu alimin, *el-Makâsîdu'l-hasene* adlı meşhur eserin müellifi Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî (v. 902/1496) ile karıştırıldığı açıktır. Dolayısıyla Sehâvî'ye nisbet edilerek nakledilen dirâyetü'l-hadîs tarifinin İbnu'l-Ekfânî'ye ait oluşunda şüphe yoktur¹³. Bu hatanın, bilgiyi doğrudan birinci el kaynaktan nakletme yerine ikinci el kaynaktan aktarmaktan meydana geldiği anlaşılmaktadır.

d) "Bu tarifte, rivâyet ve dirâyet konusu birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Ancak, rivâyetlerin anlamını tesbite yönelik olarak hadis ilminde hangi kriterlerin belirlendiğini merak etmemek elde değildir" şeklindeki son paragraf da düşündürücüdür. Her şeyden önce, tarifi yapan İbnu'l-Ekfânî tarafından rivâyet ve dirâyet konusu birlikte ele alınmaya çalışılmamıştır. O, hadis ilmini "İlmu rivâyeti'l-hadîs" ve "İlmu dirâyeti'l-hadîs" diye taksim ederek ayrı ayrı tarif yapmıştır. Onun tarafından yapılan rivâyetü'l-hadîs ilminin tarifinde "*Peygamber'in (s.a) söz, fiil ve takrirlerinin nakil, zabt ve tesbiti*" ifadesi yer

⁸ Taşköprülüzâde, age., II, 113. Tarifin, Osmanlı Türkçesi ile yapılan tercümesi (*Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 575-576) şöyledir: "Bu bir ilimdir ki, anda elfâz-ı hadîsden mefhûm ve andan maksûd olan ma'nâdan bahs olunur, kavâid-i arabîyyet ve zavâbit-i şer'iat üzere mübtenî ve Nebî aleyhisselâmın ahvâl-i şer'ifesine mutâbık olduğu halde".

⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, İstanbul 1971, I, 635.

¹⁰ Gumârî, *Tevcihu'l-inâye*, s. 13.

¹¹ *Ehcedu'l-ulûm (el-veşyu'l-merkûm fî beyâni ahvâli'l-ulûm)*, Beyrut, ts., II, 285.

¹² Eser, Jan Just Witkam tarafından mukaddime ve notlarla birlikte 1989'da Leiden'de basılmıştır.

¹³ Aslında, İbnu'l-Ekfânî'nin söz konusu tarifi daha önce tarafımızdan ele alınarak dikkat çekilmişti (bkz. Güler, Zekerîya, *Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü* (İlam Araştırma Dergisi, cilt: 1, sayı: 2, İstanbul 1996), s. 114.

alırken¹⁴, dirâyetü'l-hadîs ilminin tarifinde ise "rivâyetin nevi ve hükümleri, râvîlerin şartları, merviyâtın sınıfları ve onların mânalarının çıkarılması (istihrâcu maânihâ)"¹⁵ dile getirilmektedir. Dikkat edilirse aslında burada İbnu'l-Ekfânî, dirâyetü'l-hadîs ilminin istihraç/istinbat fonksiyonuna işaret etmektedir. Bu fonksiyonun, "rivâyetlerin anlamını tesbit" şeklinde ifade edilmesi, metnin mana ve maksadını tam olarak yansıtmamaktadır. Kaldık ki, meslekten bir hadisçi olmayan ve bir ilimler tarihçisi olarak bilinen İbnu'l-Ekfânî'den daha fazlası beklenemez, beklenmemelidir. O, yaşadığı hicrî sekizinci asrın sunduğu imkan ve şartlarda, kendi çapında vazifesini yapmış ve devraldığı ilimler tarihi mirasını geliştirerek sonraki nesillere aktarmıştır. Ancak meslekten hadisçi olan çağdaş araştırmacılardan, dirâyetü'l-hadîs / fıkhu'l-hadîs disiplininin kazandırdığı bilgi ve birikimle metodoloji sorunu aşıлып yeniden düşünmek suretiyle ciddi tahliller beklenebilir, beklenmelidir. Bunun için de üzerinde titizlikle durulması ve uygulanması gereken şey, eleştirel metodun yanı sıra, istifade amaçlı okuma ve dikkatli-ihatalı araştırma yöntemidir. Doğrusu, rivâyetlerin anlamını tesbite yönelik olarak hadis ilminde hangi kriterlerin belirlendiği müstakil bir araştırma konusudur. Fakat, müstakil bir araştırma imkanı olmasa bile işaret edilen araştırma yöntemi sayesinde, merak edilen söz konusu kriterler kolaylıkla görülebilecek ve özellikle muhaddis-fakih ulemâ tenkit edilirken daha dikkatli olunması gerektiği anlaşılabilir.

Ayrıca, İbnü'l-Ekfânî'nin tarifinin, önemli bir hata yapılarak kendisine nisbet edildiği Sehâvî (v. 902/1496), satır aralarında hissettirilen sitemi haketmese gerektir. Çünkü, bölüğü öncesi dönemden itibaren İbn Hacer el-Askalânî'ye (v. 852/1448) öğrencilik yapmış olan Sehâvî, çok yönlü ilmî şahsiyeti ve fıkhu'l-hadîs tecrübesiyle muhaddis-fakih unvanına liyakat kesbetmiş bir alimdir¹⁶. Onun, problem görülen konularda nasıl bir çözüm yolu bulduğunu gösteren pek çok örnek vermek mümkündür. Bu makalenin hacmı buna imkan vermemektedir. Ancak, matbu-mahtut eserlerinin süratle gözden geçirilmesi bile onun dirâyetine, ehliyet ve liyakatine tanıklık edecektir.

Yine aynı meslektaşımızdan iki misal daha vermek suretiyle bu noktanın ehemmiyetine dikkat çekmekte fayda vardır.

2. Mehmet Emin Özafşar şöyle demektedir:

a) "Ne var ki, İbn Hazm (456/1036) bu konudaki rivâyetlerin¹⁷ hiç birini sahîh bulmamış, İbn Mesûd'a nisbet edilenin de, irsâl dolayısıyla sahîh olamayacağını ifade etmiştir (İbn Hazm, Muhallâ, XII/59)¹⁸. Kâsım b. Abdurrahman'ın, dedesi İbn Mesûd'u işitmediği söylenmiştir (Tabarânî, a.g.e., IX/192 (dip not:33. Mecmau'z-zevâid, VI/284).

İbnu'l-Humâm ve Tânevî de hadisin mürsel olduğunu kabul etmektedirler." (İbnu'l-Humâm, Fethu'l-kadîr, V/248-249; Tânevî, İlâu's-sunen, XI/573)

İktibas edilen bu parağrafta¹⁹, İbnü'l-Hümâm (v. 861/1456) gibi muhaddis-fakih²⁰ bir alimden nakledilen bilginin, yanlış anlamalara ve değerlendirmelere sebep

¹⁴ İbnu'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd*, s. 41.

¹⁵ İbnu'l-Ekfânî, *age.*, s. 43.

¹⁶ Bu konuda geniş bilgi için Adil Yavuz tarafından hazırlanan "Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî ve el-Mekâsîdu'l-Hasene" (Konya 1993) adlı yüksek lisans tezine bakılabilir.

¹⁷ "Hadleri şüphelerle düşürünüz/kaldırınız" ve buna benzer rivâyetler kastedilir.

¹⁸ Burada, Muhallâ'yı tahkik eden Abdulğaffâr Süleyman'ın, başka tarihlerini zikretmek suretiyle bahis konusu rivâyetin sıhhatine dair düştüğü dipnot değerlendirilmeliydi.

¹⁹ Özafşar, *age.*, s. 166.

olacak şekilde eksik verildiği görülmektedir. Bunu gösterebilmek için İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerini tercüme ederek olduğu gibi buraya nakletmek gerekecektir. O, şöyle demektedir:

"Bahse konu olan (haddin şüphe ile düşürülmesine dair) hadisin, Beyhakî'nin el-Hılâfiyyât'ında Ali (r.a.)'den zikredildiği ve onun merfû olarak hıfzedilmediği söylenir. Halbuki bu hadis, Ebû Hanîfe'nin Müsned'inde Miksem'in İbn Abbâs (r.a.)'dan naklen Rasûlullâh'ın (s.a) 'Hadleri şüphelerle düşürünüz/kaldırınız' buyurduğu şeklinde yer almaktadır. (...) İbn Hazm, ashâb-ı zâhiriyye'den sübut bulduktan sonra haddin bir şüphe ile düşürülmesinin helal olmadığını nakletmekte ve hadlerin şüphelerle düşürülmesiyle ilgili mezkur haberleri tenkide tabi tutarak onların Rasûlullah'tan (s.a) rivâyet edilmeyip aksine kıymetsiz tariklerle bazı sahâbîlerden geldiğini ve Abdurrezzâk'ın rivâyet ettiği İbn Mes'ûd'dan gelen hadisin de irsâl (mürsel olmak) ile muallel olduğunu söylemiştir. (...) Biz de diyoruz ki, irsâl, hadisin sıhhatini yaralar nitelikte bir kusur (kâdih) değildir. Bu konuda mevkuf haber, merfû hükmündedir. Zira sübut bulduktan sonra gerekli olan cezayı bir şüphe ile düşürme, aklın icabına ters düşer. Aksine aklın gereği, sübutun gerçekleşmesinden sonra had cezasının bir şüphe ile kaldırılmaması yönündedir. Bir sahâbînin bu kabil yerlerde zikrettiği haber, onun merfû olduğuna hamledilir. Ayrıca, hadlerin şüphelerle düşürüleceği hususunda fukaha topluluğunun bir icmânın olması yeterli sebeptir. Bundan dolayı bazı fakihler, bahis konusu hadisin müttefekun aleyh²¹ olduğunu söylemiştir. Ayrıca ümmet bu hadisi telakki bi'l-kabul eylemiştir"²².

Hemen görüleceği üzere İbnü'l-Hümâm, ilgili rivayeti değerlendirirken İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767) tarafından kabul gören *merfû-müsned* tarihi²³ dikkatlere sunarak konuya başladıktan sonra Zâhirîler'in yorum, görüş ve delillerine yer vermektedir. Ardından da o, İbn Hazm'ın dile getirdiği *irsâl* meselesine açıklık getirerek onun yönelttiği tenkitlere cevap vermekte ve bahis konusu hadise sened ve metin bakımından sahip çıkmaktadır.

b) "...Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç hiç kuşkusuz, haddin düşürülmesi için çareler aranmasıdır. Malumdur ki, soruların hepsi, haddi düşürmeye yöneliktir ve, had sâbit olduğundan sonra yöneltilmiş sorulardır. Çünkü sanıklar açık bir şekilde ikrarda bulunmuşlardır. Bu eserlerden ve "şüpheden dolayı, haddi düşürün," sözünden anlaşılan da budur. Bu esas, şeriat

→

²⁰ Hanefî fakihî, usul ve kelâm âlimi olan İbnü'l-Hümâm'ın hadis ilmindeki ehliyet ve liyakati için bkz. Aydın, Hakî, *Sivaslı Kemaleddin İbn-i Hümmâm ve Tahriiri*, Sivas 1993, s. 91-102; Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", DİA, XXI, 88.

²¹ Aynî (bkz. *el-Bidâye fî şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fikr 1400/1980, V, 392), bahis konusu hadis için Hidâye şârihlerinden Hanefî fıkîh âlimi el-Kâkî'nin (v. 749/1348) "müttefekun aleyh telakkathu'l-ümmetü bi'l-kabûl" ifadesini taaccüple karşılar. Burada kullanılan "müttefekun aleyh" ifadesi, teknik bir tabir olarak "Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadis" değil, müctehidler arasında "ittifakla amel konusu olan hadis" mânâsında kullanılmış olmalıdır.

²² İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu fethu'l-Kadir*, Beyrut, ts., V, 31-32. Krş. Güler, Zekerîya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997, s. 131; Özafşar, age., s.170. Meslektaşımızın burada, İbnü'l-Hümâm'ın, meseleyi tahlil etmeye başlarken "ve nahnu nekûlu inne'l-irsâle lâ yakdehu" diye kullandığı anahtar cümleyi adeta görmezlikten gelerek onu takip eden cümleden alıntıya başlaması da ilginçtir.

²³ Hadisin Ebû Hanîfe'den gelen bu tarihi için bkz. Hârezmî, Ebu'l-Müeyyed Muhammed, *Câmiu'l-mesânîd*, Beyrut, ts., II, 183; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-evtâr min ehâdis-i seyyidi'l-ahyâr şerhu munteka'l-ahbâr*, Beyrut 1973, VII, 272; Avvâme, Muhammed, *Eseru'l-hadisî's-şerîf fî ihtilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ*, Kahire 1407, s.145; Güler, age., s.132. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm, bu tarikten hiç söz etmez.

nazarında kesin olarak sâbit olan bir kuraldır... Dolayısıyla, **artık onu kimin söylediği önemli değildir.**" (İbnu'l-Humâm, a.g.e, V/249)²⁴.

Naklettiğimiz bu tercüme metnin, vurgusu bize ait olan son cümlesi vahim olduğu kadar da ibret âmidir. Vahim ve ibret âmidir, çünkü yanlış tercüme edilen cümle üzerine şu önemli hüküm bina edilmektedir:

"İbnu'l-Hümâm, ceza davalarında takip edilen sorgulama yönteminin tabîî sonucunun, rivâyette formüle edilen espri olduğunu tesbit ettikten sonra, **artık haberin formülasyonunun kime ait bulunduğunun önemi kalmadığının da açıkça altını çizmiştir**"²⁵.

Tabîî yapılan yanlış tercüme ve yorumun hemen ardından gelen sonuç cümleleri arasında, "Haberin formülasyonu sahâbeye aittir"²⁶ tarzında gelebilecek bir hüküm cümlesini artık tahmin etmek pek de zor olmayacaktır. Yapılan yanlış gösterebilmek için, tercüme edilen söz konusu paragrafı yarısından itibaren yeniden tercüme etmek istiyoruz:

"...Bu eserlerden/haberlerden ve O'nun (Hz. Peygamber) 'hadleri şüphelerle düşürünüz/kaldırınız' sözünden elde edilen netice budur. Böyle olunca, şeriat cihetinden bu mâna ve muhtevânın sübutu kesindir. Öyleyse bunda şüphe etmek, zarûrî (kabulü zorunlu) bir şeyde şüpheye düşmek demektir. **O halde onu dile getirene artık dönüp bakılmaz ve ona itimat edilmez**"²⁷.

Bold olarak verilen cümlenin orijinal ibaresi şöyledir: فلا يلتفت الي قائله ولا يعول عليه. Arap dili açısından bu iki cümleyi "**artık onu kimin söylediği önemli değildir**" şeklinde anlamak mümkün değildir. İbarenin siyak ve sibâkı buna izin vermeyeceği gibi, Arap dilinin yapısı böyle bir anlamın çıkarılmasına da imkan tanımayacaktır. Tarafımızdan yapılan tercümede görüleceği üzere, yanlış anlaşılan son iki cümleden hemen bir önceki cümle, "Öyleyse bunda şüphe etmek, zarûrî (kabulü zorunlu) bir şeyde şüpheye düşmek demektir" شكاً في ضرورى şeklinde geçmektedir. Şüphesiz bu cümle, metnin, özellikle de yanlış tercüme edilen son iki cümlenin doğru anlaşılmasında önemli ipuçları vermektedir. Ne var ki, yalnızca bu cümle üç nokta ile geçiştirilebilmiştir. Halbuki bu cümlesiyle İbnu'l-Hümâm'ın (v. 861/1456), hadlerin bir şüphe sebebiyle düşürülmesi konusunda gelen rivayeti sened ve metin bakımından tenkit ederek onun ceza hukuk sisteminde uygulanmasına karşı çıkan İbn Hazm'a (v. 456/1063) bir eleştiri ve göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bu tesbitimizle, yanlış anlama/tercüme üzerine kurulan "**İbnu'l-Humâm (...)** **artık haberin formülasyonunun kime ait bulunduğunun önemi kalmadığının da açıkça altını çizmiştir**" tarzındaki sonuç cümlesinin, "çürük temel üzerine bina edilen şey de aynen onun gibi çürüktür" ما بنى على الفاسد فهو فاسد مثله fehvâsınca artık temelsiz kaldığı ve hiç bir kıymet taşımadığı *altı çizilerek* ortaya çıkmış bulunmaktadır.

3. M. Hayri Kırbaşoğlu şöyle demektedir:

"Hatta bazı rivayetlerde istismarın izleri o kadar açıktır ki, daha ilk bakışta bunların Hz. Peygamber'e 'söylettirildiği' kolayca anlaşılacaktır. Mesela, Tirmizî tarafından rivayet edilen, "Mu'âviye'yi sadece ve sadece hayırla anın." ve "Allahım, onu (Mu'âviye) hidayete (doğruya) erdiren ve hidayete erdirilmiş biri kıl; ona doğru yolu göster." hadisleri (İbnu'd-Deyba', Teysîru'l-

²⁴ Özafşar, age., s. 171.

²⁵ Özafşar, age., s. 171.

²⁶ Özafşar, age., s.171.

²⁷ Aslında metnin doğru tercümesi, tarafımızdan ikmal edilen doktora tezinde (Konya 1992) bulunmaktadır (bkz. Güler, age., s. 131-132).

vusûl, III, 256, hadis no:1,3), bu kabil açık istismar örnekleridir. Onun ne kadar doğru olduğu ve başkalarını ne kadar doğru yola ilettiği, icraatlarının ne ölçüde İslami ruha ve prensiplere uygun düştüğü soruları bir 'sahabi' olan Mu'âviye'nin ictihad hatası(?) olarak meşrulaştırılmayacak kadar açık bir şekilde hâlâ ortada durmaktadır (Mu'aviye ve dönemine dair en son değerlendirmeler için bkz. İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan, Ankara 1990)²⁸.

Bu paragrafta şu hatalar göze çarpmaktadır:

a) Hakkında "daha ilk bakışta Hz. Peygamber'e 'söylettirildiği' kolayca anlaşılacaktır" yargısında bulunulan Tirmizî kaynaklı "Mu'âviye'yi sadece ve sadece hayırla anın" hadisinin, Tirmizî tarafından Hz. Peygambere 'söylettirildiği' değil, aksine daha ilk bakışta 'söylettirilmediği' kolayca anlaşılacaktır. Bunu görebilmek için söz konusu hadisin metnini tamamen nakletmek yerinde olacaktır.

Ebû İdrîs el-Havlânî anlatıyor: Ömer b. el-Hattâb, Umeyr b. Saîd'i Humus'tan azledince Mu'âviye'yi (oraya) vali tayin etti. Halkın, "(Halife Ömer) Umeyr'i azletti ve Mu'âviye'yi vali olarak tayin etti!" şeklindeki söylentileri üzerine (vazifeden azledilen) Umeyr şöyle dedi: "Mu'âviye'yi ancak hayırla yâdedin. Zira ben Rasûlullâh'ın (s.a.) 'Allâhım, onunla hidayete erdir!' dediğini işittim"²⁹.

Görüldüğü üzere, "Mu'âviye'yi sadece ve sadece hayırla anın" لا تذكروا معاوية الا cümlesi, Rasûlullâh'a ait bir hadis değildir. Söz konusu cümlenin, görevden alınan eski Humus valisi Umeyr'in sözü olduğu açıktır. Çünkü ilgili sözün sahibi metinde açık olarak "Umeyr" فقال عمير geçmektedir. Burada, nahiv ilmindeki teknik tabiriyle fiilin fâili (Umeyr), müstetir zamir değil, ism-i zâhirdir. Kaldığı fâilin müstetir olması halinde bile siyak-sibak yardımıyla zamirin merciinin tespit edilmesi gerekir.

Ayrıca, eski Humus valisi Umeyr'den gelen söz konusu rivayet, sened bakımından bizzat Tirmizî tarafından *garîb* (ferd hadis) olarak değerlendirilmiş ve râvîlerden Amr b. Vâkîd'in *zayıf* görüldüğü dile getirilmiştir³⁰.

b) "Allahım, onu (Mu'âviye) hidayete (doğruya) erdiren ve hidayete erdirilmiş biri kıl; ona doğru yolu göster." şeklinde verilen Tirmizî kaynaklı hadisin³¹ son cümlesinde bir tercüme hatası bulunmaktadır. "Ona doğru yolu göster" tarzında tercüme edilen dua cümlesi, "onunla doğru yola ilet/erdir" şeklinde olmalıdır. Çünkü hadisin metni "...ve'hdihi" واهدده değil, "... ve'hdi bihi" واهد به şeklindedir. Nitekim aynı cümle kalıbı, yukarıda geçen Umeyr rivayetinin sonunda da yer almaktadır. Bu demektir ki hedâ fiilinin mef'ulü *sarih* değil, bâ harf-i cerri ile *gayr-i sarih* olarak kullanılmıştır. Bu kullanım, Kur'an âyetlerinde de mevcuttur³². Kaldığı hadisin metninde *hidayet sebebi* olmak gibi bir meziyetin, Mu'âviye b. Ebî Süfyan'a tahsis edilerek insanı yadırgatacak bir ipucunun (karine) bulunmadığı da ortadadır. Çünkü *hidayet sebebi* olmak, şahsa özel bir durum değil, evrensel bir niteliktir. Nitekim Rasûl-i Ekrem'in, Hayber fethi münasebetiyle Hz. Ali'ye hitaben "Vallâhi, Allâh'ın seninle bir adamı hidayete erdirmesi,

²⁸ Kırbaçoğlu, *İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler* (İslâmiyât, Temmuz-Eylül 2000, cilt: 3, sayı: 3), s.129.

²⁹ Tirmizî, Menâkıb, 47; İbnü'd-Deyba', Teysîru'l-vusûl, III, 339.

³⁰ Tirmizî, Menâkıb, 47. Zehebî de (bkz. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1963, III, 292) Basralı râvî Amr b. Vâkîd'in münker haber getirdiğini ve onun maruf olmadığını söyler.

³¹ Tirmizî, Menâkıb, 47; Ahmed b. Hanbel, IV,216; İbnü'd-Deyba', age., III, 340.

³² Mesela bkz. A'râf 7/159, 181, Yûnus 10/9,Enbiyâ 21/73, Şûrâ 42/52

senin için kızıl develerden daha hayırlıdır"³³ şeklindeki talep ve temennisi, onun şahsında tüm ümmeti alâkadar eden genel bir davet ilkesidir.

Şüphesiz Muâviye b. Ebî Süfyân *masum* değildir. Aralarında derece farkı olmakla birlikte³⁴, diğerleri gibi o da hatasıyla-savâbiyla bir sahâbîdir ve müsbet veya menfi icraatlarının hesabı âhirette sorulacaktır. Sadece peygamberlerin *ismet* sıfatıyla muttasıf oldukları; yanlış bir hareket veya isabetsiz bir ictihadın ardından onların vahiyle düzeltildikleri bilinen bir husustur. Dolayısıyla, Tâif ziyaretinde oranın ayak-takımının zulüm ve hakaretine maruz kaldığı halde, "Allâhım, kavmimi doğru yola erdir" diyerek onlar için hidayet duasında bulunan Rahmet Peygamberi'nin, Muâviye b. Ebî Süfyân hakkında sarfettiği dua cümlesi, taşıdığı mâna itibariyle garip karşılanmamalıdır. Rasûlullâh'ın (s.a.), "hidayete erdiren ve hidayete erdirilmiş" (hâdiyyen mehdıyyen) şeklinde ifadesini bulan dua cümlesi, Cerîr b. Abdillâh gibi bazı sahâbîler için de vârid olmuştur³⁵.

4. Yusuf Ziya Keskin şöyle demektedir:

"İki Yahudi'nin recmi, kanaatimizce Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiği ilk yılın sonları veya ikinci yılın başlarında meydana geldiğine göre, Mâiz'in recmi bu tarihlerden bir müddet sonra olmalıdır ...Bununla birlikte müteahhir tarihçilerden Diyârbekrî (v. 990/1582), Mâiz b. Mâlik'in recmini hicri dokuzuncu yılın olayları arasında zikretmiştir (Diyârbekrî, Hamîs, II, 139). Kanaatimizce hicri dokuzuncu yıl uzak bir ihtimaldir. Çünkü rivayetlere göre Mâiz b. Mâlik'in recmedilmesi olayına şahit olan Nasr b. Dehr, hicri 7. yılda meydana gelen Hayber savaşı sırasında şehit edilmiştir. Nasr'ın Mâiz'i recmedenler arasında bulunduğu sabit ise, Mâiz'in recmedilmesi hicri yedinci yıldan önce olmalıdır. Nur suresi de bazı alimlere göre hicri 6. yılda nazil olduğuna göre, Mâiz'in recmi ile Nur suresindeki celde ayetinin iniş tarihleri birbirine yakındır"³⁶.

Bu tespit ve değerlendirmede iki önemli hata göze çarpmaktadır:

a) Mâiz b. Mâlik'e tatbik edilen recm cezasının tarihi belirlenmeye çalışılırken târihçi Diyârbekrî'ye haksızlık edilerek ona gereksiz bir tenkit yöneltildiği açıktır. Çünkü referans gösterilen yerde Diyârbekrî'nin, Mâiz b. Mâlik'in recmedilmesini hicri dokuzuncu yılın vak'aları arasında zikrettiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Orada yalnız Mâiz ile zina eden kadının recmedildiği zikredilmektedir. İşlediği suç ve günahı Mâiz gibi ikrar ve itiraf ederek Rasûl-i Ekrem'den kendisini temizlemesini isteyen ve hamile olduğunu hatırlatan Cüheyneli/Gâmidli kadın, Rasûl-i Ekrem tarafından geri çevrilmiş, çocuğunu doğurması hatta onu emzirip sütten kesmesi istenmişti. Nihayet kadının recmi hicri dokuzuncu yılda gerçekleşebilmiştir. Bu durumda Mâiz'in ondan bir kaç yıl önce recmedildiği anlaşılmaktadır.

b) Mâizi recmedenler arasında bulunan Nasr b. Dehr'in hicri yedinci yılda Hayber savaşı esnasında şehit olduğuna dair bilgi İbnü'l-Esîr'den (Üsdü'l-ğâbe, V, 16) nakledilmektedir³⁷. Halbuki kaynak olarak gösterilen yerde Nasr b. Dehr'in şehit olduğu söz konusu edilmemektedir. Sadece orada Âmir b. el-Ekva'nın Hayber günü

³³ Buhârî, Cihâd, 102, 143, Fedâilu ashâbi'n-nebî, 9, Meğâzî, 38; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 34; Ahmed b. Hanbel, V, 333.

³⁴ Hadîd 57/10

³⁵ Bkz. Buhârî, Cihâd, 154, Meğâzî, 62, Deavât, 19, Edeb, 68; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 135,137; İbn Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, IV, 362, 365. Aynı ifadenin, Hz. Ali hakkında kullanıldığı da görülür (bkz. Ahmed b. Hanbel, I, 109).

³⁶ Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası –Âyet ve Hadis Tahlilleri-*, İstanbul 2001, s. 214-215. Krş. s.184, 318.

³⁷ Bkz. Keskin, age., s.184.

şehit olduğu haberi yer almaktadır. Nasr b. Dehr ise onun şehadet haberini nakleden bir râvî durumundadır. Görebildiğimiz kadarıyla Nasr b. Dehr, Hayber şehitlerinin sıralandığı listede geçmemektedir³⁸.

Bahse konu edilen hatalar, ilgili metinlerin dikkatten uzak bir şekilde okunmasından ve aceleye getirilerek eksik tercüme edilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Tabii yanlış okunan metinler üzerine bina edilen hükümler de kendiliğinden geçersiz olacaktır.

II. HATALARI ASGARIYE İNDİRME İMKANI

Maddeler halinde sıralanan *çağdaş hadis araştırmalarında görülen hata örneklerinden* hareketle, muayyen bir atıf yapmaksızın şu genel tespit ve değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz:

1. Şüphesiz, telif veya tercüme olsun hatasız ve kusursuz bir çalışma yapmak adeta imkansızdır. Hz. Âdem'e isnad edilen unutmaya fiilinden³⁹ ötürü, "İlk insan ilk unutandır" (اول الناس اول الناسى) veya "İnsan hata ile niyandan mürekkeptir" sözü birer darb-ı mesel olmuştur. "Her insanın sözü alınabilir de, terk edilebilir de. Şu kabrin sahibi (Hz. Peygamber) bundan müstesnadır" diyen İmam Mâlik (v. 179/795) ile "Kitâbullah olan Kur'ân'dan başka hiçbir kitap hatadan sâlim değildir" diyen İbn Teymiyye (v. 728/1327) bu noktayı vurgulamışlardır. Ne var ki, hataları asgariye indirme imkanı her halükarda vardır. Özellikle münakaşa konusu meselelerin tahlili daha da bir dikkat ve hassasiyet istemektedir. Bu tür konuların sözlü veya yazılı olarak tartışılması esnasında riayet edilmesi gereken maddî-mânevî/rûhânî bazı esaslar; âdap ve ahlak kaideleri vardır. Şüphesiz onların başında, ön yargıdan uzak bir şekilde metinlerin okunması, anlaşılması ve yorumlanması gelmektedir. Bu esasın göz ardı edilmesi durumunda metnin doğru okunması, sağlıklı anlaşılması ve makul yorumlanması mümkün değildir.

2. Münakaşa konularında, farklı görüşte olan akademisyenlerin ciddiye alınması ve onların vardığı sonuçların delilleriyle birlikte nazarda tutularak değerlendirilmesi akademik nezaketin gereğidir. Gösterilen bu nezaket sayesinde araştırmacı, kendisini test etme ve sorgulama imkanı da bulmuş olacaktır. İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) ilim meclislerinde takip ettiği şu münâzara edebi, duygu ve düşünce yönünden günümüz akademisyenleri için bir numûne-i imtisal olmalıdır:

"Ben biriyle münâzara ettiğimde mutlaka şöyle demişimdir: *Allâhum, hakkı onun kalbinde ve dilinde göster/söylet. Şayet hak benimle beraber ise o bana tabi olsun, hak onunla beraber ise ben ona tabi olayım!*"⁴⁰.

3. Yüce Kur'ân⁴¹, takvâ, sadâkat ve teslimiyetle kendisine yaklaşan iman etmiş okuyucuları için rehber ve şifâ kaynağı olduğunu, gerçekleri duymazlıktan/görmezlikten gelen inanmayanlara ise kapalı olup onlara uzaktan seslenildiğini haber vermektedir. Bu demektir ki Kur'ân, kalpleri mühürlenmiş ve basiretleri ka-

³⁸ Tespit ve değerlendirme için bkz. Müslim, Cihâd, 123-124; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyârî el-Maâfirî, *es-Sıratü'n-nebeviyye* (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Beyrut 1411, IV, 297-298; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ Muhyiddîn, *Şerhu sahil-i Müslim*, Kahire 1412/1991, XII, 232; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: Meğâzî*, Beyrut 1407/1987, s. 409.

³⁹ Tâhâ 20/115

⁴⁰ İbn Abdisselâm, İzzüddîn Ebû Muhammed Abdülazîz, *Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihü'l-enâm*, Beyrut 1980, s. 160.

⁴¹ Fussilet 41/44; Bakara 2/2

panmış inatçı kâfirlerden ümidini kestiği gibi, sahip olduğu zihniyet ve düşünceyi onaylatmak üzere peşin hükümle hareket ederek aradığını bulmaya çalışan okuyucu tiplerine de bağrını açmayacaktır. Çünkü bu yöntemde hüsn-i niyete dayalı bir hakikat arayışı değil, tersine ideolojik okuma ön plandadır. Bu durum bize, muhaddisler tarafından Rasûlullah'a (s.a.) âdiyeti ittifakla tespit edilen hadislerin aynı yöntemle okunması durumunda da benzer problemin yaşanacağını düşündürmektedir.

Şüphesiz, isnad/sened gerçeği ve onun yüklediği sorumluluğa rağmen, birçok haber kasıtlı veya kasıtsız daha ilk asırlarda Rasûlullâh'a (s.a.) nisbet edilebilmiştir. Asılsız hadis rivayet edenlerin varlığı ve bunun doğurduğu tehlike kendilerine hatırlatılarak, "*Sahîhini sakiminden nasıl tefrik ediyorsunuz?*" suallerine muhatap olan Abdurrahman İbn Mehdî'nin (v. 197/812) "*Hekimin mecnunu/hastayı tanıdığı gibi ben de onu tanırım*"⁴² tarzındaki sözü ile Ebû Hâtim er-Râzî'nin (v. 277/890), "*Ümmetin alimleri sahîhini sakiminden tefrik edeceklerdir*" şeklindeki vakur cevabı, kaynak değeri itibarıyla hadis disiplininin ilimler tarihindeki yerini göstermesi bakımından önemli birer belge olsa gerektir.

Aynı şekilde, sözü edilen gelişmelerden son derece rahatsız olan bir zâtın sorduğu "*Şu mevzu hadislerin hali ne olacak?*" suâline Abdullah İbnü'l-Mübârek (v. 181/797), "*Bu sâhanın otoriteleri yaşamaktadır ve yaşayacaklardır!*" (تعيش لها الجهابذة)⁴³ tarzında rahatlatıcı bir cevap vermiştir. Ardından onun, şu âyeti okuduğu da rivayet edilmiştir: "*Zikri biz, evet biz indirdik. Onu muhafaza edecek olan da elbette biziz*"⁴⁴. Abdullah İbnü'l-Mübârek'in kendinden emin bir şekilde verdiği bu cevaptan -şayet cevabın ardından söz konusu âyeti okuduğu sâbit ise- onun, Kur'ân'ın yanı sıra sünnetin de ilâhî teminat altında olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Onun bu kanaati, bilahare bazı hadis alimleri için ilham kaynağı olacak ve sistematik hale getirilecektir. Mesela onlardan birisi Endülüslü zâhirî muhaddis İbn Hazm (v. 456/1063)'dir. Gerçi söz konusu âyetin yorumunda onun⁴⁵, İbnü'l-Mübârek'ten nakilde bulunarak doğrudan ondan etkilendiğini henüz tesbit edebilmiş değiliz. Ancak onun, ilgili âyette geçen *zikr* kelimesinin, Kur'ân olsun Sünnet olsun *şeriat* içine aldığı fikrinde olduğunu bilmekteyiz.

Doğrusu, hadis metinlerinin zabtına gösterilen ihtimam, Kur'ân âyetlerinin muhafazasına gösterilenle bir değildir. Rasûl-i Ekrem'e ait hadislerin bir çoğunun, selef-halef cumhurun kabul ettiği mâna rivayeti ile nakledildiği bir vâkıdır. Kur'ân ise nazmıyla mütevâtirdir. Usulcülerin tabiriyle, "bilâ tevâtür menkul Kur'ân değildir". Ancak, dini doğru bir şekilde anlayıp hayata geçirme noktasında, delil olabilecek hadislerin kafi miktarda günümüze kadar ulaştığı da târihi bir hakikat olsa gerektir. Hatta hadis kitâbiyatı dışında, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ca'fer es-Sâdık, el-Evzâî, eş-Şâfiî, gibi ilk dönem müctehid imamlar tarafından imla edilen/intikal ettirilen fıkıh literatüründeki hadislerin değerlendirilmesi, hadis araştırmalarında konunun daha kapsamlı

⁴² Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Kahire 1412, I, 144.

⁴³ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd li mâ fi'l-muvatta' mine'l-maânî ve'l-esânîd*, Mağrib 1387, I, 60; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *Tedribü'r-râvi fi şerhu takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut 1405, I, 238; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisâr-i ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, ts., s.87. Söz konusu cevabın ardından okunan âyet Temhîd'de zikredilmez.

⁴⁴ Hicr 15/9

⁴⁵ Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire 1404, I, 95, 114, II, 201, III, 346, VI, 261. Hatîb Bağdâdî de (bkz. *er-Rihle fi talebi'l-hadîs* (thk. Nureddin İtr), Beyrut 1395/1975, s.223) Allâh'ın, söz konusu âyetle bulunduğu vaadi gerçekleştirmek için ehl-i hadîsi vesile kıldığını söyler.

ve daha sağlıklı ele alınarak hataların asgariye indirilmesi açısından önem taşımaktadır. İbn Teymiyye'nin şu tesbiti belki bu çerçevede mutalaa edilebilir: "Hadis mecmualarının cem edilmesinden önceki devrin müctehid imamları, müteahhirûna nisbetle sünneti daha çok biliyorlardı. Çünkü onlar nezdinde sahih olan ve onlara ulaşan bir çok hadis, bazen bize meçhul râvîden veya munkatı bir isnad ile ulaşabilmekte yahut bütünüyle ulaşamamaktadır"⁴⁶. Tabii İbn Teymiyye'nin, hadis araştırmacısını ihtiyata sevkeden bu tesbiti, "Meşhur müctehid imamların muttali olamadıkları hadis yoktur. Onlar, sonraki nesillere çözümü gereken hiçbir mesele bırakmamışlardır" tarzında seslendirilen bir iddia/zihniyet için malzeme niteliği taşımamalıdır. Her şeye rağmen onların görme/ulaşma imkanı bulamadıkları hadislerin varlığı ve öncekilerin sonrakilere çözümü için çok şey bıraktığı (کم ترك الاول للاخر) bilinen bir husustur.

4. Hz. Ebû Bekir'in, "Allâh'ın kitâbı hakkında bilmediğim bir şeyi söyleyecek olursam, hangi yeryüzü beni üzerinde taşıyabilir ve hangi gökyüzü beni gölgelendirebilir?" sözü meşhurdur⁴⁷. Hadis araştırmacıları, hadisler için de benzer hassasiyet göstererek yanlış anlam yüklemekten ve tuhaf yorum yapmaktan kaçınmalıdır. Hz. Ebû Bekir'in söz konusu hassasiyeti, bazı hadis metinlerinde ortaya çıkan anlama zorlunun/probleminin aşılmasında, bir prensip olarak *tevakkufun* ciddiye alınması gerektiği mesajını da vermektedir. Tevakkuf, müşkil bir meselede/hükümde tercihi zorunlu kılan sebepler; şer'î-aklî deliller olmadıkça hemen sonuca ulaşma yerine, başka delil ve karine aramak, bulunmaması halinde de durmak ve kesin hükme varmamak, anlaşılmasını ve yorumlanmasını ertelemek/zamana bırakmak demektir⁴⁸.

5. Araştırmacının, gündelik hayatın oyalayıcı ve yıpratıcı gelişmelerinden kendisini imkan nisbetinde tecrit ederek, ruhen ve bedenen zinde bir şekilde akıl ve hafıza gücünü ilmi mesâiye teksif etmesi, başarı kapısını açacak yedek anahtarlardan birisi olmalıdır. İslâm târihinde siyasi otorite tarafından, ilim ehlini zihnen meşgul eden olumsuz gelişmelerin önüne geçilmesi için onlara maaş tahsis edildiği görülmektedir. Mesela, Halife Ömer b. Abdilaziz (v. 101/719), Humus valisine hitaben yazdığı mektupta şu talimat mevcuttur: "Ehl-i salâha beytü'l-malden kendilerine kafi

⁴⁶ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Harrânî, *Raf' u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Beyrut 1390, s. 24.

⁴⁷ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (v. 224/838) Fedâilu'l-Kur'ân adlı eserinde naklettiği bu söz için bkz. İbn Hazm, *el-lhkâm*, VI, 213; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1398/1978, I, 149.

⁴⁸ "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir" başlıklı makalemizde (Mehir, Yaz 1998, sayı: 2, s. 21) geçen tevakkuf tabiri burada olduğu gibi genel/geniş anlamda kullanıldığı halde, meslektaşlarımızdan Ali Osman Ateş (bkz. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 204-205), "Ayrıca burada bir tevakkuf da söz konusu olmamalıdır. Çünkü tevakkuf, birbirine zit ve sıhhat açısından eşit durumda olduğu için aralarında herhangi bir tercih imkânı olmayan hadisler arasında olur. Burada ise, birbirine zit ve sıhhat açısından aynı derecede bulunan rivâyetler söz konusu değildir...Öte yandan bu tür problemleri rivâyetlerin halli için çok uzun süre geçmiştir. 14-15 asırdır gelip geçen bir kısım İslâm âlimleri, bunları çözmemiş, çözememiş, bir nevi çözümsüzlük olan tevakkufu tercih etmiş, çözümünü hep geleceğin âlimlerine havâle etmişlerdir. Bu anlayışta olan her nesil günümüze kadar bu şekilde davranarak gelmiştir. Bu tutum ve anlayışla herhalde, halledilemeyen, çözülemeyen meseleler çözüm için Kıyâmeti bekleyecek gözükmetedir." demek suretiyle, tevakkufu hadis usulünde özel/dar anlamda kullanılan teknik terim sanmış ve bunun üzerine yanlış yorumlar yaparak hak etmediğimiz tenkitlerde bulunmuştur. Üstelik orada tarafımızdan kullanılan *tevakkuf* tabiri, daha anlaşılır kılmak için *tevakkuf terbiyesi* şeklinde kayd-i ihtirâzî ile kullanılmıştır. Bu kullanım, tabirle neyin kastedildiğinin de bir göstergesidir. Söz konusu tenkitlere ilişkin yapılabilecek kapsamlı bir değerlendirmeyi daha geniş bir zemine havale etmek istiyoruz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, meslektaşımız tarafından bu noktada bir dikkatsizlik örneği sergilendiği açıktır. Bizim, ciddiye alınmasını istediğimiz *tevakkufun* esprisinde, ileri sürülen -biraz da istihzâ ve istihfaf taşıyan- çözümsüzlük veya kıyâmeti beklemek gibi bir problemin olmadığı da bilinmelidir.

gelecek kadar maaş tahsis edilmesi hususunda emir ver. Böylelikle onları hiçbir şey, Kur'ân tilavetinden ve taşıdıkları hadislerden alıkoymasın!"⁴⁹. Ömer b. Abdilaziz gibi titiz bir yönetici tarafından alınan bu tedbirin, halkı doğru bilgilerle aydınlatmaktan sorumlu ilim, irfan ve hikmet adamlarının ekonomik sebeplerle dikkatlerinin dağılmasını önlemeye matuf bir uygulama olduğu açıktır.

6. Okunan metni anlama problemi, önemli bir hata sebebi olarak kendisini göstermektedir. Daha da önemlisi, yanlış tercüme edilen metin üzerine görüşler/hükümler bina edilmesidir. Anlama probleminin, Arap dili ve edebiyatının inceliklerini bilip bilmemekle yakından münasebeti vardır. İbn Teymiyye (v. 728/1327), Arapça'nın akıl, din ve ahlak üzerinde son derece etkili olduğunu, ümmetin ilk nesillerine benzeme ve onlara açılma hususunda önemli rol oynadığını belirttikten sonra şöyle demektedir: "Arap dilinin kendisi dindendir. Onu bilmek farzdır, vaciptir. Zira Kitap ve Sünnet'i anlamak farzdır. O da sadece ve sadece Arap dilini anlamakla/bilmekle anlaşılır. Vâcibin ancak kendisiyle tamam olduğu şey de vaciptir"⁵⁰.

Arap dili-din münasebeti, Şâtıbî (v. 790/1388) tarafından daha belirgin şekilde dile getirilir. O, Arapça olan şeriati hakkıyla anlayabileceklerin ancak Arap dilini hakkıyla anlayanlar olabileceğini vurguladıktan sonra şu tasnifin altını çizmektedir:

Arapça'yı anlamada mübtedi olan, şeriati anlamada da mübtedidir. Arapça'yı anlamada vasat olan, şeriati anlamada da vasattır. Vasat, son/zirve noktaya ulaşmamıştır. Arapça'da zirve noktaya ulaşan kimse, şeriatta da öyle olur. Sahâbenin ve Kur'ân'ı anlayan diğer fasih kimselerin anlaması hüccet olduğu gibi, artık onun Arapça metinleri anlaması da hüccet olur... Anlama problemi/eksikliği olan kimse hüccet sayılmayacak ve onun sözü makbül olmayacaktır. O halde Arapça konusunda, el-Halîl, Sîbeveyh, el-Ahfeş, el-Cermî ve el-Mâzinî gibi dil otoritelerinin seviyesini yakalamak zorunludur"⁵¹.

Arapça'nın, başta hadis olmak üzere temel İslâm bilimleri ile olan münasebeti, Ali Osman Koçkuzu tarafından yirmi yıl önce aynı hassasiyetle ele alınır. O, "Hadis mütehasşısının alması gereken formasyon ve yapması gerekli ön hazırlıklar" başlığı altında niyyet dürüstlüğü, Kur'an'ı bilmek, Arap dili ve edebiyatı, bazı İslâmî ana ilimler, ilmî usullere uygun neşredilmiş eser ve tam teşekküllü kütüphâne şeklinde sıralanan maddeleri altbaşlıklar halinde işler. Onun, Arap dili ve edebiyatı ile alakalı İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin yukarıda söylediklerini perçinleyen görüşünü buraya aktarmakta fayda mülhaza ediyoruz: "Bu şart, Arapça ana dili olan kimseler için de varittir. İslâmî ilimler mensubu olan kişi, Arapça kendi dili de olsa onu gerektiği şekilde geliştirmeli, Arapça ana dili olmayanlar da mükemmel tarzda onu öğrenmelidir. "Arapçanın bilinmesi" deyince biz, çeşitli ülkelerde, ondört asırdan beri yazılmış eserleri anlama melekesini kastediyoruz. Aslında bilmek; okumak, anlamak, konuşmak ve yazmakla gerçekleşecektir. Bunlardan konuşma ve yazmayı ikinci planda görerek diyoruz ki; hadisle uğraşacak kişi, Arapçayı her devri ve her coğrafyayı kuşatacak bir ihata ile bilmelidir. Okuduğunu anlamayan; dilin özelliklerine, edebiyatına, edebî sanatlarına vâkıf olmayan kişi; okuduğu metinlerden, Allah Elçisi'nin söylemediği ve kastetmediği mânaları çıkaracaktır. Bu ise, Hz. Peygamber'e iftiradır. Din böyle anlaşamaz. Vasat bir

⁴⁹ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis* (thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1971, s. 64.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *İktizâu's-sırâtı'l-müstakim*, s. 207. Krş. İbn Hazm, *İhkâm*, II, 216. İmam Şâfiî de (bkz. *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, ts., s. 42 vd.) Arap dili-din münasebetine dikkat çeker.

⁵¹ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, Dârul-ma'rife, 1395/1975, IV, 115.

*Arapça ile ve vasatın altındaki dil bilgileriyle, hadis sahasında hizmet olamayacağı gibi, diğer İslâmî ilimleri anlamak da mümkün değildir*⁵².

Doğrusu, meslektaşlarımız hakkında dil merkezli bir altyapı eksikliğini düşünmek bile istemiyoruz. Esasen, müşkil ibarenin anlaşılması filolojik tahlile; *ibret* ve *itibara* muhtaçtır. Ne var ki, pek de müşkil olmayan ibarelerde göze çarpan açık hatalar oldukça düşündürücüdür. Dikkatsiz bir şekilde üstünkörü okumadan kaynaklanmış olmasını ümit/tahmin ettiğimiz bu hatalar, düşündürücü olduğu kadar da üzücüdür. Çünkü bu durum, hiçbir pratik fayda sağlamadığı gibi, boşu boşuna gündemi meşgul etmekte ve lüzumsuz tartışmalara zemin hazırlamaktadır.

7. Muhtemel hataların önüne geçebilmek için, *çok yazma* yerine çok okuyup ve de çok düşünüp *az yazma* önemli bir tedbir prensibidir. İbn Hazm'ın⁵³ yönelttiği sened ve metin tenkidi bir yana, Hz. Ömer'e nisbet edilen "*Kur'ân'ı tecrid edin ve Rasûlullah'tan (s.a) rivayeti aza indiriniz*" tarzındaki talimatın arka planında, çok hadis rivayet etmek suretiyle hataya düşme veya Rasûl-i Ekrem'in hadis ve sünnetini doğru anlama endişesi yatmaktadır⁵⁴. Çünkü onun, ihtiyaç anında dikkat/tesebbüt mahsulü bir hadis rivayetini kabul ettiği bilinmektedir.

8. Çalışmaların aceleye getirilmeden sükûnetle yapılması, zuhuru muhtemel bir çok hatanın önünde en büyük engel olacaktır. Bu demektir ki, ilmî araştırma, zamanı kullanmada bile ifrat ve tefritten uzak orta bir yol istemektedir. Çünkü gerek ifrat/teşeddüt, gerekse tefrit/tesâhül bir yerde konunun mahiyetini değiştirmek demektir. Peyami Safa'nın şu edebî ifadeleri bu noktayı aydınlatmaktadır: "*Canı tez, velût, çalışkan ve yaratıcı adam, şimdinin içindeki imkânları kaçırmak istemeyendir...Her şimdinin içinde bir fırsat gizlidir. Boşuna geçen şimdiler kaçırılmaz fırsatlardır...Fakat bazı canı çok tez adamlar, şimdiyi hırpalarlar. Öteki şimdilere bölünmesi lâzımgelen bir işi hep bir şimdiye yüklerler. Geciktirmek kadar bu da şimdiye hürmetsizliktir. Tereddüdün felce uğrattığı adamlar aklına esenin, ilcâsinin esiri olan adam da farksızdır. Biri şimdiyi geciktiriyor, öbürü şimdiyi aceleye sokuyor*"⁵⁵.

SONUÇ

Hadis araştırmalarında dikkatsizlik problemi konulu bu makale, çağdaş hadis araştırmalarında görülen hata örneklerinden yola çıkarak, hataları asgariye indirme imkanını ana hatlarıyla ortaya koymuş bulunmaktadır. Yapılan tespit ve değerlendirmelerden hareketle, sonuç olarak şunları söylemek mümkündür:

Şüphesiz, akademik çalışmalarda tenkitçi zihniyet ve eleştirel metot önemlidir. Çalışmaların ancak yapıcı tenkitlerle tekemmül edebildiği târihî bir tecrübedir. Bir tezin alternatifini üretebilmek için de tenkitçi zihniyete ihtiyaç vardır. Prensip olarak, Kur'ân dışında hiçbir kitap eksiksiz olamayacağına göre, onbeş asırlık İslâm ilim mirasında ve hadis külliyâtında dikkatten kaçan hususlar; düzeltilmesi gereken yanlışlar, ayıklanması lazım gelen yerler ve tercihi zorunlu kılan haller mutlaka olacaktır. Çünkü, hâfıza-i beşer nisyân ile malüldür.

Ancak, genelde İslâmiyât/İslâm ilimleri, özelde hadis araştırmacıları, sahip olduğu zihniyet ve düşünceye destek arayışından yola çıkmamalıdır. Aksine o, her türlü

⁵² Koçkuzu, age., s. 385-386.

⁵³ Bkz. *İhkâm*, II, 256.

⁵⁴ Bkz. Beyhakî, age., I, 58-59.

⁵⁵ Peyami Safa, *Seçmeler* (Hazırlayanlar: Faruk K. Timurtaş-Ergun Göze), İstanbul 1970, s. 266.

peşin hükümden uzak kalarak, okuduğu metinlerin kendilerini olduğu gibi ifade etmelerine fırsat vermelidir. Çünkü hiçbir kitap/müellif, kendisiyle konuşmakta olan okuyucu/araştırmacı tarafından baskıya maruz kalmak istemediği gibi, buna tahammül de edemez. Bunun için de ilmî zihniyetin gereği ihmal edilmeksizin *istifade amaçlı okuma* yöntemi büyük önem taşımaktadır. Aslında bu, "zihin ve fikir dindarlığı" demektir. Bu yöntem hikmetin de kendisidir. Çünkü hikmet, "*gerekeni, gereken vakitte ve gerektiği şekilde yapmaktır*" (fi'lu mâ yenbağî fi'l-vakti'lezi yenbağî ve ale's-şekli'lezi yenbağî). Hikmetten uzak ve ilmî zihniyetle bağdaşmayan bir araştırma yönteminin, giderek -bilerek veya bilmeyerek- zihin dünyasında tasavvur edilen bir plan ve projeyi okunan metne söyletme/onaylatma gibi garip bir tutum ve davranışa itmesi kaçınılmazdır. Böyle bir araştırma, yapılacak bir mukayese çalışmasıyla birlikte objektif tahlil yapıldıkça değerini kaybedecektir. Tabii bu durum, okuyucuyu gereksiz yere zihnen meşgul etmiş ve doğru bilgilenme konusunda zaman kaybına da yol açmış olacaktır. Bu itibarla hadis araştırmaları, aceleye getirilmeden tam bir dikkat ve vukfla yapılmalıdır. Dikkat ve vukfla yapılan tahkik mahsulü bir araştırmanın sonucuna da katlanılmalıdır.

Hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için gayret kemerini kuşanmaktan daha tabii bir şey olamaz. Ne var ki, rehber irade Rasûl-i Ekrem'e aidiyeti isnad açısından tam olarak tespit edilen hadislerin mâna ve maksadı keşfedilmeye çalışılırken çok daha gayretli, dikkatli ve temkinli olmak gerekmektedir. Şüphesiz, Kur'an âyetleri gibi hadis metinlerinin de *istismar* edildiği târihi bir realitedir. Ne var ki, rivayet-dirayet bütünlüğü çerçevesinde, *yeniden düşünmek* ve makul yorumlar yapılmak suretiyle *istismara elverişsiz münbit toprak*a dönüştürme imkanı olan hadislerin, *metin tenkidi* gerekçesiyle hemen reddedilmesi ana bünyede telafisi imkansız tahribat yapacaktır. Böyle bir durumda, Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olma tehlikesi göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, "kendi kalesine gol atan futbolcuyu seyirci affetmez" esprisi de unutulmamalıdır.

"Üslûb-i beyân aynıyle insandır" veczesi gereğince, nezih bir üslupla ortaya konabilecek ağırbaşlı ve üstün gayret mahsulü hadis araştırmaları, Rasûl- Ekrem'in yaşadığı asr-ı saâdet ikliminden günümüz insanına rahmet esintileri taşıyacak ve sünnetin evrensel planda kâbil-i tatbik bir değerler dizisi olduğunu göstererek müslümanlığı hayata açma noktasında hayli etkili olacaktır.

“EL-ÎZÂH Fİ'L-HAYRİ'L-MAHZ” VE ONUN TESİRİNİ YANSITAN BİR GRUP RİSÂLE

Yaşar AYDINLI*

"AL-ÎZÂH Fİ' L-KHAYR AL-MAKHZ (Liber de Causis)" AND A NUMBER OF ARTICLES OF ITS EFFECT

Al-Îzâh fi`l-Khayr al-Makhz (Liber de Causis) alongside with Asologia (Theologia of Aristoteles) is one of the important sources that determine the contents and purposes of metaphysics in Islamic philosophy. Although it actually reflects the Proclonian form of Neo-Platonism it was falsely attributed to Aristoteles. Al-Îzâh was a major source through which Neo-Platonism was transmitted to the Islamic world. It is comprised of 31 one sections that discuss or formulate at different levels the various subjects that we are acquainted with in philosophy texts written in Arabic. In this article, I have discussed some new materials on the anonymous Îzâh al-khair, which appeared in a group of "resâil" extant among Avempacean, or, perhaps, pseudo-Avempacean writings. These "resâil" show that there was a different version of al-Îzâh fi al-khair al-mahd in Arabic. On the other hand, I have tried to show that there was another reader of al-Îzâh among philosophers of Islam in the medieval period of Islam.

Ortaçağ İslâm kültür çevresine mensup düşünürleri etkilemiş olan Yeniplatoncu kaynaklardan birisi de, bildiği gibi, el-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz (veya Kelâm fî mahz el-hayr)'dir¹. Gerek bu eser ve gerekse genel olarak İslâm

* Doc. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yasaraydinli@hotmail.com

¹ Eserin Arapça üç nüshası tesbit edilmiştir: Leiden Rijkuniversiteit Kütüphanesi Oriental Yazmalar Bölümü (Golius) 209 numarada bulunan ve Otto Bardenhewer ile A. Bedevî'nin neşirlerine kaynaklık eden nüshanın başlığı "Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlis fî'l-hayri'l-mahz" şeklindedir. A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesinde (İsmail Saib 1696) bulunan nüsha ile, Taylor'a göre muhtemelen onun bir kopyası olan, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesindeki (Hacı Mahmûd Efendi, 5683) nüshanın başlığı ise, "Kelâm fî mahz el-hayr" şeklindedir. Konu hakkında bkz. R.C. Taylor, *A Critical Analysis of the Structure of the Kelâm fî mahz al-khair* (Liber de causis), s. 23, dn. 2, *Neoplatonism and Islamic Thought* içerisinde, ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992 (bundan sonra, *A Critical*); aynı yazar, *Abd al-Latif al-Baghdadi's Epitome of the Kelâm fî Mahz al-Khayr* (Liber de causis), dn. 1, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by M.E. Marmura, State University of New York Press, Albany 1984, (bundan sonra, *Abd al-Latif Baghdadi's*). el-Îzâh Fi'l-hayri'l-mahz'in ilk neşri, Leiden nüshasından, Otto Bardenhewer tarafından, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg in Breisgau, 1882, içerisinde Almanca çevirisi ile birlikte yapılmıştır, (eseri görmedim). Aynı nüshaya dayanan ikinci neşir, Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirildi: el-Eflâtûniyye el-muhdesa inde'l-Arab, 2. Baskı, Kuveyt 1977, içerisinde. Eserin, mevcut üç nü-

Yeniplatonculuğu üzerine pek çok araştırma yapıldı ve konuyla ilgili orijinal literatür büyük ölçüde neşredildi. Bu nedenle, burada, el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz (bundan sonra Fi'l-hayri'l-mahz denilecek)'in İslâm ve Batı ortaçağlarındaki macerası ve etkisi üzerine uzun bir tekrarda bulunmak istemiyorum. Ne var ki, Fi'l-hayri'l-mahz araştırmaları için bir katkı olabileceğini ümit ettiğim bir-iki tespiti belirtmeye geçmeden önce, konunun tarihi gelişimine ve daha sonra eserin muhtevasına kısaca değinmenin yararlı olacağına inanıyorum.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, konu, çok bilinmeyenli bir araştırma alanı oluşturmaktadır ve ilgili çalışmalar birçok noktada spekülasyona dayanmaktadır. Eserin müellifi, telif tarihi ve yeri, ortaya çıktığı kültür coğrafyası ve dahası, telif veya çeviri olduğu konusunda bilimsel bir kesinlik yoktur.

Doğulu ve batılı okuyucuları tarafından, uzun asırlar Aristoteles külliyatı içerisinde değerlendirilen Fi'l-hayri'l-mahz veya Batıdaki ismiyle Liber de Causis (Nedenler Kitabı), aslında, ağırlıklı olarak, Proklos'un Elementa Theologiae (Elementatio Theologica) isimli eserine dayanan, müellifi meçhul bir çalışmadır. Bununla beraber, Thomas Aquinas'ın yaptığı gibi, onun biricik kaynağının Proklos olduğunu söylemek de, gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, onda, Elementa'da karşılığı bulunmayan pasajlar da yer almaktadır². Bununla beraber Fi'l-hayri'l-mahz'ın orijini hakkında ilk doğru tespiti, Thomas Aquinas yapmıştır. O, Liber de Causis üzerine yapmış olduğu şerhte, eserin gerçekte, bir Arap filozofu tarafından, Proklos'un adı geçen eserinden yapılmış bir iktibas olduğunu ve daha sonra Arapçadan Lâtinceye tercüme edildiğini tespit etmiştir³. Eser, 12. yüzyılda Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevirilmiştir⁴. Şunu belirtmek gerekir ki, Aquinas'ın söz konusu tespiti yapmasını mümkün kılan şey, öncelikle, Elementa'nın o dönemde Latince'ye çevrilmiş olmasıdır⁵.

Ortaçağ İslâm entelektüelleri tarafından Aristoteles'e atfedilen Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm coğrafyasında ortaya çıktığı tarih ile, müellifi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Aynı belirsizlik, esere temel teşkil eden Elementa'nın Arapçaya çevrilip çevrilmediği konusunda da varittir. Soru şudur: Acaba, söz konusu eser, doğrudan Elementa'nın Grekçe aslından yapılmış bir çalışma mıdır, yoksa, onun Arapçaya yapılmış bir çevirisine mi dayanmaktadır? Aynı şekilde, acaba, Fi'l-hayri'l-mahz, daha önce, Proklos, öğrencileri veya başkaları tarafından yapılmış bir çalışmanın bir çevirisi midir, yoksa, doğrudan Elementa'nın kendisine dayanan ve bir seçme, yorumlama ve değerlendirme çabasını da içeren bir telif çalışması mıdır? Bugünkü bilğimiz, bu sorulara verilecek kesin bir karşılık için yeterli değildir. Şu kadarı bilinmektedir ki, ne

→

hası ile birlikte, el-Bağdâdî'nin özetini de dikkate alan tenkitli neşri ve İngilizceye çevirisi, Richard C. Taylor tarafından, *The Liber de Causis* (Kelâm fî mahd el-khair): *A Study of Medieval Neoplatonism, Doctoral Dissertation*, University of Toronto, 1981, içerisinde yapıldı, (eseri görmedim). Taylor, hem 1984'te yayımlanan Abd al-Latif Baghdadi's'te (dipnot 1), hem de, 1992'de yayımlanan *A Critical*'da (dn.1) eserin yayına hazır olduğunu belirtmektedir.

² Fi'l-hayri'l-mahz'ın Elementa'da bulunmayan pasajları ve eserin diğer muhtemel kaynakları için bkz., Taylor, *A Critical*, s. 18; Eserde yeralan pasajların Proklos'taki karşılıkları için bkz. Taylor, *A Critical*, s. 39-40; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s. 259-260

³ Taylor, Aquinas'ın açıklamasını içeren pasajın çevirisini vermektedir. Bkz., *A Critical*, dn, 29; aynı pasajın Arapça çevirisi için bkz., Bedevî, age, s. 6; ayrıca bkz., de Vogel, C.J, Some reflections on the Liber de causis, s. 67-68, *Vivarum*, IV, 2 (November 1966)

⁴ Bkz., Bedevî, age, s. 2; Taylor, *A Critical*, s. 12

⁵ de Vogel, age, s. 68

Elementa'nın Arapça çevirisi ne de Fi'l-hayr'l-mahz'ın Grekçesi bugüne kadar tespit edilmiştir. Thomas Aquinas da, Liber de Causis'in, Grekçe literatürde bulunmadığını belirtmektedir⁶. St. Thomas'ın bu tespitine dayanarak, Fi'l-hayr'l-mahz'ın, İslâm kültür coğrafyası içinde ortaya çıktığı, bu kültüre mensup bir düşünürün veya filozofun ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim, Elementa'yı İngilizce çevirisi ile birlikte neşreden Dodds, Aquinas'ın bu görüşünden kalkarak, eserin, müslüman bir yazar tarafından dokuzuncu asırda tasnif edildiğini kabul etmektedir⁷. Fakat, Abdurrahman Bedevî, İbn en-Nedim'in bir kaydına dayanarak, bu görüşün karşısında yer almaktadır. O, eserin müellifi hakkında, İbn Dâvûd el-Yahûdî, Ebu Nasr el-Fârâbî ve 'İslâm öncesi bir müellif' çerçevesinde odaklaşan ve kendilerini tarihi verilerle metin tahlilleri bazında meşrulaştırmaya çalışan birtakım görüşleri geniş bir biçimde ele alıp, onların gerçeğe uygun olmadığını belirttikten sonra, kendi spekülâtif görüşünü ortaya atar. Ona göre eser, Proklos'un bir talebesi veya sonraki Yeniplatoncular tarafından Elementa'dan yapılmış ve Proklos'a nispet edilmiş bir özettir. Nitekim, İbn en-Nedîm, Proklos külliyatı içerisinde "Kitâbü'l-hayri'l-evvel" isminde bir eser zikretmektedir ki, bu eser, Bedevî'ye göre, Fi'l-hayr'l-mahz'dan başkası değildir. Şu halde, eser, İslâm öncesi dönemin bir ürünüdür ve onun Arapçadaki versiyonu da bir çeviri çalışmasıdır. Bedevî'ye göre, onun muhtemel mütercimi de, üsluplarındaki benzerlik nedeniyle, İshak b. Huneyn veya Ebu Alî b. Zur'a'dır⁸.

Bununla beraber, konuyla ilgili bir başka araştırmacı, Gerhard Endress, tartışmaya yeni bir boyut getirmektedir. Ona göre, Arapçadaki Proklosçu metinler arasında yer alan Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür çevresinde iki ayrı çevirisi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, aslının literal bir çevirisi olmayıp, özetleme, değiştirme ve yorumlamalarla başka bir teolojiye uyarlanmıştır ki, Bardenhewer ile Bedevî'nin dayandığı metin budur. Aphrodisiaslı Alexandros'a nispet edilerek günümüze ulaşan ve yakın bir geçmişte ortaya çıkan yirmi bölümlük ikinci çeviri ise, aslına uygun olmakla birlikte, fazladan birtakım ilaveler ve notlar içermektedir ki, Endress'e göre bu, İslâm öncesi dönemde, din ile felsefeyi uzlaştırma çabasında olan bir Hıristiyan'ın, Stephanus Alexandrinus (İstefân er-Rûmî)'ün bir ürünüdür.⁹

Şunu söyleyebiliriz ki, eser, ister Bedevî'nin öne sürdüğü gibi, Grekçeden yapılmış bir çeviri olsun, isterse, İslâm kültür çevresine mensup bir düşünürün ürünü olsun, şu açıktır ki, her iki durumda da, içermiş olduğu öğretiler açısından Fi'l-hayri'l-mahz'da son dönem Yeniplatonculuğunun politeist eğilimleri bilinçli olarak atlanmış ve Proklos'un önermeleri theist bir çerçeveye uyarlanmıştır. Bu uyarlamayı ya da yeniden yorumlamayı yapan müellifin Hıristiyan mı yoksa Müslüman mı olduğunun tespiti, güç görünmektedir¹⁰. Bu eser, Doğuda ve özellikle Batıda, gerek Grek filozoflarının kendi aralarında uzlaştırma, gerekse dinî doğmayla felsefî öğretileri birleştirme gayreti içerisinde olan pek çok düşünür tarafından, oldukça elverişli bir entelektüel malzeme olarak görülmüştür. Fi'l-hayri'l-mahz, özellikle Lâtin kültür çevresinde çok

⁶ 3 nolu dipnotta yapılan göndermelere bakınız.

⁷ Bkz. Proclus, *The Elements of Theology, A revised text with translation, introduction and commentary* by E.R. Dodds, introduction, s. XXX, Oxford 1933; ayrıca bkz., de Vogel, age, s. 69

⁸ Konunun geniş bir tartışması için bkz., Bedevî, age, s. 14 ve 29-30

⁹ Gerhard Endress, *Proclus Arabus*, (Muktatafât min Kitâb Buruklus, s. 327; Dennis J. Brand, *The Book of Causis*, s. 5, 2 ed. USA 1984; Sahbân Halifat, *Resâilü Ebî'l-Hasen el-Amirî ve şezeratühü'l-felsefiyye*, s. 146 vd., Amman, 1988.

¹⁰ Bkz. de Vogel, age, s. 69; Brand, age, s. 6-7

sıcak, yoğun ve oldukça uzun süren bir ilgiye konu olmuş ve başta Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Siger of Barbant, Giles of Rome gibi önde gelen teolog ve filozoflar olmak üzere birçok kişi tarafından şerh edilmiştir¹¹. Çok sayıda anonim yorumcusu da bulunan eserin 230 civarında yazma nüshasının tespit edilmiş olması¹², Lâtin felsefe ve teoloji çevrelerinin esere duyduğu yakınlığı yeterince göstermektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Ortaçağ Hıristiyan metafizik düşüncesinin biçimlenmesinde oynamış olduğu rol ile, Hıristiyan teolojisini temellendirmede sağlamış olduğu geniş imkan ve elverişlilik sebebiyle¹³, eser, resmî kurumların da desteğini almış ve Paris Üniversitesinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Öte yandan, Thomas Aquinas'ın aksini gösteren tespitine rağmen, Liber de Causis, Aristoteles'in Metafizika'sı için bir tamamlayıcı olarak değerlendirilmiş ve 17. yüzyılın başlarına kadar, Aristoteles külli-yatı içerisindeki yerini korumuştur¹⁴.

Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki serüveni, Batıdakine nazaran, son derece mütevazı kalmaktadır. Şimdiye kadar sadece üç yazma nüshasının tespit edilmiş olması, bunun en açık belirtisidir. Modern araştırmalar, Fi'l-hayri'l-mahz'ın Arap dünyasındaki ilk okuyucusu olarak, esere, "Fusûl fi'l-meâlimi'l-ilâhiyye" başlığı altında bir şerh yazan Ebu'l-Hasan el-Amirî (öl.992)'yi belirtmektedir. Eserin etkisini yansıtan diğer bir düşünür, Endülüslü bir yahudi olan İbn Ezra'dır. "Kitâb fi'l-ilmî'l-ilâhî" isimli eserinin 20. bölümünde Fi'l-hayri'l-mahz'ın geniş bir özetini veren Abdullatîf el-Bağdâdî (öl.1231), Yeniplatonculuğun İslâm dünyasındaki tarihi için önemli bir konumda bulunmaktadır¹⁵. Esere çok şey borçlu olan diğer bir İslâm düşünürü de, İbn Sebîn (öl.1269-70)'dir. O, eseri, hem Budd el-Arif, hem de diğer eserlerinde zikretmektedir¹⁶.

"The Liber de Causis (Kelâm fî mahd al-khair): A Study of Medieval Neoplatonism" (Univ. of Toronto 1981) konulu Doktora çalışmasının müellifi Richard C. Taylor, Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki belli başlı okuyucuları olarak, yukarıda sayılan isimleri zikretmektedir. Hiç şüphesiz, eserin İslâm dünyasındaki etki alanı bu isimlerle sınırlı değildir. Fârâbî ve İbn Sîna da aralarında olmak üzere birçok İslâm düşünürü, eserlerinde Fi'l-hayri'l-mahz'ın öğretilerini çeşitli oranlarda yansıtmaktadırlar. Ne var ki, ne Fârâbî ne de İbn Sîna eseri ismen zikretmektedir. Fi'l-hayri'l-mahz hakkında, belki İbn Rüşd hariç, bütün İslâm filozofları için ortak olan nokta şudur ki, onların hiçbirisi eserin gerçek kaynağı konusunda bir bilince

¹¹ Liber de Causis'in Batı kültür dünyasındaki belli başlı yorumcuları için bkz., E.P. Bos, *William of Ockham's interpretation of the first proposition of the Liber de causis*, s. 171 vd., *On Proclus and his influence in Medieval philosophy*, içinde, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1992; de Vogel, age, s. 2

¹² Taylor, *A Critical*, s. 12-13; bkz., Brand, age, s. 4

¹³ Bkz., Bos, agm, s. 172; Taylor, *A Critical*, s. 12

¹⁴ Bedevî, age, s. 7

¹⁵ el-Amirî'nin Fusûl'ü, Sahnân Halifât tarafından, Resâilü Ebi'l-Hasen el-Amirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye, içerisinde, takdim ve Fi'l-hayri'l-mahz ile karşılaştırılması da yapılarak neşredildi, *Karşılaştırma*, s. 148-162, metin 363-379 arasında bulunmaktadır. el-Bağdâdî'nin sözüedilen özetini Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese içerisinde* (248-258) yayınladı. Özeti, Taylor İngilizceye aktardı. Bkz., Abd al-Latif's, s. 238-248; Krş., Brand, age, s. 5

¹⁶ Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasındaki tarihçesi için bkz., Taylor, *A Critical*, s. 11 ve notlar; Bedevî, Fusûl'dan söz etmez ve eserin İslâm dünyasındaki tarihini el-Bağdâdî ile başlatır. Bkz., Bedevî, age, s. 15; Hem el-Amirî'nin Fusûl'ü, hem de, bu konunun, ilgili görüşlerin de sergilendiği bir tartışması için bkz., Kasım Turhan, Amirî ve Felsefesi, s. 27-31, İstanbul 1992; ayrıca, Halifât, age, s. 143 ve devamına bakılabilir; Ayrıca bkz., Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 300, İstanbul 1983.

sahip değildi ve hemen hepsi de onu, Aristoteles'in eserleri arasında değerlendirmektedir¹⁷.

Aristoteles'e nispet edilen ama gerçekte Yeniplatonculuğun Proklosçu formunu yansıtan el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz, Esolocya (Theologiae) ile birlikte, İslâm'da felsefî düşüncenin mahiyetini ve hedeflerini belirleyen kaynaklar arasında yer almaktadır ve bu açıdan önemlidir. Bilindiği gibi, İslâm filozofları, Grek felsefesini daha çok Yeniplatoncu kimliği içerisinde tanımış ve felsefî faaliyetlerini Yeniplatoncu ilkeler ve görüşler doğrultusunda yoğunlaştırmışlardır¹⁸. Söz konusu ilkelerle görüşleri önemli ölçüde ihtiva eden, Yeniplatonculuğu İslâm dünyasına taşıyan kaynaklardan bir tanesi de üzerinde durmaya çalıştığımız, el-İzâh'tır. Kısa tarihine yukarıda değindiğimiz el-İzâh, Arapça ile kaleme alınmış felsefe metinlerinden aşına olduğumuz pek çok konuyu çeşitli düzeylerde tartışan veya formüle eden otuz bir bölüm (bâb)den oluşmaktadır. Eserde, Proklosçu Yeniplatonculuğun temel ilkeleri çerçevesinde, genel olarak, Tanrı ya da İlk neden ve ondan varlığın meydana gelişi; oluşun hiyerarşik yapısı ve bu yapının temel taşlarını oluşturan varlık, akıl, nefis ve nihayet tabii varlık alanı çeşitli yönleri ile ele alınmaktadır. Eserin bölüm (bâb)ler halinde kompoze edilmesinin çok güçlü bir mantıkî gerekçesi yok gibidir. Birbirini konu bakımından tamamlayan ya da aynı konuyu tartışan bölümler olduğu gibi, muhteva bakımından müstakil olan bölümler de bulunmaktadır. Şu husus dikkat çekmektedir ki, hemen hemen her konunun (her bâbin değil) sonunda, o konu hakkındaki nihai doğruyu dile getirdiği kabul edilen temel bir önerme yer almaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi, el-İzâh'ta göz önünde bulundurulmuş temel hedef, hem varlık hem de etkinlik bakımından Bir'in veya İlk neden'in merkezî konumunu belirtmektir. Eser, Bir'i varlık hiyerarşisinin en üst noktasına yerleştirir ve ondan İlk Neden, İlk Varlık, Tek Gerçek Varlık, Salt İyi, İlk İyi, Salt Nur, Salt Varlık olarak söz eder. el-İzâh'ın müellifi tarafından kendine yeter, Salt İyi, Salt Bir ve mutlak anlamda basit olmakla karakterize edilen Bir, bütün varolanların kendisinden taşıyıp çıktığı İlk nedendir. Bu bakımdan o, nesnelere tamamlanmış mevcuttur (Bâb 23). Bütün nesnelere gerçek nedeni olmakla birlikte Bir, idrak çeşitlerinin hiç birinin faaliyet alanına girmez. Ne his, ne de akıl onu kavrayabilir. Çünkü O, üzerinde olumlu terimlerle konuşulabilecek her şeyin üzerindedir. Bu açıdan O, yetkinliğin de üzerindedir ve bütün yetkinliklerin nedenidir. Müellif demektedir ki "İlk neden, aklın, nefsin, tabiatın ve diğer şeylerin nedeni olması bakımından bütün şeylerin üzerindedir. O, ne akıl, ne nefis ve ne de tabiattır, aksine şeylerin tamamının yaratıcısı olarak tabiatın, nefsin ve aklın üstündedir"(Bâb 8). Bu nedenle, nefis ve akıl yetileriyle çalışan insanî algının, Bir'i kavraması ve dile getirmesi imkansızdır. Gerçekten de el-İzâh'ın müellifi bu Yeniplatoncu yaklaşım üzerinde ısrar etmekte ve son derece soyut, tenzihi bir Tanrı kavramı ortaya koymaktadır. Ona göre, "İlk neden, nitelendirilmenin üzerindedir ve Tektir"(Bâb 5). Şu halde, "İlk neden, isimlendirildiği her ismin üzerindedir. Çünkü Onun için ne eksiklik ne de sadece yetkinlik (et-tamam) uygun düşer. Çünkü eksik olan yetkin değildir ve eksik olduğu sürece mükemmel bir fiilde bulunmaya güç yetiremez. Bize göre tâm-olan ise, her ne kadar kendine yeter olsa da, ne başka bir şeyi yaratmaya güç yetirebilir ne de kendinden bir şeyin taşmasına". Bu nedenle, İlk nedenin ne eksik olduğu ne de sadece yetkin olduğu söylenebilir (Bâb 21). Müellife

¹⁷ Bkz., Taylor, *A Critical*, s. 12; el-Amirî, Aristoteles'e bir göndermede bulunmaz.

¹⁸ Bkz., A. Arslan, *Bir İslam Felsefesi Var mıdır?*, s. 30 vd., Yazko Felsefe Yazıları 2. Kitap 1982.

göre, Tanrıyı kavrama yolunda yapabileceğimiz şey, kendisine en yakın olan makulü tanımaktır ve bu da mümkündür. Bu açıdan, biz ancak ikinci nedenleri nitelendirebiliriz. Çünkü ilk neden, onları aydınlatmaktadır. Ama Kendisi, başka bir ışık (nur) kaynağından ışık almamaktadır. "Çünkü O, ötesinde başka bir ışığın bulunmadığı Salt Nur'dur". Müellife göre, bir şey, nedeni ile bağlantı içerisinde ancak tanımlanıp nitelendirilebilir. Bu nedenle sadece illet olan ama malül olmayan bir şeyin tanımlanması ve tarif edilmesi mümkün değildir. el-İzâh'taki açıklama şöyledir: "Bundan dolayı, sadece ilk-olan nitelendirilmeye gelmez. Şöyle ki, kendisinin üzerinde, kendisi ile tanımlanacağı bir neden yoktur. Fakat her şey ancak nedeni sayesinde nitelendirilir ve tanımlanır. Şu halde, eğer nesne sadece neden olup malül olmazsa, bir ilk neden aracılığıyla bilinemez; ve bütün sıfatlardan aşkın olduğu için de nitelendirilemez. Konuşma (el-mantık) da Ona ulaşamaz. çünkü nitelendirme ancak konuşma yoluyla, konuşma akıl yoluyla, akıl düşünüp taşınma yoluyla, düşünüp taşınma hayal (el-vehm) yoluyla, hayal ise duyular yoluyla olmaktadır. İlk-neden ise, onların nedeni olması bakımından, nesnelere tamamının üzerindedir. Bundan dolayı, duyumun, hayalin, düşünüp taşınmanın, aklın ve konuşmanın alanına girmez. Ve şu halde, nitelendirilemez"(Bâb 5).

Müellif aynı bâbın son kısmında, süje-obje ilişkisi çerçevesinde, varolmanın farklı tarzlarını belirleyerek konuya yaklaşmaktadır. Buna göre, "şey, ya duyulur olur ve duyuların alanına girer; ya hayalî olur ve hayalin alanına girer; ya değişmeksizin tek bir durumda sürekli kalıcı olur ve aklın alanına girer; ya da, oluş ve bozuluşa tabi olup geçici ve değişken olur ve pratik düşünme (el-fikre)nin alanına girer. İlk neden ise, hem daimi aklî nesnelere hem de yokolucu nesnelere üzerindedir ve bundan ötürü, ne duyular, ne mütehayyile, ne pratik düşünme ve ne de akıl Onu kavrayabilir. Bununla beraber insanî varlık, yaratılan ilk varlıktan yani akıldan kalkarak Onun varolduğunu istidlal edebilir (Bâb 5)¹⁹. Çünkü, akıl Tanrıya (el-ilah) en fazla benzeyen varlıktır (Bâb 22). Müellif aynı şekilde, Bir'in özelliklerinin ilk malülün yani aklın özellikleri ile yakınlığına işaret etmektedir. "O, daha yüksek ve üstün bir tarzda olmak üzere ancak ilk malülünün ismiyle isimlendirilir. Çünkü, malüle ait olan, daha yüce, daha üstün ve daha bol bir tarzda, illete de aittir"(Bâb 5).

el-İzâh, Bir'den çokluğun meydana gelişini, varlıkla özdeşleştirdiği iyiliğin Salt İyi'den bir taşması (feyezan) olarak düşünür. Bu ezeli taşma sürecinde Bir'den ilk sudur eden şey, "yaratılmış şeylerin ilki olan Varlık (el-inniyye)tır ve ondan önce yaratılmış başka bir şey yoktur. Bu nedenle Varlık, duyunun, nefsin ve aklın üzerindedir. Bir-olana yakınlığı hasebiyle, yaratılmışların en basiti ve en fazla bir olanıdır. Bununla beraber, yaratmanın ilk basamağından itibaren, birliğin azalması ve çokluğun artması, Bir-olana nispetle bir eksiklik belirtisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Varlık da bir tür çokluk içerisindedir. Çünkü o, sınırlılık ve sonsuzluk gibi iki farklı şeyden oluşmaktadır (Bâb 4) ve bu bir ihtiyaç belirtisidir. Bu açıdan, mutlak anlamda basit ve Bir olan ilk neden'in dışında kalan her şey bir tür terkihi varlığı da taşımaktadır ve mutlak anlamda kendine yeter değildir (Bâb 20).

Varlık taşmasının üçüncü aşamasında, "malül ve aklî özler olmaları bakımından Varlık'ın tabiatını paylaşan"(Bâb 4)²⁰ Akıl yer almaktadır. el-İzâh'ın müellifi, aklı büyüklüğü ve hareketi olmayan gayri cismânî, bölünmez bir cevher olarak nitelendi-

¹⁹ Bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, s. 30, 2. Baskı, İstanbul 1992

²⁰ Fahri, *age*, s. 29

rir. Çünkü bu özelliklerin tamamı zaman kategorisine giren varlıklara aittir ama akıl zaman üstü bir cevherdir ve onun ancak dehrin içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Müellif, aklın parçalanma kabul etmez olduğunu ve cisim olmadığını göstermek için onun cevheri ile fiilin idenitik olduğuna işaret eder ve onun için vahdaniyetin parçalanmadan daha uygun bir özellik olduğunu belirtir. "Şu halde doğru olduğu ortaya çıkmıştır ki," diyor müellif, "akıl büyüklüğü olmayan gayri cismânî bir cevherdir ve cisimsel hareketin hiç bir türünde bir hareketi yoktur. Bundan dolayı, açıkladığımız gibi, zamanın üzerindedir" (Bâb 6). Bununla beraber Varlık gibi Akıl da, Bir'in bir eseridir ve varlığını ve varlıktaki devamını ona borçlu olduğu gibi, sahip olduğu bütün gücü de ondan alır (Bâb 8 ve 22). Akıl, iki yönlü bir bilme etkinliğine sahiptir ve bu düallite onu büsbütün bir olmaktan alıkoyar. "O, hem üstünde olanı hem de altında olanı bilir. Altında olanı onun illeti olması itibarıyla bilirken, üstünde olanı faziletleri ondan almış olması bakımından bilmektedir". Akıl, şu halde, altında ve üstünde olanın farkındadır "ve bilmektedir ki, üzerinde olan kendisinin nedeni ve altında olan da kendinin eseri (malül)dir". Ancak, nereye yönelik olursa olsun akılî bilmenin tarzı aynıdır; o nedenini ve eserini cevheri türünde yani akılî olarak bilmektedir. Buna göre, hem ilk nedenden gelen faziletler hem de duyulur cisimsel nesnelere akıldaki akılî bir tarzda bulunmaktadır (Bâb 8). el-İzâh'ın, cevheri ile fiili özdeş olan Aklın aşağıya yönelik bilgisinin tasviri, İslâm filozoflarının, mesela Fârâbî'nin, Tanrının cüziyyatı bilmesi ile ilgili açıklamasını hatırlatmaktadır. Şöyle ki, akıl zatına râcî bir cevher olarak bütün eşyanın akılî suretlerini akılî olarak ihtiva etmektedir ve o, bir bakıma bu suretlerin tamamını oluşturmaktadır. Öte yandan, onun bu suretleri ya da kendini bilmesi bir anlamda bütün eşyayı bilmesidir ve tersi (Bâb 12). Şu halde onun yaratıcı fiilin objesi kendisidir ve cevheri ile aynıdır (Bâb 9 ve 12).

Akıl, el-İzâh'ta tasviri yapılan Yeniplatoncu metafizik içerisinde son derece önemli bir konumda yer almaktadır. Tanrı-evren ilişkisi bağlamında felâsifenin el-aklî'l-faalî ile buradaki Akl'ın işlevsel yakınlığı fark edilmektedir. el-İzâh'a göre, akıl, altında bulunan nesnelere tamamının müdebbiri, ilkesi, düzenleyicisi ve koruyucusudur. Ne var ki, böyle bir güç onda özü gereği bulunmayıp Bir'den alınmıştır. Bu tanrısal güç sayesinde Bir olan, akıl aracılığıyla bütün varlığı yani nefsi, tabiatı ve diğer şeyleri yaratır. Fakat, aklın Bir tarafından yaratılmasında herhangi bir aracı bulunmamaktadır. Şimdi, Akıl, tabii varlıklarla tabiatüstü varlıkları yani nefsi kuşatmaktadır. Müellife göre, oluşu tabiat, tabiatı nefis ve nihayet nefsi de akıl kuşatmaktadır ki, bu durumda akıl, eşyanın tamamını kuşatmaktadır (Bâb 8). Şu halde, denebilir ki, Akıl, Bir ile çok arasında yer almakta ve tanrısal olanı nefis ve tabiat aracılığıyla bütün nesnelere ulaştırmaktadır (Bâb 8). Şüphesiz, Akıl, bilginin tanrısal dünyadan aşağı dünyaya yayılmasında da aynı aracı rolü üstlenmektedir. "Akıl, aynı şekilde, malûllerine ilmi de vermektedir. Çünkü her gerçek bilgi ancak Akıl'dan gelir. Akıl, varolan ilk âlimdir ve ilmi, bilgiyi diğer âlimlere yayan da odur" (Bâb 17). Şu halde Akıl, hem varlık hem de bilgi bakımından kendinin altında yer alan varlık dünyasının ilkesi ve nedeni durumundadır. Şunu tekrarlamakta yarar vardır ki, müellif aklın bu işlevini nihai düzeyde Tanrı'dan gelen bir "güç"e bağlamaktadır. Gerçek anlamda neden, ona göre, Bir olandır (Bâb 1 ve 22).

el-İzâh'ın tasvirinde her türlü belirlemenin üzerinde bulunan Bir, Varlık ve Akıldan farklı olarak dehrin üzerindedir. Akıl ise dehrde yer alan varlıkların sonuncusudur. Sudur sürecinin Akıldan sonra gelen aşamasında, dehrden sonra ve zamanın üstünde bulunan nefis sıralanmaktadır (Bâb 2). Nefsin de, biri kendi üzerinde bulu-

nan hareketsiz aklî varlıklara, diğeri ise zaman içerisinde yer alan hareketli duyulur şeylere yönelik iki tür etkinliği vardır. O, hem aklî olanı, hem de hissi olanı bilir. Çünkü o, aklın eseri ve maddenin nedenidir. Tıpkı Akıl için söz konusu olduğu gibi, nefsin de kavrayışı tamamen kendi türünde yani nefsanîdir. Bu nedenle, duyulur ve hareketli olan şeyler onda nefsanî, ruhânî ve birlikli bir tarzda bulunurken; sakin ve birlikli olan aklî şeyler de, hareketli ve çokluk arzeden bir tarzda bulunur (Bâb 13). Zaman ve hareketin sebebi olarak belirlenen nefsin (Bâb 2) üç tür gücünden ve onlardan doğan üç tür fiilinden bahsedilmektedir. Nefis, bir yandan, tanrısal bir varlıktır ve tanrısal bir fiile sahiptir. Çünkü onun varlığı, akıl aracılığıyla İlk neden tarafından yaratılmıştır. Öbür taraftan nefis, aklın bir eseridir ve kendi payına onun özelliğini taşımaktadır ve bu sayede o, aklî fiilde bulunabilmektedir. Şimdi, nefsanî fiil, haddi zatında cisimlerin hareketi ve tabiatın fiiliyle ilgilidir ve bu açıdan nefis onların nedeni durumunda bulunmaktadır. "Nefsanî fiil, ilk cisme (el-cirm) ve tabii cisimlerin tamamına hareket verir. Çünkü o, tabii fiil ile cisimlerin hareketinin nedenidir". Şu halde nefis, tabii varlıklar dünyasını tedbîr eden metafizik ilkedir. Nefsin tabiata yönelik tedbîri, kuşkusuz, İlk nedenden taşıyıp gelen "güç" ile mümkün olmaktadır. Nihayet nefis, kendisinde bulunan aklî güçle, nesnelere bilmektedir (Bâb 3).

Müellife göre, yukarıda da belirtildiği gibi, varolanların gerçek nedeni Bir'dir. Bir olandan çok olanın çıkması, Bir'in Salt İyi olmasında varlık kaynağını bulmaktadır ve iyi ile varlık özdeşdir. Varlık dereceleri, Bir'den sudur eden iyiliğin dereceleridir. Fakat bu derecelenmenin, yani çokluğun Bir olanla hiç bir bağlantısı yoktur. Zira o, mutlak anlamda bir, basit, bölünmezdir ve varlığın ya da iyiliğin kendisinden taşıyıp çıkmasında herhangi bir imtiyaz gözetmemektedir. O, iyiliği eşit olarak yaymaktadır. Çokluk ve çeşitlilik, tamamen söz konusu iyiliğe muhatap olan eşyanın güç ve yatkınlık olarak farklılık arz etmesinden kaynaklanmaktadır. "Çünkü İlk iyi, iyilikleri eşyanın tamamına aynı feyzle yaymaktadır. Ancak, nesnelere her biri varlık ve oluşuna göre bu feyzanı kabul eder... Şu halde, iyiliklerle faziletlerin çeşitlilik arz etmesi alıcıdan kaynaklanmaktadır" (Bâb 19).

Yukarıda da belirtildiği gibi, el-İzâh'ta sergilenen varlık görüşünde İlk neden, hem bütün varolanların varlık kaynağı, hem de bütün etkilerin gerçek nedeni olması bakımından sistemin merkezinde yer almaktadır ve müellifin bu yöndeki çabası her an okuyucunun karşısına çıkabilmektedir. Gerçek varlık, eşyanın gerçek nedeni ve gerçek müdebbir, Bir olan (el-vâhid)dır. O, yaratılmış şeylerin tamamını onlara karşmaksızın yönetir ve bu, onun aşkın birliğine herhangi bir olumsuzluk katmaz. Ne de Onun her şeyden farklı olan birliği, eşyayı tedbîr etmesine engel olabilir. Şu halde O, salt birliği içerisinde, ebedi olarak varlığını sürdürür ama aynı zamanda, yaratılmış şeylerin tamamını tedbîr eder ve onlara güç, hayat ve iyilik yayar (Bâb 19). Hiç şüphesiz Bir, tamamen kendine has varlığı ile her şeyin üzerindedir ve aşkındır: Tanımlanamaz, nitelendirilmeye ve adlandırılmaya gelmez; kavranamaz ve dile getirilemez. Salt birliktir, salt varlıktır, mutlak anlamda basit, bir ve iyiliktir. Bundan ötürü diğer bütün varlıklardan ayrı olarak tamamen kendine yeterdir, hiç bir şeye muhtaç değildir, ama her şey Ona muhtaçtır; feyzeder ama başka herhangi bir şeyden feyzalmaz (Bâb 20).

Bu Tanrı tasavvuru içerisinde müellif, Bir'in, başkasıyla olan ilişkisini çeşitli aracı varlıklarla tesis etmeye çalışmaktadır. Tanrının evrenin tedbiriyle ilişkisi, yukarıda da açıklandığı gibi, Akıl aracılığıyla kurulmaktadır. Buna göre Akıl, nefis ve tabiatın yardımıyla eşyayı yönetmekte ve düzenlemektedir. Bununla beraber, "Akıl her ne

kadar altında bulunan nesnelere tedbîr ediyorsa da, aşkın ve yüce Allah, tedbîr açısından Akıl'dan önce gelmekte ve eşyayı aklın tedbîrinden daha yüce ve daha yüksek bir tedbîrle yönetmektedir. Çünkü Akla tedbîri veren Odur. Bunun delili şudur ki, Aklın tedbîrinin ulaşamadığı şeylere, Akl'ın yaratıcısının tedbîri ulaşır. Çünkü nesnelere hiç biri asla Onun tedbîrinin dışında kalmaz. Zira O, iyiliğini nesnelere tamına ulaştırmak ister" (Bâb 22).

Bu açıklamalardan sonra, Fi'l-hayri'l-mahz'ın modern çalışmalarda zikredilmeyen müslüman bir okuyucusu ve ondan günümüze kalan Risâlelerle ilgili açıklamalara geçebiliriz. Üzerinde duracağımız "Risâleler", sadece Fi'l-hayri'l-mahz'ın tesirini yansıtmaması ve onu ismen anmış olması açısından değil, onunla ilgili yeni ve önemli bir bilgi içeriyor olmasından dolayı da dikkate değer görünmektedir. Söz konusu Risâleler İbn Bâcce (veya belki de muharref İbn Bâcce) külliyyatı içerisinde ortaya çıkmaktadır. Onların İbn Bâcce'ye aidiyeti veya gerçek müellifi konusunda kesin bir yargıda bulunmayı engelleyen bazı güçlükler vardır. Şüphesiz, bu konuda izlenebilecek en sağlıklı yollardan birisi de, İbn Bâcce imzasıyla günümüze ulaşan literatürün, üslup, muhteva, terminoloji ve tarihî kaynakların tanıklığı açısından ele alınıp tahlil edilmesidir.

Endülüslü filozof İbn Bâcce'ye atfedilerek günümüze ulaşan yazılar üslup, terminoloji ve muhteva bakımından birbirinden oldukça farklı iki ana grup oluşturmaktadır. Felsefî derinlik açısından çok daha yetkin ve çok daha hesaplı bir zekanın ürünü olduğu hemen anlaşılabilir birinci grup eserler arasında Kitâb tedbîr el-mütevahhid, İttisâl el-akl bi'l-insan, Risâletü'l-vedâ, Kitâbü'n-nefs, Şurûhâtü's-semâi't-tabîî, Fi'l-müteharrik gibi çalışmalar bulunmaktadır ki, bunların en belirgin özelliklerinden bir tanesi, Yeniplatoncu emanasyon modelini bahse konu etmemeleridir. Platoncu ve Yeniplatoncu öğelerin farklı tonlarda ve kimi zaman yoğun olarak temsil edildiği bu eserlerde, yine de, Endülüslü İslâm felsefesinin bir alameti farikası da olarak, Aristotelesçilik lehinde bir eğilimin kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. İslâm felsefesi tarihi ve araştırmaları ile ilgili literatürde İbn Bâcce'nin, hemen hemen tamamen, bu eserlerdeki görüşlerin sahibi olarak tanındığını da belirtmeliyiz. İkinci grup eserlerde İslâm felsefesi araştırmacısı hiç de birincisi ile aynı olmayan bir İbn Bâcce ile yüzyüze gelmektedir. Öyle ki, bu grupta yer alan Risâlelerin tamamını neşreden el-Alevî²¹, Onların İbn Bâcce'ye ait olamayacağını öne sürmektedir²². Gerçekten de, Risâleler hem üslup ve yaklaşım hem de muhteva bakımından İbn Bâcce'nin diğer eserlerinden oldukça farklıdır. Birinci grupta yer alan eserlerin aksine, bu Risâlelerin hiç olmazsa bir bölümünün hemen her satırı dinî-mistik bir yaklaşım ve gay-

²¹ el-Alevî, Cemâluddîn, *Resâil felsefiyye li Ebî Bekr b. Bâcce -nüsûs felsefiyye gayr menşûra*, Beyrut 1983

²² el-Alevî, age., s. 37 vd.; Söz konusu risâlelerin tamamı oniki adettir ve bunların hiçbirisinde konu başlığı yoktur. Başlıklar, el-Alevî tarafından verilmiştir. Yaptığımız göndermelerde, bu başlıkları kullanmak yerine "risâleler" demeyi uygun gördük. İbn Bâcce'ye atfedilen bu küçük hacimli risâleler (s. 152-202), al-Masûmî hariç, İslâm felsefesi araştırmacılarının ilgisine fazla konu olmamıştır. al-Masûmî, İbn Bâcce üzerine yapmış olduğu çalışmalarında filozofun görüşlerini neredeyse tamamen bu risâlelere dayandırmaktadır. O, bu risâleleri İbn Bâcce'ye atfederken son derece rahat ve endişeden uzaktır. Hatta ona göre, aslında bu risâlelerde yeralan fikirlerin sahibi, gerçek İbn Bâcce'dir. Mesela bkz., *Avempace-The great philosopher of Andalus, Islamic Culture*, vol. XXXVI, No. 1, and No. 2, Hyderabad-Deccan 1962; İbn Bajjah on prophecy, Sind Üniv. Research Journal Art Series, vol. 1, 1961 Pakistan; Shlomo Pines de, bu risâlelerden birisini, bir çalışmada genişçe kullanmıştır. Bkz., *The limitations of human knowledge according to al-Farabi, İbn Bajja and Maimonides*, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. by I. Twersky, England 1979

retli bir dindarın tutumunu sergilemektedir. Kitâbu tedbîrî'l-mütevahhid ve Risâletü'l-vedâ'nın ağır eleştirilerine konu olan mistisizm²³, bu Risâlelerde hakikatin biricik yolu olarak gösterilmektedir. Yine, adı geçen eserlerde alaycı bir tavır içerisinde kendisinden söz edilen "el-Gazzâlî adındaki adam"²⁴, bu Risâlelerde hakikate ulaşmış bir önder olarak karşımıza çıkmaktadır²⁵.

Risâlelerin, yazarıyla olan ilişkisinin belirlenmesi, hiç kuşkusuz önemlidir ve bir problem olarak çözüm beklemektedir. Bununla beraber, Risâlelerin içeriğinin ve bu içeriğin taşımakta olduğu değer, sözü edilen problemden bağımsız bir tarafa sahip olduğu da ortadadır. Bu ise, Risâlelerin problematiğinin belirlenip, tartışma konularının tahlil edilmesi ve getirilen çözümlerin ortaya konmasıyla ilgilidir ki, bu çalışmanın bir amacı da bunu gerçekleştirmektir.

Konuya geçmeden önce şunu belirtmek isteriz ki, şimdilik, el-Alevî'nin, Risâlelerin İbn Bâcce'ye aidiyeti ile ilgili üç ihtimalinden ilki muvakkat bir dayanak olarak kabul edilebilir ki, buna göre, onlar İbn Bâcce'nin gençlik dönemine ait çalışmalar olabilir. Böyle bir varsayım, birtakım makul gerçeklerle, bir düzeye kadar kendini temellendirmekten de mahrum değildir. Her şeyden önce, mesela es-Simâ'nın "yakın fail" ve "uzak fail" ile ilgili görüşüne yapılan göndermede olduğu gibi²⁶, tanıdığımız İbn Bâcce ile yan yana konulabilecek bazı görüşlere bu Risâlelerde de rastlamaktayız. Bu bağlamda, mesela, en son yetkinlik düzeyinde insanî aklın fiilini, kendi üzerine dönerek (rucû ilâ zâtihî) gerçekleştirdiğine ilişkin görüş, Risâlelerde de, İbn Bâcce'nin diğer eserlerinde de benimsenmektedir²⁷. Dahası, hem Risâlelerde hem de İttisâl el-akl bi'l-insan'da bu görüş Alexander Aphrodisias'a atfedilmektedir²⁸. Öte yandan, İbn Bâcce'nin bazı ustalık dönemi eserlerinde, mesela Risâle el-vedâ ve İttisâl'de, genç İbn Bâcce'nin düşünce dünyasına yabancı gelmeyecek bazı pasajlar da bulunmaktadır²⁹. Şu da eklenebilir ki, İbn Bâcce, fazla belirleyici olmamakla bera-

²³ Bkz., *Kitâb tedbîr el-mutevahhid*, s. 63, nşr. Ma'an Ziyade, Beyrut 1978; *Risâletü'l-vedâ*, s. 121, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1968, *Tedbîr el-mutevahhid*'de sergilenen anti-mistik tavrı (s. 63), risâlelerdeki koyu mistik tavrın (s. 196) karşılaştırılması ilginç olacaktır:

"... Bunun içindir ki, el-Gazzâlî, birtakım rûhanî algı objelerini idrâk ettiğini ve rûhanî cevherlere muttali olduğunu belirtir. Ve bunu, müşahade ettiği şeyin azametinden dolayı, şairin şu sözüyle dile getirir: 'Anlatamayacağım şeyler oldu'. Bundan dolayı sûfiler, yüce mutluluğun öğrenim görmeksizin, inziva ve matlûbu zikretmekten bir an bile olsa boş kalmamak suretiyle idrâk edilebileceğini sanmaktadırlar... Bunların hepsi, zandır. Zannettiklerinin yapılması ise, tabii olanın dışında bir durumdur" (*Tedbîr el-mutevahhid*, s. 63).

"Üç şeye dikkat et ve hayatını onlara göre düzenle ki, Allah'a -azze ve celle- yakın olasın: Dilini Allah'ı zikir, tazim ve temcid etmekten uzak tutma; organlarını, kalbinin emrettiğine boyun eğdir; Allah'ı zikretmeye engel olan veya kalbi O'ndan alıkoyan şeylerden uzak dur. Eğer bu üç ilkeyi gözönünde bulundurursan muhlis kullardan olursun. Bu ise, ancak sürekli bir sabır ile gerçekleşir" (*Resâil*, s. 196; Ayrıca bkz. s. 159).

²⁴ *Risâletü'l-vedâ*, s. 121

²⁵ Bkz., *Resâil*, s. 159, 182, 191; al-Masûmi de, İbn Bâcce'nin gerçek görüşünün bu olduğunu önesürmektedir. Bkz., *Avempace-The Great Philosopher of Andalus*, s. 97

²⁶ *Resâil*, s. 191; Krş., İbn Bâcce, *Fî'l-müteharrîk*, s. 137-138, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adiyîy*, Bingazi 1973, içerisinde; İbn Bâcce, *Şurûhât es-simâ et-tabîi*, nşr. Ma'an Ziyade, Beyrut 1978

²⁷ Risâlelerin değişik yerlerinde sözkonusu edilen bu görüş için, mesela bkz., s. 156, 193 ve 202

²⁸ Bkz., *Resâil*, s. 156; İbn Bâcce, *İttisâl el-akl bi'l-insan* (bundan sonra *İttisâl*), s. 166, nşr. Macid Fahrî, *Resâil İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Beyrut 1968, içerisinde.

²⁹ Bkz., *Risâletü'l-vedâ*, s. 141-142; *İttisâl*, s. 162; *İttisâl* (s. 162 vd) işlenen epistemolojinin önemli kavramlarından olan "el-cumhûr" ve "nazar-sahipleri"nin Risâlelerdeki kullanımı için bkz. s. 164. Aslında, bilginin oluşumunun psikolojik ve epistemolojik evrelerini halis bir felsefi zeminde tartışan bu iki risâle (s. 160-

ber, ayet ve hadislerin desteğine diğer eserlerinde de başvurmaktadır³⁰. Ne var ki, burada, Risâlelerin, dini gayreti her zaman ön plana çıkmış görünen yazarından farklı olarak usta bir düşünürle karşı karşıyayız. Bütün bunlara rağmen biz yine de, akademik temkin gereği, "İbn Bâcce" yerine "müellif", "yazar" vb. ifadeler kullanacağız.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, sıkı bir Yeniplatoncu etki altında kaleme alınmış olduğu anlaşılan Risâlelerde, İbn Bâcce'nin alışık olduğumuz dili yerine, fazlasıyla dinî-mistik bir terminoloji kullanılmaktadır. Bu noktada, titizce seçilmiş bir terminoloji karşısında bulunmadığımızı da belirtelim. Mesela, sudûr veya feyezân ile, ex nihilo yaratmaya ilişkin kavramlar çoğu yerde yan yanadır. Yazar, Tanrının doğrudan yaratmasını benimseyen dinî görüşle, aracı varlıklar kullanarak yarattığını öne süren Yeniplatoncu görüş arasında bir ayrım yapmamaktadır. Risâlelerin önemli bir bölümünde yer alan sudûrla ilgili açıklamalar da, sistematik bir tasvir niteliğinden yoksundur. İlgili anlatımlar, çeşitli Risâlelerle dağılmış olarak ve çoğu zaman önce-sonra ilişkisinden yoksun, düzensiz bir tarzda bulunmaktadır.

Risâlelerde, Yeniplatoncu yaklaşım ışığında din ile felsefenin, yeterince özenli olmayan, bir uzlaştırılma çabası hep hissedilmektedir. Şunu söyleyebiliriz ki, okuyucu, özellikle bazı Risâlelerde çok daha belirgin olarak, işbaşında olanın profesyonel bir felsefeci olmadığını hemen fark edecektir. Bu Risâlelerde, müellifin, açıkça göndermede bulunduğu kaynaklar arasında İzâhu'l-hayr, Fârâbî'nin Uyûnu'l-mesâil'i, Kitâbu'l-mille'si ve Kitâbu'l-ahlâk'a yazmış olduğu Şerh'i, Gazâlî'nin el-Mişkât'ı, Aristoteles'in es-Simâ'ı ve el-İskender bulunmaktadır. Kur'an ayetlerinin de hemen her zaman bu kaynakların yanıbaşında yer alması dikkat çekici bir özellik olarak belirtilmektedir. Müellif, bütün bu farklı kaynakların sıkı bir "ittifâk" içerisinde olduklarına inanmaktadır ki, az önce sözü edilen uzlaştırma faaliyetini de bu inanç üzerinde geliştirecektir. O, okuyucusuna şunu öğütlemektedir: "Makâlâtü'l-hayr, Uyûnu'l-mesâil, sonra da Ebu Hâmid'in görüşünü derince düşün; hepsinin aynı görüşte birleşmiş olduğunu göreceksin. Ve bunların tamamı da, yorumlamalarında Yüce Kitap'la ittifak halindedir"³¹. Risâlelerin yazarı, bu ilke doğrultusunda, "Yüce Kitap"ın merkezî konumunu sürekli koruyarak Yeniplatoncu öğretinin ontolojik, epistemolojik, etik ve eskatolojik boyutlarında çeşitli denemelerde bulunmaktadır. Bu kısa denemelerin sistematik, titiz ve disipline olmuş bir çabanın ürünü oldukları söylenemez. Risâleleri ihtiva eden koleksiyonun fiziksel bakımdan taşımakta olduğu eksiklikler, bu olumsuzluğu daha da artırmaktadır. Yine de, Yeniplatoncu felsefe geleneğinin "felasife"ye yansıyan problemlerinin pek çoğu üzerinde bir çözüm denemesi niteliği taşıdıkları ve bu bakımdan bir değere sahip oldukları da şüphesizdir.

Risâlelerin, şu anda incelemekte olduğumuz konu açısından taşımakta olduğu en önemli yön, Fi'l-hayri'l-mahz'ın, bu Risâlelerin pek çok yerinde, doğrudan belirleyici olarak kendini göstermesidir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Risâleler, Fi'l-hayri'l-mahz'ın ne özeti, ne de şerhidir. Fakat onun derin etkisini taşımaktadırlar. Bu nedenle, denebilir ki, Risâlelerin müellifi, yukarıda sözü edilen uzlaştırmacı yaklaşımında, felsefî düşüncenin temsilcisi olarak genelde Fi'l-hayri'l-mahz'ı almakta ve değerlendirmelerini çoğunlukla onun öğretileri çerçevesinde yapmaktadır.

→

174)'nin birçok pasajı, İttisâl, Kitâb en-nefs ve İbn Bâcce'nin diğer yazılarında işlenen bilgi öğretisi ile karşılaştırılabilir.

³⁰ Bkz., *Tedbîr*, s. 76-79

³¹ *Resâil*, s. 182; İhvan es-Safa'ya yapılan bir gönderme için bkz. s. 198

Risâlelerin müellifi, eseri, "Îzâh el-hayr" şeklinde ve iki yerde zikreder³². Okuyucu, müellifin, "Îzâh el-hayr"a duyduğu hayranlığı hemen fark etmektedir. Zaten kendisi de, entelektüel formasyonunda ona olan borcunu dile getirmekten geri durmaz³³. Yazar, "Îzâh el-hayr"a işaret ettiği her iki yerde de, okuyucusuna bu eseri incelemeyi tavsiye etmektedir. Bu önerilerden bir tanesi, bütün olarak eseri hedef gösterirken, diğeri, doğrudan konunun incelendiği "bablar"a yöneliktir ki, burada, Fi'l-hayri'l-mahz'ın İslâm kültür coğrafyasında tedavülde bulunan versiyonları hakkında yeni bir bilgi ile karşılaşılıyor. Bugün, Fi'l-hayri'l-mahz'ın elimizde bulunan anonim versiyonu ile, El-Bağdâdî'nin bazı farklılıklar içeren özeti 31 bab ihtiva etmektedir. El-Amirî'nin Fusûl'ü ise sadece 20 bölümden ibarettir. İncelemekte olduğumuz risâlelerden anlaşılmalıdır ki, müellifin kütüphanesinde bulunan "Îzâhü'l-hayr", bütün bunlardan farklı bir versiyondur. Öyle anlaşılmalıdır ki, onun sahip olduğu "Îzâh el-hayr" en az 106 bابتan oluşmaktadır. Risâlelerin yazarı, "akıl hakikati", akılların "el-Evvel" ile olan ilişkisi, insan aklının işlevi ve mahiyeti hakkında kısa bir açıklama yaptıktan sonra, konu hakkında tam bir kesinlik kazanması için okuyucuya, "Îzâhü'l-hayr"ın "bâblar"ını ve "özellikle 104, 105 ve 106. bâblar"ını yeni baştan incelemesini tavsiye etmektedir³⁴. Bu açıklamalar öyle göstermektedir ki, İslâm kültür coğrafyasında, Fi'l-hayri'l-mahz'ın bugün bilinenlerden daha geniş bir versiyonu vardı ve bu versiyon, eğer Risâlelerin neşrinde bir yanlışlık yoksa, en az 106 bابتan oluşmaktaydı. Risâlelerde okuyucunun havale edildiği "Îzâhü'l-hayr"ın, Proklos'un el-Fihrist'te anılan "Kitâbü'l-hayri'l-evvel"inin bir çevirisi mi, yoksa Elementa'ya dayanan başka bir çalışma mı olduğunu kestirmek için, yeterli verilere sahip değiliz. Yine sorulabilir ki, söz konusu "Îzâh el-hayr", bazı araştırmacıların temkinle karşılamış olduğu gibi, acaba, Elementa'nın Arapça çevirisi veya geniş bir özeti olabilir mi? Birinci ihtimâl, mümkün görünmemektedir, zira, Elementa'nın 104, 105 ve 106. bölümleri, Risâlelerin ilgili yerinde işlenen konu ile örtüşmemektedir³⁵. Öte yandan, Risâlelerin yazarı "makalâtü'l-hayr" şeklinde de isimlendirilebileceğini söylediği "Îzâhü'l-hayr"ın her bâbında "iyi" ile ilgili bir konunun bulunduğunu belirtmektedir ki, bu da, Elementa için söz konusu değildir. Risâlelerde ortaya çıkan bu yeni bilgi ışığında şunu da söyleyebiliriz ki, Fi'l-hayri'l-mahz günümüze eksik olarak ulaşmıştır.

İbn Bâcce veya pseudo-İbn Bâcce külliyyatı içerisinde ortaya çıkan risâlelerin, Fi'l-hayri'l-mahz araştırmaları için doğurmuş olduğu sonuçları sıralamak gerekirse:

1. Risâleler bize, Fi'l-hayri'l-mahz'ın, İslâm kültür çevresine mensup başka bir "okuyucu"sunun olduğunu göstermiştir.
2. Risâlelerin iki yerinde "Îzâhü'l-hayr" ismen zikredilmektedir.
3. Fi'l-hayri'l-mahz'ın, en az 106 bابتan oluşan bir versiyonunun Ortaçağ İslâm kültür çevresinde tedavülde olduğu anlaşılmalıdır.

³² *Resâil*, s. 182 ve 195; el-Alevî, *Resâil*, 182'de yer alan açıklamanın bulunduğu küçük risâleye (s. 181-185), Fi'l-feyz ve'l-akl el-insânî ve'l-ilm el-ilâhî" şeklinde, diğer metnin yer aldığı risâleye (s. 195-202) ise, "Fî terâtüb el-ukûl ve hulûdihâ" şeklinde birer başlık koymuştur. Metinlerin orijinallerinde başlık olarak "ve min kavlih eyzan" (s. 181) ve "kâle eş-Şeyh Ebu Bekr" (s. 195) ibareleri bulunmaktadır. Her iki risâlenin İngilizceye çevirileri için, Mâsumî'nin adigeçen makalesine (s. 97 ve 90) bakılabilir. Risâlelerin tamamı ile ilgili açıklamalar için dipnot 17'ye bakınız.

³³ *Resâil*, s. 182

³⁴ *Resâil*, s. 195

³⁵ Krş., Proclus, *The Elements of Theology*, s. 93-95

4. Risâleler, Fi'l-hayri'l-mahz'ın bazı önermelerini aslına yakın bir biçimde site ederken, birçok önermesini ise yorumlayarak kullanmaktadır. Bunlara, dipnotlarda işaret edilecektir.

5. Fi'l-hayri'l-mahz için varit olan bütün ihtimâller, "İzâhü'l-hayr" için de geçerlidir.

Bu açıklamalardan sonra, Risâlelerin muhteva analizine geçebiliriz. Aşağıda hem muhteva hem de biçim açısından dağınık halde bulunan söz konusu malzemeyi sistemli, bütünlüğü olan bir yapı içerisinde yeniden kurmayı ve bu yapının birimleri arasındaki bağlantıları yeniden sağlamayı gerçekleştirmek üzere, öncelikle ve özellikle, müellifin, görüşlerini üzerinde temellendirdiği ontolojik zemin ele alınacaktır. Araştırma, daha çok, metafizik bahisler etrafında dönüp dolaşacaktır.

Meselenin özünde yatan temel soru, kuşkusuz, varlığın ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği, hangi varoluş tarzları içerisinde kendini gösterdiği vs. ile ilgilidir. Varlık nedir ve biz onunla mutlak anlamda nerede karşılaşıyoruz? Bu bağlamda konu, bir ilk-neden araştırmasına, bütün varolanları kendisine geri götürebileceğimiz bir temel-ilke belirleme arayışına gelip dayanmaktadır. Farklı varlık derecelerindeki çokluk evreninin arkasında yatan birlik, temel-neden nedir? Çalışmamıza konu olan risâlelerden birisi tamamıyla bu konunun tasvirine hasredilmiştir ve bu küçük hacimli risâlenin, el-Alevî'nin de belirttiği gibi³⁶, İbn Bâcce'ye ait olmaması için de bir sebep yoktur.

Bu risâlesinde İbn Bâcce, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini izleyerek, "mümkün" ve "zorunlu" kavramlarından kalkmak suretiyle varolanların en son ilkesini, "İlk-sebebe"ni belirlemeye çalışır. Ona göre, ilke konumunda bulunan şeyin, her şeyden önce, bir varlığı bulunmaktadır ki, ondan, bu özelliğe sahip olmayan ve her hangi bir şekilde varolmayan bir şeyin varlığı meydana gelir. İbn Bâcce, fâil nedenlerin sonsuzluğunun saçmalığını varsayan görüşü temel bir prensip olarak alır ve sonsuz fâilleri olan şeyin "gayr-i mevcûd" olduğunu söyler. Çünkü, gerçek neden, neden olma niteliğini kendi özünde bulduran ilk nedendir. Ara-nedenlerin neden olma vasfı ise, rölatiftir. Nedenlerin sonsuzluğunu varsaymak, şu halde, bir bakıma gerçek bir nedenin bulunmadığını söylemektir. "Demek ki, fâillerin, zorunlu olarak, varlığı özü gereği zorunlu olan bir ilk fâilde son bulması gerekir ki, o da İlk-sebeptir"³⁷. Varlığın bir nesneye zorunlu olarak yüklenmesini, İbn Bâcce iki şekilde anlamaktadır: Varlığındaki zorunluluğu kendinden almakla, bu zorunluluğu başkasından almak. Varlığı başkası ile zorunlu olanın varlığı, özden kaynaklanan bir varlık olmadığı için, bu şey, "kendisi sayesinde var olduğu şeyin ortadan kalkması durumunda, özü gereği 'mümteni' olur"³⁸. Bu nedenle, onun varlığı, varlık nedeni olan "başkası" ile bağıntısı içerisinde düşünülürse zorunlu, kendi özü çerçevesinde düşünülürse mümkün olur. Şu halde, bu nitelikteki varlık, varolmaya ve varolmamaya eşit uzaklıkta bulunmaktadır. "Çünkü o, başkasına olan bağıntısı ile, ancak varolur ve bu bağıntının kalkmasıyla varolmayan olur. Bu nedenle o, özü bakımından, varolma ve varolmama durumlarından birisi ile karşı karşıyadır. İşte, varlığı mümkün olanın tabiatı budur"³⁹.

³⁶ *Resâil*, s. 189 dn.7

³⁷ *Resâil*, s. 188

³⁸ Aynı yer

³⁹ *Resâil*, s. 188

İbn Bâcce, varlığı mümkün olanın "sonradan-olma" vasfına değinir ve sonradan-olma (hudûs)'yı da, zamanda ve zaman dışı olmak üzere ikiye ayırır. Sonradan-olmanın zamansızlıkta kendini gösteren tarzı, ebedi olarak başkası sayesinde zorunlu varlığa sahip olma kategorisine işaret eder⁴⁰.

İbn Bâcce, mümkün varlığın "tabiat"ını bu şekilde belirledikten sonra, varlığı özü gereği zorunlu olana yönelir. "Varlığı özü gereği zorunlu olanın varlığı kendinden başkasına dayanmaz. Bu nedenle, onun, varlığını kendisinden aldığı bir sebebi yoktur. Onun bir fâili de bulunmaz. Bir maddenin sureti olmadığı gibi, gayesi ve varlığını oluşturacak parçaları da yoktur. O, her bakımdan, varlığı özü gereği zorunlu olandır. Özü gereği zorunludur ve kendinin dışındaki diğer bütün varolanların da sebebidir. Kendinin dışındaki bütün varolanların varlığı, Onunla zorunlu olur. O, İlk-sebeptir ve özü gereği tektir. Eksikliğin her türünden uzaktır ve yetkin varlığa sahiptir. Varlığı başkası için değildir. Varlığı yalnız kendisi içindir ve böyle bir varlığa sahip olan yegane varlıktır"⁴¹.

Müellif, varlık skalasının tepesinde bulunan özü gereği zorunlu varlığı, Risâlelerin, oldukça değişik bir terminoloji örgüsüne sahip son paragrafında, Yeniplatonculuğun İlk-olan'ı veya Bir'i ile özdeşleştirir ve Onu "her türlü eksiklikten uzak salt iyi" şeklinde nitelendirir. Öte yandan, Risâlelerin yazarı, felsefenin özü gereği zorunlu olan İlk-nedenini, İslâm dininin "kendinden başka tanrı bulunmayan"⁴², "her şeyin yaratıcısı (hâlık)"⁴³ ve "her şeyi bilen"⁴⁴ Allah'ı ile aynileştirmektedir. "... Hepsinin yaratıcısı Allah'tır... O, özü gereği varlığı zorunlu olandır. Kendinin dışındaki bütün varolanlar, hâdis ve zatı itibariyle varlığı mümkün olandır..."⁴⁵.

Risâlelerde, Tanrı, İlk-olan (el-Evvel), Bir, Allah, Yaratıcı (hâlık ve mübdi), İlk-sebep, Özü gereği zorunlu olan, Gerçek Bir, Salt Varlık ve nihayet Hayr-ı Mahz olarak isimlendirilir.

Aşkın, gayri maddi ve her bakımdan bir olan Tanrıdan çokluğun meydana gelmesi nasıl mümkün olmaktadır? Oluşun izahında Risâleler, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan aşına olduğumuz kavramlara fazla bir şey ilave etmez. Ne var ki, yazımızın başında da belirttiğimiz gibi, risâlelerde, din ile felsefeyi uzlaştırma girişiminin titiz olmayan yapısı, birtakım güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Sözün gelişi, bir yerde, Tanrının işinde bir gayeyi gözetmesi fikri reddedilip, metafizik bir zorunluluk ön plana çıkarılırken⁴⁶, başka bir yerde, Tanrının irâdî determinasyonundan, Kur'ânî terimlerle, rahatlıkla, söz edilmektedir⁴⁷. Yine, evrenin Tanrı dolayısıyla zorunlu olduğu ve Ondan bir taşma sonucu meydana geldiği şeklindeki görüşle, oluşun ex nihilo yapısını vurgulayan görüş, Risâlelerde yan yana zikredilebilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, yazarın Kur'ân'dan ödünç aldığı anlaşılan "halk" terimini, tam olarak hangi kavramsal yapı içerisinde kullandığını tespit etmek güçtür. Bununla beraber, özellikle Tanrının eşya hakkındaki bilgisi ile ilgili açıklamalarda, "halk" ile "sudûr" veya "feyezân"ın aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁴⁰ *Resâil*, s. 188-189

⁴¹ *Resâil*, s. 189

⁴² Kur'an, 6/102

⁴³ Kur'an, 6/102

⁴⁴ Kur'an, 2/29

⁴⁵ *Resâil*, s. 167-168

⁴⁶ Bkz., *Resâil*, s. 189

⁴⁷ Mesela, bkz., *Resâil*, s. 155

Risâleler, bu çokluk evreninin Tanrıdan meydana gelişini, Onun özünün ve varlığının yetkinliğinden veya Salt İyi olmasından kaynaklanan bir sudür veya feyezân olarak görür. "Varolanların en eksik olanına kadar, her varolan, Onun varlığının yetkinliğinden taşıp akmıştır"⁴⁸. Müellif, Fi'l-hayri'l-mahz'ın tesiri altında, varlık ile iyiyi özdeşleştirir ve Salt İyi'nin kendisi olan Mutlak Varlık'ın yaratma fiilini, iyiliğinin (veya iyinin) bütün eşyaya eşit bir şekilde yayılması olarak tasvir eder. Buna göre, Salt İyi, tıpkı Fi'l-hayri'l-mahz'da belirtildiği gibi, iyiliği bütün eşyaya eşit olarak yaymaktadır⁴⁹. "İlk'in varlığı, bütün eksikliklerden uzak Salt Varlık olduğu için, O, bütün eksikliklerden uzak Salt İyi olur"⁵⁰. Çünkü, varlık ile iyi identiktir ve Mutlak Varlığa sahip olmak, Mutlak İyi olmakla aynı anlama gelmektedir⁵¹.

Müellif, iyi ile kötünün, ya da varlık ile yokluğun ilişkilerine değinerek, demektedir ki, varlık her zaman yokluk (adem)'tan, yani kötülükten meydana geldiği için, kötülük, bir bakıma, iyinin varlığı için bir tür sebep teşkil etmektedir. Bu nedenle, yoklukla onunla aynı anlama gelen kötülüğün rölâtif olarak iyi olduğu söylenmiştir. Bu anlamda oluş ve bozuluş, iyi ile kötünün, ya da varlık ile yokluğun bir ard arda gelişidir⁵².

Risâleler, İlk-olandan çokluğun meydana gelişindeki düzenlilik ile sıra düzenini özellikle vurgulamaktadır. Tanrı, bütün varolanları bir "tertîb" üzere var etmiştir⁵³. Var etmek (ihtira), az önce de belirttiğimiz gibi, iyiliğin, her hangi bir ayırım gözetmeksizin, Tanrıdan bir yayılmasıdır ve bu süreç, varolanların en eksiği olan maddeye kadar sürüp gitmektedir. Varlığın, mutlak varlıktan eşit olarak yayılmasına karşın, varlık bakımından yetkin olmanın farklı derecelerde tezahür etmesi, varolanların buldukları varlık düzeyleriyle doğrudan bağlantılı olarak, onların iyiliği yani varlığı almaya yatkın olmalarıyla ilgilidir. Bu mertebeler skalasında, Salt Varlığa en uzak, dolayısıyla varlık yetkinliği bakımından en düşük pozisyonda madde bulunmaktadır ve bu açıdan o, çokluğun en yüksek düzeyde temsil edildiği varlık mertebesini oluşturmaktadır.

Burada, müellifin göz önünde bulundurduğu Yeniplatoncu ilke şudur: Bir olandan uzaklaştıkça "çokluk", ona yaklaştıkça da "birlik" artar⁵⁴. Bu açıdan oluş, doruk noktasına maddede ulaşılan bir çokluk kazanma süreci olarak görülebilir. Çokluğu en az içeren varlık, İlk-sebepten sonra, varolanların ilki olan birinci akıldır⁵⁵. İlk-

⁴⁸ Resâil, s. 183-184 ve bkz., s. 181

⁴⁹ Resâil, s. 181; Risâlelerin yazarı, el-Evvel'in mutlak iyi ile özdeşliği ve iyiliği bütün eşyaya eşit olarak yaydığı şeklindeki görüşü, bütünüyle Fi'l-hayri'l-mahz'dan almış görünmektedir. O, Fi'l-hayri'l-mahz'ın özellikle 19 ve 23. bâblarının ilgili kısımlarının bir uyarlamasını yapmaktadır. 19. bâbın ilgili satırları şöyledir: "İlk İyi'ye gelince, O, iyilikleri bütün nesnelere aynı taşma (feyz) ile yayar. Ne var ki, her bir nesne, bu feyezânı kevn ve varlığına göre alır... O, bazı nesnelere daha az, bazı nesnelere daha çok feyezân ediyor değildir. Faziletlerle iyiliklerdeki çeşitlilik, tamamen alıcıdan kaynaklanmaktadır".

⁵⁰ Resâil, s. 189

⁵¹ Resâil, s. 189 ve 191; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz., 20. Bâb, "İyi ile bir aynı şeydir".

⁵² Resâil, s. 189-190 ve bkz., s. 192

⁵³ Resâil, s. 184

⁵⁴ Resâil, s. 173; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz, bâb 16 ve bkz.bâb. 6. 16. Bâb'da şöyle demektedir: "Birliğe (vahdâniyye) sahip olan her güç, çokluğa sahip olan güçten daha sonsuzdur. Çünkü ilk sonsuzluk olan akıl, Salt Gerçek Bir'e yakındır. Bundan ötürü, Salt Gerçek Bir'e yakın olan her bir güç, ona uzak olan güçten daha sonsuz olmaktadır. Şöyle ki, güç çoğalmaya başlayınca, birliğini kaybetmektedir. Birliği yok olunca da, içerisinde bulunduğu sonsuzluk da yok olur. Gücün sonsuzluğunu yitirmesi bölünmesinden kaynaklanmaktadır".

⁵⁵ Resâil, s. 184; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz bâb 22: "İlk yaratılan akıldır".

olan (el-Evvel) ise, gerçek anlamda ve her bakımdan birdir ve bu birlik, onun, bütün varolanların varlığı ile varlık sebeplerini içermiş olması bakımından, bütün varolanların en kapsamlısı olma niteliğine de sahiptir⁵⁶. Mutlak İyi olarak nitelendirilen Tanrıdan iyiliğin bütün varlıklara eşit olarak yayılması fikri, müellifin, Tanrının adaleti ile ilgili probleme önermiş olduğu çözümü de içermektedir. Buna göre kötülük, tamamen iyiliği almaya yatkın olup olmamakla ilgilidir ve müellifin de belirttiği gibi, maddede varlığın devam etmemesi halinde, Tanrısal düzende gerçek anlamda ve mutlak kötülük yoktur⁵⁷. Bu anlayışa göre müellif, kötülüğü maddenin varlığı ile veya maddi varoluşla ilgili görmektedir. Öte yandan o, kötülüğün izafi karakterine değinmekte ve varlıktaki "menfaati"ni vurgulayarak, onu "hikmetin tamamlayıcısı" olarak değerlendirmektedir. Ve ona göre nihaî düzeyde iyilik de Tanrıdandır, kötülük de.

Meydana getirme sürecini Tanrının varlığında geri götürebileceğimiz temel nitelik olarak, Tanrının "kendini bilmesi" ya da "kendini düşünmesi" fikri ile Risâlelerde de karşılaşıyoruz. Yaratmanın gerisinde duran temel bir motif olarak Tanrının kendisini bilmesine ilişkin spekülasyonlar, aşağıda görüleceği gibi, Risâlelerin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Yazara göre, nesnelere dünyasının varlığı, Tanrının nesnelere hakkındaki bilgisine dayanmaktadır. "Onun nesnelere ilişkin bilgisi, onların varlığının sebebidir"⁵⁸. Bu bağlamda müellif, Tanrısal bilginin niteliğini belirlemek üzere, bizim bilgimizdeki süje-obje ilişkisi ile, Tanrının bilgisindeki süje-obje ilişkisini karşılaştırır. Her şeyden önce, Tanrının bilgisi, insaninkinden farklı olarak, yaratma etkinliğini de sürekli beraberinde taşır. Şu anlamda ki, Tanrının bir şeyi bilmesi ile o şeyin varlık kazanması, birincisi ikincisinin varlık nedeni olmak üzere, eşzamanlıdır. Buna göre, Tanrının bilgisi, süje-obje ilişkisinde gerçekleşen dūal, dolayimli, kazanılmış bir bilgi değil, aksine objesine doğrudan varlık veren, tek ve bölünmez bir bilgidir. İnsanî alanda gerçekleşen bilginin, zorunlu olarak, objesine bağlı olma karakterine karşın, Tanrının bilgisinde, nesnelere uzanan böyle pasif bir ilişki yoktur. Çünkü Onun, "sebeplere ilişkin bilgisi", kendi özünü bilmesidir. Ve onun nesnelere hakkındaki bilgisi, bizim bilgimizde olduğu gibi, nesnelere *edinilmiş* bir bilgi değildir⁵⁹.

Müellife göre, insanda bilme aktı, bir süje-obje ilişkisine dayanır ve bu anlamda bir dūaliteye sahiptir; bir şeyin bilgisi olarak ve bir süreç içerisinde gerçekleşir; genelde dolayimli ve discursiv akıl yürütmeye dayanır ve mutlak anlamda yaratıcı değildir, aksine, yaratılmış şeylerin bir bilgisidir. "Her şeyi en iyi şekilde bilen"⁶⁰ Tanrının bilgisi ise, yukarıda da belirtildiği gibi, objesine varlık kazandıran bir niteliğe sahiptir ve bu yönüyledir ki, insanî bilgiden tamamen farklıdır.

Yine, Tanrının bütün olarak evren hakkındaki bilgisi, mutlak anlamda orijinaldir -tıpkı, bir mûcidin icad ettiği şey hakkındaki bilgisinin, diğer insanların bu şey hakkındaki bilgisine göre orijinal oluşu gibi. Ama bizim bütün olarak evren hakkındaki bilgimiz evrenden edinilmiştir, zorunlu olarak ondan sonradır ve kademeli bir yapı içerisinde oluşmaktadır. Bir mûcidin icad etmiş olduğu nesne hakkındaki bilgisi nasıl o nesneden önce ve onun nedeni olarak var ise, aynı şekilde Tanrının evren hakkın-

⁵⁶ *Resâil*, s. 185

⁵⁷ *Resâil*, s. 192

⁵⁸ *Resâil*, s. 168

⁵⁹ *Resâil*, s. 168

⁶⁰ Kur'an, 2/29

daki bilgisi de ondan önce ve onun nedenidir⁶¹. Bundan ötürü, Tanrının bilgisi, insanınkinden farklı olarak, bir etki ve sonuç değildir. Öte yandan, insanın meydana getirmesi ile Tanrının yaratması arasındaki farkı belirlemek üzere, müellif, birincisinin birtakım alet-edevat gerektirdiğini ve bir süreç içerisinde gerçekleştiğini, diğerinin ise, zamanî olmadığını ve dolayısıyla her hangi bir yardımcı malzemeyi gerektirmediğini belirtir. Çünkü, Tanrı "bir şeyi dilediği zaman ona ol der o da olur"⁶².

Konteksti takip eden okuyucunun zihninde beliren soru her halde şudur: Risâlelere göre, ilahî bilgi ne tür bir obje alanına yönelmektedir ve bu yönelişin mahiyeti nedir? Öbür taraftan, yaratılmış olanla yaratan arasındaki epistemolojik ilişki ne şekilde temellendirilmektedir? Kısaca, Tanrının tikelleri bilip bilemeyeceğine ilişkin probleme Risâlelerde nasıl bir çözüm önerilmektedir? İslâm düşünürleri tarafından haklı olarak inanma alanıyla da bir bağlantı içerisinde hararetle tartışılan problem, risâlelerin müellifini de oldukça meşgul etmiş görünmektedir. Problemin, Tanrısal bilgiyi, Tanrının kendini düşünme faaliyetine indirgeyen Aristoteles'e kadar giden tarihini burada ele almamız mümkün değildir. Şunu hatırlatmakla yetinelim ki, Yunan filozofunun çözümü Tanrının varolanlarla ilişkisizliğini içermekteydi ve bu çözümün eksikliği müslüman filozoflarca fark edilmişti. Gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ, Tanrının yetkinliğinin tasvirinde aynı problemle yüz yüze gelmişlerdi. Her iki filozofa göre de, Tanrı her bakımdan bir, mutlak yetkin, değişmenin her türünden münezze ve âlimdir. Şimdi, özü gereği değişmeye tabi olan, sürekli oluş içerisinde bulunan varlıklar hakkında bir bilginin böyle bir süjede yeri olacak mıdır?

Risâlelerin, ilahî bilginin mahiyeti ile ilgili tasvirlerine yukarıda kısmen değinilmişti. Burada, bu bilginin, bilgisi olduğu obje alanı ve bu alanın mahiyeti irdelenecektir. Bir kere, Risâlelerin, yazımızın başında değindiğimiz uzlaştırmacı karakterini yeniden hatırlamak gerekir. Tanrının bilgisinin mahiyeti ile, yönelmiş olduğu obje alanı sorununun dini bağlamdaki çözümü her aşamada kendini göstermektedir. Bu noktada yazarın, dinin lehine dogmatik bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Ama, öbür taraftan, yazarın, bir felsefe problemi olarak konunun bilincinde olduğunu da belirtmeliyiz.

Tanrı tikel olanı bilir mi, sorusunun, Risâlelerde hemen karşımıza çıkan yanıtı şudur: "O, *her şeyi* en iyi şekilde bilendir"⁶³. Problemin çözümüne ilişkin bu Kur'ânî yanıt, yazar tarafından temel bir ilke olarak vazedilir: Allah cüziyyatı bilir. Dolayısıyla tıpkı Kur'an'ın vurguladığı gibi, ilahî bilginin kapsamına girmeyen hiç bir obje alanı yoktur. Müellif, bu temel yaklaşımı, dini karakteri bilinçli olarak ön plana çıkartılmış ontolojik bir temele dayandırmaktadır: "Hiç yaratan (yarattığını) bilmez mi?"⁶⁴. Yukarıda da belirtildiği gibi, bilme ile yaratma arasındaki özdeşlik varsayımı, yazarın çözümünün odak noktasını oluşturmaktadır. Yani, Tanrısal bilgi, insana ait bilgiden farklı olarak, yaratma eylemini de içermektedir. Şu var ki, burada "halketme", daha çok, Tanrıdan bir "sudûr" veya "feyzân" olarak tasarlanmakta ve bu da, bütün varlıkların varlık nedeni olan Tanrının kendi özünü bilmesine, deyim yerindeyse, geri götürülmektedir. Şu halde, Tanrının bilgisinin obje alanı, sadece kendi özüdür. Fakat, kendi özü de, bir şekilde, bütün varlığı içermektedir. Bu nedenle O, kendini bilmekle,

⁶¹ *Resâil*, s. 168

⁶² Kur'an, 36/82

⁶³ Kur'an, 2/29

⁶⁴ Kur'an, 69/14

kendinden taşmış olanı, yani bütün varolanları da a priori olarak bilmiş olur. "Bütün nesnelere onun zatının yetkinliğinden sudûr ettiği için, O, kendinden sâdır olanı bilmesiyle, bütün nesnelere bilir"⁶⁵. Şu halde, İlk-olanın bilgi objesi, sadece kendi özüdür. "Kendi özünün yetkinliğini düşünmesiyle, kendinden sudûr edeni ve yetkinliğinden feyzân edeni düşünür. Böylece O, kendini bilmesiyle bütün nesnelere bilir"⁶⁶. Görüldüğü gibi, Tanrısal zihinde, süje-obje ikiliği ortadan kalkmaktadır. Tanrı, bütün nesnelere bilmekte, ama, onda her hangi bir çokluk da meydana gelmemektedir. Çünkü Onun bilgisi, kendi özünü düşünmekten başka bir şey değildir.

Risâlelerde konu, bir başka açıdan, Aristotelesçi üçlü cevher kuramı çerçevesinde temellendirilmeye çalışılır. Buna göre, varolan cevherler, oluşa tabi olan cevherler, semavi cisimlerin cevherleri ve varlığında maddeye gereksinim duymayan cevher olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İlk iki kategoride yer alan cevherlerden farklı olarak üçüncü cevher yani en üstün cevher olan Tanrı, "düşünme ve objesi kendisi olan düşünür (âkil); bilgi ve objesi özü olan bilendir. Bilmek ve düşünmek için başka bir zata gereksinim duymaz. Aksine sadece özünü bilmesiyle, zatının yetkinliğinden varlık kazanmış bütün varolanları bilir"⁶⁷.

Bu argümantasyon içerisinde müellif, Tanrının "cüziyyatı" bildiğini ve hiç bir şeyin Onun bilgisi dışında kalmadığını belirtir. "O, mertebelerine göre, kendinden taşıp çıkan her şeyi bilendir. Bu nedenle, O, aracı kılmış olduğu şey sayesinde varolan cüziyyatı, Zatından bu aracıya ait olan şeyi bilmek suretiyle bilir. Ve böylece Ona hiç bir şey gizli kalmaz"⁶⁸. Risâlelerde, yine belirtilmektedir ki, "İlk-olan, alemin bütün tikellerini, ikincileri ve semavi cisimleri bilir"⁶⁹. Tanrının bilmesi, daha önce de ifade edildiği gibi, bizim bilmemizden farklıdır. En belirgin farklılıklardan birisi olarak, Tanrının bilgisinin aksine, insanın bilgisinde bir süje-obje ikiliği vardır. "Diğer akıllarda bilgi, kendi özleri olmayan bir veya daha çok makulden elde edilmektedir" ki, insan aklında, bilginin kendilerine dayanmış olduğu makuller oldukça çoktur⁷⁰. Şu halde, Tanrısal aklın dışında kalan akıllarda bilgi, başka bir şeye bağlı olan bir sonuç, bir etki iken, Tanrının bilmesi, objesini Tanrının kendinde bulmaktadır. Buna bağlı olarak yazar, yine insanla bir karşılaştırma yaparak, Tanrının tikelleri bilmesinin tanımlara dayalı olmayan yapısına değinir ve bu tarz bilginin varlık bakımından bir eksiklik olduğunu belirtir. Çünkü, bu tür bir bilgi, bir bilgi malzemesini ve bu malzeme üzerinde yoğunlaşacak bir çabayı gerektirir. Yani bir çokluk arz eder. Halbuki, Tanrının bilgisi, kendi özünün bilgisidir. "O, nesnelere, nesnelere dolayısıyla değil, yetkin varlıkla özünü bilmekle bilir"⁷¹. Kısaca, Tanrının bilgisi, bir süreç içerisinde oluşan, dolaylı, discursiv bir bilgi değildir⁷².

Risâlelere göre, varolanlar skalasının, İlk-olandan sonra yer alan kademesinde, genel bir isimlendirmeye, aracı varlıklar bulunmaktadır. Tanrının ezeli olarak kendini bilmesinde temelini bulan kozmik taşma ya da çıkış süreci içerisinde kendini gösteren "ilk yaratılmış" varlık, birinci akıldır ve bu akıl Tanrıdan sonra en yetkin

⁶⁵ *Resâil*, s. 168

⁶⁶ *Resâil*, s. 187

⁶⁷ *Resâil*, s. 199

⁶⁸ Aynı yer.

⁶⁹ *Resâil*, s. 184 ve bkz., s. 185

⁷⁰ *Resâil*, s. 199

⁷¹ *Resâil*, s. 183

⁷² *Resâil*, s. 187

varlık kademesini teşkil eder. Kozmik çıkışın, ulvi alemin son noktasında bulunan Faal akıla kadar uzanan kısmında, bir hiyerarşi içerisinde yer alan varlıklar melekler, tanrısal akıllar ya da ikinciler olarak zikredilir. Müellif, Zorunlu Varlığın dışında kalan bütün varolanların olurlu ve meydana getirilmiş yapısına değinirken, "ilâhî akıllar"ın kendileri bakımından "hâdis, başkası ile ebedî olarak zorunlu" olduklarını belirtir. Bununla beraber onlar, zaman ve mekan kategorileri içerisinde bulunan bu dünyanın "hâdis"leri gibi, başı ve sonu olan zamanî varlıklar olmayıp, "dehr"in içerisinde yer alırlar⁷³.

Oluş, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrının zatının veya varlığının yetkinliğinden bir taşma, bir yayılma olarak tasavvur edilmektedir. Bu taşmanın Tanrı ile doğrudan ilgili bulunan kademesinde "birinci akıl" bulunur ve bu aşamadan sonra, yaratma eylemi, aracı akılların işin içerisine girmesiyle gerçekleşir. İkinciler mertebesinde bulunan her bir akıldan, bir düzen içerisinde, sürekli bir taşma olur ve birtakım yeni akıllar oluşur ki, bu akıllar, kendilerini meydana getiren yaratıcı akıllara benzer olmakla beraber, onlarla aynı değildirler. Ve her bir akıl, varlığını borçlu bulunduğu bir üst aşamadaki akla muhtaçtır, ama başkasına değil. Aynı şekilde, Faal akıldan da, varlığını kendisine borçlu bulunan ve kendisine benzeyen ama kendisi ile aynı olmayan bir akıl taşar⁷⁴.

Faal akıldan taşan bu aklın mahiyeti ve işlevi hakkında, Risâleler yeterince açık değildir. Müellifin, insanî akılları tasarlamış olabileceğini düşünebiliriz. Teorik bilgi ve insanî yetkinliği konu alan bir risâlesinde müellif, nihai yetkinliği elde etmiş olan insanî aklın, semavî akıllar gibi, başka hiç bir şeye muhtaç olmaksızın, fiilini kendinde gerçekleştirdiğini ve böylece "bâkî" olduğunu belirtir. Bu düzeyi elde etmiş olan akıl, yazara göre, başka hiçbir şeye gereksinim duymaz. "Fakat o, diğer yüce akılların, kendilerinin üzerinde yer alan ve kendilerine varlık veren akıllara muhtaç durumda bulunmalarında olduğu gibi, sadece, kendisine feyzân ederek varlık veren akla muhtaçtır"⁷⁵. Bu akıl da, öyle anlaşılıyor ki, Faal akıldır.

Müellif, insani alanda ortaya çıkan akıldan farklı olarak, ikincilerin, düşünme eyleminde bir kesintisizlik içerisinde bulduklarını belirtir. Çünkü onların düşünmelerine konu olan obje kesintisizdir. Bu demektir ki, onlar, kendi akıllarında "ilk-olanı ve bütün varlıkların, mertebelerine göre, ondan nasıl meydana geldiklerini" düşünürler⁷⁶.

Semavi evrenin, bizim yaşadığımız evrenle doğrudan ilişki içerisinde bulunan biricik varlığı olarak Faal akıl, Risâlelerin yer yer üzerinde durduğu bir konudur. O da,

⁷³ *Resâil*, s. 189; "el-mübteda el-evvel" için bkz., *Resâil*, s. 183; Metafiziksel varlıkların "dehr" ve "zaman"la ilişkileri konusunu Krş., *Fi'l-hayri'l-mahz*, bâb 2 ve bâb 6. el-İzâh'ın ikinci bâbı bu konuya tahsis edilmiştir: "Gerçek anlamda her varlık ya dehrden yüce ve ondan öncedir; ya dehr ile beraberdir; ya da dehrden sonra ve zamanın üstündedir. Dehrden önce olan varlık İlk Neden'dir, çünkü o, onun nedenidir. Dehrle beraber bulunan varlık ise akıldır, çünkü o, ikinci varlıktır. Dehrden sonra ve zamanın üzerinde olan varlığa gelince, o da nefstir. Çünkü o, dehrin alt ufkunda ve zamanın üstündedir. İlk nedenin dehrden önce oluşunun delili açıktır, çünkü, varlık dehrin içerisinde kazanılmıştır. Ve şunu deriz ki, her dehr varlıktır ama her varlık dehr değildir. Şu halde varlık dehrden daha kapsamlıdır".

⁷⁴ *Resâil*, s. 158

⁷⁵ *Resâil*, s. 157; ayrıca bkz., s. 181, 182 ve 201

⁷⁶ *Resâil*, s. 186-187 ve bkz., s. 157; Aklın objesi ile ilgili olarak krş., *Fi'l-hayri'l-mahz*, bâb 10. "Her bir akıl, bozulmayan ve zamana tabi olmayan daimi şeyleri düşünür. Çünkü, eğer akıl sürekli olarak hareketsizse, o, değişmeyen ve oluş ve bozulma tabi olmayan şeylerin nedenidir. Aklın böyle oluşu (şeyleri) kendi varlığı sayesinde düşünmesinden dolayıdır. Varlığı ise daimi olarak değişmez ve bozulmazdır".

tıpkı diğer ilahî akıllar gibi, nihai aşamada, varlığını başkasına borçlu olan bir "yaratılmıştır" ve, aşağıda görüleceği gibi, kelimenin tam anlamıyla bir aracıdır.

Risâlelere göre, Faal akıl, biri kozmolojik, diğeri ise epistemolojik olmak üzere iki temel işleve sahiptir. O, bir taraftan, "semavi cisimlerin yardımıyla", kevn ve fesâd dünyasındaki bütün olayların "yakın fâili" olurken, bir taraftan da, insana ait bütün düşünme etkinliğinin kaynağı konumunda bulunur. Risâlelerin dinî-mistik bir zeminde temellendirilmeye çalışılan epistemolojik bahislerine girmek istemiyoruz. Ancak, belirtmek gerekir ki, müellif, bilme aktıyla inanma aktı arasında çok sıkı bir bağın bulunduğuna işaret eder ve bilgiyi inanmanın ön koşulu olarak değerlendirir. Dahası, Risâlelerin birçok yerinde bilgi, temel dinî ilkelere ilişkin kesin inancı sağlamaya yönelik bir vasıta olarak ele alınır⁷⁷. Ne var ki, bu vasıta da, son tahlilde, Faal akıl kanalıyla insana ulaştırılan "Tanrısal bir bağış", Tanrının ilminden bir taşma olarak değerlendirilir⁷⁸. Bir bağış ki, "Faal akıl ile ittisal" anlamına gelmektedir⁷⁹. Şuna da işaret edelim ki, Risâlelerde ortaya konan bilgi öğretisinin anahtar terimi, yerine göre, aklın, kalbin ve nefsin bir etkinliği olarak belirlenen "basiret"tir. Tanrısal bir bağış olarak basiret, insanlarda çeşitli yetkinlik düzeylerinde temsil edilir. İnsani düzeylerin en üst basamağında, tamamen, "vehbî" nitelikte bir yetkinliğe sahip olan peygamberler yer alır. Velileri, çok az sayıda zuhur eden, "Aristo" gibi, yüksek kavrayışlı kişiler takip eder⁸⁰.

Fiziğe dair bahislerde Faal akıl, semavi cisimlerle birlikte, kevn ve fesâdın yakın sorumlusu olarak karşımıza çıkar. Ayaltı dünyasındaki oluş ve bozuluşla, semavi cisimlerin, son tahlilde Tanrısal emirle gerçekleşen hareketleri arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. Yeryüzü olaylarını, gökyüzünde gerçekleşen cüzî hareketler belirlemektedir ki, bu etkiyi en açık şekilde Güneş ile Ay'ın hareketlerinde görmekteyiz⁸¹. Risâlelere göre, Tanrı, "oluş ve bozuluş maddesindeki bütün cüzîlerin yaratıcısı (muhteri)dir". Bununla beraber, Faal akıl, ayaltı dünyasının müşterek unsuru olan maddenin varlık sebebi olarak gösterilmektedir. İkincilerden her birinin bir maddesi (cirm) vardır ki, onlar bu maddede, nefislerinin kendilerinde şekillendirdiği şeyi yaparlar. Faal akıl da, en küçük ayrıntısına kadar, maddenin her bir cüzünde meydana gelmesini amaçladığı şeyi, kendisine ait cisimlerin (cirm) nefislerinde şekillendirir⁸².

Risâlelerin yazarı, başka bir yerde, Faal aklı için içerisine katmaksızın, bütün tabiî olayları, semavi cisimlerin hareketleriyle izah etmeye çalışır. Buna göre, göksel hareketler, yeryüzü cisimlerinde birtakım muharrik tabiatların oluşmasına neden olurlar ki, bu tabiatlar aracılığıyla, göksel olaylar yersel olayları determine eder. Cisimlerde görülen muhtelif değişmeler de bu "tabiatlar"a geri götürülür. Müellif, tabiat olaylarının mahiyetini açıklamak için, insan alanında gerçekleşen bir sanat eserinin oluşum sürecini ve bu süreçte kendini gösteren birincil ve ikincil etkenleri okuyucunun dikkatine sunar. O öne sürmektedir ki, bir tabiat olayının oluşum sürecinde iş başında olan nedenlerle, insani bir yapıtın ortaya çıkmasını sağlayan nedenler arasında bir benzerlik vardır. İnsani alanda tasarlanan bir sanat eseri, pratik akıl, imge-

⁷⁷ *Resâil*, s. 167

⁷⁸ *Resâil*, s. 179; Krş., *Risâletü'l-vedâ*, s. 141 ve *İttisâl*, s. 162

⁷⁹ *Resâil*, s. 165

⁸⁰ *Resâil*, s. 176-178

⁸¹ *Resâil*, s. 179

⁸² *Resâil*, s. 184-185

lem ve organların görev aldığı bir çalışma süreci içerisinde meydana gelir. Ve insani irade bu sürecin her aşamasında iş başındadır. Şimdi, yazara göre, çeşitli psikolojik yetilerin ve bedensel güçlerle birtakım aletlerin söz konusu süreçte yer almasına rağmen, bir insani yapının gerçek sanatkarı akıldır. Burada, çeşitli aletlerle bedensel organların ve bunları faaliyete geçiren muharrik güçlerin, kendinden hareketli olmadıkları aşikardır. Aynı şekilde, bir sanat eserinin kendi başına varolmasının imkansızlığı da ortadadır. Şu halde biz, bir insani yapıtı, ne kendisi ile, ne de onunla doğrudan temas içerisinde olan alet ve organlarla, ne de organları hareket ettiren nefsanî muharriklerle izah edebiliriz. Çünkü, bu muharrik unsurların hiçbirisinde yapma gücü (fiil), hakiki değildir. Şu halde, bu muharrikler dizisinde gerçek etken, "bu hareketlerin tümünü tedbir eden ve organları harekete geçiren gücü, bu hareketleri var etmeye zorlayan akıldır"⁸³.

Müellif, bir sanat olayında gördüğü bu işleyişin ve bu işleyişteki uğrak noktalarının, bir tabiat olayında da bulunduğu inanmaktadır. Şöyle ki, "tabii varlıklarda tabiat", bedensel "organlar" konumunda bulunurken, "semavi cisimlerin nefisleri de, mütehayyile yetisi konumunda" bulunmaktadır. Gerçek "fâil ise, yaptığı şeyi bilen ve böylece var etmek istediği şeyi semavi nefislere yayan, ve tıpkı insan aklının, var etmeyi amaçladığı şeyi hayalde şekillendirmesinde olduğu gibi, onu onlarda şekillendirendir"⁸⁴. Tabii bir durumun gerçekleşmesinde, gerçek fâil ve semavi cisimden sonra, üçüncü ve son aşamada, müellif, "tabiat"ı görür ve kendi tabiat tanımını yapar. Ona göre "tabiat, kevn ve fesâda tabii cisimlerde varolan bir muharriktir". Ne var ki, bu muharrikin tabii cisimdeki varlığının, doğrudan tabii varlıkla ilgili bir yönü yoktur. Çünkü, "onun bu cisimlerdeki varlığı, semavi cisimlerin hareketinden kaynaklanmaktadır". Risâlelerin yazarı, bu bağlamda, en tipik bir örnek olarak, yeryüzü olaylarındaki etkisini açık olarak gözlemleyebildiğimiz Güneşi verir. Hem ifade, hem de maddi açıdan bazı güçlükler taşıyan metinden anlaşıldığı kadarıyla, güneş, işlevini, sahip olduğu ısı aracılığıyla gerçekleştirir. Ve ısı, güneşte, müdebbir konumunda bulunmaktadır. "Allah'ın iradesi" doğrultusunda güneş, harareti vasıtasıyla işlevini yerine getirmek üzere, tabii varlıklara bir muharrik güç verir. Aynı şekilde, "semavi cisimlerin bütün hareketlerinden birtakım tabiatlar sadır olur ki, bu tabiatlar aracılığıyla tabii cisimlerde etkinlikte bulunurlar". Nasıl ki, insanın yaptığı şeyler akıl, nefis

⁸³ *Resâil*, s. 170-172; İnsan akli ile mütehayyile yetisinin bilgikuramsal ilişkisine dair bkz., *Resâil*, s. 154-155; Bu risâlede yazar, akıl ile imajınasyonun işlevlerine ve karşılıklı ilişkilerine değindikten sonra şöyle demektedir : "Açıktır ki, insanî aklın tahayyül için sağladığı şey kendinden değildir. Ve bu sağlanan şeyi tahayyüle yerleştiren de, o değildir. Bilakis, ondaki bu fiili işleyen, onu daha önce bilen ve onu varetmeye gücü yeten (kâdir) bir fâildir ki, Ondan başka tanı yoktur. O, onun varlığının sebebidir. O, fiilde bulunan gökcisimlerine, iradesi ile, münfail cisimlerde yapmayı dilediği şeyi yapma yolunda hareket verendir. Nitekim O, evrende meydana getirdiği şeyler hakkında bilgi sahibi olmamızı dilediğinde, o şeyin bilgisini meleklerle yayar ve bu bilgi, meleklerden de insan aklına yayılır ve her bir insan da, kendisine bu bilgiyi alma yolunda bağışlanan yatkınlığa göre, onu idrak eder". Risâlelerde, vahy ve kehanetleri de kapsamına alan bu öğretinin ilgili pasajlar çoktur. Mesela bkz., s. 156 vd., s. 160 vd; Bilginin, Tanrısal irade doğrultusunda, aracı akıllardan geçerek, uygun insan aklına ulaşması süreci ile ilgili olarak bkz., s. 180, ve insan aklının, varlığını, Tanrıdan taşıyıp gelen bir "basiret"e borçlu bulunduğu dair bkz., s. 195.

⁸⁴ *Resâil*, s. 172

ve organlar aracılığıyla meydana geliyorsa, aynı şekilde, tabii durumlar da, Tanrı, semavi cisimler ve tabiat kanalıyla gerçekleşir⁸⁵.

Oluş sorunuyla ilgili açıklamalarında yazar, görüldüğü gibi, bir aracı varlıklar dizisinin ya da ikincil nedenlerin varlığını kabul etmektedir. Gerek fizik ve gerekse kozmolojik bahislerde, özellikle son dönem Grek ruhunun bir yansıması olarak, aracı varlıkların istihdam edilmesi anlayışı, Risâlelerde kendini göstermektedir. Bununla beraber, yazar, ikincil nedenlerle aracı varlıklara gerçek fiil yüklememe konusunda son derece hassas görünmektedir. O, klasik bir müslüman kelamcısının dini gayreti ile mukayese edilebilecek bir hassasiyetle, oluş ve bozuluşta Tanrının mutlak hakimiyetini korumak ve göstermek için, elinden geleni yapmıştır. Öyle ki, Tanrının mutlak egemenliğine yer veren pasajlar okunduktan sonra, konunun, aracı varlıklara da iş veren bir model çerçevesinde sunulmasının, yazarın zihninde teorik bir varsayım-dan daha fazla bir değere sahip olmadığı izlenimi uyanmaktadır. Denebilir ki, yazarın, fiziğe ilişkin konulara yer vermesindeki yegane amaç, Tanrının tabiat olaylarının gerisinde duran mutlak neden oluşunu göstermek için bir zemin hazırlamaktır. Öte yandan, aracı varlıkların önemli ölçüde fonksiyonel olduğu bir kozmolojik modelin kullanılması, yazarın zihnindeki, kâdir-i mutlak Tanrı fikrine hiç bir hanel getirmemektedir. Yazar, benimsediği modelin içermekte olduğu sakıncaların farkında olarak, Tanrının bu niteliğini özellikle vurgulamaktadır.

Aslında bu hassasiyet, önemli ölçüde Fi'l-hayr el-mahz'da da sergilenmektedir. Ve hiç kuşkusuz, bu eserin, İslâm dünyasında ve özellikle Hıristiyan teoloji çevrelerinde yapmış olduğu süksede, Tanrının mutlak hakimiyeti ve tek gerçek neden oluşunu formüle etmede sağlamış olduğu entelektüel imkanın çok önemli payı vardır. Nitekim eserde, ikinci dereceden nedenlerin etkinliği, nihai aşamada ilk nedene geri götürülmekte ve bu husus, sık sık tekrarlanmaktadır. Bâb 22'de denilmektedir ki, "akıl, ilk yaratılmış olandır. Yüce Tanrıya en çok benzeyen de odur. Bundan ötürü, kendinin altında bulunan nesnelere o yönetir. Nasıl Tanrı, iyiliği nesnelere yayarsa, aynı şekilde akıl da, bilgiyi, kendinin altında bulunan nesnelere yayar. Ne var ki, her ne kadar akıl, kendinin altında bulunan nesnelere yönetiyorsa da, Yüce Allah, tedbir bakımından akıldan önce gelir ve nesnelere, aklın yönetmesinden daha üstün ve daha yüce bir şekilde yönetir. Çünkü, akla tedbir etmeyi veren, O'dur".

Risâlelerde, oluş sürecinde yer alan aracı varlıkların bir tür yaratma etkinliğine sahip oldukları belirtilmekle beraber, her varlığın ilk-olandan taşınmış olduğu özenle ve tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Bütün varlık, ilk-olanda içerilmektedir ve bu yüzden, varlıkların Ona nispet edilmesinde aracı varlıkların bulunmasıyla bulunmaması belirleyici bir öneme sahip değildir⁸⁶. Bütün varlığın Tanrıya geri götürülüp bağlanması hasebiyle, ikinci dereceden yaratıcılar, ya da Tanrının dışındaki fâil ne-

⁸⁵ *Resâil*, s. 172-173; Bu açıklamalar doğrultusunda, tabii bir oluşum sürecinde yeralan etkenlerle, yapay bir oluşum sürecinde yeralan etkenleri, gerçeklik açısından sahip oldukları değer sırasına göre, şöyle gösterebiliriz:

Tabii oluşum: Tanrı-semavi cisimler-tabiat-tabiat olayı

Yapay oluşum: İnsan akli-mütehayyile-organlar-sanat eseri (yapay nesne).

Semavi cisimlerin hareketlerinin yeryüzü olaylarını determine ettiği ve tabii işleyişin uzak nedeni olduğuna ilişkin bu kuram, öyle görünüyor ki, Fi'l-hayri'l-mahz'ın 3. bâbını yansıtmaktadır. Burada ifade edilmektedir ki, semavi nefis, ilk Neden'in kendisine vermiş olduğu güçle, tabiatı yönetir ki, bu ondaki ilahî fiili gösterir. O, sahip olduğu nefsanî fiil ile de, ilk cismi ve bütün tabii cisimleri hareket ettirir. "Çünkü o, cisimlerin hareketi ile, tabiatın fiilinin nedenidir".

⁸⁶ *Resâil*, s. 181

denler, kelimenin tam anlamıyla aracıdır. Ve Tanrının dışındaki bütün fâil nedenler, Faal akıl, gök cisimleri v.s., son çözümlemede Tanrıdan almış oldukları yetkiyle etkinlikte bulunurlar⁸⁷. Şu halde, gerçek belirleyici prensip, O'dur.

Risâleler, Tanrının mutlak gücünü ve egemenliğini göstermek amacıyla, epistemolojik, fizik ve kozmolojik bütün olguları Tanrının bilgisine dayandırmaktadır. Bütün bilme ve yapıp etmelerin arkasında duran gerçek aktör, Tanrıdır. Müellif, kimi yerlerde sıkı bir determinist tavır içerisinde, Tanrıyı, her aşamadaki bilme ve yapmanın uzak nedeni olarak değerlendirmektedir. Şöyle ki, aracı durumunda bulunan varlığa, Tanrının bilgisi doğrultusunda, sûreti "şu şekilde" var etme bilgisi verilmiştir. "O (Tanrı), aracı varlığa, sûreti, kendi bilgisinde olduğu şekliyle var etmek üzere" etki eder. Ve aynı şekilde, sûretin alıcısına da, sûreti kabul etmek üzere etkide bulunur⁸⁸. Şu halde, Tanrının dışında kalan bütün fâil nedenler, bu açıklamalara göre, gerçekte, Onun etkisini yansıtan pasif alıcılar veya ara-nedenler konumunda bulunmaktadır. Böylece, bu çokluk evreni, Tanrının mutlak fiilinin etkisi altında bulunan ve birinci akıldan başlayarak maddeye kadar uzanan bir infialler serisi olarak karşımıza çıkmaktadır⁸⁹. Ne Yeniplatoncu gelenekte ikinci dereceden tanrılar olarak telakki edilen kozmik akılların, ne oluş ile bozuluşu deruhte eden gök cisimlerinin, ne de tabiatın gerçek bir fiili vardır. Bu anlayışa göre, tabiat, yukarıda tasvir edilen analogi çerçevesinde Tanrısal imgelem olarak değerlendirilen gök cisimlerinin yeryüzüne etkisini yansıtan pasif bir aracıdır. Tıpkı, insan aklının uzak etkisini yansıtan ve özünde hareket olmayan bedensel organlar gibi.

Konuya bir başka yaklaşım, "uzak fâil" ile "yakın fâil" kavramları çerçevesinde yapılmaktadır. Müellif, problemi önce bir felsefe tarihçisi gözüyle ele alır ve el-Gazâlî, el-Fârâbî ve Aristoteles'e atıflarda bulunur. O, Gazâlî'nin, "İlk-olanın (el-Evvel), bütün fiilleri fiilde bulunmak ve bütün münfailleri de etkilenmek üzere yarattığına inandığını" belirtir. Fârâbî de Uyûnü'l-mesâil isimli eserinde, yaratıcıları olması hasebiyle her şeyin Tanrıya bir nispetinin bulunduğunu belirtir. Okuyucunun havale edildiği üçüncü kaynak, Aristoteles'in Fizika'sıdır⁹⁰. Müellif, Aristoteles'e dayanarak kabul etmektedir ki, "gerçek anlamda fâil ilk fâildir ve yakın fâil için etki (fiil) söz konusu değildir... İlk fâildir ki, yakın fâili fiilde bulunmak ve münfailli de fâilden etkilenmek üzere yaratmıştır... Bu nedenle, övgü ve yerginin konusu, ancak ilk fâildir". İlk veya uzak fiil ile yakın fâil arasında yer alan diğer aracı fâillerin çokluğu durumu değiştirmemektedir⁹¹. Bu öğreti İbn Bâcce tarafından hem ahlâk alanında hem de fizik ve kozmolojide kullanılmıştır. Ne var ki, İbn Bâcce'ye aidiyeti kesin olan eserlerde, ikinci dereceden nedenlerin kendilerine bir yapma gücü yüklenirken, Risâlelerde konu daha çok Tanrının etkinliğinin mutlak anlamda gerçek olduğunu vurgulamak üzere kullanılmıştır. Ve burada, meselenin ahlâkî-toplumsal yansıması ön plana çıkarılmamaktadır. Bununla beraber, İbn Bâcce'nin diğer yazılarında bulunan bir örneğe burada da rastlıyoruz. Adalet ve zulmün toplumsal düzlemdeki tahakkuku birçok fâili gerektirmesine rağmen, adalet adil krala, zulüm ise zalim krala hamledilir. Çünkü, adalet ve zulüm

⁸⁷ *Resâil*, s. 184; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz, bâb 1; "İkinci nedenin fiili, birinci neden tarafından determine edilmektedir".

⁸⁸ *Resâil*, s. 181 ve 179; Krş., Fi'l-hayri'l-mahz, bâb 8: "İlâhî ilim, ilimlerin yaratıcısıdır". Bâb 16: "Her gerçek bilgi, Akıldan gelir ve akıl ilk bilendir. Diğer bilenlere, ilmi yayan odur".

⁸⁹ *Resâil*, s. 181

⁹⁰ Bkz., İbn Bâcce, Şurûhât es-simâ' et-tabîî, nşr., Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978

⁹¹ *Resâil*, s. 181

fiillerinin gerisinde duran gerçek ve ilk fâil odur. Fizik ve kozmolojik olaylarda da, yazara göre, aynı durum gözlenmektedir. "Faal akıl, kevn ve fesad alemindeki cüziyyatın yakın fâilidir. Bu ikisini bu işlevlerini gerçekleştirmek üzere yaratan ise, gerçek anlamda ebedî fâildir ve övgüyü hak eden de odur"⁹².

MAKALEDE ADI GEÇEN ESERLER

- el-Alevî, Cemâluddîn, *Resâil felsefiyye li Ebî Bekr b. Bâcce* -nüsûs felsefiyye gayr menşûra, Beyrut 1983
- Arslan, Ahmet, *Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?*, Yazko Felsefe Yazıları, 2. Kitap 1982.
- Bardenhewer, Otto, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg in Breisgau, 1882.
- Bedevî, Abdurrahman, *el-Eflâtûniyye el-muhdesa inde'l-Arab*, Kuveyt, 1977
- Bos, E.P., *William of Ockham's interpretation of the first proposition of the Liber de causis*, On Proclus and his influence in Medieval philosophy, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1992.
- Brand, Dennis J, *The Book of Causis*, 2 ed. USA 1984.
- Endress, Gerhard, *Proclus Arabus*, Beyrut 1973
- Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. Baskı, İstanbul 1992
- Halifat, Sahbân, *Resâil Ebi'l-Hasen el-Amirî ve şezeratüh el-felsefiyye*, Amman 1988
- İbn Bâcce, *Fî'l-müteharrik*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy*, Bingazi 1973
- İbn Bâcce, *Kitâb tedbîr el-mutevahhid*, nşr. Ma'an Ziyade, Beyrut 1978
- İbn Bâcce, *İttisâl el-akl bi'l-insan*, nşr. Macid Fahrî, *Resâil İbn Bâcce el-ilâhiyye*, Beyrut 1968
- İbn Bâcce, *Risâle el-vedâ*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1968
- İbn Bâcce, *Şurûhât es-simâ et-tabîi*, nşr. Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983
- Masûmî, M. H., *İbn Bajjah on prophecy*, Sind Üniv. Research Journal Art Series, vol. 1, 1961 Pakistan
- Masûmî, M.H., *Avempace-The great philosopher of Andalus*, Islamic Culture, vol. XXXVI, No. 1, and No. 2, Hyderabad-Deccan 1962
- Pines, Shlomo, *The limitations of human knowledge according to al-Farabi, İbn Bajja and Maimonides*, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. by I.Twersky, England 1979
- Proclus, *The Elements of Theology*, A revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford 1933.
- Proclus, *Fî'l-hayri'l-mahz*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdesa inde'l Arab*, Kahire 1955
- Taylor, Richard C., *A Critical Analysis of the Structure of the Kelâm fi mahd al-khair (Liber de causis)*, Neoplatonism and Islamic Thought içerisinde, ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992
- Taylor, Richard C., *Abd al-Latif al-Baghdadî's Epitome of the Kelâm fi Mahd al-Khair (Liber de causis)*, dn. 1, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by M.E. Marmura, State University of New York Press, Albany 1984
- Taylor, Richard C., *The Liber de Causis (Kelâm fi mahd el-khair): A Study of Medieval Neoplatonism*, Doctoral Dissertation, University of Toronto, 1981.
- Turhan, Kasım, *Amirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992.
- de Vogel, C.J, *Some reflections on the Liber de causis*, *Vivarum*, IV, 2 (November 1966)

⁹² *Resâil*, s. 192

ÂDEMCE'YE GİRİŞ

İsmail Hakkı SEZER*

INTRODUCTION TO ADAM'S LANGUAGE THEORY

Even before the talking creatures, there was conversation. The creator, it's not important to analyze this essence and even it is beyond our capacity, had been speaking before sayin "be" or "be existed". We can follow his conversation in Holy Books, by means of reflections by altered language. There are decuments about his conversation with all his creatures. He is talking to pen (kalem), earth, sky, angels, satan, Eve, Adam and other prophets with different ways. Consequently, origins of the languages must be stemmed from this eternal source. In all languages which are ancient ar modern, We can find out marks and essence from Adam Language. The Adam dictonary which We think develop will be based on Arabic, French and Turkish. These languages are represent of three main language groups.

Daha önce katıldığım bir sempozyumda anlama ve yorumlamanın, eğer Âdemce iyi ve doğruya yakın bir şekilde çözümlenirse insanın, Allah'ın kurduğu bir sistem içerisinde hem onunla hem kendisiyle hem de hemen her şeyle içten ve çok boyutlu ilişkilerinin derin ve kapsamlı, aynı zamanda çok ayrıntılı adının konması demek olduğunun görüleceğini savunmuş, eğer daha önce öneren olmamışsa konacak adın da Âdemce olmasını önermiştim.¹ Bir kere hem herkes bu adı tanıyor hem adın bizzat kendisi Âdemce bir isim. Yani inceleyeceğimiz bütün dillerde kökü veya türevi bulunan bir öz. O halde önce bu terimi açıklamalıyız.

ÂDEMCE TERİMİ

Türkçe olarak Âdemce, Arapça olarak el-Âdemiyye veya el-Luğatü'l-Âdemiyye, İngilizce olarak Adamish adlandırmaları bu dillere bir özel isim olarak girmiş bulunan Arapça "Âdem" (Adam) kelimesinden türetilmiştir.

Bizim tahmin edeceğimiz Âdemce, elbette, birebir, insanlığın atası Âdem ile eşi Havvâ'nın konuştukları dil değil. İşe öyle bir iddiâ ile başlamak, varılamayacak bir hedefe kalkışmaktır. Çünkü şu an mevcut bütün insanların yapısal ve niteliksel tüm

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ihsezer@selcuk.edu.tr

¹ İsmail Hakkı Sezer, *Dillerin Farklılığı veya Âdemce'yi Çözebilir miyiz*, (Summary), Y.Y.Ü. İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermönetik Sempozyumu, Van, 2001, s. 231.

özelliklerinden bir soyutlama ve çıkarım yaparak her yönüyle doğru saptanmış bir Âdem portresi nasıl çizilemezse aynı şekilde tüm dillerden hareketle geriye giderek işte kelime, cümle ve kuralları ile Âdem'in konuştuğu dil aynen budur demek de bizler açısından mümkün değildir. Ancak benzer kelimeler, anlamlar, kurallar, daha alt düzeyde hece ve ses birimleri, daha üst düzeyde de cümle ve söz hatta ortak kültür yönünden bir öz-birliğe ulaşma imkanı vardır. Bizim tahmin edebileceğimiz Âdemce bu "öz-birlik"ten başka bir şey değildir. On dördüncü yüzyılın ortalarında başlayarak çeşitli Avrupa ülkelerinde büyük atılım gösteren Genel Dilbilim Araştırmaları, dillerin birliği nazariyesine büyük bir malzeme sağlamış hem diller, hem kültürler noktasında oldukça doğru bir tarihin tespitine hizmet etmiştir.² Varılan sonuçları, birtakım taassubî eğilimlerle dil ve din mensuplarının kendi lehlerine yontmalarını görmezlikten gelerek hâlâ yeni bulgular ortaya çıkararak bu akımı bir "Âdemce öz-birlik"ten yana değerlendirmek daha yararlı ve "genel dilbilim" adlandırmasının ruhuna daha uygun olacaktır.

ÂDEM ÖZEL İSMİNİN KÖKÜ

Âdem özel isminin kökü olan hemze-dâl-mîm kökü, "uyum ve güzel etkileşim" (muvâfakat ve mülâemet) anlamındadır. Bu, kadın ve erkek arasında sevgi ve anlaşma ile olur.³ İbn Fâris'in bu açıklamasından "edm" kökünün etmek anlamına geldiği, karşılıklı olunca da etkileşim mânâsı taşıdığı anlaşılıyor. Yapmak kökünden türeyen yapıcı isminin olumlu eylemi ifade etmesi gibi bu kök de güzel etkileşimi ve uyumu anlatmaktadır.⁴ Bu kökten türeyen "edemet" kelimesi vesile ve araç anlamındadır, çünkü aykırı şey araç görevi görmez. İşte uyumluluk ve güzel etkileşim bu esastan çıkmaktadır.

Türkçe'deki "et" kökünde de aynı anlam ve espri bulunmaktadır. İster bu kök et-kemik kelimelerindeki "et" kökü, isterse etmek-eylemek anlamındaki fiil kökü olsun. Bu konuda İsmet Zeki Eyüboğlu şunları söylüyor: Et sözcüğünün en eski Türkçe kaynaklarda geçtiği biliniyor, ancak bu tek sesli sözcüğün kökensel bir içeriği de vardır. Bize kalırsa "et-ey-it" köküyle başlayan bütün kişi eylemlerinin kaynağı budur. Kişisel eylemlerin gövdeyle bağlantılı olduğu, gövdesiz bir kişi eyleminin söz konusu edilemeyeceği açıktır. Bu nedenle "et" ister bağımsız bir kavram, ister bir eylem kökü diye alınsın, gövdesel devinimlere değgin bütün işlemlerin temelidir."⁵ Bizim burada özellikle üzerinde duracağımız incelik, bağlantılı ve uyumlu eylem ve etkileşim anlamıdır. Arapça'da, "derinin iç kısmına, kapladığı ete uygunluğu (mülâemeti) nedeniyle "edemet" dendiğini burada bilhassa kaydetmeliyiz. Yani derinin o kısmı da neredeyse bir et'tir ve kapladığı et ile "iyi bir edim ve etkileşim=edemet" halindedir.

Bu kökün bir fiil olarak eşler arasındaki uyumu bildirmek için kullanılmasına bakılırsa, Âdem isminin bu kökten türemesi; insanın, eşi ile uyumlu hatta mükemmel ilişkilere uygun bir kişilik olmasındandır denebilir. Uygun davranışları olan veya buna

² Bk. Muhammed Selîm Raşdân, *el-Luğât es-Sâmiyye fî mecâl 'ilmi'l-luğât*, *Mecellet el-Lisân el-'Arabî*, Ocak, 1970, Rabat, s. 47 v.d.

³ Bk. İbn Fâris, *Mu'cem makâyis el-luğa*, neşreden, 'Abdesselâm Muhammed Hârûn, Mısır, 1969, I, 71-72.

⁴ Bu kökün işteşliği mufâale babı ile değil de if'âl babından "âdeme'llâhu beynehumâ" (âdeme-yu'dimu-îdâmen) şeklinde kullanılıyor. Bk. İbn Fâris, *age*, I, 72.

⁵ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimolojisi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s.247, (et maddesi).

müsait yaratılmış bir kul anlamını, dahası her şeyle uyumlu ve olumlu ilişkiler sergileyebilen kişi anlamını da hatırlatabilir. Türkçe'de "adam" demek, bir isim olarak, güzel özellikleri olan demektir. "Adam gibi ol" sözünde olduğu gibi.

Bu Arapça köke "derin türeme" (iştikâk-ı ekber) noktasında bakılırsa "hemze-dâl-vâv" kökünden türeyen araç anlamındaki "edât" kelimesinin bu kökle örtüştüğünü görürüz. Çünkü "edât" istenilene ulaşmayı sağlayacak işler gören şeydir.⁶

Latin kökenli dillere gelince bunlardan Fransızca'da "aide" dişil ismi ile fiil olan "aider", yardım, imdat, muavenet, kolaylaştırma, kullanma ve yararlanma anlamlarına gelir. Büyük kiliseye bağlı küçük kiliseye de bu nedenle "aide" denmiştir.⁷ İngilizce "aid" de yarar ve yardım anlamındadır. "Edit" ve "édition" her iki dilde de, hazırlama anlamıyla "yapıp etmeyi" anlatır. Fransızca'da mecazen eylemin tekrarını bildirir.⁸ Herhalde bu kök temelde yapıp ettirme aracını ifade etmektedir. Nitekim Fransızca'da "édit", "buyruk ve buyrultu" mânâsındadır.⁹ Her halükarda bu iki kök, hem başkasıyla hem kendisiyle hem de kendi kendine bir iletişim, etkileşim ve yapıp etme üzere olmayı anlatıyor.

Bu noktada herhangi bir kökte ek veya kök harf olarak bulunan ses-birimleri veya hecelerin üzerinde de durulmalıdır. Türkçe bakım-çekim, Fransızca mécanisme derken duyulan -m sesleri, Arapça'da mastar yapma harfi olan mîm (mimli mastar), Arapça'daki yuvarlak tâ, Türkçe ve Fransızca'da isim sonlarındaki -t sonekleri kelimelerde, bazen kök bazen sonek gibi durmaktadırlar. Bazen bunlar üst üste de gelebilmektedirler.

Kök ve ek harflerin yerleri değişerek yeni kelime okunuşları da ortaya çıkmaktadır. İç deri anlamındaki Fransızca "derme" kelimesine dikkat edelim, onun Türkçe deri ismine benzemesi yanı sıra Arapça iç deri anlamındaki "edemet"e benzemesini¹⁰ de göz ardı etmemeliyiz. Asgari düzeyde bir harf benzerliği bulunuyor. Daha fazla benzerlikler tahmin yüzdemizi artırıyor.

Şimdi bütün bu söylediklerimizi esas alarak diyebiliriz ki Âdem kelimesi her ne kadar sayılan dillere, muhtemelen bütün veya birçok dünya diline, bir isim olarak girmiş ise de aslında bu kelime veya isim, Hz. Âdem'in dilinden bütün dillere geçmiş bir köke sahipti. Bu kökte "e" veya "a" sesi ile "d" veya "t" sesleri ya da bunlara yakın sesler kesin vardı. Bu iki sesin birleşimi, yapıp etme, etkileşme eylemlerini ve iç deri anlamını kesin ifade ediyor.¹¹ İngilizce'de "add" katmak, eklemek ve toplamak anlamında bir fiildir,¹² Bu köke daha sonra da değineceğimiz yapısal değiştirme örnek veya sonekleri eklenmiş olabilir. "R" ve "m" harflerinin, tek veya sesli harf ilavesi ile

⁶ Bk. İbn Fâris, age. I, 73.

⁷ Bk. Ş. Sâmî, *Dictionnaire Français-Turc*, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1905, s. 50-51; ayrıca bk. Tahsin Saraç, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, s. 39.

⁸ Bk. Ş. Sâmî, age. s. 873.

⁹ Bk. Tahsin Saraç, age. s. 441.

¹⁰ Sonradan muttâl olduğumuz bir makalede (bk. 'Abdul'azîz b. 'Abdillâh, el-Vahdet el-asliyye beyne'l-luğât, (Mecellet) el-Lisânu'l-'Arabî, Câmîatu'd-Duveli'l-'Arabî, Rabât, Ocak, 1970, s. 12) derme ile edemet arasındaki ilişkinin başkası tarafından da bulunması bizi sevindirmiştir.

¹¹ Muhtemelen daha cins bir anlam taşıyabilir. Meselâ "iç, içte oluş" veya "katkı ve ilave" gibi. Buradan hareketle ekmek içine konup yenen azıklardan biri olan et'e bu sebeple et dendiğini düşünebiliriz. Arapça'daki azık anlamındaki idâma bu sebeple idâm denmiştir. (adm, to take some additional food, Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Edited by J. Milton Cowan, Librairie Du Liban, May, 1980, s. 10.)

¹² Bk. Redhouse.

okunuşları bu köke katılmış olabilir. Hatta "edit"te olduğu gibi "d" kök harfinden sonra "t" isim yapma soneki bulunabilir. Sessiz harfler arasındaki ünlüleri kök harf veya kaynaştırma harfi olarak da düşünebiliriz. Bazen harfler üst üste gelebilir.

Buna göre bağlayacak olursak bizde "yap" kökünden "yapıt" var, ama "et" kökünden "edit" veya "etit" yok. Türetilip kullanılsaydı olurdu. Arapça'da andığımız iki kökten türemiş "edat" ve "edemet" var, biri araç anlamında, öbürü yine değindiğimiz üzere kısaca üst deri ile et arasındaki aracı, yani alt deri, yapıp etme vesilesi, bağdaştırma vasıtası. İngilizce ve Fransızca'da bulunan "aid" "edit" sözcükleri ile "édit" "aide" sözcüklerinden söz etmiştik.

Âdem kelimesine gelince bu Arapça'da var. "Yapım" gibi türetilseydi Türkçe'de de "edim" olurdu ve bu kelime Âdem'in taşıdığı anlamı taşırdı. Latin grubunda andığımız köklerden mysticism ve mysticisme gibi bir türetim olsaydı "aidm" veya "aidem" ya da "edim" veya "édim" gibi bir türev Âdem anlamına gelirdi. Bu noktada yapım eklerinde anlam kayması olabileceğini de unutmamalıyız. "m" eki böyledir. "Fırlama" kelimesi, şahsı gösterir, "yapma" "örme" ve "örtme" eylem, sıfat veya cansız varlığı gösterir. Anlam genişlemesi ile Sevim özel ad¹³ olmuşken, "kurum" ve "yapım" gibi kelimeler eylem veya cansız varlık adıdır.

İşte tam bir Allah "yapımı", Allah sanatı, Onun yapıp ettiği, iki eliyle (iki yediy-le) Rahmanî şekillendirme kuralları ile yarattığı¹⁴ bir "yaratım" bir "edim" bir "uygun kılım" bir "hazırlama" bir "yardımlaşım" bir "paylaşım" olan ilk insanın adı da Âdem olarak özel isim halini almış ve türediği kökü, üç ayrı anadil grubundan olan Arapça'ya Türkçe'ye ve İngilizce ile Fransızca dil ailesine bir iki kök halinde miras bırakmıştır. Âdemce, açıklayacağımız diğer özellik ve kurallar çerçevesinde özünden bir şeyleri kaybetmeden hep yaşamış ve yaşayacak olan bir dildir. Biz öyle tahmin ediyoruz.

DİLLERİN KAYNAĞINA DAİR

Dillerin kaynağı konusunda gerek İslâm aleminde gerek Batı dünyasında değişik görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin çoğu kez tamamen, bazen da kısmen semâvî bilgileri göz ardı ederek ele alınmış olması şaşırtıcıdır. Genelde üç beş görüşün çok kısa ilave ve yorumla tekrar edilip durması, konunun enine boyuna tahlil edilmemesi de öyle şaşırtıcı!

Sanki Âdem ve çocukları ilk konuşan varlıklar da bu işi biz onlardan başlatmak zorundayız. İlk çözümsüzlük bu ön kabulden çıkıyor.

İkincisi sanki biz meselâ Allah'ın konuşmasını bütün özgünlüğü ve özellikleri ile çözümlenmek zorundayız da olmazsa Allah'a bu yakışmaz, o halde o öyle değildir gibi tenzih kisvesine bürünmüş bir inkara veya en azından tevakkufa, ya da sözde kabul edilebilir sandığımız bir teville yamulmaya mecburuz!

Oysa daha yakından yaşadığımız ve bazı duyu organlarımızla algıladığımız olay veya nesne veya düşünce ve değerlerin mahiyetini çözmek de onları anlıyor, seçiyor ve kavırıyoruz. Bence dilin kaynağı sorununu da böyle açık gönüllülükle ortaya koymak lazım. Sadece bir fikre sahip olmak şeklinde bir muhakik edasından uzak olarak açık yüreklilikle kanaat belirtmeyi, ihtiyatlılık veya tarafsızlık gibi eski/yeni

¹³ Bk. Eyüboğlu, İsmet Zeki, age. s. 594.

¹⁴ "Allah Âdem'i sûreti (bizzat bir Rahmân olarak nasıl tasarlırsa o tasarım) üzere (başka bir modelden falan da kopya çekmeden) yaratmıştır hadisine (Buhârî, İsti'zân, 1) gönderi yapıyoruz.

modalara da kapılmadan düşüncesini söylemeyi kendine şiar edinmek lazım. Ama kişi gerçekten bir kanaat elde edememişse o zaman başka. "Yaratmanın nasıl başladığını" bile araştırmamızı isteyen bir kitabın bizi kurgulama ve savlamalardan çekindirmesi düşünülemez.

Söz ve Anlama Dair Semantik Alan: Kaynağa dair söz ederken, önce dil ile ilgili semantik alan içerisine giren sözcüklere değinmeliyiz. Kavl, emr, vahy, ilham, intâk, suâl, ta'lim, tefhîm, inbâ', kelâm, teklîm, va'z, kırâat, hadîs, zikr, muhdes zikr, lisân, elsine, ihtilâf-ı elsine ve âyatın inzali. Bunlar konuşma ve söyleme anlamını doğrudan anlatan sözcüklerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de hepsi de Allah ile bağlantılı veya bağlantısız olarak kullanılmıştır. Vesvese, mantık, lafz, hitâb, hıvâr, tekzib, lağv, tesbih v.s. gibi mahlukata ait söyleme biçimlerinin sözcükleri de bu alan içerisindedir. Her iki grubu dolaylı olarak ilgilendiren sözcükleri de anmalıyız: Hak, sıdk, kizb, zan, hars v.s.

Konuşma, Söyleme ve Dil: Bize ulaşan ilahî vahiylerle bağlı kalırsak Âdem yaratılmadan önceki zaman için -iddialı olmamak ve kesin sınır çizmemek kaydıyla- genel çerçevede şunlar söylenebilir: Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir, ona yaz dedi, kalem neyi yazayım ya rabbi deyince, kıyamet kopuncaya kadar olacak her şeyin kaderini yaz, dedi.¹⁵ "...Sonra göğe yöneldi, o dumanken ona ve yere isteyerek veya istemeyerek gelin-edin dedi, isteyerek gelip-ettik dediler.¹⁶ "İnsanın anılan bir şey olmadığı, zamandan insana dair bir süreç gelip geçmişir"¹⁷ "Hani Rabbin meleklerle, yerde bir halife yaratacağım demişti de onlar ... demişlerdi.¹⁸ Bu naslarda insan yaratılmadan önce Allah ile diğer yaratıklar arasında karşılıklı söyleme ve konuşmaların geçtiği görülüyor. İnsandan önceki bir süreçte insandan söz edilmemiş bir zaman var, binaenaleyh bundan anlaşıldığına göre insanın sözünün edildiği, anıldığı bir dönem de geçmiştir, sonra da yaratılmıştır. Bütün bunlar bize Arapça okunuş ile (kur'ânen arabîyyen) bildirilmiştir.

Sonra Âdem yaratılmıştır. Sonra "Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra o birilerini meleklerle arz etti ve eğer doğru söyleyenler iseniz bana şunları isimleri ile bildirin dedi. Melekler, seni tesbih ederiz, bizim senin öğrettiğinden başka bilgimiz yok dediler, şüphesiz sen yegane bilen ve hükmedensin. Allah, ey Âdem, onlara bunları isimleri ile bildir dedi. Onlara bunları isimleri ile bildirince Allah, ben size, sizin bilemeyeceklerinizi bilirim demedim mi, dedi.¹⁹

Görüldüğü gibi Allah'ın konuşması ve söylemesi, kalemle de, gök ve yerle de, meleklerle de aynı, Âdem'le de aynı. Cevap verenler de Allah ile aynı şekilde konuşuyorlar. Allah'ın kendilerine öğrettiği ilim ne kadarsa o kadar, öğrettiği konuşma gereksinimleri (harfler, sözcükler, bunları bir araya getirip cümle yapmak için gerekli yetiler, durağan, değişken ve üretken yetiler ne kadarsa o kadar) konuşuyorlar. Nasların bir kısmına işaret ederek söyleyelim. Melek iseler melekçe konuşuyorlar, İblis ise İblis'çe konuşuyor, Âdem (gibi bir insan) ise "ey Rabbimiz biz kendimize yazık ettik..."²⁰ tarzında, Firavun (gibi bir insan) ise "ben sizin en büyük Rabbinizim"²¹

¹⁵ Ebu Dâvûd, Sünnet, 16, Tirmizî, Kader, 17

¹⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Fussilet Sûresi, 11

¹⁷ Kur'ân-ı Kerîm, Dehr/İnsan Sûresi, 1

¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara Sûresi, 30.

¹⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara Sûresi, 31-33.

²⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Araf Sûresi, 23

²¹ Kur'ân-ı Kerîm, Naziak Sûresi, 24

tarzında konuşuyor. Kalem, gökler ve yerler de konuşuyorlar ama nasıl onu Allah bilir. Burada hemen şunu belirtelim. Teyp, video, televizyon, bilgisayar gibi araçlar kendilerine dikte edilenleri söyleyip aktarıyorlar. Daha ileri düzeyde konuşma biçimleri de var. Yani insan gibi ağza ve dile sahip olmadan birtakım kurallar ve teknoloji çerçevesinde konuşuyorlar. Binaenaleyh konuşmaya dair bu tür ilahî nasların hele hele bu çağda sorun çıkarmadan anlaşılıp olduğu gibi yorumlanmasından yanayım. Yani her varlık kendi kuralları, yapısı ve özellikleri çerçevesinde konuşuyor.

Allah elbette Allah'ça konuşur. Ezeli ve ebedî konuşma özelliği vardır. Hakkı söyler, hakça söyler. Söylediği yasadır, ol deyince olur, bir anda her kulu ile konuşabilir. Doğrudan konuşabileceği gibi, konuşmasını vahiyden öğrendiğimiz yollarla, belki başka yollarla da ulaştırır. O konuşur, o söyler o kadar, onun konuşması, teville saparak "bilmem şudur bilmem budur" dersek o bilmem neyi çözme şansına hiç sahip olamayız, daha anlaşılmaza sürüklenip susmayı, hatta çıkmaza girmeyi, anlaşılmaşa sanırız. Konuşmanın öncesi ve altyapısı veya arka planı konuşma değildir. Allah konuşur.

Allah bu konuşmayı, ilmini, hikmetini, birçok varlığa olduğu gibi insana da öğretmiştir. "Rahmân, Kur'ân'ı (ve okumayı) öğretti, insanı yarattı ve ona açıklamayı/ayırt etmeyi/aralamayı öğretti."²² "Senin Rabbin en yüce-saygın ve en cömerttir; kalem ile öğreten, insana bilmediği/bilemeyeceği şeyleri öğreten Rabbin."²³ "Âdem'e bütün o isimleri öğretti"²⁴ Binaenaleyh biz meselâ Allah'ın konuşması olan Kur'ân-ı Kerim'i okuyor, söylüyor, konuşuyoruz, aynı kelimelerle yeni türevler, cümleler ortaya koyabiliyoruz, kitaplar telif edebiliyoruz. Allah nasıl konuşur gibi nasilli sorular, yani ulaşılmazı irdelenecek sorular gereksiz olmaktan öte türedi (bid'at) sorulardır. Allah kendi konuşması, kelâmı v.s. hakkında ne kadar bir şeyler söylemişse o kadarını en güzel biçimde anlamaya çalışmaktan başka yöntemimiz olamaz. Kalem, gökyer, melek gibi mahlukatın konuşması belki biraz somut olarak anlaşılma şansına sahip. Ama insan nasıl konuşur, bunun vahiy düzleminde cevabı nedir, onun üzerinde daha somut olarak durabiliriz.

İnsanın Konuşması: İnsanın konuşması ile ilgili Bakara, Rahmân ve Alak Sûresi âyetlerini hemen yukarıda andık. Biyolojik olarak konuşmamızın nasıl olduğuna dair somut izlenimlerimize değinmeye gerek yok. Anılan âyet-i kerimelerde geçen terimlere ve şimdi anacağımız âyet-i kerimelerdeki terimlere değinmek yararlı olacaktır.

Bakara, Rahmân ve Alak Sûresi âyetlerinde ve başka âyet-i kerimelerde geçen **ta'lîm**, "alime" kökündendir. Bu kök, bir şeyde bulunan ve onun başkasından ayrılıp seçilmesini sağlayan iz, etki (=eser) anlamı taşıyor. Daha açık ifade ile bir etkiden dolayı ortaya çıkan izin bir şeyi ayrı ve farklı hale getirmesi. Buna göre talim, bir şeyi etkileyerek onda farklılık meydana getirmektir. Talimin öğretme ve bildirme anlamı bu kök anlamından kaynaklanıyor. Türkçe'deki "ilmek" fiili de vurma, iliştiirme, yani bir tür etki anlamındadır. Ayrılıp seçilme anlamı, "elemek" fiilinde var. Fransızca'da bu köke yakın okuyuşlu olan "élément" farklı öge, temel bilgi ve kavram gibi anlamlar, "élever" fiili, yükseltmek, yetiştirmek, talim ve terbiye etmek gibi anlamlar, "éliminer", elemek, ayıklamak gibi anlamlar taşıyor. "Élire" fiili ise seçmek anlamın-

²² Kur'ân-ı Kerîm, Rahmân Sûresi, 1-4

²³ Kur'ân-ı Kerîm, Alak Sûresi, 3-5

²⁴ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara Sûresi, 31.

dadır.²⁵ O zaman Allah Âdem'i/insanı, isimlerin, Kur'ân'ın/okumanın, açıklamanın etkisinde bırakmış, veya bunlarla ona nasıl bir etki etmişse etmiş, insan da bu Rahmânî tasarımın etkisiyle düşünen, konuşan v.s. birçok özelliğe ve yetiye, bunlara dair birikimlere sahip olarak ortaya çıkmıştır. İnsan bu şekilde seçilmiş, başka yaratıklardan ayrı özellik ve birikimleri olan bir varlık, Allah'ın terbiyesinden geçmiş, erdem ve üstünlükler²⁶ kazanmış bir varlıktır.

'Alleme'l-Kur'ân. "el-Kur'ân'ı talim etti". Kur'ân'ı talim etmesinden ilk anlaşılan mânâ, Kur'ân'ı öğretmesi; yani elçi göndermesi, elçinin okuması, ümmetin de bilgilenmesidir. Kur'ân kelimesi hem Kur'ân-ı Kerîm'in özel ismi, hem de alışılmış tercüme ile okuyuş anlamında kullanılıyor. Ancak Kur'ânın kök anlamı toplama ve toplanmadır. Kâf-râ-vav veya yâ veya hemze aslından olarak bu anlamı taşır.²⁷ Bu anlamıyla Türkçe'deki "karmak" ve "kurmak" kökleri ile okunmuş ve anlam olarak örtüşür. Yani Kur'ân-ı Kerîm içindeki hükümler, kıssalar ve diğer şeyler²⁸ bir birine karılarak bir yapı gibi kurulmuş, sistemleştirilmiş bir bütündür, hakikatlerle, Allah'ın ilmiyle karılmış yoğrulmuş bir hayat kuramıdır. Kur'ân-ı Kerîm'dekilerin bir benzeri şüphesiz Âdem'e de verilmiştir. Rahmân Kur'ân'ı öğretti âyetinin devamında insanı yarattı âyetinin gelmesi buna ayrı bir işarettir. Yani Âdem ve bütün insanlar aynı "bütüncül hayat kurucu program"ın muhatabı olmuşlardır. Yani bu talim, Âdem'de ve bütün insanlardaki birikimi anlatıyor. Bu birikimin işletilmesi de "beyânın talimi" ile olacaktır.

'Allemehu'l-beyân: Beyân (bâne), kök olarak uzaklaşma açılma, aralanıp seçilme anlamındadır.²⁹ "Ban" ismi, İngilizce ve Fransızca'da, sürgün, aforoz ve lanet gibi anlamlarla bir tür uzaklaşma anlamı taşıyor.³⁰ Türkçe'de "abanmak"ın anlamlarından biri adını açmaktır.³¹ Kök anlamda Arapça ile uyum var ancak açık olma açıklama gibi dolaylı anlamlar yönünden benzerlik yok. İbn Manzûr'a göre zıt-anamlı bir kelime olarak kavuşmayı (vaslı) da anlatır.³² "Bâne liye'-şey'u", benim açımdan anlaşıldı, ne olduğu belli oldu anlamındaki kullanışlar³³ da düşünülürse eşyayı ve mânâları birbirinden ayırt ederek anlama, algılama, yani gerek işitirken, gerek görürken, gerek dokunurken seçerek algılama ve bunları sözlü olarak ifade etme yetisi ve yeteneği demek olmaktadır. Âdem ve bütün insanlar mükemmel ve çok yönlü bir beyân melekesi³⁴ ile donatılmışlardır. Bu hem yapısal olarak verilen hem de sonradan kazanılan, böylece gittikçe gelişen bir melekedir.

Ve'alleme Âdeme'l-esmâe' kullehâ: Esmâ'nın tekili olan "ism" kelimesi, "sumuvv" veya "vesm" kökündendir. Sumuvv kökünden olursa yükselme anlamı ile

²⁵ Bu kelimeler için bk. Ş. Sâmi, age., Tahsin Saraç, age. ilgili maddeler.

²⁶ Hemze ve lâm veya ayn ve lâm'ın bulunduğu bu kökler her üç grubun dillerinde de yükselme, üstün olma anlamı da taşıyor. Türkçe "ulu", Fransızca "élever" ve Arapça "alâ-ya'lû". Talimden geçen varlık yücelik kazanır.

²⁷ Bk. İbn Fâris, age., V, 78.

²⁸ Bk. İbn Fâris, age., V, 79.

²⁹ Bk. İbn Fâris, age., I, 327.

³⁰ Bk. Tahsin Saraç, age. s. 111, *Kâmûs İlyâs el-'Asrî*, Beyrut, 1980, s. 72, *Redhouse*, 69.

³¹ Bk. Eyüboğlu, İsmet Zeki, age. s. 3.

³² Bk. İbn Manzûr, *Lisân el-'Arab*, XIII, 62.

³³ Bk. ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 58.

³⁴ Beyân kelimesi "el" takılı geldiği için hem mükemmelliği, hem de insana gerekli tüm beyân ayrıntılarını bildirir.

eşyayı gösteren alâmet ve işaret³⁵ yani nesnelere adları demek oluyor. Bir nevi onların üzerine vurulmuş damga gibi düşünerek her şeyin adına "isim" denmiş. "Vesm" kökünden olursa o zaman isim, iz ve alâmet³⁶ anlamı taşımış olur. Türkçe'de "iz", her iki kökün taşıdığı iz ve belirti anlamını ifade ediyor. "Üst" kelimesi, yükseklik anlamı ile sumuvv kökünün anlamına sahip. Ancak ne üst ne de iz kelimelerini biz ad=isim anlamında kullanıyoruz. Fransızca ve İngilizce'de "-ism" bir sonektir ve kısaca -lik, -cilik, -izm anlamı taşır, "radicalism" gibi. Ayrıca İngilizce'de özel bir doktrin veya meslek anlamında ad olarak da kullanılıyor.³⁷ Fahrüddîn er-Râzî "ism" kelimesinin bu kök anlamından hareketle burada Âdem'e öğretilen şeyin, eşyanın nitelik ve özellikleri olduğunu söyler. Hatta isim kelimesinin adlar ve sözcükler anlamının nahivciler arasında sonradan bu kelimeye yüklenmiş bir yorum olduğunu belirterek "ism" kelimesindeki delalet etme kök anlamının özellik ve nitelikler için daha geçerli bir durum olduğunu, binaenaleyh âyeti bu şekilde yorumlamanın evlâ olduğunu vurgular. Bazı savlar öne sürerek bunu desteklemeye ve nahivcilere atfettiği yorumu dışlamaya çalışır.³⁸ Oysa eşyanın bizzat kendi cevher ve mahiyetleri, yani bizzat kendileri de alâmet ve delil olarak düşünülebilir. Daha doğrusu burada kelâmî bir cevher-araz ayırımına girişmeye, ayrıca isim-müsemmâ ayırımı yapmaya gerek yok. İnsan eşyayı, isimleri ile, isimleri, eşya ile algılıyor ve gerçek hayatta bu tür ayırımlar geçerli olmuyor. Manevi şeyler zihinde özellikle sözcükler yordamıyla canlandırılıyor. Ancak er-Râzî'nin kök-anlam vurgulaması üzerinde durmalıyız. Madem ki netice olarak hem şeyler, hem onların özellikleri, hem de adları birer alâmet, iz ve belirtidirler o halde Allah bunların hepsini³⁹ Âdem'e algılatmış (talim etmiş)'tir. Bu sebeple şeyler, özellikleri ile birlikte Âdem'in zihninde/ruhunda canlanmış, adları beynine nakşedilmiştir. Kanaatimizce "el-esmâe kullehâ" ile kastedilen, "şeyler, özellikleri ve adları"dır. Bu boyut, kavramların terimleri ile birlikte duyumu ve algılanması boyutudur. İkinci aşamada arz olayını görüyoruz. "Sonra o birilerini meleklerle arz etti." Bu âyet-i kerîmede, isimlerin yerine daha önce müennes "hâ" zamiri getirilmişken bu sefer "hum" zamiri ile bir anış söz konusudur. Bu zamiri "o birileri" diye tercüme ederek "hâ" zamirinden ayırdık. İşte bu noktada arz edilenler, adları meleklerle bildirilmemiş olan eşyâdır ve nitelikleri ile birlikte meleklerle gösterilmiş ve gösterime getirildikleri için bu sefer -üçüncü aşama olarak- "hâulâi" işaret sıfatıyla meşhûda işaret edilmiş ve "şunların" denmiştir, isimleri ile haber verin! Bir âyet-i kerîmede bu üç mertebe, "hâ", "hum" ve "hâulâi" (el-Esmâe kullehâ/ ...hum/ biesmâi hâulâi) sözcükleri ile birbirinden ayırt edilerek anlatılmıştır. "Şunların isimleri" tamlamasına da dikkat etmek gerek, çünkü arz olunan meşhûdlar ve onların isimleri birbirinden ayrılarak irdeleniyor.

Melekler gördüklerini görüyorlar, ama isimlerini bilmiyorlar. Rasgele bir ad takma şeklinde isimlendirme bu noktada düşünülmemeli. İsim ile müsemmâ arasında bir örtüşme, bir paralellik, en azından bir ilgi olmalı. Bunu da Allah yapar. Kur'ân-ı Kerîm, yakıştırmaları, rasgele adlandırmaları, adı var kendi yok türünden isimlendirmeleri temelde kabul etmez.⁴⁰ Bu yüzden isimleri koyup bildiren Allah'tır ve Âdem'e

³⁵ Bk. İbn Fâris, age., III, 99.

³⁶ Bk. İbn Fâris, age., VI, 110.

³⁷ Bk. Redhouse, s. 525.

³⁸ Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîr el-kebir*, Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye, Tahran, 2. baskı, II, 176.

³⁹ İbn Kesîr, doğrusu ona bütün eşyayı, zâtları ve onların fiillerini öğretmiştir, diyor, bk. *Tefsîr el-Kur'âni'l-'Azîm*, I, 104.

⁴⁰ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, A'râf Sûresi, 71, Hicr Sûresi, 40, Necm Sûresi, 23, Nahl Sûresi, 116.

bildirmiş ama meleklerle bildirmemiş olduğu için melekler "seni tesbih ederiz, bizim, senin bize öğrettiklerin dışında hiçbir ilmimiz yok, demişlerdir."

Burada bir diğer önemli nokta meşhûd iken sonra tekrar gâib olan şeyleri isimleri ile haber verip anlatabilmektir. Yani görülmeyeni isimleri ile anlatarak, başka deyişle konuşma yöntemiyle gözler önüne getirebilmek, bilginin ötesinde bir aşamadır ve bu aşamaya gelmek için görerek bilinen eşyanın esmâsının da talimi gerekir.⁴¹ Meleklerle bu talim yapılmadığı için "bize talim ettiklerinden başka ilmimiz yok" dediler. Onlar ilim ve talimden, dolayısıyla konuşmaktan tamamen mahrum olduklarından değil, bu konuda bilgilendirilmedikleri için bir şey söyleyemediler.⁴²

İnsanda konuşma yetisini besleyen başka zihinsel ve ruhsal özellikler de vardır. Fehim (anlama), fıkıh (kavrama), tefekkür (değerlendirme), tezekkür (anımsama), tedebbür (izleme), akletme (kafayı çalıştırma ve uslanma), şuûr (hissediş ve bilinç) gibi işlev ve güçler ile bunların yapısal merkezine dair ruh, (nefis,) kalb (değişim merkezi gönül), lübb (öz, insanı insan yapan tüm değer ve güçler çekirdeği) v.s. ayrıca tüm bu fonksiyonlara kaynak ve işlev kazandıran, bunlarla mükemmel bir iletişime sahip duyu organları ve en önemlisi insanın yaratıcı demeyelim de üretici, değiştirici, kurgucu ve kurucu yapısı bu özelliklerinden bazılarıdır. Genel kanaatin peşine düşerek insanların mutlaka meleklerden üstün olduğunu savunmaya gerek yok. Reddetmek de mutlaka sağlıklı bir görüş değil. Her hâl ü kârda insanların halife kılındığı kesin ve bu farklılık Kur'ân-ı Kerîm'de geçen özelliklerle paralel anlatılmaktadır. Çamurdan bir beşer olmak bunlardan biri meselâ. Melekler demirden bir araba yapıp da deposuna benzin koyacak, pikniğe gidip, hemen hemen hepsi insanlara hazırlanmış rızıkları yiyecek değiller. Konuyu dağıtmış değiliz, Allah eli değmiş (>iki yedimle yarattığım...) ⁴³ ve bu arzda merkezî konumdaki bir varlığın açılımlarından söz ediyoruz. Ona isimlerin talimi de bu açılımlardan en önemli bir tanesidir ve İbn 'Abbâs'ın "tencere kap ve zırt u pırta varıncaya kadar her şeyi"⁴⁴ deyişi bunu anlatmak içindir.

Bu noktada Âdem ile zürriyetinin farklılığını da düşünmeliyiz. Âdem ilktir ve bizim tevarüs ettiğimiz bazı şeyler ona doğrudan ilkâ edilmiştir. Meselâ "Âdem Rabbinden kelimeler telakkî etti (onlarla tövbe etti de Rabbi) onun tövbesini kabul etti."⁴⁵ Kaybolanlar, veya bazı yenilikler arada bir diğer peygamberlere talîm, tefhîm, inzâl, vahiy v.s.⁴⁶ edilmiştir.

Konuşma ve Dil: Dil deyince akla terim olarak lisân ve luğat geliyor. Lisân, bir uzuv veya başka bir şeyde bulunan kopuk olmayan narin uzunluk demektir. Lisân işte bu köktendir.⁴⁷ Türkçe'de "sünme" eylemi kopmadan incelerken uzamayı anlatır. Bu kökten "sünül" veya "sünil" gibi bir isim türetseydik ağızımızdaki dili anlatabilirdi. Çünkü dil narin uzunlukta kopuk olmayan, inceliip uzama özelliğine sahip bir uzuv-

⁴¹ Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, I, 312-313.

⁴² Hikmet-i ilâhî, meleklerle halife kılınacak varlığın farklılığını göstermek olduğu için, Elmalılı merhûmun işaret ettiği "niyabete alelîtlak liyakatsizliklerinin sabit olmaması" (bk. age. I, 313) gibi bir durum söz konusu olmaz.

⁴³ Kur'ân-ı Kerîm, Sâd Sûresi, 75.

⁴⁴ Bk. İbn Kesîr, age. I, 104. İbn Kesîr, İbn 'Abbâs'ın bu sözlerini, zevâtın ve büyük küçük eylemlerin isimlerini öğretmiş şeklinde yorumlar.

⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara Sûresi, 37.

⁴⁶ Meselâ bk. Kur'ân-ı Kerîm, Sâd Sûresi, 20; Âl-ü İmrân Sûresi, 37; Enbiya Sûresi, 79; Nisa Sûresi, 163; Neml Sûresi, 16.

⁴⁷ Bk. İbn Fâris, age., V, 246.

dur. Harfler (lâm-sin-nûn) iki dilde de aynı, sıraları ise birbirinden farklıdır. Fransızca'da "sinueux" kıvrıntılı, yılankavî, dolaşarak uzanan⁴⁸ anlamında Almanca'da "summen" kelimesinde uzanıp devam etme,⁴⁹ bu köke yakın telaffuzlu "singen" fiilinde şarkıyı uzun uzun söyleme ve terennüm etme⁵⁰ anlamı bulunmaktadır. İngilizce'de "sinuate" yılankavî ve dalgalı⁵¹ anlamındadır. Bu köklerden de dil için bir kelime türetilseydi aynen Türkçe'de olduğu gibi uygun bir türetim olurdu. Arapça "nesele" kökü de "lesene" köküne yakın bir anlam ile salınıp gitmeyi, çıkıp akmayı ifade eder. Meselâ nesîl erimiş baldır ve petekten süzülüp ayrılmıştır⁵². Bu noktada Türkçe'deki sül ve söl kökünün yumuşama, erime gibi anlamlar taşıdığını analım.⁵³ Sülük buradan geliyor, sülün de bu kökten olabilir. Özetleyecek olursak "nesele", "lesene", "senele" harflerinden veya biri ek diğer ikisi kök olmak üzere bu harflerden oluşan kök, saydığımız dillerde, ağzımızdaki dil uzvumuzun özelliğini ifade etmekle birlikte bunlardan sadece Arapça'da "lesene" kökünden lisân ismi, dil uzvumuz için ad olmuştur.

Luğat ise, bir şeye tutkun olup onu nutuk etmek dolaylı anlamı ile "el-lehecu bi'ş-şey'i"⁵⁴, yani sanki bir şeyi, dilbâzesi olup dile getirmek demektir.⁵⁵ Her iki kelimenin de kök anlamı bu iken zamanla Arapça, Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca gibi konuşulan dillerden her biri için kullanılır olmuştur. el-Luğatu'l-Arabiyye veya el-Lisânu'l-Arabî gibi. Aslına bakılırsa biri konuşmanın âleti olan dil uzvunu, diğeri ise konuşma eğilimini ve arzusunu, ayrıca konuşulacak şeyleri dile getirmeyi anlatıyor.

Dil kelimesinin Türk dili, Arap dili, anadil falan derken kastettiğimiz mecazî anlamı sonradan ortaya çıkmış olmalıdır. Çünkü Âdem zamanında böyle şeyler yoktu. Tek dil ya da tek konuşma vardı. O da Âdemce! Daha kesin ifade ile "ve alleme Âdeme'l-esmâe kullehâ", "alleme bilkalem alleme'l-insâne mâ lem ya'lem", "er-Rahman alleme'l-Kur'ân haleka'l-insân allemehu'l-beyân", "ellezî alleme bil'l-kalem" ve saydığımız diğer yaratıp yapılandırmaların hepsine muhatap olmuş "Âdemî bir donanım" vardı. Âdem ve Âdem çocukları birbiriyle bu donanım çerçevesinde konuştular, Âdem'e doğrudan verilenleri, Âdem, çocuklarına aktardı. Konuştular görüştüler. Anlaştılar seviştiler. Âdem, Rabbi ile, İblis'le, meleklerle konuştu, anlaştı. Âdem'in ağzında bir dili vardı, ama melekler dil ile mi konuşur diye sormak çok abes. Bundan daha abesini de sormuşlar, Allah hakkında. Ya yerli anlaşılmaz hale getirdikleri sözde açıklamalarla kafa karıştırmışlar, Allah konuşmaz demişler, ya da ifrat tefriti mi tefrit ifratı mı doğurmuş bilmem, yoksa inkarcılık doğrudan mı türemiş her neyse bazı mühlidler de çıkmış Allah'ı haşa ağızlı dilli konuşturmuşlar. Allah bütün yaratıkları ile isterse doğrudan, isterse dolaylı olarak kendi şanına layık biçimde konuşur ve konuşmasını, ilmini, vahiy eder, talim eder. Kendi kelamını da döktürtür,

⁴⁸ Bk. Ş. Sâmî, age. s. 2008; Tahsin Saraç, age. s. 1209.

⁴⁹ Wörterbuch, s. 353.

⁵⁰ Wörterbuch, s. 352.

⁵¹ Bk. Redhouse, s. 903.

⁵² Bk. İbn Fâris, age., V, 420-421.

⁵³ Bk. Eyüboğlu, İsmet Zeki, age. s. 614.

⁵⁴ Aslında herkes kendi lehçe ve ağzına düşkün olduğu için lehçeye, bir şeye tutkunluk ve girişkenlik kök anlamı ile lehçe denmiştir, bk İbn Fâris, age., V, 215. Bu anlamı ile Türkçe'deki ilgi=ilgi'ye okunuş olarak da benziyor. Bu bağlamda bir kelimedeki ek harfin diğer bir dilde kök harf olabileceğini tekrar hatırlayalım. Fransızca "lavette", sümsük adam anlamıyla aynı yapışkanlığı ve argo olarak "dil"i anlatıyor bk. Tahsin Saraç, age. s. 765) ki okunuş olarak Arapça lağv köküne yakındır.

⁵⁵ Bk. İbn Fâris, age., V, 256.

üretken yarattığı insan, kendine öğretilenleri, değiştirecek, geliştirecek, birleştirerek, yeni şeyler ortaya dökerek yapar çatar da!

DİLLERİN DOĞUŞUNA DAİR DİĞER GÖRÜŞLER

Râzî, dillerin aslına dair el-Cübbâî, el-Eş'arî ve el-Ka'bî'nin şöyle dediklerini nakleder: Diller; "Allah, sözcükler ve anlamlarına ve bu sözcüklerin o anlamlar için konulduğuna dair zorunlu bir bilgi yaratmıştır" mânâsında tevkîfî (ilahî kaynaklı)⁵⁶dir. Buna, Allah Âdem'e isimlerin hepsini öğretti âyetini delil getirdiler."⁵⁷ Bizce bu anlamda bir tevkîflik doğru olamaz. Çünkü önce diller diye bir şey yok. Âdem'e herkeşe verilen fitrî şeyler yanında özel olarak talim olunanlar var. Sadece Âdem'e talim olunanlarla birlikte tabir caiz ise tek dil ve tek konuşma var o da Âdemce, Âdem ve çocuklarının konuştuğu dil. Diğer diller nereden çıktı? Bu soruya daha sonra cevap vereceğiz. Ama önce bu görüşe içerik olarak paralellik arz eden "Allah Âdem'e bütün olayların bütün yaratıkların isimlerini, bugün insanlığın konuştuğu Arapça, Farsça, Rumca ve sair bütün dillerdeki isimlerini öğretmiş, Âdem çocukları bu dillerle konuşmuşlar, sonra yeryüzüne dağılınca çocuklar bir dil konuşmuşlar, nesiller boyu diğerleri o bölgede unutulmuş ve her bölgede bir dil hakim olmuş⁵⁸ şeklindeki tezi de analım. Çalakalem söylendiği anlaşılan bu iki görüş ne vahiy verilerine uygundur ne de yaşanan realiteye. Bugün lehçe ve ağızları ile binlere ulaşan o kadar dilin Âdem'e öğretilmesinde, onun da çocuklarına öğretmesinde, sonra her çocuğun birini, özellikle diğerlerinin konuşmadığı birini konuşup diğerlerini terk etmiş olmasında, farklı dillerin böyle tarihsel bir süreç ile önce azalıp sonra yeryüzüne dağılarak çoğalmasında ne bir espri var ne de mantıkî bir durum.⁵⁹ Ancak "buna dair sahih bir haber varsa kabul edip inanmak ve görüş olarak benimsemek lazım."⁶⁰ Böyle bir ihtimal varsa o zaman herhalde bu rivayet yanlış aktarılmış olmalıdır. Olsa olsa dinamizmi ile bütün dilleri doğurabilecek birikime sahip bir dili biliyorlardı ama Âdem'in çocukları bunu türlü şekilde ve çeşitli düzeyde işlettiler, her çocuğun kullandığı düzey, ana dil gruplarının alt yapısını teşkil etti anlamına gelecek bir rivayet olmalıdır. Bugün bile şu yavru dillerin sahip olduğu dinamizmin çok az bir kısmı kullanılıyor. Yöresel farklılıklar önemli bir yekun tutuyor. Yüzyıllar boyu yaşanan değişim, bir dilin devirleri arasında hayli farklılıklar olduğunu gösteriyor. Meselâ Latince'yi> Latince'nin yavruları İngilizce, Fransızca ve Almanca'yı> Latince'nin torunları İngilizce lehçeleri, Fransızca lehçeleri, Almanca lehçeleri ve bunların hepsinin tarihsel devirlerini pratik bir örnek olarak izleyebiliriz.

Uzlaşma Nazariyesi: Dillerin kaynağı ile ilgili bir diğer görüş, uzlaşma nazariyesidir. Bu nazariye, ıstılâh (sulh kökünden uyuşma ve anlaşma), muvâzaa veya tavâzu' (vaz' kökünden dili birlikte vazetme) terimleriyle de anlatılmıştır. İbn Cinnî bunun nasıl olabileceğine dair tahminler yürütür. Bir kaç hakîm arasında, geniş bir kitle arasında, Allah ile kullar arasında çeşitli düzeylerde olabileceğini düşündürür.⁶¹

⁵⁶ ilahî kaynaklı oluşu ayrıca ilhâm, vahiy kelimeleriyle de anlatılmıştır. Bk. İbn Cinnî, Abu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, nşr. M. 'Alî en-Neccâr, Beyrut, 2. baskı, I, 40.

⁵⁷ Bk. Fahrüddîn er-Râzî, age. II, 175.

⁵⁸ Bk. Fahrüddîn er-Râzî, age. II, 176.

⁵⁹ Bu görüşler daha başka yönlerden de ele alınarak tenkit edilmişlerdir, bk. Fahrüddîn er-Râzî, age. II, 175-176.

⁶⁰ İbn Cinnî, age. I, 41.

⁶¹ İbn Cinnî, age. I, 44-46.

Ama ben dilsiz, konuşmasız insanların nasıl hakîm olabileceklerini, var olanda tartışan kitlelerin olmayanda nasıl uzlaşacaklarını, yok eğer Allah ile kullar arasında bir muvâzaa olmuşsa niçin böyle bir muvâzaa görüşünün ilâhî naslardaki değişimlerden daha tutarlı olabileceğini anlayabilmiş değilim. Bu da olsa olsa ilâhî naslarla belirlenen ilk donanımın bir parçası ve daha sonraki işletme/çalıştırma döneminde sıkça kullanılmış, günümüzde gelişen, serpilmiş, üreyen medeniyetin cazibesinde büyük atılım gösteren bir yetenek ve birikim olmalıdır. Hatta bu çoğu zaman bir teorisyen veya üretici tarafından yapılıyor ve genel kabul görürse onaylanmış oluyor. Matbaa yokken "edition" baskıya hazırlamak gibi bir anlam ifade etmiyordu. Kök anlamının (yukarda açıkladık) eylemsisini anlatıyordu. Şimdi bilgisayarlarda çeşitli komutları birleştiren temel yapıtımca bir menünün de adı: Edit.

Seslerin taklit edilmesi (yansımalar), olaylarla özdeşleşen doğal haykırma ve ünlemler, ortak çalışmaların geliştirdiği işaretlemeler, dilin doğuşunun ruhla bağlantısı v.s. gibi bizim "ilk donanımın bir ayrıntısı ve uzantısı" saydığımız, binaenaleyh dillerin doğuşunu "yaratma ve vahiy" gerçeği göz ardı edilerek sadece bunlara bağlanmasının yanlış olduğunu düşündüğümüz görüşlerdir.⁶² Değilse ne Âdem ne onun çocukları teyp gibi yaratılmışlardır. Hangi soruna el atarsak atalım, insanın başından sonuna kadar yaratılışı, halife olarak yeryüzünde bulunuşu, insana tanınan fırsat ve imkanlar, yeti ve yetenekler, ayrıcalık ve beceriler düşünülerek tahlil edilmelidir. Bütün bunların hepsi eğer iki ana grupta toplanırsa buna yine Kur'ânî bakış açısıyla "yaratma ve yürütme"⁶³ diyebiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan "dil öğretmek" diyebileceğimiz herhangi doğrudan bir ayrıntı dahi Âdem ve onun şahsında tüm insanların yaratılış özelliği ve yaratılışla verilen her türlü durağan ve üretken seçkinliklerinden ayrı olarak düşünülemez. Atamız Âdem'in ilk olmak ve peygamber olmak haysiyetiyle doğrudan talime muhatap olabilmesi gibi özel durumları da vardır.

İnsanın ahsen-i takvîm (en güzel kıvamlandırma, iş görme ve gördürme) üzere yaratılması,⁶⁴ tesviye olunan nefse fucûr ve takvâsının ilhâmı yani lokma yutar gibi bunların insanın özüne işletilmesi,⁶⁵ peşinden, nefsinin geliştiren engelleri aşar, onu gizleyip örten de hiç olur⁶⁶ buyurulması ve benzeri değişimler insanın hem yaratılış birikimini hem de Allah'ın yürütmesi çerçevesinde giden işletme birikimini (veya tam aksine kimliğini kaybetme tehlikesinin de insan elinde olduğunu) anlatır. Bu ve benzeri âyetler bu bağlamda mutlaka düşünülmelidir. Çünkü konuşmak insanın en önemli "halkî ve emrî boyut"udur.

Diğer Diller Nerden Çıktı?

Rivayet ve yorumlara bakıldığı takdirde bunların bazısının işi muzipliğe kadar götürdüğünü görürüz. Meselâ "İbn 'Asâkir, Târîh'inde İbn 'Abbâs'tan şunu nakledi-

⁶² Bu görüşlere dair bk. İbn Cinnî, age. I, 46-47; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân, el-Muzhir fi ulûm el-luğa ve envâ'ihâ, Mısır, I, 8-30; Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil, Ankara, 1995, s. 96-99.

⁶³ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, A'râf Sûresi, 54.

⁶⁴ Kur'ân-ı Kerîm, Tîn Sûresi, 4.

⁶⁵ İbn Fâris, age. V, 217.

⁶⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Şems Sûresi, 8-9. Dokuzuncu âyet-i kerîme'deki tezkiyenin asıl anlamı gelişme ve artma kökündendir. Zekata zekat denmesinin nedeni, malın zekat ile artması ve gelişmesi umulduğu içindir, (bk. İbn Fâris, age. III, 17), bu sebeple nefsinin geliştiren diye çevirdik. Hâbe fiili içi boşalmak, dolayısıyla hiç olmak anlamında, dessâ ise gizlemek örtmek yani çalıştırmamak anlamında oluyor, (bk. İbn Fâris, age. II, -225, 277).

yormuş; Âdem (A.S.)'in Cennet'teki dili Arapça imiş, emre karşı gelince Allah ondan Arapça'yı almış, o da Süryân'ca konuşmuş, tövbe edince ona Arapça'sını geri vermiş.⁶⁷ Bir diğere göre Rasûlullah, "bana ümmetim su ve çamur halindeyken gösterildi, Âdem'e bütün isimlerin öğretildiği gibi bana da bütün isimler öğretildi" buyurmuş.⁶⁸ Binaenaleyh bu rivayetleri değerlendirerek içinden çıkma imkanı olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü birinci rivayette Süryân'canın ne günahı olduğunu anlamak mümkün değil. İkinci rivayetdeki bilgi tarihî verilere tamamen aykırı. Çünkü Rasûlullah'ın Arapça'yı nasıl öğrendiği malum. Bu rivayetin kaynağı ancak Rasûlullah'ı, bütün peygamberlerle yarışırma temayülünün bir yansıması olabilir. Mısır'da iken bir vaiz dinlemiştim; Rasûlullah'ın bütün insanlara gönderildiğini belirten âyet-i kerîme⁶⁹ ile tüm elçilerin kavimlerinin diliyle gönderildiği âyet-i kerîmesini⁷⁰ birleştiriyor, Rasûlullah'ın kavminin bütün insanlık olduğu hükmünü veriyor, sonra da Rasûlullah'ın tüm dünya dillerini bildiğini savunuyordu. Âdem'in bütün dilleri bildiğine dair aktardığımız rivayet de bu türden bir varsayım olmalıdır.

Ancak peygamberî gerçeklere ters görünmeyen "İsmâîl'e, Arapça'nın ilham edildiğini",⁷¹ "Arapça konusunda Rasûlullah'ın Cebrâîl'in desteğini aldığını"⁷² anlatan türden rivayetler, eğer sahih iseler bir şekilde doğru yorumlanabilirler. Meselâ daha önce yaptığımız bir araştırmada ortaya koyduğumuz gibi Kur'ân-ı Kerîm, Arapça'nın muhtemelen unutulmuş bazı kurallarını, yaşayan Arapça'nın kurallarına aykırı düşmeden mucizevî bir edâ ile ortaya dökmektedir.⁷³ Böyle bir durumu Rasûlullah'ın öncelikli olarak fark etmesi ve bu konuda, peygamber olması sebebiyle özel bir destek alması umulur.

Diğer dillerin nasıl oluştuğuna dair en belirleyici naslar yine Kur'ân-ı Kerîm âyetleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de lisân kelimesi 15 âyette tekil, 9 âyette de elsine şeklinde çoğul olarak geçer. Bunların bazısında ağızımızdaki dili ifade eder, "ona, iki göz, bir dil iki dudak yapmadık mı"⁷⁴ gibi. Diğer bir kısmında dolaylı bir anlam taşır, "sonrakiler içinde benim için doğruluk dili kıl",⁷⁵ yani dilinden doğruyu düşürmeyen kişiler kıl. Burada dil anılmış, dili ile doğruyu söyleyen kişiler kastedilmiştir. Üçüncü kullanışta vahyi aktaranın kim olduğunu belirleyen bir anlam vardır, "İsrail oğullarından kafir olanlar Davut ve Meryem oğlu İsmâ'nın dili üzere lanetlendiler"⁷⁶ Bu âyet-i kerîmeden dolaylı olarak Zebur ve İncil'in indirildiği diller anlaşılabilir da asıl vurgulanan anlam, lanetlenmenin her iki Kitap'ta da geçmiş olması, her iki peygamberin de bu laneti okumuş olmasıdır.

Dördüncü kullanış ise dilbilimdeki anlamı ile kullanılmalıdır. "Biz hangi elçiyi göndermişsek ancak kavminin dili ile gönderdik."⁷⁷ "Kendine yamadıkları adamın dili yabancı dildir, bu (Kur'ân) ise apaçık Arapça bir dildir."⁷⁸ "Biz onu senin dilin-

⁶⁷ es-Suyûtî, age. I, 30.

⁶⁸ es-Suyûtî, age. I, 35.

⁶⁹ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, Sebe' Sûresi, 28.

⁷⁰ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, İbrâhîm Sûresi, 4.

⁷¹ es-Suyûtî, age. I, 32-34.

⁷² es-Suyûtî, age. I, 35.

⁷³ Kur'ân'da Arap Sarf ve Nafvine Dair Üç Mesele, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994/5, s. 153-182.

⁷⁴ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, Beled Sûresi, 9.

⁷⁵ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, Şuarâ Sûresi, 84.

⁷⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Mâide Sûresi, 78.gibi.

⁷⁷ Kur'ân-ı Kerîm, İbrâhîm Sûresi, 4.

⁷⁸ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, Nahl Sûresi, 103.

de/dilinde akıcı kıldık.”⁷⁹ Bu ve benzeri âyetlerde İbranca, Süryanca ve Arapça gibi diller kastediliyor. Her Allah elçisi, gönderildiği milletin dilini konuşmuştur. Ayetlerden anlaşıldığına göre her peygamber kendi milleti içinden çıkmış bir kişidir. İbrâhîm gibi değişik yerlere gittiği bilinen bir peygamberin gittiği yerlerde farklı diller konuşuluyorsa, sorun ya mucizevî yolla ya olağan yolla çözülmüştür. Bu ihtimallerden herhangi biri bizim varacağımız neticeleri sarsmaz. Çünkü mucize peygamberlere has özel bir durumdur. Olağan yol ise şudur: Ya İbrâhîm vardı milletin dilini veya lehçesini öğrenmiş veya bir tercüman kullanmıştır. Her hal ü karda bu durum dillerin Âdem ile başlayıp sonradan dallanıp budaklanması olgusuna ters düşmez.

Diğer diller nerden çıktı sorusuna doğrudan cevap veren âyete gelmiş bulunuyoruz:

“Onun âyetlerinden biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişmiş/değişik/değişir (ihtilâf etmiş/ediyor) olmasıdır, bunda inananın bilenler için âyetler vardır.”⁸⁰

Bu âyet-i kerîmeyi yorumlama esnasında genelde gözden kaçan husus elvanın değişmesinin Âdem’den başlayarak devam eden bir süreç olduğu vurgulanırken, aynı sürecin diller konusunda düşünülmemesidir. Hangisinin değişim süreci daha hızlıdır, bunun üzerinde durmak fazla önemli değil, ancak dillerde de böyle bir değişim dinamiği olduğunu, bunun toplumsal bir olgu olmakla birlikte bir de âyet olma yönünün, yani ilâhî bir veçhesinin bulunduğunu fark etmek gerekir. Âdem ve sonraki peygamberlerin “rabbânî algıları”⁸¹ bu konuda özel bir yere sahiptir. Buna değil de diğer insanların yaşadığı dil gerçeği açısından konuya bakılırsa dillerin üreme, değişme, gelişme ve çoğalma yasaları, belli bir özü kaybetmeden insanların rengarenk üreyip çoğalma yasalarına ve o yasalar çerçevesinde gerçekleşen değişim ve başkalaşıma benzemektedir.

Bu âyet ile ilgili yorumlar

Fahrüddîn er-Râzî bu âyetle ilgili olarak dil farklılığı ile ses farklılığının kastedildiği, iki kardeşin bile sesleri ile birbirinden ayırt edilebildiği ve kimsenin sesinin kimseninkine benzemediği yorumunu tercih eder. Bu yorumun, Arapça, Farsça gibi farklı dillere işaret etmesi yorumundan daha doğru olduğunu da ekler.⁸² Oysa bir engel veya çatışma yoksa sözcüklerin kapsamını daraltmamalıdır. Lisan kelimesinin türediği kökü ve anlamını daha önce söylemiştik. Bu anlam, dilin hem biyolojik yapısını anlatıyor hem dilbilimsel anlamını. Çünkü tüm diller, Âdemce’nin, ondan kopmadan farklılaşan uzantı ve kıvrımlarından ibarettir. Bunun içine ata dili Âdemce, ilk değişimlerin başlangıcı olan kardeş dilleri/ana dil gruplarının ilk nüveleri, bu nüvelerden ayrılan Arapça, Süryanca ve İbranca veya Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi torun diller, bunların kolları olan torun-zâde diller, bunların çeşitli lehçe ve ağızları, daha dar yöresel farklılıklar ve nihayet her insanın konuşma şekli, ses tonu, hatta kendine özgü kelime hazinesine ve bunları eda edişine (ağzı bozuk, nazik, çitkıldım v.s.) varıncaya kadar tüm konuşma görüntüleri girmektedir. İhtilaf kelimesi dahi bu

⁷⁹ Bk. Kur’ân-ı Kerîm, Meryem Sûresi, 97, Duhan Sûresi, 58.

⁸⁰ Kur’ân-ı Kerîm, Rûm Sûresi, 22.

⁸¹ “Âdem, Rabbinden kelimeler telakki etti”, (Kur’ân-ı Kerîm, Bakara Sûresi, 37) “ben özlü sözlerle gönderildim” (Buhârî, Cihâd, 22, Ta’bîr, 22) türünden âyet ve hadislerle gönderi yapıyoruz.

⁸² Bk. Fahrüddîn er-Râzî, age. XXV, 111-112.

saydıklarımızda bir sınırlandırma değil aksine onlarla paralel bir duruş sergiliyor. Çünkü farklılaşma bunların hepsinde gerçekleşmektedir.

Bu noktada ihtilaf kelimesinde bulunan ve türediği kök anlamlardan⁸³ kaynaklanan diğer incelikleri de vurgulayalım.

Bir kere sonradan gelme ve sonralık (halef) anlamı tüm dillerin bir selef sürecinin ve başlangıcının olduğunu anımsatıyor. Ata dili, kardeş dilleri ve torun dilleri ... şeklinde sıralamamızın nedeni bu. İkincisi geri (half) anlamı. Gerçek şu ki Âdemce, kendisinden türemiş olan bütün dil, lehçe, ve ağızlara⁸⁴ babalık yapacak bir dinamizme, birikim ve işleve sahip bulunmuş olmalıdır. İhtilafın üçüncü kök anlamı olan değişimi andık. Üç kök anlamı birlikte düşünürsek ata dilinden **sonra gelen** diller, biraz **gerileme** ile **değişim** sergilemiş olabilirler. Nitekim hikmet-i bâliğa⁸⁵ olan Kur'ân-ı Kerîm'in indiricisi Allah, şu veya bu zamanda vahyettiği kelâmı ile o zamanki dili düzeltme, arındırma ve hayret verici düzeyde kullanma noktasında ikazlarda bulunmuş gibidir. Kur'ân-ı Kerîm'in belâğî icazına dair bilginlerin yaptığı yorumlar arasında bu fikri besleyen delilleri, zihnini yoklayan herkes hatırlayacaktır.

Binaenaleyh Âdemce'nin, münzel herhangi ilâhî bir kelâmın ve diğer peygamberlere yapılan özel kayırmaların bir korunmuşluk yönü veya durumuna göre bir üstünlüğü vardır. Bütün semavî din mensupları bunu kabul ve itiraf ederler. İşte onların bu ayrıcalığı, bizim onlardan tevarüs ettiğimiz üstün dil düzeyinin, bizim tarafımızdan "ihtilâf-ı elsine" düzlemine çekildiği fikrini desteklemektedir. Gelişen medeniyetin bir gereği olarak bazı dillerde kelime haznesinin genişlemiş olması mevcut bir birikimin morfoloji dinamiği ile işletilmesinden başka bir şey değildir. Yani böyle bir ilerleme bizim kastettiğimiz gerileme (peygamberî düzeye göre geri duruma düşme) özellikli değişime fikrimizle çatışmaz.

ÂDEMCE'NİN DEĞİŞİM DİNAMİKLERİ

Yaratıcı Rabbin yasasında, istisnalar hariç, diğer bütün konularda insanlar istenen kulluğa teşvik edilmekle birlikte beşerî hayatın bir çok yönünde özgür bırakılmış, bu konuda onlara gerekli donanım sunulmuştur. Âdem ve eşi özel bir biçimde yaratıldı. İsâ gibi istisnalar hariç diğer tüm insanlar evlilik veya yasak ilişkilerle çoğalıyorlar. Birisi istenen bir kulluk, diğeri hoşnut olunmayan bir serbestlik. Ama üreme yasası her iki halde de işliyor. İnsanlar her yönden küçük ayrıntılar yanı sıra tüm genel çizgiler açısından hep birbirlerine benziyorlar. İklim, coğrafya ve sair etkenler, ırklar, milletler, memleketliler, kabileler arası bazı genel farklılıklar oluşturduğu gibi, aynı zamanda bunların bireyleri arasında da bazı genel benzerlikler meydana getiriyor. Değişime özellikle çağımızda insanların iradî müdahaleleri de olabiliyor. O halde insanların her türlü yapısal farklılıklarında, farklılaşmalarında ve ırk, halk, kabile gibi kategoriler oluşturmalarında, üstüne çıkılmaz ilâhî yasalar, yani yaratma yasaları, genetik yasalar, kalıtım yasaları, üreme yasaları, doğa yasaları, iklim yasaları ve başka yasalar bulunduğu gibi insanı imtihan için serbest bırakan onu aktif ve özgür kılan, üstelik gerekli donanımı ondan esirgemeyen bir durum da bulunmaktadır. İnsan hayatında ortaya çıkan her şey bu iki temel birikim ve dinamizm ile gerçekleşmektedir.

⁸³ Bk. İbn Fâris, *Mu'cem makâyis el-luğa*, II, 210.

⁸⁴ Dil, lehçe, ağız sıralaması için bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 141-142.

⁸⁵ Bk. Kur'ân-ı Kerîm, Kamer Sûresi, 5.

İnsanların konuşmaları ya da dilleri için de aynı şeyler geçerli. Bu dinamizmin ve birikimin temel çizgilerini daha önce anlattık. Burada dillerin bizzat kendi yapıları içinde bulunan dile ait birikim ve dinamiklerden söz edeceğiz.

1. Âdemce. Temel birikim Âdem'in konuştuğu Âdemce dilinde bulunmaktadır. Çünkü ona, yaratılışa ait bahsettiğimiz donanım dışında hepsi öğretilmiştir, neyin hepsi, insan hayatına dair nesne, özellik, ad, simge, kavram, terim gibi şeylerin hepsi çekirdek ve öz veya ayrıntı ve türev halinde öğretilmiştir. Morfoloji ve sentaks gibi konuşmanın temel yasaları öğretilmiştir. Buna düşünmenin yasaları da eklenir. Duygular da unutulmaz. Çünkü ona rûh üflenmiştir. Kulak ve göz pencerelerinden tüm evrene açılmış, evren de ona açılmıştır. Aynı olguyu çocuklar ata Âdem ve ana Havva'da görüp yaşadılar ve kuşandılar.

2. Yitmeyen Ortak Noktalar. İnsanlar birbirine ne kadar benziyorsa sanıyorum bütün diller de birbirine öyle benziyor. İnsanlar birbirinden nasıl ayrılıp seçiliyorsa diller de birbirinden o şekilde ayrılıp seçiliyor. Yazmayı düşündüğümüz Âdemce Sözlük bu ortak noktaların tespiti olacak.

3. Türeme. Genlerin farklı birleşimlerle yeni bireyler ortaya çıkardıkları gibi az sayıda harfler⁸⁶, gerçekten şaşırtıcıdır, aynı şekilde binlerce kökü beslemektedir. Bir tek kökten de yüzlerce türev ortaya çıkabilir. Her türev, şahıslara, zamana v.s. göre onlarca çeşit kullanım sergiler. Ancak bir dilin türeme dinamiğinin çok azının kullanıldığını sanıyorum. Bu kaynaktan beslenen ve kelime birikimleri (cümleler) ile oluşturulan söz yumağı ise ne sarmakla biter ne çözmekle.⁸⁷

4. Yeni Birleşimler. Özellikle türemiş isim ve fiillerde görülen birtakım harfler veya daha küçük ses birimleri Âdemce'yi tahmin ederken incelediğimiz dillerde ortak anlamlar taşıyor. Anlam-birimlerin ister, kelimelerden değil de ses-birimlerden başladığı kanaatini kuvvetlendiren bu durum, ister kök kelimelerden başladığını yeğleyen durum geçerli olsun bu başlangıçlar (kökler veya ses-birimler) yeni oluşumlar yordamıyla yeni anlam birimleri veya öbekleri meydana getirmektedir. Arapça muzârî fiilin nasb halindeki fetha (-e, -a sesi) dilek kipi anlamını besler, Türkçe'de dilek kipinde köke bir -e, -a sesi eklenir (geleyim, gelesin, gele), Fransızca'da dilek kipi olan subjonctif'te aynı sesin yanı sıra -s sesi de vardır. Arapça'da sîn de istek bildirir (istif'âl babının sîn'i). Türkçe'de gelse derken -se, şart veya istek, olası yok derken -s istek bildiriyor. Üç dilde de se/es/sîn sesleri istek bildiriyor.

Geçen yıl anlamındaki "bıldır", 'bir yıl dır'dan⁸⁸ yani üç kelimedenden kısalıp tek kelime olmuştur. Arapça'da besmele, hamdele gibi menhût fiiller uzun bir cümlenin kısaltmasıdır. Latin kökenli dillerde de böyle bileşimler çok.

5. Kök ve Ek Karışımları. Meselâ Arapça'da kök harfe dönüşmüş bir ses Türkçe'de zaman eki olabilir. Halede ve kaldı, gibi. İkisinin de anlamı aynı ama, birinde dâl kök harf, diğesinde -dili geçmiş zaman eki. Bu durum da diller arası farklılaşmaları ortaya çıkarıyor.

⁸⁶ Harflerin anlatım aracı olduğuna, yani harf olarak anlamlarının bulunduğu dair Eflatun'un görüşü için bk. *el-Vahidetu'l-Asliyye Beyne'l-luğât*, 'Abdul'azîz b. 'Abdillâh, (Mecellet) el-Lisânu'l-'Arabî, Câmîatu'd-Duveli'l-'Arabî, Rabât, Ocak, 1970, s. 6.

⁸⁷ Dili, sınırlı öğelere sahip sınırlı uzunluktaki cümlelerden elde edilen sınırlı veya sınırsız cümlelerin tümü olarak yorumlayan Chomsky'nin görüşü için bk. John Lyons, *el-Luğa ve 'ilmu'l-luğa*, çev. Mustafâ Zekî Hasen, Dâru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, Kahire, 1987, s. 9.

⁸⁸ Bk. Eyüboğlu, İsmet Zeki, age. s. 89.

6. Yazım. Sesler yazıya aktarılırken, yazılar okunurken düşen veya eklenen sesbirimleri de değişim dinamiklerini besleyen hususlardandır.

7. Ses Kırılmaları. Mütেকârib (yakın) ve müttecânis (aynı cins) harfler arası değişim de yeni türevlerin, yeni kelimelerin habercisidirler.

8. Boğaz yapısı. Aslında yaratılışla ilgili olan bu hususu konuşmayı çok yakından ilgilendirdiği için buraya aldık. Türk gibi konuşurken, aynı boğaz yapısı ile Arapça'yı öğreniyor Arap gibi konuşuyoruz.⁸⁹ İngilizce'yi de kendi özel harfleri ve sesleri ile eda edebiliriz. Boğaz yapısının seslerde ve harflerde kaymalara müsait olması, zamanla değişik dillerin doğmasında, bu işi ses ve harf değişiminden başlatan bir dinamik olabilir. Temel ses-birimlerin bizim doğal seslerimizde, tabiattaki eşya, hayvan, bitki ve bunların hareket ve seslenmelerinde üç aşağı beş yukarı bulunması da ilginçtir.

9. Anlam Kaymaları. Belki en çok yaşanan değişim kuralı budur. Türkçe'de ön, en başı gösterir, Fransızca'da un-une (ön/ün okunur), İngilizce'de one (van okunur) bir demektir. Bir ise en başı gösterir. Arapça'da "âne" vakti geldi anlamında fiildir, vakti gelen de en başıdır. Görüldüğü gibi ortak anlam bir dilde zarf, diğer dilde sayı, üçüncüde ise fiildir. Meşhur "Big Bang". Bang bir ses. Tartışmaya gerek yok. Patlama anlamını sesi ile anlatıyor. Big, büyük demek. Özellikle okunuşta big ile büyük arasındaki ilgiyi görmemek mümkün değil. Arapça'da (iki noktalı kaf ile) "beveka" kökünden çıkan fiillerde, anlattığı eylemlerin bir büyüklük ve şiddet anlamı var. "Bevk" her şeyin eşeddi⁹⁰ yani büyük olanı demektir. Matarun bevkun, şiddetli yağmur, yani büyük yağmur.

10. Yer Değiştirme. Kalbetme denen bu olay fitrî bir eğilim gibi görünüyor. Toprak, eğer torpak tutarsa zaman içinde iki ayrı kelime olabilir. Bu şekilde bir dilde veya ayrı dillerde maktûb olarak bulunan kök veya türemiş kelimeler bu dinamiğin sonucu olabilir. Yavaş anlamındaki Arapça şuvey, tersinden yavaş okunabilir.

11. Algılama Kaymaları. Sözcükler anlamların işaretleri olmakla birlikte algılama eksiklikleri veya fazlalıkları veya farklılıkları o sözcüklerde anlam kaymalarına sebep olabilir. Kinaye, mecaz, istiare gibi teknik kaymalar da değişimlere sebep olmuştur.

Netice olarak diyebiliriz ki baştan beri saydığımız beşer olarak yaratılma, ahsen-i takvim üzere olma, ta'lîm bi'l-kalem, ta'lîmu'l-esmâ, ta'lîmu'l-beyân, il-hâm/tezkiye ve tedsiyeye gibi temel birikim ve işletim donanımları ile lisâna ve ihtilâf-ı elsineye dair birikim ve işletim donanımları, bir de bu son saydığımız dinamikler v.s. hep birlikte Âdem'den kıyamete dek **insan kadar birbirine benzer ve insan kadar birbirinden seçilip ayrılır diller olgusunu** hep yaşatmış ve yaşatmaya devam edecektir.

Şimdi fiil köklerini esas olarak seçme veya atlama yapmadan Fransızca A harfi bölümünden sırayla genel anlamlı ilk 10 kelimenin derine dalmadan örnek bir "Âdemce Sözlük"ünü yazalım. (Kelimeler ve anlamları Tahsin Saraç'ın sözlüğünden alınmıştır).

1. Abaisser (abasse), indirmek, alçaltmak, küçülmek, önemsiz olmak v.s.

Türkçe, basmak, baskı, baskın, bastırmak.

⁸⁹ Doğuştan başlayan bir eğitim gerçekleşmediği için tam bir Arap gibi olmayabilir. Kusur, boğazda değil eğitim eksikliğindedir.

⁹⁰ Meselâ bk. *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I, 76.

Arapça, sâd ile "inbâsa" fiili, toplandı ve büzüldü. "Bâsa" fiili, sülâsî olarak kaçma ve gizlenme, ulaşma zorluğu bulunma anlamlarına geliyor. Bunların hepsinde bastırılmışlık anlamı var. Bastırmak birini acele ettirmek anlamında da kullanılır. Arapça "bâsa" aynı anlamı taşır. Sîn ile Arapça "beseka", yüksek, yukarıdan aşağıya doğru basan anlamında. Meyve yüklü hurmalar "nahlun bâsikâtun" şeklinde anlatılır.

2. Abalourdir. Bu fiilin iki kökten birleşmiş olduğunu sanıyorum, çünkü anlamlarından biri hantallaştırmak ve "**lourd**" sıfatı, ağır ve hantal anlamında. Binaena-leyh Âdemce Sözlük'te ele alınacak.

3. Abandonner. Bırakmak, ayrılmak, ilişiyi kesmek. // Kendini vermek, kaptırmak, birşeye düşmek.

Bu kökün Arapça, İngilizce ve Türkçe benzerlerini daha önce beyân kelimesinde verdiğimiz köklerde bulabilirsiniz. Kendini vermek anlamı Türkçe "abanmak" ile aynı. Aban+donner, böyle iki kök bileşimi de olabilir. Arapça "ebene" fiili birini kötü huylu saymak, yani ona abanmak, yüklenmek veya hayırla anmak, "ebbene", izine ve peşine düşmek anlamındadır. Bu da bir tür kendini vermek, ve abanmaktır. Abandonner=abanmak= bâne+ebene.

Abasourdir. Bu fiil "**sourd, e**" sıfatı ile alakalı görüldüğünden Âdemce Sözlük'te ele alınacak.

4. Abâtardir. Bu fiil "**bâtard, e**" sıfatı ile alakalı görünüyor. Soysuzlaştırmak, bozmak ve küçültmek anlamında. **Bâtard, e** ise piç, melez, kırma ve soysuz mânâsında. Bu kök de iki kökten bileşmiş olabilir. Türkçe, biraz mecazî bir anlam ile "batmak ve batırmak" kökü ile açma, ayırma, eşme, kazma anlamları taşıyan, tarım ve tarama gibi kelimelerin kökü olan "tar" köklerini ve sonu kesik anlamına getirilebilecek olan "biter" ismini hatırlatıyor. Bu kökler dolaylı ve doğrudan soysuzlaşma, melez ve kırma olma anlamlarını yüklenebilir. Arapça'da batale (durmayıp gitme yani bâtil olma, baticı olma), batıra (yarılma, ayrılma) ve tarade (kovma, uzaklaştırma ve ayırma) kökleri⁹¹ ve özel olarak sonu kesik anlamındaki "ebter", benzer anlamlara müsaittir.

5. Abattre. Bu fiil "**battre**" fiili ile çok yakın anlamlıdır. **Abattre**, devirmek, kırmak, kesmek, kırmak, düşürmek, yatıştırmak, bastırmak gibi anlamlarla az önce Arapça ve Türkçe'den andığımız köklerle yakınlık arz ediyor.

Fransızca, abâtardir, bâtard, e, abattre, battre.

Türkçe, batmak, batırmak, tarmak, taramak, bitmek.

Arapça, batale, tarade, batıra, betera.

6. Abîmer. Bu kök, batırmak, yıkmak, bozmak, gömmek gibi mânâlar ile daha önce anılan bazı köklere anlam ve okunuş olarak benziyor. Gizlemek, örtmek ve saklamak anlamına gelen Türkçe abımak/abamak⁹² fiiline daha yakın. Çünkü gömmek, bastırmak demek gizleyip örtmek demektir. Dayatmak anlamındaki Arapça "abâ" da bu kökü anlam ve okunuş olarak okşuyor. Çünkü dayatılan şey bir baskı oluşturur.

7. Abjurer. Bu kök, bir inanç ve kanıdan vazgeçmek, bir şeyi törenle ya da açıkça bırakmak anlamındadır. Sanki iki kökten türemiştir. ab+jurer. İlk kök aban+donner fiilinin birinci kısmı ile yakın anlamlı. Yani bırakmak ve ayrılmak. İkinci kök **jurer**, müstakil bir fiil olarak, ant içmek, sövmek, uymamak ve uyuşmamak an-

⁹¹ Bk. İbn Fâris, *Mu'cem makâyis el-luğa*, I, 258, 262, III, 455.

⁹² Bk. Eyüboğlu, İsmet Zeki, age. s. 4.

lamlarına geliyor. Arapça "ebâ-ye'bâ", dayatmak, "câra-yecûru" yoldan meyletmek anlamındadır. İbn Fâris, cîm'in kâf'tan bedel olabileceğini söyler.⁹³ Yani Türkçe caymak ve kıvırmak. Türkçe çığırmakta bir ilan anlamı var. Bu anlamıyla da **jur**'i okşuyor. Çığırma anlamı Arapça'da ceera fiilinde bulunuyor. Törenle ve açıkça söyleyiş, bir nevi ilan ve çığırmadır.

8. Abolir. Bu kök, kalkmak, kaldırmak, ortadan kaldırmak, yürürlükten kaldırmak anlamındadır. Türkçe genişleme, büyüme kabarma anlamı taşıyan "bal" kökü ile "bol" ve "bolarmak" köküyle ilgilidir. Bal kökünün türevlerinde asıldan ayrılma anlamı bulunuyor.⁹⁴ Arapça bevele kökünün ikinci anlamı ruhtur. Sanıyorum, yüksekte olduğu için ona "bâl" denmiştir. İri ve büyük balığa da bâle deniyor. "Emrun zû bâl", önemli iş demektir. Yani bevele>(bôl) kökünde mecâzî bir kalkıklık anlamı var. Fransızca "bol"un bir tas, bir tas dolusu ve iri hap anlamları var. Doluluk ve irilik, bolluğun ta kendisidir. Uzak bir ihtimal ama ortalık şöyle bir bolarsın demek ortadakilere kalksın demektir>abolir.

9. Abonder. Bu kök, bol olmak, çok bulunmak anlamlarına geliyor. Ses kaynaklı bir köke benziyor. Yukarıdaki kökün değişimi de olabilir. Vav-nûn sesinin (bu ses on, un yazılabilir) Türkçe'de (buyurûn), Arapça'da (tensurûn), Fransızca'da (regardons) gibi kelimelerde çoğul şahsı göstermesine bakılırsa fiil köküne çokluğu bildirmek üzere yansıması olabilir. Nitekim Arapça'da âlimûn derken çoğulu, onluk sayılarda meselâ selâs x ön=30 derken 10'u, Türkçe'de on ise doğrudan 10'u anlatır.

10. Abonnir. Bu kök, iyileştirmek, daha bir güzel yapmak veya iyileşmek anlamındadır. İyi, dolu dolu, hoş, bol anlamındaki "bon, ne" kökü ile sıkı alakalıdır. Bu kökün aslı da güzel anlamındaki beau/belle (bô/bel)'den çıkmış görünüyor. Türkçe abô, ünlemi ile bol kelimesini, Arapça babalık anlamındaki "ubuvvet" ile yükseklik ve görkem anlamındaki "ubbehe"yi anımsatıyor. Arapça "be'v" de beğeni anlamındadır. Türkçe'nin beğeni veya beyeni köküne anlam ve okunuşça yakındır. Bê ve bey köküne kısalabilen bu kök Fransızca bô okunuşlu asla mânâ ve okunuşça yakındır. Fransızca "bien", güzel anlamındadır ki beğen veya beyen'i andırıyor.

⁹³ Bk. İbn Fâris, age., I, 493.

⁹⁴ Bk. Eyüboğlu, İsmet Zeki, age. s. 68-69, (bal-II, balarmak, baldır).

HADİS TARİKLERİNİ BİR ARADA DEĞERLENDİRMENİN FAYDALARI ÜZERİNE

Yavuz KÖKTAŞ*

ON THE UTILITIES OF EVALUATING HADITHS VARIANTS TOGETHER

It's fact that the hadith variants had increased with various reasons after the Prophet. Our scholars tried to understand the hadiths evaluating hadiths variants together. The advantage of evaluating hadiths variants together is utilized both in the variant and in the text. The variant evaluation by collecting hadiths is very important in the point of view of reliability of variant. The evaluating of text with the same manner is also generally get easy the understanding of the text. Because, it's known that the hadiths explain each other. Indeed the result of evaluating hadiths which has different variants get provided the better understanding of hadiths. Considering these facts we can say that usûl-i hadith based on the basis of evaluating hadith variants together and it isn't overstated as well.

Giriş

İslam'ın başlangıcında gerçekleştirilen fetihler ve bir çok ülkenin İslam devleti sınırları içine girmesi sahabenin İslam'ın beşiği olan Mekke ve Medine'den ayrılma-larına ve çeşitli ülkelere dağılarak oralarda yerleşmelerine yol açmıştır. Şüphesiz bütün sahabeler Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini yahut dine taalluk eden bilimum meseleleri aynı derecede bilmiyorlardı. İçlerinde Hz. Peygamber hayatta kaldığı müddetçe onun yanından ayrılmayanlar, bir başka ifade ile onunla sohbeti uzun olanlar bulunduğu gibi yanında az kalanlar yahut sohbeti kısa sürenler de vardı. Bu durum, tabii olarak Hz. Peygamber'e ait söz ve fiillerden, bir sahabinin bildiğini diğer sahabinin bilememesi gibi bir netice doğurmuştur.¹

Bu arada Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra ashab arasında hadîs yolculuklarının yapıldığını kaynaklardan öğreniyoruz. Bu yolculukların amacı, Hz. Peygamber hayatta iken ondan bizzat işittikleri ve fakat hafızalarının yanılmasından şüphelen-

* Yrd. Doç. Dr. KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi.

¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1981, s. 97-98; Ali Yardım, *Hadis I*, İzmir, 1984, s. 119-122.

dikleri hadîsleri, bilen diğer sahabilerle karşılaştırıp kontrol etmek veya duymadıkları bir hadîsi haber alıp onu ilk işitenden öğrenmek arzusuydu.² Hadîslerin muhafaza ve naklinde yazmaktan çok, ezberlemeye önem veren sahabiler, bunu temin maksadıyla müzakereyi teşvik ediyordu. Ancak bu dönemde müzakerecinin gayesi, hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda olduğu gibi hadîsin tariklerini tespit, hatalarını tashih ve ondaki fikhî hükümleri istinbat etmek değil, hadîsin doğru olarak ezberlenmesi ve iyice zihne yerleştirilmesi idi.³

Sahabeden sonra tabiun nesli de hadîslerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve muhafazasında büyük bir titizlik göstermiştir. Tabiun nesli mümkün olduğu kadar çok hadîs toplamak için İslam coğrafyası içerisindeki hadîs merkezlerine yolculuk yapmışlardır. Bunun örnekleri pek çok olup kaynaklarda zikredilmiştir.⁴ Ayrıca bu yolculuklar neticesinde rivayetler arasındaki zıtlıklar ve ravilerin teferrüdü giderilmeye çalışılmıştır.⁵

Etba-ı tabiun nesli ile birlikte aynı faaliyetler devam etmiş, sonuçta hadîslerin tarikleri artmış ve eserler tasnif edilmeye başlanmıştır.

Şüphesiz hadîs tarikleri, tarihî süreç içerisinde artarak devam etmiş ve hicrî III. asırda en üst noktaya ulaşmıştır. Birkaç sahabiye istisna edersek ravi sahabilerin rivayet ettikleri hadîs sayısı, çoğu kez iki veya üç haneli rakamlarla ifade edilmektedir.⁶ Mesela, Ebu Hureyre'nin (ö. 57/676) talebesi olan Hemmam b. Münebbih'in (ö. 101/719) sahifesinde 138 hadîs bulunması bu açıdan önemlidir.⁷ Diğer taraftan Abdullah b. Amr'ın (ö. 65/684) *es-Sadıka* adındaki sahifesinde -kesin olmamakla birlikte- bin kadar hadîsi bir araya getirdiği nakledilmektedir.⁸ Sahabe döneminin hemen ardından hadîslerin tedvin edilmesinde çok önemli görevler üstlenmiş olan İbn Şihab ez-Zühri (ö. 124/742), Ali b. el-Medîni'nin (ö. 233/847) ifadesine göre yaklaşık iki bin hadîs rivayet etmiştir.⁹ Bu durum, hicrî II. asrın başlarındaki hadîs miktarını göstermiş olması bakımından önemlidir.¹⁰ Çeşitli ravilerin belirli bir dönemde bildikleri

² Ali Yardım, *Hadîs I*, s. 139. Kaynaklarda bununla ilgili rivayetler bulunmaktadır. Mesela Buhârî'nin kaydettiği bir rivayete göre Cabir b. Abdullah, Abdullah b. Üneys'in elinde bulunan bir tek hadîsi öğrenebilmek için bir aylık yolu katetmiştir. (Bkz. Buhârî, İlim, 19) Sahabenin bir tek hadîs için yaptığı yolculuklar için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *er-Rihle fi talebi'l-hadîs*, (*Me'mûratu resâil fi ulûmi'l-hadîs* içinde, haz. Nasr Ebu Ataya), Riyad, 1994, s. 168-187.

³ Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1996, s. 52. Müzakerecinin bu dönemdeki amacının hadîsleri ezberlemek olduğu konuyla ilgili rivayetlerden anlaşılmaktadır. Mesela Enes b. Malik "Resulullah'dan hadîsi işitir, ondan ayrılınca ezberleyinceye kadar müzakere ederdik" demektedir. (Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, thk. Mahmud et-Tahhan, Riyad, 1983, I, 236). Yine İbn Abbas'ın "benden hadîs işittiğinizde aranızda müzakere ediniz, zira ancak bu şekilde unutmazsınız" dediği rivayet edilmektedir. (Bkz. Ramehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. M. Accac el-Hatib, Beyrut, 1984, s. 547).

⁴ Tabiunun hadîs yolculukları için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *er-Rihle fi talebi'l-hadîs*, s. 187-226; Ali Yardım, *Hadîs I*, s. 141.

⁵ Subhi es-Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, (çev. M. Yaşar Kandemir), Ankara, ts. s. 45.

⁶ Bkz. Mustafa Karataş, "Hadîs Sayım Metotlarının Hadîslerin Sayısına Etkisi", İLAM, (1998) III: 2, s. 51.

⁷ Bkz. Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadîs Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih*, (trc. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1967, s. 83-132. Hemmâm'ın Ebu Hureyre'den naklettiği hadîs sayısının bununla sınırlı olmadığı belirtilmelidir.

⁸ Bkz. Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Beyrut, 1984, 143; M. Zübeyr Siddîkî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul, 1966, s. 53; Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, s. 45.

⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1990, V, 328.

¹⁰ Mustafa Karataş, "Hadîs Sayım Metotlarının Hadîslerin Sayılmasına Etkisi", s. 52.

hadîs sayısının o döneme kadar tüm hadîs sayısının o miktar olduğu izlenimini vermemelidir. Bu miktar şüphesiz o ravinin ulaşabildiği hadîs sayısını göstermektedir.

II. asrın ortalarından itibaren hadîs sayısı ve tariklerinin ilk döneme oranla hızla arttığı III. asır ve sonrasında ise yüz binlere ulaştığı görülmektedir. İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) "ben on kişiden hadîs dinledim, hepsi de farklı lafızlar kullanır, ancak aynı manayı naklederlerdi"¹¹ şeklindeki ifadelerinden hadîs tariklerinin artmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı olacak ki, hadîs sayısındaki artış ve muhaddislere nispet edilen yüksek rakamlar yanlış anlamalara sebep olmuştur. Halbuki bu rakamlardaki yüksekliğin, tariklerin ve tabakaların artması, hadîslerin tekrar edilmesi ve izafilik arzeden hadîs sayımındaki metotlardan kaynaklandığı ifade edilmektedir.¹²

Burada bizi hadîs sayısındaki artış ve bunun nedenleri değil, daha ziyade hadîs tarikleri ilgilendirmektedir. Hadîs tariklerinin fazlalığı bir çok ihtilafa sebep olduğu gibi bir çok ihtilafı da çözmektedir. Şüphesiz hadîs tariklerinin artışında bir çok sebep etken olmuştur. Ancak bu çalışmada hadîs tariklerini bir arada mütalaa etmenin pratik faydaları üzerinde durulacaktır. Ayrıca bir nokta daha vurgulanmalıdır. Hadîs tariklerini bir araya getirmek herhangi bir konuyla ilgili hadîsleri bir araya getirmek değil, mahreci aynı olup tarikleri ayrı olan hadîsleri bir araya getirmek ve bu faaliyetin faydaları üzerinde durmaktır.

Elbette alimlerimiz tariklerin fazla oluşunun ve bunları bir arada değerlendirmenin ne kadar önemli olduğunun farkındadırlar. Hatîb el-Bağdadî, (ö. 463/1071) konuyla ilgili olarak *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravî* adlı eserinde "كُتِبُ الطَّرِيقِ الْمُخْتَلَفَةِ" adıyla müstakil başlık açmış ve konuyla ilgili bazı alimlerin görüşlerine yer vermiştir. Mesela bu bölümde Yahya b. Main (ö. 233/847) şöyle demektedir: "Şayet biz, bir hadîsi otuz vecihten yazmazsak onun ne anlama geldiğini anlamazdık".¹³ Yahya b. Main'in ifadesinden hadîsleri bir araya getirmenin gayesinin onların anlaşılması olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) şu ifadesini de aynı çerçevede değerlendirmek mümkündür: "Bir hadîsin tüm tariklerini bir araya getirmediğin sürece onu anlamazsın. Hadîsin farklı tarikleri birbirini izah eder".¹⁴ Ahmed b. Hanbel'in son cümlesi bu çalışmanın da merkezini oluşturmaktadır. Hem Yahya b. Maîn hem de Ahmed b. Hanbel'in tarikleri bir arada değerlendirmeye yönelik ifadelerinden, sened dahil olmakla birlikte daha ziyade hadîs metinlerinin anlaşılmasını kastettikleri ortaya çıkmaktadır.

Ali b. el-Medinî ise tariklerin bir araya getirilmesini rivayetin hatasını tespit etme çerçevesinde değerlendirir: "Bir hadîsin tüm tarikleri bir araya getirilmeden rivayetin hatası ortaya çıkmaz".¹⁵ Ali b. el-Medinî, tariklerin bir arada değerlendirilmesine rivayetin hatasını tespit etme açısından baksa da neticede diğer alimlerin yaptığı gibi hadîslerin anlaşılmasını kastetmektedir. Ancak burada ayrıca ravilerin zabt zayıflığından rivayetin hatasının ortaya çıkabileceği ima edilmektedir. Bu da Ali b. el-Medinî'nin rivayetlerin bir arada değerlendirilmesine sened ve metin olarak baktığını göstermektedir.

¹¹ Abdurrezzak, *Musannef*, XI, 327; Sehavî, *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadîs*, (thk. Salâh Muhammed Uveyda), Beyrut, 1993, II, 208.

¹² Mustafa Karataş, "Hadîs Sayım Metotlarının Hadîslerin Sayılmasına Etkisi", s. 52.

¹³ Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravî*, (thk. Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1983, II, 212.

¹⁴ Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi'*, II, 212.

¹⁵ Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi'*, II, 212.

Bütün bunlar hadîs tariklerini bir arada değerlendirmenin önemini ortaya koymaktadır. Gerçekten bir hadîsin çeşitli tarikleri bir araya getirilmek suretiyle metni daha kolay anlamak mümkün hale gelmektedir. Bir tarikte değinilmeyen noktaya diğerinde değinilmektedir. Bunların birlikte değerlendirilmesi durumunda metnin anlamı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ravilerden birinin naklettiğini diğerinin nakletmediğine, ravilerin hadîste keyfî olarak tasarrufta buldukları şekilde olumsuz açıdan değil, bir hadîsin manasının ortaya çıkarılması açısından olumlu açıdan yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz

LİTERATÜR

Geçmişte hadîs tariklerini bir araya getirmekle ilgili çeşitli çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Bunları şu şekilde tasnif edebiliriz:

1- Kettanî (ö. 1345/1931) "كُتِبَ فِي جَمْعِ طَرِيقِ بَعْضِ الْحَدِيثِ" = bazı hadîslerin tariklerinin bir araya getirildiği kitaplar" başlığı altında 13 esere yer vermiştir. Bu eserler şunlardır:

- a- Muhammed b. Eslem et-Tusî (ö. 242/856): *Turuku hadîsi kabzi'l-ilm.*
- b- İbn Ukde (ö. 332/944): *Turuku hadîsi men küntü mevlahu.*
- c- Taberanî (ö. 360/971): *Turuku hadîsi men kezebe aleyye.*
- d- Ebu Nuaym el-İsfehanî (ö. 430/1038): *Turuku hadîsi inne lillahi tis'a ve tis'ine ismen.*
- e- Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1070): *Turuku hadîsi kabzi'l-ilm.*
- f- Ebu'l-Feth el-Makdisî (ö. 490/1097): *Turuku hadîsi kabzi'l-ilm*
- g- İbnu's-Salah (ö. 643/1245): *Turuku hadîsir-rahme.*
- h- Ziyaüddin el-Makdisî (ö. 643/1245): *Turuku hadîsi'l-havz.*
- i- Yusuf b. Halil ed-Dimeşkî (ö. 648/1250): *Turuku hadîs men kezebe aleyye.*
- k- Zehebî (ö. 748/1347): *Turuku hadîsi men küntü mevlahu.*
- l- Zehebî: *Turuku hadîsi't-tayr.*
- m-Zehebî: *Turuku hadîsi'r-rahme.*
- n- Takiyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355): *Turuku hadîsi'r-rahme.*¹⁶

Kettanî'nin eserini Türkçe'ye kazandıran Yusuf Özbek hadîs tariklerinin bir araya getirildiği 27 eser daha tespit etmiştir.¹⁷ Bu eserlerin en önemli özelliği sırf tek bir hadîsin tariklerini bir araya toplamaktır. Çağdaş araştırmacılardan Yusuf b. Muhammed el-Atîk, *et-Ta'rîf bi-ma ufride mine'l-ahâdîsi bi't-tasnîf* adlı kitabında hem sadece bir hadîsin tariklerini bir araya toplayan eserleri, hem de bir hadîsin tarikleriyle birlikte onunla ilgili olarak yapılan konulu çalışmaları tespit etmiştir. Tespit edilen eserlerin sayısı –çoğu klasik ve çağdaş olmak üzere- 583'tür. Bunlar içinde adı "Turuku..." diye başlayanların sayısı 66'dır.¹⁸

¹⁶ Kettanî, *er-Risaletü'l-müstatrafe*, İstanbul, 1986, s. 112.

¹⁷ Kettanî, *Hadîs Literatürü*, (çev. Yusuf Özbek), İstanbul, 1994, s. 231-232 (dipnot). İzmirli İsmail Hakkı da "Bir Hadîsin Bütün Tariklerini Toplayan Kitaplar" başlığı altında konuyla ilgili bazı eserleri kaydetmiştir. Burada yukarıdakilerden farklı olarak sadece Acunî'nin hadîs-i ifk'in tariklerini topladığı eser zikredilmiştir. Bkz. *Hadîs Tarihi*, (tnk. nşr. İbrahim Hatipoğlu), İstanbul, 2002, s. 254.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf b. Muhammed el-Atîk, *et-Ta'rîf bi-ma ufride mine'l-ahâdîsi bi't-tasnîf*, Riyad, 1997. Bu kitabın tek bir hadîs üzerinde yapılan çalışmaları derlemesi itibarıyla önemli olduğu belirtilmelidir. Bu kitapta tek bir hadîs üzerinde yapılan şerh türü eserler veya bir hadîsin tüm tariklerini toplama-dair çalışmalar büyük ölçüde tespit edilmiştir.

Yukarıda kaydedilen klasik eserler içinde Taberanî'nin *Turuku hadîsi men kezebe aleyye*¹⁹ adlı eserinin matbu olması nedeniyle özel bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Bu eserde "Bana yalan isnad eden kimse cehennemdeki yerine hazırlansın" hadîsi 60 sahabiden 178 tarikile nakledilmiştir. Senedler tam olarak kaydedilmiştir. Tariklerin sıhhati üzerinde durulmadığı gibi metin ihtilaflarıyla alakalı olarak da herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Ancak bu tip eserler, bir hadîsin tüm tariklerini ve aynı zamanda metindeki lafız farklılıklarını bir arada görmek bakımından büyük önem taşımaktadır.

2- Tarikleri bir arada görme imkanı sağlayan bir başka eserler grubu da tahrir edebiyatıdır. Özellikle Zeyla'î'nin (ö. 762/1361) *Nasbu'r-râye li-ahâdîsi'l-Hidâye* adlı eseri tarikleri bir arada zikretmeye güzel bir örnektir. Fikhî hadîsleri içermesi bakımından ayrı bir önemi haizdir. Eserde sened değerlendirmesi de bulunmaktadır.

3- Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh'i* gibi eserler de hadîs tariklerini bir arada görme imkanı sağlamaktadır. Müslim, aynı hadîsin değişik varyantlarını aynı yere toplamakta büyük dikkat ve başarı göstermiştir. Bu yönüyle Buharî'nin (ö. 256/870) *Sahîh'i*ne üstün olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Ebu Davud'un (ö. 275/888) da Müslim'in metodunu takip ettiği belirtilmektedir.²⁰

4- Bazı eserler de –amaçları hadîs tariklerini bir araya getirmek olmasa da- bir takım hadîslerin tariklerini bir arada görme imkanı sağlamaktadır. Mesela İbn Abdilberr (ö. 463/1071), *Camîu beyânî'l-ilm* adlı eserinde *طلب العلم فريضة على كل مسلم* hadîsinin 15 tarikini bir araya getirmiştir.²¹ Ramehurmuzî (ö. 360/971), *el-Muhaddisu'l-fasıl beyne'r-ravî ve'l-va'î* adlı eserinde ... *سمعنا من أبيه عن بعض مشايخنا* hadîsinin 8 tarikini bir araya getirmiştir.²² Yine İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Kitabu'l-mevzûât*'ında *من كذب عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد كفر* hadîsinin 118²³; Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605) ise *el-Esrâru'l-merfu'a fi'l-ahbârî'l-mevzu'a* adlı eserinde aynı hadîsin 93 tarikini bir araya getirmiştir.²⁴ Bu eserlerin özelliği bir konuyu işlemek çerçevesinde belli bir hadîsin tariklerini zikretmek şeklindedir. Eserlerde sened değerlendirmesi bulunmamaktadır.

5- Heysemî'nin (ö. 807/1404) *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid* adlı eseri hem bir konuyla ilgili çoğu hadîsleri hem de bir hadîsin bir çok tarikini bir arada görmek bakımından büyük önemi haizdir. Mesela *من كذب عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد كفر* hadîsinin 40 tariki²⁵; *من كنت مولاه فعلي مولاه* hadîsinin 28 tarikini tespit etmiştir.²⁶ Eserin diğer önemli özelliği ise tespit edilen tariklerin hepsinin sıhhat değerlendirmesinin yapılmasıdır. Tabii burada Heysemî'nin hadîslerin senedlerini bütünüyle kaydetmediği belirtilmelidir.

6- İhtilaflı hadîslerin tariklerini bir arada görmek bakımından Tahavî'nin (ö. 321/933) *Şerhu ma'âni'l-âsâr* adlı eseri büyük öneme sahiptir. Bu eserde tarikler özellikle fikhî bir mesele çerçevesinde bir araya getirilmiş ve metin değerlendirmesi yapılmıştır.

¹⁹ Bu eser Muhammed b. Hasan el-Ğumarî tahkikiyle, 1997'de Beyrut'ta basılmıştır.

²⁰ Sehavî, *Fethu'l-muğîs*, II, 211.

²¹ İbn Abdilberr, *Camîu beyânî'l-ilm ve sadîh*, (thk. Ebu'l-Eşbal ez-Züheyrî), Riyad, 1996, I, 23-53.

²² Ramehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fasıl beyne'r-ravî ve'l-va'î*, s. 164-168.

²³ İbnu'l-Cevzî, *Kitabu'l-mevzûât*, (thk. Tefik Hamdun) Beyrut, 1995, I, 28-55.

²⁴ Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfu'a fi'l-ahbârî'l-mevzu'a*, (Muhammed b. Lütü es-Sabbağ), Beyrut, 1986, 40-67.

²⁵ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut, 1988, I, 142-149.

²⁶ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, IX, 103-109.

7- Her hadîs için olmasa da hadîs tariklerini bir arada görme ve değerlendirme imkanı sağlayan eserler içinde şerhleri saymalıyız. Özellikle İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Fethu'l-bârî* ve Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetu'l-kârî* adlı eseri ile Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc* Müslim şerhi hadîs tariklerini bir arada görme ve bununla birlikte onları değerlendirmek bakımından önemli üç örnektir. Bu eserler tariklerin sıhhat değerlendirmesini yapmakla birlikte hem tarik hem de metin ihtilaflarını azami ölçüde çözmeye çalışmışlardır.

8- Son olarak hadîs tariklerini bir arada görme imkanı sağlayan eserler içinde son dönem hadîs tahric çalışmaları da zikretmeliyiz. Özellikle Şuayb el-Arnâvud'un Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'ine yaptığı tahricler ile Elbanî'nin *Silsiletu'l-ahâdisi's-sahîha*²⁷ ve *Silsiletu'l-ahâdisi'd-daîfa ve'l-mevzûa*²⁸ adlı eserleri hem hadîs tariklerinin kaynaklarını görme hem de sıhhat değerlendirmesi bakımından önemli bir imkan sunmaktadır. Şüphesiz buraya kadar kaydedilen eserler dışında da belirli bir hadîsin tariklerini bir araya getiren eserler bulunmaktadır.

TARİKLERİN BİR ARADA DEĞERLENDİRİLMESİNİN İ'TİBÂR, MUTABAAT VE ŞÂHİD TERİMLERİYLE İLGİSİ

Şüphesiz tarikleri bir arada değerlendirmenin *i'tibâr*, *mutabaat*, ve *şâhid* terimleriyle yakın bir ilişkisi vardır. Bu ilişkinin genelde senedle ilgili olmakla birlikte metni de kapsadığı belirtilmelidir.

İ'tibâr, hadîs ıstılahı olarak ferd zannedilen bir hadîsin başka tarik veya tariklerden rivayet edilip edilmediğinin, bir diğer ifadeyle ravisinin gerçekten tek olup olmadığının araştırılmasına denir. Bu araştırma bir bakıma bilinen tek ravisinden başka biri tarafından rivayet edilip edilmediğinin açığa çıkması için yapılır. Böyle bir araştırma sonunda ravisinin tek olduğu, diğer bir deyişle bir raviden, başka rivayet edenin bulunmadığı anlaşılırsa hadîs ferd olarak kalır. Başka ravi ya da raviler tarafından rivayet edilmiş olduğu açığa çıkarsa, hadîs ferd olmaktan kurtulur. Bu hale göre i'tibâr, bir hadîsin ferd olmaktan kurtarılabilmesi için yapılan etraflı bir araştırmadır.²⁹

Mesela Hammad b. Seleme (ö. 167/783) + Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) + İbn Sîrîn (ö. 110/728) + Ebu Hureyre + Hz. Peygamber tarikiyle nakledilen bir hadîsi ele alalım. Bu hadîsi Hammad b. Seleme'den başka Eyyüb'den nakleden bir ravinin olup olmadığı araştırılır. Şayet bulunursa Hammad tek kalmaktan kurtulur. Aynı şey yukarıya doğru her ravi için geçerlidir. İşte bu araştırmanın bizatihi kendisine i'tibar denmektedir.³⁰

Yukarıda izah edildiği gibi i'tibâr adı verilen araştırma sonunda hadîsin bir başka ravi tarafından rivayetinde tek kalan ravinin şeyhi veya şeyhinin şeyhinden rivayet edildiği anlaşılırsa mutabaat hasıl olur. Buna göre mutabaat, şeyhinden rivayetinde tek kalmış sanılan bir raviye başka bir ravinin tabi olarak ya o şeyhten veya-

²⁷ 1996 yılında Riyad'da sekiz cilt halinde basılmıştır.

²⁸ 1988 yılında Riyad'da beş cilt halinde basılmıştır.

²⁹ İ'tibârın ta'rifi için bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, (thk. Aişe Abdurrahman), Kahire, ts. s. 247; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, (thk. Salâh Muhammed Uveyda), Beyrut, 1988, s. 54; Suyûtî, *Tedribu'r-râvi*, (thk. Ahmed Ömer Haşim), Beyrut, 1993, I, 202; Talak Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 213; Mücteba Uğur, *Ansiklopadik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 170; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987, s. 79.

³⁰ İbnu'l-Mulakkîn, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadis*, (thk. Abdullah b. Yusuf el-Cudey'), Riyad, 1992, I, 187.

hut o şeyhin şeyhinden aynı hadîsi rivayet etmesi demek olur. Eğer mutabaat, rivayetinde tek kaldığı sanılan ravinin şeyhinden rivayette hasil olursa, buna mutabaat-ı tâtme; şayet şeyhin şeyhinden veya isnadın daha yukarısındaki şeyhlerden birinden rivayetle husule gelirse buna da mutabaat-ı nâkisa denir.³¹

Yukarıdaki örneğe göre söz konusu hadîsi Hammad b. Seleme'den başka Eyyüb'den nakleden bir ravi tespit edilebilirse bu ravinin mutabaatı tam bir mutabaat olmaktadır. Bununla birlikte Hammad'dan başka bu hadîsi Eyyüb'den nakleden bir ravi bulunamayabilir. Bu durumda tarik yine araştırılır. Bazı ravilerin bunu İbn Sîrîn'den veya Ebu Hureyre'den naklettiği tespit edilebilirse, bu tür bir mutabaata eksik mutabaat denir.³²

Şâhid ise bazı alimler tarafından mutabi karşılığı kullanılmıştır. Bununla birlikte İbnu's-Salah, ayrıca şâhidin mutabiden çok az farklı bir tarifini daha vermiştir. Ona göre ferd olduğu zannedilen hadîs, aslında bilinen tariklerden nakledilmeyip onun yerine aynı manada bir başka hadîs nakledilirse buna şâhid denir. Ancak bu takdirde mutabaat söz konusu olmaz.³³ İbnu's-Salah'ın bu ta'rifine göre şâhid mutabi'den daha umumidir; zira şâhid bazen manayı bazen de hem manayı hem de lafzı kuvvetlendirmektedir. Halbuki mutabaat lafızla ilgilidir ve mana ile alakası yoktur.³⁴

Yukarıdaki izahlardan i'tibâr ve mutabaatın tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira i'tibâr ve mutabaat, bir tek hadîsin tariklerini araştırmak suretiyle gerçekleşmektedir. Şâhid, mutabaat anlamında kullanıldığında o da tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle ilgili bir konudur. Ancak şâhid, "bir hadîsin tariklerini araştırmak değil de aynı manadaki bir başka hadîsi araştırmaya" denildiğinde tarikleri bir arada değerlendirme konusunun dışında kalmaktadır. Bu anlamıyla şâhid "aynı meseledeki hadîsleri incelemenin" konusuna dahil olmaktadır. Bahse konu bu terimler tarikleri bir arada değerlendirme meselesiyle ilgili olsa da bütünüyle senedle alakalı olduğu belirtilmelidir.

YENİ YAKLAŞIMLAR

Hadis tariklerinin bir arada değerlendirilmesine yönelik yeni çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili iki çalışma bulunmaktadır. Biri müstakil bir çalışma olup İftikhar Zaman'ın *The Evolution of A Hadith Transmission, Growth and The Science of Rijal in a Hadith of Sa'd b. Ebi Wakkas* adlı doktora tezi³⁵; diğeri ise, M. Emin Özafşar'ın *Hadisi Yeniden Düşünmek* adlı eserinde "Metin inşası" başlığı altında incelediği bölümdür.

İftikhar Zaman, mezkur makalesinde rical ilmine yeni bir yaklaşım getirmektedir. Bu yaklaşımın en önemli malzemesini ise, bir hadîsin tüm tariklerini bir arada

³¹ Mutabaatın ta'rifi için bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 248; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 53; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 202; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 366; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 289-290; Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilahları*, s. 118.

³² İbnu'l-Mulakkîn, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, I, 187-188.

³³ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 247.

³⁴ Şâhidin ta'rifi için bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 248; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 54; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 203; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 435; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 370; Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilahları*, s. 143.

³⁵ Bunun özeti "*The Science of Rijal as a Method in The Study of Hadith*" adıyla *Journal of Islamic Studies* 1994: V, 1'de yayımlanmıştır.

değerlendirmek oluşturmaktadır. Yazara göre makale Hz. Peygamber'in, hasta olan Sa'd b. Ebi Vakkas'ı ziyaretini konu edinen bir hadîsin çeşitli tariklerinin analizini içermektedir. Bu şekilde metinleri araştırmak suretiyle ravilerin güvenilirliklerini yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır. Klasik usûlde, tarikler bir araya getirilerek raviler karşılaştırmak suretiyle metnin sıhhati hakkında hüküm verilmektedir. Oysa bu yeni yaklaşımda hadîsin kendisi ve dolayısıyla hadîsin sıhhati üzerinde durulmamaktadır. Yeni yaklaşımın temel amacı, bir hadîsin bir çok tariki vasıtasıyla ravilerin özellikleri hakkında bir takım sonuçlara varmanın mümkün olup olmadığını göstermektir.³⁶ Kısaca klasik usûlde tarikler, metni anlamak veya sened ve metin ile ilgili problemleri halletmek için önemli iken burada metin, ravileri anlamak için önemli olmaktadır.

Iftikhar Zaman, kendi metodunun incil nüshalarına uygulanan metottan farklı olduğunu belirtir. Ona göre bir metnin çeşitli varyantlarını mukayese etme metodu, Batılı alimlerce incil nüshalarının mukayese edilmesinden dolayı bilinmektedir. Onun belirttiğine göre Marston Speight aynı metodu Sa'd b. Ebi Vakkas hadîsine uygulamıştır. Ancak Iftikhar Zaman kendi metodunun nihaî olarak bu tür uygulamadan farklı olduğunu ifade eder. Zira o, araştırılan metinlerin sahit olanını belirlemekle değil, daha ziyade farklı ravilerce nakledilen metinlerin farklı tariklerini araştırmak suretiyle bu metinlerin "ravileri" ile alakalı hükümlere ulaşmanın imkanıyla ilgilenmektedir.³⁷

Iftikhar Zaman bunun ardından Sa'd b. Ebi Vakkas hadîsinin tariklerinin incelenmesine geçer. Tespit ettiği tarik sayısı 114'tür. Bunları konularına göre düzenler. Metinlerde öne çıkarılan, esas vurgu yapılan ve bir tarikte bulunmayıp diğerinde bulunan noktaları tespit eder. Bu şekilde vurgulamak istediği ilke şu cümlede özetlenmektedir: "Bu hadîsin değişik tariklerinin analiz edilmesiyle metinlerdeki çoğu değişikliğin tariklerdeki değişikliklerle kuvvetli bir şekilde bağlantılı olduğu görülecektir".³⁸

M. Emin Özafşar ise, tariklerin bir arada değerlendirilmesini metin tahlili için ilk aşama olan metin inşası çerçevesinde işlemektedir. Ona göre hadîs ilminde her bir isnadın müstakil bir hadîs kabul edilmesi o isnadın metninin de bizatihi gerçekliğin tamamı veya kendisiymiş gibi algılanmasına yol açmıştır. Zira her ravi haberden ulaşabildiği ya da ihtiyaç hissettiği veya muhafaza edebildiği kadarını rivayet etmiştir. Bu ise, bir seferde sarfedilen sözün ya da ortaya konulan bir fiilin yalnızca bir parçasını ve bir yönünü bize aksettirmiştir. İşte bu durum *metin inşası* adı verilen işlemin yapılmasını zorunlu hale getirmektedir.³⁹

Özafşar'a göre metnin inşası kısaca bir konuda gelen bir tek haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tespit etme işlemidir. Bu, bir eserin asıl metnini ihya etmek, nüshaları çeşitli olanların karşılaştırmasını yapmak demektir. Batılılar buna "rezension" veya "edition critique" demektedir. Nasıl ki, bu sistemde aynı asla ait farklı yazmalar bir araya getirilip karşılaştırma yapmak suretiyle sağlam bir metin ortaya konulmaya çalışılıyorsa aynı mantıktan hareket ederek bir konudaki bir rivayetin farklı versiyonlarını ama tamamını bir araya getirmek suretiyle bir rivayetin metin inşası gerçekleştirilebilir. Özafşar, ayrıca metin inşasındaki maksadın bir

³⁶ Iftikhar Zaman, "The Science of Rijal", s. 1-2.

³⁷ Iftikhar Zaman, "The Science of Rijal", s. 2.

³⁸ Iftikhar Zaman, "The Science of Rijal", s. 4.

³⁹ M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 195.

konudaki tüm hadîsleri bir arada değerlendirmek değil, tek bir hadîsin tariklerini bir arada değerlendirmek ve tarihî süreç içerisinde ravi tasarruflarının rivayete nasıl aksettığını görmek olduğunu belirtir.⁴⁰

Yukarıdaki ifadeler, Özafşar'ın bir rivayetin tüm tariklerini bir arada değerlendirmek suretiyle tek bir metin inşa etme gayesi güttüğünü göstermektedir. Şüphesiz klasik usulde bir hadîsi anlamak için onun tüm tariklerini bir arada değerlendirme söz konusu ise de tüm tarikleri değerlendirmek suretiyle tek bir metin inşa etme düşüncesi bulunmamaktadır. Ancak Özafşar'ın teklif ettiği "metin inşası" teklifi fazla açık değildir. Şayet klasik usûlden farklı şeyler söyleniyorsa, metin inşası nasıl olacaktır? Tüm tarikler bir tarike mi indirilecektir? Yoksa sahih bir tarik esas alınıp diğer tarik farklılıkları metin içinde veya dipnotta mı gösterilecektir? Vurgulanmak istenen birinci durumsa, tariklerden bir metin inşa etmede "metnin kime ait olacağı" problemi ortaya çıkmaktadır. Zira rivayet içinde esas olan her sözü sahibine nispet etmektir. Bu durumda şayet tek bir metin inşa edilecekse, bu metnin sahibi de veya rivayet edeni de metni inşa edenin kendisi olacaktır. Bu durumda yeni bir tarik karşılıklı karşıyayız demektir. İkinci ihtimal söz konusu ise, bu mümkündür ve tarihte yapılan da budur. Günümüzde sadece bunun şekli değişebilir.

Bununla birlikte Özafşar'ın daha sonraki ifadeleri, onun metin inşası fikrinin klasik hadîs tetkiklerinde uygulandığını ortaya koymaktadır. Ona göre geçmişte bazı alimler "hadîsi anlamak için mezkur hadîsin tüm tariklerinin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini" ifade etmişlerdir.⁴¹ Bu açıklamalar Özafşar'ın klasik usulle paralellik arzettiğini göstermektedir, fakat daha önceki izahlarla birlikte düşünüldüğünde "metin inşası" fikrinin kapalı hale geldiği görülecektir.

Burada İftikhar Zaman ile M. Emin Özafşar'ın teklif ettikleri işlemin sonuçları arasında -aynı işlemleri yapmış olsalar da- bir fark bulunmaktadır. İftikhar Zaman, metinleri araştırmak suretiyle raviler hakkında hüküm vermenin imkanını araştırmaktadır. Bundan dolayı makalesinin adını "Hadîs Araştırmalarında Bir Metot Olarak Rical İlmi" koymuştur. M. Emin Özafşar ise, farklı tarikleri ve dolayısıyla farklı metinleri mukayese etmek suretiyle tek bir metin ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı işlemin adını "metin inşası" koymuş olmalıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi bizi daha ziyade tariklerin bir araya getirilmesinin pratik yön ve faydaları ilgilendirdiği için meselenin teorik tartışmalarına değinilmeyecektir. Bundan sonraki bölümde tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle ne tür faydaların hasıl olacağı örnekleriyle ortaya konulacaktır. Tariklerin bir arada değerlendirilmesi meselesi iki genel başlıkta incelenecektir. Biri sened tahlili; diğeri ise, metin tahlilidir.

HADİS TARİKLERİNİ BİR ARADA DEĞERLENDİRMENİN FAYDALARI

SENED TAHLİLİ

1- Hadîsin sahih li-gayrihi olmasını temin eder:

Bir hadîsin sahih olması, sıhhati gerektiren şartların eksiksiz olarak o hadîste bir araya gelmesine bağlıdır. Ravileri adil ve zabıt, isnadı muttasıl olan, şazz ve mualel olmayan her hadîs sahihtir. Adalet ve zabt sıfatlarının en üstün derecede bulun-

⁴⁰ M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 196.

⁴¹ M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 198.

ması haline sahih li-zatıhi denmektedir. Ancak bir hadîs, ravisinin zabtında bulunan bir kusur yahut zayıflık, o ravinin hadîsinin sahih olarak tavsif edilmesine engel olur. Bu hadîs, diğer sıhhat şartlarının tam olması halinde hasen olarak isimlendirilir. Ravisinin zabtındaki kusur sebebiyle isnadı hasen olan bir hadîs bir başka sahih isnadla daha rivayet edilmesi halinde hasen hadîsin ravisindeki zabt kusuru sanki izale edilmiş gibi olur ve hasen hadîs kuvvet kazanarak sahih derecesine yükselir. İşte hasen iken başka bir isnadla da rivayet edildiği için sahih derecesine yükselmiş olması dolayısıyla bu tür hadîslere sahih li-gayrihi denmiştir.⁴²

Görüldüğü gibi hasen bir hadîs başka bir sahih tarikten desteklendiği zaman sahih li-gayrihi olmaktadır.

Mesela Buharî'nin, Ma'n b. İsa (ö. 198/814) + Übeyy b. Abbas b. Sehl (ö. ?) + Abbas b. Sehl (ö. 120/738) + Sehl tarikiyle naklettiği hadîste şu ifadeler geçmektedir: "Bahçemizde Nebi'nin (a.s) Luhayf adı verilen bir atı vardı".⁴³ Senedde adı geçen Ubey, hafızasının bozukluğu sebebiyle cerhe uğradığı için⁴⁴ bu hadîs hasen, yani hasen li-zatıhidir. Ancak kardeşi Abdulmuheymin (ö. ?) de bu hadîsi rivayet ederek ona mutabaat ettiği için Übeyy'in yanılmış olabileceği endişesi zail olmuş ve hadîs sahih li-gayrihi derecesine yükselmiştir.⁴⁵

2- Hadîsin hasen li-gayrihi olmasını temin eder:

Hasen li-gayrihi, zayıflığı muhtelif yollarla giderilip hasen derecesine yükselmiş olan zayıf hadîstir veya harici sebeplerle hasen olan hadîstir.⁴⁶ Aslında zayıf olan bu hadîsler, onları takviye eden başka bir hadîs sebebiyle hasen derecesine yükselmişlerdir. Ancak bu kaide umumiyetle bazı zayıf hadîsler için geçerlidir. Zira zayıf hadîslerdeki zayıflık, bazen zail olmakla beraber bazen de mümkün olmaz. Eğer ravinin zayıflığı zail olabilecek cinsten ise ve bunların rivayet ettikleri hadîs bir başka yönden rivayet edilecek olursa, zayıf ravinin doğru rivayet ettiği anlaşılır ve önceden zayıf olduğu bilinen bir hadîs hasen mertebesine çıkar.⁴⁷

Bu ifadelerden, zayıflığı giderilebilecek türden olan zayıf bir hadîsin başka tarikten desteklenmesiyle hasen li-gayrihi olduğu anlaşılmaktadır. Sahih li-gayrihide olduğu gibi burada da tariklerin bir arada değerlendirilmesi sıhhat derecesini etkilemektedir.

Mesela Tirmizî (ö. 279/892), Ali b. Hucr (ö. 244/858) + Hafs b. Ğiyas (ö. 194/810) + Haccac (ö. 145/762) + Atiyye el-Avfî (ö. 111/805) kanalıyla İbn Ömer'den (ö. 74/693) şöyle nakletmiştir: "Resulullah ile birlikte seferde öğle namazını iki rekat, ondan sonra da iki rekat kıldım". Tirmizî, bu hadîs için hasen demiştir. Ayrıca onu İbn Ebi Leyla'nın (ö. 148/765) Atiyye ve Nafi' (ö. 117/735) kanalıyla İbn Ö-

⁴² İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 42; İbrahim b. Ali, *Muhimmâtu ulûmi'l-hadîs*, s. 154; Muhammed Accac el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-vecîz fi ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1991, s. 130; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 418; ayrıca bkz. Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 342; Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilafları*, s. 135.

⁴³ Buhârî, *Cihâd*, 46.

⁴⁴ Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, (thk. Ali Muhammed Muavvad vd.), Beyrut, 1995, I, 208; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzi'b*, (thk. Adil Mürşid), Beyrut, 1996, I, 97.

⁴⁵ Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilafları*, s. 135.

⁴⁶ İbrahim b. Ali, *Muhimmâtu ulûmi'l-hadîs*, s. 156; Muhammed Accac el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-vecîz*, s. 144; Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilafları*, s. 68.

⁴⁷ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 178; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 142; Kasimî, *Kavâidu't-tahdîs*, (thk. M. Behcet el-Baytar), Beyrut, 1986, s. 112; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 161.

mer'den naklettiğini belirterek hadîsi kaydetmiştir. Tirmizî, bu hadîsin sonunda da "bu hadîs hasendir" ifadesini kullanmıştır.⁴⁸

Bu iki hadîs birbirini takviye ettiği için Tirmizî, her iki hadîsi de "hasen" olarak vasıflandırmıştır. Oysa ilk tarik zayıftır. Çünkü tarikte adı geçen Haccac b. Ertat "saduk, müdellis ve seyyiu'l-hıfz"⁴⁹ ve Atiyye el-Avfî, "hadîsi yazılır, zayıf"⁵⁰ kimse olarak vasıflandırılmıştır. Ancak her ikisi de kizb ile itham edilmemiş ve i'tibar derecesinden düşmemiştir. Bunların rivayeti başka bir tarikten desteklenmiştir. Fakat destekleyen senedde İbn Ebi Leyla bulunmaktadır. İbn Ebi Leyla, meşhur bir fakih olmasına rağmen hıfz cihetinden tenkit edilmiştir.⁵¹ İbn Ebi Leyla'nın zayıflığı başka bir tarihi destekleyecek türden zayıflıktır. Hadîs, bu tarikten nakledilerek takviye olunmuştur. Bundan dolayı Tirmizî ilk tarike "hasen" demiştir. Oysa ilk tarik şaklen zayıftır. Bu durumda Tirmizî'nin "hasen" dediği tarik aslında "hasen li-ğayrihi" olmaktadır.⁵²

3- Aziz, meşhur ve mütevatir hadîsin bilinmesini temin eder:

Bu üç hadîs türü, hadîsi rivayet eden ravinin sayısı açısından ferd veya garib hadîsin üstündedir. Ferd hadîs, garabetin senedin aslında olduğu, yani sahabi veya tabiinin tek kaldığı hadîstir. Tabiundan sonra ravi sayısı artsa bile hadîs ferd olmanın kurtulamaz. Senedin aslında ravinin tek kalmasına ferd-i mutlak; senedin ortasında ravinin tek kalmasına ferd-i nisbî denmektedir. Buna nisbî denilmesi, aslında haber meşhur olsa bile teferrüdün belirli bir şahsa nisbetle vuku bulması dolayısıyla-
dır.⁵³

Ferd-i mutlaka en güzel örnek "ameller niyetlere göredir" hadîsidir.⁵⁴ Bu hadîsi Hz. Peygamber'den sadece Hz. Ömer, Hz. Ömer'den sadece Alkame b. Vakkas, Muhammed b. İbrahim et-Teymî (ö. 121/738), ondan sadece Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) nakletmiş, Yahya'dan sonra onu rivayet edenler çoğalmıştır.⁵⁵

Ferd-i nisbîye örnek olarak mesela Malik b. Enes, Yahya b. Said, ve Muhammed b. İbrahim, Nafi'den, Nafi' de İbn Ömer'den bir hadîs rivayet etmiş olsa Yahya ve Muhammed'den bu hadîsi nakleden bir cemeaat olsa, bir başka ravi de aynı hadîsi mutabiî olmaksızın Malik'ten rivayetiyle teferrüd etse, bu hadîs Malik'ten tek olarak rivayet eden raviye nispetle ferddir. Ancak onu bize kadar nakleden diğer ravilerin sayısı fazla olduğundan bu kalabalık ravi grubuna nispetle de hadîs meşhur olur.⁵⁶

Ferd hadîs, tariklerin araştırılması sonucunda onu destekleyen başka bir ravinin bulunmayışıyla ferd kalmaktadır. Bir hadîs ferd iken, tariklerin araştırılması sonucu bir başka yönden rivayet edilmek suretiyle kuvvet kazanırsa buna "aziz" denmektedir. Mesela Zühri'den (ö. 124/742) bir hadîsi bir ravi rivayet etmiş olsun. Bu

⁴⁸ Tirmizî, Cum'a, 41.

⁴⁹ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, V, 100; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzi'b*, I, 356.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzi'b*, III, 114.

⁵¹ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, VI, 221; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzi'b*, III, 627.

⁵² Bkz. İbrahim b. Ali Âl-i Kuleyb, *Muhimmâtu ulûmi'l-hadîs*, Riyad, 1998, s. 157; İsmail L. Çakan, *Hadîs Usûlü*, İstanbul, 1983, s. 129.

⁵³ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 36-37; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 128; İbrahim b. Ali, *Muhimmâtu ulûmi'l-hadîs*, s. 126; Muhammed Accac el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-veciz*, s. 166-167.

⁵⁴ Buharî, *Bed'u'l-vahy*, I.

⁵⁵ İbrahim b. Ali, *Muhimmâtu ulûmi'l-hadîs*, s. 126.

⁵⁶ Talat Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, Ankara, 1997, s. 29.

durumda hadîs ferddir. Ancak yine Zührî'den bir başka ravinin o hadîsi rivayet ettiği tespit edilirse o ana kadar ferd olduğu bilinen hadîs ikinci ravinin rivayetiyle kuvvet kazanır ve aziz olur. Buna göre azizi, herhangi bir tabakada en az iki ravi tarafından rivayet edilen hadîsler olarak ta'rif etmek mümkün olmaktadır.⁵⁷ Bazı kimseler azizi bütün tabakalarda yalnız iki kişinin yalnız iki kişiden rivayet ettikleri habere tahsis etmişlerdir. İbn Hacer buna "böyle bir rivayet bulmanın imkansız olduğunu; azizin en az iki kişinin rivayeti olduğunu" söyleyerek cevap vermiştir.⁵⁸

Meşhur ise en az üç isnadla rivayet edilen, fakat tevatür derecesine ulaşmayan hadîslere denilmektedir.⁵⁹ Mütevatir hadîs de –sayı da ihtilaf olsa da- kalabalık bir cemaatin rivayet ettiği hadîs olmaktadır.⁶⁰

Burada görüldüğü gibi desteklenmeyen ferd hadîs hariç diğer tür hadîsler başka tarikler tarafından desteklenmekte ve bu şekilde kuvvet kazanmaktadırlar. Bu da tariklerin bir arada değerlendirilmesinin faydasını ortaya çıkarmaktadır. Ancak aziz, meşhur ve mütevatir hadîslerle ilgili tarik tespitindeki amacın, sahih li-gayrihi ve hasen li-gayrihi olan hadîslerdeki tarik tespitindeki amaçtan farklı olduğu belirtilmelidir. Çünkü sahihlik ve hasenlik sıhhat hükmüyle ilgilidir. Sıhhati tespit etmek için tarik araştırması yapılmaktadır. Bir hadîsin aziz, meşhur ve mütevatir olması ise, sayı itibarıyla o hadîsin kuvvet kazanmasıyla ilgilidir. Zira ferd dahil aziz ve meşhur gibi hadîs türleri sahih olabileceği gibi zayıf da olabilmektedir.

3- Hadîsin münker olduğu açığa çıkar:

Usûlcüler münkerin ta'rifinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶¹ Ancak biz, tariklerin bir arada değerlendirilmesinin faydaları üzerinde durduğumuz için sadece İbn Hacer'in ta'rfi üzerinde durmak istiyoruz.

İbn Hacer'e (ö. 852/1448) göre münker hadîs, zayıf olan bir ravinin, sika raviye muhalif olarak rivayet ettiği hadîstir.⁶² İbn Hacer bu hadîs türüne şunu örnek göstermektedir:

Habib b. Habib (ö. ?) + Ebu İshak (ö. ?) + Ayzar b. Hurays (ö. 110/756) + İbn Abbas (ö. 68/687) + Nebi (a.s): "Kim namazı kılar, zekatı verir, hacca gider, oruç tutar ve misafiri de ağırlarsa, cennete girer". Ebu Hatim'e (ö. 277/890) göre bu hadîs münkerdir. Çünkü Habib b. Habib zayıftır. Aynı zamanda hadîsi Ebu İshak'tan mevkuף olarak rivayet eden yani isnadda Hz. Peygamber'i zikretmeksizin doğrudan İbn Abbas'ın sözü olarak nakleden diğer sika ravilere muhalefet etmiştir.⁶³

⁵⁷ Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 55.

⁵⁸ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 30.

⁵⁹ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 28. İbnu's-Salah şöhretin manasının malum olduğunu söyleyerek ayrıca ta'rifini yapmamıştır. Bununla beraber meşhuru sahih ve gayr-i sahih olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra sahihe "inneme'l-a'malu bi'n-niyât" hadîsini örnek göstermesi (bkz. *Ulûmu'l-hadîs*, s. 450) İbn Hacer'den farklı düşündüğünü göstermektedir. Aslında ferd-i mutlak olan bu hadîsin ravileri sonradan çoğalmıştır. Bundan anlaşılıyor ki İbnu's-Salah'a göre meşhur, başlangıçta tariki tek olsa bile sonraki tabakalarda şöhrete erişen haberdir. Oysa İbn Hacer, en az üç tariki bulunan hadîse meşhur demektedir.

⁶⁰ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 24-25; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 373.

⁶¹ Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 244; Zehebî, *el-Mûkiza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, (thk. Abdulfettah Ebu Güdde), Beyrut, 1412, s. 42; Irakî, *et-Tabsire ve't-tezkire*, Fas, 1354, I, 197; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 51-52.

⁶² İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 52.

⁶³ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 52.

Münker hadîste zayıf ravinin sika raviye muhalefeti söz konusu olduğuna göre ortada aynı hadîsin birbirinden farklı iki rivayeti var demektir. Bu durumda tabiatıyla sika olan ravilerin rivayetleri tercih edilecektir. Hadîs münker olduğunda tercih edilen diğer hadîse "maruf" denmektedir.⁶⁴

Burada da tarikleri bir arada değerlendirmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Si-kanın rivayeti söz konusu olunca herhangi problem yoktur. Zayıf hadîslerle de bazen amel edilebilmektedir. Hatta daha önce gördüğümüz gibi zayıf hadîsler, başka bir tarikten desteklenince hasen li-gayrihi derecesine yükselmektedir. Ancak zayıf ravinin bir başka tarikten sika raviye muhalefeti tespit edilince zayıf hadîsin herhangi bir hükmü kalmamaktadır. Zira muhalefet, zayıf hadîsin Hz. Peygamber'e ait olabileceği hüsn-i zannını ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir araştırma olmasaydı, Hz. Peygamber'e aidiyeti çok şüpheli olan bir hadîsle amel edilmiş olacaktı.

4- Hadîsin şazz olduğunu ortaya çıkarır:

Şaz hadîs, infirad ve muhalefet açısından ta'rif edilmiştir. İbnü's-Salah (ö. 643/1245), hadîsin şazz olabilmesi için infiradı yeterli görmemiş, aynı zamanda sika bir ravinin daha sika bir ravinin rivayetine muhalefet etmesi gerektiğini belirtmiş; buna da şazz *merdud* demiştir.⁶⁵ Dolayısıyla burada bir tercih söz konusudur. Bu durumda daha sika olan ravinin rivayeti tercih edilmektedir ki, buna "mahfuz" denmektedir. Şazz hadîs, sened ve metinde şazzlık olarak ikiye ayrılmaktadır. Burada bizi sened ilgilendirmektedir. Buna şu hadîs örnek olarak gösterilmektedir:

"Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) + Amr b. Dinar (ö. 126/744) + Avsece mevla İbn Abbas (ö. ?) + İbn Abbas: Hz. Peygamber zamanında bir adam vefat etti. Arkasında mirasçı olarak kimse bırakmadı. Yalnızca azad ettiği bir kölesi vardı. Hz. Peygamber adamın mirasını o köleye verdi".⁶⁶ Bu hadîsin İbn Abbas'dan nakledilmesinde İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve diğerleri, Süfyan b. Uyeyne'ye tabi olmuşlardır. Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) ise, hadîsi Amr b. Dinar vasıtasıyla Avsece'den nakletmiş, fakat İbn Abbas'ı zikretmemiştir. Yani hadîsi mürsel olarak rivayet etmiştir. Ebu Hâtim'e göre mahfuz olan Süfyan b. Uyeyne'nin hadîsidir. Hammad, sika bir ravidir. Bununla beraber Ebu Hâtim, sayı bakımından Hammad b. Zeyd'e nisbetle daha çok olan kimselerin rivayetini tercih etmiştir. Bundan anlaşılıyor ki şazz, sika ravinin kendisinden üstün olan kimselere muhalif olarak rivayet ettiği hadîstir.⁶⁷

Burada da münker hadîste olduğu gibi tariklerin birlikte değerlendirilmesiyle şazz hadîsin ortaya çıkarılması söz konusudur. Neticede şazz hadîs terkedilmekte, mukabili olan mahfuzla amel edilmektedir.

5- Senedin illetli olduğunu ortaya koyar:

Hadîslerde illet olup olmadığının tespiti en önemli konulardan biridir. Zira illet zahiren sahih gözükken hadîslerde söz konusu olmaktadır. Bu işe sadece hadîs ilmüne son derece vakıf kimseler teşebbüs edebilmiştir. Bir hadîsin illetini keşfetmenin yolu,

⁶⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 52; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 340.

⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 237. İbn Hacer'e göre daha sika, yani tercihe şayan olma zabt fazlalığı, ravi sayısı çokluğu vb. tercih sebeplerinden biriyle gerçekleşmektedir. Bkz. *Nüzhetü'n-nazar*, s. 50.

⁶⁶ Tirmizî, Ferâiz, 14. Tirmizî, hadîsin hasen olduğunu beyan etmiştir.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 50; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 195; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 438; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 374. Ayrıca burada Avsece'nin hadîsleri konusunda ihtilaf edildiği belirtilmelidir. Fakihlere göre Avsece, hadîsleriyle farz veya sünnetin sabit olmadığı bir kimsedir. Bununla birlikte Buharî hadîsinin sahih olmadığını; Ebu Hatim ve Nesaî, meşhur olmadığını; Ebu Zur'a ise, sika olduğunu belirtmiştir. (Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 336)

o hadîsin bütün tariklerini bir araya getirip ravilerin ihtilafını, her birinin zabt ve itkan derecesini dikkatle araştırmaktır.⁶⁸

İlletin hem senedde hem de metinde vuku bulunduğu bilinmektedir. Bu bölümde senedle ilgili illetin tespitinde tariklerin bir arada değerlendirilmesinin üzerinde durulacaktır.

Hadîs ıstılahında illet, zahirde sahih görünen hadîsi za'fa uğratan, anlaşılması güç, gizli bir kusur veya sebeptir. İlet, çok defa bir hadîsin senedinde, bazen de metnin de vuku bulur. İsnadda vuku bulunduğu zaman hem isnadı hem de metni zayıflatır; bazen de metne tesir etmeksizin yalnız isnadı za'fa uğratar.⁶⁹ Sadece isnadı za'fa uğratan illete şu örnek verilebilir:

Ya'la b. Ubeyd (ö. 209/812) + Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) + Amr b. Dinar + İbn Ömer + Hz. Peygamber. Bu isnad, görünüşe göre adalet vasfını taşıyan ravilerin, kendileri gibi adaletli ravilerden rivayetiyle muttasıl bir isnaddir. Ancak illetlidir ve sahih değildir. İleti de Ya'la b. Ubeyd'in Süfyan vasıtasıyla Amr b. Dinar'dan rivayetidir. Zira aynı hadîsi Süfyan'dan rivayet eden bütün raviler şeyhinin ismini Amr b. Dinar değil, Abdullah b. Dinar olarak zikrederler. Burada Ya'la b. Ubeyd ad değiştirerek hata etmiştir. Ancak bu ravilerin her ikisi de sikadır. Dolayısıyla isnaddaki bu illet metne tesir etmemiştir.⁷⁰

Bu örnekte bizi ilgilendiren nokta ise, tariklerin bir arada değerlendirilmesi ile illetin ortaya konulmasıdır. Zira hadîsi Süfyan'dan nakleden ravilerin rivayetleri bir araya getirilmiş ve onu Ya'la gibi nakleden bir raviye rastlanmamıştır. Bu da Ya'la'nın ravi adında hata yaptığını ortaya koymaktadır.

Hâkim en-Neysabûri, hadîslerin daha çok isnadlarında bazen de metinlerinde bulunan illet çeşitlerini 10 grupta toplamış ve bunlara örnekler vermiştir.⁷¹ Bir örnek ile tariklerin bir arada değerlendirilmesi ile senedde illet tespitinin nasıl yapıldığını görmeye çalışalım.

Mesela, an'ane yoluyla rivayet edilen bir hadîsin senedinden bir ravinin düştüğü aynı hadîsin bir başka rivayetinden anlaşılabilir. Şöyle ki;

Yunus b. Yezid (ö. 252/866) + (an) İbn Şihab + (an) Ali b. el-Hüseyin (ö. 100/718) + (an) ensardan bazıları. Hadîsin ravisi Yunus b. Yezid, kuvvetli hıfzına rağmen isnadında hata etmiştir. Zira hadîsi İbn Şihab'dan nakleden diğer raviler onu "(an) Ali b. el-Hüseyin + (an) İbn Abbas: kale haddesenî ricalun mine'l-ensar" isnadıyla rivayet etmiştir. Buna göre hadîsteki illet, Yunus'un, isnadından İbn Abbas'ı düşürmesidir.⁷²

Burada da görüldüğü gibi aynı hadîsin diğer tarikleri bir arada değerlendirilerek isnadda vaki olan hata ortaya çıkarılmıştır.

6- Senedde kalb'in olduğunu ortaya çıkarır:

Hadîs ıstılahında kalb, isnadında bir veya birkaç ravinin isimlerini veyahut metnindeki kelime ve ibarelerin gerek yerlerini değiştirmek gerekse yerlerine başka

⁶⁸ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1987, I, 179.

⁶⁹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 172.

⁷⁰ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 260; Irakî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, Beyrut, 1993, s. 116; Talat Koçyiğit, *Hadîs Terimleri*, s. 172; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 155.

⁷¹ Detaylı bilgi için bkz. Hâkim en-Neysabûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1977, s. 113.

⁷² Bkz. Hâkim en-Neysabûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, s. 116.

kelime ve ibareler koymak suretiyle rivayet edilen hadislere denir.⁷³ Seneddeki kalb birkaç türlü olabileceği gibi kasıtlı veya kasıtsız da olabilir. Kalb'in ortaya çıkarılmasının en önemli metodu yine hadisin çeşitli tariklerini bir arada değerlendirmektir. Bir örnek vermek gerekirse, mesela Hammad b. Amr en-Nasibî (ö. ?)⁷⁴, A'meş (ö. 148/765) + Ebu Salih (ö. ?)+ Ebu Hureyre isnadı ile şu merfu hadîsi nakletmiştir: "Yolda müşriklerle karşılaştığınız zaman onlara selam vermeyiniz".⁷⁵ Bu hadîsin meşhur olan isnadı aslında Suheyl b. Ebi Salih (ö. 138/755) + Ebu Salih + Ebu Hureyre şeklindedir. Hammad b. Amr ise, Suheyl yerine A'meş'i koyarak rivayet etmiştir. Böylece aslında sahih olan hadîs maklub hale gelmiştir.⁷⁶

7- Seneddeki idracı ortaya çıkarır:

Sened veya metnine aslında olmayan bir şey ilave edilmiş olan hadîse mudrec denmektedir.⁷⁷ Bu bölümde seneddeki idrac üzerinde durulacaktır. Konuyla ilgili örnek şöyledir:

Tirmizî, şöyle bir sened kaydetmiştir: Süfyan + Vasil (ö. 129/746) + Ebu Vail (ö. ?) + Amr b. Şurahbil (ö. 63/682) + Abdullah b. Mes'ud.⁷⁸ Bu senedde Amr b. Şurahbil olmamalıdır.⁷⁹ Zira hadîsin diğer tariklerinde görüldüğü gibi Vasil'in rivayetinde Amr yoktur. Ancak bu sened, hadîsin, içinde Amr'ın da bulunduğu diğer bir senediyle karıştırılarak bir ravi ilavesiyle rivayet edilmiştir. Dolayısıyla mudrectir.⁸⁰ Bu örnekten tariklerin bir araya getirilmesiyle seneddeki idracın tespit edildiği anlaşılmaktadır.

8- Senedde ıztırab olduğunu ortaya koyar:

Hadîs ıstılahı olarak muztarib, ravi veya ravilerin birbirine muhalif olarak rivayet ettikleri ve aralarında tercih imkanı bulunmayan hadîslerdir. ıztırab hem senedde hem de metinde vuku bulabilir. Seneddeki ıztırabı şunu örnek vermek mümkündür:

Hz. Ebu Bekir'den rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: "Ya Resulallah, görüyorum ki, saçlarınıza ak düşmüş". Bunun üzerine Hz. Peygamber "Beni Hud ve benzeri sureler ihtiyarlattı" buyurdu.⁸¹ Tirmizî tarafından değişik şekillerde rivayet edilen bu hadîs, Darekutnî'ye göre muztaribtir. Çünkü sadece Ebu İshak tarikinden gelmektedir ve bu rivayette on türlü ihtilaf edilmiştir. Kimi bu hadîsi Ebu İshak'tan mürsel olarak, kimi ise mevsul olarak rivayet etmiştir. Bunun yanısıra kimi raviler onu Hz. Ebu Bekir'den; kimi Sa'd b. Ebi Vakkas'tan; kimi de Hz. Aişe'den rivayet etmiştir. Bu

⁷³ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 72; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 206.

⁷⁴ Hammad b. Amr, rical kitaplarında yalan söylemekle, metruku'l-hadîs olmakla ve hadîs uydurmakla tavsif edilmiştir. Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, II, 368.

⁷⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 525; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (thk. Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1995, VII, 188.

⁷⁶ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 246; A. Muhammed Şakir, *el-Baisu'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1994, s. 84; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 207; Abdullah Aydınli, *Hadîs İstılahları*, s. 92.

⁷⁷ Bkz. Hakim en-Neysaburî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, s. 39; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 274; İbnu'l-Mulakkîn, *el-Muknî*, I, 227-228; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 71; A. Muhammed Şakir, *el-Baisu'l-hasîs*, s. 70; Abdullah Aydınli, *Hadîs Terimleri*, s. 106.

⁷⁸ Bkz. Tirmizî, *Tefsir*, 26.

⁷⁹ Bkz. Buhârî, *Tefsir*, 24; Tirmizî, *Tefsir*, 26.

⁸⁰ İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 276; A. Muhammed Şakir, *el-Baisu'l-hasîs*, s. 72; Abdullah Aydınli, *Hadîs İstılahları*, s. 106.

⁸¹ Tirmizî, *Tefsir*, 57.

şekilde hadîs hakkındaki ihtilaf on veche kadar çıkmıştır. Bu vecihlerden birini tercih etme imkanı da yoktur. Bu yüzden isnadı ıztırablıdır.⁸²

Yukarıdaki örnekten de anlaşıldığı gibi bir hadîsin birbirine muhalif bir çok tarihi bulunmaktadır. Bu tariklerin hepsi bir arada değerlendirilmediği takdirde, mesela sadece mevzul tarikle yetinildiğinde hatanın ortaya çıkacağı açıktır. Burada tariklerin hepsi bir arada değerlendirilmiş, tariklerin farklılık arzettiği tespit edilmiş ve birini diğerine tercih ettirecek bir yön bulunamamıştır. Zaten tercih sebebi bulunabilseydi, ortada ıztırab kalmazdı.

9- Senede ziyade yapıldığını ortaya çıkarır:

Hadîs usûlünde senede ziyade yapılmasına *el-mezîd fi muttasili'l-esanid* adı verilmiştir. Bu durum, bir ravinin kendisinden daha sika olan ravi veya ravilerin zikretmemiş oldukları bir raviyi senedinin arasına yanlışlıkla ziyade etmesidir.⁸³ Buna şu örnek verilebilir:

Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) + Abdurrahman b. Yezid (ö. 153/770) + Busr b. Ubeydullah (ö. 110/756) + Ebu İdris el-Havlanî (ö. ?) + Vasile b. Eska' (ö. 85/704) + Ebu Mersed el-Ğanevî (ö. ?) + Hz. Peygamber.⁸⁴ Ebu İdris el-Havlanî'nin bu senede yanlışlıkla ilave edildiği ifade edilmiştir. Aslında Busr, hadîsi Vasile'den doğrudan almıştır.⁸⁵ Bu yanlışlığı Abdullah b. Mübarek'in yaptığı nakledilmiştir.⁸⁶

Yukarıdaki örnekten tariklerin karşılaştırılması suretiyle senedin aslında ziyadenin olmadığı anlaşılmaktadır.

10- Tariklerin çokluğu tercih sebebidir:

Hadîs tariklerinin bir faydası da tercih meselesinde görülmektedir. Bir ihtilaf durumunda tarikleri fazla olan hadîs tarikleri az olan hadîse tercih edilebilmektedir. Ancak bu konuda alimler arasında ihtilafın bulunduğu belirtilmelidir. Leknevî'nin kaydettiğine göre bu konuda iki görüş vardır:

a- Hanefîlerin çoğu ile bazı Şafîîler tariklerin çokluğunu bir tercih sebebi saymamaktadır. Çünkü önemli olan delilin kuvvetli olmasıdır. Hadis, ahâd alanından tevâtür veya şöhet alanına çıkmadıkça tariklerin çokluğu kuvvetli delil olamaz.

b- Şafîîlerin çoğu ile bazı Hanefîler tariklerin çokluğunu tercih sebebi saymaktadır. Leknevî de bu kanaattedir. Leknevî'ye göre tariklerin çokluğunun tercih sebebi olabilmesinin bir şartı vardır. O da her iki grup delilin sahih olmasıdır. Aksi takdirde zayıf olduğu halde hadîsin tarikleri ne kadar çok olursa olsun tercih sebebi olamaz.⁸⁷

Buraya kadar tarikleri bir arada değerlendirmenin faydaları sened tahlili açısından ortaya konmuştur. Bundan sonraki bölümde metin tahlili açısından tarikleri bir arada değerlendirmenin faydaları üzerinde durulacaktır.

⁸² İbn Hacer, *en-Nuket ala kitabi İbni's-Salah*, (thk. Rebi' b. Hadi Ömer), Riyad, 1417, II, 774; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 223; Subhi es-Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, (çev. Yaşar Kandemir), Ankara, 1981, s. 157; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 173; Abdullah Aydın, *Hadîs İstilahları*, s. 123.

⁸³ Bkz. İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 480; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 72; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 181.

⁸⁴ Müslim, *Cenaiz*, 98; Tirmizî, *Cenaiz*, 57.

⁸⁵ Bkz. Müslim, *Cenaiz*, 97; Ebu Dâvûd, *Cenaiz*, 73; Tirmizî, *Cenaiz*, 57; Nesaî, *Kible*, I 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 135.

⁸⁶ İbnu'l-Mulakkîn, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, (thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedi'), Riyad, 1992, II, 483; Irakî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, s. 275; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 235; Abdullah Aydın, *Hadîs İstilahları*, s. 102.

⁸⁷ Leknevî, *el-Ecvîbetü'l-fadile li'l-esileti'l-aşereti'l-kamile*, (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde), Beyrut, 1994, s. 206-209.

METİN TAHLİLİ

1- Metnin illetli olduğu ortaya çıkarır:

Hadîs ilminin en müşkil konusu olan illetin pek çok çeşidi bulunmaktadır. Mürsel hadîsi vasletmek, mevkuf hadîsi refetmek veya tersini yapmak hadîsi muallel hale getirmektedir. Bunların yanında hadîs usûlünde müstakil olarak zayıf hadîs çeşitlerinden sayılan mudrec, musahhaf, maklub, muztarib ve şazz hadîsler de muallel hadîsler içinde mütalaa edilebilmektedir. Zira bu hadîs çeşitlerinde kendi türüne göre illetler söz konusu olabilmektedir.

Şu rivayet metindeki illete verilecek örneklerden biridir:

Ebu Dâvûd'un İbn Mes'ud'dan naklettiği bir hadîste şu ifadeler geçmektedir:

الطيرة شرك قالها ثلاثا و ما منا الا و لكن يذهب بالتوكل . "Uğursuzluk inancı şirktir. Hz. Peygamber bunu üç kere söyledi. (Her insanda uğursuzluk fikri bulunabilir) Lakin Allah onu tevekkülle giderir".⁸⁸

Bu hadîs zahiren sahihtir, ancak onun metni gizli bir illetle ma'luldur. Zira Buhârî, ما منا الا ifadesinin sonuna kadar olan cümle hakkında Süleyman b. Harb'in şöyle dediğini nakleder: "Bana göre bu ifade İbn Mes'ud'un sözüdür".⁸⁹ Ayrıca metnin illetli olduğunu, bu hadîsi İbn Mes'ud'dan nakleden pek çok ravinin mezkur ziyadeyi zikretmemesi te'yid etmektedir.⁹⁰

Burada illet olarak kabul edilen nokta hadîs usulünde idrac olarak bilinmektedir. Fakat bizi ilgilendiren nokta tariklerin bir arada değerlendirilmesi ile yukarıda zikredilen illetin tespit edilmiş olmasıdır.

2- Metindeki idrac ortaya çıkar:

Bir hadîs metnine idrac edilen sözün çeşitli bilinme yolları vardır. Bunlardan biri de ilgili tariklerin karşılaştırılmasıdır. Mesela Ebu Hureyre'nin naklettiği şu hadîs buna örnektir:

"Abdesti güzelce alınız. Abdest alırken iyice yıkanmayan topukların cehennemden çekeceği var!". Bu hadîsin ilk kısmının Ebu Hureyre'nin sözü olduğu ifade edilmektedir. Bu ise, başka rivayetlerden anlaşılmaktadır. Buhârî'nin naklettiği rivayet şöyledir:

"Muhammed b. Ziyad (ö. 120/738) anlatır: Bir gün mataradan abdest alıyorduk. Ebu Hureyre yanımıza geldi ve şöyle dedi: Abdesti güzelce alın; çünkü Ebu'l-Kasım şöyle buyurdu: Abdest alırken güzelce yıkanmayan topukların cehennemden çekeceği var!".⁹¹

Bu iki rivayet karşılaştırıldığında "abdesti güzelce alın" şeklindeki ifadenin hadîsin aslından olmadığı anlaşılmaktadır.⁹² Bu örnek, tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle hadîs metninde Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözün nasıl tespit edilebileceğini göstermektedir.

3- Metinde vaki olan kalb'i ortaya çıkarır:

⁸⁸ Ebu Dâvûd, Tıbb, 24; Tirmizî, Siyer, 47.

⁸⁹ Tirmizî, Siyer, 47.

⁹⁰ Bkz. Nurettin İtr, *Menhecû'n-nakd inde'l-muhaddisîn*, Dimeşk, 1992, s. 449

⁹¹ Buhârî, Vudu, 29.

⁹² Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 228; Ali Nayif Bikâi, *el-İctihâd fi ilmi'l-hadîs ve eseruhu fi'l-fıkhu'l-İslamî*, Beyrut, 1998, s. 506; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 145.

Hadîs usulünde metindeki kelime ve cümlelerde takdim-te'hir yapmaya *kalb fi'l-metin* denmektedir. Metinde meydana gelen kalb'in bilinmesi de ilgili tariklerin karşılaştırılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu duruma şu hadîs örnek olarak verilebilir:

"...Size bir şey emrettiğim zaman onu gücünüz yettiğinde yapınız. Sizi bir şeyden nehyettiğim zaman da ondan kaçınınız".⁹³

Bu metinde kalb olduğu ifade edilmektedir. Metnin ma'ruf olan şekli Buhârî ve Müslim'de şöyledir:

"...Sizi bir şeyden nehyettiğim zaman ondan kaçınınız. Size bir işi emrettiğim zaman ise, onu gücünüzün yettiğinde yapınız".⁹⁴ Görüldüğü gibi metinde iki cümle bulunmaktadır. Ma'ruf olmayan rivayette bu cümleler takdim-te'hir yapılmıştır. Bu ise, tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle anlaşılmaktadır.

4- Metinde vaki olan ızdırabı ortaya çıkarır:

Metindeki ızdırab da tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle açıklığa kavuşacak bir husustur. Mesela, İbn Mace'nin (ö. 273/886) Şerîk + Ebu Hamza + Şa'bî yoluyla Fatıma bt. Kays'tan naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Malda zekattan başka hiçbir hak yoktur".⁹⁵ Ancak Tirmizî ise, aynı senedle Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakletmiştir: "Şüphesiz malda zekattan başka bir hak vardır".⁹⁶

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi iki hadîs muhalif hükümler taşımaktadır ve birini tercih imkanı da bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hadîsler muztarib olmaktadır.⁹⁷

5- Metindeki şazzlığı ortaya çıkarır:

Metindeki şazzlığa, Abdulvahid b. Ziyad (ö. ?) + A'meş + Ebu Salih + Ebu Hureyre isnadıyla nakledilen şu hadîs örnektir:

"Biriniz sabah namazının iki rekat sünnetini kılınca sağ yanı üzerine uzanınız".⁹⁸

Abdulahid, bu hadîsi emir şeklinde nakletmiştir. Halbuki bir çok sika ravi tarafından Hz. Peygamber'in bir davranışı, bir fiili olarak nakledilmiştir. Bu durumda asıl rivayet "Hz. Peygamber, sabah namazının iki rekat sünnetini kıldıktan sonra sağ yanları üzerine uzanırlardı" şeklinde iken Abdulvahid tarafından değiştirilmiş ve sika ravilerin rivayetine muhalif düştüğü için şazz olmuştur.⁹⁹

Bu örnekten de anlaşıldığı gibi ilgili tarikler bir arada değerlendirilmiş, sika ravilerin rivayeti tespit edilmiş ve *mahfuz* olarak adlandırılan bu rivayetlerle amel edilmiştir.

6- Metinde vaki olan tashifi ortaya çıkarır:

⁹³ Nesaî, Menâsik, 1.

⁹⁴ Buhârî, İ'tisâm, 2; Müslim, Fedâil, 130.

⁹⁵ İbn Mace, Zekat, 3.

⁹⁶ Tirmizî, Zekat, 27.

⁹⁷ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 224; İsmail L. Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 143; Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları*, s. 123. Suyûtî, söz konusu hadîsin metinde ızdıraba uygun olmadığını söyleyenlerin bulunduğunu belirtir. Zira bunlara göre Şerîk'in hocası zayıftır. Dolayısıyla rivayet ızdırabtan dolayı değil, ravinin zayıflığından dolayı merduddur. Ayrıca Suyûtî, metinde ızdıraba en güzel örneğin "namazda besmelenin okunup okunmayacağına" dair hadîs olduğunu ifade eder. Zira İbn Abdilber de bu hadîsin ızdırabla illetli olduğunu söylemiştir. Bkz. s. 214-216.

⁹⁸ Ebu Dâvûd, Edeb, 3; Tirmizî, Mevâkît, 194.

⁹⁹ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 196; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, s. 123; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 374.

Bu duruma şu hadîs örnek verilmektedir: "Kim ramazan orucunu tutar sonra buna Şevvalden bir şey eklerse yıl boyu oruç tutmuş gibi olur". Bu hadîsin musahhaf olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Hadîsi bu şekilde rivayet eden es-Sûlî, metnin aslındaki "sitten: altı gün" kelimesini tashif ederek "şey'en: bir şey" şekline çevirmiştir. Buna göre hadîsin aslı şöyledir: "Kim ramazan orucunu tutar sonra buna Şevval'den altı gün eklerse yıl boyu oruç tutmuş gibi olur".¹⁰¹

7- Sikanın ziyadesini ortaya çıkarır:

Hadîs usûlünde ziyadetü's-sika olarak bilinen bu husus kısaca sika olan bir ravinin bir hadîsin rivayetinde yaptığı fazlalığa denir. Diğer bir deyişle sika bir ravinin rivayet ettiği bir hadîsin metninde diğer sika ravilerden farklı olarak naklettiği fazlalıktır.¹⁰² Ta'riften de anlaşılacağı gibi farklı tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle ravinin metinde yaptığı ziyade tespit edilebilmektedir. Sikanın ziyadesine şu hadîs örnek verilebilir:

"Hz. Peygamber, Ramazan ayında fitre zekatını hür olsun köle olsun, erkek-kadın bütün müslümanlara bir sa' miktarı hurma ve arpa olarak vermelerini emretti".¹⁰³

Tirmizî'nin belirttiğine göre bu hadîsi Malik, Nafi'den rivayet etmiş ve metnine "mine'l-müslimin" lafzını ziyade etmiştir. Ebu Davud da aynı ziyadeye işaret edip hadîs hakkında, "Saîd el-Cumahî (ö. 224/839)+ Ubeydullah (ö. 147/764) + Nafi' tarikiyle rivayet etmiş olup "mine'l-müslimin lafzının olmayışı meşhurdur" demiştir.¹⁰⁴ Şu hale göre Malik, bu hadîsi metninde mezkur ziyadeyle nakletmiştir.¹⁰⁵

Sikanın naklettiği ziyadeler bazen kendisiyle amel konusunda ihtilafın kaynağı olmaktadır. Ancak burada bizi ilgilendiren nokta sikanın ziyadeleriyle amelin ayrıntılarıyla incelenmesi değil, tariklerin bir arada değerlendirilmesiyle böyle bir durumun tespit edilmesidir.¹⁰⁶

8- Metinde vaki olan mübhem isimlerin tasrihine yarar:

Hadîs usûlünde bir ravinin, isnadında ismiyle ve meşhur künyesiyle değil de, ibham ederek andığı şeyhine mübhem denilmektedir.¹⁰⁷ İbhamın belli bir tabiri olmamakla birlikte "ahberenî ba'duhum, ahberenî raculun, ahberenî es-sika" gibi lafızlar ravinin mübhem olarak zikrettiği isimlerde en çok kullanılan tabirlerdir. Mübhem ravinin ismi, hadîsin, ismi söylenen başka isnadla rivayet edildiği öteki tariklerinden anlaşılır. Mesela Şafî'nin (ö. 204/859) "ani's-sika ani'z-Zühri" diyerek mübhem bıraktığı şahsın Süfyan b. Uyeyne olduğu diğer tariklerden çıkarılmaktadır.¹⁰⁸

Yukarıda söylenenler hadîsin senediyle ilgilidir. Hadîsin metninde de mübhem isimler söz konusu olmaktadır.¹⁰⁹ Ancak bunların metin içinde mübhem bırakılmaları

¹⁰⁰ Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 114.

¹⁰¹ Müslim, *Sıyâm*, 204.

¹⁰² İbnu's-Salah, herhangi bir ta'rif yapmamıştır. Ancak verdiği örneklerden yukarıdaki ta'rif kastettiği anlaşılmaktadır. Bkz. *Ulûmu'l-hadîs*, 250-251; ayrıca bkz. İrakî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, s. 110; İbnu'l-Mulakkin, *el-Mukni'*, I, 191; Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 432.

¹⁰³ Tirmizî, *Zekat*, 35.

¹⁰⁴ Ebu Davud, *Zekat*, 20.

¹⁰⁵ Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 432.

¹⁰⁶ Sikanın ziyadesiyle amel etme konusundaki ihtilaf ve ilgili örnekler için bkz. Ali Nayif Bikaî, *el-İctihâd fi İlmî'l-hadîs*, s. 447-479.

¹⁰⁷ İbrahim b. Ali, *Muhimmâtu ulûmi'l-hadîs*, s. 200.

¹⁰⁸ Mücteba Uğur, *Hadîs Terimleri*, s. 243.

¹⁰⁹ Bkz. İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 637; İrakî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, s. 406; Suyutî, *Tedribu'r-ravi*, II, 298.

hadîsin sıhhati ile ilgili olmayıp tamamen sahabeden rivayet edilen şekliyle ilgilidir. Metinde geçen mübhem isimler de öteki tariklerden tespit edilmektedir. Bu duruma şu hadîsi örnek verebiliriz:

Ebu Nuaym el-Fadl b. Dukeyn (ö. 219/834) + Şeyban (ö. 235/850) + Yahya (ö. ?) + Ebu Seleme (ö. 104/722) + Ebu Hureyre tarikiyle nakledilen bir hadîste Hz. Peygamber'in bir hutbe irad ettiği, sonunda Yemenli birinin "Ya Rasulallah! Bu hutbeyi benim için yaz!" dediği; Resulullah'ın da "Bunu falan kimse için yazın!" buyurduğu geçmektedir.¹¹⁰ Burada Yemen'li şahsın adı "Ebu Falan" denilerek mübhem bırakılmıştır. Yahya b. Musa (ö. 240/854)+ Velid b. Müslim (ö. 195/810)+ Evzaî (ö. 157/774) + Yahya b. Ebi Kesir (ö. 129/747) + Ebu Seleme + Ebu Hureyre tarikiyle nakledilen hadîste ise, mübhem bırakılan bu şahsın adı "Ebu Şah" olarak geçmektedir.¹¹¹

9- Hadîsin anlaşılmasını kolaylaştırır:

Herhangi bir hadîsin zahiri esas alındığında bazı problemlerin ortaya çıkması mukadder olabilmektedir. Ancak aynı hadîsin bir başka tarikindeki ifadeden istifade edildiğinde ilk hadîsin zahirini anlamak mümkün hale gelmektedir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz:

Buhârî'nin, Hüseyin b. Ali (ö. 203/818) + Zaide (ö. 161/778)+ Meysere el-Eşca'î (ö. ?) + Ebu Hazim (ö. ?) + Ebu Hureyre tarikiyle naklettiği hadîste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Size kadınlara iyi muamele etmenizi tavsiye ederim. Çünkü kadın eğe kemiğinden yaratılmıştır...".¹¹² Hadîsin zahirinden kadının eğe kemiğinden yaratıldığı anlaşılmaktadır. Ancak aynı hadîsin başka bir tarikinde bu durumun teşbih olduğu geçmektedir. Harmele b. Yahya (ö. 244/858)+ İbn Vehb (ö. 197/813) + Yunus (ö. ?) + İbn Şihab + Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 93/712) + Ebu Hureyre tarikiyle nakledilen hadîs şöyledir:

"Kadın eğe kemiği gibidir. Onu doğrultmaya kalkıştığında kırarsın...".¹¹³

Bu hadîsten kadının eğe kemiğinden yaratılmadığı, tabiatı itibariyle nazik olduğu, bu yönüyle eğe kemiğine benzediği ve ona tabiatına uygun olarak muamele edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹¹⁴

Şüphesiz hadîs tariklerini bir arada değerlendirmenin en önemli faydası hadîslerin anlaşılmasını kolaylaştırmasıdır. Bazen hadîsler raviler tarafından ihtisar edilerek, bazen bazı kelime ve cümleler hazfedilerek nakledilmektedir. Bu durum o tarikle nakledilen hadîsi anlamayı zorlaştırmaktadır. Başka tariklerle birlikte bu hadîsi mütalaa ettiğimizde hadîsin anlaşılması kolaylaşmaktadır. Bununla ilgili olarak hadîs kaynaklarında bir çok örneğe rastlamak mümkündür.

10- Metinde meydana gelen mana ihtilaflarının çözülmesini kolaylaştırır:

Metinde meydana gelen mana ihtilaflarının çözülmesiyle *ihtilafu'l-hadîs* ilminin uğraştığı bilinmektedir. Bu tür ihtilafların en kolay çözüm yolu ilgili hadîslerin tüm tariklerini bir arada değerlendirmektir. Ancak bizi farklı tariklerde meydana gelen

¹¹⁰ Buhârî, İlim, 39.

¹¹¹ Buhârî, Lukata, 7.

¹¹² Buhârî, Enbiyâ, 1.

¹¹³ Müslim, Rada', 65.

¹¹⁴ Böyle bir yorum için bkz. Münavî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Cami's-sağîr*, (thk. Ahmed Abdusselam), Beyrut, 1994, I, 642; Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, İstanbul, 2001, s. 254-270; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, II, 189; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, Ankara, 1979, s. 253.

ihtilaflar değil, tariki aynı olan diğer bir ifadeyle mahreci aynı olan hadîsler ilgilendirilmektedir. Tariki veya mahreci aynı olan hadîslerde meydana gelen ihtilafın *ravi tasarrufundan* kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bunu iki örnekle izah etmeye çalışalım.

Buhârî, Haccac b. Minhal (ö. 217/832) + Şu'be (ö. 160/776) + Muhammed b. Ziyad + Ebu Hureyre tarikiyle Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Sizden biriniz imamdan önce başını kaldırdığında, Allah'ın onun başını eşek başına veya suretini eşek suretine çevirmesinden korkmaz mı?"¹¹⁵

İbn Hacer'in belirttiğine göre baş veya suret kelimeleri hakkında meydana gelen şüphe Şu'be'den kaynaklanmıştır. Zira hadîsi Muhammed b. Ziyad'dan nakleden diğer raviler bunu şüphe ifadesi olmadan rivayet etmiştir. Bu rivayetlerin birinde baş, birinde suret ve diğerinde ise, yüz kelimesi şüphe ifadesi olmaksızın zikredilmiştir. İbn Hacer'e göre bu durum açıkça ravinin tasarrufundan kaynaklanmıştır.¹¹⁶

Diğer bir örnekle ilgili olarak Buhârî, Abdulaziz b. Abdullah (ö. ?) + İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799) + İbn Şihab + Ata b. Yezid (ö. 105/723) + Hz. Osman'ın mevlası Humran b. Eban (ö. 75/694) + Hz. Osman tarikiyle Hz. Peygamber'in "Her kim şu benim abdest aldığım gibi (نحو) abdest alır..." buyurduğunu nakletmiştir.¹¹⁷

İbn Hacer'in naklettiğine göre Nevevî, "misl" denilmeyip "nahv" denilmesinin sebebini şöyle açıklamıştır: "Misl denilmemesinin sebebi, Hz. Peygamber'den başkasının mümasaleye güç yetiremeyeceğidir". Buna karşılık İbn Hacer, Buhârî'de Sa'd b. Hafs (ö. 215/830) + Şeyban + Yahya + Muhammed b. İbrahim (ö. ?) + Muaz b. Abdirrahman (ö. ?) + Humran b. Eban + Hz. Osman tarikiyle¹¹⁸ ve Müslim'de (ö. 261/875) Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855)-Ahmed b. Abde (ö. 245/860) + Abdulaziz ed-Deraverdî (ö. 186/802) + Zeyd b. Eslem (ö. 136/777) + Humran + Hz. Osman tarikiyle¹¹⁹ "misl" şeklinde rivayet edildiğini belirterek "nahv" ifadesinin ravinin tasarrufundan kaynaklandığını ifade etmiştir.¹²⁰

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi tarikleri aynı olan hadîsin metninde vaki olan bazı ihtilaflar ravinin tasarrufundan kaynaklanabilmektedir. Bir hadîsin diğer tarikleri tespit edilmediğinde, hadîste geçen ifadeler çeşitli yorumlara tabi tutulabilmektedir. Ancak aynı hadîsin diğer tarikleri birlikte değerlendirildiğinde yoruma gerek olmadığı anlaşılmaktadır.

11- Hadîsin hangi sebepten dolayı varid olduğunu ortaya çıkarır:

Hadîs usûlünde, bir hadîsin hangi sebepten dolayı meydana geldiğiyle ilgilenen ilme *esbâbu vurûdi'l-hadîs* denmektedir. Şüphesiz her hadîs sebebiyle birlikte nakledilmemiştir. Sebebi nakledilen hadîsler de her zaman sebebiyle birlikte bulunmamaktadır. Sebebi tespit edebilmek için bazen o hadîsin diğer tariklerine başvurmak gerekmektedir. Bir örnekle bu durumu izah etmeye çalışalım.

Tirmizî'nin İbn Mes'ud'dan naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Tezek ve kemiklerle istinca etmeyiniz. Çünkü onlar kardeşleriniz olan cinlerin azıklarıdır".¹²¹ Suyutî (ö. 911/1505), yine İbn Mes'ud'dan nakledilen ve bu sözün

¹¹⁵ Buhârî, Ezân, 53.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sa'hîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, II, 412.

¹¹⁷ Buhârî, Vudu', 24.

¹¹⁸ Buhârî, Rikâk, 8.

¹¹⁹ Müslim, Tahare, 8.

¹²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 349.

¹²¹ Tirmizî, Tahare, 15.

söylenmesine sebep olan uzunca hadîsi *el-Luma' fi esbâbi'l-hadîs* adlı eserine kaydetmiştir.¹²² Hem bu eserde hem de İbn Hamza'nın (ö. 1120/1708) *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vurûdi'l-hadîs* adlı eserinde konuyla ilgili bol miktarda örnek bulmak mümkündür.

Yukarıdaki örnekten anlaşıldığı gibi bir tarikten muhtasar nakledilen bir söz aynı hadîsin başka bir tarikinden tafsil edilebilmektedir. Tafsil edilen tarikteki bilgiler hadîsin anlaşılmasını kolaylaştıran bilgilerdir.

SONUÇ

Hız. Peygamber'den sonra çeşitli sebeplerle hadîs tariklerinin arttığı bir gerçektir. Bu çalışmada alimlerimizin hadîs tariklerini bir arada değerlendirmek suretiyle sağladıkları faydalar üzerinde durulmuştur. Bu faydalar, hem hadîsin senedinde hem de metninde bulunmaktadır. Tariklerin bir araya getirilmesiyle yapılan sened değerlendirmesi senedin sıhhati açısından büyük önem taşımaktadır. Aynı şekilde yapılan metin değerlendirmesi de metnin anlaşılmasını büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Bu faydaları göz önünde bulundurduğumuzda hadîs usûlünün, hadîs tariklerini bir arada değerlendirme temeline dayandığını söylemek pek mübalağalı karşılanmamalıdır.

Geçmişte hadîs tariklerini bir arada değerlendiren çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içinde münhasıran bir hadîsin çeşitli tariklerini bir araya getirenler bulunduğu gibi -amacı hadîs tariklerini bir araya getirmek olmasa da- hadîs tariklerini bir araya toplayanlar eserler de bulunmaktadır. Bunların yanında bir hadîsi şerhetmek amacıyla da hadîs tarikleri bir araya getirilebilmektedir. Bu eserlerde şüphesiz hadîs tarikleri farklı gayelerle bir araya getirilmektedir.

Bununla birlikte hadîs tariklerini bir arada değerlendirmekle ilgili yeni çalışmalar da yapılmaktadır. Bu çalışmalar arasında hadîs tariklerini bir arada değerlendirmek suretiyle raviler hakkında hüküm vermenin imkanını araştıranlar olduğu gibi hadîs tariklerini bir araya getirerek sağlıklı bir metin inşa etmeye çalışanlar da vardır. Bu tür metodik yaklaşımların hadîslere uygulanması ve nasıl sonuç verdiklerinin görülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Hadîslerin birbirini tefsir ettiği bilinmektedir. Şüphesiz rivayetleri farklı hadîslerin bir arada değerlendirilmesi sonucu, hadîslerin daha kolay anlaşılması sağlanmaktadır. Aynı şekilde terk bir hadîsin farklı tariklerinin bir arada değerlendirilmesiyle de hadîslerin daha kolay anlaşılmasını sağlamak mümkündür.

Son olarak hadîs tariklerini bir arada değerlendirmek suretiyle ravi tasarrufunun nasıl gerçekleştiğini tespit etmenin üzerinde de durulmalıdır. Ravi tasarrufu, tarikleri veya mahrecleri aynı olan hadîslerde meydana gelen lafız değişikliklerine denmektedir. Hadîs tariklerini bir arada değerlendirmek suretiyle bu tür ravi tasarruflarını tespit etmek mümkündür. Ravi tasarrufları, ravinin tefsir maksadıyla hadîse soktuğu kelime veya cümleler yani ravinin idracı olabileceği gibi ravinin kendi görüşünün hadîsin nakline yansması şeklinde de olabilir. Bunların yanında ravi Hız. Peygamber'in ifadesini veya söylediği bir kelimeyi manayla rivayet etmekten dolayı hatalı bir nakle de sebebiyet verebilir. Bu tür ravi tasarruflarını tespit etmek de ancak belli bir hadîsin tüm tariklerini bir arada değerlendirmekle mümkün olur.

¹²² Suyûtî, *el-Luma' fi esbâbi'l-hadîs*, (thk. Yahya İsmail), Daru'l-Vefa, 1988, s. 122.

MANTIK, BELÂGAT VE USÛL-Ü FIKİH İLİMLERİ ARASINDA ORTAK BİR KAVRAM OLARAK “DELÂLET”

Mehmet ERDEM*

Tahsin DELİÇAY**

A GUIDANCE AS COMMON CONCEPTION BETWEEN LOGIC, RHETORIC AND METHODOLOGY OF SCIENCE OF LAW

Guidance consists of a wisdom at the center with significant and significance located at both sides and is an epidemic conception for the central knowledge. This conception is common between logic, rhetoric and Methodologies of Science of Law (MSL) The main raising point of these three disciplines is guidance. From these disciplines rhetoric and MSL both take the fundamental principle of logic science. However note that there are technically some exceptional differences from logic. These differences have been discussed in terms of whether the rules should be obtained from wisdom or from methodologies; Koran and Hadith

GİRİŞ

Klasik disiplinlerden; insan düşüncesinin üretim merkezi olan zihni hatadan korumanın yöntemlerini belirlemeyi amaçlayan Mantık, dilin maksada uygun şekilde kullanımını hedefleyen Belâgat ve dînî metinleri doğru anlama yöntemlerini belirlemeyi gaye edinen Usûl-ü fıkıh ilimleri; birer yöntembilim olma ortak noktasında birleşmelerinin yanında bu üç disiplinin, ele aldıkları bazı konular arasında da bir takım paralellikler görülmektedir. Örneğin Mantık ilminin temelini oluşturan tasavvurat bölümü, Belâgatın bir alt bölümü olan Beyân ilmi ve Usûl-ü fıkıh disiplininin istinbat metotları bölümü anlamlı lafızlar ve delâletleri üzerine bina edilmişlerdir¹. Dolayısıyla söz konusu üç disiplin temel hareket noktaları açısından da birbirle-

* Dr. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mehmeterdem63@yahoo.com

** Yrd.Doç.Dr. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. tahsindelicay@hotmail.com

¹ Bu üç disiplinin anlamlı lafızlar ve delâletleri üzerine bina edilmiş gerekçeleri konusunda bkz. Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, İstanbul, trs, s.53; Sekkâkî, Ebu Yakûb Yûsuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-Cedide, Beyrut, trs, s. 157; Gazâli, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, Bulak Emiriye Matbaası, Mısır, 1322, I, 315-317; Tavîle, Abdulvahhâb Abdusselâm, *Eserü'l-luga fî'htilâfi'l-Müctehidîn*, Dâru's-Selam, b.y., trs, s.87.

riyle yakın ilişki içerisindeyler. Bu noktada "delâlet" kavramı Mantık, Belâgat ve Usûl-ü fıkıh disiplinleri arasında ortak ve her üç disiplinin kilit kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanaatimizce delâlet kavramı ilk olarak mantık ilminde ıstılâhî anlamda kullanılmış olup, buradan Belâgat ve Usûle geçmiş, geçtiği yeni disiplinlerin özelliklerine göre bir değişime uğramış ve disiplinlerin birinden diğerine geçerken kavramın teknik içeriğinde bir takım farklılık oluşmuştur. Bu duruma özel bir dikkat gösterilmediği zaman, söz konusu kavramın teknik içeriğinde bir belirsizlik ya da en azından bir kargaşa çıkabilmektedir. Bu nedenle delâlet kavramının, adı geçen disiplinlerdeki anlam sınırlarının belirlenmesine ihtiyaç vardır. Biz bu yazıda önce delâlet konusunda genel bir bilgi verecek, daha sonra klasik literatürde "delâlet-i selâse" olarak geçen; lafız-anlam ilişkisinin üç ayrı şeklini klasik Mantık, Belâgat ve Usûl-ü fıkıh disiplinleri açısından inceleyip, kavramın bu disiplinlerdeki anlam sınırını tespit etmeye çalışacağız.

I. GENEL OLARAK DELÂLET

Kur'ân'da mâzi, muzâri ve ism-i fâil formlarıyla geçmekte² olan delâlet kavramı; sözlükte bir çok anlamda kullanılmakta ve konumuzla ilgili olarak; *yol gösterme, rehberlik etme* gibi anlamlara gelmektedir³. Mantık, Belâgat ve Usûl disiplinleri arasında ortak bir terim olarak delâlet; "*bir şeyin bilinmesinin, diğer bir şeyin bilinmesini gerektirecek durumda bulunmasıdır*" şeklinde tarif edilmiştir⁴. Dolayısıyla bir delâletin söz konusu olduğu durumda doğal olarak; bir dâll (gösteren), bir medlûl (gösterilen) ve bir de müstedil (gösterenden gösterilene intikal eden akıl) olmak üzere ontolojik açıdan birbirinden farklı üç ayrı varlık arasındaki ilişkiden söz edilmiş olur.

Mantık, Belâgat ve Usûl disiplinlerdeki teknik anlamı açısından delâlet kavramı zihinde bir bilginin oluşmasını ifade eden epistemolojik bir içerikle kullanılmıştır⁵. Manasını bilen bir kişinin yanında anlamlı bir lafız söylendiği zaman bu lafzın, dinleyenin zihninde meydana getirdiği tasavvur bir delâlet olduğu gibi, mantığı kıyaslarda öncüllerin bilgisinin sonuç bilgisini doğurması da bir delâlet olayıdır. Nitekim buradan hareketle mantıkçılar kıyasa "delil" adını verirler. Delâlet kavramının, sözü edilen üç disiplinin kilit kavramlarından birini teşkil etmesi de onun bu epistemolojik bir içeriğe sahip olma özelliğinden kaynaklanır. Buna göre delâlet kavramı, varlığın tamamına teşmil edilebilecek bir olguyu anlatır. Çünkü bütün eşya arasında potansiyel olarak teselsülen bir dâll-medlûl ilişkisi bulunabilir; bir şey diğer bir şeye, o diğeri-

² Bkz, Tâhâ 20/40, 120; Furkân 25/45; Kasas 28/12; Sebe' 34/7, 14; Gâfir 40/28; Sâff 61/10.

³ Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî- el-Misrî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, XI, 247-250; Komisyon, *el-Mucemu'l-Vasît*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 294.

⁴ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbar, *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl* (thk. Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 33; Taftzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *el-Mutawvel ale't-Telhîs*, Matbaa-i Âmire, 1309, s. 301; Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, Seyyid Şerîf, *Tarîfât*, Dersaadet, İstanbul, trs, s.104; Zekariyyâ b. Muhammed b. el-Ansârî, *el-Hudûdu'l-Enika ve't-Ta'rîfâtü'd-Dakîka* (thk. Mâzin el-Mubarek), Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut, 1991, s. 79; Sidkî, Seyyid Ahmed b. Ali el-Bursevî, *Mizânü'l-İntizâm*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, Dersaadet, 1327, s. 24; Eskicizâde, Şerhu İsağoci, 54; Hamid Avnî, *el-Menhecü'l-Vâdih*, s.74.

⁵ Bu nedenle "furûk" kitaplarında delalet kavramı ile huccet, burhan, alamet, emare, eser ve illet gibi teknik anlamları açısından epistemolojik bir içeriğe sahip olan kavramların farklarının tesbitine önem verilmiştir. (Örneğin bkz. Askerî, *Ebu Hilâl el-Furûku'l-lügaviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs, s.52-56).

ne... delâlet eder ve silsilede yer alan her bir şey, kendisinden öncekinin medlûlü iken kendisinden sonrakinin delili olabilir.

Delâlet kavramının epistemolojik bir içeriğe sahip olması sebebiyle, özellikle çoğu kelimacılarla bazı fıkıhcılar "delil" kavramını sadece kesin bilgiye götüren şeylere layık görürler ve kesin bilgi seviyesine ulaştırmayan ancak bir kanaatin oluşmasına sebep olan şeylere "emare" terimini uygun görürler. Fakihlerin çoğu ise böyle bir ayrımı gereksiz görürler⁶. Delâlet kavramı çerçevesinde bilginlerin tartıştığı hususlardan biri de delâletin bilinçli bir eylemin sonucu olup olmaması konusudur. Bazı bilginler delâletten söz edebilmek için delâlet edenin delâlet içinde bilinçli davranmasının şart olduğunu söylemişlerdir. Bu bilginlere göre; kasıtlı olmayan eylemler delâlet olarak nitelenebilir. Çoğunluk ise delâletin bilinçli bir eylem olmasının şart olmadığını savunurlar. Buna göre; ister bilinçli ister bilinçsiz hatta ister canlı ister cansız olsun zihinde bir bilginin oluşmasına sebep olan her şey delil olarak nitelendirilebilir. Örneğin, anlamlı lafız, işaret, şifre (rumuz) ve yazı gibi bir beşer bilincinin ürünü olan olguların belli anlamları göstermeleri birer delâlet olayı olduğu gibi, zihnimizde bir yargının oluşmasına sebep olacak şekildeki hayvanî eylemlerde de bir delâletten söz edilebilir. Hareket eden bir nesneyi gören kişinin, hareketin özelliği sebebiyle onun canlı olduğu sonucuna varması bir delâlet olayıdır⁷. Yani hareket eden kişi, canlı olduğunu bildirmek için hareket etmese de başkası onun hareketinden canlı olduğu çıkarımında bulursa burada bir delâlet söz konusudur. Bu nedenle ünlü Arap Dili bilgini, Ebu Hilâl el-Askerî delâlet kavramını "Öznesi istesin istemesin kendisiyle istidlâl mümkün olan şey" olarak tarif eder⁸. Aynı şekilde bir sanat eserindeki güzellik, sahibinin kasdı olmasa bile sanatkarın bilgi ve maharetine delâlet eder. Kur'ân lügatçısı el-İsfehânî de delâlet için delâletin sahibinin kasdının şart olmadığını söylemektedir⁹.

DELÂLETİN KISIMLARI

Klasik literatürde delâletten söz edilirken; tutarlılığı tartışma konusu olmaya müsait olmakla birlikte, gösteren (dâll)in özelliğine göre; delâlet öncelikle lafız dışı ve lafza bağlı olmak üzere ikiye, sonra da bunlardan her ikisinin tabiî, akli ve vaz'î kısımlarına ayrıldığı¹⁰; böylece altı kısım delâletten söz edildiğini görüyoruz. Delâlet'in lafzî ve lafzî olmayan şeklindeki taksimi, üçüncü halin imkansızlığı prensibine binaen akli bir taksimdir. Buna karşılık alt kısımlar tümevarım (istikrâ') yöntemiyle belirlenmiştir¹¹.

⁶ Askerî, a.g.e, s.53; Semânî a.g.e, 1,33; Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzâbâdi, el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh, Mısır,1957, s.3. Bu konudaki tartışma hakkında yeni bir çalışma için bkz. Muhammed el-Arusi Abdulkadir, *el-Mesâilu'l-Muştereke beyne Usûli'l-Fıkh ve'd-Din*, Dar Hafız li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde trs. s.23-34.

⁷ İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 246; Delalet ve irade ilişkisi konusunda bkz. Mutavvel, s. 303.

⁸ Askerî, el-Furûk, s. 52.

⁹ el-İsfehânî, *El-Müfredât*, s. 246.

¹⁰ Bazı bilginler lafız dışı delâleti sadece akli ve vâz'î olarak ele alırlar. Çünkü lafız dışı olgulardan vâz'î olanların dışındakilerin, özel bir mizac ve belli bir halet-i ruhiyenin etkisi olabileceği gibi o nitelikler vasıtasıyla ruhun eserleri olabilir. Bu durumda bu delâlette tabiatın bir etkisi olmaz ve sadece akli olur. Buradan hareketle akli delâletle tabiî delâletin arasındaki fark da anlaşılabilir oluyor. Akli delâlette tesir söz konusu, tabiî delâlette ise icab (reaksiyon/infial/tepki verme) söz konusudur. Etki icaptan daha kuvvetlidir. Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.55.

¹¹ Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.55.

Delâlette dâll ile medlûl arasında bir alaka aranır. Bu alaka vaz'î delâlette vaz', tabîî delâlette medlûl ortaya çıktığında dâllin ortaya çıkmasının tabiatı, aklî delâlette ise aklın dâll ile medlûl arasında birincisinin gerçekleşmesinin ikincisinin gerçekleşmesini gerektirmesi yargısıdır.

A. LAFIZDIŞI DELÂLET

Aydınlanma da anlaşılacağı üzere lafızdışı delâlet ses dışı bir takım unsurların delâleti olup kendi arasında üçe ayrılır:

1. LAFIZDIŞI TABİİ DELÂLET:

Aklın, tecrübelerine dayanarak, iki şey (dâll-medlûl) arasında, doğal bir ilişkinin var olduğunu düşünmesi nedeniyle birincisi hakkında duyu organları vasıtasıyla bilgi edinmesinden hareketle ikincisi hakkında yargı sahibi olmasıdır. Örneğin kişinin yüzünün kızarmasının utanmaya, sararmasının korkuya, nabız atışlarının sıklığının heyecana, kaşları çatmanın sinire vs. delâleti birer tabîî delâlettir¹². Bedenin bütün sessiz tabîî reaksiyonlarının delâletleri lafızdışı tabîî delâlettir. Günümüzde bedenin gösterdiği tabii reaksiyonların ne anlama geldiğini diğer bir ifadeyle delâletinin ne olduğu beden dili araştırmaları adı altında modern çalışmalara konu olmaktadır¹³.

2. LAFIZDIŞI AKLÎ DELÂLET:

Aklın, lafız dışı iki şey arasında zorunlu bir ilişki olduğunu var sayması nedeniyle bunlardan birinden diğerine intikali bir lafız dışı aklî delâlettir. Örneğin bir kişinin, ateşi görmeyip dumanı görmesi durumunda, dumanla ateş arasında aklen zorunlu olarak bir sebep sonuç ilişkisinin bulunduğu noktasından hareketle, orada ateşin bulunduğu yargısına varması bu kabildendir. Eserden hareketle müessir hakkında, sebepten hareketle sonuç hakkında varılan yargıların tamamı bu kısma girmektedir.

Burada şu nokta dikkati çekmektedir ki, tabîî delâletle aklî delâlet arasındaki fark net değildir. Çünkü tabii delâlette de aslında eserden müessire intikal söz konusudur. Bu nedenle İbn Hümâm gibi Usûlcüler; tabîî delâlete örnek olarak verilen "ah" sözcüğünün sıkıntıya delâlet etmesi ile eserin müessire delâleti ya da yazının katibe delâletinin aynı olduğunu söyleyerek bunların hepsini aklî delâletten saymışlardır¹⁴.

3. LAFIZDIŞI VAZ'Î DELÂLET:

Dâll ile medlûl arasında doğal ve zorunlu bir ilişki olmadığı halde, insanların kendi aralarında kurdukları bir sistemin gereği olarak belli anlamları sembolize etmek üzere ayarladıkları işaret, yazı ve çizgi gibi semiyolojik unsurların, temsil etmek üzere vaz' edildikleri anlamlara delâletleri lafız dışı vaz'î delâlettir. Bu delâlet şekli çok eskilerden beri dikkat çekmiş ve bu konuda bir takım değerli bulgulara ulaşılmış olup çeşitli tezler ileri sürülmüştür¹⁵. Günümüzde trafik işaretlerinden spor müsabakaları-

¹² Eskicizâde, *Şerhu İsağoci*, s. 54.

¹³ Beden dili için bkz: Necati Kara, *Bir Bildirişim Dizgesi Olarak Beden Dili*, s. 423-442 (Yüzüncü Yıl Ün. İlahiyat Fak. Kur'an ve Dil Sempozyumu), Erzurum, 2001.

¹⁴ Emîr-i Padişah, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhari, *Teyşiru't-tahrir*, Matbaatu'l-Halebî, I-IV, Kahire, 1351, I, 80; ayrıca tabii ve akli ayrımındaki tartışmalar için bkz: Eskicizâde, *Şerhu İsağoci*, s. 54-55.

¹⁵ Örneğin bkz. Zemelkani, Kemaleddin Abdülvahid b. Abdülkerim, *el-Burhânü'l-Kâşif an 'l-câzu'l-Kur'ân* (Thk. Hadîce el-Hadisi-Ahmed Mathûb), Bağdad, trz, s. 83.

na kadar bir çok alanda kullanılan sembolik işaretler birer lafız dışı vaz'î delâlettir. Çünkü bu tür anlamlı işaretler ses olmadıkları halde bir anlama delâlet etmektedirler. Yazının söze delâletini de bu kabilden görebiliriz¹⁶.

Günümüzde modern dilbilim araştırmaları bağlamında önemli bir yer tutan *semiyolojinin* hareket noktasını bu delâlet çeşidi oluşturur. Sözelimi savaşta kullanılan işaretlerin mesaj iletmedeki fonksiyonundan, mezar taşlarının şekillerinin ne anlama geldiğine kadar oldukça geniş bir inceleme alanı semiyolojinin ilgi alanını oluşturur¹⁷.

B. LAFZA BAĞLI DELÂLET ÇEŞİTLERİ

Lafza bağlı delâlette lafız dâll, o lafzın zihinde oluşturduğu suret de medlûldur. Buna göre lafza bağlı delâletde, dilin hammaddesi olan ses, ana unsurdur¹⁸. Bu da kendi arasında lafız dışı delâlette olduğu gibi üçe ayrılır:

1. LAFZA BAĞLI TABİİ DELÂLET:

Belli bir anlam için özellikle vaz' edilmediği halde, lafzın sahibinin, içinde bulunduğu psikolojik atmosferin etkisiyle tabîî bir şekilde çıkardığı seslerin delâletlerine bu ad verilir. Örneğin insan ağzından çıkan "ah" sesinin, hasret duygusuna, "üf" sesinin, sahibinin bir şeyden sıkıntı çekiyor olduğuna vb. tabîî reaksiyon ifadesi olarak çıkartılan seslerin belli anlamlara delâletleri birer lafza bağlı tabîî delâlettir¹⁹.

Mantık disiplini açısından bu delâlet çeşidi epistemolojik bir değere sahip değildir. Çünkü Naci Bolay'ın da dediği gibi, bu tür lafızların anlamları belirsiz, izafi, ve subjektiftir²⁰. Buna karşılık gerek dil biliminde gerekse Usûlde bu çeşit lafızlara geniş bir yer verilirse de değerlendirmeye tabii tutulduğu görülmektedir. Örneğin Nahivdeki isim fiillerden bir kısmının bu tür tabii lafızlardan ibaret olduğu dikkate alınır, bunların cümle içerisinde gramatik bir görev üstlendiği söylenebilir. Aynı şekilde Usûl ilminde, çok defa irade dışı çıkartılan seslere "kelam" adının verilip verilemeyeceğinin tartışma konusu yapılması, bu konunun Usûlde de değerlendirmeye tabii tutulduğunu gösterir. Nitekim fıkıh açısından "bir kişi; bir kelime duyarsam ya da söyler-

¹⁶ Yazının dil olayı olup olmadığı tartışmaları da yazının bu delalet özelliğinden kaynaklanır. Bu konuda bkz: Mehmet Erdem, "İçtihat felsefesinin filolojik temelleri" Basılmamış doktora tezi (Ondokuz Mayıs Ün. Sosyal Bl. Ens.) Samsun, 2001, s. 97-98.

¹⁷ Semiyolojinin ilgi alanı hakkında bkz: Rolant Borthes, *Gösterge Bilimsel Serüven* (Çv. Mehmet Fırat-Sema Fırat) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 23-25.

¹⁸ Lafız mana ilişkisi hakkında bkz: Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (Çv. Burhan Köroğlu ve ark.), Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 53-97.

¹⁹ Lafza bağlı delâletin bu çeşidine "tabîî" niteliğinin verilmesinin sebebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: Bazı bilginler bu adın verilmesinin lafzın doğal lafız olmasından kaynaklandığını söylerken, diğer grup bu lafızların delalet ettikleri anlamların doğal olarak meydana gelen olgular olmasından kaynaklandığını savunmuşlardır. Örneğin Emiri Padişah; tabîî delâleti "gösteren (dâll)in varlık sebebinin tabiat olduğu delâlettir" şeklinde tarif ederek (Emir-i Padişah, Teysir, I, 80) bu delâlette dâllin değil, onun kaynağının esas alındığına işaret etmek ister. Üçüncü bir grup ise, bu adın verilmesinin dinleyenin doğal olarak bu lafzın anlamını kavramasından kaynaklandığını söylemiştir (Eskicizâde, Şerhu İsagoci, s.54). Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi delaletin taksiminin hareket noktasını, delalet eden oluşturduğu için bu üç görüş arasında birinci görüş daha tutarlıdır. Çünkü ikinci görüş dall olan lafzı değil onun psikolojik arka planını, üçüncüsü ise müstedill esas almıştır. Şayet taksimde müstedill esas alınsaydı bütün delaletler akli olarak nitelenmeliydi. Çünkü istidlal sadece aklın eğilimidir.

²⁰ S. Hayri, Bolay, "Delâlet", T.D.V.İ.A., İstanbul, 1994, IX, 119.

sem..." diye bir yemin eder ve bu kabil tabî sesleri duyar ya da söylerse şartın gerçekleşip gerçekleşmediği konusundaki tartışmanın temelini de bu problem oluşturur.

2. LAFZA BAĞLI AKLÎ DELÂLET:

Belli bir anlam için özellikle vaz' edilmeyen bir sesin, akıl vasıtasıyla bir bilginin oluşmasına sebep olmasına lafza bağlı aklı delâlet adı verilir. Örneğin görünmeyen bir yerden duyulan sesin, sahibine delâleti bu kabildendir²¹. Bu delâlet şekli bahsi geçen disiplinlerin hiç birinde her hangi bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Ayrıca bu delâlet çeşidinde delâlet eden lafız değil, istidlâl eden akıl esas alındığı için yapılan taksimatın hareket noktasıyla tutarlı görünmemektedir.

3. LAFZA BAĞLI VAZ'Î DELÂLET:

Belli bir manayı ifade etmek üzere vaz' edilen kelimelerin, söylenmeleri ve tahayyül edilmeleri durumunda hangi manalara vaz' edildiklerini bilenlerin zihninde söz konusu manaların oluşmasına lafza bağlı vaz'î delâlet denir²². Bu tür anlamlı lafızlar Mantıktan Belâgate, Felsefeden Usûle, Antropolojiden Psikolojiye kadar değişik disiplinlerin ilgilendiği önemli bir dil olgusudur. Bu delâlet şeklinde lafızla anlam arasında zihnî bir zorunluluk ve sürekliliğin gerekli olup olmaması noktasında Mantıkçılarla Belâgatçılar ve Usûlcülerin yaklaşımları birbirinden farklılık gösterir. Mantıkçılar anlamlı lafızla, onun anlamı arasında zihnen sürekli ve zorunlu bir ilişkinin bulunmasını şart görürler. Belâgatçılar ve Usûlcüler ise lafızla anlam arasındaki ilişkinin zihnî anlamda sürekli ve zorunlu olmasını şart görmeyip, bir şekilde lafzın o manayı çağrıştırmasını yeterli görmüşlerdir²³. Bu konuda Bardakoğlu şu ifadelerle yer verir: "Ancak hemen hatırlatalım ki, bu bağlantı konusunda mantıkçılarla usûlcüler arasında görüş ayrılığı vardır. Örneğin mantıkçılar lafızlarla manalar arasında genellik ve süreklilik bağına şart görürken usûlcüler ve dilciler bunu şart görmezler"²⁴.

II. ANLAMLILAFIZLARIN MANALARINA DELÂLET ŞEKİLLERİ/ÜÇ DELÂLET

Mantık, Belâgat ve Usûl ilimlerinde diğer delâlet şekillerinden de söz edilmekle birlikte bu disiplinlerin asıl hareket noktasını, lafızla ilgili delâletlerden yukarıda üçüncü sırada ele aldığımız "lafza bağlı vaz'î delâlet" çeşidi oluşturur. Çünkü klasik mantık ilminin temel amacı tutarlı düşünmenin prensiplerini öğretmektir. Düşüncele-
rin dışarıya aktarılışının en yaygın ve alışılmış yolu da, bir manayı ifade etmek üzere vaz' edilmiş lafızlardır. Diğer aklî ve tabî delâlet şekilleri, anlayış ve tabiatlar değişik olduğu için, belli kurallar altına alınamadığından genel geçerliliğe de sahip değildirler. Bu sebeple Mantık ilmi, bu delâlet şekillerinden sadece sözlü vaz'î delâlet ile ilgilenir²⁵. Belâgatın alt bölümlerinden olan beyan disiplini de, temelde konuşan kişinin maksadını açıklık ve kapalılık açısından farklı yollarla ifade etme prensiplerini öğretmeyi amaçladığından lafızların hakiki ve mecazi anlamları üzerine yoğunlaşan bir disiplindir. Bu nedenle onun hareket noktasını da bir anlama vaz' edilen lafızlar

²¹ Bkz. Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.55.

²² Bkz. Sıdkî, *Mizân*, s. 25; Bkz. Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.55.

²³ Bkz: Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Fenârî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, trs, s.7; Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.55.

²⁴ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", T.D.V.İ.A., İstanbul, 1994, IX, 119-120.

²⁵ Bkz. Sıdkî, *Mizân*, s. 25; Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.55; Bolay, "Delâlet", s.119.

oluşturur. Aynı şekilde Usûl ilminin istinbat metotları, belli anlamlar için vaz' edilen dini metinleri doğru anlamayı amaçladığı, dini metinler de anlamlı lafızlardan teşekkül ettiği için, o da bir anlama vaz' edilen lafızlardan hareket eder.

Her üç ilimde de lafza bağlı vaz'î delâlet; mutâbakaten, tazammunen ve iltizâmen delâlet olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç delâlete klasik literatürde "delâlet-i selâse" adı verilir. Bilginler diğer delâlet şekillerini her hangi bir taksime tabi tutmazken sadece lafza bağlı vaz'î delâleti böyle bir üçlü taksime tabi tutmuşlardır. Çünkü öncelikle diğer delâlet şekilleri yukarıda da ifade edildiği gibi bu disiplinlerin ilgi alanlarını oluşturmadıklarından onlar üzerinde etraflıca durma ihtiyacı duyulmamıştır. İkinci olarak, Mantık genel geçer kurallara, Belâğat ve Usûl ise çoğunlukla geçerli kurallara ulaşmayı amaçlar. Lafza bağlı vaz'î delâletin dışındaki diğer delâletlerde çoğunlukla geçerli prensiplere ulaşma imkanı bulunmadığından onlar taksime tabi tutulmamıştır²⁶. Şimdi lafza bağlı delâlet çeşitlerini görelim.

A. MUTÂBAKATEN DELÂLET (TAM UYGUNLUK DELÂLETİ)

Bir anlam için vaz' edilen²⁷ lafzın, vaz' edildiği mananın tamamına delâlet etmesine, mutâbakaten delâlet denir²⁸. Bu tarife göre mutâbakaten delâletten söz edebilmek için, dâll olan lafızla medlûl olan mana arasında tam uygunluk şartı aranmaktadır. Örneğin "insan" kelimesi, mahiyetini canlı ve akıllı niteliklerinin oluşturduğu varlık için vaz' edilmiştir. Söz konusu kelimenin bu iki özelliği birden ifade etmesi bir tam uygunluk delâletidir. Aynı şekilde; ev (beyt) kelimesinin, vaz' edildiği anlam olan temelden tavana kadarki yapıya delâleti tam uygunluk delâletine diğer bir örnektir²⁹. Burada tam uygunluk (mutâbakat) kavramı ile dâll ve medlûlün birbirleriyle tam olarak örtüşükleri ifade edilmek istenmiştir. Tam uygunluk delâleti konusunda üç disiplin arasında bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü her üç disipline göre bu delâlet lafzî ve vaz'î delâlettir.

B. TAZAMMUN YOLUYLA DELÂLET (EKSİK UYGUNLUK DELÂLETİ)

Anlamlı bir lafzın, vaz' edildiği mananın tamamına değil de onun bir cüz'üne (işlemlerinden birine) delâlet etmesine tazammun yoluyla delâlet adı verilmiştir³⁰. Yukarıdaki örnekleri devam ettirecek olursak; "insan" lafzının, hariçteki insanı oluşturan mahiyetlerden birine, sözgelimi onun sadece akıllı niteliğine ya da sadece canlı niteliğine delâleti bir eksik uygunluk delâletidir. Keza; "ev" (beyt) kelimesi bilinen yapının sadece bir cüz'ü olan tavana delâlet ederse bu bir eksik uygunluk delâleti olur. Çünkü ev (beyt) duvarlardan ve tavandan ibaret olan bir yapının tamamını ifade etmek üzere vaz' edildiği için tavanı içermekte (tazammun etmekte)dir³¹. Burada tazammun kelimesi ile medlûl olan mananın, lafzın vaz' edildiği anlamın zımında (işleminde) bulunduğu ifade edilmek istenmiştir.

²⁶ Bkz. Sıdkî, *Mizân*, s. 25.

²⁷ Burada vaz' kavramı; bir lafzın bir manayı bizzat temsil etmek ya da ona bizzat delalet etmek üzere ayarlanması anlamındadır.

²⁸ Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.57; Ensârî, Abdulaliyy Muhammed b. Nizameddin, *Fevâtihu'r-Rahamât bi Şerhi Müsellemissübût* (Gazâli, el-Mustasfâ'sı ile beraber), I-II, Bulak Emiriye Matbaası, Mısır, 1322, I, 177.

²⁹ Gazâli, *el-Mustasfâ*, I, 30; Ensârî, *Fevâtih*, I, 182.

³⁰ Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.57; Ensârî, *Fevâtih*, I, 177.

³¹ Gazâli, *el-Mustasfâ*, I, 30; Hamid Avni, a.g.e., s.75.

Tazammunî delâletin sözkonusu olabilmesi için medlûl (lafzın vaz' edildiği mana) hakkında cüz tasavvuru mümkün olmalıdır. Bu sebeple örneğin, medlûlü olan Yüce Zât hakkında, cüz tasavvuru mümkün olmayan Allah lafzının tazammunen delâletinden söz edilemez³². Bu nedenle hakkında cüz tasavvuru mümkün olmayan kavramlarda tazammunî delâletle mutâbakaten delâlet birleşmiştir.

Mantıkçılar bu delâlet çeşidini lafzî delâletten sayarken, Belâgatçılar aklî delâletten sayarlar³³. Usûlcüler ise bu konuda farklı yaklaşımlara sahiptir. Onlardan bir kısmı bu delâlet çeşidini Mantıkçılar gibi lafzî delâletten, bazıları da Belâgatçılar gibi aklî delâletten saymışlardır. Üçüncü bir grup ise bu delâletle mutâbakat delâletinin aynı şeyler olduğunu ve isim farklılığının bakış açısı farklılığından kaynaklandığını savunmuşlardır³⁴.

C. İLTİZÂM YOLUYLA DELÂLET (GEREKTİRME DELÂLETİ)

Bir lafzın, vaz' edildiği anlama değil de, o anlamın gerektirdiği diğer bir anlama (vaz'î anlamın lazımına) delâlet etmesine iltizâm yoluyla delâlet adı verilmektedir³⁵. Burada "iltizâm" terimi, asıl mana ile delâlet olunan mana arasında zihnen zorunlu bir bağlantının bulunmasının gerekliliğini ifade eder. Örneğin insan lafzının yazı yazmaya kabiliyetli olma anlamına delâleti iltizâm yoluyla delâlet sayılır³⁶. Ev örneğini devam ettirecek olursak; tavan (sakf) kelimesinin duvara delâlet etmesi de bu kabildendir. Çünkü tavan (sakf) kelimesi duvar için vaz' edilmiş değildir. Ayrıca duvar tavanın bir cüzü olmadığı için onu tazammun da etmemektedir. Ne var ki, tavan tasavvuru, kaçınılmaz olarak duvar tasavvuruna götürmektedir. Teknik ifadeyle, duvar tavanın zihnen lazımıdır³⁷.

İltizâmî delâlette lafzın vaz'î anlamı ile o anlamın lâzımı arasındaki zihni bağlantının derecesi konusunda Mantık, Belâgat ve Usûlcülerin yaklaşımı arasında farklılıklar söz konusudur. Mantıkçılar lafzın vaz'î anlamının zihnen tasavvur olunması ile bu anlamın lazımının da mutlaka tasavvur edilmesini ön görürler³⁸ ve lafzın vaz' edildiği anlamla iltizâmî anlam dediğimiz lazım arasında apaçık bir gerektirmeyi şart kabul ederler. Onlar bu yaklaşımlarını şöyle gerekçelendirirler: Bir lafız vaz' edildiği anlamın dışındaki anlamların tamamına delâlet edemez. Belli bir ölçüye göre onların bir kısmına da açıkça delâlet edemez. Dolayısıyla kendi anlamının dışında hangi anlama delâlet edebileceği konusunda bir yargıya varabilmek için vaz'î anlam ile iltizâmî anlam arasında apaçık bir gerektirmenin bulunması şarttır³⁹. Buna karşılık Belâgatçılar ve Usûlcüler bu iki anlam arasında zorunlu bir gerektirmeyi şart görmezler ve mütekellimin zihninde oluşturduğu bir ilişki ile kelimenin iltizâm yoluyla değişik anlamlara delâlet edebileceğini kabul ederler. Bu anlayışa göre anlamlı lafızların iltizâmî delâletlerini belli bir nokta ile sınırlandırma imkanı yoktur. Bu nedenle Gazâlî iltizâmî delâletin epistemik değeri konusunda şu tavsiyede bulunur: "Lafızları iltizâm

³² Bkz. Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.58.

³³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 156; Ensârî, *Fevâtih*, I, 177.

³⁴ Ensârî, *Fevâtih*, I, 178-180.

³⁵ Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.58; Ensârî, *Fevâtih*, I, 180.

³⁶ Bkz. Esiruddin Mufaddal b. Omer el-Kazvîni, Esiruddin Mufaddal b. Omer, *Risâle-i Şemsiyye-i Cedide*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, trs, s. 4.

³⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 30.

³⁸ Kazvîni, *Şemsiye*, s.4.

³⁹ Eskicizâde, *Şerhu İsagoci*, s.59.

yoluyla kullanmaktan sakın, sadece tazammun ve mutâbakat yoluyla kullan. Zira, tavan duvarı duvar temeli temel yeri... gerektirdiğinden, iltizâm yoluyla kullanmayı sınırlama imkanına sahip değilsin"⁴⁰. Bu konuda Bardakoğlu da şöyle der; "İltizâmî delâlette, zihin söylenenin dışında fakat yine de onunla belli bir irtibatı bulunan alana intikal ettiğinden zihnin bu intikalinde insanın kendi bilgi, tecrübe, kültür ve çevresinin, sübjektif şartların tesirinin olacağı açıktır"⁴¹.

Belâgatçıların bakış açısını lafızların anlamlarına açık ya da gizli şekildeki delâletleri oluşturduğu için, iltizâmî delâleti objektif standartlarla sınırlama ihtiyacı duymadıkları ve bu konuda serbest davrandıkları söylenebilir. Çünkü kelimelerin hem mecazî hem de kinevî anlamlarda kullanılmaları iltizâmî delâlet kabilindedir⁴². Beyan ilminde mecâzın alakasının semaî ve kıyasî olup olmadığı tartışmaları bağlamında bazı Belâgatçıların hakîkî anlamla mecazî anlam arasında bulunması öngörülen alakaların tahdit edilemeyeceğini savunmaları da bunu gösterir. Buna karşılık gerek mantıkçılar gerekse Usûlcüler iltizâmî delâleti objektif standartlarla sınırlama ihtiyacı duymuşlar ve bu delâletin temel kavramı olan lüzûmu "**dar anlamda (ehass) lüzûm**" ve "**geniş anlamda (eam) lüzûm**" diye ikiye ayırmışlardır. Bunlardan ilki ile; zihinde melzûmun hasil olduğu her zaman, lâzımın da hasil olması kastedilmektedir. İkincisi ile ise; zihinde lazım ile melzûm birlikte tasavvur olduğu zaman aklın, derhal ya da bir müddet teemmülden sonra bu ikisi arasında bir gerektirmenin bulunduğunu düşünmesidir ki, onun bu şekilde düşünmesi aklî, örfî vb. bir ilişkiden kaynaklanabilir⁴³. Mantıkçılar lâzım ile melzûm arasında birinci anlamda lüzûmun şart olduğunu öngörmekle iltizâmî delâletin sınırını daraltmışlardır. Usûlcüler ise ikinci anlamdaki lüzûmu yeterli gördüklerinden iltizâmî delâletin sınırlarını oldukça geniş tutmuşlardır.

ÜÇ DELÂLET ÇEŞİDİNİN BİRBİRLERİYLE İLİŞKİSİ:

Öncelikle şu noktayı söylemek gerekir; anlamlı lafızların anlamlarına delâletlerinin üçe ayrılışı ve bir cümledeki lafızların bu üç delâletten hangisiyle delâlet ettikleri o lafızların kullandıkları bağlamlardan hareketle belirlenir. Örneğin, bir karaltıyı göstererek "şu konuşur mu?" diye soran birisine, "o insandır" diye cevap verilmesi durumunda, insan kavramı sadece mahiyetinin cüzlerinden birisi olan "nâtık"a delâlet ettiği için tazammun delâletinden söz edilir⁴⁴. Şayet "şu cemâd mıdır yoksa irade-siyle hareket eden midir?" şeklindeki bir sorunun cevabı olarak "o insandır" denilirse, iltizâmî delâletten söz edilir⁴⁵.

Bu üç delâletten mutâbakaten delâlet, diğer iki delâletten daha umumîdir. Çünkü bu iki delâlet çeşidi tâbi pozisyonunda olup, tâbi'nin metbû'suz oluşması düşünülemez⁴⁶. Bu nedenle tazammunî ve iltizâmî delâletin bulunduğu her yerde mutlaka mutabakaten delâlet de bulunur. Buna karşılık, mutâbakat delâletinin bulunduğu her yerde mutlaka tazammunî delâlet bulunacak diye bir şart yoktur. Nitekim yukarıda da geçtiği gibi vaz'î anlamı hakkında cüz tasavvuru mümkün olmayan kavramlarda tazammunî delâletten söz edilememesi de bunu gösterir. Râzî, mutâba-

⁴⁰ Gazâli, *el-Mustasfâ*, I, 30.

⁴¹ Bardakoğlu, "Delâlet", 119-120.

⁴² Ensârî, *Fevâtih*, I, 182.

⁴³ Emîr-i Padişah, *Teysîr*, I, 82.

⁴⁴ Hamid Avnî, *el-Menhec*, s.75.

⁴⁵ Hamid Avnî, *el-Menhec*, s.76.

⁴⁶ Sidkî, *Mizân*, s. 31.

kat delâletinin bulunduğu her yerde iltizâmî delâletin de bulunacağını, yani mutâbakat delâletinin iltizâmî delâleti gerektirdiğini dolayısıyla bu iki delâlet çeşidi arasında "eksik girişimlilik ilişkisi"nin bulunduğunu savunurken Mantıkçıların çoğu, mutâbakat delâletinin iltizâm delâletini gerektirmesinin kesin olmadığını savunmuşlardır⁴⁷. Tazammun ve iltizâm delâletleri arasında "eksik girişimlilik ilişkisi" vardır. Bu ilişki Mantıkçıların yaklaşımıdır, Belâgatçılar ve Usûlcüler mutâbakat delâletini vaz'î, diğer iki delâleti ise aklî delâlet saydıkları için böyle sistematik bir karşılaştırma yapmazlar.

Buraya kadar olan açıklamalarımız üç klasik disiplin arasında ortak bir terim olan delâlet teriminin genel görüntüsünü ortaya koymuştur. Bu terimin üç disiplinde zaman zaman örtüşen bir muhtevaya sahip olmakla beraber farklı bir seyir de takip ettiği söylenebilir. Bu seyir daha sonraki yapılacak müstakil çalışmalarda ele alınmalıdır.

SONUÇ

Delâlet, merkezinde aklın iki tarafında ise dâll ve medlûlün bulunduğu üç farklı varlık arasındaki epistemolojik ilişkiyi ifade eden bir kavram olup Mantık, Belâgat ve Usûl disiplinleri arasında ortak temel kavramlardan biridir. Her üç disiplinin hareket noktasını lafza bağlı vaz'î delâlet oluşturur. Bu disiplinlerden Belâgat ve Usûl, delâlet teriminin teknik muhtevasını oluşturma noktasında temelde Mantık ilmindeki kullanımı esas almışlardır. Ancak ayrıntı kabilinden de olsa kavramın teknik içeriğinde Mantıktan farklılık gösteren yönleri bulunmaktadır. Mantıkçılar lafza bağlı vaz'î delâletin üç kısmını da lafzî delâlet olarak kabul ederken, Belâgatçılar sadece birincisini vaz'î delâlet diğer ikisini aklî delâlet olarak nitelendirirler. Usûlcüler ise mutâbakaten delâleti vaz'î delâlet kabul etmekle beraber, iltizâmen ve tazammunen delâlet konusunda kendi aralarında görüş birliğine varamamışlardır. Bazıları tazammunî ve iltizâmî delâleti Mantıkçılar gibi lafzî delâletten sayarken diğer bir kısmı da Belâgatçılar gibi aklî delâletten saymışlardır. Bu yaklaşım farklılığının dinî metinlerden çıkarılan hükümlerin akla mı nassa mı dayandığı noktasındaki tartışmalara zemin oluşturduğu söylenebilir.

⁴⁷ Bkz. Fenârî, *Fenârî*, s. 6.

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE BURSALI BİR VEZİR AİLESİ: KARA TİMURTAŞOĞULLARI

Adem APAK*

A PROFILE OF A VIZIER FAMILY IN THE PERIOD OF ESTABLISHMENT OF THE OTTOMAN STATE: KARA TIMURTASOGULLARI

Bursa is the first capital of the Ottoman state. In the period of establishment of state the majoraty of political and military bureaucrats come from famous families who live in Bursa such as Akça Koca, Bayezid Paşa, Çandarlı and Lala Şahin Paşa families. Kara Timur Paşa family was one of the most important vizier (vezir) family of that time too. Kara Ali, Kara Timur Paşa's father, and his grand father Aykut Alp was appointed to conquest of Bursa and it's surroundings in the time of Osman Bey and Orhan Bey. Kara Timurtaş whose name was given to his dynasty became Anatolia governor-general (Anadolu Beylerbeyi) then was appointed vizier. His sons Umur bey, Oruç Bey and Ali Bey joined both Anatolian and Balkan's conquests like their father, then all of them became vizier in the period of Murat II. They left state divan and then Oruç Bey served as a governor-general, Ali Bey served as a governor of a sanjak and Umur Bey served as a ambassador of Germiyan. In addition to their political and military services, Kara Timur Paşa family has built a lot of social foundations (vakıf) for public benefit. Timurtaş Paşa mosque, Timurtaş Paşa bath, Umur Bey mosque and Namazgah are fulfilling their function now but some of their foundations did not reach to this century.

Bursa'nın Osmanlı Devleti'nin gerçek anlamda ilk başkenti olması sebebiyle, kuruluş döneminde devlet idaresinde görev yapanların çoğu Bursa merkezli ailelere mensupturlar. Bunların başlıcaları, Akça Koca, Bayezid Paşa, Çandarlı, Şeyh Edebalı, Gazi Evranos, Hacı İvaz Paşa, Hacı İlbeği, Köse Mihal Bey, Lala Şahin Paşa, Turhan Bey ve Timurtaş Paşa aileleridir¹. Osmanlı ilk dönem asker, devlet ve ilim adamları genelde bu ailelerden, ya da onların himaye ettikleri şahıslardan çıkmıştır. Bu nedenle -Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinin iyi tespit edilebilmesi için- zikredilen ailelere mensup devlet adamları ve onların faaliyetlerinin araştırılması gerekmektedir. Bu düşünceden yola çıkılarak, çalışmamızda Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'den başlamak üzere, yapılan fetihlerde önemli rol oynayan ve devlet bürokrasisinde de en üst görev olan vezirlik makamına ulaşan, aynı anda beş vezirin

* Yard. Doç. Dr.; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ademapak@hotmail.com

¹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-V, Ankara 1988, I, 551-579

görev yaptığı II. Murad dönemi divanına üç vezir vermeyi başarabilen Kara Timurtaşoğulları ailesinin, siyasî, askerî ve kültürel faaliyetleri incelenecektir. Timurtaşoğulları sadece devlet hizmetinde görev yapmamışlar, özellikle Umur Bey başta olmak üzere halkın menfaatine hizmetlerde de bulunarak, bir çok vakıf kurmuşlardır. Biz ilk önce Kara Timurtaş'ın soyundan başlamak üzere, Timurtaşoğulları'nın siyasî ve askerî faaliyetlerini inceleyecek, ardından onların halk menfaatine hizmete sundukları vakıf eserlerinden bahsedeceğiz.

Kara Timurtaş Paşa, Osman Gazi'nin silah arkadaşlarından olan İnönü kalesi² komutanı Aykut (Aygut) Alp'in³ torunudur. Babası Kara Ali ise, yine Osman Gazi ile birlikte Bizans'a karşı mücadele etmiş, 1303 yılında kendisine verilen bir askerî birlikle Abulyont (Ulubat) Gölü üzerinde bulunan Alyos⁴ Adası'nı zaptetmiş, burada görevli bulunan papazı ailesiyle birlikte Osman Bey'e getirmiş, Osman Bey de papazın güzelliği ile meşhur kızını Kara Ali Bey'e nikâhlamıştır⁵. Tekfurpınarı beldesi de yine Kara Ali tarafından Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir⁶. Kara Ali Bey, babası Aygut Alp ile birlikte İzmit'in zaptedilmesinden önce önemli bir adım olan Koyunhisar⁷ kalesinin ele geçirilmesinde göreve almış⁸, bunun sonucunda Orhan Gazi devrinin ileri gelen devlet adamı ve komutanları arasına da dahil olmuştur⁹.

Orhan Gazi döneminde ordu içinde yükselmeye başlayan Timurtaş Paşa, daha önce Akça Koca ile birlikte fethedemediği Gemlik'i ikinci defa kuşatarak bu şehri Osmanlı topraklarına dahil etmiş¹⁰, Rumeli topraklarına geçiş yolu olan Gelibolu, Malkara ve İpsala gibi beldelerin fethinde aktif görev almış¹¹, yine Akça Koca ile

² İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, I-II, (haz. Şerafettin Turan), Ankara 1970,1991, I, 139; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, I-V, (sad. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, I, 37; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, I-X, İstanbul 1989, I, 72, 75

³ Aykut Alp, silah arkadaşı olmasının yanında, Osman Gazi'nin elçisi olarak da görev yapmıştır. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah'ın bildirdiğine göre, Karacahisar Osman Bey tarafından zaptedilince çevre kalelerde bulunan Rumlar ittifak yapıp Türkler'e saldırı kararı aldıklarında Osman Bey, yakın silah arkadaşları olan Gündüz Alp ile Aykut Alp'i 1289 yılında yardım istemek üzere Anadolu Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Mesud'a elçi olarak göndermişti (bk.Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel*, (haz. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1995, s. 72).

⁴ Marmara Denizi'nde Armutlu yakınlarında yer alan İmralı Adası'nın Kara Ali tarafından alındığı ve Emir Ali olarak anıldığı şeklinde bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır. (bk. Türk Ansiklopedisi, XX, 112). Uzunçarşılı ise, tarih kaynaklarının bazılarında eski adı Galyos olan İmralı adasının Kara Ali Bey tarafından fethedildiği yazılmakta ise de, bunun yanlış olduğunu, bunun İmralı Adası ile Ulubat Gölündeki adanın karıştırılmasından kaynaklandığını, zira o tarihlerde Osmanlılarda deniz faaliyetlerinin başlamadığını, bu sebeple Marmara denizine açılıp İmralı'yı fethetmelerinin mümkün olamayacağını ifade etmektedir. (bk.Uzunçarşılı, I, 109). Günümüzde Ulubat gölü içerisinde yer alan bu adada Gölyazı adında bir köy bulunmaktadır. (bk. *Türk Ansiklopedisi*, XXXIII, 507).

⁵ Danişman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1964, II, 54-55; Uzunçarşılı, I, 573-574

⁶ Aşıkpaşaoğlu, Aşıkpaşaoğlu Tarihi, (haz. Nihal Atsız), Ankara 1985, s. 33; Hammer, I, 85; Danişman, II, 58

⁷ Koyunhisar, Bursa'nın kuzeydoğusunda ve Gemlik'in güneyinde yer alan bir bölgedir (bk.Uzunçarşılı, I, 109). Şimdi burada aynı adla anılan ve Yenişehir-Bursa istikametinde 14. kilometrede yer alan bir köy vardır. (bk. Kaplanoğlu, Raif, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, s. 205).

⁸ Aşıkpaşaoğlu, s. 43; Hoca Sadeddin Efendi, I, 60-61; Müneccimbaşı, s. 76; Danişman, II, 100

⁹ Danişman, II, 144. Bursa'da Kale içinde yer alan Yerkapı mescidi, Timurtaş'ın babası Kara Ali Camii olarak da bilinir. (bk.Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Osmanlı Mimarisinde İlk Devir*, I, (630-805/1230-1402), İstanbul 1966, I, 275; Baykal, Kazım, Bursa ve Anıtları, Bursa 1993, s. 58-59).

¹⁰ Hoca Sadeddin Efendi, I,76-77. İsmail Hami Danişmend, Gemlik şehri fetheden komutanın, Kara Timurtaş değil, babası Kara Ali olduğunu ifade etmektedir. (bk.Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-VI, İstanbul 1971, I, 10, 20).

¹¹ Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1341, s. 30; Hoca Sadeddin Efendi, I, 89-95

birlikte İznik muhasarasını gerçekleştirmiştir¹². Kara Timurtaş Paşa, I. Murad (1362-1389) döneminde bilhassa Rumeli fetihlerinde büyük yararlıklar göstererek¹³ Balkan fetihlerinde görev yapmış, 1367 yılında Bulgarların elinde bulunan Kızılağaç¹⁴ ve Yanbolu'yu (Diampolis) fethetmiştir.¹⁵

Timurtaş Paşa, sadece askerî seferlerde değil, ordu teşkilâtının kuruluşunda da Osmanlı devletine önemli katkılar sağlamıştır. I. Murad zamanında, Balkanlar'da Osmanlı hakimiyeti sağlandıktan sonra bazı askerî teşkilatlar oluşturma kararı alınınca, Kara Timurtaş Paşa'nın tavsiyeleri ile tımarlı sipahiler tadil ve ıslah edilmiştir¹⁶. Yine onun teklifleri doğrultusunda kapıkulu askerlerinden maaşlı süvari birliği kurulmuş, ilaveten seferlerde levazımın muhafazası ile süvari hayvanlarının bakımının sağlanması için Voynuk sınıfı oluşturulmuştur¹⁷. Ölen sipahilerin tımarlarının onların erkek evlâdına miras usûlü verilmesi de, yine Timurtaş Paşa'nın tavsiyesi ile uygulamaya konulmuştur¹⁸.

Kara Timurtaş Paşa, Lala Şahin Paşa'nın ölümünden sonra Rumeli beylerbeyi¹⁹ oldu²⁰. 1382 yılında Manastır, Pirlepe²¹, İştîp²² kalelerini ele geçirdi²³. Bir yıl sonra Bosna ve Arnavutluk üzerine sefer düzenledi²⁴.

¹² Müneccimbaşı, s. 96; Hammer, I, 113

¹³ Uzunçarşılı, I, 497

¹⁴ Aşıkpaşaoğlu, s. 97

¹⁵ Hoca Sadeddin Efendi, I, 134; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, I-II, (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989, I, 46; Müneccimbaşı, s. 110; Danişman, II, 187; Uzunçarşılı, I, 170; Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, I-VI, İstanbul 1994, I, 57

¹⁶ Ahmed Atâ, *Tarih-i Atâ*, ? 1291, I, 22-23; Uzunçarşılı, I, 174, 514; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1988, s. 137

¹⁷ Hoca Sadeddin Efendi, I, 147; Müneccimbaşı, s. 114; Danişmend, I, 60; Uzunçarşılı, I, 174, 575; Pakalın M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1993, III, 595-596

¹⁸ Ahmed Atâ, I, 22; Hoca Sadeddin Efendi, I, 147; Danişman, II, 161-162; Uzunçarşılı, I, 575. Kara Timurtaş Paşa'nın Yıldırım zamanında da ordu nizamına önemli katkılar yaptığı görülür. Timurtaş Paşa, Yıldırım Han devrinde askerlerin sayısı çok olduğundan dolayı, karışıklığa meydan vermemek için askerlerin sınıflarına göre kıyafet düzenlenmesini teklif etmiş, onun tavsiyesi neticesinde kapıkulu sipahilerine ve Enderun oğlanlarına ak külâh giydirilmiş, saltanat makamının ileri gelenlerine ise kızıl börk seçilmiştir. (bk. Hoca Sadeddin Efendi, I, 67; Solakzâde, I, 28-29; Hammer, I, 97).

¹⁹ Osmanlı devlet sisteminde önemli bir memuriyet olarak kabul edilen beylerbeylik makamının ne zaman ihdas edildiği kaynaklarda ittifakla belirtilmemekle birlikte, I. Murad zamanında vefat eden Lala Şahin Paşa'dan beylerbeyi diye bahsedilmesi, bu görevin ilk defa I. Murad zamanında verildiğini ortaya koymaktadır. Biz araştırmamız esnasında sadece Lütfi Paşa'da I. Murad'ın Lala Şahin'i beylerbeylik makamına nasbettiğini tespit edebildik (bk. Lütfi Paşa, 32). Kaynaklar, Lala Şahin'den sonra bu göreve Kara Timurtaş Paşa'nın getirildiği konusunda mütefiktirler. Bu durumda O'nun, devletin ikinci beylerbeyi olduğunu söylemek mümkündür. Lala Şahin döneminde sadece bir olan beylerbeylik, Kara Timurtaş'tan sonra ikiye çıkarılacak, bilhassa Anadolu'da Karamanoğlu'nun Osmanlı Devleti'ne düşmanca tavırlarından sonra, Rumeli beylerbeyliğinden sonra, Anadolu beylerbeyliği ihdas edilecek, birinin merkezi Filibe, diğerinin merkezi Kütahya olacaktır. Kara Timurtaş, Rumeli'den Anadolu'ya kaydırılıp, onun yerine Firuz Bey Rumeli beylerbeyi olarak tayin edilecektir. (bk. Pakalın, I, 216; Danişmend, I, 59; Aksun, I, 57).

²⁰ Aşıkpaşaoğlu, s. 64; Neşrî, *Kitab-ı Cihan-Nüma*, I-II, (haz. Faik Reşit Unat-Mehmet Altay Köymen), Ankara 1987, I, 241; Hoca Sadeddin Efendi, I, 147; Hammer, I, 166, 174; Danişman, II, 195, 201; Aksun, I, 57, 59

²¹ Pirlepe, Makedonya'da Pelagonya ovasında yer alan ve Üsküp-Manastır yolu üzerinde kurulmuş bir şehirdir. (bk. *Meydan Larousse*, X, 152).

²² İştîp, eski adı Astibos olan ve zamanımızda Makedonya sınırları için de yer alıp, Vardar'ın bir kolu olan Breganlica ırmağının kıyısında ve Üsküp'ün 70 km. güneydoğusunda bulunan bir şehirdir. (bk. *Meydan Larousse*, VI, 574).

²³ Hoca Sadeddin Efendi, I, 154; Solakzâde, I, 51; Müneccimbaşı, s. 115-116; Hammer, I, 196

I. Murad döneminde sadece Balkanlar'da değil, Anadolu seferlerinde de Kara Timurtaş Paşa aktif görev yaptı ve ilk defa 1385 yılında Saruhan'ı itaat altına aldı²⁵. O dönemde Osmanlı Beyliği'nin en güçlü rakiplerinden olan Karamanoğulları ile 1387 yılında yapılan savaşta Kara Timurtaş Paşa²⁶, Rumeli askerlerinin başında çarpıştı²⁷. Konya önlerinde meydana gelen muharebede Karamanoğlu Alaaddin Bey, ordugâhını terk edip kaçınca²⁸, onun bıraktığı bütün mallar, Karaman kuvvetlerinin mağlup edilmesinde büyük payı olan Kara Timurtaş'a verildi²⁹. Bazı Osmanlı tarihçileri, O'nun bu olayın akabinde vezirlik makamına getirildiğini ileri sürerler³⁰. Kaynaklarda Karamanoğlu zaferiyle birlikte Kara Timurtaş'a beylerbeyliği makamının yanında vezirlik ünvanının da verildiği ve iki rütbenin ilk defa onun tarafından üstlenildiği nakledilir³¹. Lala Şahin Paşa'dan sonra ikinci beylerbeyi olan Kara Timurtaş Paşa, Çandarlı Ali Paşa'ya kadar devam eden tek vezir uygulamasının kaldırılmasıyla ikinci vezir ünvanını almıştır³².

Kara Timurtaş Paşa, 1389 yılındaki Birinci Kosova Savaşı'na iştirak ederek Şehzade Bayezid ile birlikte ordunun sağ kanadında komutan olarak görev yaptı³³. I. Murad'dan sonra tahta geçen Yıldırım Bayezid döneminde de önemli görevlerde bulundu. Yıldırım'ın emriyle Sırp'ların elinde bulunan tüm madenleri ele geçirdi³⁴. Ayrıca beylerbeylik görevini bu dönemde de devam ettirdi³⁵.

Macaristan'a sefer hazırlıklarının tamamlandığı sırada, Kara Timurtaş Paşa, İstanbul'un düşman elinde bulunmasının hem Balkanlar hem de Anadolu'daki toprakların güvenliğini tehdit altında bırakacağını söyleyerek, Yıldırım'ı, İstanbul'u kuşatmaya teşvik etmiş ve onun tavsiyeleri neticesinde kuşatma gerçekleştirilmiştir³⁶.

→

²⁴ Aşıkpaşaoğlu, s. 64; Hoca Sadeddin Efendi, I, 155-156; Solakzâde, I, 51; Müneccimbaşı, s. 116; Danişmend, I, 67-68; Danişman, II, 199

²⁵ Aşıkpaşaoğlu, s. 64; Neşri, I, 243-244

²⁶ Öztuna, bu savaşa Rumeli Beylerbeyi Kara Timurtaş Paşa ile birlikte Anadolu Beylerbeyi Sarı Timurtaş Paşa'nın katıldığını iddia etmektedir. (bk.Öztuna, Yılmaz, Büyük Türkiye Tarihi, I-XIV, İstanbul 1977-1979, II, 295). Uzunçarşılı, bu iki Timurtaş'ın yanında Sivrihisar subaşı Timurtaş Paşa'nın da (Beyaz Timurtaş) bu savaşa iştirak ettiğini zikreder. (bk. Osmanlı Tarihi, I, 248).

²⁷ Neşri, I, 227; Müneccimbaşı, s. 118-119; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, s. 260

²⁸ Ahmedî, *Tevârih-i Müllâk-i Âl-i Osman*, (haz. Nihal Atsız), İstanbul 1949-Osmanlı Tarihleri I. Külliyyatın içinde), s. 16, 27; Şükrullah, *Behcetü't-Tevârih*, (çev. Nihal Atsız), İstanbul 1949-Osmanlı Tarihleri I. Külliyyatın içinde), s. 55; Hoca Sadeddin Efendi, I, 162-167

²⁹ Neşri, I, 231; Hoca Sadeddin Efendi, I, 166

³⁰ Danişman, II, 220; Uzunçarşılı, I, 248

³¹ Hoca Sadeddin Efendi, I, 166; Solakzâde, I, 53; Müneccimbaşı, s. 119; Hammer, I, 179; Kepecioğlu, Kamil, *Timurtaş Paşalar*, Uludağ Bursa Halkevi Dergisi, sy. 51-52, s. 14

³² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 502; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 186

³³ Hoca Sadeddin Efendi, I, 184; Uzunçarşılı, I, 254; Öztuna, II, 298; Tekindağ, Şehabeddin, "Timurtaş", İA, 12-I, 372. Müneccimbaşı, Kara Timurtaş'ın bu savaşta Şehzade Yakub ile birlikte ordunun sol tarafında savaşmış olduğunu zikretmektedir. (bk. Müneccimbaşı, s. 123). Hammer ise, Timurtaş Paşa'nın Karamanoğlu seferinden sonra Anadolu'da bırakıldığını ileri sürerek, onun Kosova Savaşı'na katılmadığını iddia eder. (bk. Hammer, I, 188).

³⁴ Lütfi Paşa, s. 44; Hoca Sadeddin Efendi, I, 193-195; Solakzâde, I, 71-72

³⁵ Aşıkpaşaoğlu, s. 66

³⁶ Aşıkpaşaoğlu, s. 68; Neşri, I, 325; Hoca Sadeddin Efendi, I, 217; Uzunçarşılı, I, 271-272

Paşa, yine Yıldırım Bayezid ile birlikte, Osmanlıların Balkanlar'daki önemli bir zaferi olan ve 1396 yılında yapılan Niğbolu Savaşı'na da katılmıştır³⁷.

Hemen hemen birbirinin kopyası gibi olan Osmanlı tarihleri, Kara Timurtaş Paşa'nın kimliğini ve faaliyetlerini, adı Timurtaş olan diğer şahıslar ve faaliyetleriyle birbirine karıştırmışlar, birinin yaptıklarını diğerine mâletmişler, hatta kabirlerinin tespitinde bile ihtilâfa düşmüşlerdir. Bunu engellemek için bazı tarihçiler Timurtaş isimlerini kara, sarı ve beyaz şeklinde sıfatlamışlarsa da yine de karışıklığın önüne geçememişlerdir.

Timurtaş Paşa'nın yaşadığı dönemde kendisinden başka aynı adı taşıyan iki Timurtaş daha vardı. Bunlar I. Murad zamanında Anadolu Beylerbeyi olan Sarı Timurtaş Paşa ve Sivrihisar Subaşı Beyaz Timurtaş Paşa'dır³⁸. Tarih kaynaklarında Beyaz Timurtaş'la ilgili önemli bir problem yoktur. Esas ihtilâf Sarı ve Kara Timurtaş Paşalar'da görülmektedir. Müellifler arasında ilk anlaşmazlık, Ankara savaşına bunlardan hangisinin katıldığı meselesidir. Hoca Sadettin Efendi³⁹, Mehmet Süreyya⁴⁰ ve Kepecioğlu⁴¹, Kara Timurtaş Paşa'nın Ankara Savaşı'na oğulları ile birlikte katıldığını, yaralı vaziyette esir düşüp daha sonra serbest bırakıldığını iddia ederlerken⁴², Solakzâde, Ankara Savaşı'nda Timurtaş Paşa'nın oğlu Yahşi Bey ile birlikte öldüğünü ileri sürmektedir⁴³. Hammer, Timur'la yapılan bu savaşta diğer oğullarından bahsetmeksizin, Kara Timurtaş Paşa'nın oğlu Yahşi Bey ile birlikte esir düştüğünü iddia eder.⁴⁴ Zuhuri Danışman, Ankara Savaşı'nda (hangisi olduğunu belirtmeden) Timurtaş Paşa ile birlikte Rumeli Beylerbeyi Firuz Bey, Minnet Bey, Mustafa Bey, Ali Bey ve Yahşi Bey'in⁴⁵ esir olduğunu söyler⁴⁶. Bazı kaynaklarda rivayetler birleştirilerek iki Timurtaş'ın da adı verilip, ikisinin de Ankara savaşında esir olduğu bildirilmektedir⁴⁷.

Timurtaş Paşalar'ın birbirlerine karıştırıldıkları ikinci olay, Fetret Dönemi'ndeki şehzadeler kavgasında hangisinin İsa Bey ile birlikte bulunup Ulubat Savaşı'ndan sonra öldürüldüğü meselesidir. Bu karışıklıkta Timurtaş Paşa'nın, şehzadeler savaşında durumu en karanlık olan ve hakkında en az malumat aktarılan İsa Çelebi'nin yanında olmasının mutlaka payı vardır⁴⁸. Az önce müelliflerinin zikri geçen Tâcüt-Tevârîh, Sicill-i Osmanî ve Câmiü'd-Düvel gibi eserlerde Fetret Dönemi'nde oğulları ile birlikte İsa Çelebi'nin yanında yer alan ve Mehmet Çelebi'ye mağlup olduktan sonra kaçarken Ulubat'ta yakalanıp öldürülen Timurtaş'ın, Kara Timurtaş Paşa oldu-

³⁷ Şükrullah, s. 57; Hoca Sadeddin Efendi, I, 218-219; Uzunçarşılı, I, 331. İslâm Ansiklopedisi'ne "Timurtaş" maddesini yazan Şehabeddin Tekindağ, Niğbolu savaşını anlatan kaynaklarda Timurtaş Paşa'nın adına rastlanmadığını iddia etmektedir. (bk. İA, 12-I, 373).

³⁸ Uzunçarşılı, I, 248.

³⁹ Hoca Sadeddin Efendi, I, 275

⁴⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I-VI, (haz. Nuri Akbayar-S. Ali Kahraman), İstanbul 1996, V, 1642

⁴¹ Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, I-IV, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel no: 4519-4522, I, 363, IV, 10-11,

⁴² Müneccimbaşı da, Kara Timurtaş'ın Ankara Savaşı'na iştirak ettiği ve oğlu Ali Beyle birlikte esir olduğu kanaatini taşımaktadır. (bk. Müneccimbaşı, s. 142; Danişmend, s. 149).

⁴³ Solakzâde, I, 101

⁴⁴ Hammer, II, 362

⁴⁵ Yahşi Bey'in bu savaşta öldürülmeyip esir edildiği bilgisi, inceleyebildiğimiz kaynaklar arasında sadece Hammer ve Zuhuri Danışman'ın eserinde geçmektedir. (bk. Hammer, II, 362; Danişman, III, 92).

⁴⁶ Danişman, III, 92

⁴⁷ Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 15, 17; Öztuna, II, 348-349; Yeni Türkiye Ansiklopedisi, XI, 4454

⁴⁸ Danişman, III, 157

ğu rivayet edilmektedir⁴⁹. Mehmed Neşrî, Timurtaş Paşa'nın, İsa-Mehmed mücadelesinde Ulubat yakınlarında yakalanıp başının vurulduğunu ve Emir Süleyman'a gönderildiğini bildirmekte ancak, bu Timurtaş'ın hangi Timurtaş olduğunu açıklamamaktadır⁵⁰. Solakzâde, Çelebi Mehmet ile İsa Çelebi arasındaki iktidar mücadelesinde, Timurtaş'ın kaçarken hizmetkarı tarafından yaralandığını (hizmetkar atını kaybettiği için Timurtaş onu atının arkasına oturtunca hizmetkar onu hançerlemişti) ve yaralı vaziyette Çelebi Mehmet'e getirildiğini, onun da Timurtaş'ın boynunu vurdurup, başını Rumeli'de bulunan Emir Süleyman'a gönderdiğini, bu Timurtaş'ın, İsa Çelebi'nin lalası olduğunu ifade etmektedir⁵¹. Bu durumda Çelebi Mehmet'in öldürttüğü şahıs, tabîî olarak Sarı Timurtaş Paşa olmalıdır. Zira Solakzâde'ye göre Kara Timurtaş, Ankara Savaşı'nda oğlu Yahşi Bey'le birlikte ölmüştü⁵². Kepecioğlu, Timurtaş Paşa biyografisinin başında, onun eceliyle öldüğünü, daha sonraki kısmında da şehzadeler arasındaki savaflara katılmadığını söyleyerek, İsa Çelebi'nin yanında bulunan Timurtaş'ın Kara Timurtaş olamayacağını zımnen ifade etmekte⁵³, başka bir eserinde ise bu şahsın bizzat Gazi (Sarı) Timurtaş olduğunu söylemektedir⁵⁴. Bu bilgi de, İsa-Mehmed Çelebi mücadelesi esnasında Ulubat yakınlarında yakalanıp öldürülen kişinin Sarı Timurtaş olduğunu ileri süren rivayetleri desteklemektedir. Danişman ise, İsa Çelebi'nin Ankara Savaşı'ndan sonra Gazi Timurtaş ile birlikte Bursa ve Balıkesir taraflarına çekildiğini söylemekte⁵⁵, ardından Ulubat yakınlarında meydana gelen savaşta öldürülen kişinin Sarı Timurtaş olduğunu, kesilen başının Vize'de⁵⁶, vücudunun ise Bursa'da gömülü olduğunu söylemektedir⁵⁷.

Şehzadeler kavgasında İsa Bey'in yanında hangi Timurtaş Paşa'nın bulunduğu hususu, aynen ilk kaynaklarda olduğu gibi, günümüzde yazılan eserlerde de netleştirilememiş, bazı eserlerde hangisi olduğu belirtilmeksizin sadece Timurtaş Paşa diye geçmiş⁵⁸, bazılarında onun Kara Timurtaş⁵⁹, bazılarında ise Sarı Timurtaş olduğu⁶⁰ ileri sürülmüştür.

Ali Rıza Topaç, Hamzabey Tarihi isimli eserinde Osmanlı tarihi kaynaklarında hiç rastlamadığımız bir iddiada bulunarak, Timurtaş Paşa'nın tek bir şahıs, onun da Kara Timurtaş Paşa olduğunu ileri sürmektedir. Müellif, Ankara Savaşı'ndan bahsetmeksizin İsa Çelebi-Mehmet Çelebi mücadelesine geçip, Ulubat yakınlarında Timurtaş Paşa'nın yakalanıp boynunun vurulduğunu, başının Edirne'de saltanat

⁴⁹ Hoca Sadeddin Efendi, I, 275, II, 12; Mehmed Süreyya, V, 1642; Münecimbaşı, s. 150-151

⁵⁰ Neşrî, II, 427-429; Benzer kapalılık Hammer için de geçerlidir. (bk. Hammer, II, 386, 435).

⁵¹ Solakzâde, I, 125-126; Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 17

⁵² Solakzâde, I, 101.

⁵³ Kepecioğlu, I, 362-364

⁵⁴ Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 17-18

⁵⁵ Danişman, III, 148

⁵⁶ Ayverdi, Vize'nin Bademli köyünde Gazi Timurtaş Paşa'nın bir zaviyesinin bulunduğunu, ancak günümüzde bu eserin mevcut olmadığını bildiriyor. (bk. Ayverdi, I, 526). Bu bilgi, Gazi Timurtaş'ın Çelebi Mehmed tarafından kesilip Çelebi Süleyman'a gönderilmiş olan başının burada defnedilmiş olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Kepecioğlu, kesilen başın Vize'deki zaviyeye defnedildiğini ifade ettikten sonra, kendisinin bu bilgiyi tetkik etmek için Vize'ye gittiğini, fakat zaviyeyi bulamadığını söyler. (bk. Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 16, 18).

⁵⁷ Danişman, III, 159-160. Ayrıca bk. Danişmend, s. 148-149; Öztuna, II, 362

⁵⁸ Aksun, I, 92

⁵⁹ Parmaksızoğlu, İsmet, "Umur Bey", *Türk Ansiklopedisi*, XXXIII, 14

⁶⁰ Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, II, 362; Yeni Türk Ansiklopedisi, XI, 4110; Meydan Larousse, XXII, 169-170

süren Süleyman Çelebi'nin yanına gönderildiğini, cesedinin de Çakırhamam karşısındaki yere gömüldüğünü iddia etmekte, kaynakların çoğunda Sarı yahut Gazi Timurtaş'ın medfun olduğu yere, Kara Timurtaş'ın bedeninin defnedildiğini, başının daha sonra oğulları tarafından getirilerek şu anda Timurtaş Camii'nin yanına defnedildiğini, dolayısıyla onun iki kabrinin olduğunu ileri sürmektedir⁶¹.

Uzunçarşılı, Ankara Savaşı bahsinde, Kara Timurtaş hakkındaki rivayetlerin aslında Sarı Timurtaş ile ilgili olduğunu ileri sürer. Ona göre, oğulları Yahşi, Oruç ve Ali katılmakla birlikte, Ankara Savaşı'na Kara Timurtaş yaşlılığından dolayı katılmadığı için savaşa iştirak edip esir olan, daha sonra da serbest bırakılan Kara değil, Sarı Timurtaş'tır⁶². Yine ona göre yaşlılığı sebebiyle Ankara savaşına katılmayan Kara Timurtaş'ın⁶³, şehzadeler arası mücadelede de yer almış olması mümkün değildir. Bu nedenle Çelebi Mehmed'in adamları tarafından 1404 yılında, Ulubat yakınlarında öldürülerek Bursa'da Balıkpazarı (Şimdiki Kızılay'ın karşısı) denilen yere defnedilmiş olanın Sarı Timurtaş olduğu ortaya çıkar⁶⁴. Uzunçarşılı; Bitlisî (ö.1520), Bursalı Belîğ (ö.1729) ve Gazzizade'nin (ö.1832) de hem Ankara Savaşı'na katılan, hem de Ulubat'ta öldürülenin Sarı Timurtaş olduğunu söylediklerini ifade ederek kanaatini güçlendirmeye çalışır⁶⁵.

Kara Timurtaş Paşa'nın gerek kimliği ile ilgili bilgileri, gerekse Ankara Savaşı ve akabindeki siyasî olaylarla ilgili olarak bazen paralellik arzeden, bazen de tamamen zıt olarak zikredilen rivayetleri aktardıktan sonra bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz: Evvela, Hamzabey Tarihi müellifinin iddiası olan, Timurtaş Paşa'nın tek kişi olduğuna dair kanaatin, tarihi gerçeklere uymadığını, birbirleriyle karıştırılan Timurtaş Paşaların tek değil, iki kişi olduğunu; birinin Kara (Hacı) Timurtaş, diğerinin ise Sarı (Gazi) Timurtaş olarak kaynaklarda zikredildiğini belirtmemiz gerekir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tarihçiler, gerek ayrı, gerekse birlikte olarak bu iki Timurtaş'tan bahsetmektedirler. Ayrıca günümüzde her ikisinin de kabrinin bulunması ve kadı sicillerinde ikisinden ayrı ayrı bahsedilmiş olması da bu görüşü desteklemektedir⁶⁶. Yoksa, İsa Çelebi-Mehmet Çelebi mücadelesi esnasında kafasının kesilip Süleyman Çelebi'ye gönderilmesi, bedeninin ise Çakırhamam karşısına⁶⁷ defnedilmesi, daha sonra oğulları tarafından kellesinin getirilerek şimdiki Timurtaş Paşa mahallesindeki

⁶¹ Topaç, A. Ziya, *Hamzabey Tarihi*, Bursa 1949, s. 10-11

⁶² Uzunçarşılı, I, 331; Uzunçarşılı, "Mehmed I", İA, VII, 498

⁶³ Türk Ansiklopedisi'nde Timurtaş maddesini yazan İsmail Aka, Kara Timurtaş'ın Niğbolu savaşı dahil olmak üzere askerî faaliyetlerine katılmadığını zikrederek, onun Ankara Savaşı'nda yer almadığını zımnen ifade ederken (bk. XXXI, 233), aynı ansiklopedide, Umur Bey maddesini yazan İsmet Parmaksızoğlu ise tam tersi bir şekilde Kara Timurtaş'ın hem Ankara Savaşı'nda hem de daha sonraki askerî hadiselerde (şehzadeler mücadelesi) aktif rol aldığını iddia etmektedir. (bk. XXXIII, 14).

⁶⁴ Uzunçarşılı, I, 331

⁶⁵ Uzunçarşılı, I, 331

⁶⁶ Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 10-13; Ayverdi, I, 398-399

⁶⁷ Sarı Timurtaş Paşa'nın Bursa'da Çakırhamam karşısında (eskiden Balıkpazarı olarak biliniyordu) bir türbesi, türbenin yanında bir mescid, imaret, imam ve müezzin evi vardı. Mayıs 1538 yılına ait bir vakıfada bu binaların tamir edildiği anlaşılmaktadır. 1949 yılında Kızılay karşısında yol genişletme çalışmaları esnasında diğer binalar yıkılmış, Vali Haşim İşcan'ın özel gayretleriyle türbe yeniden inşa edilerek yerinde bırakılmıştır. (bk. Ayverdi, I, 398-399, 461, 462-463; Baykal, s. 95). Kepecioğlu, Gazi Timurtaş'ın Balıkpazarı'ndaki kabrinin bulunduğu yerdeki hayratından başka, Bursa'nın Bademli köyünde harap halde bir çeşme ve yine aynı köyde temeli kalmış bir kervansaray olduğunu, yine Bursa'daki Demirtaş köyünün bu zatın mülkü olduğunu, burayı Bursa'daki zaviyesine vakfettiğini, fakat vakfiyesine tesadüf edilemediğini nakleder. (bk. Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 18; Kaplanoğlu, s. 77, 116, 138).

caminin yanına defnedilmesi, dolayısıyla Timurtaş Paşa'nın iki ayrı mezarının bulunması pek inandırıcı gelmemektedir. Şayet böyle olsaydı, oğullarının, babalarının kafasını da bedeninin yanına defnetmeleri, yahut bedenini de başının yanına nakletmeleri gerekirdi.

Timurtaş Paşalar'ın en çok birbirine karıştırıldığı ve tarihçilerin en fazla ihtilâfa düştükleri konu, Ankara Savaşı'na hangisinin iştirak ettiği meselesidir. Bu nedenle Ankara Savaşı'nda Timurtaş'ların durumuyla ilgili kesin bir ifade kullanmak mümkün değildir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, son dönemde yazılan eserlerde Kara Timurtaş Paşa'nın Ankara Savaşı'na katılmadığı görüşü tercih edilmektedir⁶⁸. Fetret Dönemi'nde İsa Çelebi-Mehmet Çelebi arasında geçen savaşta İsa Çelebi'nin yanında yer alan ve Ulubat yakınlarında yakalanıp öldürülen Timurtaş'ın hangisi olduğu konusu, Ankara savaşındaki kadar kapalı değildir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bazı müellifler, Kara Timurtaş ismini vermekle birlikte, büyük çoğunluğun bu kişinin Sarı (Gazi) Timurtaş olduğu konusunda hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. Timurtaş Paşa'nın eceliyle öldüğü⁶⁹, yaşlılığı sebebiyle Ankara Savaşı'na katılmadığı⁷⁰, Yıldırım Bayezid zamanındaki Niğbolu savaşı ve ardından meydana gelen olaylarda adına rastlanmadığı⁷¹ şeklindeki bilgiler de bize, İsa Çelebi'nin yanında yer alan Timurtaş'ın, Sarı (Gazi) Timurtaş olduğunu ifade etme imkanı vermektedir.

Kara Timurtaş Paşa, Ramazan 806/Mart 1404 yılında vefat etmiş, Bursa'da Timurtaş mahallesinde kendi adıyla anılan caminin yanına defnedilmiştir⁷². Kepecioğlu, Timurtaş Paşa'nın kabrinin bulunduğu caminin ve yanındaki medresenin kendisi değil, oğlu Ali Bey tarafından yaptırıldığını⁷³, caminin batısında bulunan hamamı inşa edenin ise diğer oğlu Oruç Bey olduğunu iddia etmektedir⁷⁴. Ayverdi ise, baba bir hayrat yapmamış iken, oğlunun bu kadar büyük eserler yapmış olmasını pek makul bulmayarak, bu eserin Ali Bey tarafından değil, eserlere adını veren babası Timurtaş Paşa tarafından yaptırılmış olmasının daha doğru olacağını ileri sürer⁷⁵. Hamam için de aynı şeyleri söyleyen Ayverdi, Oruç Bey'in Hisar içindeki Kapamalı Mescid'den başka hayratının bulunmadığını, dolayısıyla adı geçen hamamın onun tarafından yaptırılmış olamayacağını ifade etmektedir⁷⁶. Kepecioğlu'nun da zikrettiği gibi Kütahya'da Takyeciler veya Takvacılar adında bir cami yaptırmış olan Kara Timurtaş'ın⁷⁷, kendisinin defnedildiği Bursa'ya eser kazandırmamış olması pek makul değildir. Ayrıca defnedildiği mahallenin, caminin ve yanındaki hamamın Timurtaş Paşa'ya nisbet edilmiş olması da, bu binaların onun tarafından yaptırıldığı görüşünü destekler mahiyettedir⁷⁸. Timurtaş Camiî ve hamamını şayet oğulları yaptırmış olsay-

⁶⁸ Uzunçarşılı, I, 331; Uzunçarşılı, "Mehmed I", İA, VII, 498; Tekindağ, Şehabeddin, "Timurtaş" İA, 12, I, 373; Aka, İsmail, "Timurtaş", Türkiye Ansiklopedisi, XXXI, 233; Yeni Türkiye Ansiklopedisi, XI, 4110

⁶⁹ Kepecioğlu, I, 363

⁷⁰ Uzunçarşılı, I, 331

⁷¹ Tekindağ, Şehabeddin, "Timurtaş", İA, 12, I, 373; Aka, İsmail, "Timurtaş", Türkiye Ansiklopedisi, XXXI, 233; Yeni Türkiye Ansiklopedisi, XI, 4110; Meydan Larousse, XXII, 169-170

⁷² Uzunçarşılı, I, 331.

⁷³ Kepecioğlu, *Timurtaş Paşalar*, s. 13

⁷⁴ Kepecioğlu, I, 362; Baykal, s. 112

⁷⁵ Ayverdi, I, 387

⁷⁶ Ayverdi, I, 472

⁷⁷ Kepecioğlu, I, 364; Ayverdi, I, 507-509

⁷⁸ İslâm Ansiklopedisi'nde Timurtaş maddesini yazan Şehabeddin Tekindağ da bu eserlerin Timurtaş Paşa'ya ait olduğunu ifade etmektedir. (bk. Tekindağ, Şehabeddin, "Timurtaş", 12, I, s. 373).

di, onlar bu eserlere babalarının adını değil pekala kendi adlarını verebilirlerdi. Nitekim kardeşleri Umur Bey inşa ettirdiği cami, medrese, hamam vs. hayratına bizzat kendi adını vermiş, babasının ismini hiç zikretmemiştir. Bu kadar çok esere sahip olduğu halde birisine dahi babasının adını vermeyen Umur Bey'in bu tavrı belli iken, ona göre çok az eser bırakan Ali ve Oruç Beyler'in inşa ettirdikleri cami ve hamamı babaları adına yaptırmış olmaları pek tutarlı gelmemektedir. Timurtaş Paşa'nın cami ve hamamdan başka imaret ve mekteb de yaptırdığı vesikalardan anlaşılmaktadır. Ancak bu binalar günümüze kadar ulaşmamıştır⁷⁹.

Timurtaş Paşa'nın Yahşi, Oruç, Ali, Mahmud ve Umur Bey isimlerinde beş oğlu vardır⁸⁰ ve Mahmud dışındaki oğulları Osmanlı Devleti bürokrasisinde en üst düzeyde görev yapmışlardır⁸¹. Bunlardan en büyüğü Yahşi Bey, Balkanlar'da Sultan I. Murad ile birlikte Sırp ve Bulgarlar'la savaşarak⁸² Balkanlar'ın en doğusunda bulunan Pravadi'yi⁸³ ele geçirdi⁸⁴. Ardından babası Kara Timurtaş Paşa ile birlikte Kosova savaşına iştirak eden⁸⁵ ve Niş Fatih'i⁸⁶ adıyla anılan Yahşi Bey, Yıldırım zamanında İstanbul yakınlarında bulunan Şile kalesini ele geçirdi⁸⁷ ve 1402 yılında Ankara Savaşı'nda öldü⁸⁸.

Timurtaş Paşa'nın diğer oğulları Oruç, Ali ve Umur beyler de devlet kademelelerinin en üst derecesine kadar çıkabilmişlerdir. Çelebi Mehmed'in ölümünden sonra sultan olan II. Murad'a karşı çıkan Mustafa Çelebi (Düzmece) hadisesinde bu üç kardeş, sultana sâdikâne hizmet etmişler ve onun vezirleri arasına girmişlerdir. Ülke-deki iç karışıklık giderildikten sonra, II. Murad divandaki vezirlerini azaltmış, bunun sonucunda Kara Timurtaşoğulları taşraya gönderilmişler; Umur Bey, Germiyan'a elçi tayin edilirken, Oruç Bey Anadolu Beylerbeyi olmuş, Ali Bey ise Saruhan (Manisa) Sancak Beyliği görevini üstlenmiştir⁸⁹.

Oruç Bey, beylerbeyi iken, devlete karşı muhalefete kalkan İzmiroğlu Cüneyd Bey üzerine gönderildi⁹⁰. Sefer esnasında Cüneyd Bey'i mağlup etse de İpsili kalesine

⁷⁹ Ayverdi, I, 454, 461

⁸⁰ Mehmed Süreyya, V, 1635; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*, (haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu), Ankara 1988, s. 63; Kepecioğlu, I, 363. Bu oğulları Yahşi, Oruç, Ali ve Umur Bey'ler hakkında tarih kaynaklarında yeterince bahsedilmekten, Mahmud Bey'in kişiliği ve faaliyetleri hakkında tarihlerde aydınlatıcı bilgiye rastlanmamaktadır. Zaten onun adı tarih kaynaklarında değil, Timurtaş Paşa'nın vakfiye kayıtlarında geçmektedir. (bk. Ayverdi, I, 389, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, II, (806-855/1403-1453), İstanbul 1972, II, 343).

⁸¹ Danişman, II, 220

⁸² Uzunçarşılı, I, 252

⁸³ Bulgarca Provasiya olarak isimlendirilen bu şehir, Varna'nın batısında Varna ile Şumnu yolu üzerinde yer alır. (bk. Meydan Larousse, X, 317).

⁸⁴ Müneccimbaşı, s. 120; Hammer, I, 183; Mehmed Süreyya, V, 1667; Danişman, II, 204

⁸⁵ Danişman, II, 208

⁸⁶ Mehmed Neşri, I, 211; Hammer, I, 165; Danişman, II, 194

⁸⁷ Solakzâde, I, 87; Müneccimbaşı, s. 137

⁸⁸ Hoca Sadeddin Efendi, I, 275; Mehmed Süreyya, V, 1667; Uzunçarşılı, I, 314

⁸⁹ Aşıkpaşaoğlu, s. 99

⁹⁰ Türk Ansiklopedisi'nde Umur Bey maddesini yazan İsmet Parmaksızoğlu, İzmiroğlu Cüneyd Bey üzerine gönderilen ordunun Umur Bey tarafından idare edildiğini söyler ki, (bk. XXXIII, 14) Osmanlı tarihi kaynaklarının tamamı bu görevi onun değil, kardeşi Oruç Bey'in ifa ettiği hususunda hemfikirdirler. Türk Ansiklopedisi'ndeki Umur Bey maddesinde yer alan bilgileri neredeyse olduğu gibi tekrar eden Yeni Türk Ansiklopedisi de tabii olarak aynı yanlışla düşmüş, Umur Bey'i İzmiroğlu üzerine gönderilen ordunun komutanı olarak kabul etmiştir. (bk. Yeni Türk Ansiklopedisi, XI, 4454).

kaçtığı için onu ele geçiremedi⁹¹. Oruç Bey 1426 yılında Anadolu Beylerbeyi iken vefat etti⁹². Oruç Bey'in Bursa, Geyve ve Kütahya'da vakıfları, Balıkesir'de medresesi ve hamamı, Hacı Köy'de çiftliği vardır. Yine Balıkesir Kayabey Mahallesi'nde mescid ve Kepsut nahiyesinde cami yaptırmıştır. Dimetoka'da bir medrese yaptırmışsa da günümüzde bu medreseden bir iz yoktur. Bursa Hisar'da kendi adına hamam⁹³, aynı zamanda bir mescid yaptırmışsa da, bu mescid günümüze kadar ulaşmamıştır. Kendisinin Hisar'daki Kapamalı Mekteb'de medfun olduğu söylenmektedir. Ancak burada bir sanduka olmakla birlikte kitabesi mevcut değildir⁹⁴.

Timurtaş Paşa'nın diğer oğlu Saruhan Sancak Bey'i Ali Bey, burada yaklaşık beş sene görev yaptı. 1428 yılında aktif görevden ayrıldı ve Manisa'da adını verdiği camiyi inşa ettirdi. Kısa süre sonra vefat ederek⁹⁵ babasının yanına defnedildi⁹⁶. Ali Bey'in görev yeri olan Manisa'da bazı vakıfları vardır. Bursa'da Timurtaş Camii'ni onun yaptırdığı iddia edilmekteyse de⁹⁷, bu camiyi asıl bina ettirenin babası Timurtaş Paşa olduğunu daha önce ifade etmiştik.

Timurtaş Paşa'nın hem alim, hem asker, hem de diğer kardeşlerinden daha meşhur olan oğlu Umur Bey'dir. Umur Bey, Yıldırım Bayezid dönemindeki İstanbul kuşatmasından sonra, batıdan gelip Tuna'yı geçen Macarlar üzerine gönderilen or-

⁹¹ Aşıkpaşaoğlu, s. 102-103; Neşri, II, 583; Hoca Sadeddin Efendi, II, 147; Solakzâde, I, 208; Hammer, II, 459; Danişman, III, 293-294; Cüneyd Bey, Oruç Bey'den sonra Anadolu beylerbeyi olan Hamzabey tarafından yakalanıp idam edilmiştir. (bk.Aşıkpaşaoğlu, s. 103-104; Neşri, II, 583-587; Hoca Sadeddin Efendi, II, 148-150; Solakzâde, I, 208-210; Hammer, II, 459-460).

⁹² Aşıkpaşaoğlu, s. 103; Mehmed Süreyya, I, 1281

⁹³ Günümüzde Oruç Bey'in yaptırmış olduğu hamamın sadece kalıntıları mevcuttur. (bk.Baykal, s. 64-65)

⁹⁴ Mehmed Süreyya, IV, 1281; Kepecioğlu, IV, 33; Ayverdi, I, 483

⁹⁵ Mehmed Süreyya, I, 272; Kepecioğlu, I, 127; Uzunçarşılı, I, 575

⁹⁶ İsmail Belig, s. 63; Baykal, s. 112

⁹⁷ Kepecioğlu, I, 127

* Umur veya Omur, Üç Oklar'dan Dağhan boyuna mensup bir zatin adıdır. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlılar'dan pek çok kimseler bu adla anılmışlardır. Bazıları Ömer diye almışsa da bu doğru değildir, aslı Umur'dur (bk. Kepecioğlu, IV, 10). Umur ismi Osmanlılar'da da çok kullanıldığı için birden çok kişiye bu isim verilince -bir de bu kimseler devlet kademesinde görev almışlarsa- isimlerinin karışması tabii olmaktadır. Osmanlı ilk dönemi kaynakları incelendiğinde de birden çok Umur Bey ismiyle karşılaşılır. Biz Kara Timurtaşoğlu Umur Bey'i inceleme konusu almakla birlikte, hem karışıklığın ortadan kaldırılması, hem de diğerlerinin de kısaca tanıtılması için tespit edebildiğimiz Umur isimli önemli şahıslardan bir kaç cümleyle bahsetmek istiyoruz.

Umur Bey: Gazi Umur Bey olarak tanınan, Orhan Gazi zamanında (1326-1361) yaşayan ve 1348'de Aydın Emiri olan Umur Bey olup, Aydınoğlu Mehmed Bey'in oğludur (bk.Mehmed Süreyya, V, 1642; Kepecioğlu, IV, 10). Aydınoğulları Beyliği'nde yine Aydınoğlu Mehmed Bey'in soyundan gelen gelen Musa oğlu Umur Bey vardır ki, ikinci Umur Bey olarak meşhur olmuştur. (bk.Kepecioğlu, IV, 10).

Umur Bey: Lala Şahin oğlu Musa Bey'in oğludur. 1470 yılında vefat etmiş ve Gemlik kazasında şu anda adıyla anılan ve eski adı Kozca olan köye defnedilmiştir. (bk.Kepecioğlu, IV, 18,19).

Umur Bey: Bedreddin Pars Bey'in kardeşi Şerefüddin Yakub Bey'in oğludur. Annesi Sultan I. Murad'ın kızı Orhundu Hatun'dur. Lala Şahin'in soyundan gelen Umur Bey ile karışmaması için kendisine Yâli (Yel) Umur Bey denilmiş, 1543 yılında vefat etmiştir. (bk.Mehmed Süreyya, V, 1642; Kepecioğlu, IV, 10).

Umur Bey: Asıl adı Ulu Bey olup, Sarıca Paşa adıyla şöhret bulan zatin oğludur. Çirmen kasabasında medfundur ve Bursa'da muhtelif vakıfları vardır. (bk.Kepecioğlu, IV, 15).

Umur Bey: Şeyh Paşa'nın oğlu olup 1468 yılında Karaviran köyünde yayabashılık yapmıştır. (bk.Kepecioğlu, IV, 10).

Umur Bey: Minnet oğludur, 1479 yılında Bursa'ya gelmiştir. (bk.Kepecioğlu, IV, 10).

Umur Bey: Daye Hatun Mahallesinde Karagöz oğlu Mehmed'in oğludur. (bk.Kepecioğlu, IV, 10).

duda görev almış ve savaşın zaferle neticelendiğini sultana o haber vermiş,⁹⁸ ayrıca Niğbolu savaşında da komutan olarak görev yaparak büyük yararlıklar göstermiştir⁹⁹.

Ankara Savaşı'nda Timurtaş Paşa ve oğullarının durumuyla ilgili yukarıda karşılaştırmalı olarak değerlendirmelerde bulunduk. İlk dönem Osmanlı tarihi kaynaklarında Ankara Savaşı'yla ilgili olarak Timurtaş Paşa ailesinden bahsedilirken, genelde Timurtaş Paşa'nın kendisi, öldürülmüş olan oğlu Yahşi Bey ve esir olduğu bildirilen diğer oğlu Ali Bey, bazen de Oruç Bey zikredilmekte, Umur Bey'in adına rastlanılmaktadır. Bu durumda da onun Ankara Savaşı'na katılıp katılmadığı hususu kapalı kalmaktadır. Bu konuda diğer kaynaklardan farklı diyebileceğimiz bilgiye Kepecioğlu'nun Bursa Kütüğü'nde tesadüf ettik. Müellif, Kara Timurtaş Paşa'nın biyografisini verirken, onun Ankara Savaşı'na oğulları Yahşi, Ali, Oruç ve Mahmud Beyler'le birlikte katıldığını iddia ederken¹⁰⁰, Umur Bey'in biyografisinde, onun babası ile birlikte Ankara savaşına katıldığını ve yine babasıyla birlikte esir olduğunu iddia etmektedir¹⁰¹ ki, biz ulaşabildiğimiz kaynaklarda bu savaşa Mahmud Bey ile Umur Bey'in iştirak ettiğine dair bir bilgi tespit edemedik. Bu durumda iki ihtimalle karşı karşıyayız demektir: Umur Bey ya bu savaşa katılmamıştır, ya da katıldığı halde esir olmadığı için kaynaklarda adı zikredilmemiştir. Yıldırım Bayezid ordularında komutan olarak görev yapan ve vezirlik makamında bulunmuş Timurtaş Paşa gibi bir şahsın en meşhur ve daha sonra vezirlik makamına kadar yükselecek olan oğlu Umur Bey'in Ankara Savaşı'na katılmış olsaydı, adının kaynaklarda mutlaka geçmesi gerekirdi. Bu durumda, onun savaşa iştirak etmeme ihtimalinin daha yüksek olduğu şeklinde kanaatimizi ortaya koymakla birlikte, o esnada nerede ve hangi görevde olduğu hususunda bir bilgiye sahip olmadığımızı da belirtmemiz gerekir.

Umur Bey, babasının ölümünden sonra Timurtaş ailesinin reisliğine geçti. Fetret Dönemi'nde Şehzade Musa Çelebi'nin yanında yer alarak¹⁰² Çamurlu derbendi¹⁰³ yenilgisine kadar ona sadık kaldı¹⁰⁴. Ardından şehzadeler kavgasını galibiyetle tamamlayan Çelebi Mehmed'in himayesine girdi. Fetret Dönemi iç karışıklıklarından istifade eden Bizans'ın işgal ettiği Hereke¹⁰⁵, Darıca, Kartal, Pendik kalelerini 1420 yılında tekrar ele geçiren orduya komutanlık yaptı¹⁰⁶.

Yıldırım Bayezid'in oğullarından olup, saltanat iddiasına kalkıştığı için bütün Osmanlı tarihlerinde kendisine Düzmece Mustafa denilen Mustafa Çelebi, babasıyla beraber Ankara Savaşı'na katılmış, esirlerle birlikte Semerkant'a götürülmüş, serbest bırakıldıktan sonra bir müddet Karamanoğlu topraklarında kalmış, ardından Eflak prensinin yanına gitmiş, Anadolu'da birliği sağlayan kardeşi Mehmed Çelebi'ye karşı

⁹⁸ Aşıkpaşaoğlu, s. 69

⁹⁹ Neşri, I, 326-328

¹⁰⁰ Kepecioğlu, I, 363

¹⁰¹ Kepecioğlu, IV, 10-11

¹⁰² Uzunçarşılı, I, 343

¹⁰³ Şükrullah, s. 59

¹⁰⁴ Hoca Sadeddin Efendi, II, 73-76; Solakzâde, I, 166; Müneccimbaşı, s. 164

¹⁰⁵ Hereke Osmanlılar tarafından ilk defa Umur Bey'in dedesi Kara Ali tarafından ele geçirilmiştir. (bk. Hoca Sadeddin Efendi, I, 63-64; Solakzâde Tarihi, I, 27; Ahmed Atâ, I, 7; Hammer, I, 94, II, 432). Solakzâde, bu kalenin ikinci defa Umur Bey değil, kardeşi Ali Bey tarafından ele geçirildiğini iddia etmektedir. (bk. Solakzâde, I, 181).

¹⁰⁶ Hoca Sadeddin Efendi, II, 108-109; Müneccimbaşı, s. 179; Danişman, III, 213; Danişmend, I, 179

ondan yardım istemişti¹⁰⁷. Bizans imparatoru da, Mustafa'yı destekleyerek Osmanlı Devleti'ni zayıflatma teşebbüsünde bulunmuş, belli derecede bu hedefinde başarılı olmuştur¹⁰⁸. Mustafa'nın isyan teşebbüsünü başlattığı dönemde Çelebi Mehmed vefat etmiş, 1421 Mayıs'ında yerine oğlu II. Murad geçmişti. Sultan olur olmaz bu olayla karşılaşan II. Murad, meselenin halli için vezirlerini topladı. İkinci vezir Çandarlı İbrahim Paşa ile üçüncü vezir İvaz Paşa¹⁰⁹, baş vezir Bayezid Paşa'yı çeke-medikleri için, sultandan onu Mustafa'nın ordusunu karşılaması için Trakya bölgesine göndermesini istediler. Padişaha, Rumeli kumandanlarının Bayezid Paşa'yı iyi tanıdıklarını ve ona hürmet beslediklerini, şayet oraya gönderilirse, bazı komutanları ikna ederek Mustafa'dan ayırmaya muvaffak olabileceğini söylediler. Bu tavsiyenin hasetlikle yapıldığını düşünen diğer vezirler Umur, Oruç ve Ali Beyler¹¹⁰ bu teklife karşı çıktılarsa da, ilk iki vezir padişaha olan yakınlıklarını kullanarak Bayezid Paşa'yı sefere göndermeye muvaffak oldular. Sonuç, onların istedikleri ve Timurtaşoğulları'nın tahmin ettikleri gibi gerçekleşti: Bayezid Paşa, Mustafa'nın askerleri tarafından öldürüldü¹¹¹. Düzmece Mustafa, Bayezid Paşa'yı ortadan kaldırdıktan sonra Bizans'ın da desteğiyle Anadolu'ya yürüdü. Bursa sınırına yaklaşarak Ulubat'a kadar geldi. Sultan onu karşılamak üzere üçüncü vezir İvaz Paşa ile birlikte Umur Bey ve kardeşleri Oruç ve Ali Beyleri de yanına alarak harekete geçti¹¹². İki taraf karşılıklı olarak Ulubat Nehri'nin iki tarafında karargâh kurdular¹¹³. Sultan II. Murad, Bayezid Paşa'nın Trakya'ya gönderilmesi meselesinde görüşlerini dikkate almadığı Timurtaşoğulları'na bu defa müracaat etme ihtiyacı duydu ve Düzmece galesinin atlatılması için ne tavsiye edeceklerini sordu. Başta Umur Bey olmak üzere Timurtaşoğulları, şehzadeler mücadelesinde Musa Çelebi tarafını tuttuğu için sultanın babası Çelebi Mehmed tarafından Tokat kalesine hapsedilen Mihaloğlu Mehmed'in serbest bırakılmasını ve Ulubat'a getirilmesini istediler. Zira Mihaloğlu Mehmed, Düzmece Mustafa'nın ordusundaki bir çok askere daha önceki dönemlerde komutanlık yapmıştı. Şayet o, karşı taraftaki askerlere çağrıda bulunur, onları isyandan vazgeçirebilirse, isyancılar bölünecekler, isyan daha da kolay bastırılacaktı. Sultan Murad bu isteği kabul etti. Mehmed Bey süratle hapisten çıkarılıp Ulubat'a getirildi. O da kendisinden istenildiği şekilde nehrin karşı tarafına seslenerek eski arkadaşlarından pek çoğunu isyandan vazgeçirdi. Böylece Düzmece'nin ordusu zaafa uğratılmış oldu¹¹⁴. Bu esnada Umur Bey, karşı tarafa geçerek bir gece baskınıyla padişah kuvvetlerini ortadan kaldırmak isteyen Mustafa'nın bu birliğini de çok daha

¹⁰⁷ Hammer, Timurtaş Paşa'nın oğulları Oruç, Ali ve Umur Beyler'in Düzmece Mustafa'nın yanında yer aldığı söylemektedir. (bk. Hammer, II, 425).

¹⁰⁸ Uzunçarşılı, I, 367-369

¹⁰⁹ İvaz Paşa'nın bu dönemdeki siyasi faaliyetleri için (bk. Pay, Salih, Bursa İvaz Paşa Külliyesi, Bursa 1996, s. 37-40).

¹¹⁰ Daha önce (II, 425) Timurtaş Paşa oğullarının Düzmece Mustafa'nın yanında yer aldığı ileri süren Hammer, eserinin daha sonraki kısmında Timurtaş oğullarının II. Murad'ın vezirleri olduklarını söyleyerek kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir. (bk. II, 441, 445). Hammer'i tek kaynak kabul etmiş olmalı ki, *Meydan Larousse*'de da diğer kardeşleri zikredilmeksizin, Umur Bey'in Mustafa Çelebi'nin yanında yer aldığı kabul edilmektedir. (bk. *Meydan Larousse*, XII, 420).

¹¹¹ Neşri, II, 557-559; Hoca Sadeddin Efendi, II, 124-127; Solakzâde, I, 190-192; Münecimbaşı, s. 187; Hammer, II, 447-449

¹¹² Aşıkpaşaoğlu, 93-94; Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, (haz. Nihal Atsız), Tercuman 1001 Temel Eser), s. 79; Neşri, II, 559; Lütfi Paşa, 76-77

¹¹³ Solakzâde, I, 193

¹¹⁴ Neşri, II, 559-561; Hoca Sadeddin Efendi, II, 128-131; Solakzâde, I, 194-195

az sayıda bir askerle mağlup ederek, onların tekrar saldırma cesaretini kırdı¹¹⁵. Ayrıca yakın dostu olan İzmiroğlu Cüneyd Bey'e de gizlice mektup göndererek onu Mustafa'dan ayrılmaya ikna etti¹¹⁶. Cüneyd Bey yanındaki askerleri ile birlikte Mustafa'nın yanından ayrılıp Aydın'a doğru kaçtı¹¹⁷. Ordusu parçalanan Mustafa, Bursa'ya saldırmaktan vazgeçerek geldiği tarafa kaçmaya başladı. Asi şehzade nihayet Edirne'ye kadar takip edilip 1422'de idam edildi¹¹⁸. Böylece Osmanlı Devleti için büyük bir tehdit oluşturan Düzmece Mustafa hadisesi, Umur Bey ve kardeşlerinin de özel gayretleri neticesinde bertaraf edilmiş oldu. Bilhassa bu hadisenin bastırılmasından sonra Umur, Oruç ve Ali beyler, II. Murad dönemi Osmanlı idaresinde önemli mevki kazanarak sultanın vezirleri arasında yer aldılar¹¹⁹.

II. Murad 1423 yılında divandaki vezirlerin sayısını azaltmaya karar verdiğinde Umur Bey, bilhassa siyasî rakipleri olan Çandarlı İbrahim ve İvaz Paşalar'ın gayretleri neticesinde¹²⁰ vezirlik görevinden uzaklaştırılarak Germiyanoğulları elçiliğine görevlendirildi. Benzer şekilde kardeşleri Oruç ve Ali beyler de tenzil-i rütbe¹²¹ ile vezirlikten alınıp taşraya gönderildi. Böylece Timurtaşoğulları merkezî idareden uzaklaştırılmış oldular¹²².

Vezirlikten azledildikten sonra Umur Bey, Yörgüç Paşa ile birlikte, Timur'un oğlu Şahrûh Sultan'ın önünden Anadolu'ya kaçıp Tokat'a sığınan Karakoyunlu İskender Mirzâ'nın Anadolu vilayetlerine saldırması ihtimaline karşı memleketten uzaklaştırılması görevini başarıyla tamamladı¹²³. İskender Mirza'nın Anadolu'dan

¹¹⁵ Hoca Sadeddin Efendi, II, 130; Solakzâde, I, 196

¹¹⁶ Uzunçarşılı, I, 384

¹¹⁷ Hoca Sadeddin Efendi, II, 132-133; Solakzâde, I, 196-197

¹¹⁸ Aşıkpaşaoğlu, s. 96-97; Oruç Bey, s. 79-80; Lütfi Paşa, s. 78-79; Hoca Sadeddin Efendi, II, 134-135; Solakzâde, I, 197-200; Müneccimbaşı, s. 190-191; Uzunçarşılı, I, 387-388

¹¹⁹ Uzunçarşılı, I, 395

¹²⁰ Timurtaş oğullarının vezirlik makamından uzaklaştırılmasında rol oynayan İbrahim ve İvaz Paşa'lar daha sonra kendi aralarında rekabete girişecekler, İvaz Paşa'nın ordu ile gizli münasebet kurup sultanın tahtını tehdit edeceği bilgisinin padişaha ulaştırılması neticesinde gözlerine mil çekilecek ve İbrahim Paşa divanın tek veziri haline gelecektir. (bk.Hammer, II, 456).

¹²¹ Fatih tarafından tanzim edilmiş bir kanunnameye ifade edildiğine göre, beylerbeyi vezirlikten bir tabaka aşağı kabul edilmektedir. (bk. Pakalın, I, 218). Bu durumda Timurtaşoğulları'nın vezirlik makamından alınıp, birinin beylerbeyliği (Oruç Bey), diğerinin elçiliğe (Umur Bey), üçüncüsünün sancak beyliğine (Ali Bey) indirilerek tenzil-i rütbeye maruz kaldıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Elde edilen bu sonuç, Çandarlı ve İvaz Paşa vezir ailelerinin, Timurtaş ailesini Osmanlı idaresinde saf dışı ettikleri şeklinde anlaşılabilir.

¹²² Aşıkpaşaoğlu, s. 99; Hoca Sadeddin Efendi, II, 139; Solakzâde, I, 203; Müneccimbaşı, s. 194; Uzunçarşılı, I, 396-398. Bununla birlikte Umur Bey ailesinin başka bir mensubu devlet katında görev almış, oğlu Osman Bey, II. Murad zamanında Kütahya sancak beyi olmuştur. (bk.Uzunçarşılı, I, 406). Osman Bey 1444 yılındaki Varna savaşında şehid düşmüştür. (bk.Aşıkpaşaoğlu, s. 121; Neşrî, II, 629; Solakzâde, I, 229; Uzunçarşılı, I, 438).

¹²³ Solakzâde, I, 221-222. Müneccimbaşı, diğer kaynaklarda tesadüf edemediğimiz bir rivayet aktararak, İskender Mirza'nın Umur Bey tarafından Anadolu topraklarından nasıl uzaklaştırıldığını şöyle açıklamaktadır: (1430-1431) yılında Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yusuf'un oğlu İskender Mirza, Timur oğlu Şahrûh'un önünden kaçarak Anadolu'ya geldi ve II. Murad'a iltica etti. Sultan da, ona askerleriyle birlikte Tokat şehrinde kalması için izin verdi. Ancak İskender'in adamları bir müddet sonra buldukları şehir civarında yağma yapmaya, halkı rahatsız etmeye başladılar. Sultan Murad, bu meseleyi halletmesi için, tecrübeli devlet adamı Umur Bey'i görevlendirdi. Umur Bey, askerî harekâta girişmeden önce bir mektup yazdı. Mektupta Şahrûh'un Horasan tarafına gittiğini, kendisi için de uygun olanin ecdadının ülkesi olan Azerbaycan'a gitmek olduğunu, ayrıca kendi memleketi işgal altında iken, sığındığı ülke topraklarında eşkiyalık yapmanın bir sultana yakışmayacağını, şayet böyle davranmaya devam ederse Sultan Murad'ın gazabına uğrayabileceğini bildirdi. Umur Bey'in bu ikaz ve tavsiyeleri neticesinde İskender

uzaklaştırılması görevi, kanaatimizce Umur Bey'in son devlet görevi olmalıdır. Zira, Osmanlı tarihi kaynakları bu olaydan sonraki rivayetlerinde ondan bahsetmemektedir¹²⁴.

Umur Bey, bir devlet adamı olarak yaptığı hizmetlerin yanında, ilim ve kültür hayatına da önemli katkılar sağlamıştır. Osmanlı ilk döneminin önemli kaynaklarından olan Aşıkpaşazâde, bazı önemli tarihi vakaları Umur Bey'den nakletmiştir¹²⁵. Onun vakfiyesinde, 270 kitabın bulunduğu bilgisinden yola çıkarak, o dönemin şartlarında bu sayıya ulaşan kitaplarıyla, devlet adamı olmasının yanında onun aynı zamanda ilim ve kültür adamı olduğunu da söylememiz mümkündür¹²⁶. Kendisinin telif ettiği bir eserinin olup olmadığını tespit edememekle birlikte, onun tıp sahasında yazılmış olan eş-Şifa fi-Ehâdisi'l-Mustafa isimli eseri dönemin önemli şair ve ilim adamı Ahmed Dâî'ye tercüme ettirdiğini biliyoruz¹²⁷. Bu bilgi, Umur Bey'in hem ilme verdiği önemi, hem de ilim adamlarına sağladığı desteği açıkça ortaya koymaktadır. Böyle bir düşünce yapısına sahip olan insanın pek çok cami ile ilim öğrenme merkezleri olan medreseler inşa etmesi ve bu müesseselerin yaşaması için vakıflar kurması, vakfiyeler düzenlemesi¹²⁸ ve neredeyse tüm servetini bu alanda harcaması gayet tabii bir durumdur. Nitekim Umur Bey, yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin hakim olduğu hemen her bölgede ilim ve kültür merkezleri ve halk yararına faaliyet gösterecek önemli tesisler bina etmiştir. Edirne'de bir mahalle, Çanakkale'de kendi adıyla bir köy kurmuş¹²⁹, ayrıca Bursa'da bir cami yaptırmış ve kütüphane tesis etmiş, Edirne, Afyon, Biga ve Bergama'da mescid ve medreseler inşa etmiştir. Görüldüğü gibi bir çok yerleşim yerinde vakıfları olmakla birlikte onun esas hayratı Bursa'dadır. Şimdi bu hizmetlerini biraz daha detayıyla ortaya koymak istiyoruz:

1. Umur Bey, Bursa'da Akçardak denilen mevkide (daha sonra burası Umur Bey Mahallesi olarak anılacaktır)¹³⁰ bir cami¹³¹ ve kütüphane¹³² inşa etmiştir. Bu

→

Anadolu'dan ayrıldı. Böylece Umur Bey, İskender meselesini suhuletle halletmiş oldu. (bk.Müneccimbaşı, s. 205).

¹²⁴ Ahmed Tevhid, Umur Bey'in, 1453 yılında gerçekleşen İstanbul Fethi'ne katıldığını kesin ifadelerle dile getirmekle birlikte, bunu destekleyecek bir kaynak vermemektedir. (bk. Ahmed Tevhid, *Bursa'da Umur Bey Camii Kitabesi*, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, sy. 13, İstanbul 1328, s. 867). Biz de ilk dönem Osmanlı tarihlerinde bu konuda bir bilgiye tesadüf etmedik.

¹²⁵ Aşıkpaşaoğlu, s. 6; Danişman, II, 14

¹²⁶ XVI. Yüzyılda Bursa'da Yaygın Kitaplar isimli bir araştırmada, tereke kayıtlarında yola çıkılarak bu zaman dilimine ait ilim ve kültür hayatına dair bilgiler verilirken, o dönemde kişi başına yaklaşık 20 kitabın düştüğü ve terekesi incelenen şahıslar arasında en çok 132 kitaba sahip bir kişinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu şahıs da o dönemin büyük alim ve edibi Lâmiî Çelebi'dir. (bk. Karataş, A. İhsan, *Bursa'da Yaygın Olan Kitaplar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 16-21). Bu bilgiler, inceleme konusu olan dönemden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Umur Bey'in 270 kitaba sahip olması rivayetini daha anlamlı hale getirmekte ve onun ilim-kültür adamı olma özelliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹²⁷ Uzunçarşılı, I, 529

¹²⁸ Umur Bey'in farklı tarihlerde olmak üzere dört vakfiyesi vardır. Biri Vakıflar Umum Müdürlüğü'nde, diğeri Bursa Evkaf Müdürlüğü'nde, üçüncüsü İstanbul Belediyesi kütüphanesindedir. Dördüncüsü ise bir taş vakfiyedir ve adıyla anılan cami kapısının iki tarafına asılmıştır. Vakfiye 589 Muharrem (1454) tarihinde yazılmış, 865 Cemaziyelahir'de (Mart 1461) taşa kazınıp asılmıştır. (bk.Ayverdi, II, 339-340, 341-342, 344)

¹²⁹ Umurbey, günümüzde Çanakkale ili Lapseki ilçesine bağlı bir bucaktır. Daha önce Burgaz, Çatal Burgazı ve Lapseki Burgazı olarak bilirken, günümüzde adı Umurbey olmuştur. (Ayverdi, I, 358-359).

¹³⁰ bk. Umurbey Mahallesi hakkında, Ayverdi, II, 169, 284

¹³¹ Bu cami, 859 (1455) yılından evvel bina edilmiştir. Yan yana iki kubbeden meydana gelen cami, kayıtlara göre pek çok tamirden geçmiş olup günümüzde de hizmet görmeye devam etmektedir. (bk.Kepecioğlu, IV, 12).

vakıfların devamını sağlamak amacıyla, caminin güney doğusunda bir hamam¹³³, Tuzpazarı'nda bir kervansaray¹³⁴, Ayazma'daki¹³⁵ evleri, bahçeleri¹³⁶, Bursa'nın kuzeyindeki bazı bahçe, değirmen ve mezarları, Gülistan¹³⁷ ve Akköy'leri¹³⁸, İnegöl'de İsavirani¹³⁹ köyünde bulunan iki değirmen ve bahçesini vakfetmiştir¹⁴⁰. Ayrıca bu vakfa, Ankara'nın Destarlı köyünü ve mezarını, Tekfurpınarı köyünün dörtte üç hissesini, buradaki bağlarını ve arazisini tahsis etmiştir¹⁴¹.

Umur Bey, kendi adıyla anılan mahalledeki vakfından hariç olarak, günümüzde Işıklar-Namazgâh caddesi kenarında ve Namazgâh Camii'nin yanında bulunan bir musallâ=namazgâh inşa ettirmiştir ki, burası Türkiye'nin en güzel açık namazgâhları arasında yer alır. Umur Bey, buraya mermer bir mihrap yaptırmış ve etrafını duvarlarla çevirmiştir. Eskiden bahar ve yaz aylarına tesadüf eden bayram namazları burada kılınır, ayrıca kuraklık olduğu zaman burada yağmur duası yapılırdı¹⁴².

2. Bergama'da bir medrese¹⁴³ yaptırmış, medresenin yanında inşa ettirdiği hamamı¹⁴⁴, yine Bergama'daki bağ, bahçe ve dükkan yerlerini, Bergama Ovası'ndaki iki ve Giresun'daki¹⁴⁵ iki değirmeni bu medreseye vakfetmiştir¹⁴⁶.

→

¹³² Umur Bey bu kütüphaneye 270 kitap vakfetmiştir ki, bu kitaplar arasında özellikle tıbaa ait olanlar çok kıymetlidir. Tıp kitaplarına özel ilgisi olan Umur Bey, o dönemin önemli şair ve ilim adamlarından olan Ahmed Dâî'ye tıp ile ilgili olarak eş-Şifâ fi'l-Ehâdisi'l-Mustafa isimli eseri tercüme ettirmiştir. (bk. Uzunçarşılı, I, 529). Ahmed Dâî, Yine Umur Bey'in emir ve teşvikleriyle, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirini tercüme etmiştir ki, bu eser, Anadolu'da Türkçe'ye ilk kazandırılan tefsir olarak kabul edilmektedir (bk.Kut, Günay, "Ahmed Dâî", DİA, II, 57). Umur Bey bu gayretleriyle hem bu kıymetli eserlerin Türkçe'ye kazandırılmasına vesile olmuş, hem de bir ilim adamını maddî yönden desteklemiştir.

¹³³ 1430 yılından önce inşa edilen hamam, caminin bir sokak aşığına bir çıkmazın köşesinde. Hamamın soğukluğu 10.75 m. bir kubbe ile kapatılmış ve kubbe sekiz köşe bir kaideye oturmuştur. (bk.Kepecioğlu, IV, 17; Ayverdi, II, 345-346)

¹³⁴ Umur Bey'in vakfiyesinde adı geçen bu vakıf, küçük bir handır ve 1455 yılından önce inşa edilmiştir. Tuzpazarı Caddesi üstündeki Kütahya Hanı'nın karşı tarafında yer almaktadır. (bk.Kepecioğlu, IV, 12, 17; Ayverdi, II, 356; Baykal, Kazım, s. 107).

¹³⁵Bursa'da eski ismi Ayazma olan iki köy vardır: Biri Mudanya ilçesi Zeytinbağı Bucağı'na bağlı Mesudiye adında bir köydür (bk. Kaplanoğlu, s. 220). İkinci Ayazma ise Kestel ilçesine bağlı bir köy olup, günümüzde Soğuksu olarak bilinmektedir. (bk. Kaplanoğlu, s. 254).

¹³⁶ Kepecioğlu, IV, 12

¹³⁷ Gülistan, eski adı Kürüstan veya Gülüstan olan ve zamanımızda Çiçekli olarak bilinen, İznik-Osmaniye yolu üzerinde İznik'e bağlı bir köydür. (bk. Kaplanoğlu, s. 106).

¹³⁸ Akköy, zamanımızda Orhaniye adıyla anılan, İznik ilçesine bağlı bir köydür. (bk. Kaplanoğlu, s. 233).

¹³⁹ Bu yerleşim birimi günümüzde İsaören olarak bilinmektedir. (bk. Barkan, Ö. Lütüfi-Enver Meriçli, Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, I, 120; Köylerimiz I Mart 1968'e Kadar, Başbakanlık Basımevi, s. 293; Kaplanoğlu, s. 173).

¹⁴⁰ Kepecioğlu, IV, 11, 12

¹⁴¹ Kepecioğlu, IV, 12-13

¹⁴² Kepecioğlu, IV, 17

¹⁴³ Günümüzde bu medrese mevcut değildir, aynı zamanda adına kurulmuş mahalle de şimdi yoktur. (bk.Ayverdi, II, 270).

¹⁴⁴ Ayverdi, II, 274

¹⁴⁵ Burada zikredilen Giresun'un, günümüzde Doğu Karadeniz'de yer alan Giresun olamaması gerekir. Zira burası 1461 yılında Fatih zamanında, yani Umur Bey'in vefat yılında fethedilmiştir. (bk. Darkot, Besim "Giresun", İA, IV, 790; Emecen, Feridun, "Giresun", DİA, XIV, 79). Ahmed Tevhid, makalesinde Umur Bey'in vakfiyesinde geçen Giresun'un Karadeniz kıyısındaki değil, Karasi sancağı dahilindeki Giresun olduğunu ifade etmekte, ancak herhangi bir kaynak vermemektedir. (bk.Ahmed Tevhid, s. 869). Biz, incelemelerimiz sonucu Karasi sancağı sınırları içerisinde Giresun isimli bir beldeye tesadüf etmedik. Bununla birlikte, vakfiyede adı geçen Giresun'un, günümüzdeki Giresun olmadığını, o dönemde kullanılan fakat adı daha sonra değiştirilmiş olan ve muhtemelen onun vakif merkezlerinde biri olan Bergama'ya yakın bir yer olduğunu söyleyebiliriz.

3. Afyon'da bir cami¹⁴⁷ ve bir medrese inşa etmiş, buraya gelir olmak üzere yanında bulunan hamam ile bir kervansaray ve Sarıcabey köyünü, ayrıca burada bulunan çeltik değirmenini vakfetmiştir¹⁴⁸. Umur Bey, geliri Afyon'daki hayratına nakledilmek üzere, Golya'da bir han vakfetmiştir ki, bu han günümüzde mevcut değildir¹⁴⁹.

4. Edirne'de Muradiye'nin Küçükpazar'ında bir cami yaptırmış, oradaki arazi-sini, bağ ve evlerini bu camiye vakfetmiştir.

5. Biga'da bir cami yaptırıp, yanında da hamam inşa ettirmiştir¹⁵⁰. Umur Bey bunlardan başka Yenişehir, Geyve¹⁵¹ ve Siroz'da köyler kurmuştur. Mudanya'nın Mürsel köyünde, İncik kasabasında, Daday'ın Bunallar köyünde, Geyve'nin Umur Bey köyünde birer cami, Abulyont civarında bir kervansaray inşa ettirmiştir¹⁵². Bu hayratından başka Umur Bey'in Demirci Kazası'nın Terziler köyünde de bir han vakfetmiştir. Günümüzde bu köy hala bilinmekle birlikte, Umur Bey'in yaptırmış olduğu han mevcut değildir.

Siyasî, askerî ve ictimai faaliyetlerini aktardığımız, Timurtaş ailesinin en meşhur üyelerinden olan Umur Bey, 865 Zilkade/1461 Ağustos ayında vefat etti ve Bursa'da inşa ettirdiği, kendi adıyla anılan caminin avlusundaki türbeye defnedildi¹⁵³.

Sonuç olarak Timurtaşoğulları ailesi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında devlete önemli katkılar yapmıştır. Kara Timurtaş'ın dedesi Aykut Alp ve babası Kara Ali, Osman Bey ve Orhan Bey zamanında Bursa ve civarının fethinde görev almışlar, aileye adını veren Kara Timurtaş ise, ilk önce Rumeli Beylerbeyi olmuş, ardından vezirlik makamına getirilmiştir. Kara Timurtaş'ın oğulları Umur, Oruç ve Ali Beyler de kendisi gibi Osmanlı fetihlerine iştirak etmişler ve II. Murad zamanında üçü birden vezirlik yapmışlar, ayrıca sancak beyliği, elçilik ve beylerbeylik gibi devletin üst düzey makamlarında hizmet görmüşlerdir. Siyasî ve askerî alanda devlete katkılar sağlayan Kara Timurtaşoğulları, ilmin ve halkın hizmetine sunulmak üzere bir çok cami, medrese, han, hamam vs. vakfetmişlerdir. Bir çoğu zamanımıza kadar ulaşamadıysa da, Timurtaş Paşa Camii ve hamamı, Umur Bey Camii ve hamamı gibi eserler varlıklarını ve hizmetlerini günümüzde de devam ettirmektedirler.

→

¹⁴⁶ Kepecioğlu, IV, 13

¹⁴⁷ Bu cami, Umur Bey Camii adıyla anılmakla beraber, Ot Pazarı Camii olarak da bilinmektedir. (bk. Ayverdi, II, 211)

¹⁴⁸ Kepecioğlu, IV, 13

¹⁴⁹ Ayverdi, II, 494

¹⁵⁰ Kepecioğlu, IV, 12

¹⁵¹ Umur Bey'in Geyve'de bir zaviyesi de vardır. (bk. Ayverdi, II, 169).

¹⁵² Kepecioğlu, IV, 12

¹⁵³ Kepecioğlu, IV, 5; Ayverdi, II, 344-345; Ahmed Tevhid, s. 872

KELÂM İLMİNİN TEMELLERİNDE RASYONALİST (AKILCI) VE LİTERALİST (NAKİLCİ, LAFIZCI) AKIMLAR VE BÜYÜK KELÂM OKULLARI

Yazan: Claude SALAMÉ*

Çeviren : Kamil GÜNEŞ**

İslâm düşüncesinde birisi akılcı (rasyonalist), diğeri de lafızcı (literalist, naklî) olmak üzere karşılıklı iki akımdan söz etmek mümkündür. Birinci akım, bilgi nesnesini aklî düşünme biçimine göre ele almış, bunun aksi olan şeyi de reddetmiştir. İkinci akım ise, metne ve onun yazılı nakline bağlılığı esas alan bir tavrı benimsemiştir.

Bu ayırım, fıkıh, hadis, Kur'ân tefsiri ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin birçok disiplininde mevcuttur. Felsefenin her şeyden önce aklî düşünce üzerinde kurulmuş olması ve tasavvufun, akli, tanrıyı bilme hususunda doğruluğu kesin bir araç olarak kabul etmemesine rağmen bu ayırım, felsefe ve tasavvufta bile göze çarpabilir.

İslâm hukuku alanında bir taraftan bu disipline katı kıyas yoluyla düşünmeyi girdiren Ebu Hanife'yi görmekteyiz. Matüridiyye gibi akılcı kelâm okulları, kaynaklarını hep bu ekolden almışlardır. Aynı şekilde tereddütsüz bir aklî çaba ortaya koyan Mu'tezile'nin katılmaya çabaladığı ekol de budur.¹ Öte tarafta, İbn Hanbel ekolü tüm akılcı akımlara ve özel bir öfke ile Mu'tezile'ye karşı savaş açmıştı. Aynı zamanda bu ekol, öğretilerini üzerinde kurmak istedikleri aklî ilkelere tekrar dönmeyi deneyen müteahhir Eş'arilere de savaş açmıştı. Dahası bu ekol, genelinde kelâm ilminin dînî bir disiplin olmasına da itiraz etmekteydi. Çünkü bu ilim, akla büyük bir değer veriyordu.

Kelâm ilminin bilimsel seyri, köklerine doğru incelendiğinde ve var oluş sürecindeki düşünce ekolleri hesaba katıldığında görülür ki, ilk kelâmcılar, hakikati keşfetmede bir erişim aracı olarak akli kullanmamışlardır. Ancak diğer yönden onlar, vahyedilen hakikatin iyice yerleşmesinde akla başvurmaktan geri durmamışlardır. Her şeyden önce bu, ilâhî metnin akılcı yorumuyla olmuştur. Onların bu gerçekliği

* "Le Courant Rationalisant et Le Courant Littéraliste Dans Les Fondements de La Théologie Dialectique et Ses Grandes Écoles" Bulletin d'Études Orientales, Damas, 1980, c. XXXI (1979), s. 269-285,

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kamilgunes@hotmail.com

¹ Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, I. Baskı, Haydarabad, I, 29.

kurmaları muhaliflerine karşı daha sonradan öğrendikleri akılcı savunma yöntemleriyle olmuş, kendisiyle tevhid kavramına ulaştıkları felsefî bir düşünce aracılığıyla gerçekleşmemiştir. Onlar, önce basit bir tarzda tek Allah'a iman ettiler, sonra bu kavramı yorumladılar ve aklî düşünme sayesinde bunun savunmasını yaptılar.

Burada iki açıklama yapmak gerekir. Her şeyden önce kelâmcılar, kelimenin tam anlamıyla filozof değildiler. Gerçekten de filozoflar, İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'da anlattığı gibi Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine aklî düşünce ile doğrudan ulaşabilirler. Üstelik felsefe, mutlak hakikate ulaşma teşebbüsünde bulunmamıştır, zira kendi mantığına göre felsefe, sadece hakikate ve kesin bilgiye tasvir yoluyla bir ulaşma girişimidir. Şayet hakikat ve yakînî bilgi, felsefe tarafından kesinlikle ortaya konulmuş olsaydı, onun buradaki rolü orada kalmış olacaktı. Bunun aksine kelâmcılar, iman hakikatinin doğruluğuna, yani aklî düşünce yoluyla sağlamlaştırmak veya ispatlamak istedikleri doğruluğa inanmak suretiyle zaten ulaşmışlardı.

Öte yandan Müslüman filozoflar, dînî rivayetlere başvururlarken bunun arkasında açıkça, akıl yoluyla ulaşılmış olan düşünce ve yargıları korumaya çalışıyorlardı. Filozofların çözmeye çalıştıkları problemin ele alınabilecek temel unsurları da işte burada yatmaktadır. Onlar işe başladıklarında din, daha önceden imanın nasıl olacağını tespit edip sınırlandırmıştı. Onlar için insanların içlerinde hâkim olan düşüncelerle çatışmalara neden olmaksızın imanın temelleri, dinin ve metafiziğin ilkeleri üzerinde araştırmalar yapmak zordu. Gerçekten de akîde alanında dînî bir otoritenin yokluğu, başka bir deyişle kesin olarak ispatlanmış bir inanç açıklamasının olmayışı, metafizik alanda tam bir hareket özgürlüğüne geçit vermektedir. Yunanlıların da düşünsel, sosyal ve politik gelişimleriyle paralel olarak İslâm felsefecilerinin, din ve inançlarını geliştirmeye güç yetirmeleri de böyle olmuştur. Fakat tersine olarak, dînî inançlar her seferinde oldukça dar ve katı bir terminoloji ve düşünce çerçevesi öne sürmüştür. Bunun sonucunda felsefî tasavvura açık alan daralmıştır. Bu, metafiziğin hâkim olduğu daha önceki zamanlarda ve felsefî araştırmaların tercih edildiği ortamda özellikle doğru idi. Onlar araştırmalarını, dinin çok yakın bir alanına kadar çekiyorlardı. Dînî inançlar daha zayıf bir kabulle ele alındığında yorum alanı genişliyor, düşünsel özgürlük kendini açıkça belli ediyordu.

İslâmî düşünceyi ve bu düşüncenin sadece akılcı olup olmadığı ya da belirli nassî gerçeklikleri hesaba katıp katmadığını bildikten sonra, ilk zamanlardaki İslâm medeniyetinin sahip olduğu görünümü dikkatlice incelemek gerekiyor. Din, gerçekte İslâmî düşünceyi harekete geçirme nedeni oldu. Dolayısıyla İslâmî düşünce, sadece akla dayanmadı. Aynı zamanda o, vahyi de hesaba katmaya mecbur oldu. Bununla birlikte bu düşüncenin sadece, bütünüyle aklîlikten uzak bir takım varsayımlar üzerine kurulduğundan da bahsedilemez. Çünkü İslâmî düşüncenin doğuşuna yön veren tarihî şartlar, ortaya çıkışından itibaren ona, büyük ölçüde yeni problemlerin alanını genişletme imkanı vermiştir. İlk zamanlarında bir medeniyet, genellikle yeniliklere açık bir düşünce ortaya koyar. Fakat doğrudan harekete geçireninin bu yeni din olduğu düşüncenin yeniliklere açık yapısı, tamamen vahyedilmiş dinin içerdiği ön kabullerle yönlendirilmiştir.

Buna ek olarak İslâm dininin kendisi, bilgileri desteklemek ve yükseltmek için aklın kullanımı övüp, bunu tavsiye etmiştir. Nitekim Kur'an, özellikle vahiy karşıtları-

nın sözlerini reddetmek üzere akli delilleri ele alıyordu.² (Hz.)^{*} Muhammed, kendisinden rivayet edilen hadislerinde bir çok kere, dînî düşüncenin esaslarından birisi olarak akli, onun mevkiini ve günlük işlerde hakem olarak belirleyiciliğini övmüştür. Hatta zaman zaman ilmi, zühd hayatından daha üstte tutan ifadelerde bulunmuştur.³ Dînî metinlerin nakledilmesi, raviler zincirinin akli değerlendirmeye tâbi tutulması sonucunu beraberinde getirmiştir. Bunun için İslâmî düşüncenin en önemli özelliği, akli delillerle desteklenmiş bir dînî düşünce biçimi olmasıdır. Her iki bakış; iman ve vahye dayalı ön kabuller bir taraftan, akli istidlâl de bir taraftan uzun asırlar boyunca İslâmî düşüncenin gelişim seyrinde birlikte yürümüşlerdir. Bakış tarzlarından birisi bazan diğere üstünlük kurarken, bazen de diğeri karşısında silinmiştir. Bu dengeler, pek bozulmaksızın tâ literalist bakışın kesin galip geldiği zamana kadar devam etmiştir.

İMANIN TANIMI KONUSUNDA AKLÎ DÜŞÜNME BİÇİMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

İslâm doğduğunda Arap ortamı, zihne ait soyut düşüncelere ve düzenli akli (rasyonel) düşüncelere pek düşkün değildi. Ama yine de Araplar tabii, zor, ama karmaşıklıktan ve çeşitlilikten uzak, mücerret bir çevrede hayatta kalmalarına yarayacak basit ve pratik bir düşünceye sahiptiler. Buna göre onların kendilerine özgü bir düşünce sistemleri yoktu. Ancak, tabii ve sosyal şartların etkisiyle yavaş yavaş gelişim göstermişti.

Genellikle felsefi bir düşünce, bir milletin kendi aslı varlığını ortaya koymasına engel olan yeni problemlerin görünüp, kendi varoluşunda köklü bir değişime zorlandığı ortamda ortaya çıkar. İslâm, Arapların hayatında kullanılmakta olan birçok düşünsel ve ahlakî tavırları geçersiz kıldığında, bu tamamen farklı ilke ve değerler yerine, kendine ait olanları koymak üzere meşrû kabul edilen şeylerin bir kısmını yasaklayıp, aynı şekilde kendisine kadar reddedilmiş bazı davranış ve tutumlara da izin vermek suretiyle Arap hayat tarzı ve düşünme biçimini baştan aşağı tartışma konusu yaptı.⁴ Dahası, Arapların çoğunluğunun, kafalarında o denli canlandırdığı maddî bir ilah gibi hâkim olan inanç, yerini tek ve soyut olarak ortaya konmuş tek bir Tanrı inancına bırakmak üzere reddedilmiş oldu. Aynı şekilde İslâm, Araplardaki toplumsal ve millî bağları, kan ve kabileyeye dayalı kuyu dayanışma anlayışından, dil ve inanç ilişkileri üzerine kurulu üstün bir medeniyet seviyesine geçmek suretiyle desteklemiş oldu.

İslâm, yeni bir düşünce sistemini kolayca kabul etmeye hazır bir toprak üzerinde ortaya çıktı. Çevrelerine göre Arapların durumu ve komşu halklarla sürdürdükleri ilişkiler, tamamen pek yakın bir değişikliği haber veriyordu. İslâm geldi ve bununla birlikte gelen bu değişiklik, câhiliye mirasından tam bir el etek çekme anlamına gelmeksizin gerçekleşmiş oldu. Geleneksel düşünme alışkanlıkları ile vahyedilmiş mesaj arasındaki çatışma zihinlerde bir sarsıntı meydana getirdi; bu öyle bir sarsıntı oldu ki, onları apaçık gözüken düşüncelere karşı soru sormaya sürükledi.

² Kur'an-ı Kerim, XXXIX/9; XVI/44; LXXXVI/5; II/164.

^{*} Peygamberimiz için kullanılan "Hz." sıfatları tarafımızdan eklenmiştir.

³ İbn Mâce, *Sünen, Mukaddime*, Bâb: 17, Hadis: 233, Neşr. Fuad Abdülbaki, 1952; Buhari, *Sahih*, Leiden, 1862, *Kitabü'l-ilm*, s. 33, 37; Ebu Davud, *Sünen, Kitabü'l-ilm*, Bâb: 1.

⁴ Kur'an-ı Kerim, VI/164; V/50; Ebu Davud, *Sünen, Kitabü'd-diyât*, Bâb: I-II.

Var olan diğer dinlerle birlikte sürdürmek zorunda olduğu polemikte İslâm, ak-
lî delillendirme üzerine kurulu tartışma ve düşünme biçimi ortaya koymak zorunda
kaldı. Bunun ilk örnekleri Kur'ân'da bulunmaktadır.⁵ Sonradan bu, alabildiğine geniş-
ledi ve kelâmcılar tarafından muhaliflerine karşı tartışmalarda kullanılır oldu. Nitekim
Peygamberin insanları öğrenmeye ve düşünmeye teşvik etmesinin amacı da budur
zaten: "Akli olmayanın dini de yoktur."

Demek ki Araplarda ortaya çıkan dînî düşüncenin ilk temelleri üç basamaklı-
dır. Câhiliyede Araplar ilk tanrı, yani diğer tanrılar arasında tek bir tanrı kavramını ve
kendilerine asla yabancı olmayan yaratıcı tanrı düşüncesini muhafaza ediyorlardı.
Onlar kelimenin felsefî anlamıyla ateist değildiler. Fakat İslâmî anlayışa göre dinsiz
idiler. Kur'ân'da onlar, câhiliye inançlarını savunanlara karşı yapılması gerekli tartış-
manın içine çekilmişlerdi. Nihayet Kur'ân aynı şekilde Müslümanlara, diğer dinlerden
gelen saldırılara karşı koyabilmeleri ve tartışabilmelerine elverişli delilleri de sunu-
yordu. Bu dinlere karşı İslâm'ın teolojik ve felsefî görüşü, savunmacı ve çekişmeci bir
görünümde kaldı.

Arap nüfuzu Mısır, Suriye, Filistin, Mezopotamya ve İran'a dek yayıldığında
Müslümanların diğer dinlere mensup olanlara karşı savunması, yeni bir görünüm arz
etti. Yarımada'daki Yahudiler ve Arap Hıristiyanlarının basit bir kültüre sahip olmalarına
karşın⁶ fethedilmiş bölgelerde ikamet edenler, felsefî ve teolojik başka türlü
zengin bir silaha sahiptiler. Araplar, karşıtlarıyla onların sahip oldukları silahı kullanarak
tartışmak amacıyla felsefe öğrenmeye yönelmek durumunda kaldılar.

Arap toplumu, henüz tam oluşmamış, ama değişmeye elverişli bir düşünce
biçimini donanımlı akli düşünce üzerine kurulu felsefî düşünce biçiminden ayıran
büyük adımı atmıştır. Bundan böyle Arap toplumuna, akli yoldaki gelişmesini takip
etmek için büyük imkânlar, daha sonra da eksik olmamıştır.

KELÂM İLMİNİN DOĞUŞU

Kelâm, İslâmî düşüncede tasavvura dayalı ilimlerden birisidir ve ona İslâm fel-
sefesi nitelemesi yapmak da mümkündür.

İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin bir başkalaşımı olarak ele alınabilir. Buna
göre vahye dayalı bir dinin hâkimiyetindeki medeniyet tarafından Yunan felsefesi
yeniden ele alınıp, düzenlenmiş olmaktadır. Fakat aynı zamanda İslâm felsefesini,
kendi dahilî mantığına göre, kendine ait akli önermeleri içinde, özellikle kendinden
önce gelen veya bulunmuş olanların etkisiyle oluşan farklı düşünce sistemlerinden
nakledilenler de ihmal edilmeksizin incelemek mümkündür. Zaten İslâm düşüncesinin
gelişimi bu nakiller tarafından sağlanmıştır.

Kelâm, hızlı bir değişmenin var olduğu insanî bir ortamda doğdu ve kendi temel
kaynaklarından, Müslüman topluma damgasını vuran olaylara cevap verme giri-
şimi oldu. Böylece kelâm, düşünsel, sosyal ve politik alanlarda Müslüman bireyi
belirleyen şartlar tarafından belirlenmiş oldu. Esasen İslâm, bu dünyayı öbür dünya-
dan kesin olarak ayırmayan bir dindir; tek bir Allah ve aynı zamanda tek bir din, hem
dünyayı hem âhireti düzenlemektedir. O halde, İslâmî düşüncenin gelişimindeki ilk
yönelişleri anlamak için daha önceki büyük (hak) dinlerin tabileri ile günlük karşılaş-

⁵ Kur'ân-ı Kerim, XXI/26, 63, 65, 68, 104; V/14-18, 116; XIX/88; VI/76-81; III/59.

⁶ Taha Hüseyin, *Fi'l-âdâbi'l-câhili*, 9. Baskı, Kahire, s. 71.

maların hâkim olduğu İslâm'ın ve dînî atmosferin ilk zamanlarında cereyan eden siyasî olayları her defasında ele alıp incelemek gerekmektedir.

Araplar, kısa bir süre içinde ahlakî ve fikrî kişiliklerini temelde yeniden söz konusu eden kabaca iki temel olgu ile karşılaşmış oldular. Onlar tek tanrılı ve diğer insanlar arasında yaymaya mecbur oldukları dinin vahyedilmiş gerçeklerini kendi hayatlarına aldılar. Üstelik kültürel ve daha önceki dinler bakımından zengin ve mesajlarını kabule hiç yanaşmayan diğer milletlerin karşısına kendilerini yerleştirmiş oldular. Gönüllerinde vahye muhatap olmuş ve tamamlanmış bir dinin var olması, Araplarda güçlü bir sarsıntıya ve soru sorma arzusuna yol açtı. Araştırmak istedikleri gerçeklikler kendilerine açılmış, yararlanmak istedikleri ihtimaller kendilerine sunulmuştu.

Oldukça eski kültür ve dinlerle karşılaşmaları Araplarda, belli bir dereceye kadar aşağılık duygusunu harekete geçirip, hayranlıkla karışık bir merakı ortaya çıkardı. Onlar kendi uygarlıklarına bakarak bazen savunma, bazen de karşı atak durumunda oldular, genellikle de taklitçi kaldılar. Kendilerine sorulan yeni problemlere cevap bulmak için, yeni dinlerine başvurmayı zorunlu gördüler. Onların, kendilerine sunulan yeni modellere karşı direnme gücünü elde etmeyi arzuladıkları şey, bu dinin içinde bulunmaktadır. Fakat bunun için onların, derinlemesine bir araştırma ve sistemlerini oldukça sağlam bir şekilde kurmaları gerekiyordu. Şu taktirde kelâm ilmi, sadece Kur'ân üzerinde düşünmekten doğmuş bir İslâmî ilim değildir. Kelâm, başlangıcından beri Kur'ân'ın dışında kalan deliller ve düşünce nakillerini hesaba katmak zorunda kalmıştır. Ama bu, karşıtların yanlışlarını ortaya koymak için yapılmıştır. Delil getirme ve tartışmanın açık etki alanında bulunan aşağılık duygusu, daha sonraları, dînî bilimlerdeki bazı âlimleri Yunan felsefesini incelemeye itti. Bu âlimler Yunan felsefesinin, karşıtlarının silahı olduğunu biliyorlar, savunma ve cevap verme amacıyla kendilerinde bulunmayan araçları Yunan felsefesinde bulmayı umuyorlardı. Karşıtlarının, Kur'ân'ın doğruluğuna inanmaları ve bir şeyin yine kendisi tarafından ispatlanmasının imkânsızlığından dolayı, İslâm inancını kurmak için yine Kur'ân'a dönmek yetersiz kalıyordu. Onlar, muhaliflerini Kur'ân'a inanmaya götüreceği araçları bulmaya mecburdular ve bu araçlara da muhalifler sahipti.

Arap düşünür elitlerini ilgilendiren merak, hayrete düşme ve soru sorma, her felsefî düşüncenin menşesinde bulunan yaklaşımlardır. Bu felsefî İslâmî düşüncenin peşini takip ederek bunu araştırıp dikkate alanlar Mu'tezile olmuştur. Arap düşünce tarihinde en özgürlükçü olarak şöhret bulan bu ekol, kelâm ilminin gerçek müjdecileridir.

Kelâm ilmi bir İslâm felsefesi sayılabilir mi? Veya daha basit olarak Arap aklının (düşüncesinin) beklediği bir felsefe midir? Çoğu sorularına ve problemlerine uygun bir cevap verme şayet felsefenin fonksiyonları arasında ise -ki öyledir- toplumda yaygın olarak bulunan ya da halkın bilincine yerleşmiş olan inançları aklî düzeyde ele almak veya yeniden kurmak felsefe sayesinde mümkündür. O halde bizzat kelâm ilmi de bir felsefedir. Gerçekten de kelâm ilmi, ısrarla ortaya konulan sorulara cevap bulup, onu ileri sürdü. Veya Emevî dönemiyle Abbasî döneminin başında ortaya çıkmış entelektüel problemlere çözümler bulmayı denedi. Ayrıca kelâm ilmi, Müslümanların zihninde epeyce karışıklığa yol açan inançları yeniden ele alma teşebbüsünde de bulundu.

Verdiği cevaplar ve sunduğu çözümlerle kelâm ilmi, daha işin başında dinin asıllarının bir felsefesi veya çok güçlü bir dînî akım olarak ortaya çıkıyordu. Fakat

onun faaliyet alanı, düşünsel, sosyal ve politik bir takım uzmanlık alanlarını içinde barındırıyordu. Kelâm, yeni bir toplumun her bireyini ilgilendiren tüm bu durumlarda olduğu gibi, toplumun duyarlılığını tedirgin eden her konuyu da ele alıp inceliyordu. Kelâmın dînî görünümü, onun dinin her alanında icra ettiği tesirden ileri geliyordu.

Kelâm ilmi, bir taraftan dînî işlerde aklın müdahalesini kabul etmeyen zühde dayalı akıma karşı mücadele ediyordu, diğer taraftan da öbür dinlerin tâbilerine, diğer taraftan da bizzat Müslümanların içlerinde ortaya çıkan bir takım dînî akımlara karşı uğraşım veriyordu. Bu da Mu'tezile'nin gerçekleştirmeyi denediği oldukça hassas ve önemli bir iş idi. İlk zamanlardaki girişimlerinde başarılı oldular, devamında ise oldukça ağır bir yükün altında başarısızlığa mahkûm oldular. Git gide çabalarını kendilerine karşı olan Müslümanlarla tartışma şeklinde sınırlandırma eğiliminde oldular. Aynı zamanda o dönemin şartlarıyla tamamen kopuk bir sorunsalın ve Yunan felsefesinin içine artar bir şekilde daldılar. Bununla birlikte onların entelektüel faaliyetleri ve düşünce tarzlarının diğer eğilimler üzerindeki etkileri, dünyanın bu kısmında otantik bir İslâmî Arap felsefesi için teşvik edici adım olmuşlardır.

Yeni doğan İslâmî Arap toplumunun karşısına çıkan ve kelâm ilminin doğuşuna neden olan etkiyi doğuran problemler arasında hilâfet mirasının teorik ve pratik boyutu birinci sırayı işgal etmektedir. Dönemin atmosferi dinden etkilenmişti ve politika ile din arasında ideolojik bir sınır yoktu; bu ikisi aralarında bir kaynaşma olduğu için Hz. Muhammed'in bizzat kendi kişiliğinde bu birliktelik mevcuttu. Her grup kendi görüşünü desteklemek için Kur'ân ve sünneti delil getiriyordu. Şayet Kur'ân'ın anlaşılması güç olursa, bu ayetlerin yorumlanması gerekiyordu. Sünnette açık bir husus yoksa, ortamı buldukça Peygamberin yeni sözleri ortaya çıkıyordu.

Kelâmın cevap verme girişiminde bulunduğu diğer problemler, kişiye ait özellik arz etmektedir ve bu problemler insanın varlığının sonu üzerine cereyan eden soruyu ve önceden belirlenmiş bir kader ile her şeyi yapabilme gücünde olan ilâhî iradeye bakarak insan fiilinin özgürlük derecesini ele almaktadır. Bu soru türü, inananlar arasındaki ileri düşünceli kişilerin kaygılarını, kişinin kıyamet günü ve kendisiyle Tanrı arasındaki ilişkilerle ilgili kaygısını gidermesi için cevap verme ya da cevap unsunu taşımak üzere her dinin çağrıda bulunduğu soru tarzıdır. Ancak insanın Tanrı karşısındaki özgürlüğüne dair soyut ve kendi başına olan bu problem, ilk başlardan beri Müslümanlar nezdinde politik bir görünüm aldı. Otoritelere karşı olanlar genellikle tercihlerini insanın özgürlüğünden yana koydular; aynı otoritelere boyun eğip itaat edenler ise Tanrının zamanla kayıtlı olmayan mutlak gücü tarafından bu özgürlüğün sınırlandırıldığı görüşüne meylectiler. Her iki grup ta ihtilâflarında dînî delilleri kullandılar.

Biz, fetihlerin, fethedilen halkların dînî inançlarıyla İslâm öğretisinin birbiriyle yüzleşmesine yol açtığını görmekteyiz. Bu yüzleşme, sadece dışarıdan olmadı; İslâma girerek dinlerini değiştirmiş olan diğer dinlerin inananları sayesinde İslâmın bizzat kendi içinde de bu yüzleşme gerçekleştirdi. Bu muhtediler, eski kültürel ortamlarında ele alma fırsatını buldukları problemleri tekrar canlandırdılar. Kader problemi, ilâhî fiilin yaratılması meselesi, ilâhî sıfatların durumu meselesi gibi Arabistan'daki ilk Müslümanların ele almadıkları problemleri tartışmaya açtılar.⁷

⁷ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 3. Baskı, Kahire, 1935, s. 233.

Daha yukarıda ortaya konan soruya tekrar dönecek olursak kelâm, sadece Kur'ân ve sünnetten doğan bir bilim midir? Yoksa, aksine, Tek tannıcı (monoteist) ve doğuya özgü bir model içinde yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş Yunan düşüncesinin bir büyük değişiminden mi ibarettir? Cevap, her ikisinin de ilgisinin olduğu şeklindedir. Kelâm, yeni doğan İslâm'a meydan okuyan tehditlere karşı mantıklı bir çözüm üretmek için hem müşterek, hem de kişisel bir girişim olmuştur. Bu meydan okumalar şunlardır: Daha eski medeniyetlerin ve dinlerin İslâm'a yönelttikleri kültürel meydan okuyuş; henüz kabile anlayışının çok yakınlarındaki Araplara dayalı gelişiminde imparatorluğun komuta birliğini tehdit eden politik meydan okuyuş; Tanrının mutlak gücünü ve insanın hürriyetini aynı anda ortaya koymak suretiyle kural koyan bir dinin entelektüel meydan okuyuşu. Bu meydan okumalara cevap vermek için kelâm, vahye ve sünnete dayandı. Fakat, savunmacı çalışmalarını desteklemek ve güçlendirmek için akfî düşünme biçimini ve Yunan cedeline dayalı tüm katkıları kullandı.

MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

İlk siyasî-dînî mezhepler, kelâmın henüz sağlam ve iyice yerleşmiş düşünsel bir disiplin olmadığı bir zamanda ortaya çıktı. Dolayısıyla belirli bir metot ortaya koymuş değildi. Ortaya çıkan siyasî-dînî mezhepler de kesin olarak oturmuş bir doktrine, düşünce adamlarına, yeni mezhepler oluşturmak üzere birbirlerinden ayrılmış olsalar da derli toplu temellere sahip değillerdi. Öyleyse çağını yaşayan kelâmın sürekli gelişim göstermesi, böyle düşünsel ve politik bir dünyada olmuştur.

Diğer taraftan İslâm'ı bölen diğer mezhepler, müminler topluluğundan ayrıldılar veya birileri diğerlerine karşı ayrılıklarını dile getirmede dînî bir anlatıma başvurmuş da olsalar temelde siyasî sorunlar yüzünden birbirlerinden farklı olmuşlardır. Mürcie'nin, Şia'nın, Hâricîlerin ortaya çıkışları böyledir. Daha geç ortaya çıkan mezhepler ise farklılıklarını teolojik ayrılıklar üzerine kurmuşlardır: Eş'arîlerin, Matürîdîlerin ve bir dereceye kadar Mu'tezile'nin durumu böyledir.

(Hz.) Muhammed'in mirasının siyasî boyutlu sorunu bir başka deyişle halifenin belirleniş biçimi sorunu Arapları çok erken böldü. Bazıları halifenin, (Hz.) Muhammed'in akrabaları içinden seçilmesinin zorunlu olduğunu düşünüyorlardı; diğerleri onunla Medine'ye hicret etmiş olanlar arasından seçilme zorunluluğunu öne sürüyorlardı; bir başka grup ise halifenin, (Hz.) Muhammed'in gönderildiği Hâşimî ailesi içinden seçilmesini istiyorlardı. Çoğunluğa göre (Hz.) Muhammed, halefini belirlemeden vefat etmişti. Diğerlerine göre ise o, damadı Ali'yi seçmişti. Öte yandan Ali, aile bağlarıyla Peygambere iki yandan bağlı olduğuna göre halifeliği yürütmeye en nitelikli kişi olarak görünüyordu. Bu grubun, Peygamberin isim vererek Ali'yi halifesi olarak belirlediğini veya tercihini, kendisinde gördüğü yeteneklerden dolayı Ali lehinde kullandığını ispat etmeye ihtiyaçları vardı. Sonuçta durum açıklığa kavuşmadı ve öfkeler, Halife Osman'ın iktidarının sonunda patlak verdi. Hakkaniyete saygı duyulmamış ve Ali'nin mağdur edilmiş olduğu bilinci gitgide artıyordu. Eleştiriler koyu bir tarafgirlikle Osman'ın saygınlık ve itibar kazandırdığı Ümeyye oğullarına karşı sert bir tarzda yapılıyordu. Peygamber ve önceki halifeler döneminde yoğunluğu azalmış olan kabile savaşları şiddetli bir tarzda yeniden başladı.

Osman'ın ölümüyle birlikte halifelik Ali'ye emanet edildi. Fakat onunla Emevî hanedanının lideri ve Suriye valisi Muaviye arasında çekişmeler baş gösterdi. Nitekim savaştilar, sonra da hakemliğe başvurdular. Ali'nin bazı taraftarları hakemlik ilkesini

kabul etmediler. Ona karşı ayaklandılar ve savaştılar. Bir grup Müslüman, halifelik seçimini kabul etmedi ve her şeyi Allah'a bırakarak, savaşçılar arasında bir kenarda bekledi.

Diğerleri ise, ilk döneme ait dînî anlayışa ve sağduyuya teslim olarak tüm görüş ve delillere karşı oldular. Bu problem, neden olduğu savaşlarla birlikte İslâm toplumunda daha pek çok soruyu da beraberinde getirdi. Özellikle kader konusunda; kader önceden belirlenmiş miydi? Kişi, iradesiyle değişiklik yapmaya hiçbir şekilde güç yetiremiyor muydu? Veya aksine kişi, kendi kaderi üzerinde bir etkiye sahip miydi? Bizzat kendisi karar vermeye güç yetiriyor muydu? Doğru veya doğru görünümü dînî deliller üzerine kurulu çözüm veya düşüncelerin farklı olduğu dînî ve politik sorunsallık işte burada yatmaktadır. Bu düşünceler daha sonra açıklığa kavuştu ve birbirinden bağımsız grupları ortaya çıkardı. Bu gruplar da yavaş yavaş teorik görüşlerin dînî durumlarını incelemeye koyuldular.

Ali'nin şahsına destek, taraftarları nezdinde ona ve soyuna karşı derin bir dînî hayranlığa varan sevgiyle birlikte yepyeni bir görünüme büründü. Bunlara "Şiîler" adı verildi. Bazıları ılımlı olmakla birlikte, bazıları da oldukça fanatik bir çok değişik gruplara hızlı bir şekilde bölünüp çoğaldılar.

HÂRİCÎLER

Ali'nin ilk taraftarları arasında bir grup hakemlik düşüncesini kökten reddetti, onlar bu hususta bir ön kabule dayandılar. Haklı olarak onlar, Peygamber ile halifelik arasındaki mevcut sınırlı bir akrabalığın halifelik için gerekli olmadığını düşünüyorlardı. Doğru yolu terk etmiş imamın iktidardan düşürülmesine (hal' edilmesine) çağırıyorlardı. Hâricîler câhiliyede oldukça geçerli olan bedevî zihniyetine, tüm dış etkenlerden uzak halis Arap düşüncesine örnektiler. Bunlarda ilk bakışta sağlıklı görünen bir düşünce tarzı mevcuttu. Fakat bu düşünce tarzı derinlikten, terübeden ve siyasî düşünceden yoksundu. Onlar, tıpkı câhiliye Arapları gibi, düşünceden daha çok hitabet (belâğat)e, derinlikten ziyade şekle karşı duyarlı idiler.

Onların, Ali'nin iktidar ve meşruiyetiyle ilgili üzerine dayandıkları ön kabul, hakemliği kabul ettiği için Ali'ye karşı ayaklandıklarında ifade ettikleri gibi sağlamdı: Halife kendisiyle basit bir vali arasındaki hakemliği yasal olarak (şer'an) nasıl kabul edebiliyordu; valinin iktidar meşruiyetine dayanak olan bir hakemliği..? Bu da onların gözünde, halifenin kendi iktidarının meşruiyetinden şüphe duyduğu anlamına geliyordu. Onların hilâfet görüşlerine, kelimenin güncel anlamıyla hemen hemen demokrasi nitelemesi yapmak mümkündü. Ümmetin her bireyi, yerine getirmeye kabiliyetli olduğu andan itibaren bu sorumluluğu istemede hak sahibi idi. Fakat pratikte onların politik faaliyetleri savunulamaz denli kötü, düşünce özgürlüğü ve demokrasiye geçiş yapmaya izin vermekten çok uzaktı idi. Sağduyu yokluklarını, Ali'yi öldürmeyi tasarlayıp politik cinayet yolunu açarak ortaya çıkardılar. Tecrübesizlikleri, içlerinden bazılarının, ümmetin lidersiz de yapabileceğini açıkladıklarında ortaya çıktı. Onlar, belirli bir şahıs hakkında tercihte bulduklarını ilân etmiyorlardı. Sadece, kendi din anlayışlarına göre adaleti kurmayı çok istiyorlardı. Dolayısıyla onlar, herhangi bir kişiyi desteklemek için dini kullanmış olmaktan ötürü suçlanamazlar.

İnançlarında oldukça içten olan Hâricîler, iyiliği emretme ve kötülükten alı koyma prensibinin katı bir şekilde uygulanması taraftarı idiler. Onlar, Kur'ân'ın her türlü bâtînî yorumunu reddediyorlar ve zâhirî anlama uyuyorlardı. Onlar, Şiîlerin tam aksine takıyyeye yani iyilik amacıyla gizlenmeye asla başvuruyorlardı. Onlar gele-

neksel bedevî karakterini temsil ediyorlardı; doğru ve samimi, fakat çabuk kızan, sert ve yüzeysel, en küçük bir hatadan dolayı başkasını hemen küfürle suçlayan ve kararını süratle uygulamaya hazır bir yapı arz ediyorlardı.

MÜRCİE

İslâm'ın henüz ilk dönemlerinde, ardından sürükleyen, insanların zihninde kararsızlıklar yaratan, iyi ve suçlu görüntüsünü anlaşılmasız kılan, hem dindar hem de inançsız kişiler için bir gün lazım olacak hukuku karışık yapan politik olaylar dalgasında oldukça seçkin bir grup Müslüman, sahnenin önünde belirdi. Bunlar, karşıtlar arasında orta bir yolu tutarak tarafsızlık görüşünü seçmişlerdi; onların gözünde bu, izlenecek en iyi davranıştı. Herhangi birini suçlu gösterip mahkûm etmeyi veya onu küfürle itham etmeyi, onu Allah'ın yargılamasına bırakmak suretiyle reddediyorlardı. Bu kabullerin ardından onlar, amellerin imana leke sürmeyeceğini ilân ettiler. Bir kişi büyük de olsa bir günahı işlediğinden dolayı, kalbinin derinliğinde mümin olarak kaldığı sürece kafir olmaz. Zira hiç kimse, kimsenin kalbinde bulunan imanı önceden kestirmiş olamaz. Onun bilgisine ancak Allah sahiptir.

Böyle bir grubun varlığı politik ve ideolojik yönler bakımından uygun oldu. Öncelikle Mürcie'nin kendisi gerçek anlamıyla başarılı bir engel oluşturamasa da, aşırı giden Hâricîlere karşı koymak gerekiyordu.

İkinci olarak Emevîlerin, kendilerini düşmanlarının karşısına çıkaran çatışmada tarafsız bir tutumu benimseyen bir grubun varlığına çok ihtiyaçları vardı. Emevîler hasımları tarafından da suçlandıkları gibi, kendilerini gasp ediciler olarak hissetmekten de uzak değildiler.

O halde şöyle denilebilir: Şia, Hâricîlik ve Mürcie, dînî renge bürünmek zorunda olan sosyo-politik bir durumu yansıtmaktadırlar. Veya tam aksine şöyle de denilebilir: Bu doktrinler, sosyo-politik problemler vesilesiyle doğmuş dînî düşüncenin öne sürdüğü sorunlara cevap verme girişimi olarak ortaya çıkmışlardır.

MU'TEZİLE

Aynı çağda kökleri İslâm'ın ışığını yeniden yükselten entelektüel bir hareket doğuyordu. Bu hareket, İslâm toplumunun bazı fertleri arasında yayılan yeni fikirlere, karşı cevap vermek amacıyla olduğu kadar Müslümanlarla diğer din mensupları arasında cereyan eden tartışmalar vesilesiyle de büyüyüp gelişmiştir. İnsanlar, önemli yanlışlar yapıyorlardı ve sorumluluğu kaderin zorlamasına atıyorlardı. Durum böyleyken bazı kişiler de onlara karşı, kişinin tam bir fiil özgürlüğüne sahip olduğu için fiillerinin sorumluluğunu taşıdığı itirazını yapıyorlardı. Zira, aksi taktirde kişiye teklif edilen Allah'ın emirleri hiçbir anlam ifade etmeyecekti.

İhtilâflar genişleyip şiddetlendi ve zihinler, gerek nasslara gerek aklî delillere dayalı referans ve çözümler bulmaya koyuldu.

Kişinin özgürlüğünü savunanlar *Kaderiye* adını aldılar, karşıtları da *Cebriye*. Müslümanların, üzerinde konuşup tartışmak zorunda kaldıkları ilk teorik problem, kader konusu olmuştur. Fakat bu problem aynı zamanda siyasî alanı da içermekteydi. Gerçekte zorbalıkla suçlanmış hiçbir rejim -ki burada söz konusu olan Emevîlerdir- kişinin özgürlüğü ve kaderine hâkim olma kabiliyetinden yana açıklamaları, isteyerek kabul etmez. Bilâkis, böyle bir rejim insan özgürlüğünü ortadan kaldıran zorlayıcı bir kaderin arka plânında, yaptıklarını temize çıkarma ve devletin başında bulunmasına bir açıklık ve haklılık kazandırmış olmaktadır. Buna göre bu haklılık, ilâhî iradenin böyle dilemesinden kaynaklanmaktadır. Buna hiç kimse karşı çıkmamalıdır, zira hiç kimse Allah'ın iradesinden hiçbir şeyi değiştiremez. Öyleyse herkes bu

iktidara tevekkül içinde (kadere boyun eğmiş bir vaziyette) ve hiçbir karşı çıkışı olmaksızın katlanmalıdır.

Aynı zamanda bu dönemde, ilk Müslümanlara sorulmayan birtakım sorular Hıristiyan ve Yahudilerin dînî alandaki etkisiyle zihinleri meşgul etti.⁸ İlâhî sıfatlar problemi, Müslümanları iki eğilime böldü. Biri, sınırları belli ve bizzat mevcut (subûtî/pozitif) sıfatları Tanrıya kesinlikle isnâd eden Müşebbihe; diğeri de ilâhî varlıktan tüm gücüyle antropomorfizmi reddeden Muattıla. Aynı şekilde Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki ihtilâftan da söz etmek gerekir. Zira bu ihtilâf, Müslümanların fikrî ve siyasî tarihlerinde oldukça önemli bir rol oynamıştır.

İslâm, Şam'da ilerleme göstermiş, kendini Yunan felsefesiyle donatmış Hıristiyanlıkla ilişki içerisinde olmuştur. Hıristiyanlar bir baskı dini olması hususunda İslâm'a kusur yüklüyorlardı. Yahudiler ise İslâm hakkında, Mücessime (/Müşebbihe) üzerinden bir etkiye sahip oldu ve bu görüş açısını destekleyen, kaynağı şüpheli hadisleri yerleştirmede etkili oldu.⁹

İlk Müslümanların zihinlerini meşgul eden bu farklı düşünceler, kelâmî bir mezhebin ortaya çıkışını kolaylaştırarak iyi ortaya konmuş düşüncelerin çıkmasıyla son buldu. Bu mezhep, bu düşünce cereyanında kendine uygun olan delilleri aldı ve araştırmayı en uç noktalara kadar genişletti. Bu mezhep, mevcut diğer mezhepleri de etkiledi.

Bir problem, bu çağın zihinlerini bölüyordu: büyük günah işleyen kişi mümin midir, kâfir midir? Vasil b. Ata, ihtilâfı sona erdirmek için bir orta yol, uzlaşma buldu: Büyük günah işleyen ne mümindir, ne kâfir; o, imanla küfür arasında orta bir yerde bulunan fasıktır. Kelime-i şehâdeti kabul ettiği içi kafir değildir. Ancak büyük günah işlediği için tam bir mümin de değildir.

Bununla birlikte bu problem Mu'tezile'nin ele aldığı tek problem değildir. Bu, sadece halifelikle ilgili ihtilâflara son vermek için sadece kendi hesaplarına bir girişimdi. Siyasî problemler, özellikle hilâfet problemi yatıştırdığında Vasil'in izleyicileri İslâm'ı tehdit eden oldukça önemli bir tehlikeye ilgi gösterdiler. Menşe' itibarıyla daha yeni Müslüman olanlar onların dikkatini çekti. Mühtedîler ikili bir rol icra ettiler. Bir taraftan daha önceki dinlerinden ileri gelen bir takım problemleri yeni dinlerine taşımak suretiyle bir İslâm kelâmının oluşumuna zemin hazırladılar.¹⁰ Diğer taraftan birçoğunun din değiştirmesi gerçek olmaktan ziyade görünüşte idi. Bunlar ara sıra İslâmî öğretilere karşı, bazı durumlarda iman esaslarını yıkma girişimine varan eleştirilerle saldırılarda bulunmaya başladılar. Vasil ve Mu'tezilî arkadaşları, onların bu saldırılarına karşı koymayı ve İslâm inancını savunmayı kendileri bir görev bildiler. Hıristiyanlığa bakarak İslâm'ın orijinalliğini göstermek için genel topluluktan ayrılan bir mezhep olarak Mu'tezililer, Allah'ın mutlak birliği üzerine vurgu yaptılar. Onları Kur'ân'ın ezeliğini ve Hıristiyanların uknumlarıyla benzerliğe yol açabilecek kadim sıfatların varlığını ve başlangıçta var olan söz'ü (logos, kelâm) inkâr ederek onların bu saldırılarına karşı başarılı, etkili bir yol bulduklarını düşünüyorlardı.

Mu'tezililer, akıl yolunu izlediler ve düşünüp taşınmadan en uç noktalara varıncaya kadar bu yola dalıverdiler. Akıl tarafından baştan çıkarılan Mu'tezile, konuyu tüm yönleriyle gösterme hedeflerinden dolayı aklın destekler gibi gözüktüğü her şeyi, bazen derinlemesine bir araştırma yapmadan veya delil getirdikleri bir şeyi enine boyuna incelemeyen daha ilk anda kabul edip benimseyen bir noktaya geldiler.

⁸ A.g.e., s. 252-254; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 7. Baskı, c. I, s. 69-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 42, 53, 154; Louis Gardet-Georges Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dini beyne'l-İslâm ve'l-Mesihîyye*, çev. Subhi es-Salih ve F. Cebr, Beyrut, 1967, s. 60.

⁹ Aynı yerler.

¹⁰ A. Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 232-233, 367-368.

Hatta kendilerine ait görüş açılarını kabul ediyorlar diye muhaliflerine karşı zulme varacak derecede katılaştılar.

Aceleci ve yüzeysel kararlar Mu'tezile'de, daha ilk zamanlarda insanın özgürlüğü ve fiillerinin yaratılış problemini ele aldıklarında kendini gösterdi. Onlar, kişinin kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ilân ettiler, bu hususta da problemin gerçekliğinin daha çok, kişinin kendi fiilini yönlendiren niyette ve bundan beklenen sonuçta olduğuna dikkat etmediler. Onlar, benzer düşüncesizliği dînî teşri' gelmeden önce aklın iyi ve kötü olan değeri belirlediğini ileri sürerek ortaya koydular: Akla doğru gelen şeyin, aynı şekilde bunda hiç bir değişiklik yapamayan Tanrı için de gerekli olduğunu kesin olarak ileri sürdüler.

Ne var ki, saygı uyandıran bir mezhep, bu görünümünden dolayı mahkûm edilmemelidir. Ancak, aklın mutlak gücüne hiçbir sınır ileri sürülmediğinde ve aklın eyleminin hiçbir eleştiriye konu olmadığına ortaya çıkan kesin bir sağduyu eksikliğini de belirtmek gerekmektedir. Mu'tezile, aynı zamanda kulun fiillerinin ölçüsünü, kelâmcıların, görülmeyeni analogi yoluyla görülene bakarak belirleme (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) tarzında tanımladıkları yöntemi, Tanrı'nın fiillerine de uygulamak suretiyle oldukça aşırı gittiler. Tüm bu düşünce tarzının gerçekte antropomorfizmi içermiş olmasına rağmen Mu'tezile, tüm gücüyle antropomorfizmi reddeden taraf olmuştur.

Kelâmî bir düzlemde, az sonra sunacağımız delilleri kullanarak onlara karşı bir muhalefetin içine girilmesi mümkündür. İyilik ve kötülüğün, adaletin ölçülerinin daha önceden var olması ve dînî teşri'den önce olması, hiçbir durumda bunların Tanrı'dan önce olmaları ve bunların Tanrı'ya gerekli olabilmesi anlamına gelmemektedir. Gerçekten de bu ölçüleri düzenleyen ve onları ortaya koyan akıl budur ve akıl, Tanrı'nın bir yaratmasıdır. Bundan dolayı bu ölçülerin bizzat kendileri, Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Öyleyse bu ölçüler, tüm dînî yaşamadan önce bulunmalarına (dînî teşri'yi öncelemiş olmasına) rağmen Tanrı'ya zorla kabul ettirilmiş olamazlar. Bu şartlarda "şeyler, iyidirler, çünkü akıl onları güzel bulmuştur" önermesinin anlamı şöyle anlaşılabilir: "Şeyler, Tanrı kendilerini bu biçimde yaptığı için böyledirler." Bu farklı anlaşılma şu şekilde de ifade edilebilir: "Şeyler, dînî hüküm ile bu form altında kutsal kabul edilmiş (benimsenmiş) oldukları için iyidirler."

Esasen ortaya koyduğumuz bu istidlâl, aklın ve kişinin özgürlüğünü, iyi ve kötüyü belirlemede bağımsızlığını güvence altına almaktadır. Her şeyin Tanrı'ya dönmesinde olduğu gibi burada da Tanrı'nın gücüyle birlikte bir denge korunmuş olmaktadır. İyi oldukları için bazı fiilleri tavsiye, kötü oldukları için bazı fiilleri yasaklama, dînî teşri'in bildirdiği nasihat bu tür fiillerin kullarda belli sıfatların varlığını gerektirmesi, Tanrı'nın, kendini iradesi zorlanmış olarak görmesi anlamına gelmez. Son tahlilde iyi ve kötünün gerçekliği, bu uygun form altında hem alemlerin hem de aklın Rabbinin yaratmasına ve tabiat ile insanî akıl arasında var olması gereken derin ahenge yeniden kavuşturulmalıdır.

Tanrı, iyi olarak ortaya koyduğu şeyi, gösterdiği yasamasında karara bağlamakta ve aklın sayesinde biz onu, nasılsa öylece anlayabilmekteyiz. Bu, bizim, aklın güzel bulduğu basit bir olgudan dolayı bu yasaları Tanrı'ya zorla kabul ettirebileceğimiz anlamına gelmemektedir.

Diğer taraftan bu gelişim, kişinin mutlak bir kudrete bağlı olduğu ve Tanrı tarafından yaratılmış fiil ve aklının kendisine gösterdiği yola göre hareket ettiği sürece kendine hiçbir seçme özgürlüğünün verilmediği düşüncesine götürebilecekti. Mu'tezile'nin ivedilikle çözebileceklerine inanmış oldukları bir problemin karmaşıklık görünümü şimdilik bu kadardır.

Düşünceyi daha ileriye götürerek bir yandan kişinin özgür olduğunu, bu özgürlük durumunu hissettiği ve bildiğini söylemek mümkünken diğer yandan onun, fiilinin sadece akıl ve hiçbir dış zorlamaya boyun eğmeksizin kendi iradesi tarafından hazırlanmış olduğu bilinciyle fiilini işlediğini söylemek mümkündür. Kişi fiil işlediğin-

de hem özgür hem de mecburdur. O, aklının eğilimleri, fiili işlemeye sevk eden nedenleri ve tecrübesine göre fiili yaptığında bir yönden mükreh (zorlanmış)tır. Yine o, yaptığı fiili kendi iradesiyle yaptığının ve bundan başka bir fiili de işleyebileceğinin farkında olduğu sürece de özgürdür. Zira o, bu fiilin, gerçek anlamda kendi öz seçiminin sonucu olduğunu hissetmiştir.

Belli bir durum karşısında, kişinin sadece tek bir fiili gerçekleştirdiği olgusu, onun bu özgürlüğünü tehlikeye düşürmez. Kişinin özgürlüğü ve bağımsızlığıyla en çok ilgili olan muharrik güç akla yeniden dönelim. Kişinin kendisi için iyi ve kötü olanı belirleyen şüphesiz akıldır. Oysa ki dînî öğretiyeye göre akıl, Tanrı'nın bir vergisi ve eseridir. Şu halde akıl, kişiyi bir davranışa Tanrı onu istediği müddetçe itmiş olacaktır. O, Tanrı'nın ortaya koyduğu yargıya, iyi ve kötüye dayanacaktır. Güzel (hasen) ve çirkin (kabih), iyi ve kötü olan şeylerin hepsi Tanrı tarafından belirlenmiş, bunlar dînî teşri' ve akla ait olan iki kanal aracılığıyla kişinin ayırt etme yetisine yüklenmiştir. Buradaki dînî yasama, aklın belirlemesinin önüne geçmiş olmaktadır.

Şu taktirde ilâhî adaleti hak olarak niteliyoruz. Zira aklın kanunlarına uygun olduğu ortaya çıkmıştır. Temel ilkenin kendinde bulunduğu ilâhî akıl işte budur. O, karar verir ve düzenler; insanî akıl, ilâhî aklın karar verdiği şeyin uygulamasında kendi seçiminde tamamen özgür birisi olarak onu kabul eder ve benimser. İnsanî akıl, şayet onu uygulamazsa bizzat kendisinin hazırladığı cezaya layık olmuş olur; böylece adalet, kendi akli olmuş olur. Ona uygulanacak olan ceza, mantikî olarak kendi yasalarından ileri gelmektedir. Tüm olay, iyi olmayan bir fiilin yapılmasını onaylayan ve ona karar veren aklın tek ve küllî olması karşısında kişinin cezayı hak etmesi etrafında dönüp dolaşmaktadır; şayet olumlu fiil onun tarafından uygulanmışsa mükâfatını da alacaktır. Burada ne adaletsizlik, ne tutarsızlık, ne tam cebir, ne de tam bir özgürlük vardır. Vaktinden önce bir karar verme ve yargılama olgusu, ilahi adalet açısından bir çelişki gibi gözükse de, fiilin bizzat kul tarafından işlenişi belli başlı hiçbir anlaşılma- mazlığı içermemektedir.

Burada insanın kendi sorumluluğunu üzerine nasıl almış olduğu görülmektedir. O, aklın kendini cezaya götüren kanunlarını hiçe saymanın ne demek olduğunu iyi bilmektedir. Kişi bu kanunlara aykırı davranma hususunda tam bir özgürlüğe sahiptir, ama eyleminin de sonuçlarını üzerine almalıdır. O, ilk iş olarak kanunları kabul etmektedir ve bundan dolayı adaleti tanımakta, böylelikle bu kurallardan hareket ettiği için özgür olmakta ve kendi aklının telkinini alıp kabul etmektedir. Kişinin özgürlüğünün yerleşip kök saldığı ve aklın kurallarına aykırı davranma ihtimalinin yattığı yer de buradadır. Daha derin bir anlamda özgürlük ancak, bu aklın kurallarına uygun bir eylemde gerçekleşebilir, çünkü bu kurallar bizzat kişinin kendi aklından kaynaklanmaktadır. Üstelik kişi, aklın kurallarına uygun olan eylemlerinde ve Tanrı'nın kararlarına kendini bırakmasında bir huzur bulacaktır. Zira bunu doğrulayan da Tanrı'dır.

Buna göre Tanrı ve aklın karşılıklı işlevi üzerindeki düşüncelerinde Mu'tezililer, öyle görünüyor ki, yöntemlerini metotlu şüphe ve esaslı bir eleştiriye tabi tutmadan kararlarında acelecilik göstermişler ve önyargılı davranmışlardır. Daha derinleştirilmiş ve daha iyi plânlanmış bir araştırma ile yerine daima yenisi konabilecek hakikate yaklaşma girişimi ile yetinen felsefenin geleneksel tutumunun aksine Mu'tezililer, mutlak hakikati yakalayabileceklerine inanıyorlardı. Burada onlar, yetersizce hazırlanmış ancak, çıkan kargaşalar sebebiyle yerine yenisi konulması mümkün, hiçbir şeye taviz vermeyen bir düşünce türünün savunucusu oldular. Hiçbir eleştiriye hoşgörüle karşılamayan, eleştiriye dayanamayan tüm entelektüel sistemler gibi Mu'tezile de kırılğan ve tahammülsüz idi.

Mu'tezilî düşüncüyü kaplayan önyargılı ve hiçbir şeyden ödün vermeyen manzaraya rağmen akla dayalı iradesi, kişiye, vahyedilmiş hakikatin görüş açılarını iyice anlama ve derinleştirmede akla hiçbir ağırlık vermeyen diğer doktrinlerle mukayese edildiğinde çok olumlu bir görünüm kazandırmıştır. Tıpkı Ahmet Emin'in söylediği

gibi "akılın egemenliğini ve irade özgürlüğünü ileri sürmek ve hatta bu konuda ileri gitmiş olmak, bana göre karşıt görüşü aşırı derecede övmeye bakarak daha az bir yanlıştır."

Bunu izleyen bir yazıda az önce ortaya koyduğumuz durumu ve Matürîdî ekolünün benimsediğine oldukça yakın bir tarzda, Tanrı ile akıl arasındaki ilişkiler probleminin çözümünü ele alacağız. Matürîdî ekolü, Mu'tezile'nin başlattığı akılcı akımın içinde yer almaktadır. Eş'arî ise Cebriye ekolüne daha yakın bir duruşu benimsemiştir.

Genellikle kelâm ilmini benimsemeyenler, Mu'tezile'ye ve metinlerin aklî yorumuna karşı gelmektedirler. Bunlar, sadece literal (lafızcı) anlamı benimseyen ve nakli, sadece nakille yorumlayan yani sahih bir biçimde nakledilmiş metni, sahih olarak nakledilmiş diğer metinlerle veya sahih nakle eşit bir yorumla kabul eden Hanbelîler ile Selefîlerdir.

Hiç kuşkusuz, literalist dînî görüşün savunucuları tarafından –ki bunlara göre de akıl, tam bir eylem özgürlüğü içinde diğer alanlardaki bilimsel araştırmalardan yararlanabilir- akılcı düşünce için dinde bir hareket alanı bulmanın yasak olduğu söylenebilir. Bununla birlikte felsefî olarak özellikle bu çağda tamamen ortaklaşa olmasa da araştırılacak konular vardı, en azından kelâmcıların zihinlerini meşgul eden konulara çok yakın konular vardı. Böyle bir yasağa karşı felsefe asla tahammül edemezdi. Öte yandan Hanbelî ve Selefîlerce felsefenin izlenecek bir amacının olmamasından dolayı bu şekilde bırakılmış olması da muhtemeldir.

Mu'tezilî düşüncenin etkisi tüm engellere rağmen devam edip yayıldı. Orijinal, tam ve İslâm mührü vurulu Arap'a ait felsefî bir düşünce Mu'tezilîler sayesinde gelişme fırsatı bulabilecekti. Gerçekten de kelâm ilmi ortaya çıktığı zaman tüm şartlar böyle bir düşünce sisteminin yayılmasına elverişliydi. Kindî, Fârâbî ve diğerleri tarafından kurulmuş olan entelektüel harekete gelince, bunu Araplara ait otantik bir İslâm felsefesi hareketi olarak nitelenebilir. İslâmî düşüncenin ilk gelişmelerinin aksine bu hareket, Arap entelektüel çevrelerini derinden etkileyen Yunan düşünce hareketinden doğmuştu. Bundan dolayı bu hareketin etkisi dar bir alanla sınırlı olmuştur ve toplumda büyük ölçüde yayılıp etkili olamamıştır. Bu felsefe, çağın problemlerine bir açıklama getirmemişti. Karşılaşılan durum, Müslümanların daha genel olarak doğuların Yunan felsefesine karşı elde ettikleri bir keşif ve bu felsefenin sindirilmesi girişimi olarak nitelenebilir. Ama tersine, ilk kelâmcıları ve Mu'tezilîleri harekete geçiren problemler, özellikle ilk ortaya çıkışları esnasında günlük sıkıntıları içindeki Arap toplumunu ilgilendiriyordu. Din hayatın tüm alanlarını kuşatıyordu ve öteki dünya ile bu dünya arasında kesin bir ayırım da yoktu.

ES'ARİLİK VE MATÜRİDİLİK

Daha sonraları Ebü'l-Hasen el-Eş'arî kendini gösterdi. O, Mu'tezile saflarından ayrılmış ve selefî düşünceyi savunacağını açıkça ilân ederek onların aleyhine dönmüş ve onlara meydan okumuştur. Bu çağda Mu'tezile'nin etkisi, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerine halku'l-Kur'ân konusu nedeniyle yaptıkları eziyetler (mihne) ve bunların görüşlerini benimseyenlerin son derece duyarlı davranmaları nedeniyle oldukça azdı.

Eş'arî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki tezlerini kabul ederek Hanbelîleri kendi görüşüne çekmeye çalıştı. Mu'tezile'ye ait düşünsel mirasın Şiîler tarafından yeniden ele alındığı sırada Eş'arî'nin görüşleri geleneksel Sünnîliğe hitap eden gruplardan biri haline geldi. Eş'arîlik, gerçekte yenilikçi bir düşünce getirmede. O, kendinden önce ele alınan inanç konularını eksiksiz olarak yeni bir form altında tekrar ele

aldı.¹¹ Eş'arî'nin katkıları araştırılırken onun, bir çok etkili delili kullanmaktan kaçındığı ya da kaygıyla karşıladığı görülebilir. Ancak o, Mu'tezile'nin aksine yeni bir şey getirmemiştir. Zira Mu'tezile ilk çıkışı itibarıyla otantik ve güçlü bir düşünceye sahipti. Onlar, el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini kabul etmek suretiyle Aristo'nun üçüncü halin imkânsızlığı prensibini reddetmiş oldular. Aynı şekilde onlar, iki zıt teori arasında orta bir teoriyi; ilâhî özden sonra olup, sıfatlar anlamına gelen ve ne yokluğa ne de varlığa benzeyen ahvâl teorisini ileri sürdüler.

Eş'arî, Mu'tezile'nin aleyhine olarak ilân ettiği mücadeleye, açıkça ifade ederek işe başladığı doktrinine rağmen akla dayanan delilleri kullanmaktan tamamen vazgeçmemiştir. Basitçe o, bu doktrine olan itirazı en aza indirgemeye, her şeyden önce metnin lafzına ve buradan görünen anlama dayanmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Eş'arî ve ekolü, başlangıçta Hanbelîlerin sempatisini kazanmıştır. Sonra bu sempati, yavaş yavaş azaldı ve sonuçta Hanbelîlerin açık düşmanlığına dönüştü. Gerçekten de Eş'arîlerin sonraki gelenleri Mu'tezile ve Matürîdîlerin etkisi altında akfî delillere yeniden dönmüşler ve bundan dolayı Hanbelîler tarafından ağır eleştirilere uğramışlardır.

Eş'arî okulu genellikle İslâm dünyasının batı kısmında hâkim oldu.¹² Hiç kimse açıkça ona karşı gelmeye cesaret edemedi. Eş'arî okulu, Sünnî kelâmın alışılmış ifadesi haline gelmişti.

Eş'arî ile hemen hemen aynı zaman biriminde yaşayan Ebu Mansur el-Matürîdî, doğu illerinde Sünniliğe yardım etmeye girişti. Fakat Matürîdî, Hanefî usûlü üzerindeydi, yani Şâfiî olan Eş'arî'den akfî istidlâlleri kullanmaya daha fazla meyilli idi. Hanefîlerin çoğunluğu kelâmda Matürîdîliği benimsedi. O derecede ki, daha sonraları Matürîdîlik ve Hanefîlik aynı anlamda kullanıldı.

Matürîdîlik de Eş'arîlik gibi aralarında önemli farklılıklar olmasına rağmen sünnî kelâmın temsil ettiğini ileri sürdü. Matürîdîlik akla daha fazla dayanmaktadır ve Eş'arîlikten daha çok Mu'tezilî öğretiyeye yaklaşmaktadır. Gelecek makalemizde bu farklılıkları ve her ekolün diğerine nazaran kendi konumunu detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Eş'arîler zamanla, artan bir şekilde akla başvurmaya başladılar. Bu durum, önce Kâdî Bâkılânî, sonra da Cüveynî aracılığıyla gerçekleşti. Bu dönemde felsefe, özellikle Aristo mantığı kelâma girdi.¹³ Yunan tarzı felsefenin kelâm ilminde kullanılışı özellikle Gazzâlî ile gelişim gösterdi. Bunun ardından kelâmcılar tezlerini dayandırmak için Aristo mantığına çekinmeden başvurdu- lar. Daha önceki kelâmcılar, fukahânın yöntemine yakın, kendilerine özgü bir mantık kullanmışlardır. Onlar konuşmaya dayalı delillere daha fazla dayanıyorlardı. Çünkü fukahâ, ispat edilip ortaya konmuş şeyden ziyade düşünceye daha fazla önem veriyordu. Onlar farklı aşınların dışlanması hususuna da pek itibar etmiyorlardı. Analoji yoluyla yaptıkları gâibin şâhide kıyas edilmesi şeklinde kıyas, onlar için kesin bilgi arz ediyordu. Gazzâlî sonrası işler değişti ve Aristocu kıyas, delil getirmede doğruluğun ölçütü oldu. Mantık, artık sadece felsefeye özgü bir şey değildi. Mantığın kabulüyle birlikte delilin batıl oluşu, medlûlün bâtil oluşu anlamına gelmeyecektir.¹⁴

Şaşırtıcı olan durum, kelâma mantığı girdiren Gazzâlî'nin, Eş'arîlerin ileri gelenlerinden biri olmasıydı. Filozoflara karşı ileri sürdüğü eleştirilere rağmen kendisi de onlardan biriydi. Fakat o, dinin özünü ilgilendiren meselelerde ve metafizik problemlerde aklın müdahalesine bir son vermek istiyordu.

¹¹ Makrizî, *Hitat*, c. IV, s. 484.

¹² Aynı yer.

¹³ Gardet-Anawati, *el-Fikru'd-dînî*, c. I, s. 281.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire, s. 326, 326; Gardet-Anawati, *el-Fikru'd-dînî*, c. I, s. 128.

Gazzâlî'den sonra bir taraftan mantık ve felsefenin etkisi, diğer taraftan kelâmın etkisi o derece yoğunlaştı ki, daha sonra gelen kelâmcılar eserlerinin büyük bir kısmını bilgi, bilginin eleştirisi ve ilimde yakîne ulaşma derecelerini araştırmaya hasretmişlerdir.

Bu yüzden kelâm ilmi, tek başına meşrû bir felsefe olarak telakkî edildi. Özellikle tüm aklî ilimleri kendi içinde bir araya getirmek için gösterdiği çabadan sonra kelâmın temel görevi, dînî akîdeleri savunma, bunu derinleştirme ve yabancı unsurları reddetme bağlamında değişmiş oldu. Kelâm, otantik ve orijinal felsefe eğiliminden uzaklaştı; İslâmî problematikle iç içe girmiş Yunan felsefesi konularına fazlaca dalmaya başladı. Bazı kelâmcılar, literalist bir tutumla ortaya koydukları inanç esasları konusunda felsefî düşüncenin öncüllerinden yararlandılar. Onlar, inanç esaslarını savunma ve derinleştirmekle yetinselerdi, her defasında hem felsefe hem kelâma yaranı olmayan bu karışıma göre daha verimli olmuş olacaktı.

Daha sonra kelâm, katı ve donuk izah tarzları, dar metotlara göre ele alınmış ve tekrarlanıp duran bölümleriyle git gide işlevsiz kaldı. Kelâm kitapları, hep aynı problemleri ele alarak ve onlara hep aynı cevapları vererek birbirine benzemeye başladı. Oysa bu problemler, müminlerin gerçek sıkıntılarına uygun düşmüyorlardı. Kelâm ilmi, günlük hayata ilişkin gerçeklerden uzaklaşıyordu. O artık, ne çağın ihtiyaçlarına, ne de anlamlı ve yerinde sorulara cevap verebiliyordu.

Kısaca şöyle söylenebilir: İslâm kelâmı, ilk zamanlarında çağın ve ortamın, otantik ve orijinal felsefî açıklamasını yapmak için gerekli imkânı kendi içinde taşıyordu. Bu imkânlar, Batı felsefesi tarafından bastırılmadıkça kelâmın gelişiminin tüm aşamalarında görülmüştür. Fakat olmuş bitmiş olan bu şey, sonuçta heterojen bir karışım oldu ve kelâm, izlemesi gereken yoldan ayrıldı. O, felsefe, mantık, fıkıh gibi aklî ve dînî tüm disiplinleri ilgi alanına kattı.¹⁵ Hepsinden bahsetmeyi isteyerek o, bunların hepsini kaybetti ve kendisi de kayboldu.

¹⁵ bk. Mesela, Saduddin Taftazanî, *Kitabu şerhi'l-akâid en-Nesefiyye*, Damas, 1974.

İMAM ŞÂFİÎ 'NİN EDEBÎ KİŞİLİĞİ ÜZERİNE

Tacettin Uzun*

Şâfiî mezhebinin kurucusu olarak tanınan İmam Şâfiî , Arap Dili ve Edebiyatı'nda da otorite kabul edilen bir zattır. O, Arap dilini çok iyi biliyor, çok iyi konuşuyordu. Büyük şairlerin tarihe mal olmuş şiirlerini belleyip gelecek nesiller için aktarıyordu. Kendisi de şairdi ve şiiri, şiir söylemiş olmak için söylemiyordu. Ders ve öğüt vermek için şiir söylüyordu. Biz bu çalışmamızda, İmam Şâfiî 'nin, fakihlik yönünü değil de, onun dilci ve edebiyatçı yönünü ele almak istiyoruz.

Asıl adı Muhammed b. İdrîs olan eş-Şâfiî , 150/767 yılında Gazze'de doğdu.¹ Çok küçük yaşta annesi tarafından Mekke'ye götürüldü. İlk tahsilini Mekke'de yaptıktan sonra fasîh Arapça'yı öğrenmek için Huzeyl² kabilesinin arasına katıldı. Bu konuda kendisi şöyle der: "Ben Mekke'den çöldeki Huzeyl kabilesine gittim. Onların dil, şive ve âdetlerini öğrendim. Çünkü Huzeyl kabilesi, Arapların en fasih konuşan kabilelerinden birisiydi. Aralarında yaşadığımdan, nereye gitseler onlarla birlikte gider,

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. tacuzun @ yahoo.com

¹ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ' tah: Şuayb el-Arnaût*, Beyrut, 1402/1982, Muessesetu'r-risâle, X/5; Burhânuddîn İbrâhîm b. 'Ali b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'murî, *ed-Dibâcu'l-muzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'l-mezheb*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, s.227

² Huzeyl (Benî Huzeyl): Adnanîlere mensup, şairleriyle ünlü bir Arap kabilesidir. Mekke ve Taif civarındaki dağlık bölgede yaşayan Benî Huzeyl, milâdî VI. yüzyılın büyük Arap kabilelerinden biridir ve Mudarîlerin, İlyas b. Mudar'ın annesine nispetle, Hindif denilen kolundandır. Kabile boyuna adını veren Huzeyl'in nesebi Adnan'a kadar uzanır.

Benî Huzeyl Arap kabileleri arasında şairleriyle ün yapmıştır. Hassân b. Sabit (Öl.54/674) en iyi şairlerin Huzeyl'den çıktığını, İbn Sellâm el-Cumahî (Öl.232/846) de en iyi Huzelî şairin tartışmasız Ebu Zueyb olduğunu söylemiştir. İbn Hazm bu kabileden yetmişden fazla şair yettiğinden bahseder ve en ünlülerinin adlarını sayar.

Arap dilci ve nahivcileri, nadir birkaç kabilenin yanısıra bu kabilenin dilini de, fasih ve güvenilir bulmuşlar, şiirlerini örnek olarak zikretmişlerdir. Genel kanaate göre klâsik Arapça'nın esas unsurlarını, Medîne yakınlarından Hîre'nin kuzeyine ve Mekke'nin biraz güneyinden Bahreyn körfezine çekilecek iki hat arasında kalan bölgede yaşamış Kays, Temîm, Huzeyl, Tay ve Kureyş kabilelerinin lehçeleri vermiştir. Lugat âlimleri, dil çalışmaları için seçtikleri bazı bedevî kabilelerinin yanında Benî Huzeyl'in yurduna da giderlerdi. Huzeylli şairlerin şiirlerine özel bir önem verilmiş ve bunlar dil çalışmalarının başından itibaren rivayet edilmiştir. Şiir ravîlerinin büyüklerinden olan Ebu Saîd es-Sukkerî (Ö.275/888) bu şairlerin şiirlerini Dîvanu şu'arâi Huzeyl adlı bir dîvanda toplamış ve şerhetmiştir. Aynı kitap yeniden bazı değişiklik ve ilavelerle Dîvanu'l- Huzeliyyîn adı altında neşredilmiştir. Eserde Huzeyl'e mensup 120 şaire ait 380 parça şiir yer almaktadır.(Nasuhî Ünal Karaarslan, *Hüzeyl (Benî Hüzeyl)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, XIX/70-72).

konakladıkları yerde de konaklardım. Mekke'ye dönünce şiir, haber ve eyyâm-ı Arab'ı (Arapların yaptıkları savaşları) anlatmaya başladım."³

Anlaşıldığı üzere, İmam Şâfiî'nin Arap şiirinin aktarılmasında büyük hizmeti olmuştur.

Arapların şiir, hutbe ve edebî eserlerinden ezberledikleri dışında, sadece Huzeylilerin on bin beytini ezberlemişti.⁴

Şâfiî, eş-Şenfera'nın⁵ (Öl. Yaklaşık mîlâdî, 525) şiirlerini rivayet etmişti. Verdiği örnekler, çoğunlukla et-Tufeyl el-Ğanevî'nin (Öl. Yaklaşık mîlâdî 610)⁶ şiirlerindendi.

el-Asma'î (Öl.216/831)⁷ şöyle der: "eş-Şenferâ'nın şiirlerini, Mekke'de, Şâfiî'den okudum."⁸

Abdumelik b. Hişam (Öl.213/827)⁹: "Şâfiî dilde otoriteydi"¹⁰, "Şafii'nin dili, çekici ve büyüleyiciydi."¹¹ demiştir. Ahmed b. Hanbel (Öl.240/855) de bu konuda: "Şâfiî, insanların en fasihiydi"¹² ifadesini kullanmıştır. Abdumelik b. Hişam'ın söylediği şu söz de onun, gerçekten dilde otorite olduğunun delilidir: "Şâfiî'yle pek çok sohbet ve konuşmamız olmuştur. Ancak onun konuşmalarında hiç lahn¹³ olmazdı."¹⁴ Yunus b. 'Abdula'lâ (Öl.264/877)¹⁵ da: "Şâfiî'nin sözleri şeker gibiydi. Onun konuşmasında tatlılık, belağat güzelliği ve fesahat mükemmelliği vardı"¹⁶ demiştir. Şu söz de el-Câhız'a(255/868) aittir: "İlimde temayüz eden seçkin kişilerin kitaplarını inceledim. el-Muttalibî (Şâfiî) den daha iyi yazanını görmedim. Sanki onun sözleri, inci taneleri gibiydi."¹⁷ Yunus b. Habîb (182/798)¹⁸, Şâfiî hakkında: "Onun dili, kitaplarından daha

³ İbn Ferhûn, s.228

⁴ Muhammed Abdulmun'im Hafâcî'nin önsözü, *Dîvanu's-Şâfiî'î habri'l-umme ve imâmi'l-eimme*, Beyrut, 'Âlemu'l-kutub, s.40

⁵ eş-Şenferâ: 'Amr b. Mâlik. Cahiliye dönemi şairidir. Yemenlidir. İkinci tabaka büyük şairlerdendir. Lâmiyyetu'l-'Arab adlı şiir onundur (Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1980, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn V/85).

⁶ Tufeyl el-Ğanevî: Tufeyl b. 'Avf b. Ka'b. Cahiliye şairidir. Atlan en iyi niteleyen Arap şairidir. Küçük bir şiir divanı vardır. (ez-Ziriklî, III/228).

⁷ el-Asma'î: 'Abdumelik b. Kureyb b. 'Ali b Asma'. Arap lugatçilerinin meşhurlarındandır. Şiir ve buldânî (belde ve ülkeleri) çok iyi bilenlerdendi. Bâdiyeleri dolaşıp bedevîlerin dilini ve onların bildiklerini ezberlemişti. el-Ahfeş: "Şiiri el-Asma'î'den daha iyi bilen birisini görmedik" demiştir. Şiirlerini topladığı el-Asma'îyyât adlı şiir kitabı meşhurdur. Bundan başka pek çok eseri vardır (Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elîbbâ'*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, Dâru nehdati Mısır, s.112; ez-Ziriklî, IV/162).

⁸ Abdurrahmân Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhîr fi 'ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ*, Şerh: Muhammed Ahmed Câdelmevlâ, 'Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-cil, I/160.

⁹ İbn Hişam: 'Abdumelik b. Hişam. Tarih, ensâb, dil ve ahbâr âlimiydi. En meşhur kitabı, *es-Sîretu'n-nebeviyye'dir*. (ez-Ziriklî, IV/166).

¹⁰ İbn Ferhûn, s.229

¹¹ Hafâcî, s.56

¹² ez-Zehebî, X/47.

¹³ Lahn: Konuşurken veya okurken, kişinin yaptığı nahiv hatası. Bu, i'rabda veya cümledeki kelimelerin dil kaidelerine aykırı olarak sıralanması şeklinde olabilir. Ayrıca lahn, lâfızları telaffuz ederken de olabilir. El-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhîr, Beyrut, 1413/1993, s.1587; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Muhendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*, Beyrut, 1979, s.174.

¹⁴ ez-Zehebî, s.49.

¹⁵ Yunus b. 'Abdula'lâ: Büyük fakihlerdendir. Şafii'yle arkadaşlık etmiş ve ondan ilim almıştır (ez-Ziriklî, VIII/261).

¹⁶ ez-Zehebî, s.48.

¹⁷ Aynı yer.

¹⁸ Yunus b. Habîb en-Nahvî: Zamanında Basra nahivcilerinin imamıydı. Sîbeveyh, el-Kisâî, el-Ferrâ vb. imamlar ondan ilim almışlardır. *Ma'âni'l-Kur'ân* adlı kitabı vardır (el-Enbârî, s.49; ez-Ziriklî, VIII/261).

büyüktü" der. el-Muberrid (Öl.285/898): "Şafii, en iyi şair ve edebiyatı en iyi bilen", İbn Reşîk (Öl.456/1063): "Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî , şiirde en becerikli kimselerdendi" demişlerdir.¹⁹

Şafii'nin şiirine sehl-i mümtenî²⁰ diyebiliriz.

Nesri, şiiriyle karşılaştırıldığında iki dil arasındaki fark görülebilir. Çünkü o nesirde, en fasîh kelimeleri seçer, garîb²¹ ve zor olanı kullanır. Şiirdeki lâfızlarında ise ne garîbe, ne de zor olana rastlanır. Aksine şiirlerinin çoğu, sade ve açıktır.

Şiirinin tamamı mukattaât (seçme beyitler) halindedir. Uzun kasideler yazmamıştır. Mukattaâta meyletmesi, yazdığı her şeyde îcazı seçen karakterinden kaynaklanıyordu.

Şâfiî , şiirinde sadeliğe ve açıklığa yöneldiği ve çoğunda irtical yoluna gittiği için bütün kafiyelerde şiir söylememiştir. Hatta zor kafiyeleri terketmiş ve onlara girmemiştir.²²

İmam Şâfiî 'nin şiirlerinin toplandığı bir dîvanı; onun da değişik şerh ve baskıları vardır.

Onun şiirine örnek olması için, özellikle, ilmin önemini belirten, ilme teşvik eden, cehaleti ve cahili kötileyen bazı beyitlerini seçerek Türkçe'lerini verdik.

شَكَوْتُ إِلَى وَكَيْعٍ سُوءَ حِفْظِي فَأَرْشِدَنِي إِلَى تَرْكِ الْمَعَاصِي
وَأَخْبِرَنِي بِأَنَّ الْعِلْمَ نُورٌ وَنُورُ اللَّهِ لَا يُهْدَى لِعَاصِي

Vekî'ye iyi bellemediğimden dert yandım. O da bana günahları terketmemi tavsiye etti ve

Bana ilmin bir nur olduğunu, Allah'ın nurunun da günahkâra verilmeyeceğini söyledi.²³

أَصْبِرْ عَلَى مَرٍّ مِنْ مُعَلِّمٍ فَإِنَّ رُسُوبَ الْعِلْمِ فِي نَفَرَاتِ الْجَفَا
وَمَنْ لَمْ يَذُقْ ذَلِكَ التَّعْلِيمِ سَاعَةً تَجَرَّعَ ذَلِكَ الْجَهْلِ طُولَ حَيَاتِهِ
وَمَنْ فَاتَهُ التَّعْلِيمُ وَقْتُ شَبَابِهِ فَكَبِّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا لَوْفَاتِهِ
حَيَاةَ الْفَتَى — وَاللَّهِ — بِالْعِلْمِ وَالتَّقْوَى إِذَا لَمْ يَكُونَا لَا اعْتِبَارَ لِدَانِهِ

Öğretmenin, öğrencisi olarak, seni yetiştirmek için bazen söylediği ağır söz ve davranışlara sabret, bilgi ancak ondan alınarak öğrenilir (o öğretmezse bilgiyi kimden alacaksın?)

Kim bir süre, öğrenmek için hocasına karşı uysal ve itaatkâr olmaya katlanmazsa, hayatı boyunca cahilliğin sebep olduğu rezilliği çeker.

¹⁹ Hafâcî, s.56

²⁰ Sehl-i mümtenî: Basit görüldüğü halde, taklit edilmek istendiğinde zorluğu anlaşılan eser. (Hikmet Akdemir *Belağat Terimleri*, İzmir, 1999, Nil Yayınları, s. 318; Tahirü'l-Mevlevî, *Edebîyat Lüğati*, İstanbul, 1973, Enderun Kitabevi, s.133).

²¹ Garîb söz veya kelime: Manası kapalı olan ve herkesçe bilinmeyen. (ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, Beyrut, Dâru Sadir, s.447; eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1403/1983, Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, s.161.)

²² Hafâcî, s.57.

²³ *Dîvanu'l-İmâm eş-Şâfiî*, tah: Muhammed 'Aff ez-Za'bî, Beyrut, 1392/1973 Dâru'l-cil, s.54.

Kim gençliğinde öğrenim görme fırsatını kaçırsa, o artık öldüğü için, buyur dört tekbirle kılınan cenaze namazına.

Vallahi, kişinin hayatı, ilim ve takva ile, yani ilim ve takva ile geçirilmeyen hayatın değeri yoktur. Bu ikisi olmazsa, o kişiye hiç itibar edilmez.²⁴

وَأَحْذَرُ يَفْوُثِكَ فَخَرُّ ذَاكَ الْمَعْرِسِ	الْعِلْمُ مَعْرِسٌ كُلُّ فَخْرٍ فَافْتَحِرْ
مَنْ هَمُّهُ فِي مَطْعَمٍ أَوْ مَلْبَسٍ	اعْلَمْ بِأَنَّ الْعِلْمَ لَيْسَ يَنَالُهُ
فِي حَالَتَيْهِ: عَارِيًّا أَوْ مُكْتَسِبِي	أَلَا أَحُو الْعِلْمِ الَّذِي يُعْنَى بِهِ
وَأَهْجُرُ لَهُ طَيْبَ الرُّقَادِ وَعَيْسٍ	فَأَجْعَلْ لِنَفْسِكَ مِنْهُ حِطًّا وَافِرًا
كُنْتَ الرَّئِيسَ وَفَخَّرَ ذَاكَ الْمَجْلِسِ	فَلَعَلَّ يَوْمًا إِنْ حَضَرْتَ بِمَجْلِسٍ

İlim, her türlü övücün bulunduğu yerdir. Sen onunla övün. Oradaki övücü kaçırmamaya dikkat et.

Şunu bil: Akli fikri, yeme ve giymede olan kimse ilim elde edemez.

İlmi seven kişi ancak, kıyafeti olsa da olmasa da ondan vazgeçmeyendir.

İlimden kendine bol pay ayır, yani ilmi ciddiyetle tahsil et. Onun için tatlı uykuyu terket, ona yüz verme.

Böylece sen, bir gün, bir mecliste bulunursan, oranın en önde geleni ve gözdesi olursun.²⁵

فَيْدٌ صِيُودِكَ بِالْحَبَالِ الْوَائِقَةِ	الْعِلْمُ صَيْدٌ وَالْكِتَابَةُ فَيْدُهُ
وَتَتْرُكُهَا بَيْنَ الْخَلَائِقِ طَالِقَةً	فَمِنْ الْحَمَاقَةِ أَنْ تَصِيدَ غَزَالَةً

İlim bir avdır. Yazmak ise onun bağıdır. Avladıklarını sağlam iplerle bağla.

Bir ceylan avlayıp da onu insanlar arasında başı boş bırakman aptallıktır.²⁶

قَلْبِي وَعَاءٌ لَهُ لَا بَطْنُ صَنْدُوقِ	عِلْمِي مَعِيَ حَيْثُمَا يَمَّتْ يَنْفَعْنِي
أَوْ كُنْتُ فِي السُّوقِ كَانَ الْعِلْمُ فِي السُّوقِ	إِنْ كُنْتُ فِي الْبَيْتِ كَانَ الْعِلْمُ فِيهِ مَعِيَ

İlimim, nereye gitsem, benimle birlikte, o bana yarar sağlar. Zihnim ilmi saklayan bir kaptır. Bir sandığın içi değildir.

Evdeysem, ilmim de evde benimledir. Yahut pazardaysam, ilmim de pazardadır (yani bu hazine, her yerde benimledir).²⁷

وَلَيْسَ أَحُو عِلْمٍ كَمَنْ هُوَ جَاهِلٌ	تَعْلَمُ فَلَيْسَ الْمَرْءُ يُولَدُ عَالِمًا
صَغِيرٌ إِذَا التَّفَّتْ عَلَيْهِ الْجَاهِلُ	وَإِنَّ كَبِيرَ الْقَوْمِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ
كَبِيرٌ إِذَا رُدَّتْ إِلَيْهِ الْمَحَافِلُ	وَإِنَّ صَغِيرَ الْقَوْمِ إِنْ كَانَ عَالِمًا
نَصِيبُكَ إِرْتَاءً قَدَمَتَهُ الْأَوَائِلُ	وَلَا تَرْضَ مَنْ عَيْشَ بَدُونٍ وَلَا يُكْرَهُ

İlim tahsil et, öğren. Kişi âlim olarak doğmaz. Âlim, cahil gibi değildir.

İnsanların büyüğünün ilmi yoksa, büyük ordularla karşılaştığında küçüktür.

²⁴ *Dîvanu'l-İmâm eş-Şâfiî*, şerh: Muhammed 'Abdurrahîm, Beyrut, 1420/2000, Dâru'l-fikr, s.164.

²⁵ a.g.e. s.256.

²⁶ a.g.e. s.294.

²⁷ a.g.e. s.305.

İnsanların küçüğü âlimse, o meclislere başkan yapıldığında büyüktür. İlimsiz bir hayata razı olma. Senin nasibin, öncekilerin bıraktıkları miras olmasın.²⁸

بَكَدَحٍ فِي مَصْلَحَةِ الْأَهْلِ	لَا يُدْرِكُ الْحِكْمَةَ مَنْ عَمُرُهُ
حَالٍ مِنَ الْأَفْكَارِ وَالشُّغْلِ	وَلَا يَنَالُ الْعِلْمَ إِلَّا فَنِيٌّ
سَارَتْ بِهِ الرُّكْبَانُ بِالْفَضْلِ	لَوْ أَنَّ لِقَمَانَ الْحَكِيمِ الَّذِي
فَرَّقَ بَيْنَ التِّينِ وَالْبَقْلِ	بُلِيَّ بَفَقْرٍ وَعِيَالٍ لَمَا

Hikmeti yani bilgiyi, ömrü, âilesinin geçimini temin etmek için çalışıp çabalamakla geçen kişi elde etmez.

İlmi ancak, başka düşünce ve işi olmayan genç elde eder.

Fazilet ve bilgisi sebebiyle herkesin kendisine akıl danışmak için geldiği Lokman Hekim'in, fakirlik ve çoluk çocuğa bakma derdi olsaydı, incirle sebzeyi birbirinden ayırdedemezdi.²⁹

وَلَوْ وَلَدْتَهُ آبَاءُ لَعَامٍ	رَأَيْتُ الْعِلْمَ صَاحِبُهُ كَرِيمٌ
يُعْظَمُ أَمْرُهُ الْقَوْمَ الْكَرَامِ	وَلَيْسَ يَزَالُ يَرْفَعُهُ إِلَى أَنْ
كَرَاعِي الضَّنَّانِ تَتَّبِعُهُ السَّوَامُ	وَيَتَّبِعُونَهُ فِي كُلِّ حَالٍ
وَلَا عُرْفَ الْحَلَالِ وَلَا الْحَرَامِ	فَلَوْلَا الْعِلْمُ مَا سَعِدَتْ رِحَالُ

Ataları, düşük kimseler olsa bile, ilim sahibinin üstün olduğunu gördüm.

İlim onu devamlı yükseltir. Sonunda, büyük ve iyi kimseler onun durumuna önem verip saygı gösterirler ve develerin de peşinden gittiği koyun çobanı gibi, her hal ü kârda ona uyarlar.

İlim olmasaydı, ne kimse mutlu olur, ne helal bilinirdi, ne de haram.³⁰

وَعَنْهُ فَسَائِلُ كُلِّ مَنْ عِنْدَهُ فَهَمٌ	مَعَ الْعِلْمِ فَاسْأَلْكَ حَيْثُمَا سَلَكَ الْعِلْمُ
وَعَوْنٌ عَلَى الدِّينِ الَّذِي أَمْرُهُ حَتْمٌ	فَفِيهِ جَلَاءٌ لِلْقُلُوبِ مِنَ الْعَمَى
وَذُو الْعِلْمِ فِي الْأَقْوَامِ يَرْفَعُهُ الْعِلْمُ	فَيَأْتِي رَأْيُ الْجَهْلِ يَزِرِي بِأَهْلِهِ
وَأَفْنَى شَبَابًا وَهُوَ مُسْتَعْجِمٌ قَدَمٌ	فَأَيُّ رَجَاءٍ فِي أَمْرِئِ شَابَ رَأْسُهُ
مِنَ الشَّيْبِ لَا عِلْمَ لَدَيْهِ وَلَا حِلْمٌ	وَهَلْ أَبْصَرْتَ عَيْنَاكَ أَقْبَحَ مَنْظَرًا
فَصَحْبَتُهُمْ نَفْعٌ وَخَلَطُهُمْ غُنْمٌ	وَخَالَطَ رُوَاةَ الْعِلْمِ وَأَصْحَابَ خِيَارِهِمْ
نُجُومٌ هُدَى مَا مِثْلُهُمْ فِي الْوَرَى نَجْمٌ	وَلَا تَعْدُونَ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ فَإِنَّهُمْ
وَلَا لَاحَ مِنْ غَيْبِ السَّمَاءِ لَنَا رَسْمٌ	فَوَاللَّهِ لَوْ لَا الْعِلْمُ مَا فَصَحَ الْهُدَى

İlim nereye giderse, sen de onunla birlikte git. Bilip anlayan herkese onu sor.

²⁸ a.g.e. s.311.

²⁹ a.g.e. s.336.

³⁰ a.g.e. s.339.

Onda, kalplerin körlüğünü giderip aydınlatma ve verdiği emir kesin olan dine destek vardır.

Cehaletin, sahiplerini küçük düşürdüğünü, ilmin de ilim sahibini, toplumda yükselttiğini gördüm.

Bilgisiz ve cahil olarak, saçını ağartmış ve gençliğini tüketmiş bir kimseden ne bekleyebilirsin?

Gözlerin, ilmi ve hilmi olmayan yaşlının görüntüsünden daha çirkinini gördümü?

İlmi aktaranların arasına gir ve onların iyileriyle arkadaş ol. Onlarla arkadaşlık etmek yarar ve kazanç getirir; bir arada bulunmak ise ganimettir.

Gözlerin onlardan asla ayrılmasın. Çünkü onlar, halk arasında benzeri olmayan doğruyu gösteren yıldızlardır.

Vallahi ilim olmasaydı, doğruluk bilinmez, ortaya çıkmaz ve bize gökteki bilinmeyenlerden hiçbir işaret görünmezdi.³¹

الْعِلْمُ مَنْ فَضَّلَهُ لِمَنْ خَدَمَهُ	أَنْ يَجْعَلَ النَّاسَ كُلَّهُمْ خَدَمَهُ
فَوَاجِبٌ صَوْنُهُ عَلَيْهِ كَمَا	يَصُونُونَ فِي النَّاسِ عَرْضَهُ وَدَمَهُ
فَمَنْ حَوَى الْعِلْمَ ثُمَّ أَوْدَعَهُ	بِجَهْلِهِ غَيْرَ أَهْلِهِ ظَلَمَهُ
وَكَانَ كَالْمُبْتَنِي الْبِنَاءِ إِذَا	تَمَّ لَهُ مَا أَرَادَهُ هَدَمَهُ

İlmin şöyle bir özelliği vardır: O, bütün insanları, kendisine hizmet edene hizmetçi kılar.

Kişinin, halk arasında ırzını ve kanını koruduğu gibi, ilmi koruması gerekir.

İlmi öğrenip de onu cahil ve ahmaklara veren kimse ona zulmetmiş demektir.

Böylesi, binayı yapıp bitirince onu yıkan kimse gibidir.³²

لَنْ يُبْلَغَ الْعِلْمَ جَمِيعًا أَحَدٌ	لَا وَلَوْ حَاوَلَهُ أَلْفَ سَنَةٍ
إِنَّمَا الْعِلْمُ عَمِيقٌ بَحْرُهُ	فَخُذُوا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْسَنَهُ

Bin yıl uğraşsa bile, kimse ilmin tamamına ulaşamaz.

İlim denizi derindir. Siz her şeyden (her tür ilimden) en güzel olanı alınız.³³

أَحْيِ لَنْ تَنَالَ الْعِلْمَ إِلَّا بِسِنَّةٍ	سَأْبِيكَ عَنْ تَفْصِيلِهَا بَيِّنَاتٍ
ذَكَاءٍ, وَحِرْصٍ, وَاجْتِهَادٍ, وَبُلْغَةٍ,	وَصُحْبَةِ أَسْتَاذٍ, وَطَوْلِ زَمَانٍ

Kardeşim! İlmi ancak altı şey sayesinde elde edebilirsin. Sana bunları açıklıyorum:

Zekâ, azim ve sebat, çalışmak, kabiliyet, hocadan ayrılmamak ve uzun bir süre.³⁴

أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِ السَّفِيهِ	فَكُلُّ مَا قَالَ فَهَوَ فِيهِ
فَمَا صَرَ بَحْرَ الْفُرَاتِ يَوْمًا	إِنْ خَاضَ بَعْضَ الْكِلَابِ فِيهِ

Densiz cahilden yüz çevir. O, kendinde olanı söyler.

Bazı köpeklerin Fırat nehrine girmeleri ona hiçbir gün zarar vermez.³⁵

³¹ a.g.e. s.341.

³² a.g.e., s.355.

³³ a.g.e., s.375.

³⁴ a.g.e., s.378.

³⁵ a.g.e., s.417

TÜRKİYE'DE ÖRGÜN ÖĞRETİMDE DİNİN YERİ (1924-1980 ARASI DİN ÖĞRETİMİ ANLAYIŞI ÜZERİ- NE BİR DEĞERLENDİRME)

Nurullah ALTAŞ*

A. 1924-1980 YILLARI ARASINDA DİN DERSLERİ VE PROGRAMLARI

İslam eğitim tarihi boyunca din eğitimi, tüm eğitim uygulamalarının merkezinde yer almıştır. İlk eğitim uygulamalarının Peygamber mescidi etrafında şekillenmesi sebebiyle eğitim mekanları da cami çevresinde oluşturulmuştu. Bu sistem içinde din, sadece bir branş dersi değildi. Aksine öğretimin bütününi teşkil edecek şekilde ibadet hayatıyla sıkı bir ilişki içindeydi. Türklerin İslam'ı kabul etmeleriyle birlikte, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin dini anlayış yönünde gelişmeye başladığı bilinmektedir.¹ İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde cuma, sima, mesed, muhadra ve muhadrat olarak tanınan ilköğretim kurumları, ülkemizde de mektephane, muallimhane, mekteb-i sibyan, mahalle mektebi, taş mektep, darüttalim, darulilm adlarıyla anılmıştır. Öğretmenlerine muallim, fakih, dinar, öğrencilerine de tilmiz, muhadri ve sabî denilen bu kurumların gayesi, önceleri küçüklere Kur'an öğretmekti. Ancak zamanla, İslam ahlakı ve İslam ilmihali gibi konular da programa eklenmiştir.²

Dinin dışında kalan diğer bilgiler ise mesleki öğrenimi teşkil etmekteydi. Yeni eğitim kurumlarının 19. yüzyılın ortalarından itibaren öğretim sistemine katılmasıyla birlikte sistem değişmeye başladı. Tanzimat öncesinde açılmaya başlanan yeni okullarda din eğitimi artık birbiriyle aynı ağırlıktaki derslerden oluşan öğretim programı içinde bir birim, dersler arasında bir ders olmuştur³. Yeni durumu Beyza Bilgin şu şekilde açıklamaktadır:

"Eski öğretim sisteminde eğitim 'dini eğitim' idi. Esas olan dini öğrenmek idi. Yeni öğretim sisteminde ise din, genel eğitimin bir branşı, yani öğrenilecek bilgilerin

* Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi yayınları, Ankara 1995, 26

² İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, MEB Yayınları, Ankara 1966, 5; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul 1994, 73; Selahattin Farıdır, *İslam'da Örgün Din Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 1984, 63

³ Bilgin, 63

yanı sıra 'dinin de öğretimi' olarak ortaya çıkmıştır. Yeni öğretim sistemi ile din, dersler arasında bir ders olmuştur...⁴

Osmanlı'nın son dönemlerinde eğitim alanındaki çeşitlilik ve çoğulculuk, Cumhuriyetle birlikte son bulmuş, 1924 yılında çıkarılan Öğretim Birliği Kanunu ile medreselerle mektepler, mektep programlarında birleştirilmiş ve Milli Eğitim Bakanlığının kontrolüne verilmiştir. Cumhuriyet Dönemi, Tanzimat'tan beri süren dini eğitim-millî eğitim tartışmalarını öğretimin birleştirilmesi ilkesi ile bir çözüme kavuşturmak istemiştir. Öğretim Birliği Kanunu (Tevhid-i Tedrisat Kanunu), Türkiye sınırları içindeki bütün öğretim kurumlarını Milli Eğitim Bakanlığına bağlarken, yüksek din bilimcileri ve ülkedeki din hizmetlerini yerine getirmek üzere eleman yetiştirilmesini sağlamak amacıyla okullar açılmasını da öngörmüştür⁵.

Bu kanunun uygulanması sırasında medreselerin tamamı kapatılırken yüksek din bilimcileri yetiştirmek üzere İstanbul Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi, halkın din ile ilgili hizmetlerini görececek elemanların yetiştirilmesi amacıyla da İmam Hatip Mektepleri açılmıştır. Yeni mekteplerde din derslerinin okutulmasına ise devam edilmiştir. 1924 ilkököl programlarında din dersi, "Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri" adı ile birinci sınıf hariç, diğer sınıflarda haftada ikişer saat okutulmak üzere programdaki yerini almıştır. Dersin amacı ve uygulanmasını program, ikinci sınıflar için şu şekilde belirlemektedir: "Kur'an-ı Kerim Elifbası gösterildikten sonra Kur'an-ı Kerim tedrisine başlanacak ve Amme cüzüne devam olunacaktır. Muallim bu derslerde, müna-sebet düştükçe Hz. Peygamberin menakıbı seniyesini izah ederek İslam muhabbetini çocukların kalbinde yaşatacaktır."⁶ 1926 programında ilkokullarda din dersleri üçüncü sınıftan başlamakta ve haftada bir saate indirilmektedir. Programda dersin amacı ve uygulanması ile ilgili olarak şu bilgilere yer verilir:

" Fırsat düştükçe, dini mahiyette gösterilmek istenilen batıl fikirler, yanlış kanaatler cerh edilecektir. Çocuklara İslam dini ve İslam büyükleri sevdirilecek, iyi ve güzel hareketlerin İslam dinindeki yüksek kıymeti anlatılacaktır. Fakat hiçbir veçhile taassup fikri verilmeyecektir...Dünyayı hakir görerek yalnız ahirete teveccüh etmek kanaati sefaletle, tevekkülle, miskinlikle bir tutmak gibi hal ve hareketlerin hakiki dinde yeri olmadığı, dünyada azamî refah ve saadet içinde yaşamamanın ve Müslümanların zengin, memleketlerinin mamur olmasının dince de matlup ve mergup olduğu fikirlerinin çocuklara telkini lazımdır."⁷

1924 Programlarının din dersleri ile ilgili amaçlarını değerlendiren Recai Doğan'a göre bu dönemdeki din öğretimi ile ilkokuldan başlanılarak din alanında yerleşmiş yanlış kanaatlerin düzeltilmesi ve modernleşme çabalarında dinden yararlanılması hedeflenmektedir⁸. 1930 programında ise Din Dersi, şehir ilkokullarında yalnızca beşinci sınıf öğrencilerine, ebeveynleri isterse, haftada yarım saat verilen bir ders olmuştur. Şehir ilkokullarında isteğe bağlı hale gelen bu ders 1933 yılından itibaren müfredattan tamamen kaldırılmıştır⁹. Dersin köy ilkokullarından kaldırılması 1939, liselerden kaldırılması 1930, öğretmen okullarından kaldırılması ise 1931 yılın-

⁴ Bilgin, 64

⁵ TBMM Zabıt Ceridesi, c.7, s. 24-27, (3 Mart 1340)

⁶ Recai Doğan, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhidi Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar, Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999,273

⁷ Doğan, 273

⁸ a. g. y.

⁹ a. g. y.

dan sonradır¹⁰. Böylece 1939 yılından itibaren din öğretimi tamamen örgün eğitimin dışında bırakılmıştır.

Medreselerin kapatılmasıyla ortaya çıkan ihtiyaçlara Cumhuriyet eğitimi, mekteplerde yapılacak din öğretimiyle cevap vermeye çalışmıştır. Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki din eğitimi temelde modernleşme çabalarına dini açıdan destek sağlanmasını amaçlarken dini alandaki yanlış anlayışları da düzeltmeyi hedeflemekteydi. Eğitimin birleştirilmesine ilişkin kanunun çıkmasının ardından siyasi anlayışlardaki değişiklikler eğitim alanına da yansımış, ilk günlerdeki uygulama şekli korunmamış ve sonradan din eğitimi açısından olumsuz bir döneme kapı açılmıştır.

Din öğretiminin örgün eğitim sürecinin dışında bırakıldığı dönem içinde toplumda ve gençler arasında yaygınlaşan ahlaksızlık olarak nitelendirilen bazı alışkanlık ve davranışların yaygınlaşması üzerine 15-21 Şubat 1943 tarihleri arasında toplanan 2. Milli Eğitim Şurasında ana tartışma konusu "ahlak meselesi" olarak belirlenmiştir. Şura çalışmaları sırasında bir ahlak komisyonu oluşturulmuş ve okullarda ahlak eğitiminin geliştirilmesi yönünde bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Yeni düzenlemeler yapılırken Türk eğitiminin hedefleri arasında Türk diline, kültürüne, inkılabın eser ve esaslarına, umumiyetle Türklük idealine bağlı bir Türk; bütün medeni milletlerce kabul edilen yüksek ahlak ilkelerini benimsemiş bir insan; kendine ve başkalarına saygı gösteren, haysiyet ve namus sahibi bir şahsiyet yetiştirmek de bulunduğu vurgu yapılmıştır¹¹. Bu komisyonun hazırlamış olduğu rapordaki "idealizm Türk Çocuğu" ve "Türk Ahlakının Toplumsal ve Kişisel İlkelerinin Başlıcaları" başlıklı bölümlerinde hedeflediği özellikler, dini temelden ziyade ulusçu ilkeye dayalı milli karakterde bir ahlaktır. Ahlak öğretimine ilişkin ortaya konan ilkelerin Mesleki ve Teknik Okullarda uygulanması üzerinde ayrıca durulmuş ve bir iş ahlakının geliştirilmesi özellikle hedeflenmiştir¹².

B. DİN ÖĞRETİMİNİN YENİDEN ÖRGÜN EĞİTİM SÜRECİNE GİRİŞİ

1946'dan sonra din öğretimi alanında arayışlar yeniden başlamış ve yaklaşık 16 yıllık bir uygulamadan sonra örgün eğitim içinde din öğretimi yeniden yer almıştır. 17 Şubat 1948 tarihinde ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına din dersi koyulması karar altına alınmıştır. Ancak bu derslerde okutulacak kitapların hazır olmaması sebebiyle uygulamaya geçirilmesi bir yıl gecikmiştir. 1949 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı öğretim süresi on ay olan İmam-Hatip Kursları açılmış, aynı yıl 1 Şubat tarihinde alınan kararın 7 Şubat 1949 tarih ve 542 sayılı tebliğler dergisinde yayınlanmasıyla program dışında yer almak kaydıyla ve Ahmet Hamdi Akseki'nin yazdığı kitaplarla ilk okullarda din dersi uygulamaları başlatılmıştır¹³. Din derslerin yeniden uygulanmaya başlandığı ilk yıllarda dersler programlar içine alınmamış, normal ders programının bitiminden sonra, velisinden çocuğunun din dersi okumasını istediğine dair dilekçe

¹⁰ a. g. y. Ayrıca bkz. Hasan Cicioğlu, *Türkiye Cumhuriyetinde İlk ve Ortaöğretim*, 2. Baskı, Ankara 1985, 94; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji yayınları. İstanbul 1994, 302-303; Mustafa Öcal, *Cumhuriyet Döneminde İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Din Öğretimi*; *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, 309

¹¹ *İkinci Maarif Şurası* (Tıpkı Basım), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1991, 104

¹² *İkinci Maarif Şurası*, 104-106

¹³ İsmail Hakkı Ülgen, *Beşinci Milli Eğitim Şurası* (Tıpkı Basım), İstanbul 1991, 391; Öcal, 315; Ayhan, 251

getirenlere din öğretimi imkanı sağlanmıştır. Derslerin program içinde yer almaması ve okumak isteyenlerin dilekçe vermesi derslerin uygulanması sırasında güçlükler oluşturmaktaydı. Din derslerinin müfredat içine alınması 1.11.1949 tarihindeki kararla gerçekleştirilmiş, aynı karar 4 Kasım 1950 tarihinde bazı farklılıklarla yeniden alınmıştır¹⁴, ilkokullara din derslerinin konmasından sonra 25.10.1951 tarihinde alınan kararla Köy Enstitüleri ve Öğretmen Okullarına da Din Bilgisi Dersleri konmuştur.

5-14 Şubat 1953 tarihlerinde düzenlenen 5. Milli Eğitim Şurasının yedinci birleşim, ikinci oturumu yeniden uygulamaya konan din dersleri üzerinde önemli tartışmalara sahne olmuştur. Şuranın anılan oturumunda ilkokul programlarının yeniden gözden geçirilmesi hakkındaki komisyon raporları tartışılmıştı. Bu komisyon raporunun 15. maddesinde din dersleri ile ilgili olarak şu öneriler yer almıştır:

1. Müfredattaki itikadi kısımların çocuk ruhuna ve pedagojik ölçülere uygun şekilde tadili,

2. İslam tarihinden, Peygamberimizin ve büyük din adamlarının hayatlarından, ancak çocuk için cazip ve ahlaki değer taşıyan hikaye ve menkıbelerin alınması,

3. Bütün din öğretiminde dogmatik olmaktan sakınılarak yumuşak, tatlı, sıcak telkinler yapılması muvafık görülmüştür¹⁵.

Genel eğitime hakim olan çocuk merkezli anlayış çerçevesinde öne sürülen bu öneriler aslında döneminin şartlarını göz önüne alacak olursak din öğretimi açısından da oldukça ileri bir seviyeyi temsil etmektedir. Komisyon raporundaki önerilerin ne derecede program ve kitaplara yansdığı bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Komisyon çalışmaları sırasında söz alarak din derslerinin hukuki açıdan okul programları içinde yer alamayacağını savunan dönemin Milli Eğitim Bakanlığı Hukuk Müşaviri İsmail Hakkı Ülgen'in sözleri, komisyondaki tartışmaların din derslerinin programları üzerinde değil de dersin meşruiyeti üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Bu meşruiyet tartışmalarında dikkati çeken en önemli nokta sadece din öğretiminin okul dışındaki geleneksel yöntemlerin eline bırakılmaması gerekliliğinin ifade edilmesidir¹⁶. Ancak yine bu oturumda A.Ü. Hukuk Fakültesi öğretim üyelerinden Bülent Nuri Esen'in din öğretiminin öğretmenler aracılığı ile değil din adamları vasıtasıyla yapılması gerektiğini savunması, bu iddiasına gerekçe olarak da öğretimle görevli insanların dini inanışlarını ön plana çıkarmaması gerektiğini ileri sürmesi tartışmalara yol açmıştır. Esen'in iddiaları şunlardır:

"Öğretmeni hür, müstakil düşüncesi ile bırakmak, ellerine çocuklarımızı tevdi edeceğimiz kadar büyük mesuliyette bir şahıs olarak görmek istiyorsak fikir ve inanışlarında hür bırakmak istiyorsak, kendisine dini tedrisat yaptırmamalıyız. Bu nevi tedrisatı ancak din adamı yapabilir...Dini inanış bir temayül meselesidir. Kendisi muayyen bir dine mensup olmayana dinî terbiye verdirmeye kalkarsanız belli bir dine göre ister istemez talebeleri sürükleyecektir."¹⁷

Esen'in açmış olduğu bu tartışmada ortaya konan farklı görüşler, aslında daha sonraki din dersi programlarının ve kitaplarının şekillenmesine de etkili olacaktır.

¹⁴ Ömer Okutan, *Din Eğitimi, Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, MEB yayınları. İstanbul 1983,417; ismet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara 1966, 29

¹⁵ *Beşinci Milli Eğitim Şurası*, 354

¹⁶ *Beşinci Milli Eğitim Şurası*

¹⁷ *Beşinci Milli Eğitim Şurası*, 389

Çünkü tartışmada görüşlerini sunan İ.Ü. Fen Fakültesi öğretim üyelerinden Sara Akdik, ilkokul öğretmeni Kemal Atatuğ, öğretmen İzzet Akgül gibi üyeler, öğretmenin din dersinde görevlendirilmesiyle ilgili endişelerini söylerken din öğretiminde görevlendirilen öğretmenin öğrencinin karşısına iki farklı metotla çıkacağına vurgu yapmışlardır. Bu iki farklı metottan birisi mantığa dayalı konuşması ve bunları ispat etmesidir. Halbuki dine dayalı metotta ise mantıkla uyuşma söz konusu değildir. Bu şura üyelerinin görüşlerine göre dinde soru sorulmaya başlandığı andan itibaren dinden çıkılır. Öyleyse öğretmen gelen sorulara cevap verme durumunda kalırsa ne yapacaktır. Cevap vermezse diğer derslerde izlediği metoda ters düşerken cevap verirse dini inancına zarar verecektir¹⁸. Bu üyelerin zihniyetine göre din dersleri eleştirel düşüncenin yer alamayacağı dersler olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki aynı oturumda değerlendirmeye açılan komisyon raporunda din dersleri uygulamasında "dogmatik olmaktan sakınılarak yumuşak, tatlı, sıcak telkinler yapılması" ifadesiyle eleştirel sürecin başlatılmasına doğru adımların atılması mümkündür. Fakat bu yönde gelişim sağlama yerine geleneksel din eğitimi anlayışının en olumsuz şekliyle algılanması, uygulama aşamasında da olumsuzlukların karşımıza çıkmasına sebep olmuştur.

Beşinci Milli Eğitim Şurası'nın 8. birleşiminde söz alan Gazi Eğitim Enstitüsü öğretmenlerinden Fuat Gündüzalp, yaklaşık dört yıldır sürdürülmekte olan din derslerinin programları üzerindeki problemlere değinmektedir. Gündüzalp'in tespitleri aynı zamanda şura üyelerinin programlarla ilgili görüşlerinin toplu bir değerlendirmesi niteliğindedir:

"...Bu ilkokullardaki din derslerinde ne okutulacaktır? Bunun programı ne olacaktır? Bu konuları kim okutacaktır? Bu konular nasıl bir metotla yürütülecektir? Dün program hakkında din derslerinin konuları neden ibaret olsun konusu üzerinde konuşmuş olan arkadaşların bazılarının fikirleri arasında mutabakat olmadığını hatırlıyorum. Bazı arkadaşlar dediler ki; dinin yalnız ahlaki taraflarını ihtiva etsin, program yaparsanız ben o arkadaşla müşterek olarak şöyle düşünüyoruz ki, İslam Dininde bilhassa bugün bütün insanlığın kabul ettiği ahlaki prensiplere aykırı hiçbir şey yoktur. Siz veya ben ahlaki dini esaslara istinat ettirmeye kalktığımız takdirde şöyle bir hadise karşısında kalacağız: Şöyle hareket etmek ahlakidir. Çünkü Allah böyle emrediyor. Bu emir mukaddes kitapta yazılıdır. O mukaddes kitapla Allah dini peygamber vasıtasıyla insanlara tebliğ edilmiştir. Amma bu meseleleri görüştüğümüz takdirde mukaddes kitap ortaya çıktığı takdirde bir takım suallere cevap vermek mecburiyetinde kalacaksınız. O zaman başlıca akideleri ve bir çok unsurları ortaya atmak mecburiyetinde kalacaksınız. Ve netice itibarıyla o unsurlar ortaya çıktığı vakit öğretmenin felsefi inanışlarına mugayir noktaları bulunacaktır... Sonra program meselesinde bir noktaya daha yüksek dikkatinizi çekmek istiyorum. Dinin ahlakını mecburi olarak okutalım. Bunu demekle ahlaki prensipleri okutalım demekle bunun yanında dinin diğer kısımları vardır ki onlar da halkın görebildiği abdest alma, namaz kılma vesaire. Bu cihetleri hiçbir zaman ayıramazsınız. Biz bu programı ne kadar ileri düşüncelerle yaparsak yapalım, çocuk velileri abdest almak, namaz kılmak kısmının öğretilmesini isteyeceklerdir. Halbuki o zaman şöyle bir netice meydana çıkacaktır. Öğretmen kendisi namaz kılmadığı halde namazın İslam'ın şartlarından olduğunu öğretecektir... Bugün bütün okullarda ilkokullardan yüksek okullara kadar kabul edilmiş olan bir

¹⁸ Sara Akdik, *Beşinci Milli Eğitim Şurası*, 390

öğretim prensibi vardı. O da öğrencilerin her şeyi yaparak ve yaşayarak öğrenmesi prensibidir. Burada metot bahsine geçiyorum. Mesela biz öğrenci tabiat bilgisi dersini laboratuvarda kendi kendine çalışarak öğrensin diyoruz. Tarım işlerini tarlada, toprakla meşgul olarak öğrensin diyoruz. Halbuki din dersinde bu prensibi tatbik edecek miyiz? Öğrencilere din dersini okuması için lazım gelen şeyleri verecek miyiz? Bunu kabul edersek o zaman nereye varacağımızı yüksek takdirinize arz ediyorum. Çünkü o takdirde her okula bir ibadethane yapılması lazım gelir...¹⁹ "

Aynı oturumdaki tartışmalara katılan, o dönemde Unesco Milli Komisyonu üyeliği görevini de sürdüren Peyami Safa, din derslerinin müfredat programları üzerine yapılan eleştirileri cevaplar. Safa şunları söyler:

"Din derslerinin müfredat programı ile ilgili bahis konusu olduğu zaman Komisyonunda konuşma açıldı ve şu itirazlarda bulunuldu; evvela bu kitapta, itikat kısmına yer verilmiş; namaz, oruç vesaire... Bunların çocuklara öğretilmesinin ne faidesi vardır, lüzumu nedir diye bir itiraz yapıldı. Metafizik dediğimiz şeye itiraz yapıldı. Ahiret, namaz vesaire. Çocuk iradei külliyei anlayamaz. Filozofların da anladıkları şüphelidir, iradei külliye ve cüzûye gibi problemler çok metafizik problemlerdir. Halbuki kitaba girmiş. Buna itiraz edildi. Müdafaa eden arkadaşlar: Din dersleri koymak suretiyle güdülen sosyal gaye cahil hocanın elinden çocuğu kurtarmaktır. Hoca çocuğun babasına; ben de din dersi okutuyorum, namaz, oruç öğretiyorum, mahalle mektebine göndermeye ne lüzum var diyebilsin. Kitap ve akait kısmı onun için konmuştur, dediler. Bu da bir noktai nazardır... Bîrincîsi itikat edilen kısımların çocuk ruhuna uygun olması için metafizik kısmının tadilidir. Çocuğun anlayamadığı kısımlar tadil edildi, ikincisi İslam tarihinden, günlük hayatımızdan, menkıbelerden bahsedildi. Arkadaşlar, hakikaten ahlak eğitimi arasında bir paralellik vardır... Dün tecelli eden bütün arzular da din terbiyesinin ahlak terbiyesinden ayrılmaması arzusu idi. Üçüncüsü: ahiret, ölüm gibi konuların derinliğine gidilmemesi, çocuk dünyaya gelince Allah nerede diye sorar, bu suallere cevap vermek için bir kolaylık olmak üzere çocuğun seviyesini aşacak kısımların konulmaması ve çocuk ve öğretmenin durumunu nazarı dikkate alarak bunu önlemek için burada çocuk seviyesine ve anlayışına uygun olacak hükümleri koyduk. Nihayet dördüncüsü: dördüncü maddedeki bu din eğitiminin prensibini teşkil ediyor. Bütün din öğretiminde dogmatik olmaktan sakınılarak yumuşak telkinler yapmayı düşündük. Bu softalıktan kurtaran bir maddedir, iyiyi doğruyu gösteren bir telkin. Apdestsiz Kuranı tutarsan cehennemde yanarsın demek başkadır. Bu son maddeyi bunun için koyduk. Hem memleket realitesine, hem de memlekette bîr birine zıt iştiyaklara, hem Türk ve dünya mevzuatına, ileri pedagojik anlayışa uygun bir hulasa yapmış olduğumuzu sanıyoruz."²⁰

Beyza Bilgin, 1948 yılından sonra yeniden uygulamaya konan din derslerinin temel karakterinin bir çeşit ilmihal, günlük yaşantı ile ilgili dini bilgiler olduğunu belirlemektedir²¹. Gerçekten de dönem içinde ortaya konan ders kitabı ve kaynak eserler incelendiğinde dersin bu temel karakteri ortaya çıkmaktadır. 1949 yılında ilk ders kitapları Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanmıştır. 1949 yılında Milli Eğitim yayınları arasında çıkan "Din Dersleri, 1-2" isimli kitaplar Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanmış ve yine bu kurumda oluşturulan bir yüksek kurulca incelendikten sonra yayın-

¹⁹ Fuat Gündüzalp, *Beşinci Milli Eğitim Şurası*, 427-428

²⁰ Peyami Safa, *Beşinci Milli Eğitim Şurası*, 435-437

²¹ Bilgin, 77

lanmıştır. Kitapların üzerinde yazar ismi bulunmamasına rağmen Halis Ayhan, dönemin Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'nun hatıralarına dayanarak bu kitapların Ahmet Hamdi Akseki tarafından kaleme alındığını söylemektedir. Banguoğlu'nun hatıralarında ilkokulların son iki sınıfında din dersleri okutulması karan çıkınca dönemin Milli Eğitim Bakanı Reşat Şemsettin Sırer'in ilk 4 olarak bir din dersi kitabı yazdığını belirtir. Ancak bu kitapları hazırlayan komisyon Banguoğlu'nun ifadelerine göre devrimcilikle dervişlik arası bir üslup kullanmıştır. Kitabın içinde Pir Sultan Abdal'dan deyişlerin bulunması Diyanet başta olmak üzere bazı çevrelerde tepki uyandırmıştır²². Bunun üzerine uygulamaya geçilmesi gecikmiştir. Banguoğlu, ikinci Hasan Saka kabinesinde Milli Eğitim Bakanı olunca direkt olarak kitapların yazım işini Ahmet Hamdi Akseki ile görüştüğünü belirtir. Banguoğlu Akseki ile görüşmesini şu şekilde anlatır:

"-Hocam, bu kitapları sen yazacaksın, dedim.

-Nasıl kitap istiyorsunuz? Diye sordu.

-Dinde inkılap olmaz, biz vaktiyle nasıl okuduksa öyle dedim ve ilave ettim, yalnız mezhep ayrılıklarına girmeyelim ve hurafeye yer vermeyelim. Hoca: Tabii öyle olur, dedi ve yardımcı bir heyetle kitapları yazmaya koyuldu²³.

Akseki, Türkiye'de uzun yıllar el kitabı özelliği taşıyan "İslam Dini" isimli ilmihalin yazarıdır ve ilmihalci anlayışını din dersi kitaplarına da yansıttığını iddia etmemiz mümkündür²⁴. Bu kitaplardan 19.07.1949 tarihli emirle ikinci kez bastırılan "Din Dersleri II"²⁵ isimli kitabı incelediğimizde klasik bir ilmihal tertibi içinde düzenlendiğini görmek mümkündür. İman konularıyla başlayan kitapta yüzyıllardır Maturidi ekol tarafından formüle edilen imanın şartlarının her birini ayrı bir başlık altına almaktadır, İslam'ın şartlarını başlıklandığı bölümlerden önce ise Hz. Peygamber'in hayatının tarihi bir üslupla anlatıldığı başlık, ölüm ve şehitlik, çalışmanın önemi, Allah'a karşı görevlerimiz gibi bölümler yer almaktadır. Ders kitabında metin içinde ayet ve hadislerle temellendirme yapmamakta, konuyla ilgili ayet ve hadisleri metin dışında ayrıca vermektedir. Bir büyüğün çocuğa nasihatlerine benzeyen bir üslup kullanılmaktadır.

Bilgin, ilmihalci anlayışı teorik olarak temellendiren Yusuf Ziya Yörükhan'ın şu sözlerini alıntılar: "Müslümanlık ruhunu ve hakikatini bilmemekten doğan aldanışları gidermek için her ferden Kuranı Kerim ayetleri ile tespit edilen İslam esaslarını yakından ve açıkça bilmesine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç Müslümanlığı müphemiyetten kurtaracak ve, hakikati olduğu gibi gösterecek bir ilmihali zaruri kılmaktadır İnsanın bunu ana kaynaktan, Kitabullahtan bizzat çıkarması ve okuması gereklidir"²⁶

4 Kasım 1950 tarihinden itibaren din derslerinin okutulmasında iki olumlu değişiklik yapılmış ve Bakanlığın 7 Kasım 1950 tarih ve 2949 sayılı genelgesiyle valiliklere bildirilmiştir Bu genelgeyle köy ilkokullarında okutulan tarım dersi, şehir ilkokullarında ise Türkçe derslerinin birer saatinin din derslerine ayrılması karar altına

²² Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, MÜFV Yayınları, İstanbul 1999, 122

²³ Ayhan, 123

²⁴ Ahmet Hamdi Akseki'nin ilmihalci anlayış çerçevesinde kaleme aldığı din dersi kitapları için bkz. *Ahlak Dersleri*, TC Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Öğüt Matbaası, Ankara 1924; *Askere Din Dersleri*, TC Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Evkafİslamiye Matbaası, İstanbul 1925; *Din Dersleri*, Mümin Çevik ve Ortakları Neşri, İstanbul 1970; *İslam Dini*, 23. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1971

²⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *Din Dersleri* H, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1949

²⁶ Bilgin, 78

miştir²⁷. Söz konusu genelge, kitapların değişmeyeceğini de belirlemiş ayrıca öğretmenler için bir rehber kitap hazırlanması gerekliliğini vurgulamıştır. Bu dersleri okutacak kişilerdeki özelliklerin farklılığı bu dönemde de gündeme gelmemiş, klasik yöntemleri esas alan kitaplara dayalı olarak sınıf öğretmenlerinin kendi çabalarının sınırlılığı içine bırakılmıştır²⁸. Anılan genelge gereğince mümkün olduğunca yaşlı öğretmenlerin bu dersin okutulmasında kullanılmasının istenmesi, öğretmen sıkıntısının göstergesi olmakla birlikte daha sonraki uygulamalara geleneksel yöntemlerin ağırlığını hissettirmesinin nedenleri arasında yer almıştır.

Talim Terbiye Dairesi'nin 19.9.1956 tarihli genelgesinde Yörükhan'ın vurguladığı teorik temellendirme esas alınmış ve ortaokullarda Türk öğrencilerine verilecek din derslerinde İslam'ın iman, ibadet ve ahlakla ilgili esaslarının öğretilmesi belirlenmiştir²⁹. Din derslerinin yeniden uygulamaya konduğu bu dönemde ilmiyalci bir anlayış temel alınmış ve bir Müslüman'ın hayatı boyunca kendisine gerekli başlıca iman, ibadet ve toplumsal alandaki ahlaki bilgilerinin verilmesi esas kabul edilmiştir. Uygulanan din derslerinin bir diğer özelliği de seçmeli olmaları sebebiyle İslam dininin tek bir mezhebine yönelik olmasıdır. Ders kitaplarının ve programlarının incelenmesi sonucunda, Sünni-Hanefi merkezli bir dini anlayışın öğretimde esas alındığını söylemek çok zor değildir.

Talim Terbiyenin genelgesinden sonra, din dersleri üzerinde yapılan tartışmalarda dinin bir sosyalleştirme aracı olarak kullanılması ön plana çıkmaktadır, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun 1957 yılında İlahiyat Fakültesi Dergisinde kaleme aldığı "Dine Doğru" isimli makalede din kurumu, sosyal kurumlar arasındaki yeri, dünya uluslarının dine bakışı ve reform hareketleri çerçevesinde sorgulamaktadır. Bu sorgulama sırasında Baltacıoğlu, dinsiz milliyetçiliğin olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır³⁰. Baltacıoğlu'nun bu makalesi 1958 yılında Türk eğitiminin mevcut durumunu ele almak maksadı ile kurulan "Milli Eğitim Komisyonu"nun dinle ilgili görüşlerine temel oluşturmuştur. Anılan komisyonun raporunda öğretmen okullarındaki din derslerinin daha sağlam bir öğretimle takviye edilmesi önerilmiş ve bunun gerekçesi de bu öğretim sonucunda edindiği donanımla çalıştığı çevrede daha fazla itibar kazanacağı, toplumdaki zararlı telkin ve temayüllerin önlenmesinde yararlı olacağı şeklinde belirtilmiştir³¹.

1960 yılında. Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı, din öğretimi ile ilgili ilk kitabını, ilköğretmen okullarının ikinci devresi için tavsiye ettiği bir öğretmen el kitabını yayınlamıştır. Bu Neda Armaner ve Zeki Ökmen'in kaleme aldığı "Din Eğitim ve Öğretiminde Metodik Bilgiler" isimli kitaptır³². Bu çalışmada din dersleri, dinin ruhi hayatın bir tezahürü olduğu düşüncesinden hareket edilerek temellendirilmektedir. Bu temellendirmeden hareket edilerek metotlu ve disiplinli bir din eğitimi genel eğitimin yardımcısı ve en önemli yapıcısı olarak değerlendirilmekte sistemli bir din eğitimi ile kişiye en yüksek ahlak ve insanlık duygusu benimsetmenin mümkün olduğu iddia edilmektedir. Bu yöntem çalışması aynı zamanda din eğitimindeki anlayış değişimi-

²⁷ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 125

²⁸ Ayhan, 126 . Bilgin, 78

²⁹ Bilgin, 78

³⁰ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Dine Doğru*, AÜİFD, I-IV, Ankara 1957,44-59, Bilgin, 80

³¹ Bilgin, 78

³² Neda Armaner-Zeki Ökmen, *Din Eğitim ve Öğretiminde Metodik Bilgiler*, İstanbul 1960

nin de habercisidir. Bu değişimle din eğitiminin duygusal yönü keşfedilmekte ve aynı zamanda ahlakın dini temeli de kabul görmektedir.

13.8.1956 tarih ve 4-7805 sayılı İcra Vekilleri Heyeti'nin kararı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın 17.9.1956 tarih ve 921 sayılı genelgesiyle orta okullar dengi diğer okulların 1. ve 2. sınıflarına Din Bilgisi dersleri konuldu. Bu derslere velisinden dilekçe getiren öğrenciler girmeyebiliyordu³³. Bu derslerin programı ve tatbikatıyla ilgili esaslarda Müslümanlığın iman, ibadet ve ahlaka müteallik esasların öğretilmesi belirlenmiş ve öğretmen ve öğrencilere yönelik örnek kitapların hazırlanması istenmişti. Bu döneme kadar yürütülen din dersleri uygulamalarına ilişkin düzenlemeleri genel bir değerlendirmeye tabu tutan Halis Ayhan, ilk ve orta okulda okunan bilcümle disiplinlerin özel öğretim metotlarının bulunduğu halde, son derece kritik bir ders olarak gördüğü din bilgisinin verilisindeki özellik üzerinde durulmadığını ve işin öğretmenlerin indi görüş ve anlayışlarına terk edildiği iddia etmektedir³⁴. Aslında bu bir terk etme değil, dönemin şartları çerçevesinde düşünüldüğünde bir kurtarmadır. Çünkü 5. Milli Eğitim Şurası tartışmalarında da belirlediğimiz gibi o dönem karşımıza çıkan en önemli şikayet bu "din öğretiminin terk edildiği ehliyetsiz eller"dir. Din öğretiminin okul çatısı altına alınma çabalarının gerekçesi din dersini okul dışındaki ehliyetsiz ellerden kurtarmaktır. Din öğretimi bu şekilde ehliyetsiz ellerden alınarak okul çatısı altında öğretimin bir konusu haline getirilmektedir. Din dersinin okul çatısı altında yapıyor olmasıyla diğer derslerden bir ders haline gelen bu öğretim alanının kendi özel öğretim yöntemlerini geliştirmesinin ve kendi öğretim elemanlarını oluşturmasının yolu açılmıştır.

Nitekim İlahiyat Fakültesi ve ardından Yüksek İslam Enstitülerinin açılma süreci, din derslerinin okul çatısı altına alınmasından sonra başlamıştır. Bu anlamda ilk dönemde karşımıza çıkan uygulama eksiklikleri ve klasik anlayışın kaldığı yerden devam etmesi gibi olumsuzlukları normal karşılamak gerekmektedir. Bu süreç içinde normal olmayan, din dersinin meşruiyet tartışmalarının olması gerekenden daha uzun sürmesi ve bu dersin program geliştirme çabalarını da olumsuz etkilemesidir.

1960 yılından sonra eğitim planı hazırlamakla görevlendirilen komisyonun çalışmaları sırasında bir de "Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi" teşkil edilmiş, hazırlanan rapor 1962 yılında toplanan 7. Milli Eğitim Şurasına verilmiştir. Bu rapora dayalı olarak din eğitim ve öğretiminin hedefi anılan şurada şu şekilde belirlenmiştir: "Öğrencilere, gelişim ve anlayış seviyelerine uygun olarak, karakter ve ahlak eğitimi de tamamlamak üzere, dini duygularla inanç ve ibadet hakkında temel bilgileri kazandırmaktır". Şurada din eğitim ve öğretiminin hedefleri arasına artık duygu faktörünün de katıldığını tespit etmek mümkündür. Çünkü din öğretiminin hedefleri arasında daha önce "dini duygu" kazandırılması yer almamıştı. Amaçların arasına duygusal boyutun katılması ilk defa bu şurada gerçekleşmiştir.

Liselere din derslerinin girme süreci ise 1967 yılında 271 milletvekilinin meclise önerge vermesiyle başladı. Bu milletvekilleri liselere din derslerinin konması yolunda teklif verince meclis ve kamuoyunda yoğun tartışmalar yaşandı- Tartışmalarla birlikte aynı yıl mecliste kabul edilen önerge uyarınca Talim Terbiye Dairesi 23 Ekim 1967 tarihli kararıyla anılan derslerin lise ve dengi okulların 1. ve 2. sınıflarında oku-

³³ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 128

³⁴ Ayhan, 130

tulmasını kabul etti³⁵. Bu kararda derslerin amacını Talim Terbiye Kurulu şu şekilde belirler: "Milli birlik ruhu içinde, Anayasanın laiklik prensibine ve isteğe bağlılık şartına uygun olmak üzere, lise çağındaki öğrencilere din bilgisi dersi okutmanın başlıca amacı, ilk ve ortaokullarda edinmiş oldukları bilgilere dayanarak, bir manevi alemin varlığını kavratmak, maddi ve manevi değerler arasında sıkı bir bağlılık bulunduğuna, bunların birbiriyle çelişmediğine dikkatleri çekmektir."³⁶

Beyza Bilgin bu derslerle ilgili olarak daha sonra yapılan düzenlemelerle derslere devamın değil devamsızlığın teşvik edildiğini söyler³⁷. Liselerdeki din derslerinin müfredatı, 23 Ekim 1967 tarihli Talim Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın kararına göre üç yıl denedikten sonra kesin şekli verilmek üzere düzenlendiği halde, deneme süresi 1976-1977 öğretim yılına kadar devam etmiştir. Bu yıl din bilgisi dersinin müfredatında bazı değişikliklere gidilmiştir. Bilgin¹ in liselerdeki din dersleri üzerine yeni düzenlemeler yapılmadan önce, 1976 yılında tamamladığı alan araştırmasında ulaştığı sonuçlardan birisi dersin amaçlarının öğrencilerin içinde buldukları yaşın ihtiyaçlarına uygun olarak geliştirilmesi gerekliliği ve bunların davranışlara nasıl dönüştürüleceği probleminin çözülmesi gerekliliğidir. Yine sonuç ve öneriler kısmında vurgu yapılan, dersin bazı konularının derinliğine işlenmemiş olması³⁸ ve öğretimin okul çatısı altında sınırlandırılmış olması gibi belirlemeler, bu döneme kadar uygulamadaki din öğretiminin ilmiyalci bir yönetime dayalı olarak yürütüldüğünün göstergesidir.

Okutulmakta olan din derslerinin programları ve kitapları üzerinde geliştirici yönde çalışmaların yetersizliğinin en önemli sebebi din eğitimi alanında çalışan akademisyen ve araştırmacıların özellikle bu derslerin örgün eğitim içinde bulunmasının meşruiyetine odaklanmış olmalarıdır. Bilgin'in çalışması bu düşüncüyü temellendiren iyi bir örnektir. Bilgin'in liselerdeki din derslerinin problemleri üzerine yaptığı alan araştırmasının teorik kısmında din öğretiminin okul çatısı altında yapılması gerektiğinin temellendirilmesi önemli yer tutar. Aynı yöneliş Bilgin'in "Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi" isimli çalışmasında da geçerlidir. Yazıldığı dönemde bu tartışmaların önemli oranda aşılmış olmasına rağmen Cemal Tosun'un "Din Eğitimi Bilimi" isimli çalışmasında da örgün din eğitimi teorik temellendirme çabalarını gözlemek mümkündür. Çünkü dönemin özelliği, genel eğitimcilerin din eğitiminin örgün eğitim içinde yapılmasına tavır alışları sebebiyle din eğitimcilerinin en fazla bu konuyu araştırmıştır. Cemal Tosun'un da belirlediği gibi din dersleri üzerindeki bu meşruiyet tartışması, din eğitimi biliminin bilimselleşmesinin önünde bir engel olarak dururken aynı zamanda program geliştirme ve ders kitaplarının gelişiminin yavaş ilerlemesine neden olmuştur³⁹.

Program geliştirme faaliyetlerini eleştirmeyi bir tarafa bırakalım, o dönemde kaleme alınan ders kitaplarıyla ilgili olarak bile şekil başta olmak üzere bir çok eleştiri Bilgin'in araştırmasında alan öğretmenleri tarafından dile getirilmiştir. Öneriler kısmında ders kitaplarının şekil açısından daha iyi hale getirilmesi talebinin bulunması

³⁵ Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara 1980, 69; Ayhan, 251

³⁶ Bilgin, 70

³⁷ a, g. y

³⁸ Bilgin, 152

³⁹ Tosun, 59

ve özellikle kitapların bireyin duygu yönünü yeterince eğitmediği noktasında ortaklaşa bir eleştiri gelmesi bu görüşümüzü desteklemektedir⁴⁰.

Beyza Bilgin'in araştırmasında din derslerinin yöntem olarak gelişiminde etkili olacak en önemli tespit, din derslerine katılımdaki mezhep farklılıklarının etkisi konusundadır. Daha sonra Din Derslerinin zorunlu olduğu dönemde alevlenecek olan mezhep farklılıklarının din derslerini düzenlemede nasıl etkilediği konusunda Bilgin iki farklı örnek sunar. Alevi ailelerin çoğunlukta bulunduğu bir lisenin din dersi öğretmeni, bu lisede din dersine katılımın yüksek olduğunu söylerken bunun sebebini de alevi ailelerin çok dindar olduklarına ve çocuklarının din eğitimine önem verdiklerine bağlamıştır. Yine alevi ailelerin çoğunlukta olduğu başka bir semtteki lisede ise din dersi öğretmeni din dersine katılımın düşük olduğunu söylerken gerekçesini Alevi ailelerin çocuklarını din dersine göndermek istememesine bağlamıştır. Bilgin bu iki farklı örnekten hareket ederek mezhepsel farklılıkların din dersi üzerinde etkili olmadığı gibi bir genel sonuca ulaşmamakla birlikte din dersine karşı takınılan tavırların da salt mezhebi farklılıklarla açıklanamayacağını belirlemektedir⁴¹. Her ne kadar Bilgin, bu dönemdeki din derslerinin mezhebi farklılıklara vurgu yapmadığını söylese de dönemin programları ve ders kitaplarının incelenmesi sonucunda din öğretiminin Sünni-Hanefi ekolüne dayalı bir ilmiyal bilgisini amaçladığını söylemek iddialı bir tavır olmayacaktır. Aynı çizgide gelişen anlayış, daha sonra mecburi din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin programlarına da yansımaktadır.

1980 öncesi genel öğretimde, din eğitimi ve öğretimiyle ilgili en son gelişme 23.9.1976 tarih ve 345 sayılı Talim-Terbiye Kurulu kararı ile Din Bilgisi derslerinin, temel eğitim ikinci kademesinin, orta okulun üçüncü sınıf ile lise ve dengi bütün okulların üçüncü sınıfına konulmuş olmasıdır. Bu düzenleme ile artık İlköğretim 4. sınıftan lise son sınıflara kadar örgün eğitim çatışı altında din dersleri öğretimi söz konusu olmaktadır⁴².

C. SONUÇ

Din kavramı, Türkiye'de örgün eğitim sınırları içinde yalnızca din dersleri çerçevesinde yer almaktadır. Din dersleri ise Cumhuriyetin ilk yıllarındaki zorunluluğunu bir süre devam ettirdikten sonra kaybetmiş, kısa bir kesintiden sonra ise seçmeli olarak programlarda yer almıştır. Gerek Milli Eğitim Şuraları, gerek eğitimle ilgili yapılan ilmi toplantılar ve gerekse din öğretimi üzerine yapılan tüm tartışmalarda din dersleri uzun bir süre meşruiyet tartışması yaşamıştır. Cumhuriyet döneminde, din öğretimi muhteva geliştirme ve program düzenleme çalışmalarına bu meşruiyet tartışmalarının altında gereken zaman ayrılmamıştır.

Cumhuriyetin ilk döneminde din dersleri program ve kitapları, devletin yeniden yapılandırılmasına paralel olarak düzenlenmiştir. Dinle ilgili hurafe ve batıl anlayışların düzeltilmesini amaçlayan, ahlak ağırlıklı ve bireysel dini yaşantıyı ön plana çıkaran bir program taslağı ve bu paralelde kaleme alınan malzemeler gözlenmektedir. Kesinti döneminden sonra seçmeli olarak programlara giren din dersi ise tamamen ilmiyalci bir anlayışla planlanmıştır. Derslerin kitaplarının yazarı A.Hamdi Akseki'nin dayandığı Maturidi-Hanefi anlayış ve kullandığı üslup, uzun süre din öğretimine modellik edecektir.

⁴⁰ Bilgin, 115

⁴¹ Bilgin, 121

⁴² Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 133

“HADİS ÇALIŞMALARINI ANLAMADA ÖZNELLİK SORUNU”

**Gelenekteki “Tevil”i nesnel, günümüzdeki
“Yorum”u öznel gören bir eleştiriye cevap**

Bünyamin ERUL*

Bilindiği üzere Batı ilim-araştırma geleneğinde, uzmanlarca ciddi bulunan ilmi çalışmalar, çeşitli bilimsel dergilerde “review” denilen yazılarla değerlendirilir. Birkaç sayfalık bu değerlendirme yazılarında, yayınlanan bir çalışma sadece tanıtılmakla kalmaz, içerdiği orijinal katkıları takdir edilir, ulaşılan sonuçlar üzerinde durulur, önemli görülen eksiklikler dile getirilir, varsa yanlışlıklar eleştirilir, kısaca çalışma bir başka meslektaş tarafından yeniden gözden geçirilmiş olur. Batıda bu gelenek o kadar ciddiye alınır ki, yapılan inceleme ve araştırmalarda herhangi bir çalışmadan söz edilirken, okuyucular onun üzerine yayınlanmış review’lerden de haberdar edilir. Hatta bazen bir eser hakkında yazılan review, konu edindiği eserden daha fazla ilgiye mazhar olabilir.

İlmi çalışmaların değerlendirilmesi, ileri sürülen tezlerin tartışılması, konuların olgunlaştırılmasını amaçlayan review geleneği maalesef bizde pek yok gibidir. Aksine bizde, ya tamamen descriptive veya çoğu zaman haddinden fazla övgülerle dolu, herhangi bir katkıda bulunmaktan uzak yalın bir tanıtım; yahut yıllarca uğraşarak ortaya konulmuş emek mahsulü bir çalışmayı, -hiçbir tarafını takdir etmeksizin- göze takılan birkaç yanlıştan hareketle adeta hiçe sayan eleştiri geleneği vardır. Ayrıca yapılan eleştirilerin, ne kadar tutarlı olduğu da tartışılır.

Bunun son örneğini, “Sahâbenin Sünnet Anlayışı” adlı doktora çalışmamıza yönelik, Yusuf Acar imzasıyla yayınlanan “Hadis Metinlerini Anlamada Öznellik Sorunu” başlıklı eleştiride görmekteyiz.¹ Yoğun bir emek ve mesai harcanarak hazırlandığı ve alanında ilk olduğu kabul edilmekle birlikte çalışmamız, sosyal bilimlerdeki öznellik sorununun rivayet ilimlerindeki yansımalarına ilişkin somut örnekler içerdiği için önemli görülmüştür. Ayrıca, çalışmada, gerek senet gerekse metin kritiği yapılırken anlayan öznenin içinde bulunduğu (inanç, kültür, önyargılar ve tercihler vs.) ortamın bir izdüşümü durumundaki zorlama çıkarsamalar ve benimsenen yöntemin bütün

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. berul65@hotmail.com

¹ Marife, yıl: 1, sayı: 3, s. 153-160.

rivayetlerde standart bir şekilde sürdürülememesi gibi subjektifliklerin varlığı iddia edilmiştir.²

Yüzlerce rivayetten hareketle Sahâbenin sünnet anlayışını tesbite gayret ettiğimiz toplam 494 sayfalık çalışmaya yöneltilen eleştirileri önem sırasına göre şu şekilde gruplayabiliriz:

Tezin planına, muhtevasına yönelik eleştiriler,

Yöntem, kaynak ve rivayetleri değerlendirme ile ilgili eleştiriler,

Tezde ulaşılan sonuçlara dair eleştiriler.

Herşeyden evvel ifade edelim ki, sosyal bilimlerde, özellikle de rivayetlere dayalı ilimlerde öznelliğin, her zaman ve mekan için geçerli olduğu bir hakikattir. Hatta bu durumun, rivayetlerin tedvin ve tasnif edildikleri dönemlerde –dönemlerin itikadî, fikhî ve siyasî yansımalarının neticesi olarak- çok daha fazla olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Sayın Acar'ın benzetmesini kullanacak olursak, aslında kendi dönemlerindeki belli şartlar altında, okyanustaki yüzbinlerce balık içerisinde sadece birkaç bin tanesini yakalayan ve talebi de dikkate alarak bunları tablalarında sergileyenler, muhaddislerimiz olsa gerektir. Bizlerin yapmaya çalıştığı şey ise, sadece tablolarda mevcut olan balıkları tanımaya, tanıtmaya, onlar içerisinde de en taze ve sağlıklı olanlarını seçmeye yönelik belli tercihler yapmaya çalışmaktır.

Hadis metinlerini anlamada olduğu kadar, son dönemlerde yapılan ve herbiri samimi gayretin ürünleri olan, Hadis çalışmalarını anlamada da öznelliğin, hatta bazen önyargının mevcudiyetini gösterecek olan bu cevabî yazıda, eleştiride dile getirilen bu hususlar değerlendirilmeye çalışılacaktır. Hatasız kul olamayacağının idraki içerisinde, ilgi ve hassasiyetinden dolayı sayın Acar'a müteşekkirimiz. Elbette takdir, okuyucularındır.

TEZİN PLANINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER:

Acar'ın bizce dile getirdiği en önemli husus, tezin planına, Sahâbenin sünnete farklı yaklaşımlarıyla ilgili yaptığımız tasnife yönelik eleştirileridir.

Eleştiride "Sahâbenin zâhirî, fikhî ve ictihâdî yaklaşımlar şeklinde kategorize edilmesinin, sağlıklı olmadığını, asr-ı saâdeti bize aktaran rivâyetler açısından da pek isabetli görünmediğini" belirten sayın Acar, Hz. Ömer ve İbn Ömer'den örnekler vermek suretiyle "insanları kategorize etmenin o kadar da kolay olmadığını" İslâmî ilimler târihinde "fukahây-ı seb'a (!) ve Abâdile" gibi fikhî terimler içerisinde mütalaa edilen Abdullah b. Ömer'in, rivâyet – fetvâ karşılaştırma tablosunda açıkça görülmesine karşın fikhî yaklaşım sergileyen sahâbîler arasında sayılmamasını da câlib-i dikkat bulmaktadır.³

Çalışmamız biraz dikkatlice okunsaydı, en azından bu tür eleştirileri gündeme getirmeye gerek kalmayacaktı. Zira sözkonusu tablo, "hadis rivayet etme, fetva verme ve ictihad etme" hususiyetlerinin ayrı şeyler olduğunu belirtmek ve çok hadis rivayeti ile çok fetva verme bakımından Sahâbîler arasındaki durumu tespit etmek üzere konulmuştur. Orada İbn Hazm'ın tasnifinden hareketle, verdiği fetva sayısına dayanarak o sahâbîleri fakih veya müctehid olup-olmadıkları hakkında hüküm vermemizin yanıltıcı olabileceği, aynı durumun rivayet ettikleri hadis sayısı açısından da

² A.g.eleştiri, s. 153-4.

³ A.g. eleştiri, s. 158.

geçerli olduğu da belirtilmiştir.⁴ Nitekim tablo, Ebu Hureyre ve Enes b. Malik'in, en fazla hadis rivayet edenlerden olmalarına rağmen, fetvalarının orta sayıda olduğu; buna karşılık İbn Mes'ud, Ömer, Ali ve Zeyd b. Sabit'in rivayet sayıları onlardan çok düşük olmalarına rağmen, fetvalarının çok olduğu şeklinde okunmuştur.⁵

Sahâbeyi kategorize etme meselesine gelince, bu hususta gereken şey çalışmamızda zaten söylenmiştir.⁶

Ancak şunu da belirtelim ki, burada amacımız, "şu sahâbîler müctehittir, şunlar fakihdir, şunlar da hadisçidir" şeklinde onları ta'dad ederek kesin çizgilerle kategorik bir ayırımı tabi tutmak değildir. Aslında bu zaten imkansız da olduğu için biz, yalnızca meşhur sahâbîleri sünnet anlayışları ve genel temayülleri doğrultusunda ele almaktayız. Bu çalışmamız esnasında verdiğimiz birçok misalde de görüldüğü üzere, şekîl ve lafzî yaklaşımı ile meşhur bir sahâbînin, genel din anlayışı ve karakterinin hilafına, başka bir meselede diğer fakih sahâbîler gibi değerlendirmeler yapabildiği, hatta kişisel kanaatini dile getirebildiği görülmektedir.⁷ Buna mukabil fikhî ve icthadî ile meşhur bir sahâbînin bazen tamamen zahîrî bir anlayış sergileyebildiği de bir gerçektir.⁸

Evet, o tabloda Hz. Ömer kadar oğlu Abdullah da fetvası çok olanlar arasında sayılmıştır. Pekçok misal ile geniş bir şekilde izah edilmesine rağmen, baba-oğul arasındaki bariz yaklaşım farkı, sırf tablodan hareketle gözardı edilmiş, üstelik çelişkili görülerek eleştiri konusu yapılmıştır. (!) Çalışmada verilen örneklerin nasıl işlendiğini görmeleri için ilgili yerlerden aynen aktarmak durumunda kaldığım için okuyucularımızın affına sığınıyoruz.⁹

"İbn Kayyim'in de dediği gibi, Ebu Hureyre ve İbn Ömer, Sahâbenin en çok hadis ezberleyip-rivayet edenleri olmalarına rağmen, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ud, Zeyd ve hatta İbn Abbas bile her ikisinden de, Abdullah b. Amr'dan da daha fakihdir.¹⁰ Nitekim İbn Ömer ile İbn Abbas'ın müdâvimlerinden olan Süleyman b. Yesar (ö. 104), İbn Abbas'ın, kendisine soran kimseyi cevapsız çevirmezken, İbn Ömer'in çoğunlukla "bilmiyorum" dediğini, İbn Abbas'ın onun insanları bu şekilde göndermesine şaşırıldığını ve şüpheli bir hususta varsa sünnete bakıp onunla, yoksa reyyle fetva vermesi gerektiğini söylediğini anlatmaktadır. Yine İbn Ömer'in kendisine soru soranları, kendisinden daha fakih insanlar bulunduğu gerekçesiyle yanından uzaklaştırdığını görmekteyiz.¹¹ Şa'bi'nin (ö. 103) açıkça ifade ettiği gibi İbn Ömer, hadiste iyi (*ceyyidu'l-hadis*) olduğu halde, (*ceyyidu'l-fikhî*) fıkıhta iyi değildi.¹² Meymun b.

⁴ Erul Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 381, Ankara-2000.

⁵ A.g.e, s. 383.

⁶ A.g.e. s. 385.

⁷ Bkz: Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh*, Sücûd 5, II. 32, İstanbul-1981; Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *es-Sahîh*, Musafirîn 8, 9, 18, I. 479-483, tah. M. Fuad Abdülbaki, İstanbul-1981; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 140-1, İstanbul-1982; Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III. 57, tah. Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Beyrut-1987.

⁸ Bkz: Buhârî, Hacc 57, II. 161; Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Talâk 86, II. 590; Radâ' 14, II. 607, tah. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul- 1981; Abdurrazzak b. Hemmam, *es-San'ânî, el-Musannef*, X. 266, no: 19059, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut-t.y. el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.

⁹ Erul Bünyamin, a.g.e, s. 173-7.

¹⁰ İbn Kayyim, *l'lamu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, I. 305, Kahire- t.y. Dâru'l-Hadis.

¹¹ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut-t.y. I-V, I. 38-40; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Mukaddime 19, s. 57, İstanbul-1981.

¹² İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, III. 373, Beyrut-1985.

Mihran (ö. 118) ise, İbn Ömer'i daha vera' sahibi, İbn Abbas'ı ise daha ilim sahibi olarak nitelendirir.¹³

Onlar rey ve ictihaddan çekindikleri içindir ki, onların fetvaları, rivayetlerine nisbetle fazla değildir. Fetvalarının çoğu da, Kur'an'dan ilgili bulunduğu bir ayeti okumak veya o mesele ile ilgili olarak bildiği bir sünneti haber vermek, hadisi aynen rivayet etmekten ibarettir. Nitekim tabiilerden Cabir b. Zeyd (ö. 93), "Sahâbeden bazı insanlara yetiştirdim, fetvalarının ekserisi Hz. Peygamberin hadisi idi"¹⁴ derken bu hususa işaret etmektedir.

İbn Ömer'e, "umre yapan birisi Beyt'i tavaf ettikten sonra Safa ile Merve arasında sa'yetmeden hanımına yaklaşabilir mi?" diye sorulunca o, "Rasûlullah (s) geldi, Beyt'i yedi defa tavaf etti, Makam(-ı İbrahim)'in arkasında iki rekat namaz kıldı ve Safa ile Merve arasını sa'yetti. Sizin için Rasûlullah (s)'ta güzel bir örnek vardır" şeklinde Hz. Peygamber'in uygulamasını haber vermekle yetinirken, aynı soruya Cabir b. Abdullah "Safa ile Merve arasını sa'y etmeden ona yaklaşamaz" cevabını vermişti.¹⁵

Yine İbn Ömer'e birisinin gelerek, her Çarşamba günü oruç tutmayı nezrettiğini, ancak bu defa onun Kurban veya Ramazan bayramına denk geldiğini söyleyip, bu durumda ne yapacağını sorması üzerine, onun verdiği şu cevabı; anlayışını, metodunu ve meselelere nasıl yaklaştığını göstermesi bakımından oldukça ilginçtir: "Allah nezre vefa göstermeyi emretti, Rasûlullah (s) da Kurban bayramı günü orucundan nehyetti."¹⁶

O, nassların dışına çıkmama temayülünün yanısıra,¹⁷ Hz. Peygamberin idealize ettiği adaleti tam tesis edememe endişesiyle Hz. Osman'ın kendisine verdiği "insanlar arasında hüküm verme" görevini, affını isteyerek kabul etmemiştir.¹⁸

Hatta İbn Ömer'in, kendisine sorulan bir meseleyi "onu, Said b. Cubeyr'e (ö. 95) sorun, o bunu benden daha iyi bilir!" dediği, Enes b. Malik'in ise "onu mevlamız Hasan(-ı Basri)'ye (ö. 110) sorun!" diyerek kendileri cevap vermek yerine, fıkıh ve ictihadlarıyla meşhur olmuş bu tâbiilere gönderdikleri nakledilmektedir.¹⁹ Keza, Rasûlullah (s)'in ashabının, çeşitli meseleleri, bir tâbiî olan Urve b. Zubeir'e (ö. 94) sordukları bilinmektedir."²⁰ (s. 192-3)

"Hz. Ömer gibi, nebevi söz ve fiillerin illetlerini, maksatlarını, fiziki ve tarihi bağlamlarını gözetken fakih sahâbiler bile ibadetler söz konusu olunca, Hz. Peygambere aynen ittibayı yeğliyorlardı. Nitekim Hz. Ömer bir defasında Hacer-i Esved'e seslenerek "biliyorum ki sen bir taşsın. Ne zarar, ne de fayda verirsin. Eğer ben, Rasûlullah'ın sana dokunduğunu görmeseydim sana el sürmezdim" dedi ve ona eliyle dokunarak selamladı. Sonra, "biz neden hâlâ bu remele (yani tavaf esnasındaki

¹³ İbn Kayyim, a.g.e, I. 14.

¹⁴ Rabî b. Habîb, b. Ömer el-Ezdî, el-Câmiu's-Sahîh, (Musned), s. 11, no: 29, Kahire-1349, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, II. baskı. Cabir b. Zeyd hakkında bkz: Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV. 481-3, tah. Şuayb el-Arnâvut, Huseyn el-Esed, Beyrut-1990, VII. baskı.

¹⁵ Buhârî, Salat 30, I.103.

¹⁶ Ahmed, II. 260.

¹⁷ Nitekim onun tabiilerden Cabir b. Zeyd'e "sen Basra'nın fakihlerindensin, ancak Kur'an-ı natik (sarih) ile veya yaşanmış bir sünnet ile fetva ver! Çünkü bundan başka birşey yaparsan hem kendin helak olursun, hem başkalarını helak edersin" dediği nakledilmiştir. Bkz: Darimî, Mukaddime 20, s. 59; Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdurrahîm, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I. 42, tah. Muhammed Şerif Sükkar, Beyrut-1990.

¹⁸ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Ahkam 1, no: 1322, III. 612, İstanbul-1981; Ahmed, I. 66.

¹⁹ Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, II. 115, İstanbul-1984, Kahraman Yay.

²⁰ Bkz: Zehebî, Nubela, IV. 425.

heybetli ve çalimli yürüyüşe) devam ediyoruz ki? Çünkü vaktiyle biz, bu remel ile (bizim zayıf düştüğümüzü söyleyen) müşriklere karşı (güçlü) görünmek isterdik. Halbuki Yüce Allah onları helak etmiştir" dedikten sonra, "ama biz, Hz. Peygamberin yapmış olduğu birşeyi terketmeyi sevmeyiz" demiştir.²¹

Abdullah b. Ömer'e bir şahıs Hacer-i Esved'e dokunup öpmenin hükmünü sorduğunda o, Rasûlullah'ın ona dokunup öptüğünü haber vermişti. Bu defa adam, "peki, ya kalabalık olursa ne dersin, kalabalığa yenik düşersen ne dersin? " deyince o, "sen şu ne dersin sorularını Yemen'e at! Ben Rasûlullah'ı ona dokunup öperken gördüm" dedi.²² Hatta, "Rasûlullah'ın (Kabe'nin güneyindeki) şu iki ruknü istilam ettiğini gördüğümden beri, onları istilam etmeyi ne kalabalıkta, ne de tenhada terkettim" diyen²³ İbn Ömer'in, burnunun kanaması pahasına da olsa, istilamı gerçekleştirilebilmek için izdihamdan hiç çekinmediği bildirilmektedir.²⁴

Hz. Peygamber'den gördüğü herşeyi, her hâl u kârda uygulamayı, hatta onu taklid etmeyi kendisine şiar edinen İbn Ömer'in, şartlar ne olursa olsun bunu yapması, şekli itibanın bir neticesidir. Oysa Hz. Peygamber, güçlü kuvvetli birisi olan Hz. Ömer'i zayıflara eziyet verebileceği gerekçesiyle, rüknü öpmek için izdihama dalmaması konusunda uyarılmış, eğer boş ise istilam etmesini, aksi takdirde tehlikeli ve tekbir ile geçmesini söylemişti.²⁵ Hz. Peygamber'in tavsiyesinden sonra, izdihamın olduğu hallerde Hz. Ömer'in istilamı terkettiği bildirilmektedir.²⁶ Nitekim İbn Abbas da "rüknü kalabalık bulduğun zaman kimseye eziyet verme! Eziyet de çekme, geç!" tavsiyesinde bulunmaktadır.²⁷

Aynı şekilde İbn Ömer, Hz. Peygamberin hac ve umre için yapmış olduğu yolculuğunda, Medine yolu üzerinde nerelerde hangi vakit namazlarını kılmışsa onları bellemiş ve aynı yerlerde kılma titizliğini göstermiştir.²⁸ Oysa Mekke-Medine arasında yapılan bir yolculukta, Hz. Ömer bazı grupların inerek bir mescidde namaz kılmak üzere koşuştuklarını görünce sormuş, kendisine oranın, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bir mescid olduğu haber verilince de şöyle demiştir: "Sizden önceki toplumlar, ancak peygamberlerinin izlerini-eserlerini kiliseler haline getirdikleri için helak olmuşlardır. Şu halde, kim bu mescidlere vardığında namaz vakti girmişse, namazını kılsın, aksi takdirde geçip gitsin!"²⁹

Görüldüğü üzere, baba ile oğulun, Hz. Peygamber'in davranışlarına, sünnetlere bakışları, yorum ve yaklaşımları oldukça farklıdır. Hacer-i Esved karşısında Hz. Ömer'in içinden geçenleri seslendirmesi bile, onun muhakeme gücünü gösterir. Hz. Peygamber'in davranışlarının, hangi ortam ve şartlarda gerçekleştiğini, bunlardaki sebep, illet vb. durumları nazar-ı itibara aldığı ifade eder. Fakat ibadet olması sebebiyle sünnete ittibadan geri kalmadığı da bir gerçektir. Oysa İbn Ömer için Hz. Peygamber'den gördüğü bir ameli, neye malolursa olsun yapmaktan yana şeklen

²¹ Buhârî, Hac 57, II. 161; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, Hac 51, no: 1887, II. 446-7, İstanbul-1981.

²² Buhârî, Hac 60, II. 162.

²³ Abdurrazzâk, V. 35, no: 8902.; Buhârî, Hac 57, II. 161.; Ahmed, II. 3.

²⁴ Abdurrazzâk, V. 35-6, no: 8904-7.

²⁵ A.g.e., V. 36. no: 8910.

²⁶ A.g.e., V. 35. no: 8905.

²⁷ A.g.e., V. 36. no: 8909.

²⁸ Buhârî, Salat 89, I. 124.

²⁹ Abdurrazzâk, II. 119, no: 2734.; İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I. 448, tah. Muhibbuddin el-Hatib, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire-1407.

ittiba dediğimiz bir yaklaşım vardır. Bütün bu izahlara rağmen, sırf İbn Hazm veya başkaları, İbn Ömer'i de fukahadan saydı diye, onu Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Zeyd b. Sabit ile aynı kefeye koymanın nesnel bir okuma tarzı olmadığı da gayet açıktır.

Muhtevaya yönelik eleştirisine devamla sayın Acar şöyle demektedir:³⁰

"Aslında sayın Erul'un, 'Hz. Peygamber'in söylemlerine karşı lafzî ve eylemlerine karşı şeklî davranan sahâbîlerin bu davranışlarını sünnet olarak görmedikleri ve başkalarına telkin etmedikleri' şeklindeki değerlendirmesi³¹, yukarıdaki kategorik ayırımın pratik bir değerinin olmadığını ve tamamen düşünsel bazda kaldığını ortaya koymaktadır. Yine aynı tespit, kitabın başlığı ile yapılan tasnif arasında da benzer bir çelişkiyi doğurmaktadır: Mâdem ki İbn Ömer, Ebu Zerr ve Ebu Hureyre gibi Hz. Peygamber'in söylediği ve yaptığı her şeyi hayatlarında tatbik etme gayretinde olan sahâbîler bu davranışlarını, sünnet olarak kabul ettiklerinden değil, bunları yapmaktan zevk aldıkları ve kendilerini bu şekilde tatmin ettikleri için sergilemektedirler, o halde sahâbe içerisinde sünnete yönelik zâhirî yaklaşım gösteren bir gruptan bahsedilmemesi gerekir."

Acar'ın bu ifadeleri de, çalışmanın önyargılı bir biçimde okunduğu intibayı vermektedir. Zira çalışmanın amacı, Sahâbenin sünnet anlayışını, diğer bir ifade ile Hz. Peygamber'in davranışlarına karşı tutumları, yorumları ve onları değerlendirmedeki eğilimlerini, yaklaşımlarını, ihtilaflarını ortaya koymaya çalışmaktır. Birçok örnekle tespit edildiği üzere, İbn Ömer ve aynı yaklaşıma sahip olan diğer sahâbîler, sırf Hz. Peygamber'in yapmasını esas alarak O'nu aynen taklit etmişlerdir. Ancak, onlar, bu nebevî davranışlardan bazılarını sünnet olarak değerlendirirken, bazılarını ise, sünnet görmedikleri halde O'nun yaptığını yapmak, O'nun gibi hareket etme eğilimi göstermişlerdir. Dolayısıyla, bu tavır, Sahâbenin Sünnet Anlayışı adlı bir çalışmada elbette böyle bir bölümde ele alınması gereken bir yaklaşımdır ve "Zahirî yaklaşım" olarak isimlendirilmiş, ilgili yerlerde de bu durum yeterince izah edilmiştir.

Burada yine okuyucularımızın meseleyi kolayca anlayabilmeleri için çalışmamızdan Sahâbenin bu farklı temayüllerini yansıtan bir alıntı daha yapalım:³²

"Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiillerin teşriî ya da Sahâbenin ifadesiyle sünnet olup olmamasıyla ilgili ihtilaf edilen konulardan birisi de hacda Mina'dan dönerken, Mina ile Mekke arasındaki Muhassab, Ebtah, Bathâ veya Hayf-i Benî Kinane diye isimlendirilen yerde inip gecelemedir. Rasul-i Ekrem Mina'dan dönüşte buraya inmiş, Zilhicce'nin ondördünde burada gecelemiştir. Ancak Hz. Peygamber'in burada konaklaması, ibadet kastıyla mı, yoksa istirahat vb. herhangi bir sebeple mi vuku bulmuştur? Dolayısıyla bu, hac menasikinden bir sünnet midir? Yoksa Hz. Peygamber'in bir beşer olarak rastgele yaptığı sıradan bir konaklama mıdır? Bu hususta Sahâbenin farklı yaklaşımları, konumuz açısından fevkalade önem arz etmektedir.

Burada konaklamanın sünnet olduğu kanaatinde olanlar, Ebu Hureyre'nin şu haberini ileri sürmektedirler: Rasûlullah (s) Mina'dan hareket ederken "İnşaallah yarın (müşriklerin) küfür üzere yeminleştikleri yer olan Kinane Oğulları Vadisinde konaklayacağız" buyurmuştur. Haberin râvîsi Zuhri'nin verdiği bilgiye göre,³³ Hz.

³⁰ A.g. eleştiri, s. 158-9.

³¹ Erul, 471.

³² Erul Bünyamin, a.g.e, s. 282-5.

³³ Rivayetteki bu idrâcın Zuhri'den geldiğini İbn Hacer söylemektedir. Bkz: *Fetihü'l-Bârî*, III. 530.

Peygamber burayla Muhassab'ı kasetmektedir. Çünkü Kureyş ve Kinane Oğulları, Haşim ve Muttalib Oğullarına karşı, Rasûlullah'ı teslim edinceye kadar, onlarla evlenmemek, alış-veriş yapmamak üzere orada yeminleşmişlerdi.³⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber, müşriklerin küfür alametlerini, Allah ve Rasulüne düşmanlıklarını izhar ettikleri bu yerde, İslamın alametlerini izhar etmeyi kastedti.

İşte bundan dolayı Rasûlullah'ın bu fiiline uyararak Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve İbn Ömer gibi birçok sahâbî burada konaklamışlardır.³⁵ Hatta Naff'in bildirdiğine göre İbn Ömer burada konaklamanın sünnet olduğu görüşündeydi.³⁶ Ebu Hureyre ve İbn Ömer, bunun Allah'a yaklaşma cihetiyle gerçekleştiği kanaatinde olduklarından onu haccın sünnetlerinden sayarken; onun tevafuk eseri olduğunu benimsemeleri hasebiyle sünnet olarak görmeyen Hz. Aişe ve İbn Abbas ise,³⁷ burada konaklamıyorlar ve oranın herhangi bir kurbet-ibadet kastı gözetilmeksizin, rastgele inilen bir yer olduğunu söylüyorlardı.³⁸

Hz. Aişe bu hususta şöyle diyordu: "Rasûlullah (s) Ebtah'a ancak (Medine'ye doğru yola) çıkışı kolay olduğu için indi"³⁹ ama bu, sünnet değildir.⁴⁰ Dolayısıyla oraya dileyen iner, dileyen de inmez."⁴¹

Aynı kanaatte olan İbn Abbas ise şöyle demektedir: "Ebtah'ta konaklama, (hac menasikinden) birşey değildir. Orası sadece, Rasûlullah'ın (öylesine, rastgele) konakladığı bir yerdir."⁴² Diğer bir rivayette ise "o, Ebtah'ta konaklamaz ve şöyle derdi: "Rasûlullah (s) bunu ancak Aişe'yi beklemek için yapmıştı" denilmektedir.⁴³

Gerçekten de özellikle İbn Abbas'ın zikrettiği bu gerekçe konuya açıklık getirmektedir. Zira Hz. Peygamber bu gece hayız halinden dolayı kalan umresini yapması için Hz. Aişe'yi kardeşi Abdurrahman ile birlikte Ten'im'e göndermiş,⁴⁴ dolayısıyla onların dönmesini beklemiştir. Nitekim bir rivayette bunu bizzat Hz. Aişe de tasrih etmiş ve "Vallahi o (s), oraya yalnızca benim yüzümden indi" demiştir.⁴⁵

Söz konusu konaklama yerinin bizzat Hz. Peygamber tarafından belirlenmediğini söyleyen Ebu Rafi' ise "Mina'dan çıktığında Rasûlullah (s) bana Ebtah'a inmemi emretmemişti. Lakin ben kendim gelip onun çadırını kurdum, sonra o geldi ve indi" demektedir.⁴⁶

³⁴ Buhârî, Hac 45, II. 158; Muslim, Hac 343-4, I. 952-3.

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitabu'l- Musannef*, III. 191, no: 13343, tak. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut-1989; Muslim, Hac 337, I. 951; Tirmizî, Hac 81, no: 921, III. 262; İbn Mâce, *el-Kazvinî, es-Sunen*, Menasik 81, no: 3069, II. 1020, tah. M. Fuad Abdalbâkî, İstanbul-1981; Ahmed, II. 87, 89, 112.

³⁶ Muslim, Hac 338, I. 951.

³⁷ Dehlevî, Huce, I. 409-410.

³⁸ Bkz: Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhac fi Şerhi Sahîh-i Muslim b. el-Haccac*, IX. 59, Kahire-t.y., Dâru'r-Rayyân li't-Turâs; İbnü'l-Kayyim, *Zâdu'l-Maâd fi Hedy-i Hayri'l-Ibâd*, II. 295, tah. Şuayb el-Arnâvut, Abdulkadir el-Arnâvut, Beyrut-1987, XV. Baskı.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, III. 191, no: 13346; Buhârî, Hac 147, II. 196; Muslim, Hac 339-340, I. 951; Ebu Dâvûd, Menasik 87, no: 2008, II. 513; Ahmed, VI. 190.

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, a.y.; Muslim, a.y.

⁴¹ Ebu Dâvûd, a.y.; Ahmed, a.y.

⁴² İbn Ebî Şeybe, III. 191, no: 13344; Buhârî, Hac 147, II. 196; Muslim, Hac 341, I. 952; Ahmed, I. 221.

⁴³ İbn Ebî Şeybe, III. 191, no: 13345; Ahmed, I. 369.

⁴⁴ Bkz: Buhârî, Hayz 15-6, I. 81; Muslim, Hac 115-136, I. 872-81; Ahmed, III. 394, VI. 266.

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III. 692 (Ahmed b. Hanbel'den nakletmektedir.) Ebu Dâvûd, Menasik 86, no: 2005, II. 512 'de ise Hz. Aişe şöyle demektedir: "Ben umremi kaza ettim ve Rasûlullah (s) umre bitinceye kadar beni Ebtah'ta bekledi."

⁴⁶ Muslim, Hac 342, I. 952; Ebu Dâvûd, Menasik 87, no: 2009, II. 513-4.

Dolayısıyla, Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi, onun sünnet olduğunu kabul etmeyenler, Hz. Peygamber'in burada konaklamasının sebeplerini dikkate alarak, bunun hac menasikinden olmadığını, terkinden dolayı da birşey gerekmediğini söylemek istemişlerdir. İbn Ömer gibi onun sünnet olduğunu söyleyenler ise, Hz. Peygamber'in fiillerini örnek alma şeklindeki genel temayülden hareket etmektedirler, ama bunu bağlayıcı görmemektedirler.⁴⁷

YÖNTEM, KAYNAK VE RİVAYETLERİ DEĞERLENDİRME İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER:

Eleştiride dile getirilen diğer bir husus da, rivayetleri değerlendirmedeki yöntem ve buna bağlı olarak ortaya çıkan bazı neticeler ve kullanılan kaynakların değerine ilişkindir.⁴⁸

"Emânet (önce) kişilerin kalplerinin derinliklerine indi, sonra Kur'ân indi ve onlar (onu önce) Kur'ân'dan öğrendiler, (sonra) sünnetten öğrendiler" rivayeti ile ilgili değerlendirmelerimize yönelik haklı eleştirisinden dolayı sayın Acar'a teşekkür ediyoruz. Sanıldığının aksine, baskı öncesinde gördüğüm ve dipnota ilave ettiğim Ma'mer b. Raşid rivayeti, orada yaptığımız değerlendirmeleri alt üst etmiş, maalesef bu husus dikkatlerimizden kaçmıştır. Bu durumda, hem en erken eser olan Ma'mer'in Câmî'inde, hem de diğer kaynaklarda geçtiği üzere rivayetin, "Sonra Kur'ân indi ve onlar (onu önce) Kur'ân'dan öğrendiler, (sonra) sünnetten öğrendiler" şeklinde olduğu; "sünnetten öğrendiler" ifadesini nakletmeyen Fezârî'nin bu rivayetiyle tek kaldığı ortadadır ve kitabın III. baskısında gerekli düzeltme yapılacaktır.

Ancak burada hemen belirtmeliyiz ki bizi subjektiflikle itham eden sayın Acar'ın, Fezârî rivayeti hakkında ileri sürdüğü "tek kalması, diğer sika râvîlere muhalefet ettiği için şazz, hatta münker olması" durumu, yalnızca "Allah'ın Kitabı'nı bıraktığını" ifade eden rivayetler karşısında, "Allah'ın Kitabı ve Nebisi'nin Sünnetini bıraktığını" ifade eden rivayetler için de geçerlidir. Nitekim Müslim (ö. 261), Ebu Davud (ö. 275) ve İbn Mace'nin (ö. 273) Câbir b. Abdullah'tan (ö. 80) rivayet ettikleri oldukça uzun olan veda hutbesinde Hz. Peygamber'in, "Size öyle birşey bıraktım ki, ona sarıldıktan sonra asla sapıtmazsınız. O, Allah'ın Kitabıdır"⁴⁹ buyurduğu bildirilmektedir. Çalışmamızda isnad ve metinleriyle geniş bir şekilde incelediğimiz üzere, aynı isnadla gelen Tirmizî'deki rivayette olsun, başka rivayetlerde olsun "Allah'ın Kitabı" ifadesinden sonra "Ehl-i Beyt"; muhtelif kaynaklarda zikredilen ve herbiri zayıf olan diğer rivayetlerde ise "Nebisinin Sünneti" ziyadesi vardır ve ortada açık bir çelişki söz konusudur. Bu durumda, Fezârî rivayeti hakkındaki söylenenler, bu rivayetler için de geçerli olmasına rağmen, bizim, literal okuma ile yetindiğimizi (!) söyleyen Acar, "zahirdeki bu çelişkinin giderilebileceği ihtimalinden" bahisle şöyle diyebilmektedir:⁵⁰

"Ehl-i Beyt ve İtra kelimelerinden kastedilen şeyin, 'Hz. Peygamberin yaşam biçimini benimseyen ve onun direktiflerine sınımsız sarılan müminler'in olduğunu söyleyen Tahâvî ve Aliyyü'l-Kâfî gibi âlimler de mevcuttur. Hadisin tenkidinin yanında te'vîlinin de merkeze alınması durumunda tearuzdan kurtulmak mümkündür."

⁴⁷ Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III. 692.

⁴⁸ Acar, a.g. eleştirisi, s. 154-8.

⁴⁹ Müslim, Hac 147, I. 890; Ebu Dâvûd, Menasik 57, no: 1905, II. 462; İbn Mâce, Menasik 84, no: 3074, II. 1025.

⁵⁰ A.g. eleştirisi, s. 155.

Ahzab Suresi 33. ayette zikredilen *Ehl-i Beyt*'in Hz. Peygamber'in eşleri olduğu hiçbir şüpheye ve yoruma mahal bırakmayacak kadar açık olmasına rağmen, "Ehl-i Beyt" hakkında bulabildiği bu müdhiş tevil (!), "tearuzdan kurtulma" adına nelerin söylenebileceğinin tipik bir misali olsa gerektir. Ehl-i Sünnet'te bu meyanda teviller yapılırken, kendilerinin Ehl-i Beyt olduğunu söyleyen kesimler de herhalde boş durmamıştır. Muhtemelen hilafet konusunda Hz. Ebu Bekr ve Ömer'e olan husumetlerinden dolayı, Hz. Peygamber'in eşleri olan Hz. Aişe, Hafsa ve Ummu Seleme'yi "Ehl-i Beyt" kapsamına sokmamak için, sekaleyn hadislerinden birisinde "O'nun *Ehl-i Beyt*'i kimlerdir? Hanımları mı?" şeklindeki soruya Zeyd b. Erkam'a "Lâ veymullahi! Allah adına yemin ederim ki hayır!" cevabı verdirilmiştir. Üstelik böyle bir rivayet, Müslim tarafından nakledilmiştir.⁵¹ Bu ise, öznelliğin, sadece yorumlara değil, rivayetlere bile nasıl yansıdığına bir göstergesidir. Yani hadisleri bir şekilde tevil edip kabul etme adına, Kur'an'a rağmen, bir tarafta Hz. Peygamber'in hanımlarını dahi *Ehl-i Beyt* dışı sayan bir öznellik; diğer tarafta ise *Ehl-i Beyt*'ten kastedilen şeyin, sünnete sarılan bütün müminler olduğunu söyleyen başka bir öznellik karşı karşıyayız. Tahâvî ve Aliyyü'l-Kâfî'nin bu tevillerini naklederken sayın Acar, rivayetleri cem ve tevil etme adına hem bu iki alimimizin, hem de kendisinin ne denli taraflı bir okuma örneği sergilediğinin farkında bile değildir. Ona göre geçmişteki alimlerimiz yorumlarsa "tevil", günümüzde biri yorumlarsa "tenkid" ve "öznellik" olmaktadır?! Objektifliğin esas olduğu ilmi bir çalışmada, böylesi taraflı tevilleri bırakın merkeze almayı, ciddiye bile almamız beklenmemelidir.

İbn Abdilber'in: "Bu hadisin Hz. Peygamber'den nakledilmiş olduğu ehline bilinen bir şeydir. İsnada gerek duymayacak kadar meşhurdur. Üstelik bu anlamda Ebu Hureyre ve Amr b. Avf gibi sahâbilerden nakledilen âhâd haberler vardır" sözüne gelince,⁵² Allah kendisine rahmet eylesin, mesele hiç de onun dediği gibi değildir. İslam'ın öncelikli iki kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet anlayışının, bilahare ne kadar şöhret kazandığında şüphe yoktur. Ancak, eğer bu doğrultuda sahih rivayetler olsaydı, İmam Mâlik'in "belâğ" sigasıyla naklettiği hadislerin senedlerini sıralamayı amaçlayan bu merhum alimimiz, et-Temhîd adlı muazzam eserinde onları mutlaka zikrederdi. Fakat ne gariptir ki, asırlardır, bu rivayetler söz konusu edildiğinde, "Mâlik'in "belâğ" sigalarını, İbn Uyeyne'nin sahih gördüğü, İbn Abdilber'in ise bu rivayetleri senediyle tahrir ettiği" söylenerek mesele kolayca geçiştirilmiştir.⁵³ İbn Abdilber'in bu ifadelerini nakletmekle yetinerek aynı hataya düşen Acar, "tearuzdan kurtulma" adına merhum Elbâni'yi referans göstereceğine, lutfedip de Temhîd'de zikredilen⁵⁴ bu iki rivayeti inceleyeydi, Ebu Hureyre rivayetinin isnadında cerh-tadil otoriteleri tarafından cerhedilen Salih b. Musa et-Talhî ve Davud b. Amr'ın bulunduğu;⁵⁵ Amr

⁵¹ Muslim, Fedailu's-Sahâbe 36-7, II. 1873-4.

⁵² Acar, a.g. eleştiri, s. 157.

⁵³ Bkz: Zurkânî, Muhammed, *Şerhu'z-Zurkani alâ Muvattai'l- İmam Mâlik*, Beyrut-1978, IV. 246.

⁵⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, XXIV. 331-332, tah. Saîd Ahmed A'râb, 1991.

⁵⁵ Mesela ilki hakkında Buhârî "munkeru'l-hadis", Nesâî "metruk" derken; ikincisi hakkında da, Ebu Zur'a ve Ebu Hatim "munkeru'l-hadis" diyerek onları cerhetmişlerdir. Bkz: Zehebî, Mizanu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl, III. 16; II. 206-7, tah. Ali Muhammed el-Becâvî, *Fethiye Ali el-Becâvî*, y.y., t.y.; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, III. 195, Haydarâbâd-1325-7.

b. Avf rivayetinde ise, kendisi hakkında cerh-tadil alimlerimizin oldukça ağır cerh ifadeleri kullandıkları torun Kesir b. Abdullah'ın bulunduğunu görebilecekti.⁵⁶

Bu durumda klasik hadis usulü açısından bakıldığında, her iki hadis de tartışılmayacak derecede zayıftır. Merhum alimimizin yukarıdaki ifadelerinin gerçeği yansıtmadığı, orada zikretmiş olduğu bu zayıf isnadların da, yalnızca "Allah'ın Kitabını" bıraktığını ifade eden sahih hadisler karşısında mukavemet edemeyeceği açıktır.

Meseleye metin açısından bakacak olursak, şu soruları rahatlıkla sorabiliriz:

1. Hz. Peygamber, ümmetine birşey/ler bıraktığını ifade etmişse, böylesine önemli bir vasiyeti üç farklı şekilde mi söylemiştir?

2. Şayet bu vasiyet Veda Hutbesi'nde geçiyorsa, yani on binlerce sahâb'in dinlediği bir hutbe ise, nasıl oluyor da bu üç farklı muhteva ile naklediliyor?

3. Sünnî alimler, Allah'ın Kitabını ve Nebisinin Sünnetini bıraktığını söyleyen versiyonu, nasıl Sünnet'in teşride delil oluşu hakkında kullanıyorlarsa; Şîî alimler de Allah'ın Kitabını ve Ehl-i Beyt'i bıraktığını belirten versiyonu, masum imamların fıkıh ve hadiste otoriteler oldukları hususunda delil olarak kullanmaktadırlar. Bu durumda, aynı kalıplarla gelen, ama ikinci maddeleri değişen, ve iki farklı ekolün en önemli mesnedlerinden olan bu rivayetler arasında çelişki yok mudur?

Aslında rivayetlerdeki çelişki açıktır. Geçmişte ve günümüzde birçokları meseleyi tevil etmeye çalışmışlar, yeterli isnad ve metin tahlili yapmaktan özellikle kaçınmışlardır. Sünnî alimler, Kitap-Sünnet versiyonunu, Şîî alimler ise Kitap-Ehl-i Beyt versiyonunu tercih etmişlerdir. Yıllardır bu konuda yaptığımız araştırmalara rağmen, maalesef Kitap-Sünnet versiyonunun sahih bir isnadını bulabilmiş değiliz. Benzer lafızlarla hadis, tespit edebildiğim kadarıyla, Ebu Said el-Hudrî⁵⁷ ile İbn Abbas'tan da⁵⁸ rivayet edilmiştir ve onlar da zayıftır. Hanımlarını kastederek yapmış olduğu farklı muhtevaya sahip olan hadisler hariç, bu durum, aynı kalıplarla gelen Kitap-Ehl-i Beyt versiyonları için de geçerlidir.⁵⁹

Evet, tevil kapısı o kadar açık ki, bunlar birçok defa rivayetlere yansıyabilmiştir. Bunun tipik iki misalini zikredebiliriz:

1. Hz. Ali'den nakledildiğine göre, Rasulullah (s) hastalandığında şöyle buyurmuştur:

"Ey insanlar! Ben size, Allah'ın Kitabını, Sünnetimi ve İtratimi (Ehl-i Beytimi) bıraktım..."⁶⁰

2. Sağâni'nin naklettiği bir rivayete göre ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Ben sizi (kendi halinize) bıraktığım sürece, siz de beni (öylece kendi halime) bırakın. Sizi, gecesini gündüz gibi olan, tertemiz, apaydınlık bir yol üzere bıraktım.

⁵⁶ Mesela, Ebu Davud onun için "rukun min erkani'l-kizb" demiş, İbn Hibban "Onun babasından, dedesinden rivayet edilen uydurma bir nüshaya sahip olduğunu" belirtmiştir. Bkz: Zehebi, a.g.e, IV. 326-7; İbn Hacer, a.g.e, VIII. 421-3.

⁵⁷ Bkz: el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutejakkih*, I. 94, Beyrut-1980, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ; Kadî İyâz, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Semâ'*, , s. 9, tah. Es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, t.y.

⁵⁸ Bkz: Hâkim, Ebu Abdullah en-Neysâbüri, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, I. 93, Beyrut- t. y.

⁵⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Ahmed es-Sâlûs, *Hadîsu's-Sekaleyn ve Fıkhuhihü*, Mecelletu Merkez-i Buhûsi's-Sunne ve's-Sîre, sayı: I, s. 219-247, Katar-1984.

⁶⁰ Zeyd b. Ali b. Huseyn b. Ali, *Musnedu'l-İmâm Zeyd*, s. 360-1, derleyen: Abdulaziz b. İshak el-Bağdâdî, Beyrut-1983, II. baskı.

Onlara sarılırsanız, benden sonra asla sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı, İtratim (Ehl-i Beytim), Ashabıma ittiba ve Sünnetim."⁶¹

Dikkat edilirse, ilk rivayette, farklı üç metin gayet güzel bir şekilde tek hadiste cem edilmiştir. Son rivayette ise, buna "Sahâbeye ittiba" da ilave edilmiştir. Ancak Sağani'nin naklettiği bu rivayet, uydurma bir haberdir ve onu el-Mevzûât adlı eserinde nakletmiştir. Sadece bu iki misal bile, tevîl yaparak, nelerin cem edilebileceğini göstermek için yeterlidir.

Vâkidî rivayetindeki sözünü ettiğimiz tereddütle ilgili olarak da sayın Acar, "Halbuki orada bir tereddüt değil, aynı hadisin farklı lafızlarla da nakledildiğine işaret edilmektedir" demiştir.⁶² Halbuki lafız gayet açıktır: "*Kitaballahi ve sunnetehû bi eydikum*" "Allah'ın Kitabı ve elinizdeki O'nun Sünneti." Burada *sunnetehû* ifadesindeki zamir, Allah'a racidir ve Hz. Peygamber'den söz edilmemektedir. Bu nedenle olmalı ki, hemen bunun ardından şunu ilave etmiştir: "*ve yukâlu kad teraktu fikum Kitaballahi ve sunnete nebiyyih*" "Size Allah'ın Kitabını ve Nebisinin sünnetini bıraktım" da denilir. Buradaki "*ve yukâlu*" ifadesi, herşeyden önce "temrîz" sığasıdır ve cezm sığası olmadığı için, nakledilen metnin zayıflığını, nakledenin de elbette bu hususta tereddüdünü gösterir.

Sayın Acar'ın yönelttiği diğer bir eleştiri de şöyledir:

"Söz konusu rivayetleri değerlendirirken sayın Erul, "*teraktü fi kum mâ*" ifadesini ısrarla "size **birşey** bıraktım" şeklinde terceme etmiş ve hadisin başında bırakılan şeyin tek olduğu halde daha sonra iki ayrı şeyin zikredilişini dilsel açıdan hatalı bularak "*Nebîsinin sünneti*" kısmının müdrec olabileceğini ileri sürmüştür."⁶³

Öncelikle belirtmeliyim ki, böyle bir sonuca varırken, ilgili rivayetlerin senedleri, metinleri ve kaynakları incelendikten sonra, bunları takviye sadedinde dil açısından da görülen bir probleme işaret edilmiştir. Yoksa sadece "mâ" ismi-mevsulünden hareketle böyle bir terceme yapılarak hadisler hatalı bulunmuş değildir. Madem ki, "Âit zamirlerinin, râci' oldukları kelimelerin lafızlarına binâen müfred, mânâlarına binâen de cemi gelmeleri caizdir", "*teraktü fikum mâ in i'tesamtum bihî*" "*teraktü fikum mâ in ehaztum bihî*" rivayetlerindeki zamirin, "*bihî*" değil; "*bihâ*", "*bihimâ*" veya "*bihinne*" olması da caiz değil miydi? Oradaki tercemelerde, "*bihî*" zamiri dikkate alınmış, oradan hareketle "size **birşey** bıraktım" diye çevirilmişdir. Şayet buradaki zamir en azından "*bihâ*" olsaydı, çoğula da delalet edeceği için, böyle bir itiraz ve eleştiri yerinde olacaktı. Nitekim yalnızca "Allah'ın Kitabını" bıraktığını ifade eden rivayetteki ifade "*ve kad teraktü fikum mâ len tadillû ba'dehû in i'tesamtum bihî: Kitâballahi*" şeklindedir. Diğer bir husus, buradaki "mâ" ve aid zamiri çoğul kabul edildiğinde, Türkçe bakımından acaba ibare şöyle mi çevrilmeliydi?:

"Size öyle ikişey bıraktım ki, o ikisine sarılırsanız..." veya,

"Size öyle birşeyler bıraktım ki, onlara sarılırsanız ...: Allah'ın Kitabı, Peygamberinin sünneti."

Halbuki biz o metinleri şu şekilde çevirmişiz:

"Size öyle birşey bıraktım ki, ona sarılırsanız asla ve kesinlikle sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı, Peygamberinin sünneti."

⁶¹ Sâğânî, *el-Mevzûât*, s. 8, no: 24, Beyrut-1985, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

⁶² Acar, a.g. eleştiri, s. 157.

⁶³ Acar, a.g. eleştiri, s. 154.

Diğer rivayetlerde, "emreyni", "şey'eyni", "sekaleyni" ve bunlara raci tesniye zamirler açıkça ifade edilirken; "Allah'ın Kitabını" bıraktığını ifade eden rivayette tek birşeyden bahsedilmiştir. Bizim sadece önceki delilleri takviye sadedinde söylediğimiz bu husus, maalesef, sanki söz konusu rivayetleri "dilsel açıdan hatalı bularak "Nebîsinin sünneti" kısmının müdrec olabileceğini ileri sürdüğümüz" gibi bir neticeye varılabilmıştır. Bu rivayetlerle ilgili değerlendirmemizde böyle bir takviyeye de ihtiyacımızın olmadığını ve bu ifadelerin kaldırılması halinde de neticenin değişmeyeceğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Eleştiride Acar ayrıca "hadis kaynaklarının mı yoksa salt tarih kitaplarının mı daha güvenilir olduğu" konusuna temas ederek şöyle demektedir:

"Bu noktadaki geleneksel tavır birincisinin lehinedir. Hatta bunun da ötesinde siyer, meğâzî ve târih kitaplarındaki rivayetlerin asıllarının olmadığı düşüncesi ağırlıktadır. Buna karşın özellikle son asırda salt tarihe hadisten daha çok güven duyan ve "müslüman tarihçi ve hadisçilerin iddialarının aksine tarihin hadisten çok daha güvenilir" olduğunu ileri süren ilim adamları da olmuştur."⁶⁴

Evet, son yıllarda yapılan çalışmalar, klasik bakışın tersine, siyer, meğazi ve tarih kitaplarındaki rivayetlerin, bazen hadisçilerinkinden daha sağlıklı olabileceği yönünde tespitler ortaya koymaktadırlar. Evvela, bu ilimlerin de temelde rivayet ilimlerine dayandıklarını unutmamak gerekiyor. Onlar, tipik bir hadisçi gibi isnadı esas almak yerine, metni, diğer bir ifadeyle muhtevayı esas alıyorlar ve isnaddaki zaafiyetleri, kusurları pek fazla önemsemeden ellerindeki muhtevayı naklediyorlar. Onlarda herhangi bir hadisçinin hassasiyeti olmayacağı için, isnad ve metinlerde herhangi bir tasarruf yapmadan, kendisine ulaşan muhtevayı aynen nakletmeleri bazen bizim için bir avantaj olabilir. "Meğâzî ve târih kitaplarındaki rivayetlerin asıllarının olmadığı düşüncesi" ile, bunun bir uzantısı olarak "Vâkıdî metruktür" şeklindeki klasik cerh şablonuyla onun kıymetli eserini hiçe sayan anlayış, özellikle hadislerin tedvin-tasnif devri ve isnad tarihi ile ilgili yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda belki ciddiye bile alınamaz. Bu hususta, hem hadis, hem de siyer ve tarih kaynaklarından birlikte yararlanılmalı, eserlerin karizmalarıyla, imamların otoriteleri, "rivayet" denilen veriye kendi isnad veya metinden ayrı belli bir değer katmamalıdır diye düşünüyorum. Mesela, Abdurrazak (ö. 211) veya İbn Ebi Şeybe (ö. 235)'deki Meğâzî ve Tarih bölümlerindeki bir rivayet, Musannef'deki sıradan, herhangi bir rivayet iken, Buhari veya Müslim tarafından oralardan aynen nakledilmişse çok daha farklı bir değer taşıyabilmekte, "sahih" ve "muttefakun aleyh" olarak tavsif edilmektedirler.

TEZDE ULAŞILAN SONUÇLARA DAİR ELEŞTİRİLER:

Eleştiride, çalışmamızda ulaşılan bazı sonuçların yanlış olduğu dile getirilmiştir:

"Diğer taraftan İbn Ömer, Ebu Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sünnete zâhirî olarak yaklaştıkları varsayılan sahâbîlerin, ehl-i tasavvufun selefi haline geldikleri ve mutasavvıfların çoğunlukla bunların yolundan gittikleri şeklindeki tespit de⁶⁵ doğru

⁶⁴ Acar, a.g. eleştiri, s. 156.

⁶⁵ Erul Bünyamin, a.g.e., s. 196, 471.

görünmemektedir. Zîra mezkur çevrelerin kendilerini daha çok Hz. Ebu Bekr, Ömer ve Ali'ye nispet ettikleri hemen her tasavvuf kitabında yer almaktadır."⁶⁶

Tarikatlerin, kendilerini Hz. Ebu Bekr, Ömer ve Ali'ye nisbet etmeleri ayrı bir konu; seyr-u sülukta bazı sahâbîlerin davranışlarını, hayat tarzlarını kendileri için birer örnek olarak görüp, Hz. Peygamber'e tıpkı onlar gibi ittiba ve iktida içinde bulunmaları ayrı bir konudur. Hemen her konuda Hz. Peygamber'e teşbih ve O'nun davranışlarını taklidde, aynen ittibada İbn Ömer'e, zühd konusunda Ebu Zer, Ebu'd-Derdâ'ya sık sık atıfta bulunulduğu, hatta belli rivayetlerin daha çok onlara nispet edildiği görülecektir. Mezkur çevrelerin kendilerini daha çok Hz. Ebu Bekr, Ömer ve Ali'ye nispet etmeleri ise, onlara duyulan muhabbet ve onların hilafetten gelen otoritelerinden yararlanma ile izah edilebilir.

Yukarıdaki itirazda kaynak olarak atıfta bulunulan H. Kâmil Yılmaz'ın, diğer bir çalışması, bizim iddiamızın ne kadar doğru olduğunu ortaya koymaktadır. "Tasavvufî Açıldan Ashab-ı Suffa" adlı makalesinde, Ashab-ı Suffa'nın yaşantısını inceleyen Yılmaz, yeme-içme, giyim-kuşam, mesken gibi hem fizikî yaşamda, hem de ilim, ibadet, ahlak ve zikir gibi manevî alanda olmak üzere Suffalılarla Sûfilerin benzerliklerini oldukça güzel bir şekilde ortaya koymakta ve sık sık Suffa Ashabı'ndan olan Ebu Hureyre, Ebu Zer, Ebu'd-Derda, Abdullah b. Ömer ve Ebu Said el-Hudrî gibi sahâbîlere atıfta bulunmakta, onların yaşantılarını örnek olarak göstermekte, hatta tasavvuf erbabı için Ehl-i Suffa'yı idealize etmekte ve bizim yaptığımız şu tesbiti o da yapmaktadır: "Nitekim, Hâkim Mustedrek'inde Ashab-ı Suffa'nın zikir ve ibadetle meşguliyetinin ikinci ve üçüncü hicrî asırdan itibaren ortaya çıkan zühd ve tasavvuf hareketinde çok etkili olduğunu ve sufilerin bunları kendilerine örnek aldıklarını belirtmektedir."⁶⁷ Demek ki, zahîrî yaklaşıma sahip olan sahâbîlerin içinde bulunduğu Suffa Ashabı ile Sufiler arasındaki mezkur ilişkiyi bizden asırlar önce tesbit eden Hakim en-Neysaburî de aynı hataya düşmüş (!).

Acar'ın "Doğal olmayan ise; 'Sahâbenin Sünnet Anlayışı' başlığının, fikhî ve ictihâdî yaklaşımlara indirgenmesidir" sözü ile "Hz. Peygamberin yaşam tarzı" demek olan sünnetin yalnızca normatif yönünün ele alınması ve sünnetin ahlâki boyutuna ilişkin olarak sahâbenin Rasûlullah'ı örnek alışlarının araştırma dışında tutulması yadırganacak bir durumdur" şeklindeki ifadelerine⁶⁸ de katılmak mümkün değildir. Çünkü biz üç yaklaşımı da incelemeye ve değerlendirmeye çalıştık. Zahîrî yaklaşımı reddetmeyip sonuçta mizacı uygun olanların bu yaklaşımı sergileyebileceklerini, ancak bunu yaparken sünnet olarak dayatmamaları gerektiğine işaret ettik:

"Lafızcı ve şekilci olmaları hasebiyle onlar Hz. Peygamberden sadır olan en ince ayrıntıya kadar herşeyi izlemişler, tergîb-terhib haberlerini dahi tamamen zahîrîleri üzere alarak aynen amel etme cihetine gitmişlerdir. Böylesi sözleriyle Hz. Peygamber, bazen bütün içerisinde bir ayrıntıya vurgu yaparak bazı hususları teşvik veya ikaz etmeyi amaçlamış olabileceği gibi, bazen de bağlayıcı olmaksızın çeşitli davranışları idealize etmiştir. Bu teşvik ve ikazlar, bütün içerisinde değil de, parça olarak ele alınırsa, Ebu Zerr'in mülkiyet anlayışında olduğu gibi yanlış sonuçlara götürecektir."

⁶⁶ Mesela bkz. Yılmaz, Kâmil, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1996, 498, 499. Acar, a.g. eleştiri, s. 159.

⁶⁷ Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvufî Açıldan Ashab-ı Suffa*, Tasavvuf Dergisi, yıl: 3, sayı: 7, eylül-aralık 2001, s. 9-22. Ashab-ı Suffe'yi değerlendiren Hakim'in oradaki ifadesi şöyledir: "...Ve hum et-Tâifetu'l-Muntemmiyetu ileyhimu's-Süfiyyetu qâmen ba'de qâmin..."

⁶⁸ Acar, a.g. eleştiri, s. 159-160.

tir. Öte taraftan, bağlayıcı olmadığı halde bu tavsiye ve ikazlara aynen uyma, yine Ebu Zerr'in uşağı ile aynı giysiyi paylaşmasında olduğu gibi, oldukça ideal davranışların uygulanması şeklinde olumlu sonuçlar doğurabilecektir.

Onların Hz. Peygamberin tasarruflarına yönelik lafızcı ve şekilci yaklaşımları, bize bazı detayların aktarılması bakımından faydalı olmuştur. Onlar sayesinde Hz. Peygamberin birçok davranışları tespit edilebilmiş, gelen nesillere fiili olarak öğretilebilmiştir.⁶⁹

"Bu sahâbilerde olduğu gibi, bugün herhangi bir mümin, mizaç ve karakteri doğrultusunda benzer bir eğilim gösterebilir. Bu bizim kültür ve folklor zenginliğimize daha da zenginlik katar. Ancak, sergilenen bu davranışların sünnet olarak görülmesi ve başkalarına da sünnet diye dayatılmaması şarttır. Nitekim adı geçen sahâbiler, bu davranışları başkalarına sünnet olarak telkin etmemişlerdir."⁷⁰

"Bu hususta özellikle hukuk sahasındaki mütahassısların, ilk halifeler başta olmak üzere, fakih ve müctehit sahâbilerin ictihatlarından hareketle, onların zihinlerinde yer etmiş olan hukuk usûlü veya diğer bir tabirle hukuk felsefesini yeniden tespit etmeleri ve bu metodolojiye hayatiyet kazandırmaları yeni bir asr-ı saadet için atılmış önemli bir adım olacaktır."⁷¹

Görüldüğü üzere biz, bu iki yaklaşımı, yegane çözüm olarak değil, "önemli bir adım" olarak görmüşüz. Acar'ın iddia ettiği üzere "sünnetin yalnızca normatif yönünün ele alınması" gibi bir durum söz konusu değildir. Elbette asırlardır biriken problemlerimize çözüm için salık verebileceğimiz yaklaşım, sünneti anlama, doğru bir şekilde yorumlama ve en uygun çözümler üretmeyi sağlayacak fikhî ve ictihâdî yaklaşım olacaktır. Kaldı ki biz bunu söylerken, zahirî yaklaşımı sünnet kapsamının dışında tutmuş değiliz. Hatta bu yaklaşımın yararlarından ve mizacına uygun olanların bu yaklaşıma uyabileceklerinden de bahsetmişiz.

Devamla sayın Acar, Hz. Ömer ve Ebu Bekr'in fedakarlıklarından örnekler vererek şu soruları yöneltmektedir:

"Ebu Zerr'in, üç günlük ihtiyacı dışında mal biriktirmemesi⁷² gibi sahâbî tasarruflarının, sahâbenin sünnet anlayışı ile hiç bir ilişkisi yok mudur? Bu gibi tavırlar, Hz. Peygamberin terğîb ve terhîblerini zâhirî anlamıyla mı, yoksa gâî anlamıyla mı anlamaktır? Başka bir ifâdeyle sahâbenin zühd, vera', rikak ve takvâya yönelik davranışları, onların hangi anlayışını temsil eder?"⁷³

Rasul-i Ekrem'in zaman zaman yaptığı gibi, sayın Acar'ın bu sorularına müsadenizle biz de sorularla mukabelede bulunalım:

1. Ebu Zerr'in, üç günlük ihtiyacı dışında mal biriktirmemesine dair rivayetler şayet sahihse, hangi bağlamda söylenmiştir? Nebevî maksad doğru anlaşılıp mıdır?⁷⁴

2. "Üç günlük ihtiyacı dışında mal biriktirmeme" gibi bir anlayış, Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu hayat tarzına uygun mudur?

⁶⁹ Erul Bünyamin, a.g.e, s. 194-5.

⁷⁰ Erul Bünyamin, a.g.e, s. 471.

⁷¹ A.g.e., s. 473.

⁷² İbn Hanbel, Müsned, V, 156, 176.

⁷³ A.g. eleştiri, s. 160.

⁷⁴ Musned'deki hadislerde biriktirip, ağzı bağlanan, ama Allah yolunda harcanmayan altın ve gümüş keselerinden söz edilmektedir, üç günlük ihtiyaç gibi bir husus söz konusu değildir.

3. Şayet bu ve buna benzer eğilimler, Ebu Zer veya başka sahâbilerden sadır olmuştaysa, bunları sünnet olarak saymak mümkün müdür?

4. Ebu Zerr, Hz. Osman tarafından Rebeze'ye niçin sürülmüştür?

5. Bu tür tergîb-terhib hadislerinin, asr-i saadetten uzaklaştıkça ortaya çıkan lüks ve israfla, siyasî gidişatla yahut buna karşı ortaya konulan zühd edebiyatıyla ilgisi yok mudur?

"Esasen önerilen bakış açılarının "fikhî ve ictihâdî" yaklaşımlar olarak adlandırılması ve Hz. Peygamber'in eylem ve söylemlerini değerlendirirken bu gruba dahil edilen sahâbîlerin; 'nebevî tasarrufların menşei ve kaynağını gözettileri, Rasûlullah'ın ictihâdî tasarrufları karşısında yeni öneriler getirebildikleri, O'nun gözettiliği illet ve maksatları esas aldıkları, nebevî tasarrufların bağlayıcı olup olmadığına baktıkları, sünnet – süreklilik ilişkisine itibar ettikleri, hadisleri cereyan ettikleri ortam ve bağlam içerisinde değerlendirdikleri ve Hz. Peygamber'in beşerî, nebevî, idârî ve askerî tasarruflarını dikkate aldıkları' vurgusunun yapılmış olması"⁷⁵, Gadamer'in ifadesiyle öznenin/yazarın içinde bulunduğu *etkin târihî*' in anlamaya ve neyin araştırmaya değer olduğunu tespit etmeye olan etkisini ortaya koyması⁷⁶ bakımından oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Kanaatimizce bu durum gayet tabiidir ve asla yadırganmamalıdır. Bugün bizler için geçerli olan aynı husus, erken dönemlerden itibaren hadis-sünnet sahasında söz söyleyen herkes için fazlasıyla geçerlidir. Acar'ın Selahattin Polat'tan naklettiği gibi "Kişi târihî bir durumu veya durumu kendi bilgi düzeyi, zihin yapısı, kültürü, hayat tecrübesi, önyargıları ve temel tercihlerine göre anlar. Anlayan öznenin tamamen bağımsız, nesnel bir anlama ve târih inşası düşünülemez."⁷⁷

Eleştiri, sayın Acar'ın şu ifadeleriyle son bulmaktadır:

"Sayın Erul'un sonuç kısmındaki yeni bir 'asr-ı saâdet oluşumu' temennisinin, sünnete "fikhî ve ictihâdî" yaklaşan sahâbenin yolu izlenerek oluşturulacak bir fikhî usûlünden çok paradigmalardan değişmesine ihtiyaç duyduğu kanaatindeyiz. Zîra genelde İslam dünyası, özelde ülkemiz müslümanlarının asıl problemi, bilgi değil ahlâktır. Dolayısıyla siz, İslâmî disiplinler adına hangi metodolojiyi geliştirirseniz geliştirin; zühd, vera', rikak, takvâ, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışlar toplumsal refleksler hâline gelmedikçe, dönüşümünü hedeflediğiniz geniş halk kitleleri nezdinde makes bulmayacaktır."⁷⁸

Acar'ın bu ifadelerinden, ahlakî, "zühd, vera', rikak, takvâ, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışlara" indirgediği anlaşılmaktadır. Oysa sünnetin normatif yönü dediğimiz fikhî ve ictihad alanı veya kısaca hukuk, ahlaktan ayrı düşünülemez. Sosyal adalet, hukukun üstünlüğü, hukukta tarafsızlık ve kanun önünde eşitlik, dinin, ırzın, malın, canın ve aklın korunmasına yönelik alınan tedbirler ve müeyyideler, kul hakkı, helal kazanç, aldatmama vb. hususlar, ahlakın esasını oluştururlar ve bütün bunlar sünnetin normatif yönü ile doğrudan ilgilidir.

Hz. Ömer'in kılıktan el kesmeyi bırakması, içki cezasının artırılması, her ne kadar sünnetin normatif boyutu ile ilgili görülebilirse de, aslında bu toplumda ortaya çıkmaya başlayan ahlakî problemlere, hukukî çözümler üretmekten başka birşey

⁷⁵ Erul Bünyamin, a.g.e., s. 471.

⁷⁶ Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", İslâmî Araştırmalar, C. 8, Sayı, 2, 1995, 89.

⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İst., 1997, 243, 244.

⁷⁸ A.g. eleştiri, s. 160.

değildir. Ahlakı Kur'an olan Rasul-i Ekrem'in öğretilerinin sünnetin kapsamı dışında tutulması imkansızdır. Bizim orada tartıştığımız husus, bazı sahâbîlerin, salt taklide varan eğilimlerinin, sünnet olarak algılanıp algılanmamasıdır. Problemlerimizi çözümde esas, elbette salt taklit değil, Hz. Peygamber'i ve onun sünnetini tahkik ve oradan yeni hükümler çıkarabilecek temel ilkeleri tesbit olacaktır. Aksi taktirde günümüzde bile birçok misalini gördüğümüz gibi, taklitçiliği sünnet, onu da din adına dayatan marjinal grupların çıkması, ve neticede din-i mübin-i İslam ve müslümanlar adına yanlış imajlar vermesi kaçınılmaz olacaktır.

Bir diğer husus, eğer siz, sizin anladığınız ahlak alanında dahi, sağlıklı bir bilgilendirme, sağlam bir anlayış, tutarlı bir yöntem geliştiremezseniz, sözünü ettiğiniz "toplumsal refleksler" hiç gerçekleşmeyecektir. Zira burada hem yanlış bilgilendirilme, hem de yanlış yönlendirilme durumu ortaya çıkacaktır. Daha henüz, erken dönemlerde oluşturulan "zühd edebiyatı" ve ihtiva ettiği rivayetlerin sihhati, anlaşılması, uydurmaların payı vb. hususlar hakkında, sadra şifa verebilecek ciddi ilmi çalışmalardan dahi yoksunuz. Bundan dolayıdır ki, birçok tasavvufi çevrelerde "zühd, vera', rikak, takvâ, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışlar" belki hergün birer ideal olarak gündeme getirilmekte, geçmişte yaşanan canlı örnekler yadedilerek gözyaşları bile dökülmemekte, ancak iş gerçek hayatta tatbik etmeye geldiğinde, değişen bir durum olmaktadır. Son çeyrek asrı göz önünde bulundurursanız, mezkur çevrelerin, 20-30 sene önce nice samimi duygularla başlattıkları vakıf çalışmaları, kısa süre sonra şirketlere, holdinglere hatta siyasi partilere dönüşmüş, çıkış noktasındaki amaçları ile geldikleri nokta arasında bugün uçurumlar oluşmuştur. Kanaatimizce burada problem, sadece ahlaktan değil, sağlıklı bilgi ve tutarlı yorum eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Geçmişteki örnekler verilirken, idealize edilirken, hem o günün şartları ile, günümüz şartları, hem de ondört asırlık bir zaman farkı, sosyal değişim vb. önemli hususlar gözardı edilmektedir ve bütün bu ideal davranışlar sadece sözde kalmaktadır. Bugün, zengin bir müslümanın varlık içinde nasıl bir zühd, vera', takva sergileyebileceği, rikak, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışları, kime karşı, ne şekilde ortaya koyabileceği vb. hususlar, bu alanda bile ciddi anlamda bir anlama probleminin olduğunu göstermektedir. Kısaca sağlıklı bilgi olmaksızın "zühd, vera', rikak, takvâ, îsâr, istiğnâ vb. ideal davranışlar" da sergilenemez.

Sayın Acar'ın yukarıdaki tespitlerine kısmen katılmakla birlikte, "ahlak" probleminin de mutlaka yine bilgiye, fıkha, fıkhu'l-hadis'e, hatta değişik ahlaki öğretiler de dahi günümüz alimlerinin ictihadlarına ihtiyaç duyduğu unutulmamalıdır. Kendi alanımızla ilgili söyleyecek olursak, henüz, "en büyük ahlak üzere olan", "ahlakı Kur'an olan" Rasul-i Ekrem'in hadisleri ve sünnetleri esas alınarak "efradını cami, ağyarını mani" denilebilecek bir "Ahlak Felsefesi" çalışması yapılabilmiş değildir. Evet, ahlakı ihmal etmeyelim, ama ne olur, toplumsal ahlakın tesisi demek olan fıkıh ve ictihaddan bu kadar korkmayalım.

"Niçin sen de takvaya dair bir kitap yazmıyorsun?" diye kendisine sorulduğunda: "Kitabu'l-Buyû" "Alış-veriş ile ilgili kitabını" yazdığını söyleyen İmam Muhammed eş-Şeybanî nûr içinde yatsın...Vesselam.

**İSLAM HUKUK TARİHİNDE SELEFÎ SÖY-
LEM:
HANBELÎ MEZHEBİ**
Ferhat KOCA, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002

Abdurrahman ÖZDEMİR*

Ferhat KOCA'nın *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi* adlı eseri müellifin 1996 yılında doçentlik takdim çalışması olarak sunduğu kitabın geliştirilmiş halidir. Müellifin İslam Araştırmaları Merkezinde (İSAM) görevli olduğu yıllara denk düşen bu çalışması, onun azim ve gayreti ile adı geçen merkezin geniş imkanlarının birleştirildiğini ve konuyla ilgili kaynakların büyük bir çoğunluğuna ulaşıldığını göstermektedir.

Bilindiği gibi hukuk insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onları belirli bir norm ve kural üzerine oturtmaya çalışan en eski toplumsal kurumlardan biridir. Bir başka ifadeyle hukuk ahlâkın normatif biçimi, yani asgarî ahlaktır. İslâm hukuku ise, insanın kendi kendisiyle, diğer kişilerle ve Allah ile olan ilişkilerini, hak ve sorumluluklarını düzenleyen ve kaynağı ilahî olan bir hukuk sistemidir.

Eser, İslam hukukunun kaynakları olan Kitap ve Sünnet'i anlama, yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma konularındaki yaklaşım farklılığından ortaya çıkan fikhî ekollerden biri olan Hanbelî mezhebinin kurucusu, takipçileri, mezhebin metodolojik ve karakteristik özellikleri ve literatürünün incelenmesi bağlamında tam bir Hanbelî mezhebi fotoğrafı sunmaktadır.

İslam hukuk tarihçileri, bu hukukun tarihî seyrini kaleme alırlarken temelde şu üç yöntemden birini benimsemişlerdir: Bunlardan birincisi Hz. Peygamber, Sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn dönemleri gibi nesilleri baz alan yöntem; ikincisi Hz. Peygamber, Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler... gibi siyasî iktidarları temel alan yöntem; üçüncüsü ise doğuş, gelişme ve duraklama gibi canlı bir organizmaya teşbihi esas alan yöntem.

Müellif, mezhebin kuruluşu konusuna girmeden önce onun teessüsünü hazırlayan ortam, sebep ve şartları tasvir ederek eserine başlamış, bu bağlamda Hz. Peygamber döneminden Hanbelî mezhebinin kurucu imamı Ahmed b. Hanbelî'nin yaşadığı hicrî III. Asrın ilk yarısına kadar geçen dönemdeki İslam hukukunun tarihi gelişimi

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

ve bilhassa Ahmed b. Hanbel'in içerisinde yetiştiği hukukî ortamı giriş bölümünde özetlemiştir (s.11). Bu yapılırken siyasî iktidarı baz alan tasnif biçimi benimsenmiş ve söz konusu giriş bölümü Peygamber, Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler ve Abbasîler Devri altbaşlıkları altında incelenmiştir.

Ortaya çıkan panoramaya göre, Hz. Peygamber döneminde İslam bir taraftan içerisinde doğduğu belli bir zaman ve mekanın tarihsel problemlerini çözüp onların ihtiyaçlarına cevap verirken, diğer taraftan da bir takım evrensel hüküm ve değerlerini vaz'ediyordu. Adı geçen dönemde hukukî faaliyetlere hakim olan ilkeler tedric, kolaylık ve nesihti. Ayrıca, Hz. Peygamber kendisinden sonra hukukî faaliyetleri sürdürecektir elemanların yetişmesine önem vermiş, bu bağlamda Sahâbeden bazılarını İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine kadı olarak atamıştı.

Hulefâ-i Râşidîn devrinde ise Şîa ve Hâricîler gibi çeşitli siyasî hareketlerin doğuşuna eserde atıf yapılmış ve bu dönemde İslam devletinin sınırlarının Suriye, Irak, İran, Türkistan, Kuzey Hint, Mısır ve Kuzey Afrika bölgelerine ulaşmasının, hukukî problemlerin nicelik ve niteliklerinde büyük bir artışa neden olduğu vurgulanmıştır. Bu devirde Hz. Peygamber vefat ettiğinden içtihatları onaylayacak veya reddedecek sabit bir hakemlik mercii kalmamış, Kitap ve Sünnet'in sınırlı sayıdaki naslarına dayanarak, rey ile içtihat zorunlu hale gelmiştir. Yine aynı dönemde Sahâbe arasında içtihat farklılıkları belirgin bir biçimde görülmeye başlanmıştır. Rey ve içtihat kapısı açılmış, belli bir illet veya hikmete dayalı hükümler, onların değişmesiyle değişmiş, bazı uygulamalar da askıya alınmıştır.

Emevîler dönemi İslam tarihinde önemli bir kırılmadır. Çünkü bu dönemde hilafet saltanata dönüşmüştür. Râşid halifeler döneminde hukukî faaliyetlerin amacı adaletin gerçekleştirilmesi iken, bu dönemde onun yerini siyasî istikrar hedefi almıştır. Hadis rivayeti yaygınlaşmış, hadis uydurma olayları baş göstermiştir. Değişik bölgelerde yaşayan Sahâbe ve öğrencilerinin hukukî problemlere verdikleri cevaplar, gerek kitap ve sünnet konusundaki bilgileri ve onları anlama dereceleri, gerekse içerisinde yaşadıkları bölgenin tarihî, coğrafî ve kültürel farklılıkları sebebiyle gittikçe çeşitlenmeye ve birbirlerinden farklılaşmaya başlamıştı. Bu farklılaşmanın ilk örnekleri de Irak ve Hicaz bölgesi hukukçuları arasında görülmüştür.

Müellif bu eserinde, Abbasîler devrini, bu devletin kuruluş tarihi olan 750'den Ahmed b. Hanbel'in ölüm tarihi olan 855'e kadar geçen zaman dilimi itibariyle işlemiştir. Abbasîler görünüşte de olsa yönetimdeki tutum ve eylemlerini İslamî esaslara uydurma konusunda duyarlılık göstermiş ve bu çerçevede sulama düzeni, vergiler ve çeşitli divanlar gibi malî ve idarî bazı konularda İslam hukuku esaslarına uygun düzenlemeler yapmaya çalışmışlardır. Bu dönemde Sahâbe içtihatlarına tâbiün içtihatları da eklenmiş, farazî ve nazarî fıkıh çalışmaları artmıştır. İctihat kapısı sonuna kadar açılmış, Hicazlı ehl-i hadisle Iraklı ehl-i rey bilginleri arasındaki metodoloji farkı daha bir belirgin hale gelmiştir.

Kitabın birinci bölümünde (s. 31-120) "Hanbelî Mezhebinin Kuruluş ve Tarihçesi" ana başlığı altında "Tarihî Arka Plan", "Kuruluş ve Tarihçe" ve "Mezhebin Coğrafyası" incelenmiştir.

Bu bölümün başlangıcında Hanbelî mezhebinin kuruluş ve gelişim tarihi verilmeyen onun kuruluşunu hazırlayan tarihî arka plan sunulmuştur. Bu anlamda Abbasîlerin güvenlikten çok refahı önceliklerinin ilmî gelişmeye katkısı olmuş, yargı konusu idarî bir disipline bağlanmış, "Kâdî'l-kudât"lık müessesesi ihdas edilerek

hukukî bir kurumlaşmaya gidilmiştir. Ayrıca tercüme faaliyetlerinin hızlanması, temel İslam bilimlerindeki gelişmeler ve Hanefî, Malikî ve Şâfiî ekollerinin oluşumu yine bu döneme rastlar.

Kuruluş ve tarihçe başlığı altında ise mezhebin kurucusu Ahmed b. Hanbel'in hayatı kısaca anlatılmış, kendisinin derin hadis bilgisi özellikle vurgulanmıştır.

Ahmed b. Hanbel, hayatı boyunca idareden uzak durmuş, özellikle Mutezilî düşüncenin Abbasî hilafetinde resmî görüş olarak telakki edilip, halka zorla empoze edilme girişimlerine karşı şahsiyetli bir tutum takınmış, baskılara dayanamayan kimi çağdaşlarından farklı bir tutum takınarak görüşünün arkasında durma ve sonucuna katlanma cesaretini göstermiştir. Onun bu tutumu fikir özgürlüğü anlamında örnek bir münevver duruşudur. Hatta o, bir kimseden hadis rivayet edilebilmesi için, söz konusu kişinin mihne olaylarındaki duruşunu "ölçü" olarak almıştır.

Ahmed b. Hanbel, eser (hadis) bulunduğu sürece rey ile fetvâya cevaz vermemiştir. İtikadî açıdan da nasta varid olanı –müteşâbihâtı ile birlikte- aynen kabul edip, teşbih ve teccime düşmemekle beraber, teville de gitmeyen selefî bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre amel imandan bir cüzdür. Ancak o buna rağmen, itaattan ayrılanı tekfir etmez.

İbn Hanbel'in hadislere olan aşırı bağlılığı ve kendisine sorulan sorulara hadislerle cevap verme konusundaki aşırı itinası; İbn Kuteybe, Taberî ve DEbusî gibi kimi alimlerin kendisini fihıkçı saymamasına yol açmıştır.

Eserin bu bölümünde mezhebin uzun tarihçesi tedvin, gelişme ve yeni dönem şeklinde üç ana başlık altında incelenmiştir. Ahmed b. Hanbel'in hadis, fıkıh, kelam ve ahlâk konularıyla ilgili binlerce soruya verdiği cevaplar daha sonra öğrencileri tarafından toplanmış, toplanan bu malzeme mezhebin çatısını teşkil etmiş ve hukukî doktrin mezhebin dayandığı bu temel prensiplerden çıkarılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinin mezhebin kuruluşu sırasındaki önemli hizmet ve katkıları sebebiyle, bu mezhep "kolektif bir yapı"yı andırmaktadır.

Tedvin döneminin belli başlı simaları, hocalarının fetvalarını birer "mesâil" mecmuasında toplayan Kevsec ve Ebu Bekir el-Esrem, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Salih, amcaoğlu Hanbel b. İshak, Abdülmelik el-Meymûnî ve meşhur muhaddis Ebu Davud'dur.

Eserde Hanbelî mezhebinin gelişme devresi Şiî karakterli Büveyhîlerin Abbasî hilafeti üzerindeki hakimiyetleri dönemini ve Abbasîlerin son iki yüzyıllık dönemlerini içine alır. Bu dönemde etkili olmuş ve mezhebe katkı sağlamış Hanbelî alimlerinden bazıları şunlardır: Büveyhîler döneminde en-Neccâd, et-Taberânî, İbn Sem'ûn, Ebu Ya'lâ; Abbasîlerin son iki yüzyılında ise Ebu Cafer el-Hâşimî, İbn Akîl, Abdulkadir el-Geylânî, İbn Kudâme.

Moğolların 1258'de Bağdat'ı yerle bir etmesiyle mezhebin gelişmesi Suriye, Filistin ve Mısır'a doğru kaymıştır. Bu dönemde Abbasîlerden boşalan sünnî dünyanın siyasî liderliğini Mısır'daki Memlûkler üstlenmeye çalışmıştır. Bu dönemin belli başlı Hanbelî bilginleri arasında İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Müflih gibi önemli simalar bulunmaktadır.

1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in hilafeti İstanbul'a taşınmasıyla Hanbelî mezhebi tarihinde yeni bir dönem başlamış, Hanefî karakterli Osmanlı tutumu Hanbelîliğin durgunlaşmasına neden olmuştur. Ancak bu dönemde de önemli Hanbelî fakihler yetişmeye devam etmiştir. Bunlar arasında el-Haccâvî, el-Fütûhî, el-Behûtî

ve Muhammed b. Abdülvehhâb ilk akla gelenlerdir. Özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb sonradan Vehhâbîlik adını alacak olan ve bugün Suudî Arabistan Krallığı'nın resmî ideolojisi hüviyetindeki cereyanın öncüsü olmuştur.

Eserinin ikinci bölümünde (s. 121-210) mezhebin usûlü ve genel karakteristiği incelenmeye çalışılmış, mezhebin üzerinde ittifak ve ihtilaf ettiği deliller ortaya konularak, şer'î delillerden hüküm çıkarma metodları çerçevesinde tahsis, nesih, hükümlerin çatışması ve tercih prensipleri anlatılmıştır. Daha sonra ise mezhebin içtihat ve taklide bakışı irdelenmiştir.

Ayrıca bu bölümde mezhebin genel karakteristiği seleflik, subjektif irade taraftarlığı, istishabçılık ve müdahalecilik olarak belirlenmiş ve detaylı bir biçimde açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise (s. 211-282) mezhebin literatürü incelenmiştir. Burada öncelikle mezhep mensuplarının birbirini tanımak için kullandıkları terimler, söz konusu literatürü anlamak için de bir anahtar niteliğindedir. Daha sonra mezhebin temel metinleri, onların şerhleri, mezhep mensuplarınca yazılan kavâid, furûk ve hilaf gibi temel hukuk alanlarıyla ilgili kitapları kimi ismen, kimi de tanıtılarak zikredilmiş, ayrıca mezhep hakkında yapılan çalışmalar verilmiştir.

Eserde sonuç olarak, adı geçen mezhebin bugün Suudî Arabistan Krallığı'nın resmî mezhebi niteliğinde olduğu ve Müslümanlardan bir kısmının yaşantısını yönlendirmeye devam ettiği vurgulanmıştır.

27 sayfalık geniş bir bibliyografya (s. 287-313) ile eserin sonuna eklenen karma indeks (s. 315-343) ise kitaptan yararlanmayı artıran unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kitabın bazı yerlerinde tespit ettiğimiz "hadise" kelimesinin "hadîse" biçiminde yanlış imlası, dönemler içerisinde Hanbelî fukahâsını tanıtırken bir isim altında birden fazla şahsın tanıtılması ve bazı tashih hatalarının bulunması ise, müellifin bu titiz çalışmasının değerini azaltacak nitelikte değildir.

TASAVVUF-HADİS İLİŞKİSİ KONUSUNDA ÖNEMLİ BİR ÇALIŞMA

**Muhittin Uysal, Tasavvuf Kültüründe Hadis
(Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler), Kon-
ya-2001, Yediveren yay., araştırma dizisi/hadis:1
(ISBN 975-93680-1-3), 472 sayfa.**

Mehmet EREN*

Genellikle, İslam dininin tefekkür ve ruh boyutunun bir parçası kabul edilen Tasavvuf, başlangıçta Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan bir zühd hayatı yaşama biçiminde tezahür etmiş, bilahare zühd hareketinden ayrı fakat onu da içine alan nevi şahsına münhasır bir akım haline gelmiştir. Bilindiği gibi zühdün tasavvufa dönüşüp geliştiği hicri üçüncü asırda bu sahanın büyük simaları yetişmiştir. Tasavvufun bir ilim dalı ve hayat tarzı olarak ortaya çıkması ile birlikte mutasavvıflar, yaşayış ve görüşlerini teyit maksadıyla Kur'an ve Sünnet'ten deliller aramaya başlamışlardır. Ayrıca buldukları delillerin açık olmayanlarının kabul edilmesini sağlamak için, İslamî ilimlerin tümünde geçerli olan "nasların rivayet ve dirayet yolu ile anlaşılması metodu"na yeni bir yöntem ilave etmişlerdir. Yani, düşünce ve yaşayışlarına uygun, ruhi tecrübelerine ve ledünnî mükâşefelerine dayalı "işârî yorum metodu"nu geliştirerek, ayet ve hadislerin işârî yorumlarını yapmaya çalışmışlardır.

Son yıllarda ülkemizde Tasavvuf ve Hadis ilim dallarının birbiri ile ilişkisi üzerine akademik çalışmaların yapılmasını sevindirici bir gelişme olarak görüyoruz. Muhittin Uysal'ın doktora tezi olarak hazırlamış olduğu bu kitabı, adı geçen çalışmalara katkısından dolayı tebrike şayandır. Çünkü o, bu araştırma ile, "tasavvuf ehlinin başlangıçtan itibaren özellikle de kurumsallaşma döneminden sonra kullandığı sünnet malzemesinden ihtilafli olanların tespit ve değerlendirmesini" yapmayı hedeflemiş, bunu da büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Ele alınan kitaplarda geçen rivayetlerin istatistik neticeleri, "tasavvuf kitapları tamamen asılsız ve uydurma haberlerle doludur" iddiasının, peşinen kabul edilmesinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Zira, asılsız ve uydurma sayılan rivayetlerin oranının –kitaplara göre değişiklikler

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. meren11@hotmail.com

olmakla birlikte- genelinde % 10 civarında olduğu görülmektedir. Bu ana gayenin yanında çalışmada, ayrıca önemli ölçüde "sufilerin hadislerle dair işârî yorumlarından örnekler" ve "tasavvuf ilmiyle ilgili bahisler" üzerinde de durulmaktadır.

Dr. Uysal, tezin Hadis bilim dalında yapılmış olmasını da hatırlatarak, rivayetleri değerlendirmede Hadis ilminin kriterlerini esas aldığını özellikle belirtir. Ancak o, haberleri "asılsız", "uydurma" diyerek hemen atma yerine, teenni ile hareket edip onların iyice incelenmesi taraftardır. Nitekim şu açıklaması bunu teyit etmektedir: "Hadisleri kendi anlayışı içinde, daha çok muhtevalarıyla tenkit eden İbn Teymiyye (728/1328) veya cerh uygulamalarında sert davrandığı kabul edilen İbnü'l-Cevzî (597/1201)'nin değerlendirmeleri, tek başlarına, bizim için son sözü söyleyecek bir ölçü olmamış, başka hiçbir bilgi elde edemediğimiz durumlarda ancak bir değer ifade etmiştir." (s. 23) Yine çalışmanın sonunda bir rivayeti incelerken bu konudaki tavrını şu sözlerle ortaya koyar: "Şahsi kanaatimiz, bu çeşit haberlerin reddi yerine, doğru anlaşılmasının gerekliliği yönündedir. Her şeyden önce, rivayet ilimlerinin kuralları açısından 'uydurma' olduğu tespit edilmeyen haberlerin reddi, teknik olarak yani daha işin başında yanlış olacaktır." (s. 398)

Bu eserde, Tasavvuf ile Hadis ilimleri arasında bir işbirliği ve yardımlaşma örneği ortaya koymayı hedeflediğini bildiren müellif, bu gibi çalışmaların temin edeceği faydayı şöyle belirtir: "Bu tür çalışmalar yaygınlaştıkça, sufilerimizin hadis nosyonu ortaya çıkmakla kalmayacak, her fırsatta tasavvufun Kur'an ve Sünnet kaynaklı olduğunu vurgulama ihtiyacı duyan sufi muhitler de, kendilerini kayıtlı gördükleri ilmin ölçülerine uygun yaşama şansını yakalamış olacaktır." (s. 25)

Kitabın tümü hakkındaki bu genel değerlendirmeden sonra, şimdi planından hareketle muhtevasını tanıtmak ve bazı tespitlerde bulunmak istiyoruz.

Eser, dört bölümden oluşmaktadır: Tasavvuf Düşüncesinin Doğuşu, Dünü ve Bugünü (s. 27-56); Sufiler ve Hadis (s. 57-82); Tasavvuf Kitapları ve İhtilafı Haberler (s. 83-252); Haberlerin Tasnifi ve Değerleri (s. 253-410). Yazarın tertibi bu şekildedir. Aslında ilk iki bölüm konu ile ilgili giriş bilgilerini ihtiva etmektedir. Asıl ağırlık, üçüncü ve dördüncü bölümlerdedir. Kitabın sonuna rivayetlerin alfabetik fihristinin ilave edilmesi isabetli olmuştur. Dipnotların bölüm sonlarında verilmesi ve bir indeks hazırlanmamış olması ise tertip açısından bir eksiklik sayılabilir.

Tasavvuf düşüncesinin tarihî gelişiminden bahsedilen ilk bölümde; Sahâbe döneminde "dünyaya ve onun geçici lezzetlerine karşı rağbet etmeme" şeklindeki "zühd" anlayışına işaret edilerek, zamanla bu anlayışın çeşitli etkiler altında ama özünde zühdü barındırarak "tasavvufa" dönüşmesi anlatılmaktadır. Buna göre hicrî ikinci asrın sonlarına doğru zühd hareketi artık "tasavvuf" haline gelmiş ve Fıkıh ilmine alternatif olarak İslamın batinî cephesini inceleme alanı kabul eden Tasavvuf ilmi doğmuştur. (s. 35) İslam zühdünün tasavvuf haline dönüşmesinden itibaren, özellikle de hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda amaç, keşif ve müşahede yoluyla elde edilen bilgiye yani marifet'e ulaşmak olmuştur. Bu yolla elde edilen bilgi de, akıl-nakil yoluyla ulaşılan bilgiden yani ilim'den üstün tutulmaktadır. (s. 36)

Müellifimize göre, bu konuda Abdülkadir Geylânî'nin uzlaştırıcı yaklaşımı dikkat çekicidir. Çünkü Geylani, ilmin insanlardan ve Allah'tan öğrenilebileceğine inanmakta, insanlardan öğrenilecek ilmi zaman bakımından diğerine takdim etmektedir. Bu düşüncesini "önce halktan, sonra Allah'tan öğren" cümlesi ile dile getiren Geylânî, halktan öğrenilecek şeyin "hikmetler", yaratıcıdan öğrenilecek şeyin ise

"ledünnî ilim" olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece o, eğitim yoluyla elde edilecek ilmi, "ledünnî ilme" ulaşmanın şartı ve başlangıcı saymış olmakta ve "zahir" ile "batın" ilimlerini birbirinden tamamen bağımsız saymadığı gibi, zahir ilmi ve ulemasına değersizlik atfederek, onları hafife aldıkları izlenimi veren bir çok sufiden farklı ve isabetli bir tavır sergilemiş olmaktadır. (s. 167)

Müellif bu konudaki bir rivayeti incelerken de şu tespitte bulunmuştur: "Kesin olan şu ki, esas olan teallüm yolu ile ilimdir. Bu türden sebeplere sarılan bir kula Allah (cc) samimiyetle zühde uygun yaşayıp, kalp tasfiyesi ve nefis terbiyesi hususunda mesafe almışsa, ilahî bir lütuf olarak bazı şeyleri ilham edebilir. Bunun delillerini bulmak mümkündür. Ancak teallüm yolu ile öğrenmeye, bu ikinci yolu tercih ve takdim işine gelince, biz bu tavsiyeyi normal bulamıyoruz." (s. 376)

"Tasavvufun Kaynakları" ve "Tasavvuf Kelimesinin Etimolojisi" başlıkları altında verilen bilgiler ile kitabın ilk bölümü sona ermektedir.

"Sufiler ve Hadis" konusunun ele alındığı ikinci bölümde; önce "zühde, salah ve ibadet ehli" sıfatları ile tanınan hadis ravileri, daha sonra da "rüya, keşif, ilham" ve bu yollarla hadis rivayeti meselesi üzerinde durulmaktadır. Âbid, zâhid, salih ve sufi sıfatlı kişilerden hadis uydurmakla itham edilen on kişi hakkında bilgi verildikten sonra, rical kitaplarında bu vasfı taşıyan birçok zat hakkında da olumlu kanaatlerin bulunduğu işaret edilmiştir. (s. 63) Kaynaklarımızda, "bu vasıflarla anılan kişilerin bilerek değil, hadis ilmi ile fazla meşgul olmadıkları için farkında olmadan hadis uydurma işine karıştıkları" şeklindeki açıklamalara sıkça rastlanır. Ayrıca, hadisçilerin ıstılahında "vaz" (uydurma) teriminin, tamamen uydurma/yalan hadis anlamının yanında, çeşitli şekillerde yapılan/düşülen hatalarla nakledilen rivayetler için de kullanıldığı bilinmektedir. Bu yüzden, bir haberin uydurma ve bir ravinin hadis uydurucusu olduğuna karar verirken hadisçilere ait ıstıhlara dikkat edilmelidir. Buna rağmen, müellifin şu tespitine katıldığımızı ifade etmek isteriz: "Hadisçiler onların halk üzerindeki etkisini bildikleri için, uydurmalar noktasında tahribatlarının büyük olacağı endişesiyle onlara karşı biraz da sert davranmışlardır. Sağlam bir İslam inancı ve geleneğinin yerleşmesi için bu sertliğin önemli bir hizmeti de olmuştur." (s. 66)

"Rüya, keşif ve ilham" konularının işlendiği kısımda, bu kavramların tasavvuf için büyük önemine vurgu yapılmaktadır. Bilindiği gibi "keşif ve ilham", sufiler tarafından en üstün bilgi kaynakları olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden Uysal'ın ifadesiyle bunlar; "tasavvuf ehlini 'kendileri' yapan, bir anlamda onların 'bir düşünce ekolü', mesleklerinin de 'ilmî bir disiplin' olarak ortaya çıkmasını sağlayan hayatî kavramlardır." (s. 69) İlham ile vahiy arasında bir benzerlikten bahsedilebileceğine işaret edilerek, ancak velilere gelen ilhamın peygamberlere gelen vahiyle aynı olmadığı hususu, İbn Arabî (638/1240)'den yapılan bir alıntı ile açıklanır. "Velilerin vahyi, yalnız bu rasülün getirdiklerini haber verme ve tespitten ibarettir ..." (s. 70) Veliler ile ilgili olarak İbn Arabî'den yapılan şu nakil meselemizi daha iyi tazvih edecek niteliktedir: "Onlar peygamberlerin varisleridir. İlâhî haberi almada peygamberlerle eşit durumdadırlar. (Ancak) peygamberler kanun koymada (yönüyle) onlardan farklıdır. (...) Veli müjdeleyici ve uyarıcı olabilir. Fakat hukukî kural koyamaz. Çünkü kanun koyucu (bir kurum) olan nübüvvet ve risalet sona ermiştir. 'Hz. Peygamber'den sonra nebi ve rasül yoktur' demek, artık şeriat koyma işi sona ermiştir, hiçbir kanun koyucu da kalmamıştır, demektir, bunu böyle bil!" (s. 197, bu konu için ayrıca 201-202. sayfalara da bakılmalıdır)

Daha sonra, bilhassa İbn Arabî'nin savunduğu "rüya, keşif ve ilham yoluyla hadis rivayeti ve tashihi" meselesi incelenerek, bu konuda hadisçilerin ortak kanaatine uygun olan şu değerlendirme yapılırsa: "Tabiatıyla, şehadet aleminde oluşmuş belli kanaatlerin teyidi için rüyadan kişisel olarak yararlanılabilir. Ancak dinin ahkâmına kaynaklık görevi yapan hadislerin rivayet ve tashihi, herkesi bağlayacak ve her türlü sübjektiflikten uzak olması gereken ilmi ve teknik bir problemidir. O halde bu gibi konularda, ilmin tartışılmaz, herkesi ikna eden ve herkesi bağlayan kuralları geçerli olacaktır." (s. 75)

Bölümlerin sayfa sayılarından da anlaşılacağı gibi, çalışmanın ana bölümleri aslında ikinci ve üçüncü bölümlerdir. Dolayısıyla ilk iki bölüm daha çok konuya giriş bilgilerini ihtiva etmektedir. Şimdi bu ana bölümlerin muhtevasını özet olarak tanıtmaya çalışacağız.

Müellif, üçüncü bölümde, el-Muhasibî (243/857)'nin *er-Riâye* adlı eserinden başlayarak İmam Rabbanî (1034/1624)'nin *el-Mektubat*'ına kadar, İslam dünyasının farklı muhitlerinden tasavvuf düşüncesini temsil ettiğine inandığı on önemli sima ve eserini inceleme konusu yapmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi, daha bir çok kitap, üzerinde bu tür çalışma yapılmayı beklemektedir. el-Hakim et-Tirmizi (295/907)'nin *Nevadiru'l-Usul*'ü ile Ebu Nuaym (430/1038)'in *Hilyetü'l-Evliya*'sı bunların başında gelmektedir. (s. 25) Kanaatimizce *Nevadiru'l-Usul*'ün listeye dahil edilmiş olması isabetli olurdu. Çünkü bu kitap, genellikle, tasavvufa temel kabul edilen hadislerin toplanarak şerh edildiği ilk eser olarak kabul edilmektedir. Fakat Uysal, tasavvufu temsil etmeye nispeten daha ehliyetli (s. 103) gördüğü için aynı müellifin *Hatmü'l-Evliya*'sını tercih etmiştir. Seçim konusunda dikkatimizi çeken diğer bir husus, İbn Arabî (638/1240) ile İmam Rabbanî (1034/1624) arasında uzun bir zaman dilimi olmasına rağmen herhangi bir eserin görülmemesidir. Acaba bu arada istenen kriterlere uyan bir mutasavvıf mı yoktur; yoksa var da çalışmanın hacmini artıracacağı endişesinden listeye alınmamış mıdır?

Bu iki hususa işaretten sonra şunu gayet rahatlıkla söyleyebiliriz: Uysal, bu bölümde seçtiği on alimi tanıtmaya ve eserlerini ihtiva ettikleri haberler açısından değerlendirme açısından gerçekten takdire şayan büyük gayret sarf etmiştir. Onların her birinin hayatları ve tasavvufî görüşleri hakkında kısa malumattan sonra, özellikle eserlerinden hareketle hadisle iştiğal dereceleri ve hadis şerh teknikleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, bu kitaplarda geçen rivayetlerin "asılsız", "çok zayıf" ve "bulunamayan" kategorilerinde istatistik dağılımlarının sunulması da, onların hadis yönünden değeri konusunda genel bir fikir edinme açısından faydalı olmuştur. Bu oran, kitaplara göre değişmekle birlikte genelinde % 10 civarındadır. Bunun yanı sıra her bir eserde geçen "asılsız ve çok zayıf" ve "bulunamayan" haberlerin bir listesinin verilmiş olması da güzel olmuştur.

Bu listeler incelendiğinde bazı haberlerin kitapların bir çoğunda geçmiş olması dikkat çekmektedir. Bunlar bir yerde toplanarak mükerrerlere işaret edilse ve ilk defa kimin kullandığı açıklanmış olsa kanaatimizce daha güzel olurdu. Müellif bazı yerlerde haberin ilk defa hangi kaynaktan geçtiğine işaret eder. Mesela bir yerde şu değerlendirmeyi yapar: "Hucvî'nin ile birlikte, tasavvufun tartışmalı konularıyla ilgili dayanaksız haberler artma göstermiştir. Bir başka anlatımla, daha önceki tasavvuf literatüründe yer almayan yeni haberler ortaya çıkmıştır. Bazen bu, daha önceki tasavvuf kitaplarında selefin veya diğer peygamberlerin sözü olarak geçen bazı ifade-

lerin Hucvîrî tarafından Hz. Peygamber'e isnadı şeklinde gerçekleşmiştir." (s. 159) İşte biz, bunun listelere göre topluca yapılmasının daha faydalı olacağını düşünüyüz. Müellif, haklı olarak, bu işin "zaman dilimli ve ayrıntılı çalışmalara" ihtiyaç duyduğunu belirterek, şu şekilde özür beyan etmektedir: "Bu nedenle biz, söz konusu eserlere giren haberlerin, rivayet ilimleri açısından 'uydurma' ve 'çok zayıf' olduklarını tespit etmekle birlikte, çoğu başkalarına ait bu sözleri, ilk defa hangi sufi yazarın hadis olarak naklettiğini tespitinde çalışmamızın zayıf kaldığının ve iddiasız olduğunun bilincindeyiz. Bununla birlikte, hadis olarak nakledilen birçok sözün, gerçek sahiplerini tespit etmiş olduğumuz ilgili bölümlerde görülecektir." (s. 223)

Hem bu bölüm, hem de sonraki bölüm için "asılsız", "çok zayıf" ve "bulunamayan" kavramlarının kısa tanımlarının yapılması kanaatimizce okuyucu için iyi olurdu.

Dr. Uysal, tasavvuf kitaplarının ihtiva ettikleri rivayetlerin incelenip-araştırılması gereğini şu şekilde dile getirmektedir: "Şu var ki, insanımız söz konusu eserlerde nakledilen 'bir kısım sözlerin' hakikatte hadis olmadığını bilme hakkına sahiptir. Bu, hadis olmayan her sözün değersiz ve yanlış olduğu anlamına gelmez. Bir sözün, 'Peygamber sözü' olup-olmadığının bilinerek yorumlanması, insanımızı kültür ve düşünce hayatımız bakımından daima daha sağlıklı sonuçlara götürecektir." (s. 97) Bir başka yerde de şöyle der: "Hadis malzemesi kullanan her eserin, Hadis bilimleri açısından irdelenmesi hadisçinin işidir. Bu tür araştırmalar sonucunda söz konusu eserlerin, Hadis bilimlerinin öngördüğü ölçülere uygun malzeme kullandıkları sonucuna ulaşmış olmanın da, Tasavvufa olduğu kadar Hadis ilmi ve insanlığa hizmet olduğu unutulmamalıdır." (s. 141)

Ele aldığı kitaplardan örnek hadis şerhleri nakleden müellif nasların işârî yorumunun el-Hakîm et-Tirmizî ile başladığına işaret ederek şöyle demektedir: "Başlangıçta genel anlayış olarak ayet ve hadislerin, rivayet, akli selim, nazar ve istidlal gibi metotlarla açıklanması ve yorumları (yorumlanması?) esas iken, Tirmizî ile birlikte rüyalara, manevî ve ruhî tecrübeler, ilham ve keşfe dayalı yeni bir yorum tarzı ortaya çıktı. Ayet ve hadislerin lafızlarını zaman-zaman zorlayan ve adı zamanla 'işârî' sıfatıyla anılan bu metot, ilim adamları arasında her zaman tartışma konusu olmuştur." (s. 105) Müellifimize göre dikkat edilmesi gereken husus, sufinin "tarihî realiteleri, aklın ve bilimin kesin verilerini, dilbilimin ölçülerini göz ardı ederek lafız zorlamadan" yorumunu yapmış olmasıdır. (s. 121)

Muhittin Uysal'a göre, sufi müelliflerin hadise yaklaşımları ve onu kullanım biçimleri hemen-hemen birbirine benzemektedir. Bu benzerliğin ağırlık kazandığı noktalar; genellikle "hadisin senedini hazf, lafız yerine manaya önem verme, lafız yönünden ihtisar, metnin muhtevasına işaret, hadis sevk lafızları ile sıhhat durumu arasındaki uyumsuzluk ve ihtiyaç hissedilen yerde yeterli sıhhat araştırması yapılmadan hadisi sevk gibi hususlar" olarak ortaya çıkmaktadır. (s. 118)

Araştırma konusu yapılan on kitapla ilgili olarak dikkat çeken önemli bir husus da, hemen hepsinin sünnî tasavvuf anlayışını savunmak için telif edilmiş olmasıdır. Müellif buna muhtelif yerlerde işaret eder. Örneğin Sühreverdî'nin Avârif'inden bahsederken "Sühreverdî, onu, tıpkı Ebu Nasr es-Serrâc, Gülâbâdî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi, sünni tasavvuf anlayışını ortaya koymak, tasavvuf görüntüsü altında ortaya çıkan olumsuzluklara karşı insanları uyarmak ve onun şer'î ilimlere uygunluğunu göstermek amacıyla kaleme almıştır" (s. 176) demektedir.

Dr. Uysal'ın incelediği on kitapta toplam 1744 rivayet vardır. Bunlardan 139'u asılsız (mükerrerler düşüldüğünde bu sayı 105 olmaktadır), 17'si çok zayıf ve 50'si de herhangi bir hadis mecmuasında bulunamayan şekilde dağılmaktadır. Bu üç grubun toplam rivayet sayısına oranı -mükerrerler hariç tutulduğunda- % 9.85'tir. (s. 219) Bu oran, tasavvuf kitaplarının azımsanmayacak ölçüde çürük rivayet malzemesi ihtiva ettiğini göstermekle birlikte, onların "tamamen uydurma haberlerle dolu oldukları" iddiasını da çürütmeye kanaatimizce yeterli bir delil sayılabilir.

Müellifimizin incelenen kitapların ihtiva ettikleri rivayet profilinin tarihî gelişimi konusunda yaptığı değerlendirmesi şu şekildedir: "Tasavvufun doğuş ve kurum-sallaşma dönemi arasındaki geçen zaman dilimi içinde kullanılan sünnet malzemesi, genellikle sahih ve hasen derecesinde bazı hadislerle sınırlı iken; kurumsallaşma sonrasında, zaman ilerledikçe ve tasavvufa yeni mesele ve konular dahil oldukça, malzeme kapsamı yalnız genişlemekle kalmamış, sıhhat ölçüsü de sahihten zayıfa, hatta uydurmalara doğru kaymıştır." (s. 222)

Çalışmanın son bölümü; önceki bölümde incelenen on eserle birlikte ulaşılabilen diğer tasavvuf kitaplarında bulunan ve çeşitli ihtilaflara konu olan tasavvuf kökenli haberlerin tasnif ve değerlendirmesi işine ayrılmıştır. Bunun için, her bir konu başlığı altında tespit edilen haberlerin, rivayet ilimleri açısından değerlendirilmesinin yanında, bunlarla ilgili olan tasavvuf kavramları ve bahisleri hakkında da bilgi sunulmuştur. Müellifin girişte verdiği bir ip ucundan, bu bölümdeki başlıkların genel olarak Süleyman Ateş beyin tespitlerine dayandığı sonucunu çıkarmamız mümkündür. Çünkü Dr. Uysal, Ahmet Yıldırım'ın, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* adlı doktora çalışmasından bahsederken şöyle demektedir: "Bununla birlikte söz konusu çalışma, Süleyman Ateş hocaya dayandırılan konu tasnifi ve tasavvufun meseleleri hakkında naklettiği bol bilgi açısından yararlandığımız bir tez olmuştur." (s. 19)

"Nübüvvet" başlığı altında sunulan haberlerin bize göre "Yaratılış" konusuna alınması daha uygun gibi gözükmektedir. Müellif bölümün son başlığı olan "Çeşitli Konular"a dair rivayetlere geçmeden önce haberleri konulara göre tasnif işindeki zorluğu şu şekilde dile getirir: "Birçok haberin manaya delaleti konusunda sufiler arasında bir birliğin bulunmadığını, bir haberi bazı sufiler herhangi bir konunun delili olarak ele alırken, başka sufilerin onu bir başka konuyla irtibatlandırdıklarını daha önce kaydetmiştik. Sufilerin hadisleri farklı-farklı yorumlamaları, bizim haberleri tasnif etmemizde bazı sıkıntılara yol açtı. Bu nedenle birkaç haberi iki başlık altında da verdiğimiz oldu." (s. 396)

Bu bölüm, özellikle sufi çevrelerde ve halk arasında hadis olarak bilinen rivayetlerin değerini ortaya koyma açısından önemlidir. Hadis ve Tasavvuf ilimleriyle iştigal edenlerin bu rivayetler hakkındaki sorularla yoğun bir şekilde karşılaştığını dikkate aldığımızda, çalışmanın bu yönden faydasına dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Bölümün tasavvufun konuları hakkında da epeyce malumat ve değerlendirme ihtiva ettiğini belirtmeliyiz.

Müellifin, rivayetleri değerlendirmede gördüğümüz genel tutumuna dair tespitlerimizi de kısaca şu şekilde arz edebiliriz:

Bu konuda kaynak olarak, tabiatıyla daha çok "mevzu hadisler" ile "halk dilinde hadis olarak meşhur olan sözler" için yazılmış olan kitaplar kullanılmaktadır. Özellikle de, Zerkeşî (794/1392)'den itibaren, mevzu ve meşhur haberler için yazılan

ve aşığı-yukarı aynı bilgileri ihtiva eden eserler silsilesi ağırlıktadır. Bunun yanında, zaman-zaman hicrî dördüncü asırdan itibaren zayıf raviler ve rivayetleri için telif edilmiş olan kaynaklara da müracaat edilmiştir. Ancak gördüğümüz kadarıyla çalışmada bunların kullanım oranı, ilk grup eserlere göre biraz düşüktür. Öyle tahmin ediyoruz ki, ilgili rivayetler şayet bu kaynaklarda geçiyorsa, onlara müracaat ile haklarında daha orijinal bilgi ve yorumlara ulaşmak mümkün olabilirdi.

Gazalî (505/1111)'nin *İhya'sında* geçen hadislerin tahricine dair çalışmaları olan Irakî (806/1403) ile Sübkî (771/1373)'nin verdiği hükümlere de çoğu haberde işaret edilmektedir: "Irakî, 'aslını bulamadım' derken; Sübkî onu isnadını bulamadığı hadisler arasına almıştır" şeklinde. Belki de bu iki açıklama aynı anlama gelmektedir.

Müellif, rivayetleri değerlendirirken, hadisçilerin usulünde olduğu gibi önce senedi incelemekte, kaynaklarda "zayıf" ve "hadis uydurucusu" olduğu söylenen ravilere işaret ederek, haber hakkında muhaddislerin hükümlerine yer vermektedir. Bu bölümde ayrıca şu tür açıklamaları da sıkça görürüz: "Habere hadis mecmualarında rastlayamadık. Muhtevası da, ilmi gerçeklere uygun olmadığı için, uydurma olma ihtimali oldukça yüksektir. Üslubu itibarıyla İsraili haberlerin özellik ve niteliklerini de yansıtmaktadır." (s. 273) Dr. Uysal'a göre, bir haberin elde mevcut bu kadar çok hadis koleksiyonunun hiçbirinde bulunmaması, onun uydurma olduğu hususunda güçlü bir karine sayılmaktadır. (s. 278)

Haberlerin incelenmesinde hadisçilerin usulünü benimseyen müellifimizin bu tutumunu bir rivayetle ilgili olarak yaptığı şu izahta müşahede etmekteyiz: "Hadisçiyeye göre önemli olan 'ölmeden önce ölmeyi' öneren formda bir sözün, Hz. Peygamber (sav)'den çeşitli isnatlarla rivayet edilip-edilmediğinin tespitidir. Yaptığımız araştırmalara göre ondan bu kalıpta bir söz rivayet edilmemiştir. Bu sözün, mana olarak bazı ayet ve hadislerde geçmiş olması ve İslam'ın özüne aykırı olmaması, durumu değiştirmemektedir. El verir ki söz, aynı veya oldukça benzer bir formda raviler aracılığı ile Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilip, hadisçiler tarafından hadis mecmualarına alınmış olsun." (s. 341-342)

Bu bölümdeki haberlerin tahricinde elbette *Kütüb-i Sitte* gibi asıl hadis kaynaklarına nadiren rastlanmaktadır. Ancak biz, "manen rivayet olgusu" "metinlerin birbirine karışması", "merfu-mevkuf haberlerin tayini" gibi durumlardan dolayı az da olsa bazılarının değişik/yakın lafızlarla bu kaynaklarda da geçebileceğini tahmin etmekteyiz. Nitekim çalışmada buna dair ip uçları vardır. Mesela bir yerde şu bilgiyi görüyoruz: "Haberin birinci cümlesinin, başta Buharî'nin *es-Sahih* adlı eseri olmak üzere, bir çok orijinal hadis mecmuasında geçen sahih bir hadis olduğunu bilmekteyiz. ... Sübkî'nin isnadını bulamadığını söylediği bu bölümün (ikinci cümle) sufilere ilavesi, teknik adıyla idracı olduğu anlaşılmaktadır." (s. 364)

Dikkati çeken bir diğer bir husus, bazı konularda -mesela "en-Nur el-Muhammedi" de olduğu gibi- asılsız haberlerin etkisiyle ilgili tasavvufî düşünce ve görüşlerin olduğu yönündeki genel kanaattir. Kim bilir belki de düşünce ve görüşler önce oluşmuş, daha sonra onlara uygun haberler üretilmiştir. Yahut bazı haberler için bunlardan birincisi, bazıları için de ikincisi doğrudur. Bu hususta kesin bir hükme ulaşmak için, her bir haberin müstakil olarak ele alınıp değişik açılardan incelenmesi gerekir. Müellif tezin sonuç yazısında bu konudaki fikrini açık olarak ifade etmektedir: "Çalışmamız bize gösterdi ki, tasavvuf uygulamaları arasında, olumsuz olanların ortaya çıkmasında, hadis zannedilen sözler, önemli bir etki payına sahiptir. Öyle

anlaşıyor ki, bu gün, değişik İslam toplumlarında tasavvufun bir problemi olarak tartışılan bir çok meselenin kuruma girip gelişmesinde, mevzu hadisler birinci derecede etkili olmuştur.” (s. 413)

Bu son bölümde müellif tasavvuf konularına dair toplam 151 ihtilaflı haberi incelemiş, bunlardan 123'ü asılsız, 12'si çok zayıf, 16'sı da bulunamayan grubuna girmiştir. Neticede ihtilaflı haberlerin, sırasıyla “zühd”, “seyr u süluk” ve “velayet” konularında yoğunluk kazandığı tespit edilmiştir. Bunları, sufilerin ilim anlayışını ve bilgi teorilerini yansıtan “bilgi ve yolları” konusu izlemektedir. Dr. Uysal'a göre bunlar, tasavvufa asıl rengini veren, onu diğer disiplinlerden ve düşünce sistemlerinden ayıran ağırlıklı konulardır. Başlangıçta zühd hareketi olarak beliren tasavvuf, ilerleyen zaman dilimleri içinde, eğitim felsefesi, bilgi teorisi ve velayet düşüncesi üzerine farklı teklifleri ile temayüz eden bir disiplin haline gelmiştir. (s. 408-409) Ne var ki, araştırmanın sonucuna göre, tasavvufa asıl rengini veren bu konularda delil olarak kullanılan asılsız ve zayıf rivayetlerin, diğer konulardaki rivayetlere göre daha çok olduğu görülmektedir.

Geniş bir bibliyografyadan istifade edilerek, ele alınan konularda doyurucu bilgilerin sunulduğu, tespit ve yorumların yapıldığı, bizim sadece çok genel hatları ile tanıtmaya çalıştığımız bu araştırma, müellifin de ifade ettiği gibi, tasavvuf kitaplarında geçen ihtilaflı rivayetlerin tamamını değilse bile, sayısal anlamda büyük çoğunluğunu ihtiva etmektedir. Çalışmada, bunların hadis ilmi kriterlerine göre incelenip değerlerinin ortaya konduğunu, bu şekilde okuyucu ve araştırmacı için pratik fayda temin edildiğini görmekteyiz. Bu yüzden, özellikle Hadis ve Tasavvuf ilimleri ile iştigal edenler olmak üzere, bu konulara ilgi duyan okuyucu kitlesine kitabı okumalarını tavsiye etmekteyiz. Dr. Uysal, kendi tabiri ile söyleyecek olursak, “tasavvuf eğitiminin olumsuz tezahürlerini olumluya çevirme hususunda ilim adamlarına düşen görevin” yerine getirilmesine, bu eseriyle önemli ölçüde katkı sağlamış bulunmaktadır.

Sözlerimizi, hocamız Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu'nun takdim yazısının, “tasavvuf terbiyesi” ile “ilmi çalışmanın” birlikte götürülmesinin önemini dile getiren paragrafı ile bitiriyoruz: “İlmin ruhanîlikten uzak olması nasıl yanlış ise, ruhanî hayatın da gerçek ilimden nasipsiz oluşu, öylece derbederliktir. ... Tarih boyunca tasavvuf, kitleleri İslam dinine çekmede olumlu rol oynadı. Bu gün de aynı rolü üstlendiğini görmekteyiz. Biz, ilimle meşgul olmayı, tasavvufa göre hor bir iş görenler karşısında çabası kalırsak; ilme tasavvuf terbiyesinin, tasavvuf terbiyesine de gerçek ve hasbi ilmin katılmasına emek sarf etmezsek, bundan İslam ilimleri zarar görecektir. Şimdilerde tasavvuf, eskiden reddettiği iki asil yolu da terk etti; maddeyi ve dünya sultanlığını tanıdı. İşte bu yanlış gidişte, onlara ve Müslüman toplumumuza, ilme ve Peygamberimizin ahlakına yönelen kimselere yardımımız şarttır.”

GERÇEKLİK VE BİLGİDEN GERÇEKLİĞİN SOSYAL İNŞASINA

Ejder OKUMUŞ*

Yenilikçi bir kurumlar ve bilgi teorisi geliştirme girişiminde bulunan (G. Stauth-B. S. Turner, 1995, 81) Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, birlikte kaleme aldıkları "*The Social Construction of Reality*"** (Berger-Luckmann, 1967) adlı eserlerinde, eserin başlığının da ima ettiği gibi, gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğini ve bilgi sosyolojisinin, bunun içinde gerçekleştiği süreci çözümlemesi gerektiğini ifade etmektedirler. Sosyologlar, sözkonusu kitapta temel tezlerinin de bu olduğunu belirtmektedirler. (Berger-Luckmann, 1967, s.13)

Esasen "hem popüler okuyuculara yönelik olarak, hem de öncelikle toplumsal bilimlere yönelik olarak gerçekleştirilen Berger'in çalışmalarına da bir köşe taşı olarak kullanılmış" (Poloma, 1993, s. 263) olan bu eser ile, bilgi sosyolojisi kapsamında sistematik ve kuramsal bir çalışma ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunun için de "bu disiplinin gelişimini tarihsel olarak incelemek veya bundaki çeşitli figürlerin yorumlarıyla ya da sosyolojik teorideki diğer gelişmelerle meşgul olmak, yahut da bu figür ve gelişimlerin bir kaçı arasında bir senteze nasıl ulaşılabileceğini göstermek amaçlanmadığı gibi herhangi bir polemik hedef de güdülmemektedir." (Berger-Luckmann, 1967, s. 7)

Kitabın önsözünde, İbn Arabî'nin "Allahım, bizi isimler deryasından kurtar!" nidasını nakleden ikili, kendilerinin de sosyolojik teori kapsamındaki okumalarında bu nida ve yakarışı sık sık tekrarladıklarını ve kitapta uygulamaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. (s. 8)

Önsözden başka bir girişle üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan kitapta yazarlar, anahtar terim olarak *gerçeklik* ve *bilgiyi* almışlardır. (Berger-Luckmann, 1967, s. 13) Bu çerçevede, çalışmanın "Giriş"inde; "Bilgi Sosyolojisinin Problemi" başlığıyla sözkonusu iki kavram üzerinde durulmakta, bilgi sosyolojisinin, sadece insan toplumlarındaki bilginin empirik boyutuyla değil, aynı zamanda 'bilgi'nin bir vücudunun, kendisi tarafından sosyal bir biçimde 'gerçeklik' olarak kurulduğu süreçle de ilgilenmek zorunda olacağı belirtilmekte, bilgi sosyolojisinin, bir toplumda 'bilgi' olarak kabul edilen şeyle, sözkonusu bilginin nihâî geçerliliği veya geçersizliğine bakmaksızın, kendisini ilişkilendirmesi gerektiği, başka bir ifadeyle "bilgi sosyolojisinin gerçek-

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ejderokumus@hotmail.com

liğin sosyal inşasının analiziyle ilişkili olduğu" iddia edilmekte ve bu arada Max Scheler, Durkheim, Weber, Nietzsche, Marx, Pareto, Scheler, Dilthey, Mannheim, Merton gibi sosyal bilimcilerin görüşlerine de atıflar yapılmaktadır (ss. 13-30).

Kitabın "Gündelik Hayatta Bilginin Temelleri" başlığını taşıyan birinci bölümü (ss. 33-61), gündelik hayatın gerçekliğinin fenomenolojik çözümlemesi noktasında, asıl argüman için felsefi bir girizgâh olarak tanımlanabilen şeyi mündemiçtir. Bu bölüm, bahsi geçen konuyu, "Gündelik Hayatın Gerçekliği", "Gündelik Hayatta Sosyal Etkileşim" ve "Gündelik Hayatta Dil ve Bilgi" alt başlıklarıyla ele almaktadır.

Kitabın kendi ifadesiyle kitapta ortaya konan tezin esası, ikinci ve üçüncü bölümlerde yer almaktadır. "Objektif Gerçeklik Olarak Toplum" başlıklı ikinci bölümde (ss. 65-146), yazarların, bilgi sosyolojisinin problemleriyle ilgili temel anlayışları işlerken, üçüncü bölümde (ss. 149-204) bu anlayış, sübjektif bilinç düzeyine götürülmekte ve böylece sosyal psikolojinin problemleri için kuramsal bir köprü inşa edilmektedir. (s. 7)

"Kurumsallaşma" ve "Meşrûlaştırma" alt başlıklarıyla oluşturulan ikinci bölümde sosyologlarımız, kurumsallaşmanın sosyolojisini yapmakta; sosyal düzen üzerinde durmakta, sosyal düzenin yalnızca insan aktivitesinin bir ürünü olarak var olduğunu, hatta sosyal düzenin geçmiş insan aktivitesinin bir ürünü olduğunu belirtmekte (s. 70), toplumun bir insan ürünü olduğunu, bir objektif gerçeklik olduğunu ve insanın da sosyal bir ürün olduğunu söyleyerek sosyal dünyanın bu üç temel karakterizasyonuna sosyal gerçeklikteki üç diyalektik momentin, yani dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirmenin karşılık geldiğini ifade etmektedirler. (ss. 78-79 vd.) Dışsallaştırma yoluyla meydana getirilen nesnel gerçeklik, dönerek toplumun üyeleri üzerinde etkide bulunur. Süreç içinde üçüncü eleman içselleştirme veya bireyin objektif sosyal dünya içinde sosyalleştirilmesidir. Bu elemanların üçü de diyalektik bir yolla birbirleriyle ilişki içerisinde ve birbirleri üzerinde çalışarak birlikte var olurlar. (Poloma, 1993, s. 265) Berger, Türkçe'ye de çevrilmiş bulunan *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* adlı kitabında da dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme üçlüsünden geniş olarak bahsetmektedir. (Berger, 1993) Özet olarak dışsallaştırma, kolektif toplumsal pratikler yoluyla kendi kültürel ve fiziksel çevrelerini sürekli ve zorunlu olarak meydana getiren aktif, bilgili insan failerin praxisini ihtiva eder. Nesnelleştirme, insanın bu ürünlerinin, insan eylemcilerin karşısına haricî bir olgusalılık dünyası olarak çıktığı ve nesnel gerçeklik görünümü edindiği proseslere gönderme yapar. İçselleştirme ise insan varlıklarının bu haricî nesnel gerçekliği, öznel bilinç içerisindeki bir dizi yapı halinde dönüşüme uğratarak yeniden temellük ettikleri toplumsal süreçtir. (G. Stauth-B. S. Turner, 1995, 84)

Berger ve Luckmann, insan organizması ile toplumsal yapı arasında bir bağlantı olarak rol kavramlaştırmalarında bulunmaktadır. Bunun yapısal-işlevsel formülasyona benzediği söylenebilir. (Poloma, 1993, s. 265)

Yazarlarımızın ikinci bölümde üzerinde durdukları önemli bir konu da meşrûlaştırmadır. Yine Berger'in *The Sacred Canopy*'de de geniş yer ayırdığı meşrûlaştırma süreci, *The Social Construction of Reality*'de genişçe ele alınmıştır. (ss. 110-146)

Kitabın üçüncü bölümü, "Gerçekliğin içselleştirimi", "İçselleştirme ve Sosyal Yapı", "Kimlik Hakkında Teoriler", "Organizma ve Kimlik" alt başlıklarını taşımaktadır. Kitabın bu bölümünde müellifler, toplumun hem objektif hem de sübjektif gerçeklik olduğunu belirterek ve ikinci bölümde işledikleri üçlü diyalektik süreci hatırlatarak

işe başlamakta ve devamında birincil sosyalleşme ve ikincil sosyalleşme üzerinde durmakta; sübjektif gerçekliğin devam etmesi ve dönüşüme uğraması, sosyal yapı-sosyalleşme ve bu arada içselleştirme-sosyal yapı ilişkileri ve sübjektif gerçekliğin önemli bir unsuru olan kimlik konularını da ele almaktadırlar.

Yazarlarımıza göre nesnel ve öznel gerçeklikler arasında simetrik bir ilişki olmakla birlikte, bu iki gerçeklik aynı da değildir. Dışta olan gerçek içte olana karşılık gelir. Nesnel gerçeğin rahatça öznel gerçekliğe dönüştürülebileceği ve tersinin de doğru olduğu ileri sürülür. Nesnel ve öznel gerçekliğin birbirlerine karşılık geldikleri, fakat sürekli olarak da tek bir birey tarafından içselleştirilebilir olandan daha fazla bir nesnel gerçekliğin olduğu ifade edilir. Toplumsallaşma, hiçbir zaman tamamen tamamlanmış bir süreç değildir. Bu nedenle de sosyologlarımız, gerçekliğin sürdürülmesinde sürekli bir meydan okuma, özel olarak da nesnel ve öznel gerçeklik arasındaki simetrinin sürdürülmesinin gerekli olduğu tespitinde bulunurlar. (Poloma, 1993, ss. 267-268)

"Bilgi Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori" başlığını taşıyan sonuç kısmında ise sosyologlarımız, objektifleştirme, kurumsallaşma ve meşrulaştırmanın analizlerinin, dil sosyolojisinin, sosyal aksiyon ve kurumlar teorisinin ve din sosyolojisinin problemleriyle direkt ilişkili olduğunu vurgulamakta ve kendilerinin bilgi sosyolojisi anlayışlarında, dil ve din sosyolojilerinin, sosyolojik teoriyle az bir ilişkiye sahip, periferik türler olarak mütalaa edilemeyeceklerini ifade etmektedirler. Ayrıca yazarlar, bir din sosyolojisi olmadan bilgi sosyolojisinin varlığının imkansız olduğunu belirtmektedirler. (s. 207) Berger-Luckmann ikilisi sonuç kısmında, tekrar vurgulamaktadırlar ki, bilgi sosyolojisi, insan gerçekliğini sosyal olarak inşa edilen gerçeklik olarak kabul eder.

İLİM ve ULEMÂ ANLAYIŞIM*

İzmirli İsmail Hakkı

1 285/1868 yılında dünyaya gelmiştir. Dört yaşında tahsil hayatına başlamış, amcası Hafız Hasan Efendi'den hafızlığını ikmal ederek, Rüşdiye mektebinde tahsiline devam etmiştir. Rüşdiye'nin yanında medrese ve tasavvufla da ilgilenmiş Şâzelî tarikatından icazet almıştır. Rüşdiye sonrası İstanbul'a gelerek Dârulmuallimîn'e kaydolmuş, burada hafız Şakir Efendi'den medrese icazeti almıştır. Öğrenimini tamamladıktan sonra çeşitli medrese, okul ve fakültede din dersleri, tarih, ahlak, fıkıh usûlü, felsefe, İslâm felsefesi hocalığı yapmış, Edebiyat Fakültesi'nde Ordinaryüs Profesör olmuştur. Dokuz ayrı eğitim kurumunda çeşitli idari görevlerde de bulunmuş, en son İslâmiyât Enstitüsü müdürlüğü görevinde bulunduktan sonra emekliye ayrılmıştır. Tefsir, kelam, usûl-ü fıkıh, ilm-i hilâf, siyer, felsefe, tasavvuf vb. alanlarda 12 den fazla eser ve bir çok makale yayınlamıştır. 3700 ciltten oluşan kitaplığını Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. 1946'da vefat eden İzmirli, Cebeci Asri mezarlığına defnedilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca biliyordu.¹

İzmirli'nin Darulhikmeti'l-İslamiye'de görevli olduğu yıllarda Şeyh Saffet Efendi ile aralarında geçen bir tartışmanın ürünü olarak "Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri" adlı bir eser telif etmiştir. Eserinin giriş bölümünde Şeyh Saffet Efendi'nin kendisi hakkında sarf ettiği çeşitli ithamlara değinen İzmirli bu ithamlara bir cevap verme ihtiyacı hissetmiş, bu meyanda başta Kur'ân-ı Kerim ve hadis olmak üzere temel İslâm kaynakları ve önceki alimlere bakış açısını içeren bir açıklama yapmıştır. İzmirli bu yazısında kendisini ve ilim anlayışını şu ifadelerle ortaya koymuştur:

Lehü'l-hamdü ve'l-minnet dîn-i mübînimize nâçizâne bir hizmet ile cidden müftehirim. O mukaddes 'âlf dînimizin muktezâyâtından olmak üzere Server-i Kâinât aleyhi ekmelü't-tahiyât Efendimiz hazretlerinden mâ 'adâ hiç bir müslimi ma'sûm bilmem. Bi'l-umûm 'ulemânın sözlerini yalnız burhân ile kabul ederim. Tefekkür ile o

* İzmirli İsmail Hakkı, *Mustasvife Sözlere mi, Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, İstanbul, 1341, s. 6-8. Hazırlayan: Pehlul DÜZENLİ, Kaptân-ı Deryâ İbrahim Paşa Camii İmam-Hatibi- Süleymaniye /İstanbul. erist67@yahoo.com

¹ - İzmirli, Celaleddin, "İzmirli İsmail Hakkı", İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, Ankara, 1996, sh. 241-264; Kara İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1987, 2/91-93; Er, Hamid, *İstanbul Dârü'l-Funûnu İlahiyat Fakültesi Mecmûası Hoca ve Yazarları*, İst., 1996, s. 163-166.

sözlere kıymet veririm. İz'ân ile onu kalbime, derecesine göre derin köşelerine getiririm. Lehdârlar ile 'aleyhdârların sözlerini dinlerim. Muhâliflerin sözünü mücerred muhâlefetlerinden nâşî red etmediğim gibi muvâfıkların sözünü de mücerred muvâfakatlarından nâşî kabul eylemem. Hiçbir 'âlimin şiddetli tarafdârı değilim. Hiçbir 'âlimin sözünü vahiy gibi telakkî etmem. İbn Teymiyye'nin şiddetli tarafdârı olmadığım gibi Gazzâlî'nin de şiddetli tarafdârı değilim. Hanbelî de değilim, Eş'arî de. Körü körüne mutasavvıfeye de mütekellimîne de tâbi' olmam. Hak taraftarıyım. Her nerede bir şemme-i hakikat istişmâm eder isem heman ona el uzadırım. "el-Hakk-u ehakku en yütteba' " kavli, düstûrumdur. E'âzım-ı İslâm'dan her kimin sözünde 'an burhân bir hak görür isem yine 'an burhân ona tabi' olurum. Bir kavil hakkında burhân kâim olmadıkça onu kendime mal etmem. Kendime mal edindiğim kavli doğrudan doğruya yazarım. Yoksa nakl-i mücerred ile geçer giderim. Nakillerde asla tahrîfde bulunmam. Yanlış anlayabilirim. Hîn-i istinsâhda yanlış da naklolunabilir. Fakat bile bile kalemimden tahrîf sâdir olmaz. İstedığınız kadar istihfâf ediniz nâkil-emîn olmakla da iftihâr ederim. Nazm-ı Kur'ân'a ittibâ'an yalnız lâzım olan mahalli naklederim. Fehmi ihlâl edecek derecede ihtisâr, ihlâli müeddî olacak derecede tatvîl memnu' olmağla maksûda dâhil olmayan sözü zikr etmemeğe çalışırım. Nisbetim ancak İslâm dininedir. Tarîkim ancak en hayırlı tarîk olan Tarîkat-ı Muhammediyye'dir. Selefiyye olsun, mütekellime olsun, mutasavvıfa olsun, felâsife olsun hangi fırka olursa olsun hak ve hakikatın uğrunda çalışan bir fırkayı ulu orta red etmeği hiç bir vakit kabul etmem. Dâima ahz ettiğim kavil ancak Hâtemü'l-Enbiyâ'nın kavlidir. Yalnız o Nebiyy-i Akdes'in ümmetiyim, yalnız o Rasûl-i Muhterem'in son derece şiddetli mudâfi'yim. Şu kadar ki evvel be evvel kavli Rasûlün sübûtünü taharrî ederim. Zât-ı Akdes-i Peygamberî'ye isnâdı hakkında itmi'nân-ı kalb hâsil olur, maksad-ı celîl-i peygamberîyi de anlarsam, akli bir taraf ederek heman onu kabul eder, "Akıl kurbân gün be pîş-i Mustafa" mısra'ını okurum. Hakîmü'l-Enbiyâ aleyh-i ekmelü't-tehâyâ Efendimiz hazretlerinden yakînen mahfûz olan zarûriyyât-ı dînden mâ 'adâ her müslümanı serbest görürüm. İhtilâf olunan hususda her birinin birer özürleri bulunduğunu takdîr eder, her bir fırkada nin vechin bir hakikat görürüm. Esnâf-ı ulemâya birer mahal ayırırım. Hepsini de lüzumlu görürüm. Ehâdis-i şerîfenin tedkîk ve tenkîdini muhaddislere, ahkâm-i fer'iyyenin istinbâtını fakihlere, ahkâm-i asliyyenin beyânını tevhîd alimlerine, bu babda ki mudâfa'ayı mütekellimlere, vâridât-ı kalbiyyeye, a'mâl-i bâtınıyyeye, tezkiye-i ahvâle 'âid husûsâtı mutasavvıflara, hakâyik-i mahsûseyi mütefenninlere, hak ve hayra âid tedkîkât-ı akliyyeyi feylesoflara, hulâsa her hâli ehline bırakırım. Her hangi bir 'âlim kendi meydanında at oynatdıkcâ ana i'timâd ederim. Hâricine çıkınca ana i'timâd kalmaz. Hasma karşı Hucetü'l-İslâm Ebu Hâmid Gazzâlî ile Şeyhulislâm İbni Teymiyye el-Harrânî'yi de, Feylesofu'l-İslâm Fârâbî, İbni Sînâ, İbni Rüşd ve Mübeşşir b. Fâtik'i de bunların sülûk ettikleri tarîkları da lede'l-icâb mudâfa'a ederim. Eslâfa çok muhabbet ve hürmetim vardır. Fazilete meclûbum. Ancak bildiğim bir hatâyı da söylemekden çekinmem. Tehdîdlere pabuc bırakmam. Bir zât evliyâullahdan olur da yine galatâtı bulunur. Bu galatâtı beyân onun mertebesine nakîsa vermez. İmam Ahmed b. Hanbel bir zâtı medh ettiği halde bir çok galatâtını beyân ederdi. Seriyi-i Sakatî hakkında "eş-Şeyh el-Ma'rûf bi tîbi'l-mat'am" dediği halde onun "innallah'e azze ve celle lemmâ halaka'l-hurûfe secedeti'l-bâ" didiğini işidince aleyhine dönmüşdü.

Binâen 'aleyh asla mutasavvıfa aleyhdârı değilim. Bi'l-aks onları takdîr ederim. Hatta yigirmi iki sene evvel Şâzeliyye Tarfından hilâfetnâmem vardır. Bunun gibi mutasavvıfa aleyhdârı olan ulemânın da aleyhdârı değilim. Anları da takdîr edenlerdenim. Yalnız tadrîl ve tekfîr hususlarında onlardan ayrılırim. Bu bâbda çok ictinâb ve ihtiyât ederim. Sevk-i munâzara ile söylenmiş sözlerim hiç bir vakit mutasavvıfân veya diğer bir fırkanın aleyhinde bulunduğuma delâlet etmez. Bilirsiniz ki lazım-i kavî, kavî degildir. Levâzımda muşâğabeyi uzadanlar Şeyh-i Ekber'in ne kadar ta'nına uğramışdır. Evet emir ve nehy-i ihmâl eden zenâdika 'aleyhindeyim. Ta'assubu maktûh, tasallubu memdûh bilirim. İyi biliniz ki efkârım da Gazzâlî'nin âsârından mülhemdir.

E'ûzu billâh-i en adille ev udille.