

# **marife**

**bilimsel birikim**

yıl : 1      sayı : 2      Güz 2001

# marife

bilimsel birikim

## *editör*

Ahmet Yaman

## *editör yardımcıları*

Cem Zorlu ♦ Hidayet Işık

## *yayın kurulu*

Mehmet Akgül ♦ Seyit Bahçivan ♦ Ahmet Çaycı ♦ Kamil Güneş  
Dilaver Güreler ♦ Hidayet Işık ♦ Fikret Karapınar ♦ Muhiddin Okumuşlar  
Fethi Ahmet Polat ♦ Adem Şahin ♦ Muhammed Tasa ♦ Cem Zorlu

## *danışma kurulu*

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın ♦ Prof. Dr. Mehmet Aydın ♦ Prof. Dr. İzzet Er  
Prof. Dr. Mustafa Fayda ♦ Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük  
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapanar ♦ Prof. Dr. Bilal Kuşpınar

## *yazışma*

Hidayet Işık

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram - Konya  
0.332.323 82 50 / 204

## *web*

[www.marife.org](http://www.marife.org)

## *e - posta*

[posta@marife.org](mailto:posta@marife.org)

ISSN: 1303-0671

**marife** hakemli bir dergidir.

**marife**'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, diskette birlikte üç nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini [editor@marife.org](mailto:editor@marife.org) adresinden yapabilirler.

## *dizgi / iç düzen*

marife

## *kapak*

Muhiddin Okumuşlar

## *baskı & cilt*

sebat ofset matbaacılık - 0.332.342 01 53 / Konya

[www.sebat.com](http://www.sebat.com) / [sebat@sebat.com](mailto:sebat@sebat.com)

Ekim 2001 KONYA

## İçindekiler

*editörden* ♦ 5

### *makaleler*

MODERN VE POSTMODERN DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'A YAKLAŞIMLAR  
ARKOUN, HANEFÎ ve EBÛ ZEYD ÖRNEĞİ  
Fethi Ahmet Polat ♦ 7

KLASİK İSLÂM KAYNAKLARINDA MÜZİK TARTIŞMALARI  
Pehlül Düzenli ♦ 27

SÛFÎ İTİKADININ DÖNEMLERİ  
Cağfer Karadağ ♦ 59

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'IN YARATILMIŞLIĞIYLA İLGİLİ  
BELİRLENEN AKLÎ ÇERÇEVE ve BUNUN BİLİMSEL DEĞERİ  
Kamil Güneş ♦ 73

ORTA ÇAĞ BATI DÜNYASINDA DİN – SİYASET İLİŞKİSİ ve  
SEKÜLERLEŞME SEYRİNE GENEL BİR BAKIŞ  
Tuncay İmamoğlu ♦ 99

EMEVİLER DÖNEMİNDE KADER PROBLEMİ  
Lütfü Cengiz ♦ 107

İYİ - KÖTÜNÜN BELİRLENMESİNDE AKLIN VE VAHYİN ROLÜ  
Hüseyin Aydın ♦ 129

ARAP OLMAYAN MÜHTEDİLERİN  
ERKEN DÖNEM İSLÂM HUKÛKU'NUN GELİŞMESİNDEKİ ROLÜ  
Harald Motzk / Çeviren: Mustafa Öztürk ♦ 161

***araştırma notları***

SADRU'D-DİN KONEVÎ KÜTÜPHANESİ VE KİTAPLARI  
Mikâil Bayram ♦ 179

DİYANET'İN "KONULU KUR'ÂN TEFSİRİ"NE  
HÜKÜM AYETLERİNİ ANLAMA BAĞLAMINDA BİR TA'LİK  
Ahmet Yaman ♦ 187

***tez / kitap /toplantı***

Dinler Tarihi Derneği'nce Düzenlenen  
HİRİSTİYANLIK SEMPOZYUMU  
Hidayet Işık ♦ 195

OSMANLI HUKUKÇULARI ÜZERİNE ÖZGÜN BİR ESER  
Recep Cici, Osmanlı Dönemi İşlam Hukuku Çalışmaları  
Ahmet Yaman ♦ 205

***nostalji***

ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMALPAŞA'NIN VASIYETNÂMESİ  
Seyit Bahçıvan ♦ 209

## editörden

**B**ilgi, bilinçli eylem ve bilimsel/aksiyoner sezgi üçlüsünü isminde biraraya getiren **marife**'nin ikinci sayısıyla karşınızdayız.

Ülkemiz ölçeğinde genelde sosyal, özelde ilahiyat ilimleri alanında yapılan araştırmaları ve verilen akademik ürünleri gün yüzüne çıkaran nitelikli süreli yayınların sayısı ne yazık ki çok azdır. Olanlar da sınırlı imkanları ve bazen de sahip oldukları akademik mantalite/zihniyet gereği bilimsellikten öte bir seçiciliğe sahip oldukları için potansiyeli yeterince aksettirememektedirler. Böyle olunca gerek üniversitelerde gerek başka yerlerde emek verilerek hazırlanmış, teorik ya da pratik bir sorunu çözmeyi hedefleyen veya hiç olmazsa en azından bilgiyi sistemleştirip pekiştiren ve dolayısıyla kiteselleştirip geleneğe kazandıran araştırmalar unutulmaya mahkum olmaktadır.

İşte hakemli bir akademik araştırma dergisi hüviyetinde olan **marife**, bu boşluğu bir nebze olsun doldurabilmek ve bugüne söyleyeceği sözü olanlara imkan tanımak için çıkmaktadır. İlk sayısının yayımı öncesindeki duyurularda gördüğümüz hüsn-i kabul ve çıktıktan kısa bir süre sonra ikinci baskıyı yapmak durumunda kalışımız, doldurulması gereken böyle bir boşluğun varlığını bir kere daha göstermiştir.

Bu ikinci sayımızda da zengin bir içerik sizleri bekliyor. Bir tarafta modern ve postmodern eğilimlerin Kur'ân'ı anlamaya dönük yaklaşımları ve Kur'ân'la ilgili tarihsel ya da güncel tartışmaların dayandığı teorik temellerden biri olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi; diğer taraftan sūfî itikadının dönemsel özellikleri ve ortaçağ Batı dünyasında din-siyaset ilişkisinin seyri gibi konular yanında, aktüel değerini hala yitirmeyen müzik ve kader tartışmaları, bu içeriğin sadece birkaç unsurunu göstermektedir.

Değerli okuyucularımızı **marife**'nin muhtevasına buyur ediyor, kış sayımızda buluşabilmek ümidiyle saygılarımızı sunuyoruz.

*Ahmet Yaman*



# MODERN VE POSTMODERN DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'A YAKLAŞIMLAR ARKOUN, HANEFÎ ve EBÛ ZEYD ÖRNEĞİ

Fethi Ahmet Polat\*\*

## GİRİŞ

**S**on dönemde İslam dünyası, gerek kendi bünyesinde, gerekse bu bünyenin dışındaki dünyada gelişmiş olsun bir çok siyasi, kültürel ve ekonomik sıkıntıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu sıkıntıların İslam dünyasına yansıma biçimleri farklı farklı olmuş ve bunların sonucunda müslüman bilinci kendisini yeniden sorgulamak zorunda hissetmiştir. Özellikle modernizmle başlayan bu süreç, günümüzde bir parça farklılaşarak postmodern karakterlere bürünmüş ve din anlayışları da buna bağlı olarak gözden geçirilmeye başlanmıştır. Elbette ki İslam dünyasının, kendilerini dış dünyaya kapatmak suretiyle bir otizm yaşamaları doğru değildir. Aynı şekilde kendilerini hakikatin tek sahibi olarak görüp -bu her din mensubunun hakkı olmakla birlikte, dinlerinin otantikliğini savunma noktasında müslümanlar, öteki dinlere karşı çok daha cesur tartışmalara girmiştir- diğer düşüncelere kulak tıkayarak bir solipsizme düşmeleri de yanlıştır. Hz. İsa hakkındaki yanlış ilah tasavvurunu dahi anlatarak çürüten Kuran'ın, bilginin körü körüne dışlanmasına razı olmayacağı bedîhîdir. Dolayısıyla hiçbir yeni okuma, sırf yeni olması sebebiyle ya da bir başka kültür havzasında doğduğu için reddedilmemelidir. Eleştiri ve ret tavrı, metodolojik ve epistemolojik derinliğin sonucunda ortaya çıkmalıdır.

Biz de bu makalede, benzer düşünce örgülerine sahip olan üç araştırmacının görüşlerine kısaca değinecek ve bilimsel açıdan artıları ve eksikleriyle konuyu tartışmaya çalışacağız. Ancak burada şu hususun belirtilmesi gerektiğini düşünüyoruz: Her ne kadar söz konusu araştırmacılar aynı tarihsel dönemler içerisinde yaşıyorlarsa da bu, etkilenmiş oldukları kaynakların tümüyle aynı olduğu ya da hemen hemen aynı görüşlere ve önerilere sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu araştırmacıların yer yer farklı

\* Bu makale araştırmacının 2000 öğretim yılında, Prof. Dr. M. Sait Şimşek danışmanlığında, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar* adıyla, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Bilim Dalında yapmış olduğu basılmamış doktora tezinin özetidir.

\*\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmetfethi@yahoo.com

yönlerine değinilmiş, kimi zaman da benzer şeyler söylemiş oldukları konulara temas edilmiştir. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi ise ilgili doktora tezinden alınabilir.

## ARAŞTIRMACILARIN KISA BİYOGRAFİLERİ

### MUHAMMED ARKOUN

Arkoun ismi, aslında Arapçada; "ayn, kâf, vâv ve nûn" ile yazılmasına rağmen Fransızca'ya; "Arkoun" şeklinde çevrilmiş ve daha sonra bu isimden tekrar Arapçaya; "elif, kef, vâv ve nûn" şekliyle geri dönmüştür. Müellif, kendi gözetiminde yapılan çevirilerde buna karşı çıkmamış, dolayısıyla Arap dünyasında da bu şekilde tanınmıştır.<sup>1</sup> Cezayir asıllı olan Arkoun, 2 Ocak 1928 yılında Kâbiliye bölgesinde yer alan, Tâverîrt – Meymûn adındaki bir Berberî köyünde doğdu.<sup>2</sup> Bugün için Fransa vatandaşlığında olan Arkoun'un, kendi aslının da Berberî olduğu söylenmektedir.<sup>3</sup> Le Monde Diplomatique adlı dergide, Cezayir ve Yukarı Fas'ta yaşayan Berberî azınlıkların haklarını savunan bir yazı yazmış olan araştırmacının, <sup>4</sup> bu konulara eserlerinde de sık sık vurgular yaptığı bilinmektedir. Bunlar da onun, Berberî asıllı olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

İlkokulu Tîzî Evzû vilâyetine bağlı Benî Yânî'de, Ortaokulu Vehrân vilâyetine bağlı Aynü'l-Erbiâ', Liseyi aynı vilâyetin merkezinde okudu. Üniversiteyi başkent Cezayir'de, Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesinde tamamladı.

Daha sonra 1956 yılında, yüksek lisansını Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında tamamladı. 1956-1959 yılları arasında Strasbourg'da, bir yandan Paris Voltaire Lisesinde; diğer yandan aynı şehirde bulunan Fen-Edebiyat Fakültesinde dersler verdi. 1960-1969 yılları arasında Sorbonne Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Bu esnada, aynı üniversitenin Fen-Edebiyat Fakültesinde; "H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Târihçi Olarak İbn Miskeveyh" adlı doktora çalışmasını tamamladı. Fransızca yapmış olduğu bu çalışma 1970 yılında Paris'te yayımlandı.<sup>5</sup>

1969 târihinden 1972'ye kadar Lyon Üniversitesi II'de; 1972'den 1992'ye kadar Paris Üniversitesi VIII, Paris Üniversitesi III ve Sorbonne Nouvelle Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1986, 1987 ve 1990'da Berlin Wissenschaftkollge (Bilimler Koleji) ve 1992-1993'te Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü üyeliğinde bulundu. 1969 yılında ziyaretçi profesör olarak Los Angeles'da U.C.L.A'da, 1977-1979 târihleri arasında, Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesinde, 1985 yılında Roma'da, Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesinde bulundu. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında ise, Amsterdam Üniversitesinde çalıştı.

Rabat, Fas, Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde ve Harvard, Bronston, Colombia, Los Angeles, Denver Üniversitelerinde dersler ve konferanslar vermiş olan Arkoun, halen Yeni Sorbonne Üniversitesi II'de, İslam Düşüncesi

<sup>1</sup> Faysal Osman İsmail Vezûz, *el-Almene fi Fikri Muhammed Arkoun*, Danışman: Süleyman el-Muhâdime, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün 1996, s. 2.

<sup>2</sup> The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Ed. John L. Esposito, New York 1995, s. 139.

<sup>3</sup> Vezûz, *age*, s. 2.

<sup>4</sup> Muhammed Arkoun, *El-İslâm, Urâbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, I. Baskı, Beyrut 1990, s. 128.

<sup>5</sup> Vezûz, *age* s. 2.



Târîhi Kürsüsünde hoca olarak çalışmaktadır. Ayrıca, Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimârî Ödülleri jüri üyesidir.

Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesinde üyelik, Arap İslam Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ve Arabica dergisinin bilimsel editörlüğü görevlerini de sürdürmektedir. Arkoun ayrıca Chevalier de la Légion d'Honneur ve Officier des Palmes Academiques ödülleri almıştır.

Eserlerinin büyük bölümü Fransızcadır. Sadece bir eserinin (el-Fikru'l-Arabî ), çevirisine yazdığı mukaddimeyi Arapça kaleme almıştır. Bununla birlikte, müellefâtının neredeyse tamamı Arapçaya çevrilmiştir.<sup>6</sup> Arkoun'un Fransızca kaleme alınmış pek çok kitabı ve makalesi bulunmaktadır.<sup>7</sup>

## HASAN HANEFÎ HASENEYN

Hasan Hanefî, 13 Şubat 1935 yılında Kâhire'de doğdu. 1956 yılında Kâhire Üniversitesi Âdâb (Fen-Edebiyat) Fakültesi, Felsefe Bölümünden mezun oldu. Doktorasını İslam Hukuku ile Mukayeseli Dinler alanında Sorbonne'da tamamladı. 1956'dan 1966 yılına kadar Fransa'da kaldı.

1967'de mezun olduğu fakülteye hoca oldu. Misafir profesör olarak, 1971-1975'de Philadelphia Temple Üniversitesinde bulundu. İki yıl süreyle, 1982-1985, Fas İmam Muhammed b. Abdullah Üniversitesinde dersler verdi. 1985-88 yılları arasında Japonya'da Tokyo ve Birleşmiş Milletler Üniversitesinde kaldı. Daha sonra Amerika'da Los Angeles; Güney Afrika'da Cape Town Üniversitelerinde dersler verdi. 1988-1994 arasında Kâhire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölüm Başkanlığı yaptı.

Hanefî 1986 yılında Ebu'l-Vefa et-Taftazânî'nin himayesinde, Mısır Felsefe Cemiyet'ini Kurdu. Başkanlığını Taftazânî'nin ölümünden sonra şu anki Evkaf Bakanı eski Ezher hocası Mahmut Hamdi Zakzuk'un yaptığı cemiyette Hanefî, halen genel sekreter olarak görev yapmakta ve sekiz yıldan bu yana cemiyet, her yıl düzenli olarak geniş katımlı bir felsefe toplantısı tertip etmektedir. Aynı zamanda Hanefî, Asya-Afrika Dayanışma Kurulu üyesidir.

Sinema eleştirmeni Feride Mer'î ile evli olan Hanefî, iki erkek bir kız olmak üzere, üç çocuğa sahiptir. Ana dili Arapçanın yanı sıra İngilizce, Fransızca ve Almanca bilmektedir.<sup>8</sup> Geçmiş itibarıyla Marksist düşünce geleneğine bağlı olan Hanefî, hâlâ sol düşünceyi benimsemekte ve lâik oluşunu sık sık gündeme getirmektedir.<sup>9</sup> Hanefî'nin Arapça, Fransızca ve İngilizce kaleme almış olduğu bir çok eseri bulunmaktadır.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Muhammed Berîş, *Tehâfütü'l-İstişrâk el-Arabî: Bahs Nakdî fî Fikri ve İntâci'd-Duktûr Muhammed Arkoun, el-Hüdâ Dergisi*, Sayı: 13-18, Fas1986-1987, Sayı: 14, s. 23. Ayrıca bu konuda, internetin "altavista" arama motorundan "Arkoun" adıyla girildiğinde, daha detaylı malumat elde etmek mümkündür. Arkoun hakkında bu arama başlığı altında takriben iki yüz kırk sekiz web sayfası bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Detaylı bilgi için bkz. Polat, *age*.

<sup>8</sup> Hasan Hanefî, *Fikhu'l-Mesâlih ve Tesvîru't-Türâs ve Muhâtabâtü'l-Ânme ve'l-Hâssa ve Ca'li'l-Ġarbi Mevdâan lâ Meselen, en-Nûr Dergisi*, Sayı: 100, Londra1999, s. 48; Vasat Dergisi, Sayı: 276, Londra1995.

<sup>9</sup> İlginçtir ki tez konumuzu ilgilendiren diğer bir şahıs olan Arkoun; Hanefî'nin, Câbirî ile yaptığı konuşmalardan oluşan "Hivâru'l-Meşrik" adlı kitapta; ne Hanefî'nin, ne de Câbirî'nin lâikliği tam olarak anlayabildiklerini ve anlatabildiklerini söyler. bkz. Arkoun, *min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-İslâmî el-Muâsır*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Beyrut1993, s. XII.

<sup>10</sup> Detaylı bilgi için bkz. Polat, *age*.

## NASR HAMİD EBU ZEYD

7 Ekim 1943 tarihinde, Mısır'ın Tanta vilâyetinde dünyaya geldi. 1957-1960'da Tanta Teknik Kolejini, 1968-1972 yılları arasında Kahire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili bölümünü bitirdi. 1977 yılında aynı Üniversitede Arap-İslam Araştırmaları dalında master, 1977 yılında doktora çalışmasını tamamladı. 1960-1972 yılları arasında Kahire Uluslararası Komünikasyon Teşkilatı'nda elektronik teknisyeni olarak görev yaptı.

1972 yılında Kahire Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümüne okutman olarak atandı. 1977'de aynı bölümde asistan oldu. 1987'de doçentliğe, 1995 yılında da profesörlüğe terfi etti.

1975-1977 yıllarında Kahire Amerikan Üniversitesi bünyesindeki çalışmalar için verilen Ford Vakfı Bursundan istifade etti. 1978-1979'da Philalephia'da bulunan Pennsylvania Üniversitesinde Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Bursu aldı. 1982 yılında, Abdülaziz el-Ehvânî İnsan Bilimleri Ödülünü kazandı. 1985-1989'da Japonya'nın Osaka Üniversitesi Dış Araştırmalar Bölümünde misafir profesör olarak dersler verdi. 1993'de Tunus devlet başkanı tarafından, Cumhuriyet Yararlılık Nişanı ile ödüllendirildi. 1995 yılından bu yana (2000), Hollanda Leiden Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Burada Ebu Zeyd'le ilgili özel bir durumdan da bahsetmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Ebu Zeyd Mısır'da bir çok hararetli tartışmanın doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu tartışmaların ilk ateşi, Kâhire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi olan araştırmacının profesörlüğe müracaat etmesiyle başlar. Ebû Zeyd, aslında Üniversite içinde bilimsel tartışma zemini üzerinde hareket etmesi gereken münakaşaların, birkaç fanatiğin kıskırtması yüzünden Üniversite dışına çıktığını ifade eder.<sup>12</sup> Bu fanatiklerin başını Profesörlük komisyonunda bulunan Abdussabûr Şâhin çekmiştir. Şâhin, Nisan 1993'ten beri Cuma hutbelerini verdiği Amr b. Âs meşhûr meşhûr konuşmalarında<sup>13</sup> fitili ateşlemiş, daha sonra bir avukat mahkemeye müracaat ederek Ebû Zeyd hakkında şikâ-yette bulunmuştu.

Cîze İstinaf Mahkemesi, 27 Ocak 1994'te, insanların dînî inançlarında hür olduğunu ifade ederek Ebû Zeyd'in lehine hüküm vermişti. Fakat Ebû Zeyd'in hasımları yılmadı ve yeniden dâvâ açtılar. Üniversitede profesörlük titrini aldığı târih olan 31 Mayıs 1995'ten iki hafta sonra da o meşhûr karar geldi.<sup>14</sup> Kâhire Yargıtay Mahkemesi 14. Dâiresi, Fâruk Abdülalîm Mürsî başkanlığında -ki bu zat "İslâm Hukukunda Düşünce Özgürlüğü" adında bir doktora tezi hazırlamıştır- 21 Haziran 1995 günü yaptığı oturumda, hak-

<sup>11</sup> Ebû Zeyd'in hayatı hakkındaki bilgiler, adına düzenlenmiş olan web sayfasından alınmıştır.

<sup>12</sup> *El-Musavver Dergisi*, Sayı: 3689, Kahire1995.

<sup>13</sup> Ebû Zeyd gazetelerde, bu hatipleri "*müellef-i cüyûb*" olarak nitelendirir. bkz. *Mecelletu Râzu'l-Yûsuf*, Sayı: 3498, Kahire1995.

<sup>14</sup> *El-Vasat*, Sayı: 237.

el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî'nin Kâhire şubesinde, Ebû Zeyd ile ilgili özel bir dosya tutulmaktadır. Bu dosyada, özellikle 1992 yılından sonra gazete ve dergilerde çıkan makaleler ve aktüel haberler arşivlenmektedir. Ayrıca Ebû Zeyd hakkında -çoğu sol tandanslı- resmî ve gayri resmî basın yayın organlarında özel sayılar yapılmıştır. Örnek vermek gerekirse; Mısır Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan *el-Kâhîre* adlı derginin; 1993/125. sayısında mahkeme kararlarının metinleri; 1995/152. sayısında Ebû Zeyd'in kararlara verdiği cevaplar ve nihâyet 1996/159. sayısında onu savunanların kaleme aldığı yazılara yer verilmiştir. Konuyla ilgili en geniş bilgiler -bu tezde kullanılan diğer materyallerle beraber- bu dergilerde bulunmaktadır. Yine çok geniş bilgiler için internetten "*abu zaid*" adresine müracaat edilebilir.

kında mürted hükmü verilen Ebû Zeyd'in, hanımından boşandığı kararını aldı.<sup>15</sup> Dâire başkanı, tövbenin bu hükmü düşürmeyeceğine de hükmetti. Mahkeme bu karara, Ebû Zeyd'in; "*Nakdü'l-Hitâb ed-Dîni*", "*el-İmâm eş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydiyûluciyya el-Vasatiyye*", "*Mefhûmu'n-Nass*" adındaki kitapları ve "*İhdâru's-Siyâk fi Te'vîlâti'l-Hitâb ed-Dîni*" adlı makalesinin tahkikinden sonra vardığını açıkladı.<sup>16</sup> Daha sonra bu karar, 5 Ağustos 1996'da, Kâhire Temyiz Mahkemesi Ahvâl-i Şahsiyye Dâiresince de onandı.<sup>17</sup>

Tüm bu münakaşalar, Ebû Zeyd'in eşikle birlikte Hollanda'ya kaçmasına sebep oldu. Çünkü Ebû Zeyd, Mısır'da kalması halinde -savunduğu görüşlerinden rücû etmesi söz konusu olmadığı için- kendi sonunun da Farac Fevda gibi olacağını düşünüyordu. Ebu Zeyd'in, Arapça ve İngilizce kaleme alınmış bir çok makalesi bulunmaktadır.<sup>18</sup>

## KURAN VE KURAN YORUMUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu makalede ilgili araştırmacıların ulaşabildiğimiz görüşlerinden, sadece Kuran ve Kuran yorumuna dair, çok önemli olduğunu düşündüğümüz noktalara hususlara temas edilecektir. Bunu yaparken de genel olarak aynı paralele düşündükleri noktalar kapsayıcı başlıklar altında gündeme getirilecektir.

### KURAN'IN KAYDEDİLMESİ VE CEMİ

Araştırmacıların hemen hemen üçü de Kur'an'ın cemi konusunda kuşku uyandıracak görüşler serdetmektedir. Bu noktada en çok öne çıkan kişilik ise Arkoun'dur. Eserlerinde sık değindiği konuların başında Kur'an'ın cem'i konusundaki kimi tartışmalara atıfta bulunması gelir.

Modern düşüncenin bu konuda göz ardı edilemeyecek en önemli yaklaşımı olarak şunu ifade etmek gerekir ki; îmân herhangi bir belgenin sıhhatini garanti etmediği gibi, bazen bu konuda aldatici da olabilir. Yani kutsal bir metnin mevsûkiyeti, bir mü'min ya da dînî bir otorite tarafından tespit edilmez. Bu ancak târihsel eleştiri yoluyla yapılabilir.<sup>19</sup> Araştırmacılar Kuran'ın İlahi sahihliği noktasında bir tartışmanın, anlama, ya da yorumlama ameliyesine bir katkısı olmadığını kabul etmektedirler. Çünkü İlahi sahihlik tartışmaları, her din mensubu açısından kendince doğru ve dokunulamaz bir alan olup, bu konuyu öne çıkarmanın hiçbir faydası yoktur. Hal böyle olunca metnin mevsûkiyetini tespit noktasında, metnin dînî bir içerik taşıması ve inananlarına bir inancı ilzam etmesi ve en nihâyet onu kabul eden bir çok müminin bulunuyor olması, modern düşünce için hiçbir bilimsel veri değeri taşımamaktadır. Arkoun dinin kendisini bile tamamen antropolojik bir

<sup>15</sup> Ebû Zeyd'in hanımı İbtihâl Ahmed Kemal Yûnus, bu kararın insan onuru ve şerefiyle bağdaşmayacağını, hayvanların dahi eşleri ile bir arada bulundurulmasının, hürmet edilmeye layık bir hak olduğunu, bu sebeple, kendisinin eşinden boşanmış sayılmasını kabul etmeyeceğini deklare etmiştir. bkz. *Ehâli*, Sayı: 15, Kahire 1995.

<sup>16</sup> *El-Musavver*, Sayı: 3689.

İlginçtir ki, 1964'te Abdunnâsir sol görüşe mensup tutukluları serbest bıraktığı zaman da, Ezher Fetva Komisyonu müslüman kadınların komünistlerle olan nikahının bâtil olduğuna dair fetvâ vermişti. Aynı şekilde Mısır'ın diğer önemli şahsiyetlerinden biri olan Muhammed Ebû Zeyd için de 1917'de dava açılmış ve Demenhur Mahkemesinin kararıyla o da hanımından ayrılmak zorunda kalmıştı. bkz. *Mecellet-ü Rûzu'l-Yûsuf*, Sayı: 3498.

<sup>17</sup> *El-Vasat*, Sayı: 237.

<sup>18</sup> bkz. Polat, *age*.

<sup>19</sup> Hanefî, *Bir Aksiyombilimi Olarak 'Hermenötik'*, Terc. Düccane Cündioğlu, *Tezkire Dergisi*, Sayı: 11-12, Ankara 1997, s. 42.

değer olarak görür.<sup>20</sup> Zaten bu konu araştırmacılar tarafından bu anlamda ilgiye değer de bulunmamaktadır. Mevsûkiyet, salt târihsel bilgilerin bize sunabileceği kriterlerce elde edilebilir.<sup>21</sup>

Bir açıdan doğru olan bu düşüncenin, köken itibarıyla pozitivist temalar içerdiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Neticede bu bakış açısı, sem'iyât konularını da, pozitivist bir zaviyeden inceleyebiliyorsak bir değere sahip olarak gören, aksi takdirde uğraşılmasında hiçbir fayda mülâhaza etmeyen bir dünya görüşüne hizmet eder.<sup>22</sup> Bu görüşleri dile getiren Hanefî, harfiyyen yazıya geçirilen tek vahyin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu söylemekle<sup>23</sup> kendisinin de en nihâyet bir inanç çizgisinde durduğunu ifade etmektedir. Oysa bu durum da zaten bir kabulün sonucudur. Bu savın târihsel eleştiri yöntemiyle yüzde yüz doğruluğu ispatlanmış bir hakikat olduğunu ne derece söyleyebiliriz? O halde burada, metnin sıhhatini kabul noktasında, işin içine inanç boyutunu kaçınılmaz olarak katmak gerekiyor. Bize göre Kur'ân-ı Kerîm'in her türlü tahrife karşı bir meydan okuma eşliğindeki i'câzı, mevsûkiyeti noktasında da ona, diğer muharref kitapların aslâ sahip olmadığı bir üstünlük kazandırmaktadır.

Arkoun'a göre bugün için Mushaf hakkında tartışmamız çok zordur. Çünkü resmî din anlayışı onu sınırlamış ve mevcut şekliyle okunmayan her farklı metni de yok etmiştir. H. 4. asırdan sonra bu tartışmalar siyâsî ve dîni otorite tarafından sona erdirilmiştir. Oysa çok güçlü olan medeniyetler tartışmaktan aslâ korkmazlar. Demek ki biz gücümüzü H. 4. asırdan sonra kaybetmeye başladık.<sup>24</sup> Buna bağlı olarak bugün tüm müslümanlar, en azından H. 4. asırdan sonrakiler, Osman tarafından cem' edilen mushafın, Kur'ân âyetlerinin tümünü içerdiğini düşünürler. Arkoun'a göre bu inanç da, bilimsel bir akıl yürütmenin sonucunda ulaşılmış bir hüküm değil, mevcut durumun kabulünden ibarettir.<sup>25</sup> Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in cem' edilmesi hadisesi bir hizmetten ziyade ideolojik bir tasarruftur. Bu tasarruf, ilk dönemde varolan tüm okumaların, aynıyla muhafaza edilmesinin maalesef önüne geçmiş, Kur'ân'ı demir kafeslere hapsetmiştir.<sup>26</sup>

Bu bağlamda ele alınması gereken diğer bir husus da, yukarıdaki görüşleri üzerine bina etmiş oldukları halku'l-Kuran anlayışlarıdır. Hemen hemen bütün tezlerinin üzerine oturmuş olduğu zemin de budur. Kuran'ın mahluk olduğunu kabul eden araştırmacılar, bu sayede az sonra temas edileceği gibi, tarihsellik tartışmalarına da rahatlıkla girebileceklerdir. Örnek vermek gerekirse Ebu Zeyd'in Kuran'la ilgili tartışmalarının belki de mukaddimesi, bu tartışmalarla başlar. Ona göre Mu'tezile Kuran'ın mahiyetini kavrama noktasında doğru bir yol tutmuştur. Onlar kelâmı, Allâh'ın zâtî sıfatlarından değil, fiilî sıfatlarından kabul etmekle, Kuran tarihselliğinin de yolunu açmış oluyordular. Zâtî sıfatlar sadece ve sadece Allâh'ın yetkinlik alanındayken, kelâmının da yer aldığı fiilî sıfatları, O'nunla

<sup>20</sup> Arkoun, *Almene*, s. 24-25 ve 80.

<sup>21</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 27-28; Arkoun, *el-İslam, el-Ahlâk*, s. 178-180.

<sup>22</sup> Nitekim Hanefî'nin bizzat kendisiyle yapmış olduğumuz görüşmelerde sıklıkla sem'iyât konularıyla ilgilenmediğini söylemesi ve diğer bölümlerde gördüğümüz gibi din denince, en soyut alanlarını dahi antropomorfist temalara indirgeyerek anlaması da bu tezimizi desteklemektedir.

<sup>23</sup> Hanefî, *Bir Aksiyombilim*, s. 42.

<sup>24</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmîyye*, Terc. Hâşim Sâlih, Merkezu'l-Enmâ el-Kavmî - el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1996, s. 51.

<sup>25</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-Arabî*, Terc. Adil Avvâ, Menşûrâtı Uveydât, 3. Baskı, Beyrut 1985, s. 30.

<sup>26</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Nakdun ve İctihâd*, Terc. ve Ta'lik. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkî, 2. Baskı, Londra-Beyrut 1992, s. 81.

alem arasındaki ortak bir alanın ilgi sahasında yer alıyordu.<sup>27</sup> Ebû Zeyd'e göre ilim ve kelam sıfatlarının tefrik edilmesinde maalesef yanlışlar yapıldı ve ilim sıfatıyla kelam sıfatının aynı kategoride yer alan iki sıfat olduğu iddia edildi. Oysa ilim sıfatı da kudret sıfatı gibi, Allâh Teâlâ'nın zâtî sıfatlarındandır. Bazen bir fiilî uygulama olarak "ilim" şeklinde, bazen de "kelam" sıfatı olarak tecelli edebilir. Demek ki kelam sıfatının, genelde tüm sıfatlar ve özdele ilim sıfatıyla özdeşleştirilmesi neticesinde tarihsel olmayan bir kelam anlayışı yerleşip kalmıştır.<sup>28</sup> Ebû Zeyd şunu da söylemekten geri kalmaz; Kur'an fiilî sıfatların en genel tecellisidir.<sup>29</sup> Sıkıntı da bunu anlayamamaktan doğar.

Bu konuda ele alınması gereken bir başka konu da, Levh-i Mahfuz meselesidir. Kuran'ın Levh-i Mahfuz'da bugün elimizde bulunan şekliyle bir metnin oluşunu Ebû Zeyd reddetmektedir. Çünkü böyle bir iddia, teaddud-i kudemaya yol açacaktır. Hele hele Beytu'l-İzze gibi bir ara bölme, kesinlikle mevcut değildir. Dolayısıyla mevcut metinsel yapının ezeli bir mevcudiyetinin var olduğunu iddia etmek, sadece bir varsayımdan ibaretir.<sup>30</sup>

Kuran'ın i'cazı noktasında da farklı düşüncelere sahiptirler. Mana itibarıyla muciz olduğunu kabul etmekle birlikte lafzın da bu mucizliğin bir parçası olduğunu kabul etmezler.<sup>31</sup> Aksi takdirde bunun, Hristiyanlıktaki İsa anlayışıyla aynı şey olacağını savunurlar. Zaten ehl-i sünnetin kelimullah anlayışının da böyle olduğunu iddia etmektedirler.<sup>32</sup>

### ALLAH'IN MAHİYETİNE DAİR TARTIŞMALAR

Her üç araştırmacının da bu konudaki fikirleri büyük ölçüde Mutezile kanadının görüşlerinden etkilenmiştir. Bununla birlikte kimi Batı filozoflarının tanrı tasavvurları da etkin biçimde görüşlerine yansımıştır. Ehl-i sünnetin Tanrı'nın mahiyeti, fiilleri ve sıfatı hakkında ileri sürmüş olduğu görüşlerin, tarihsel, rasyonel ve reel bir din anlayışının önündeki engellerden biri olarak görmekte ve yapının değişmesi halinde çok daha dinamik bir din ve Kuran anlayışı doğacağını söylemektedirler.

Ebu Zeyd'e göre fiil-i ilâhî her ne kadar sınırsız kudretin bir cüz'ü ise de aslâ tarihten, hudûstan bağımsız değildir. Oysa maalesef bu durum bazen müteâl bir kudret anlayışıyla karıştırılarak, Kur'an'ın da aşkın, ezeli bir form olduğunu söylemeye götürmüştür. Halbuki alemin yaratılması fiilî sıfatın bir tasarrufudur ve bu tasarrufla birlikte tarihsellik mefhumu kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Bu yüzden kudret ve fiil arasında şu iki önemli fark vardır; kudret sonsuz, fiil ise sonludur. Kudret ezeli, fiilse tarihseldir.<sup>33</sup>

### İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ DİĞER KELAMİ TARTIŞMALAR

Bu noktada özellikle Mutezile ve Eşaire arasındaki kimi tartışmalar yoğun bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Bu tartışmalar içerisinde en çok değinilenlerse akıl-nakil ve hüsün-kubuh meseleleridir. Bu konularda her üç araştırmacının da büyük ölçüde Mutezili

<sup>27</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, (Röportaj: Nâsir Venûs), *en-Nefîc Dergisi*, Sayı: 39, Şam 1995, s. 199-200.

<sup>28</sup> Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 206.

<sup>29</sup> Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 207-208.

<sup>30</sup> Ayrıca bkz. Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırae*, s. 119-120.

<sup>31</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 42.

<sup>32</sup> Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 26.

<sup>33</sup> Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 200.

görüşleri tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Mesela hüsün-kubuh konusu ve akıl-nakil tartışmalarında bu yaklaşımın örneklerine kolayca rastlanabilir. Her ne kadar ilk dört asrın yaratıcı çabalarına atıflarda bulunulsa da, aslında bu dönem içerisinde yine Mutezili referanslara müracaat edildiğine sık sık rastlanmaktadır. Özellikle akli ön plana çıkararak ya da akıl-nakil konusunda uzlaştırmacı bir yapıyı savunan İbn Rüşd gibi filozoflara sıkça müracaat edildiği görülecektir.<sup>34</sup>

### KURAN'A DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR

Yine her üç araştırmacının Kur'an'la ilgili görüşlerde özellikle dilbilimin konularına girdiğini söyleyebiliriz. Hanefi, bir Kur'an tefsiri için dilbilimin ne kadar vazgeçilmez olduğuna vurgular yapmaktan geri durmaz.<sup>35</sup> Arkoun'a göre de dilbilimin vazgeçilmez bir önemi vardır.<sup>36</sup> Ebu Zeyd, büyük ölçüde Hülî'nin tefsire bakışından etkilenmiştir. Hatta Mefhûmu'n-Nass ve ikincil derecedeki diğer eserleri neredeyse tamamen bu konuyu ayrılmıştır. Örneğin Hülî, Kur'an tefsirinin şu üç aşamada gerçekleştiğini söyler: Birinci aşama, modern dilbilimin ulaştığı mevcut tüm verilerdir. İkinci aşama; dîni, edebî ve kültürel metinlerin, okuyucu ile metnin okuma ameliyesinde ortaya çıkan hermenötik çabaların rol aldığı aşamadır. Son kısımda ise, önceki iki aşamanın oluşumu, gelişimi ve ulaşacağı sonuçları etkileyen sosyolojik boyutun belirlenmesi ve bu verilerin okuma ameliyesinde kullanılması gayretidir.<sup>37</sup> İşte bu taksimin etkisi altında kalan Ebû Zeyd'e göre, dilsel bir metin olan Kur'an-ı Kerim'in şu altı unsur üzerine bina edilen bir "olgu" olması gerekir: "Gönderen"den "alıcı"ya, bir "mesaj"ı tebliğ etmek için belli bir "bağlam" ve "şifre" ile gönderilen bir metindir ki bu da ancak bir "iletişim" ile mümkündür. Ebû Zeyd'in bu tasnifi aslında yapısalcılığın, özellikle de Jakopsen'in sisteminden alıntıdır.<sup>38</sup> Dolayısıyla "anlam", "bağlam"ın değişmesiyle değişkenlik arz edecektir. Çünkü mesajın indiği ortam bugün yaşanan ortam ile aynı değildir. "Anlam" geçmişte sıkışık kalan değil bugün için bir şeyler ifade eden, etmesi gereken bir "mesaj"ı yakalama çabasıdır.<sup>39</sup> Bu da bize Kur'an'ın tam anlamıyla bir dilsel sistem içinde değerlendirilmesi gerektiğini anlatmaktadır.

### FİKİH GELENEĞİNDEKİ MEVCUT İMKANLAR VE ÖRNEKLER

Araştırmacıların sık atıfta buldukları bir diğer konu da, fıkıh geleneğimiz içerisinde yer alan kimi tartışmaların ve uygulamaların tekrar gündeme getirilmesidir. Özellikle Hz. Ömer'in uygulamaları sıkça dile getirilerek maslahat ekseni bir Kur'an okuması için

<sup>34</sup> Hatta Arkoun'un bu konuda özel bir de kitabı vardır. bkz. *Min Faysali't-Tefrika*.

<sup>35</sup> Hanefi, *Kadâyâ Felsefiyye*, Mektebetü'l-Anglû el-Mısıriyye, I. Baskı, Kâhire, Târihsiz, s. 540-543.

<sup>36</sup> Arkoun, *Kur'an Okumaları*, Terc. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 34.

<sup>37</sup> Emin el-Hülî, *Menâhicü Tecdid fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1995, s. 233-241; *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Terc. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 76-94.

<sup>38</sup> Cabir Usfûr, *Mefhûmu'n-Nass ve'l-İ'tizâlu'l-Muâsır*, İbdâ' Dergisi, Sayı: 3, Kâhire 1991, s. 39.

<sup>39</sup> Hristiyan yorum geleneğindeki "kérygmé: mesaj" kavramı burada hatırlanmalıdır. Bu anlayışta Yeni Ahid'de Tanrısal Mesaj (kérygmé) mevcuttur ve yorumcunun görevi bu mesajı yakalamaktır. Buna göre gerçek metin, aslında eldeki metnin gerisinde yatmaktadır. Mevcut nüsha, sadece bu gerçek nüshaya ulaşmanın bir aracıdır. bkz. Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 101; Ali Bulaç, *İslam'ı ve Tarihini Okuma Biçimi –Antropolojik ve Modernist Yaklaşımın Eleştirisi- Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul 1994, s. 117; Yasin Aktay, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*, (İslamî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara 1996), s. 92.

bunların vazgeçilmez örnekler olduğu vurgulanır. Öte yandan gündeme getirilen bir başka tartışma, Tufi<sup>40</sup> ile birlikte sesli bir şekilde düşünce dünyamıza giren maslahatın nassa önceliği konusudur. Gerek Hz. Ömer'in uygulamalarından, gerekse daha sonraki maslahat tartışmalarından hareketle araştırmacılar, nassın önceliği maslahata verdiğini söyleyerek kendi tezlerini güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Ebu Zeyd ilk dönemde hadlerin amacı müslümanları korumak iken hadlerin bugün bu işlevini yitirdiğini söyler. İlk dönemin anlayışına dönmek için bu yapının tekrar canlandırılması gerekmektedir.<sup>41</sup> Bu noktada "mevid-i nasda ictihada mesağ yoktur" ilkesi de ona göre doğru değildir.<sup>42</sup> İlkemiz sadece ve sadece beşerin maslahatı olmalıdır. Bu maslahat da fukahanın yaptığı gibi sadece beş tane değildir. Zamanın değişimine paralel olarak farklılık arz etmesi gayet tabii olan sınırsız sayıdaki maslahatlardır.<sup>43</sup>

### TEFSİR GELENEĞİNE YAPILAN ATIFLAR

En geniş anlamıyla modern ve postmodern okumalar kendilerini, dirayet/rey tefsirleri geleneğine bağlarlar. Ancak kimi zaman bu okumalar, lafzın ne dediğinin önemli olmadığını yaptığı vurgularla ve bazen de herkese göre değişebilen doğrular bulunduğu iddiasıyla İşarî, Batınî tefsir ekollerine benzer yorum örnekleri sunmaktadırlar. Özellikle bu konuda Arkoun'un çalışmaları iyi birer örnek teşkil etmektedir.

Söz konusu yaklaşımların kendi yorum anlayışlarına uygun, tefsir geleneğinde çeşitli arka planlar aradıklarına da şahit olmaktayız. Bunlardan belki de en kayda değer olanı, Kuran-ı Kerim'in tarihsel ilişkilerini tanımlamaya çalışan usul ilimleridir. Nasihmensuh, esbab-ı nüzul, Mekki-Medenî ve tencîmu'l-Kuran ilimleri bu konuların başında gelmektedir. Bunlar içerisinde üzerinde en çok durulanlar ise nasih-mensuh ilmi ve esbab-ı nüzuldür. Her üç araştırmacı da tarihselci düşüncelerini ve nas-olgu ilişkisinde olguyu önceleyen düşünce ve önerilerini özellikle bu iki Kuran ilimleri konusuna yaslanarak doğrulamaya çalışmaktadırlar. Bu konudaki genel eğilim, yukarıda zikri geçen konularla ilgili tarihselci düşünceyi ispat sadedinde meseleyi kullanmalarındır. Madem ki Kuran kimi ortamların gerektirdiği şekilde ve bir dünyevi belirlenmişliğe açık olarak gelmiştir; o halde anlaşılması da -ve geçerliliği- söz konusu şartlar muvacehesinde mümkün olacaktır. Belirleyici olan şey olgunun kendisi olacağından, Kuran'ın içerik adına sahip olduğu tüm değerler, insanî anlayışların kendi ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen kanaatlerinin metbu ve otorite olduğu bir sahaya havale edilecektir.

### KURAN'IN TARİHSELLİĞİ KONUSU

Araştırmacıların tümü Kur'an'ın tarihsel bir metin olduğu konusunda müttefiktir. Ancak Kuran'ın tarihselliği ile sadece onun zorunlu olarak tarihsel bir dönem ve sürece ait

<sup>40</sup> Maslahat konusunda İslâm düşünce tarihinde en çok ses getiren çıkış, Necmüddin et-Tûfî'ye aittir. Maslahat ile ilgili olan küçük risâlesi, "Zarara uğramak ve zararla mukâbeledede bulunmak yoktur." hadisini şerh ederken açıkladığı fikirlerden oluşmaktadır. İlk defa Kâsimî tarafından müstakil bir risâle olarak (üç risale ile birlikte), "Mecmûu Resâil fi Usûli'l-Fıkhi" adıyla 1906 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir. *Menâr* dergisinde de yayımlanan bu risâle daha sonra Mustafa Zeyd tarafından farklı nüshalarla mukayese edilerek tahkik edilmiştir. Hallâf ise, *Mesâdiru't-Teşri'i'l-İslâmî* adlı eserinde, Mustafa Zeyd'in bu tahkikini aynen yayımlamıştır.

<sup>41</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1996, s. 14-15.

<sup>42</sup> Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dîni: Ru'ye Nakdiyye*, Dâru'l-Muntehab el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1992, s. 32.

<sup>43</sup> Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dîni*, s. 152.

oluşunu kast etmemektedirler. Aksine Kuran'ın İlahi karakterini dikkate almamakta ve anlaşılması noktasında böyle bir rezervin konmasının uygun olmadığını söylemektedirler. Dolayısıyla bu görüşleriyle tarihselci bir düşünceyi seslendirmiş olmaktadır. Nitekim vermiş oldukları örneklerde kimi muamelat ayetlerinin bugün için yürürlükte olmasının mümkün olmadığını söylemekle açıkça bu kanaatlerini ortaya koymuş olmaktadır.<sup>44</sup> Hatta bu anlamda Hanefi Tanrı tasavvurunun tarihselliğinden bile bahsetmektedir. Örneğin Hanefi'nin Allah hakkındaki tasavvurlarımızın tarihsel şartlar muvacehesinde değişebildiğini göstermek bakımından, sırf vakıayı tespitiye yönelik çalışmaları, daha sonra Heideggerian bir bakış açısını çok fazla aşarak, bu belirlemeciliği insanın uhdesine ve imkanına veren akide açısından kabulü son derece zor olan bir boyuta taşıyabilmiştir.

Burada temas edilen bir başka konu da, dinde sabit ve değişken alanların neler olduğu konusundaki tercihler ve önerilerdir. Her ne kadar Kuran nassının sabitliği hususunda -bulanık da olsa- bir konsensus var ise de, bu nasların kimi zaman içlerinin boşaltılması suretiyle sabitliğine darbeler vurulduğunu da belirtmeliyiz. Hanefi'ye göre dinde sâbit ya da değişken alanlardan bahsetmek mümkün değildir. Bunu anlattığı bir söyleşide şunları söyler: "Bugün sâbiteler ve değişkenlerden bahsediliyor. Oysa hangi sâbite kaldı ki ben uyayım. Örneğin İslâm'a göre erkek iki, kız bir hak alır. Oysa benim evimde bugün hepsinin ayrı ayrı odaları vardır. Yine bir başka örnek de çok eşlilik. Mesela Mısır'da bir çok yaşlı körfez Arabı, kendisinden çok daha küçük yaşta kızlarla evleniyor. Yine Mısır'da kocalarının hiçbir hak vermeden boşadığı ve çoluk çocuğuyla perişan bir şekilde sokakta kalan bir çok kadın var. Bu uygulamaların tümü takva ipine bağlanarak, insanların (erkekler) arzusuna terk ediliyor. Gelin görün ki bugün muttakî insan kalmamıştır. Öyleyse bana sâbitelerden bahsetmeyin lütfen. Sâbiteler adına bir çok değeri yok etmeyelim."<sup>45</sup>

Arkoun'a göre vahiy; insanları, cebren itaat ve boyun eğme ifadesi olan ibadetleri, sonsuza kadar emreden ayetlerin inişi anlamında değildir. Aksine o, varlığa bir anlam verir ve bu yüzden değişkendir. Nitekim mensûh ayetler bunun ispatıdır. Yine bu ayetler, Allah ve insan arasında özgür bir biçimde yapılan mîsak gereği yorumlanmaya da müsaittir. Ayrıca vahiy, sonsuza kadar bütün problemleri çözecek formüllere de sahip değildir. Çünkü vahyin kendisi zaten İlahî kelâmın bütününe sahip değildir. O halde vahiy târihseldir. Nitekim nâsih-mensûh ilmi de bunu anlatıyor.<sup>46</sup>

Ebû Zeyd'e göre "İslâm tektir!" şeklinde bir söylem, sadece bir iddiadır ve çağdaş dînî söylemlerin bu iddiası, târihsel gerçeklikten tamamen uzaktır. Çünkü bunu söylediğimizde şu iki şeyden birisini iddia etmiş oluruz:

Birincisi; İslâm'ın, târihî akıştan etkilenmeyen sâbit bir tek anlamı vardır ve bu anlam, aynı toplum içerisinde farklı düşüncelere sahip olan grupların bulunması bir yana, farklı toplumların dahi oluşmasına engeldir. Çünkü bu tek, sâbit anlam hiç değişmeyeceğinden, farklı bir toplum iddiası sadece bir hayal olarak kalacaktır.

İkinci sonuç ise; sâbit olan bu tek manayı, bir topluluğun, ki bu da din bilginleridir, elinde tutacağıdır. İşte bunlardan dolayı bu iddiada olanlar, belki de bilmeden, tenkit ettikleri Hıristiyan teologlarla aynı kategoride yer almaktadırlar. Teorisi son derece güzel

<sup>44</sup> Ebû Zeyd, *Soruşturmalar*, Terc. Ömer Özsoy, *İslâmiyât Dergisi*, C. 1, Sayı: 4, Ankara1998, s. 271-273; Ebû Zeyd, *Mejhûmu'n-Nass*, s. 14-15.

<sup>45</sup> Hanefî, *Fıkhu'l-Mesâlih*, s. 53.

<sup>46</sup> Arkoun, *Min Faysali't-Tefrika*, s. 62.



kurgulanmış bir dînin, pratikte bir gurubun tekelinde heder edilmesinden başka bir şey değildir bu.<sup>47</sup>

Kur'an-ı Kerim'in târihselliği konusunda İslâm dünyasında atılan ilk adımları Mutezile'ye kadar götürmek mümkünse de, bize göre bugünkü anlamda ilk tartışmalar, Abduh'un başlatmış olduğu Kur'an okumalarında öne çıkan neo-i'tizâlî temalarda kendisine yer bulur. Bu konudaki belki de ilk örnek, daha sonra Tâhâ Hüseyin ve Halefullâh'ın çok daha açık bir biçimde dillendirdiği, Kur'an kıssalarının gerçek olup olmadıkları konusundaki tartışmalarda yaşananlardır. Hoebnik'e göre Kur'an'ın târihselliği konusunda İslâm dünyasında son yıllarda en ciddi adımı Tâhâ Hüseyin (M.1973) atmıştır. Onun düşüncelerinden etkilenmiş olan Ebû Zeyd, Arkoun, Hanefî ve Fazlurrahman'ı da bu kategoride değerlendirebiliriz. Temel savları, Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin ancak çok ideal bir İslâmî ortamda mümkün olabileceğidir. Öte yandan bugün için şartlar, on dört asır önceden çok farklı bir veccheye sahiptir ve bu, Kur'an'ın literal anlamlarının zorunlu olarak dayatılmasını imkansız kılmaktadır.<sup>48</sup> Aziz Azme ve Ebû Zeyd'e göre de Abduh, bu kıssaların halk nezdindeki inançlara mutâbık olarak târihsel doğrulukları gözetimeden Kur'an'da anlatılmış olmasının, Kur'an-ı Kerim'in sahihliğine gölge düşürmeyeceğini söyleyerek bu işi başlatmıştı.<sup>49</sup> Bunlara göre Reşid Rıza da ilk dönemlerde, hocası Abduh gibi düşünmüş ve kıssaların halk nezdinde bilinen târihî hadiselerle uygun olarak inmesinin onun sahihliğine gölge düşürmeyeceğini iddia etmişti.<sup>50</sup>

Arkoun'un târihsellik konusundaki yaklaşımı son derece nettir. Ali Harb'e göre onun tek çabası, Arap-İslâm düşüncesine târihselliği sokmaktır. Bu anlamda tüm mirasımız, buna Kur'an da dahildir, târihsel alana aittir ve somut alt yapıları vardır.<sup>51</sup> Arkoun'a göre hiçbir şey târihsel olmaktan kurtulamaz.<sup>52</sup> Her şey, ama her şey târihselliğin cendesindedir. Öyle ki hakikat denen şey dahi, neticede târihseldir.<sup>53</sup>

Ebu Zeyd, Kuran-ı Kerim'in tarihsel bir hitap oluşunu açıklarken temel olarak Kur'an'ın dilsel bir olgu olması, insanî yorum çabasına ihtiyaç duyması ve nas-olgu ilişkisinde olguyu gözetten bir yapıda olmasını kendisine zemin olarak seçer ve halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile tarafından benimsenen fikirler ışığında konuyu değerlendirir.<sup>54</sup> Ebû Zeyd'e göre Kur'an'ın târihselliği, beşerî oluşuyla yakından ilgilidir. Beşerleşen bir metin, beşer gelişimine paralel olarak değişime ve başkalaşıma uğrar. Hakikat olan bir anlam,

<sup>47</sup> Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dîni*, s. 23-24.

<sup>48</sup> Michel Hoebnik, *Thinking About Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization*, Arabica, Sayı: XLVI, Leiden, s. 54.

<sup>49</sup> Doğrusunu söylemek gerekirse biz bu görüşe katılmıyoruz. Abduh bunu söylerken, sadece İsrâiliyât ve eski tarih kitaplarında mevcut olan hadiselerle aynı olmasının gerekli olmadığını; çünkü Kur'an'ın bir tarih kitabı gibi add edilemeyeceğini kastetmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaların gerçek oluşundan hiç kimsenin şüphesi olmaması gerektiğini ifade eden Abduh, Kur'an'da anlatılanların aksinin bâtil olduğunu da belirtmiştir. Onun sözleri, oryantalistlerin iddia ettiği gibi, Kur'an kıssalarının gerçeklikleri olmayabileceği anlamında değildir. bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1-12 Cilt, Dâru'l-Menâr, KâhireH.1373-1380, s. II/70-71.

<sup>50</sup> Ebû Zeyd, *Târîhte ve Günümüzde "Kur'an'ın Te'vîli" Sorunsalı*, Terc. Ömer Özsoy, (İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara1996), s. 34; Aziz el-Azme, en-Nass ve'l-Üstûra ve't-Târîh, ("Mevâkif" dergisinin düzenlemiş olduğu "el-İslâm ve'l-Hadâse" adlı kongre bildirilerinin içinde), Dâru's-Sâkî, 1. Baskı, Londra1990, s. 268.

<sup>51</sup> Ali Harb, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut1995, s. 65; Arkoun, *Min Faysalî't-Tefrika*, s. 62.

<sup>52</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe*, s. 138.

<sup>53</sup> Arkoun, *Min Faysalî't-Tefrika*, s. IX.

<sup>54</sup> Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakîka*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1. Baskı, Beyrut1995, s. 33.

zaman içerisinde mecaza dönüşebilir.<sup>55</sup> Ebû Zeyd'in bu noktada dayanağı; dînî olsun ya da olmasın her metnin, birtakım dilsel sınırlandırmalar ve belirlenimlerle yönlendirildiği ve Kur'ân-ı Kerîm'in de bu kurala uymuş olduğudur.<sup>56</sup> Bunun neticesinde metinlerin, lafzî bâkî kalsa da, içerikleri ve açılımları değişime uğrar. Çünkü bu metinler, lafız ve anlamlarıyla bir dönemde tecelli ettiği andan itibaren târihsel bir sürecin içerisine girmiş olur ve o da değişken bir yapıya boyun eğmek zorunda kalır. Lafızda sâbit, anlamda değişken olmak demek, nas karşısında gerçekleşen okumanın, bir anlamda "örtme" ve "açığa çıkarma" ameliyesine maruz kalması demektir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Kur'ân metni üzerinde her türlü dilsel metodu uygulamak, Kur'ân'la ve onun ilâhî kaynaklı oluşuna îmânla çatışan bir unsur değildir.<sup>58</sup>

### NAS-OLGU İLİŞKİSİ

Tarihsellik bağlamında da değerlendirilebilecek olan bu başlık altında en fazla fikir üretmiş olan kişi Ebu Zeyd'dir. Özellikle tefsir usûlü olarak tasarlamış olduğu Mefhûmu'n-Nas adlı kitabı neredeyse tamamen bu konuyu irdelemektedir. Kısaca özetlemek gerekirse nassın oluşumunda olgunun (vakia) rolünü belirlemenin adıdır nas-olgu ilişkisi. Ebu Zeyd'e göre Kuran nassı birisi teşkil (biçimlendirme), diğeri teşekkül (biçimlenme) adını verdiği iki süreç zarfında oluşmuştur. İlk dönemde Kur'an vakıayı şekillendirirken daha sonra vakia Kuran'ı şekillendirmiştir. Sonradan bu ilişki bir biriyle yer değiştiren karşılıklı ilişkiler yumağı şeklinde gelişmiştir.<sup>59</sup> Özellikle bu ilişkiyi anlamlı kılan şey, Ebû Zeyd'de Marksizmden mülhem alt ve üst yapılar tezidir. Buna göre ekonomik ve sosyal ilişkiler ağından oluşan alt yapı, içinde dinin de bulunduğu sanat, felsefe, metafizik gibi üst yapıyı belirlemekte/oluşturmaktadır.<sup>60</sup>

Ebû Zeyd'in temel olarak çıkış noktası şudur: Hiçbir nass, içinde bulunduğu ortamdan ayrı bir varlığa sahip değildir. Binâenaleyh bir metnin içinde var olduğu ortamdan ayrı olamaması, zorunlu olarak nassın olgudan direkt etkilenmesi anlamına gelir. Bu, ilâhî metinler için de geçerlidir. Her ilâhî metin, zaman ve mekanın sınırlı şartlarıyla çevrilmiş olan dilsel bir üründür ve gelmiş olduğu kültürün yansımalarını, etkilerini bünyesinde taşır. Hal böyle olunca, ilâhî metinleri bu dilsel bağlamın dışına taşırmaya yönelik her çaba, velev ki iyi niyetli olsun, onu hurafe ve efsaneler yığına dönüştürmekten başka bir işe yaramaz. Nitekim Abdülkâhir Cürçânî de, Kur'ân-ı Kerîm'i diğer dilsel ürünlerden bir ürün olarak görmüş, aradaki farkın, Kur'ân-ı Kerîm'de dilin kullanımının eşine rastlanmaz

<sup>55</sup> Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dînî*, s. 136.

Aynı konuda Hanefî'nin de görüşleri benzer temalar taşır. Bir söyleşide o da; "Niçin nassın beşeriyetini savunuyorum? Çünkü, Kur'ân-ı Kerîm'i inceleyen herkes, şu iki olgunun ne kadar önemli olduğunu hemen görecektir; esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh. İşte benim açık destekçim bu iki Kur'ân ilmidir." demektir. bkz. Hanefî, *Fıkhu'l-Mesâlih*, s. 51.

<sup>56</sup> Dikkat edilirse bu yaklaşımların tümü, Batı'da Kutsal Kitap geleneğine atıflarda bulunan argümanlara sahiptir. Bu konuda yazdığı bir makalede Hanefî, "aksiyombilimi (temel kabullerin bilimi) olarak hermenötik; hermenötik sürecin rasyonel, formel, nesnel ve evrensel bir bilim olarak tasviri anlamına gelir. Bu sebeple, matematiksel kurallar neyse hermenötik kuralları da odur. Kurallar belirlendikten sonra eldeki metnin vahiy verisi olup olmaması bir önem arzetmediği gibi, özel bir vahiy verisi olup olmaması da durumu değiştirmez." demektir. bkz. Hanefî, *Bir Aksiyombilimi*, s. 40.

<sup>57</sup> Ebû Zeyd, *el-Hitâb ed-Dînî*, s. 58.

<sup>58</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 28.

<sup>59</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 24-25.

<sup>60</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 63-64, 69; Meşrûu'n-Nahda Beyne't-Tevfik ve't-Telfik, el-Kâhire Dergisi, Sayı: 119, Kâhire 1992, s. 29.

bir biçimde gerçekleştirilmiş olduğunu söylemiştir. Bu sebeple, ideolojik okumaların önu de ancak, bu kâidelerin kutsal metne uygulanmasıyla alınabilecektir.<sup>61</sup> Ebû Zeyd, Kur'an-ı Kerim'in nass-olgu ilişkisinde birtakım bağlamların etkisinden kurtulmasının mümkün olmadığını söyler ve bu bağlamların şunlar olduğunu belirtir:

1. Nasların içinde yoğrulup şekillendiği kültürel bağlam.
2. Anlaşma aracı olarak, en geniş anlamıyla sözün ya da dilin kendisi, yani hâricî siyâk.
3. Kur'an nassının bizzat kendisinde varolan ve anlama araçları olarak değerlendirilen enstrümanlar, yani dâhilî siyâk.
4. Kur'an-ı Kerim'in birtakım gramatik özellikleri ve farklı kırâat biçimlerinin dayattığı siyâk.
5. Tüm bu siyakların birleştiği ve anlamı ortaya koyan bağlam ki buna bütünsel yaklaşımın neticesi de denebilir.<sup>62</sup> İşte tüm bu bağlamlar bize Kur'an-ı Kerim'in, bir ortamın etkileşiminden doğduğunu göstermektedir.

Ebû Zeyd'de bu yaklaşımın var olanı/vakiayı tespiti aşır, nasları yönlendiren bir anlama dönüşmesi bize göre onun çabalarını, bilimsel tutarlılıktan yoksun bir iddia görünümüne büründürmektedir. Metafiziği bir anlamda fiziğe mahkum eden bu yaklaşım, daha sonra anlam koyma imkanını kendi hükümlerine ve uhdesine aldığını söylemekle bu sefer kendisi bir metafiziğe düşmektedir. Kaldı ki bir nevi tez, antitez ve sentez üçlüsünü çağırıştıran -ve hatta söyleyen-<sup>63</sup> bu düşünce geleneğinin, vahyin bir teze inmiş antitez mesabesinde olmadığını, çünkü bu ilişki sonrasında farklı bir sentez sayılabilecek bir nassın meydana gelmediğini görmesi gerekmektedir.

Aynı görüşler Hanefî'nin de eserlerinde sık sık dile getirilmektedir. Hanefî'nin buna önerisi, ki Ebu Zeyd de bazen bu kavramı kullanır, <sup>64</sup> *isticabe* olacaktır.<sup>65</sup> Ona göre de nass, bir anlamda kulun isteğine Allah'ın cevabıdır. Doğrusu bu noktada Allah'ı zorunlu olarak cevap verme durumunda bırakmayan bir yaklaşım bizce de tutarlı bir yaklaşımdır.

Arkoun'un antropolojik bir Kuran anlayışı oluşturmaya yönelik kapsamlı önerileri de<sup>66</sup> bu ilişkiler açığa çıkarmak için dile getirilmiş öneriler mesabesinde dir.

## BATI DÜŞÜNCESİNDEN ETKİLENDİKLERİ KAYNAKLAR

Öncelikle şurasını belirtmeliyiz ki her üç araştırmacıyı da derinden etkileyen Batı geleneği, hassaten aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesidir. Bu anlamda Arkoun diğerlerinden bir parça farklı olmakla birlikte - postmodern geleneğe de nispet edilebilecek bir çok yorum önerisi vardır- genel olarak modernizm süreciyle başlayan felsefe akımlarından oldukça fazla etkilenmişlerdir. Hanefî ve Ebû Zeyd'in bu gelenek içerisinde Marksist yaklaşımlara daha açık görüşlere sahip olmasını da burada ifade etmeliyiz. Zaten Hanefî Arap solu dendiği zaman bugün akla gelen en önemli şahsiyettir.

<sup>61</sup> Ebû Zeyd, *İhdâru's-Siyâk fi Te'vîlâti'l-Hitâb ed-Dînî, Mecelletü'l-Kâhire*, Sayı: 122, Kâhire 1993.

<sup>62</sup> Ebû Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakîka*, s. 96-113.

<sup>63</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 26. (Ebû Zeyd bu diyalektiği Tanrı-insan arasında *inen* ve *çıkan diyalektik* olarak ikili bir karakterde algılar.)

<sup>64</sup> Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 89, 97.

<sup>65</sup> Hanefî, *Humûmu'l-Fîkr ve'l-Vatan: et-Türâs ve'l-Asr ve'l-Hadâse*, 1. Cilt, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Kâhire 1997, s. 1/26.

<sup>66</sup> Örneğin *Kur'an Okumaları* adındaki kitabı büyük ölçüde bu konuları ele alır.

İkinci olarak etkilendikleri akım postmodernizmdir. Özellikle Nietzsche, Heidegger ve Foucault gibi postmodern düşünceye rengini veren felsefecilerin düşüncelerinden oldukça fazla bir etkilenme söz konusudur. Bu anlamda Arkoun diğerlerine nispetle daha fazla öne çıkmaktadır. Arkoun'da görmüş olduğumuz pek çok kavram, çoğu zaman bu düşünce geleneği çerçevesinde gelişmiş olan teknik terimlerden ibarettir.<sup>67</sup> Arkoun okumalarında bir referans olması bakımından mütercimi Haşim Salih'in yapmış olduğu bir çalışma oldukça önemlidir.<sup>68</sup> Bu çalışmada Salih, Arkoun'un Batı düşüncesindeki hemen tüm referanslarını tespit etmeye çalışmıştır.

## DEĞERLENDİRME

Konuyla ilgili değerlendirmeleri ve kanaatlerimizi daha net ve anlaşılabilir kılmak için maddeler halinde sunmayı uygun buluyoruz.

1. Her şeyden önce ele alınıp işlenmesi gereken konu, bugün bir çok okuma türünde varlığına şahit olduğumuz problemlerin ne kadarının gerçek, ne kadarının sanal olduğu problemidir. Özellikle Kuran'ın anlaşılması noktasında takınılan kimi tavırların, Kur'an'ın bugüne kadar anlayamadığı yönündeki bir kaniya sebep olması bir tarafa, bundan sonra da anlaşılmasının önünde aşılması imkansız engeller olduğu yönünde temaları muhtevi olduğunu ifade etmeliyiz. Uzun süren bir anlama çabasının sonunda başarısız olmuş öznelerden ve çözüme ulaşılamamış meselelerden bahsetmek neredeyse imkansızken bu kadar çok anlama probleminin ortaya çıkmış olmasını, bilgi eksikliği, yöntemdeki hatalar ve daha bir çok sebebe bağlamak mümkün ise de, en önemli etkenin günümüz İslam dünyasının hemen her açıdan karşı karşıya olduğu "azgelişmişliğin" ve "mağlubiyet psikolojisinin" olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu ezilmişlik psikolojisinin, her alana olduğu gibi dini alana da yansması ve orada da bir takım çalkalanmalara sebep olmasını normal karşılıyoruz. Burada bir noktanın daha altını çizmeliyiz ki, Kuran'ı anlamak ile, tefsir etmek arasında ciddi farklılıklar vardır. Bizim bu konudaki eleştirilerimiz birincisiyle ilgilidir.

2. Günümüz İslam dünyasında kimi dini yapıların mer'i olmaması, pratik alana ait Kuran'ın öngördüğü kimi çözüm önerilerinin başarılı olup olmayacağı konusunda bir takım şüpheler oluşturmakta ve bu şüpheler daha sonra bir anlam problemine, ardından kabullenememe psikozuna götürmektedir. Fıkıh ve sünnet gibi denetleyici kurumların olmadığı bir ortamın bu gibi sorunlar üretmesi de tabiidir. Çünkü grupsal ve kurumsal yapılanmalarla paralel geliştirilemeyen çabalar, her zaman için mevcut kültürün bir yansması olarak kalacaktır.<sup>69</sup>

3. Postmodern düşüncenin de etkisiyle bugün tüm meta anlatıları dışlayan yaklaşımlar, dini de aynı kefeye koyarak hayattan uzaklaştırmakta, ancak bu sefer bir başka otoritenin; dünyayı, insanı, akli ve bilimi mutlaklaştıran ve her şeyi egemenliği altına alan modernizmin kucağına düşürmektedir. Bu noktada Kuran'a uymaya hazır özneler yerini, Kuran'a hükmeden öznelere bırakmaktadır. Doğruluğun her zaman için dışsal temellere

<sup>67</sup> Buna örnek olarak Arkoun'un; *düşünülebilir, düşünülemez ve düşünülmemiş* tasniflerini, Foucault'dan esinlenerek ürettiğini söyleyebiliriz. Bkz. İbrahim Mahmud, *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuhâ fi'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır*, Dâru'l-Yenâbî li'n-Neşri ve't-Tevzî', Şam 1994, s. 244.

<sup>68</sup> Haşim Salih, *et-Tercemetu ve Müstakbelü'l-Fikri'l-Arabî*, (Muhammed Arkoun, *El-İslâm, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene*, Terc. Hâşim Sâlih, Dâru's-Sâkı, 1. Baskı, Beyrut 1990), s. 221-253.

<sup>69</sup> Aydın, Bir Metin Olarak Kur'an'ı Anlama Çerçevesinde Bazı Sorunlar, *Umran Dergisi*, Sayı: 35, İstanbul 1997, s. 47.

sahip olduğunu ve vahyin kılavuzluğunda yol almayan aklın aslâ tarihsel bir bakış açısından kurtulamayacağını görmemektedirler. Kendisini bu durumdan kurtarabilenler ise, ya nihilizmin aleme ve varlığa bakışında her şeyi özsüzleştiren cenderesine kapılmakta veya "katı olan her şeyin buharlaştırıldığı" bir ortamda hiç kimseye hiçbir şey söylemeyen ya da her kese her şeyi söylemesi mümkün olan ama neticede üzerinde uzlaşma imkanı bulunmayan bir entelektüel oyalanışın esiri olmaktadırlar. Kur'an'ı, Dilthey'in tarihsellik için söylediği gibi, "tüm insânî kavramların göreliliği, târihsel dünya görüşünün son sözüdür."<sup>70</sup> anlayışına kurban etmektedirler.

4. Söz konusu bu yaklaşımda insan-Allah ilişkileri, cereyan etmesi gereken çerçevenin dışına çıkarak, Grek medeniyetindeki pagan unsurlara sahip insan-tanrı ilişkilerine dönüşmektedir. İslam'a göre insana bağıştta bulunan, ihsan eden, onu kollayıp gözetene ve her zaman, onun daha iyiyi bulması noktasında tavır koyan bir İlah anlayışı vardır. Adem'e isimleri, dolayısıyla eşyayı bilme ilmini öğreten O'dur. Bilgi Adem'den saklanmamıştır. Oysa Grek medeniyetinin paganist din anlayışında tanrılarla insanlar arasında sürekli devam eden bir mücadele söz konusudur. Tanrılar insandan değerli şeyleri, örneğin eşlerini, çalabilmiştir. Hatta tanrılar arasında dahi bir çekişme vardır. Zeus'tan ateşi çaldığı için Prometheos güçlüdür.<sup>71</sup> Hülâsa bu kültürün tanrı-insan tasavvuru tam anlamıyla bir *rekabet ilişkisi* üzerinde gelişmiş ve bilgiye bakış açısıyla onu elde etme yöntemleri de bu doğrultuda biçimlenmiştir. Böylesi bir ortamda insanın kendisini yalnız, korumasız hissetmesi; bilgiye ulaşma noktasında bireysel çabasının ne kadar önemli olduğunu kavraması son derece normaldir. İslam'ın Allah-insan ilişkisi ise tam anlamıyla bir *velayet ilişkisi*dir. Bunun en güzel örneklerine Hz. Peygamber ve ashabının hayatında rastlamak mümkündür. Dolayısıyla müslüman -dini seçme noktasına kadar her türlü sorgulamayı yapmış ve sonunda teslim olmuş olan kimse- otantik bir metne sahip olduğunun bilincinde olarak, bu kitabı sorgulamak ya da eleştirmek gözüyle değil, anlamak ve itaat etmek için okur. Her iki okuma arasında ciddi farklar vardır ve söz konusu okumaların neticeleri de buna göre olacaktır.

5. Buna bağlı olan bir başka konu ise Kur'an'ın normatif yapısının neredeyse tümüyle çözülmesi, geride bir takım moral değerlerle birkaç tarihsel hakikate sahip eli kolu bağı işlevsiz bir kitabın kalmasıdır. Kitabın bir kısmı "lütfen amel edilebilir" bulunurken bir başka kısmı, ne zaman mübeyyen olacağı asla belli olmayan -ve aslında önemli de olmayan- yüklü ayetler gurubu ile zamanın çöplüğüne atılmaktadır. Bu yaklaşımın doğurduğu belki de en önemli problem, Kur'an'ın epistemolojik bir nesne haline getirilmesidir. Oysa Kur'an bir müslüman için, epistemolojisini oluşturacağı bir kitap olduğu gibi, aynı zamanda bir inançlar ve kurallar manzumesidir de.<sup>72</sup> Kur'an'ın kendi bilgi sistemi<sup>73</sup> müslüman insanın zihin dünyasını şekillendirdiği gibi, bir din kitabı olması hasebiyle vaz'etmiş olduğu hakikatler de dindarca bir itaati emretmektedir. Doğrusu elde hangi ayetlerin ne zaman, nasıl, kime göre ve ne zamana kadar gibi daha bir çok sorunun verilmemiş cevapları daima söz konusu olacağından, böyle bir yaklaşımın metodik açıdan da bütüncül herhangi bir görüşe sahip olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

<sup>70</sup> Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, Terc. Ümit Altuğ, Yay. İmge Kitabevi, 1. Baskı, Ankara 1994, s. 143.

<sup>71</sup> Bulaç, *Kutsala, Târihe ve Hayata Dönüş*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 133.

<sup>72</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Terc. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1985, s. 46-48.

<sup>73</sup> Halilrahman Açar, *Kur'an'ın Bilgisinden Bilgi Bilimine*, (1. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 03-05 Şubat 1995, 1. Baskı, Ankara 1995), s. 262.

Kur'ân-ı Kerîm ile haşır neşir olan insanlar zamanla, Kur'ân gibi düşünmeye, algılamaya ve üretmeye başlarlar. Fakat bu aslâ bizi, Kur'ân'ın temel sâbiteleri olan kimi hususları göz ardı etmeye götürmemelidir. Çünkü bu anlayış bir süre sonra Kur'ân üzerinde keyfliliği ve anlam üzerinde bir kaosu doğuracaktır. Bir ideoloji bile kendi iç bünyesinden ve kendisine has dokusundan kaynaklanan ilzam edici ilkelere sahipken -ve de sahip olmak zorundayken- insanların hem dünyevî, hem de uhrevî saadetlerini temin etmek üzere gönderilmiş bulunan bir dinden bunu beklememek safdillik olacaktır. Hür düşünce ve hür eylem sınırları tespit edilmedikçe, vahyin de bir çok insan düşüncesi gibi yatay (türdeş) bir yapıda olduğu düşünülebilir. Oysa İslâm dikey (hierarchy) bir yapıyla gelmiştir ve bu yapının insanlığa sunmuş olduğu ilkeler bağlayıcıdır, sâbittir. Zaten semâvî dinler de mevrûyetini ve yetkinliğini, târihe müdâhil olan bu ısrarlı yapısından almaktadır. Bundan dolayı modern bir okuma biçimi, kendisine rahat bir hareket alanı yaratmak için bu fikri reddedecektir.

6. Bu konularla ilgili bir başka nokta da, pratik açıdan Kur'an'a dair orijinal, toplumun ufkunu açacak ve bugüne kadar yanlış anlaşıldığı için İslam dünyasının dînî ve dünyevî açıdan geri kalmasına sebep olmuş ayetleri bugün aksi yönde bir işlevi yüklenecek tarzda yorumlanmış herhangi bir örneğin de ortaya konulamamış oluşudur. Nitekim Arkoun bir seminerde benzer bir eleştiriye muhatap olmuştur.<sup>74</sup> Elbette her dönemde kimi yanlış tefsir örnekleri olabilir. Ancak bunun -kasıtlı yorumlar bir tarafa- bütün bir İslam dünyasını etkileyecek çapta olduğunu kim iddia edebilir?!

7. Söz konusu yaklaşımlar bütüncül bir bakış açısından da uzaktır. Parçacı yaklaşımların kimi zaman olayları yakından tespit ve teşhis etmede göz ardı edilemeyecek faydalarının olduğu muhakkak ise de bağlantılı diğer ayet guruplarının ve en nihayet Kur'an bilgi sisteminin yeterince kavranamamasının doğurduğu problemler aslâ göz ardı edilemez. Bu anlamda Kur'an'ı kategorileştirerek okumanın önemli sıkıntılara gebe olduğunu belirtmeliyiz. Aynı şekilde bir anlama yöntemi olarak, son derece hayati bilgilere ulaşmamızı sağlayan kronolojik bir okuma da, benzer bir tehlikeyi her zaman için bünyesinde barındıracaktır.

8. Bu bağlamda temas edilmesi gereken bir başka konu ise, Kur'an'ının ne tür bir kelam olduğunun tespiti meselesidir. Son dönemde Kuran'la ilgili şahit olduğumuz çeşitli anlama önerilerinde sıkça gündeme gelen bu konuyla ilgili olarak en çok dikkatimizi, Kur'an'ın yazılı bir kelamdan ziyade sözlü bir kelam olduğu iddiası çekmektedir. Yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde inen, çeşitli suallere verilen cevaplara sahip olan ve kimi olaylarla ilgili müdahaleler ve ikazlar içeren bir kitap olarak Kur'an'ın, sözlü bir kelam olduğunu söylemek pek tabii ki mümkündür. Hatta bu noktanın tespiti, anlama hususunda oldukça yararlı bilgiler de sunabilir. Ne var ki iş sadece bununla bitmemekte ve Kur'an'ın bu yapısı, aynı zamanda onun tarihsel bir söz olarak tarihin bir dönemine mahkum edilmesiyle de son bulmaktadır. Oysa Kur'an sadece bir sözlü kelamdan ibaret değildir. Bu süreç içerisinde inen her ayetin istisnasız kaydedildiği ve en nihayet iki kapak arasına dercedildiği bir kitaptır. Bu da bize, tarihsel bir dizi aşama kaydeden Kitab'ın, en son din ve en son kitap olarak Allah'ın insanlara göndermiş olduğu ilahi kılavuz olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onun sözlü kültürden kaynaklanan yanına yöntem açısından yer yer atıfta bulunmak oldukça doğal ve hatta elzem ise de, onun en nihayet bir kitap olduğunu ve anlaşılması için de bir kitap gibi okunması gerektiğini bilmeliyiz.

<sup>74</sup> Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî*: Krâe, s. 88.

9. Kur'an'a gerek dilbilimsel açıdan, gerekse modern sosyal bilimlerin ışığı altında yaklaşan bu okumaların, ilâhi sahihlik ve i'caz gibi son derece önemli konuları atlamaları ve anlama noktasında bu konuların gündemde tutulmasının yanlış olduğunu, çünkü önemli olanın bir yöntem ortaya koymak olduğunu söylemeleri de bizce tutarlı değildir. Çünkü Kur'an bu konunun ehemmiyetine dair sıkça atıfta bulunduğu gibi, bu özellikleri artık taşımayan durumda olan diğer semâvî kitapları da örnek olarak vermektedir. Ayrıca Kur'an'ın icazı konusunda, hiçbir sınırlamaya tabi tutmaksızın, Kur'an'ın sadece manen muciz olduğunu, lafzi açıdan her ne kadar yüksek karakterli bir metin olsa da muciz oluşunu söyleme imkanının bulunmadığını iddia etmek de bizce tutarlı değildir. Bu düşünceden hareketle Kur'an'ı da diğer metinler ya da en nihayet yüksek karakterli diğer metinler gibi okumak da bizce yanlıştır. Çünkü mesele yer yer bir anlama problemi olarak görülmemekle birlikte bir değer problemine dönüşebilmektedir. Zaten dînî metinlerle diğer metinler için gerçekleştirilen bir okumada bundan kaçınmak da mümkün gözükmemektedir.

10. Bu okumaların bilimsel tefsir akımının karşı karşıya olduğu problematiklerle yüz yüze geldiğini de belirtmeliyiz. Bilimsel tefsir ekolünde Kur'an, içinde geliştiği asırların da etkisiyle, daha ziyade doğal bilimlerin verileri peşinde bir tâbî konumundayken bugün, aynı mantıksal yaklaşımın ışığında gelişmiş olan sosyal bilimlerin tâbîsi durumuna getirilmektedir. Özellikle dilbilimin ulaştığı neticelerle, sosyoloji, antropoloji gibi istatistikî bilgilere de ihtiyaç duyan ve bu bilgiler üzerine teoremler kuran ilim dallarından ciddi bir etkilene söz konusudur.

11. Hemen her üç araştırmacıda da şahit olduğumuz ortak nokta, geçmişle girdikleri çatışmadır. Geleneğe karşı menfi bir tavrın izlerine kolayca rastladığımız araştırmacıların, kaynak olarak yine geleneğe başvurmaları ve kaçınılmaz bir biçimde düşünce tarihimiz içerisinde kendilerine uygun damarlar aramaları ilginçtir. Bu tavırları kimi zaman sadece mevcut dini yapılanmanın tepkilerini hafifletme adına yapılan birer takiyeden ibarettir. Ancak çoğu zaman bunun, hakim söylemin dayanılmaz baskısı altında söylenmiş kimi düşüncelerden ibaret olduğunu düşünüyoruz. Aslında bu durum, gelenek içerisinde muhafazakar olarak niteleyebileceğimiz tüm okumalara karşı geliştirilen bir eleştiri yöntemidir. Örneğin modern yaklaşımlarda, hep Eş'arî ve Şâfiî'ye çatılır ve Batı modeli örnek gösterilirken onlara mukabil Descartes vb şahıslar öne çıkarılır. Burada da durum aynıdır.<sup>75</sup>

12. Bu yaklaşımlarda ortaya çıkan önemli bir diğer konu ise Kur'an için objektif/nesnel bir anlamın asla var olmadığını iddia etmeleridir. Hatta Ebu Zeyd'e göre böyle bir imkanı kabullenmek bir anlamda şirktir. Çünkü teaddud-i kudemaya düşülmüş olur.<sup>76</sup>

Doğrusu bu konuda şu hususun netleşmesi gerekmektedir: Eğer objektif ya da nesnel anlamla kastedilen şey, felsefi düşüncedeki objektivizm ve nesnelcilik ise bu düşünceye biz de katılmaktayız. Çünkü bu anlayışa göre Kur'an tüm yönleriyle ihata edilebileceğiniz, her şeyiyle tüketebileceğiniz, orada öylece duran bir anlama sahiptir ve bu anlam her dönem için aynı şeyi söyler. Dolayısıyla bu, bir yerde Allah'ın ilmini de ihata etmeyi gerekli kılar ki bu mümkün değildir. Ne var ki bu iddiada bulunanların, son kertede Kur'an'ın her insana göre bir yorumu olduğu ve dolayısıyla bir bağlayıcılıktan söz edilemeyeceğini söylemeleri tutarlı olmadığı gibi, felsefi anlamdaki objektivizmle kastedilenle aynı şey de olmayacaktır. Başka yerlerde de gördüğümüz gibi bu davranışları tam anlamıyla bir senkretizmden ibarettir. Kur'an'da objektivist bir anlayışı doğrulayacak tarzda

<sup>75</sup> bkz. Aktay, *Akılın Sosyolojik Soy Kütüğü: Soy Akıldan Târihsel ve Toplumsal Akla Doğru*, Basılmamış Makale, s. 21-22.

<sup>76</sup> Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 204-205.

bir anlam örgüsünün olmadığını kabullenmekle birlikte bu durumun; içinden çıkılmayacak kadar çok anlama açık olmayla -dolayısıyla aslında hiçbir anlama gelmediği- şeklinde izah edilmesini de kabul etmemekteyiz. Çünkü *teklif*, ancak ve ancak insanlar arasında bir uzlaşının sağlanabileceği konular için söz konusudur. Kuran da bu anlamda teklife muhatap olan insanlar tarafından anlaşılacak ayetler içermektedir. Aksi bir durum zaten din kitabı olmasını ortadan kaldırır. Kuran metnini koruma yönünde verilen büyük gayretin bir sebebi de bu bağlayıcı yönüdür. Demek ki en azından sorumluluk açısından bir doğru anlamadan bahsetmek zorundayız.

13. Mekâsîd aksenli bir okuma önerisinde bulunanlar genel olarak, vahyin mekâsîdı ile üslûbunu (vesileleri) birbirine karıştırmaktadırlar. Kuşkusuz vahiy herhangi bir şeyi sadece emretmez, aynı şekilde uygulanma biçimini de gösterir (söyler). Bu uygulama biçimlerini bazen zannî, bazen de kat'î delillerle (naslarla) beyan eder. Vahiy nasıl ki mekâsîdın gerçekleşmesi noktasında ilzam edici bir üslûp taşıyorsa; bu mekâsîdın tahkiki noktasında da aynı kararlılığı gösterir. Beşer olarak bu maksatların gerçekleşip gerçekleşmediğini ya da bundan sonra gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini aynıyle bilemeyebiliriz. Ya da bildiklerimizin dışında bilmediğimiz daha bir çok maksat tahakkuk etmiş olabilir. Biz sadece, maksadın gerçekleşmesi için ön aşama olan; "*lafız*", "*hüküm*" ve "*maksat*" üçlüsünü nazar-ı dikkate alabiliriz.<sup>77</sup> Dolayısıyla üçüncü sırada yer alan maksada ancak, ilk iki adım atılarak ulaşılabilir.

14. Modern okumaların gündeme getirdiği diğer bir konu olan literal okuma meselesinin, insani anlayış ve algıların noksanlığı yerine her türlü literal okumanın yanlışlığına vurgu yapması da bize göre bir başka tutarsızlıktır. Çünkü insani metinlerin kutsallaştırılması gibi bir tehlikenin İlahi metinler için geçerli olmadığı açıktır. Dolayısıyla inanan özneler, kutsal metnin literal olarak ne ifade ettiğini oldukça fazla önemserler. Çünkü bu metinlerin sahibi insanın yaratıcısıdır. Dolayısıyla her mekan ve dönem için geçerli olabilecek potansiyel çözümler bu lafızlarda içkindir. Metinlerin bu anlamda -bir tür animizme düşmeden- bir kutsiyet kazanıyor olması da tedirginlik yaratmamalıdır. O halde Kur'ân metnine literal olarak yaklaşmanın, İslâm yorum geleneğinde reddedilmiş bir yaklaşım olmadığı kabul edilmelidir. Sıradan insanların anlaşma aracı olan dilde bile belli düzeylerde bir literalizmden bahsetmek mümkün iken, kendine özgü yapısı olan din dilinin; bu dil içerisinde otantikliğini koruyan ve hatta kutsi hadislerle ayetler arasındaki ayırmda bile oldukça hassas davranılan bir Kitab'ın dilinin, literal anlamda bir okumaya tâbî tutulmasının yadırganıyor oluşu bizce haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Öte yandan din dili, bir telakki dili değil, tam tersine bir eda dilidir. Dolayısıyla lafızlar oldukça fazla önem taşımaktadır.

15. Esbab-ı nüzul, nasih-mensuh vb Kur'an ilimlerinden hareketle bir tarihselcilik anlayışına gitmenin mümkün olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü gelenek içerisinde kimi aşırı görüşleri bir tarafa bırakırsak, ki bunlar istisna durumundadır, hiç bir ilim adamı bu konuları, Kur'an için dünyevi bir belirlenmişliğin ispatı sadedinde değerlendirmemişlerdir. Mesele var olanı anlamlı kılmaya çalışmaktan öte gitmemiştir. Örneğin esbab-ı nüzul konusu Kur'an'ın anlaşılması noktasında asla olmazsa olmaz bir şart olarak görülmemiştir.

<sup>77</sup> Bulaç, *Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik*, (İslamî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara 1996), s. 118.



Hülasa; öncekilerin Kur'ân'da aradıkları ve neticede Allah'a havale ettikleri "mutlak doğruları" sonraki düşünürler, öncekilerin sonuçlarında aramışlardı.<sup>78</sup> Bize göre de bugün İslâm dünyasında, Kur'ân'ı anlama noktasında en önemli problemlerden birisi budur. Çünkü biz de her devrin kendine has paradigmalara yaratabileceğini, ama bunun anlamayı tamamen imkansız da kılmayacağı kanaatini taşımakla birlikte, bir metot ve gelenek olarak bugünün Kur'ân muhatabının da geçmiş kadar ve hatta daha fazla Kur'ân'a yönelip anlamaya çalışması gerektiğini düşünüyoruz. Bu, geçmişini silmek olmadığı gibi tümüyle onların ulaştığı neticeleri kabullenmek de değildir. Ayrıca böyle bir bağlamda; "Madem ki geçmişin doğruları bulunduğu inanılıyor, o halde neden tekrar aynı anlama dairesi içerisine bugünün insanı da giriyor?" şeklinde bir soru sormak da yanlıştır. Çünkü o günün mutlak doğrusu olarak kabul edilen şeyler de neticede yorucu bir çabanın ürünüdür. Aynı çabanın gösterilmeden geçmişe sahip çıkılması elbette ki hem tutarlı değildir ve hem de imtihan esprisine terstir.

Kanaatimizce bugün, İslâmî bilimlerde mevcut olan düşünce mirası ve mevcut birikimler, Kur'ân'ı anlama noktasında bizler için, metodolojik açıdan yeterli malzemelere sahiptir. Ancak büyük bir kısmı işlenmemiş halde duran bu malzemelerin, istifade edilebilecek duruma getirilmeleri gerekmektedir. Bu filizlerin işletilmesinde modern bilimlere duyulan ihtiyaç noktasında, tüm araştırmacıların görüşlerini paylaşıyoruz. Ne var ki, bugün Kur'ân'ı, en azından temel ilkeleri bazında, anlamama gibi bir sorun ile karşı karşıya olduğumuzu kabul etmiyoruz. Belki de bu anlamda bir problem; Kur'ânî hakikatlerin, modern toplumlara, hangi formlarda sunulması gerektiği noktasında olabilir.

Bu alan, bizce üzerinde yeterince düşünülmemiş ve çözüm önerileri sunulmamış bakir bir alan olmaya devam etmekte ve araştırmacıların bu alan üzerinde yoğunlaşmalarını zorunlu kılmaktadır. Medeniyet sahasının her noktasında karşı karşıya bulunduğumuz yeni meydan okumaların İlahiyat sahasını da etkilemesi ne kadar tabii ise İslam medeniyetinin bu alanda kendi doğrularını en güzel şekilde sunmak zorunda oluşu da, müslümanların kaçınılmaz bir kaderi durumundadır.

<sup>78</sup> Recep Kılıç, *Dini Nasıl Anlamalı, Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 20, Ankara 1992 , s. 98.



# KLASİK İSLÂM KAYNAKLARINDA MÜZİK TARTIŞMALARI

Pehlül Düzenli\*

## GİRİŞ

**G**enel olarak nağmeler ve nağmeleri daha güzel hale getiren her türlü çalışmayı kapsayan bir sanat<sup>1</sup> olarak tanımlanan müziğin tarihi insanlığın tarihi kadar eskidir. Varolduğu günden bugüne ne kendisinden büsbütün vazgeçilebilmiş, ne de bütünüyle kabullenilebilmiş bir konudur müzik. Her zaman ve her ortamda güncelliğini korumuş, birçok tartışmaya konu teşkil etmiş, lehte ya da aleyhte hakkında çok şey söylenmiştir.

Kaynağı itibariyle müziğin iletişim ihtiyacından doğduğu<sup>2</sup>, Allah tarafından özel bir öğreti olduğu<sup>3</sup>; "bezm-i elest" hatırası<sup>4</sup>, kainattaki ahengin sezgisi<sup>5</sup>; yaratılıştan var olduğu<sup>6</sup>, fiziksel bir olay olduğu<sup>7</sup>, filozofların bir buluşu<sup>8</sup>, efsundan doğduğu<sup>9</sup>, yakarış ihtiyacından kaynaklandığı<sup>10</sup>, zevk ve eğlence ihtiyacından doğduğu<sup>11</sup>, göklerin ve göklerdeki meleklerin sanatı olduğu<sup>12</sup> vs. gibi birçok teori ileri sürülmüştür.

\*Kaptan-ı Derya İbrahim Paşa Camii İmam Hatibi, Süleymaniye-Emimönü/İstanbul erist67@yahoo.com

<sup>1</sup> Fârâbî, *Kitabu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, (Nşr., Eckhard Neubauer), Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt, 1998, s., 8-9.

<sup>2</sup> İbn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, Mısır, 1321, III, 188.

<sup>3</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, Mısır, 1959, s. 168, 170; Katip Çelebi, *Keşfuzzunûn*, İst., 1972, II, 1902-1903; Fethullah eş-Şîrvânî, *Mecelletü'l-Mûsîkâ*, (Nşr: Fuad Sezgin) Frankfurt, 1986, s., 20-26; Ladikli Mehmet Çelebi, *Zeynü'l-Elhân*, İst. Üniv. Ktp., Yzm., 4380, vr., 126a-127a;.

<sup>4</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 168; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi*, Ank., 1985, IV, 115-116.

<sup>5</sup> Fethullah Şîrvânî, *Mecelletü'l-Mûsîkâ*, s., 26-27; Ladikli, *Zeynü'l-Elhân*, vr., 126a-127a; Hermetica, II, 464'den naklen Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İst., 1995, s. 44; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 115-116; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, (Hzr. M. Faruk Meyan), İst., 1997, I, 181-182.

<sup>6</sup> Arel, Hüseyin Saadettin, *Müzik Tarihi Notları*, (Haz., H.Güngör, İ. Bağcılar, Basılmamış Ders Notları) Süleymaniye Ktp., Şerif Muhyiddin Targan Bağışı, nr., 478, s., 4.

<sup>7</sup> Senâ, Cemil, "Fârâbî" md., *Filozoflar Ansiklopedisi*, İst., 1975, II, 103-104.

<sup>8</sup> Arel, *Müzik Tarihi*, s. 4.

<sup>9</sup> Arel, *Müzik Tarihi*, s. 3-4.

<sup>10</sup> Yiğitbaş, M. Sadık, *Dil, Din ve Mûsîki*, (Giriş Yazısı), İst., 1968, s., 16.

<sup>11</sup> İbn Ebiddünyâ, *Zemmil-Melâhî*, Beyrut, 1993, s. 75; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, Beyrut, 1410, 5107, 5018; Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, İst., 1985, VI, 167; İbn Haldun, *Mukaddime*, İst., 1990, II, 432, 437; Arel, *Müzik Tarihi*, s. 4; Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İst., 1980, II, 422.

<sup>12</sup> Ataman, Ahmed Muhtar, *Mûsîki Tarihi*, İst., 1928, II, 35

İnsanların ruh yapıları üzerindeki etkilerine dair de lehte ya da aleyhte buna benzer birçok yorum yapılmıştır. Lehinde olarak, ahlâkî şahsiyetin müzikle olgunlaşacağı<sup>13</sup>, müziğin insan zihnini geliştirip onda bir yaratma gücü oluşturacağı<sup>14</sup>, aşkı doğurduğu<sup>15</sup>, insanı güzellik sevgisine götürdüğü<sup>16</sup>, dilin kemal, dinin ahlak, müziğin de ulûhiyet sembolü olduğu<sup>17</sup>, müziğin âşıkların gıdası olduğu<sup>18</sup>, ruhun gıdası olduğu<sup>19</sup>, hikmete dair bir fen olduğu<sup>20</sup>, mûsikî makamlarından her birinin nice derde devâ, nice hastalıklara şifa, nice tabiata safâ, nice kalbe cilâ ve nice ruha gıda olduğu<sup>21</sup> gibi görüşler ileri sürülürken; aleyhinde olarak müziğin zinanın büyüğü olduğu<sup>22</sup>, utanma duygusunu azaltıp, şehveti artırıp, şahsiyeti yıktığı, içkinin yerini tutarak onun yaptığını yaptırdığı...<sup>23</sup>, günahların öncülerinden birisi olduğu<sup>24</sup>, şarabın beden, müziğin de ruh olarak kabul edilmesi halinde, keyif ve eğlencenin bunlardan fıskırdığı ve bunların keyif ve eğlenceye kaynaklık eden bir menba suyu olduğu<sup>25</sup> gibi bir çok görüş ileri sürülmüştür.

İnsanlar bir yandan müzik faydalı mıdır, zararlı mıdır sorularını sorup, hararetli tartışmalara girerken diğer yandan müziği sağlıktan eğlenceye, savaştan kutlama ve ağıtlara kadar hayatın her alanında etkin bir şekilde kullanmaya devam ediyorlardı.. Özellikle Davud (a.s.) ve Lokman-ı Hakîm'in müzikle hastaları tedavi ettikleri<sup>26</sup>, Eski Yunan'da<sup>27</sup> ve İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde bu alanda özel hastanelerin kurulduğu<sup>28</sup> ve günümüzde dahi bu uygulamaların daha ileri seviyelerde icra edildiği<sup>29</sup>, ilgili kaynakların hemen bütününde yazılıp çiziliyordu.

Tarih boyu hayatın hemen her alanında icra edilen müzik, icra şekli ve muhtevasına göre askerî müzik (marş), dînî mûsikî, eğlence müziği, dinlenme müziği vb. bir çok kısımlara ayrılmıştır. Ne var ki kaynaklarda yer alan bilgilere bakıldığında bu müziklerden eğlence müziği ve dînî mûsikînin dışında kalanların genelde kabul gördüğü, müziği bütünüyle zararlı görüp reddedenlerin dahi bu çeşit müzikler hakkında olumlu görüş belirtmekten geri durmadıkları görülecektir. Dolayısıyla tarihte müzik tartışmalarının esasen dînî mûsikî ile eğlence müziği üzerinde yoğunlaştığı farkedilecektir. İnsanlık tarihinin bir parçası olarak İslâm tarihinde de müzik bu kabul ve redler arasında gidip gelmiş, hakkında bir çok yorum yapılmış ve eserler telif edilmiştir. Bu yorum ve eserlerde de tartışmaların genelde dînî mûsikî ile eğlence müziği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

<sup>13</sup> Konfüçyüs, *Seçme Konuşmalar*, İst., 1997, s., 73.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tuncay), İst., 1975, s., 240-241

<sup>15</sup> Ataman, *Musiki Tarihi*, II, 35.

<sup>16</sup> Eflâtun, *Devlet*, (Çev., Sabahaddin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz), İst., 1958, s., 146

<sup>17</sup> Yiğitbaş, *Din, Dil ve Müsiki*, s., 2

<sup>18</sup> Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 116.

<sup>19</sup> Kalender, Ruhi, "Ruhî Hastalıkları Tedavisinde Musiki", *AÜİF Dergisi*, 1989, sy. XXXI, s., 278-279.

<sup>20</sup> Yusuf Nâbî, *Hayriye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 3693, vr., 24b-25a.

<sup>21</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, I, 182.

<sup>22</sup> İbn Ebiddünya, *Zemmü'l-Melâhî*, s., 74; Gazzâlî, *İhyâ*, VI, 167

<sup>23</sup> İbn Ebiddünya, *a.g.e.*, s., 75; Beyhakî, *Şuab*, 5108; Gazzâlî, *İhyâ*, VI, 167

<sup>24</sup> Beyhakî, *Şuab*, 5106, 5109; Gazzâlî, *İhyâ*, VI, 167

<sup>25</sup> Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 422

<sup>26</sup> Kalender, a.g.m., s. 274.

<sup>27</sup> Kalender, a.g.m., s. 275.

<sup>28</sup> Kalender, a.g.m., 277-279.

<sup>29</sup> Kalender, a.g.m., 277-278.

Bu makalede, müzik hakkında İslâm kaynaklarında yer alan tartışmalar özetle aktarılmaya çalışılacaktır.

## İSLÂM KAYNAKLARINDA MÜZİKLE İLGİLİ YORUMLAR VE DAYANAKLARI

İslâm kaynaklarında müzikle ilgili tartışmaların "ses sanatı" olarak, dinlenme, kutlama, yolculuk, eğitim, eğlence ve ibadet açılarından ele alınarak tartışıldığı görülmektedir. Burada bunlardan "ses sanatı" olarak, dinlenme, kutlama, yolculuk, eğitim ve eğlence amaçlı müzik icraları ile ilgili tartışmalar incelenmeye çalışılacaktır. İbadet amaçlı (dînî mûsikî) konusuna hacminin genişliği sebebiyle burada girmeyeceğiz.

### I. "SES SANATI" OLARAK MÜZİK

İslâm'ın birinci kaynağı Kur'ân-ı Kerim'de hangi çeşidiyle olursa olsun doğrudan müziği konu edinen bir âyet-i kerim bulunmamaktadır. Hadîs-i şeriflerde doğrudan müziği konu edinen bir çok rivâyet bulunmakla beraber, sadece güzel ses olması sebebiyle müziği değerlendiren bir hadise rastlanmamıştır. Klasik kaynaklarda ise bu konuda en geniş bilgi İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İmam Şâtıbî'de (ö. 790/1388) görülmektedir. Bununla birlikte kaynaklarda yer alan "et-teğanniyyü'l-mücerred" (yalın müzik, eşliğinde çalgı aleti bulunmayan makamlı güzel ses) kavramını ve bu husustaki yorumları müziğin bu yönü açısından değerlendirmek mümkündür.

"Ses sanatı" olarak müziği inceleyen ya da bu konuda fikir beyan eden hemen bütün alimlerin bu çeşit müziğe genelde müsbet yaklaştıkları ve bu yönüyle müziğe cevaz verdikleri görülmektedir.

Konuyu "es-savtül-mevzûn/es-savtül-gayru'l-mevzûn" (ölçülü/nağmeli ve ölçüsüz/nağmesiz ses) tabirleriyle özel olarak inceleyen ve "sadece güzel ses dinlemek maksadıyla müzik dinlemek mubahtır" diyen Gazzâlî'nin<sup>30</sup> tahlili özetle şöyledir:

Her şeyden önce müzik bir sanattır. Bundan dolayı müzikte aslolan mubah olmasıdır. Müzik çok yönlü bir konudur. Bunları önce tek tek ele alıp, sonra toptan değerlendirmek gerekir.

Müzikde, manası anlaşılan, kalbi hareketlendiren, vezinli ve güzel ses vardır. En genel vasfı güzel ses olmasıdır. Güzel, hoş ses, vezinli ve vezinsiz olmak üzere iki kısma ayrılır. Vezinli olanlar da şiirler gibi manası anlaşılanlar ile canlı ve cansız varlıkların sesleri gibi manası anlaşılmayanlar olmak üzere iki kısma ayrılır:

a- Vezinsiz güzel ses: Vezinsiz güzel sesin haddizatında haram olmaması gerekir. Bilakis hem âyet ve hadis hem de kıyas bunun helal olmasını gerektirir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur: "(O Allah) yaratmada dilediğini artırır".<sup>31</sup> Bir görüşe göre bu artırılan şey güzel sestir." *Seslerin en çirkini şüphesiz merkeplerin sesidir*".<sup>32</sup> Bu âyet-i kerime dolaylı olarak güzel sesi övmektedir.

Peygamber (s.a.v.)'den gelen bazı rivâyetler de şöyledir: Katâde'den şöyle rivâyet edilmiştir: "Allah Teâlâ, bütün peygamberleri güzel yüzlü ve güzel sesli olarak göndermiştir. Ey

<sup>30</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, VI, 199.

<sup>31</sup> Fâtır (35) 1.

<sup>32</sup> Lukman (31) 19.

Muhammed ümmeti, sizin peygamberiniz (s.a.v.) bütün peygamberlerden daha güzel yüzlü ve daha güzel sesli idi..". Ebu Hureyre rivâyet ediyor: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ, güzel sesiyle cehren ve teğanni ile Kur'ân okuyan bir peygambere kulak verdiği gibi hiçbir şeye kulak vermemiştir". Ebu Musa (r.a. ) Peygamber ( s.a.v.)'in kendisine: "Sana Âl-i Davud'un mizmarlarından bir mizmar verildi". dediğini rivâyet etmektedir.

Buraya kadar zikredilen delillerin sadece Kur'ân-ı Kerim okumakla ilgili olduğu şeklinde bir itiraz ileri sürülemez. Çünkü bu takdirde bülbülün sesini dinlemenin de haram olması gerekir.

Manası anlaşılmayan sesleri dinlemek caiz olduğuna göre, içinde hikmet ve doğru şeyler olan sesleri dinlemek niçin caiz olmasın? Üstelik bazı şiirlerde hikmet bulunduğu da bir gerçektir.

Müzik, güzel ses işitme duyusunun, kendisine mahsus olan şeylerden zevk almasıdır. İnsanın beş duyu organı ve aklı vardır. Her duyu organının kendisine mahsus bir idraki ve her idrak edilenin de zevk verme özelliği vardır. Gözün, dilin, tatmanın, dokunmanın ve aklın hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyler olduğu gibi kulağın da hoşlanıp hoşlanmayacağı şeyler olabilir. Diğer duyu organlarının hoşlandıkları şeyler helal olduğuna göre, kulağın da hoşlandığı şeylerin helal olması gerekir.

b- Vezinli güzel ses: Vezinli sesler, cansız varlıklar ile insan ve diğerlerinden oluşan canlı varlıklar olmak üzere iki kısımdır. İnsanın dışındaki diğer canlıların –mesela bülbül gibi- seslerini dinlemek haram değildir. İnsan ve cansızların seslerini dinlemek de bunlara kıyasen haram olmaması gerekir. Ancak, cansızlardan eğlence âletleri (melâhî), telli çalgı âletleri (evtar) ve üflemeli çalgı âletleri (mezamîr) ayrı değerlendirmelidir. Çünkü bunlar özel nas ile yasaklanmışlardır. Bunların yasaklanışlarının sebebi ise genelde içki ve kadın âlemlerini hatırlatmaları ve insanları oralara sürüklemeleridir. "Harama vesile olan her şeyin yasak olması" prensibi gereği bu aletler de yasaklanmışlardır.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, çalgı veya çalgı aletlerinin haramlığının sebebi zevk ve lezzet değil başka şeylerdir.

c- Vezinli anlaşılır sesler: Manası anlaşılır vezinli müzik, şiirdir. Diğerleri gibi insanın boğazından çıkan bu kısmın farkı, manasının anlaşılır olmasıdır. Yalın olarak güzel vezinli söz haram olmadığına göre, güzel sesle söylenenin de haram olmaması gerekir. Ancak, içinde sakıncalı ifadeler olursa o zaman onun düz yazısı da, şiiri de, konuşması da haram olur.<sup>33</sup>

Müziği "güzel ses" olma boyutuyla inceleyen İmam Şâtîbî de konuyu geniş olarak tahlil etmekte ve benzer yorumlarla benzer sonuçlara varmaktadır<sup>34</sup>.

Şâfiî mezhebi alimlerinden Sübkî'nin (ö. 756/1355) dolaylı da olsa müziğin bu yönü açısından değerlendirilebilecek bir görüşü şöyledir: "Şarkı söylemeyi sanat edinmeksizin, kendi halinde şarkı söylemede bir sakınca yoktur. Çünkü "Hz. Ömer evine girdiği zaman bir ya da iki beyt terennüm ederdi. Birgün böyle terennüm ederken Abdurrahman b. Avf yanına gelmişti. "Beni duydun mu ey Abdurrahman" dedi. O da "Evet duydum" dedi. Hz. Ömer "Biz evlerimizde yalnızbaşına kaldığımız zaman insanların söyledikleri şeylerden söyleriz" dedi.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> İhyâ, VI, 140-144.

<sup>34</sup> Şâtîbî, Muvâfakât, Beyrut, ts., III, 225-239.

<sup>35</sup> Sübkî, Tekmiletü'l-Mecmû, Mısır, ts., XX, 230.

Konuya "et-teğanniyyü'l-mücerred" ifadesiyle yer veren kaynakların başında hanefî kaynakları gelmektedir. İlk hanefî kaynaklarında (zâhiru'r-rivâye) ve muteber metinlerde (mütûn-i erbaa) doğrudan ve açıkça bu hususla ilgili her hangi bir görüşe rastlanmamaktadır. Sonraki kaynaklarda "meşâyih" (sonraki alimler) ifadesiyle isim vermeden nakledilen görüşlerde konuyla ilgili bazı yorumlar bulunmaktadır. Ancak bu yorumlarda bir görüş bütünlüğü bulunmadığı gibi, ileri sürülen iddiaların dayanaklarına da yeteri kadar yer verilmemiştir. Zeylaî (ö. 743/1343)<sup>36</sup> ve Haskefî (. 1088/1677)<sup>37</sup>, bazı alimlerin yalın müziğin (et-tağanniyyü'l-mücerred) her çeşidini haram kabul ettiklerini, bunun mezhebin genel görüşü olduğunu ve hatta bunu büyük günahlardan saydıklarını ifade etmişler, Fetâvâ-yı Hindiyeye'de de aynı görüşe yer verilmiştir<sup>38</sup>. Peygamber (s.a.v.)'in şu sözünü de bu görüşlerine dayanak olarak göstermişlerdir: "Ümmetinden öyle topluluklar çıkacak ki, zinayı, ipeği, içkiyi, ve çalgı aletlerini helal sayacaklar. Yine bazı topluluklar, büyük bir koyun sürüsüyle dağın başında konaklayacak, onlara bir fakir ihtiyacı için geldiğinde "yarın gel" diyecekler. Allah Teâlâ da onları bir gece ansızın helak edecek, dağı başlarına yıkacak. Diğer bir kısmını da kıyamete kadar domuz ve maymun sûretine çevirecektir"<sup>39</sup>. "Ümmetinden bir kısım insanlar içkinin adını değiştirerek içecekler, başlarında çalgılar çalınacak, şarkıcı kadınlar şarkı söyleyecekler; Allah da onları yerin dibine batıracak, onlardan bir kısmını da maymun ve domuzla çevirecektir"<sup>40</sup>.

Ne var ki, Hanefî alimlerinden Abdülğânî Nâblusî (ö. 1143/1731) bu hadislerin bu şekilde yorumlanmasını eleştirerek, hadislerin böyle bir hüküm ifade edemeyeceklerini iddia etmiştir. Nâblusî'ye göre "Müzik, müzik olduğu için haram değildir. Böyle olacak olsa bütün coşturucu güzel seslerin de haram olması gerekir. Bu ise yanlıştır. Bilakis müziğin haram oluşu, eğlence (lehv) özelliği taşımasından dolayıdır. Çünkü müzikle ilgili nakledilen hadisler genelde eğlence (lehv) şartı ile kayıtlıdır. Bu kaydın bulunmadığı hadisler ise, genel muhtevâyâ göre yorumlanır. Dolayısıyla müziğin haram olabilmesi için, gerek şarkı gerekse çalgı aletlerinin eğlence (lehv) özelliği taşıması şarttır. Eğlence (lehv) özelliği taşımayan müzik haram olamaz"<sup>41</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de, "Çalgı aletleri (âlatü'l-lehv), zatından dolayı haram (haram li aynihi) değildir. Bilakis ya dinleyendeki veya kullanandaki bazı özelliklerden dolayı haram olurlar. Haram veya helal oluşu bunlardan birisiyle tespit edilir. Dikkat edilirse bu aletlerin çalınması, dinleyiş niyetine göre bazen haram bazen de helal olmaktadır. Genel bir kaide de vardır ki: "İşler maksatlarına göredir" diyerek Nâblusî ile aynı görüşleri paylaşmıştır.<sup>42</sup> Yine Hanefî alimlerinden Kâsânî (ö. 587/1191), "müzik kalbi hassaslaştırır" gerekçesine dayanarak "eğlence (lehv) maksadı gütmeksizin, yalnızlığı gidermek amacıyla kişinin kendi kendine şarkı söylemesinde bir sakınca olmayacağını ifade etmektedir<sup>43</sup>. İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) görüşü de bu yöndedir<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> Zeylaî, Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Mısır, 1313, VI, 14.

<sup>37</sup> Haskefî, Dürrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsâr, (İbn Âbidîn Haşiyesiyle), İst., 1260, IV, 592.

<sup>38</sup> el-Fetâvâ'l-Hindiyeye, Mısır, 1310, V, 351.

<sup>39</sup> Zeylaî, Tebyîn., VI, 13. Hadisle ilgili değerlendirmeler için bkz. 192. dipnot.

<sup>40</sup> Zeylaî, Tebyîn., VI, 13-14. bkz. 192. dipnot.

<sup>41</sup> İdâhu'd-Delâlat fi Semâ'i'l-Âlât, Süleymaniye Ktp., Esat Ef., nr. 1762/1, vr., 7a-b, 8a-b, 9a, 11a, 27a-28a.

<sup>42</sup> İbn Âbidîn, Hâşiyetü Redd'i'l-Muhtâr, İst., 1260, V, 307

<sup>43</sup> Bedâiyü's-Sanâ'i, Beyrut, 1986, VI, 592.

<sup>44</sup> Fethu'l-Kadir, Beyrut, ts., VI, 482.

Buna mukabil alimlerden, bu şekliyle müziğin (et-teğanniyyü'l-mücerred) her çeşidi ile mubah olduğunu söyleyenlerin<sup>45</sup> yanında, Lokman suresinin 6. âyet-i kerîmesine dayanarak mekruh olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>46</sup>

Mâlikî mezhebi alimlerinden Zürcânî (ö. 1122/1710)'nin müziğin bu yönünü ilgilen-diren bir yorumu şöyledir: "Söz veya icrasında haram unsuru taşıyan müziği dinlemek ya da icrâ etmek haramdır. Bunun bir defalığına ya da sürekli, çalgı âleti eşliğinde ya da yalnız sözlü, düğün ya da benzeri meşru eğlencelerde icrâ edilmesi bu hükmü değiştirmez."<sup>47</sup> Zürcânî bu ifadeyle mezhebin genel görüşünü nakletmiş, ancak bu yorumların dayanakları hakkında bir bilgi vermemiştir:

Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme (ö. 620/1223) konuyla ilgili olarak mezhebin görüşünü naklettikten sonra kendi yorumuna da yer vermiştir. İbn Kudâme'nin mezhebin görüşü ile ilgili açıklaması şöyledir: Sa'd b. İbrahim, Ebu Bekr el-Hallâl ve arkadaşı Ebu Bekir Abdülaziz ile Medine ehlinde bir çoklarına göre şarkı mubahtır. Ebu Bekir Abdülaziz bunu, ağıtta olduğu gibi söz veya icrasında bir sakınca olmaması şartına bağlamaktadır. Delil olarak da şunları ileri sürmüşlerdir: Hz. Âişe'den rivâyet edilmiştir: "Benim yanında iki genç kız şarkı (gînâ) söylüyorlardı. Ebu Bekir (r.a.) yanıma geldi ve 'Peygamber evinde şeytan düdükleri mi?' diye çıktı. Peygamber (s.a.v.) de 'onları bırak, çünkü bugün bayram günüdür' buyurdu". Hz. Ömer de (r.a.) şöyle buyurmuştur: "Şarkı yolcunun azığıdır".<sup>48</sup> Mezhebin görüşünü bu şekilde nakleden İbn Kudâme kendi görüşüne de şöyle yer vermiştir: "Şarkıcı olarak isim yapmayıp, konser vermeksizin kendi kendine terennüm eden, ya da sadece kendisi için şarkıcı cariyeye ve köle edinen kişiler tartışma konusu olmuştur. Bu şekildeki şarkıyı mübah sayanlara göre bu gibi kişilerin şâhitlikleri reddedilmez; haram sayanlar ise "bu şekildeki şarkıya devam edilir ve sürekli yapılırsa küçük günaha ısrar olduğundan şâhitlikleri reddedilir, eğer sürekli olmazsa o zaman şâhitlikleri reddedilmez" demektedirler.<sup>49</sup>

Yine hanbelî mezhebi alimlerinden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise "Sözlerin en güzeli Kur'ân olduğuna göre dinlenilmesi gereken şeyin de Kur'ân olması gerekir. Nitekim bu aynı zaman da bütün Peygamberlerin sünnetidir" diyerek, Kur'ân-ı Kerim'deki dinlemek ve okumakla ilgili âyetlerle mü'minlerin Kur'ân dinlerken duydukları coşkuyu anlatan âyetleri delil getirmiş ve "Okunması, dinlenilmesi ve coşulması gereken tek şey varsa o da Kur'ân'dır. Dolayısıyla aynı fonksiyonları icra etmek maksadıyla şarkı gibi başka şeylerin kullanılması caiz değildir" görüşünü ileri sürmüştür.<sup>50</sup>

## II. DİNLENME AMAÇLI MÜZİK

Müziğin insanların kulaklarına ve ruhlarına hoş nağmeler ileterek onların zevklerine hitap etmesinin yanında bir de yorgunluklarını giderip dinlenmelerine yardımcı olma özelliği de vardır. Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde müziğin bu yönü ile ilgili açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ancak İslâm alimlerinin yalnızlığı giderme amaçlı müzikle ilgili yorumlarını bu açıdan değerlendirmek mümkündür. İslâm alimlerinin büyük çoğunluğunun bu

<sup>45</sup> Zeylaî, *a.g.e.*, IV, 222; Dâmâd, *Mecmau'l-Enhur*, İst., 1301, II, 190; Haskefî, *a.g.e.*, IV, 592

<sup>46</sup> Zeylaî, *Tebyîn*, IV, 222; Dâmâd, *Mecma'*, II, 190; Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, IV, 592; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Redd'l-Muhtâr*, IV, 592; V, 305.

<sup>47</sup> Şerhu'z-Zurkânî alâ Muhtasar Sidi Halil, Beyrut, ts., VII, 159.

<sup>48</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut, 1984, XII, 42.

<sup>49</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 43-44.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Riyad, 1398, XI, 533



çeşit müziklere, söz veya icrasında dînî açıdan sakıncalı kabul edilen başka bir unsur bulunmadığı takdirde cevaz verdikleri görülmektedir.

Dinlenme amaçlı müziğin hükmü hususunda en açık yorum şâfiî alimi Remlî'den (ö. 1004/1595) gelmektedir. Remlî'nin yorumu şöyledir: "İş ve ağır yük taşıma esnasında yolculuk türküleri (hidâ) ve ninni gibi şarkılar söylemede bir sakınca yoktur. Hatta bu gibi şarkılar kişinin çalışma azmini artıracak ya da hac ve savaşta olduğu gibi kişiyi bir hayra teşvik edecek özellikte ise o zaman mendub olur. Ashab-ı kirâmın müzikle ilgili tutumları da bu şekilde yorumlanmalıdır."<sup>51</sup> Mâverî de (ö. 450/1058) "kişinin yalnız başına evinde otururken dinlenme (istirvâh) amacıyla şarkı söylemesinin caiz olacağını" ifade etmektedir. Gerekçe olarak da Ömer b. Hattab'ın evinde yalnız başına kaldığında bazı şarkıları terennüm ettiğini, yine sahabenin ileri gelenlerinden Ebu'd-Derdâ'nın, "*ben dînî hizmetleri daha iyi yerine getirebilmem için bazı boş şeylerle kalbimi dinlendiririm*" sözünü ileri sürmektedir.<sup>52</sup>

Hanefî alimlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), Kâsânî, Zeylaî (ö. 743/1343), Molla Hüsrev (885/1480), Dâmâd (ö. 1078/1667) ve İbn Âbidîn'nin bu açıdan yorumlanabilecek görüşleri şöyledir: "Kişinin eğlence (levh) maksadı gütmeksizin, yalnızlığını giderme gayesiyle, kendi kendine şarkı söylemesinde bir sakınca yoktur."<sup>53</sup> Gerekçe olarak da Kâsânî "*Çünkü müzik (sem'â) kalbi hassaslaştırır.*"<sup>54</sup> yorumunu, Zeylaî ve İbn Âbidîn de "*Enes b. Mâlik, kardeşi ashâbın zâhidlerinden Berâe b. Mâlik'in yanına geldiğinde onu şarkı söylerken görürdü.*"<sup>55</sup> şeklindeki sahâbe uygulamasını ileri sürmüşlerdir. Şurunbilâlî (ö. 1069/1659), İbn Kemal'den (ö. 940/1534) naklen "lehv" amacı taşımayan bu çeşit müzikler konusunda alimlerin farklı görüşler ileri sürdüklerini, bir kısmının bu çeşit müziklerde bir sakınca görmediğini, Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) bu görüşü benimsediğini; diğer bir kısmının ise ne maksatla icra edilirse edilsen müziği mekruh kabul ettiklerini, Şeyhülislâm'ın da bu görüşü benimsediğini kaydetmektedir.<sup>56</sup>

Dinlenme amaçlı müziğin hükmü ile ilgili diğer bir açılım da yolculuk türküleri (hidâ) ile ilgili yorumlardır. Nakledilen hadis-i şeriflerden anlaşıldığına göre Araplar, kervan yolculuklarında bir yandan develerin daha hızlı yürümelerini temin etmek, bir yandan da kervan halkının yol yorgunluklarını gidermek amacıyla türküler söylemişlerdir. Rasulullah (s.a.s.)'den nakledilen hadisler, bu çeşit müziğe açıkça cevaz verir mahiyette olduğundan, alimlerin hemen bütünü bu gibi müziklerin cevazı hususunda fikir birliği etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan değerlendirmelerden bazıları şöyledir:

Hanefî alimlerinden Haskefî'ye göre: "Yolculuk türküsü (hidâ) veya ud (kadîb) gibi toplum tarafından çirkin karşılanmayan sade sözlü veya çalgı aleti eşliğinde söylenen müzikte bir sakınca yoktur. Eşliğinde oynama (raks) gibi eğlenceler icra edilecek kadar aşırı gidilmesi ise doğru değildir. Çünkü bu büyük günahlardandır."<sup>57</sup>

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşü şöyledir: "Yolculuk türküleri (hidâ) ve bedevî şirirleri (neşîdül-a'râbî) ister az ister çok olsun caizdir. *Amr b. Şerîd babasından naklediyor:* "Bir

<sup>51</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtac*, Mısır, 1967, VIII, 298.

<sup>52</sup> *el-Hâvî'l-Kebîr*, Beyrut, 1994, XVII, 192-193.

<sup>53</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Kitabî's-Siyerî'l-Kebîr*, (Thk. Salahuddin Münecid), Kahire, 1971, I, 101; Kâsânî, *Bedâ'î*, VI, 269; Zeylaî, *Tebyîn*, IV, 222; VI, 14; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Gururi'l-Ahkâm*, İst., 1308, II, 380; Dâmâd, *a.g.e.*, II, 190; Haskefî, *a.g.e.*, IV, 591; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, IV, 592.

<sup>54</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, VI, 269

<sup>55</sup> Zeylaî, *a.g.e.*, IV, 222; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, IV, 592.

<sup>56</sup> *Hâşiyetü Dürer*, II, 380; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 482.

<sup>57</sup> Haskefî, *Dürü'l-Muhtâr*, IV, 591.

gün Peygamber (s.a.v.) beni bineğinin arkasına bindirdi ve bana 'Ümeyye b. Ebi's-Salt'in şiirlerinden bir şey biliyor musun?' dedi. Ben de 'Evet' dedim. 'Öyleyse söyle' dedi. Bir beyt okudum 'devam' dedi taki yüz beyt kadar kendisine okudum'. Ayrıca Hz. Peygamber yolculuklarında Abdullah b. Revâha'ya da yolculuk türküsü (hidâ) söyletmiştir.<sup>58</sup> Şâfiî alimlerinden Mâverdi'nin üzerinde durduğu önemli bir husus da, aşırı derecede müzikle ilgilenmenin doğru olmayacağıdır. Gerekçe olarak da, bunun kişiyi sefih yapacağını ileri sürmektedir.<sup>59</sup>

Hanbelî mezhebi alimlerinden İbn Kudâme'ye göre "Yolculuk türkeleri (hidâ) mübahdır, söylenmesinde ve dinlemesinde bir sakınca yoktur. Çünkü Hz. Âişe (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: "Peygamber (s.a.v.) ile beraber bir seferde idik. Abdullah b. Revâha da çok güzel hidâ söylerdi ve erkeklerle beraberdi. Enceşe ise daha çok kadınların olduğu yerde hidâ söylerdi. Peygamber (s.a.v.) Abdullah b. Revâha'ya "topluluğu hareketlendir" dedi. O recez söylemeye başladı, Enceşe'de ona uyarak devaleri coşturdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ey Enceşe, biraz yavaş, billur kâseleri (kadınları) incitme" buyurdu.<sup>60</sup> İbn Müflih (ö. 884/1479) ise hidâ'nın şarkı (gına) seviyesine çıkmaması şartıyla caiz olacağını ifade etmiş, ayrıca bazı hanbelî alimlerinin hidâ'yı aynen şarkı gibi değerlendirerek yorumladıklarını da eklemiştir.<sup>61</sup>

### III. KUTLAMA AMAÇLI MÜZİK

Kutlamanın çeşitli sebepleri vardır. Kaynaklarda bu sebeplerden bayram, hacca gidiş ve dönüş, savaşta gidiş ve zaferle dönüş, düğün, sünnet, beklenen birini karşılama amaçlı kutlamalar üzerinde durulduğu görülmektedir. Yine alimlerin hemen bütünü bu gibi amaçlarla icra edilen müziğin, icrasında ya da sözlerinde dince sakıncalı bir unsur bulunmadığı takdirde caiz olacağını ifade etmişlerdir.

#### A. BAYRAM KUTLAMALARI

İslâm kaynaklarında müziğin caiz olup olmayacağı konusunda en fazla gündeme gelen hadis, bir bayram günü Rasulullah (s.a.s.)'in evinde Hz. Âişe'nin icra ettiği bir eğlence ile ilgili hadistir. Ahmet Naim (ö. 1353/1934) bu olayın hicretin yedinci yılında meydana geldiğini, Hz. Âişe'nin o zamanki yaşının ise 15 olduğunu kaydetmektedir.<sup>62</sup> Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere çeşitli kaynaklarda yer alan bu hadise değişik varyantlarıyla şöyle gerçekleşmiştir:

Hz. Âişe'den rivâyet edilmektedir: Peygamber (s.a.s.) bizim yanımıza gelmişti.

1-Benim yanımda Kurban bayram günlerinden bir gün (eyyam-ı mina)<sup>63</sup> / Kurban ya da Ramazan bayramı<sup>64</sup>, Ensar'ın cariyelerinden<sup>65</sup>, iki cariye<sup>66</sup> / iki kayne<sup>67</sup>, Buas günü Ensar'ın karşılıklı söyledikleri (tekavelet)<sup>68</sup> / atıştıkları (tekazefet)<sup>69</sup> şeylerden şarkı söylü-

<sup>58</sup> *el-Ümm*, Kahire, 1968, VI, 214-215; Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, XVII, 194.

<sup>59</sup> Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, XVII, 193.

<sup>60</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, XII, 44.

<sup>61</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî fî Şerhi'l-Mukni'*, Beyrut, ts., X, 229.

<sup>62</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi*, Ank., 1981, III, 160.

<sup>63</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480.

<sup>64</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 46.

<sup>65</sup> *Buhârî*, İdeyn, 3; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1479; İbn Mâce, Nikah, 1888.

<sup>66</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; *el-Cihad ve's-Siyer*, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480.

<sup>67</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 46.

<sup>68</sup> *Buhârî*, İdeyn, 3.

yorlardı (tuganniyanı bi ginai...), <sup>70</sup>/ şarkı söylüyor, def çalıyor ve vuruyorlardı<sup>71</sup> / def eşliğinde oynuyorlardı<sup>72</sup>/ şarkı söylüyor ve vuruyorlardı<sup>73</sup> / def çalıyor ve şarkı söylüyorlardı<sup>74</sup> / uğultulu seslerle şarkılar söylüyorlardı (teazefet)<sup>75</sup>. Cariyeler meslekten şarkıcı (muğanniye) değillerdi. <sup>76</sup>

Peygamber (s.a.s.) yatağına yattı ve yüzünü çevirdi<sup>77</sup> / elbisesine bürünmüş bir halde idi<sup>78</sup>. Ebubekir (r.a.) içeri girdi, beni / o iki kızı<sup>79</sup> azarladı ve şöyle dedi "Peygamber yanında / evinde<sup>80</sup> şeytan mızmarı / ları<sup>81</sup> mı?" <sup>82</sup>. Bunu iki defa söyledi<sup>83</sup>. Peygamber (s.a.s.) ona döndü / yüzündeki örtüyü kaldırdı<sup>84</sup> ve "Bırak onları" <sup>85</sup> / Her milletin bir bayramı var, bu gün de bizim bayramımız<sup>86</sup> buyurdu. Peygamber (s.a.s.) dikkatini bizden çevirince (ğafale) onlara göz işareti yaptım, çıkıp gittiler. <sup>87</sup>

O gün bayram günü idi<sup>88</sup> / O gün kurban bayramı günleri idi<sup>89</sup>. Peygamber (s.a.s.) o gün Medine'de idi. <sup>90</sup> Sudanlılar / Habeşliler mescidde<sup>91</sup> mızrak ve kalkanları ile oynuyorlardı. <sup>92</sup> Ben genç bir kız idim oyuna düşkün genç yaşta bir kızın halini siz düşünün<sup>93</sup>. Ebubekir onları engelledi. Peygamber (s.a.s.) "onları bırak" dedi ve "aman dikkat ey Erfideoğulları!" diye onları uyardı. <sup>94</sup> Ya ben istemiştım, ya da o "seyretmek ister misin?" diye bana teklif etmişti. Ben "evet" dedim. Beni arkasına aldı, yanağına onun yanağına koydum. O "aman dikkat ey Erfideoğulları" diyordu. Ben yorulunca "yeter mi?" dedi. Ben "evet" dedim. "Öyleyse git" dedi. <sup>95</sup> Peygamber (s.a.s.) beni elbisesi ile örtüyordu, ben de onları seyrediyordum. <sup>96</sup>

Bu hadis özellikle müziğe cevaz verenlerin en fazla baş vurdukları bir rivayettir.. Hadiste tartışmalara konu olan üç problem vardır: Kadın sesi (şarkı söyleyenlerden cariyeye

.....

<sup>69</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 46

<sup>70</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; Menâkıb, 46 ; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>71</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25

<sup>72</sup> *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1479

<sup>73</sup> *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>74</sup> *Nesâî*, Salâtü'l-İdeyn, 1579

<sup>75</sup> *Buhârî*, Menâkıbu'l-Ensar, 46.

<sup>76</sup> *Buhârî*, İdeyn, 3; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1479

<sup>77</sup> el-Cihad ve's-Siyer, 81.

<sup>78</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480; *Nesâî*, Salâtü'l-İdeyn, 1579

<sup>79</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25

<sup>80</sup> *Buhârî*, İdeyn, 3; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1479

<sup>81</sup> *Buhârî*, İdeyn, 3

<sup>82</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>83</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 46

<sup>84</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25; *Nesâî*, Salâtü'l-İdeyn, 1579

<sup>85</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>86</sup> *Buhârî*, İdeyn, 3

<sup>87</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>88</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1479, 1480

<sup>89</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25; *Nesâî*, Salâtü'l-İdeyn, 1579

<sup>90</sup> *Nesâî*, Salâtü'l-İdeyn, 1579

<sup>91</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25

<sup>92</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>93</sup> *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>94</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25

<sup>95</sup> *Buhârî*, İdeyn, 2; el-Cihad ve's-Siyer, 81; *Müslim*, Salâtü'l-İdeyn, 1480

<sup>96</sup> *Buhârî*, Menâkıb, 15; İdeyn, 25

/ kayne şeklinde söz edilmesi, bir rivâyette onların meslekten müzisyen olmadıklarına vurgu yapılması), çalgı aletlerinin durumu (def çalındığından ve oynandığından söz edilmesi) ve çalgı aletleri hususunda Rasulullah (s.a.s.) ile Hz. Ebubekr'in tavırları. Hadis şarihleri arasında bu konularda hayli hararetli tartışmalar cereyan etmiştir. Ancak gerek kadın sesinin mahremiyeti ve gerekse çalgı aletlerinin fıkhi hükümlerine ileride özel olarak temas edileceğinden burada bu tartışmalara girmeyeceğiz.

## B. DÜĞÜN MERASİMLERİ

İnsanların ömürlerinde nadiren yaşadıkları mutlu günlerini şenliklerle kutlamaları ve eğlenmeleri, tarihin hiçbir döneminde hiçbir toplum ve kültürün vazgeçemediği bir uygulamadır. Gelen rivâyetler Rasulullah (s.a.s.)'in zamanında da böyle olduğunu ve Peygamber (s.a.s.)'in bu uygulamalarda gördüğü kimi yanlışlıkları düzelterek geriye kalanlarını aynen onayladığını ve benimsediğini göstermektedir. Rasulullah (s.a.s.)'den düğünlerle ilgili olarak nakledilen hadisler evlilik düğünleri ile ilgili olduğu gibi sünnet düğünleri ile de ilgilidir.

### I. EVLİLİK DÜĞÜNLERİ

Peygamber (s.a.s.) zamanında düğün eğlenceleri ile ilgili birçok rivâyet bulunmaktadır. Bunların kaynaklarda en fazla yer alanları şöyledir:

Âişe (r.a.)'den nakledildiğine göre: "O, bir kadını Ensardan birisi ile evlendirdiği zaman Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştu: "Ey Âişe! Düğününüzde eğlence yoktu. Halbuki Ensar eğlenceden hoşlanır".<sup>97</sup> Hâkim'den gelen bir rivâyette: "Çünkü Ensar eğlenceyi sever" buyurulmuştur.<sup>98</sup>

Âişe (r.a.)'den rivâyet edilmiştir: "Peygamber (s.a.s.) bir düğün dolayısıyla Ensar kadınlarının yanına uğramıştı. Onlar şu türküyü söylüyorlardı: "O'na bir teke hediye etti / Ağlında meleyen / Senin eşinse çöllerde / Yarın ne olacağını bilir". Bunu duyan Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Yarın ne olacağını bilen yalnız Allah'tır".<sup>99</sup>

Âmir b. Sa'd'den nakledilmiştir: "Bir düğün münâsebetiyle Kuraza b. Ka'b ve Ebu Mes'ûd el-Ensârî'nin yanına gittim. Cariyeler şarkı söylüyordu. Ben: "Siz Rasulullah (s.a.s.)'in arkadaşları ve Bedir ashabından olduğunuz halde sizin yanınızda bunlar (nasıl) yapılıyor?" dedim. Onlar: "İster bizimle kalırsın, istersen gidersin. Bize, düğünde eğlenmeye, musibet anında da ağlamaya izin verildi" dediler.<sup>100</sup>

Rubeyy'i binti Muavviz b. Afrâ'dan nakledilmiştir." Düğün günümün sabahı Rasulullah (s.a.s.) yanıma geldi; senin şu anda oturduğun gibi döşeğe oturdu. Cariyeciklerimiz def çalıyor ve Bedir günü öldürülen aile büyüklerimle ilgili mersiyele söylüyorlardı.

<sup>97</sup> *Buhârî*, Nikâh, 63; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 269; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, Beyrut, 1983, IX, 49.

<sup>98</sup> Hâkim, *Müstedrek*, Beyrut, 1990, II, 200; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mekke, 1994, VII, 288. Hâkim hadisin Şeyhahayn şartlarına göre sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de buna muvâfakat etmiştir. (Hâkim, *Müstedrek*, II, 200)

<sup>99</sup> Hâkim, *Müstedrek*, II, 201-22; Heysemî, *Mecma'*, Kahire, 1407, IV, 289-290; Beyhakî, *Sünen*, VII, 289. Hâkim hadisin Müslimin şartlarına göre sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de buna mevâfakat etmiştir. Heysemî de râvilerin, sahih hadis râvileri olduğunu zikretmiştir. (Hâkim, *Müstedrek*, nr. 2753; Heysemî, *Mecma'*, IV, 289-290)

<sup>100</sup> *Nesâî*, Nikah, 80; Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, Mısır, ts., IV, 294; Beyhakî, *Sünen*, VII, 289; Hadisin râvileri güvenilir kişilerdir, isnadı sahihtir. (Cüdey', *Ehâdisü Zemmî'l-Çinâ ve'l-Meâzif fi'l-Mizân*, Tunus, ts., s., 50)

Bir ara birisi: "Aramızda yarın ne olacağını bilen Peygamber var" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.): "Bunu bırak, diğer söylediklerini söyle!" buyurdu.<sup>101</sup>

Hadis ile ilgili olarak İbn Hacer (ö. 852/1449) Mühelleb'den şunu nakletmektedir: "Bu hadis düşünlerin, def ve mübah olan şarkılarla ilanının caiz olduğunu göstermektedir. Toplumda önder sayılan bir kişinin mübahlık sınırını aşmadıkça, eğlenceli düşünlere katılması da bu hadise göre caizdir"<sup>102</sup>. Aynî (ö. 855/1451), "Bu hadis düşünlerin, zinadan ayırdedilebilmesi için def ve mübah olan şarkılarla ilanının caiz olduğunu göstermektedir"<sup>103</sup> diyerek kendi görüşünü belirttiikten sonra *et-Tavdîh* adlı eserden şunu nakletmiştir: "Alimler düşün yemeğinde def vb. aletler eşliğinde eğlenmenin (lehv) caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Hadislerde özellikle düşün üzerinde durulması ise, nikahın ilanı ve hukukunun sabit olması içindir"<sup>104</sup>. Beğavî'nin (ö. 516/1122) yorumu da şöyledir: "İmam der ki: "Düşünü ilan etmek ve düşünde def çalmak müstehaptır" "Ben de derim ki: Düşün ve sünnet düşünlerinde def çalmak bir ruhsattır"<sup>105</sup>.

Hadislerle ilgili bu yorumların yanında fıkıh kaynaklarında yer alan görüşler şöyledir:

Hanefî mezhebi alimlerinden Haskefi, Dâmâd ve İbn Âbidin'e göre düşün ve ziyafetlerde şarkı söylemenin bir sakıncası yoktur.<sup>106</sup> Haskefi ve Zeylaî düşünlerde def çalmanın<sup>107</sup>, İbn Âbidin de def gibi davul çalmanın da din açısından bir sakıncasının olmayacağını<sup>108</sup> ifade etmişlerdir. Ancak İbn Âbidin, def çalmanın kadınlara özel bir durum olduğunu bundan dolayı da erkeklerin ne surette olursa olsun def çalmalarının kadınlara özenti sayılacağından mekruh olacağını belirtmiştir.<sup>109</sup> Hanefî mezhebinde düşün eğlenceleri hususunda tartışılan bir husus da İmam Ebu Hanife'den nakledilen "ben bununla (şarkılı eğlenceli bir düşünle) bir defa mübtelâ oldum, sabrettim" görüşüdür. Hanefî alimlerinin büyük bölümü bu cümlenin düşünlerde eğlence ve şarkının haram olduğunu gösterdiğini, çünkü "mübtela oldum" tabirinin haram işlerde kullanılan bir tabir olduğunu ifade etmişlerdir<sup>110</sup>. Ancak İbn Kemâl bu yorumu doğru bulmamıştır. O, hanefî kaynaklarındaki bu yorumu naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu yorum tartışmalıdır. Çünkü "ibtılâ", mübah bile olsa sonucu sakıncalı olan şeylere de kullanılır. Nitekim Peygamber (s.a.v.) kadınlık görevi ile ilgili olarak "Kim yargı görevi ile mübtelâ olursa.." şeklindeki hadisinde "ibtılâ" kelimesini kullanmıştır. (Yargı görevi ise haram bir iş değildir). Sonra, davete icabet etmiş olmak için harama sabretmek caiz değildir. Çünkü, haram işleme durumu söz konusu olduğu yerde, harama düşmemek için sünnet terkedilir. Buna göre, İmam Ebu Hanife, orada müziğe kulak vermeksizin oturmuştur. Böyle olunca da eğlenceye oturmuş sayılmayacağından haram ile mübtela olmuş olmaz."<sup>111</sup>

<sup>101</sup> *Buhârî*, Nikâh, 48, Meğâzî, 12; *Tirmizî*, Nikâh, 6; *İbn Mâce*, Nikâh, 21; *Ebu Dâvûd*, Edeb, 59; *Beyhakî*, *Sünen*, VII, 288-289.

<sup>102</sup> *Fethu'l-Bârî*, Mısır, 1978, XIX, 244.

<sup>103</sup> *Umdetü'l-Kârî*, Mısır, 1972, XVI, 330.

<sup>104</sup> *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 345.

<sup>105</sup> *Şerhu's-Sünne*, IX, 47, 49.

<sup>106</sup> *ed-Dürri'l-Muhtar*, IV, 591-592; *Mecmau'l-Enhur*, II, 190; *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtar*, IV, 592.

<sup>107</sup> *Tebyîn*, IV, 222; *ed-Dürri'l-Muhtar*, IV, 592

<sup>108</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, V, 46

<sup>109</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, IV, 592.

<sup>110</sup> *Mergînânî*, *Hidâye*, Mısır, ts., IV, 80; *Zeylaî*, *Tebyîn*, VI, 13; İbrahim Halebî, *Mültekâ*, İst., 1315; s., 158; *Haskefi*, *ed-Dürri'l-Muhtar*, V, 305

<sup>111</sup> *el-İslâh ve'l-İzâh'tan naklen, İdâhu'd-Delâlat fi Semâ'il-Âlât*, vr., 7a.

Şâfiî mezhebinde Remlî ve Sübkî'ye göre düğün, sünnet vb. merasimlerde zilli de olsa def çalmak caizdir. Çünkü Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Nikâhı ilan ediniz. Onun ilanında def çalınız*".<sup>112</sup>

Mâlikî mezhebinde, *el-Müdevvene*'de yer alan bir yoruma göre İmam Mâlik (ö. 179/795) düğünlerde def dahil hiç bir çalgı aletinin çalınmasını hoş karşılamamıştır.<sup>113</sup> Ancak Zürkânî bu konuda mezhebin genel görüşünü ifade sadedinde şu yorumlara yer verir: "Söz veya icrasında haram unsuru bulunmayan müziğin düğün, doğum vb. meşru eğlencelerde icrâ edilmesi caizdir. Bu gibi yerlerde icra edilecek müzikte çalgı âleti kullanmanın da bir sakıncası yoktur."<sup>114</sup> Düğünlerde def ve çalgı aletleri çalmanın caiz olmasına karşın, davulcu, defçi ya da müzisyen kiralamak mekruhtur. Sebebi de muhtemel günahların önünü kesmek -sedd-i zer'â- içindir. Çünkü düğünlerde buna cevaz verilirse insanlar diğer eğlencelerde de bunları kiralamaya başlarlar. İbn Rüşd (ö. 595/1198) diyor ki: Düğünlerde defin caiz olması, "olsa da olmasa da olur" manasında bir cevazdır. Bir görüşe göre "olmasa daha iyi olur" manasında bir cevazdır ki bu görüş İmam Mâlik'in *Müdevvene*'de ifade ettiği görüştür.<sup>115</sup> Kadın ya da erkeklerin, eşliğinde oynadıkları def veya dümbelek çalınan düğün davetlerine icabet etmede bir sakınca yoktur. Bu cevaz toplumda önder durumundaki kişiler için de geçerlidir.<sup>116</sup> Düğünlerde zemmâre (klarnete benzeyen bir çeşit nefesli saz) ve bûk (zurna) çalmak caizdir. Bu cevaz, "yapılmasa daha iyi olur" manasında bir cevazdır. Dolayısıyla mekruhtur. Bu aynı zamanda İmam Mâlik'in *Müdevvene*'deki görüşüdür.<sup>117</sup> Müzisyen erkek ve kadınlar ile ağıtçı erkek ve kadınların şâhitlikleri kabul edilmez. Sahih olan görüşe göre düğün, sünnet ve doğum gibi -içinde içki vb. başka haramlar bulunmamak şartıyla- kutlama programlarının dışında ud dinleyenlerin şâhitlikleri de kabul edilmez. Ud'un dışındaki diğer telli sazların hükmü de ud gibidir.<sup>118</sup> İbn Müflih (ö. 884/1479) *el-Kâfi, eş-Şerh ve er-Ri'âye*'den naklen erkeklerin def çalmalarının kadınlara benzeme / özentisi sayılacağından dolayı mekruh olacağını ifade etmektedir.<sup>119</sup>

Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'den şu görüş nakledilmektedir: "Düğün gibi etkinliklerde def çalmada bir beis olmayacağını ümid ederim. Ancak davul'u hoş karşılamam".<sup>120</sup> Hanbelî fakihlerinden İbn Müflih, düğünlerde def çalmanın mübah olacağını ifade etmiş, gerekçe olarak ta Rasûlullah (s.a.s.)'in buna müsaade etmesini iler sürmüştür. Ayrıca bu cevazın sünnet düğünleri ile bunların dışında ki her türlü kutlamalar için de geçerli olacağını hanbelî alimlerinden söyleyenlerin olduğunu kaydetmiştir.<sup>121</sup>

## 2. SÜNNET DÜĞÜNLERİ

Rasûlullah (s.a.s.) zamanında sünnet düğünleri evlilik düğünleri kadar olmasa da coşkulu eğlencelere sahne olurdu ve bunlarda mutlaka müziğe yer verilirdi. Asbağ'dan

<sup>112</sup> Remlî, *a.g.e.*, VIII, 298; Sübkî, *a.g.e.*, XX, 230.

<sup>113</sup> *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., IV, 421.

<sup>114</sup> *Şerhu'z-Zurkânî*, VII, 159.

<sup>115</sup> *Şerhu'z-Zurkânî*, VII, 20-21.

<sup>116</sup> *Şerhu'z-Zurkânî*, IV, 52-53.

<sup>117</sup> *Şerhu'z-Zurkânî*, IV, 54-55.

<sup>118</sup> *Şerhu'z-Zurkânî*, IV, 55.

<sup>119</sup> *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Muknî*, X, 229.

<sup>120</sup> İbn Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Beyrut, 1985, s., 293.

<sup>121</sup> *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Muknî*, X, 229.

nakledilen şu rivâyet de bunu göstermektedir: Hz. Âişe'nin kardeşinin oğulları sünnet olmuşlardı. Hz. Âişe'ye "onları eğlendirecek birini çağırırsak olmaz mı?" diye sordular; O da "olur" dedi. Adî'ye birini yolladılar. Hemen geldi. Bir ara Hz. Âişe eve uğradı. Adamın şarkı söylerken coşkulu bir şekilde başını sağa sola salladığını gördü. -Bu adam çok saçlı birisiydi-. Bunun üzerine Hz. Âişe "Öf! Şeytan! çıkarın onu, çıkarın onu" dedi<sup>122</sup>. Fazlullah el-Cilânî bu hadisin şerhinde şunları ifade etmektedir: "Her eğlence (lehv) haram değildir. Haram olan eğlence zararlı olan eğlencelerdir. İnsanların dinin doğru kabul ettiği gayeler doğrultusunda icra ettikleri eğlenceler iyi olduğu gibi din tarafından da teşvik edilmiştir. Kişinin eşiyile oynaşması, atını eğitmesi gibi eğlenceler bu tip eğlencelerdendir. Ancak dinin doğru kabul etmediği gayeler doğrultusunda yapılan eğlenceler, açıktan bir zarar vermese de doğru değildir. Çünkü bu tip eğlenceler 'abes' sayılır ve hoş karşılanmaz."<sup>123</sup> Sünnet düğünleri ile ilgili olarak kaynaklarda yer alan bir rivâyet de Hz. Ömer (r.a.) ile ilgilidir. Hz. Ömer (r.a.) bir ses ya da def sesi işittiği zaman sorardı "ne o?". Eğer "evlilik ya da sünnet düğünü" denilirse susardı<sup>124</sup>.

Fıkıh kaynaklarında sünnet düğünlerinin fikhî hükümleri, genelde evlilik düğünleri ile aynı yönde tartışılıp ve aynı sonuçlara varıldığından bu tartışmaları tekrar etmeye gerek görmüyoruz.

### C. HACCA UĞURLAMA VE HAC DÖNÜŞÜ KARŞILAMA

Fıkıh kaynaklarında hacca uğurlama ve hac dönüşü karşılama merasimleri ile ilgili doğrudan bir yoruma pek rastlanmasa da satır aralarında temas edildiği görülmektedir. Bu ifadelerde yer alan yorumlar da bu çeşit müzik icralarının caiz olacağı yönündedir. Gerekçesi de bunun "lehv" kapsamına girmediğidir<sup>125</sup>.

### D. YOLCU KARŞILAMA

Tarih boyu insanlar mutlu günlerinin hemen bütününde müziğin tılsımlı gücünden yararlanma yoluna gitmiş, mutluluklarına müzikle renk katmaya ve coşkularını müziğin sayesinde daha da artırmaya çalışmışlardır. Bu uygulama Rasulullah (s.a.s.) zamanında da geçerliliğini korumuştur. Peygamber (s.a.s.) zamanındaki bu çeşit uygulamaların mahiyetine ışık tutması bakımından kaynaklarda sıkça yer alan iki karşılama törenine yer vermekle yetineceğiz.

Birincisi Rasulullah (s.a.s.)'in Medine'ye hicreti esnasında icra edilen merasimdir. Çeşitli kaynakların naklettiği bu karşılama Medine kadınları Resûl-i Ekrem'i evlerin dam-larına çıkıp defler eşliğinde;

"Dolunay doğdu üstümüze / Vedâ tepelerinden / Şükretmek vacib oldu bize / Allah'a olan davetinden" şarkısını okuyarak karşılamışlardı.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, Kahire, 1407, II, 646.

<sup>123</sup> Fazlullah el-Cilânî, *Şerhu Edebü'l-Müfred*, Kahire, 1407, II, 646.

<sup>124</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, Beyrut, 1403, XI, 5; Ebu Osman Saîd b. Mansûr, *Kitâbu's-Sünen*, Hindistan, 1982, I, 203; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, Beyrut, 1407, III, 495; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 295.

<sup>125</sup> Molla Hüserv, *Dürer*, II, 269; Şurunbilâlî, *Hâşiyetü Dürer*, İst., ts., II, 269; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtac*, VIII, 298.

<sup>126</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, Beyrut, 1975, I, 131; İbn Abdilberr, *et-Temüüd*, Mağrib, 1387, XVI, 82; Ali b. Ebi Bekr el-Heytemî, *Mevâridü'z-Zam'ân*, Beyrut, ts., s. 493; Ebu Ca'fer et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut, 1996, I, 480; Gazzâlî, *İhyâ*, VI, 151; Muhammed b. Ebi Bekr Eyyûb ez-Zer'î, *Zâdiü'l-Meâd*, Beyrut, 1986, III, 551; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-*

Hadis kaynaklarında yer verilen bir diğer kutlama hadisesini de Abdullah b. Büreyde şöyle nakletmektedir: Büreyde'nin şöyle dediğini işittim: Bir defasında Rasulullah (s.a.s.) savaşa gitmişti. Savaştan dönünce siyah bir kız çocuğu / cariye Rasulullah (s.a.s.)'e gelerek: "Ya Rasulallah! Eğer Allah seni sağ salim geri getirirse, huzurunda def çalıp türkü söyleyeceğime dair adakta bulundum" dedi. Rasulullah (s.a.s.) de ona "eğer adadıysan çal, adamadıysan çalma" diye karşılık verdi. Kız çocuğu / cariye kadın def çalmaya başladı. O esnada Ebubekir içeri girdi, kız çalmaya devam etti. Ali girdi o yine çaldı. Osman girdi o yine çaldı. Ömer içeri girince defini altına alıp üstüne oturdu. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Şüphesiz Şeytan senden korkuyor Ey Ömer! Ben otururken o çalıyordu. Ebubekir girdi çalmaya devam etti. Ali girdi çalmaya devam etti. Osman girdi çalmaya devam etti. Ama sen girince hemen defini elinden attı."<sup>127</sup>

Tirmizî hadisin, "hasen, sahih ve garib" olduğunu söylemiş, Hz. Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkas ve Âişe'den de benzer rivâyetler bulunduğunu kaydetmiştir. Hadisi değişik rivâyetleriyle Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde, İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'de nakletmiştir. İbn Hacer hadisi naklettikten sonra her hangi bir yorumda bulunmamıştır.

Mübârekfûrî (ö.1353/1934) bu hadisin şerhinde şu hususlara temas etmiştir: Hadiste geçen def, o zamanlar kullanılan bir def çeşididir. Zilli deflerden olması halinde ittifakla mekruhtur... İbadet özelliği taşıyan adakların yerine getirilmesi vaciptir. Rasulullah (s.a.s.)'in özellikle de savaş gibi ölüm tehlikesi olan bir yolculuktan sağ salim dönmesini kutlamak da Allah'a yakınlaşmanın bir çeşididir... Def çalmak mübahdır... Cariyenin / kızın şarkı söylemesi, fitne tehlikesinin olmadığı yerlerde kadın sesinin haram olmadığını gösterir... Hadiste Peygamber (s.a.s.)'in " adadıysan çal, yoksa çalma" şeklindeki sözü, defin adak ve düğün gibi çalınmasına özel izin verildiği yerlerde mübah olduğunu göstermektedir. Günümüzde Yemenli şeyhlerin zikir esnasında def çalmaları ise en yakışsız bir davranıştır... Turbişti der ki: Peygamber (s.a.s.)'in kendi huzurunda kadının def çalmasına izin vermesi, bunun böylesi önemli bir yolculuktan dönmesi karşısında yerine getirilen bir adak olmasından dolayıdır. Bu özellik ise def çalmayı eğlenceden (lehv) ibadete (hak), kerahetten müstahaplığa dönüştürür."<sup>128</sup>

Rivâyetle ilgili olarak Hattâbî (ö. 388/998) şu yorumu yapmıştır: Def çalmak adağa sebep olabilecek ibadet cinsinden bir şey değildir. Bununla ilgili söylenecek en iyimser yorum mübah olmasıdır. Ancak burada Rasulullah (s.a.s.)'in bir savaştan dönmesi, bu yolculukla kafirlerin morallerinin çökertilmesi ve münafıkların burunlarının yere sürtülmesi gibi daha bir çok önemli husus vardır. Sevinilmesi gereken bir zaman ve zeminde icra edilmesi bunun ibadet kabilinden olmasını sağlamıştır. Düğünlerde def çalmanın müstahap olması da bu gerekçelerden dolayıdır.<sup>129</sup>

İbn Kudâme bu hadisi def'in mübahlığına delil olarak zikrederken<sup>130</sup> Şevkânî (ö. 1255/1839) şu şekilde yorumlamıştır: "Musannif bu hadisle, yolcu karşılama gibi olaylarda kadınların def çalarak karşılama yapmalarının caiz olduğunu ifade etmektedir. Müziği

.....  
Nihâye, Beyrut, ts., III, 197; V, 23; Ali b. Burhânüddin el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, Beyrut, 1400, II, 234, 443; III, 123.

<sup>127</sup> Tirmizî, *Menâkıb*, 17; *Ebu Dâvûd*, Eymân, 27; Heysemî, *Mecma'*, IX, 70; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Mısır, ts., VIII, 119.

<sup>128</sup> *Tuhfetü'l-Ahvezi*, Beyrut, 1995, X, 135-136.

<sup>129</sup> *Azîmâbâdî*, *Avnu'l-Ma'bûd*, Beyrut, 1995, IX, 100.

<sup>130</sup> *el-Muğnî*, XII, .



genel olarak haram sayanlar bu hadisi, bir istisna olarak değerlendirirken; müziğin genelini mübah görenler bu hadisi kendilerine dayanak olarak zikretmişlerdir. Peygamber (s.a.s.)'in, günah bir işle adakta bulunmayı yasaklayan sözlerine rağmen, bu kadının def çalmasına izin vermesi, hatta kadına 'adağını yerine getir'<sup>131</sup> demesi, bu işin bu gibi yerlerde haram olmadığını göstermektedir<sup>132</sup>.

Hanefî alimlerinden Şelebî (ö. 947/1540) İtkânî'den naklen kafilere karşılamak için davul çalmanın caiz olacağını ifade etmiştir<sup>133</sup>.

## E. SAVAŞ DAVULLARI

Fıkıh kaynaklarında özellikle çalgı aletleri konusunda gündeme gelen ve üzerinde fikir yürütülen bir husus da savaşlarda davul çalmakla ilgilidir. Alimlerin bu hususla ilgili görüşleri genelde bu maksatla davul çalmanın caiz olacağı yönündedir.

İlk hanefî imamlarından İmam Muhammed *es-Siyeru'l-Kebîr*'inde bu hususa yer vererek caiz olacağını ifade etmiştir<sup>134</sup>. Hanefî fakihlerinden Merğînânî (ö. 593/1197), İbn Âbidîn, Zeylaî, Şelebî ve Molla Hüsrev düğün, gazi ve yolcu karşılama gibi eğlence (lehv) dışı konularda davul ve def çalmak için müzisyen kiralamada bir sakınca olmadığını ifade etmişler; aynı görüşe *Fetâvâ-yı Hindiyeye*'de de yer verilmiştir.<sup>135</sup> Şurunbilâlî "hırsızlık suçu ve cezası" bahsinde Şeyhülislâm İbn Kemal'den gazi davulları ile ilgili olarak şu yorumu nakleder: Gazi davulları hususunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimine göre bu bir eğlence aleti olduğundan bu aleti çalan kişinin eli hırsızlıktan dolayı kesilmez. Kimilerine göre ise savaşta kullanılan bir çalgı aleti olduğundan eğlence (lehv) aleti sayılmaz. Mal-i mütekavim (yani mülkiyete konu olabilen bir mal) sayılır. Dolayısıyla bu amaçla kullanılan davulları çalanlara el kesme cezası uygulanır.<sup>136</sup>

## F. EĞİTİM AMAÇLI MÜZİK

Eğitim amaçlı müziğin iki açıdan ele alınıp tartışıldığı görülmektedir: Şiir kafiyesi öğrenme ve dini eğitim.

Dini eğitim amaçlı müzik denilince akla ilk gelen de Kur'an tilaveti, ezan ve tasavvuf mûsikîsidir. Kur'an ve ezan tilavetinde musiki, bazı şartlar dahilinde caiz görülürken tasavvuf mûsikîsi sert tartışmalara neden olmuştur. Bu hususlara hacimlerinin genişliği gereği özel bir başlık altında incelenmesi gerektiğinden burada temas etmeyeceğiz. İbn Abdi Rabbih (ö. 328/940), müziğin özellikle de dini eğitim açısından önemine temas ederek şunları söylemiştir: Güzel beste ve nağmeler kimi zaman dünya ve ahiretle ilgili çok güzel işlerin yapılmasına sebep olabilir. Örneğin müzik insanları sıla-i rahime, başkalarının şeref ve namuslarıyla oynamaktan vazgeçmek, günahlardan uzaklaşmak gibi nice maruf işlerin yapılmasına sevkeder. Ayrıca müziğin bu etkili icrası karşısında insanlar dünya ve ahiretin nimetlerini hatırlayıp bunu gönüllerinde hissederek kalpleri yumuşatabilir.

<sup>131</sup> *Ebu Dâvûd*, Eymân, 27.

<sup>132</sup> Şevkânî, *Neyl*, VIII, 119-120.

<sup>133</sup> *Hâşiyetü Tebyîn*, Mısır, 1313, V, 125.

<sup>134</sup> *Kitâb-u's-Siyeru'l-Kebîr*, IV, 1458

<sup>135</sup> *el-Hidâye*, *Hâşiyetü Redd'l-Muhtâr*, V, 46; *Tebyîn*, V, 238; *Hâşiyetü Tebyîn*, II, 217; V, 125; *Dürer*, II, 269; *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, II, 177

<sup>136</sup> Şurunbilâlî, *Hâşiyetü Dürer*, II, 79.

Böylece hassaslaşan kalpleri ile hatalarına ağlayıp günahlarından vazgeçebilirler<sup>137</sup>. *Fetâvâ-yı Bezzâziye*'de ezan, hutbe ve hacda sesi yükseltmenin cevazına değinilmiştir.<sup>138</sup> Bu gibi yerlerde sesin yükseltilmesinin amacının, sesin musikî boyutundan yararlanarak yapılan ibadetin etkisini artırmak olduğu açıktır. Bu ise dini eğitimde müzikten yararlanmanın sakıncasız hatta gerekli olduğunu göstermektedir.

Şiir kafiyelerini öğrenme amacıyla icra edilen müziği hanefî alimlerin geneli caiz görmektedir.<sup>139</sup> Bu da eğitim amaçlı müzik hakkında alimlerin tutumunu ifade etmesi bakımından önemlidir.

## G. EĞLENCE AMAÇLI MÜZİK

İslâm kaynaklarında müziğin en fazla tartışıldığı konu "eğlence" konusudur. Bunu da genelde "lehv" kavramı ile ifade ederler. Kaynaklarda yer alan tartışma ve yorumlar, alimlerin eğlence amaçlı müziği genelde "lehv" açısından tahlil ettiklerini ve müziğin haram ya da helal olmasını buna göre belirlemeye çalıştıklarını göstermektedir. Bir kısım alimler ise çerçeveyi daha da genişleterek, "lehv" kavramıyla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan yasaklanan ya da yerilerek yasak olduğuna işaret edilen "lağv", "zûr", "bâtıl", "savtu's-Şeytan", "sumûd" gibi kavramlar açısından müziği tahlil etmiş ve bu kavramların kapsamına giren müzik çeşitlerinin haram olacağını ifade etmişlerdir. Burada öncelikle konuya temel teşkil eden "lehv" kavramı üzerinde duracak ardından diğer kavramlarla ilgili yorumları nakletmeye çalışacağız.

### I. LEHV KAVRAMI

#### A. KELİME VE TERİM MANASI

Arapça'da eğlenceyi ifade eden temel kavramın "lehv" olduğu görülmektedir. Bununla birlikte "lehv" ile aynı ya da yakın manaya gelen başka kelime ve kavramlara da rastlanmaktadır. Bunların başlıcaları "tarab", "abes", "lu'b" ve "ded" kelimeleridir.

Türkçe'de "hoş vakit geçirmek, alay etmek, birine takılarak vakit geçirmek, oyalanmak" gibi manalara gelen eğlence kavramı, İslâm kültüründe genel olarak "lehv" kelimesiyle ifade edilmiştir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) bu kelimenin tanımı ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Eğlenilen, oynanılan ve meşgul olunan her şey. Bir şeyle meşgul olarak diğer bir şeyle ilişkiyi kesmek. Bir iş yaparken, moral bulunan ve yardımcı güç olarak kullanılan söz. Bir şeyden hoşlanmamak. Bir bahane ile oyalanmak. Bir şeyden engellemek. Bir şeyle oynamak. Gaflet hali, hata ve unutma neticesinde bir suç işlemek. Bir şeye yapışıp ondan ayrılmamak. Bir şeye yaklaşıp onunla yakınlık bağı kurmak. Değirmen taşına buğday atmak. Meşgul edip, unutturmak. Bir şeyi reddederek terketmek. Bir şeyden hoşlanmak. Evlenmek istemek."<sup>140</sup>

<sup>137</sup> el-İkdu'l-Ferîd, III, 188.

<sup>138</sup> el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye, (Hindiyeye kenarında), VI, 378-379.

<sup>139</sup> Zeylaî, *Tebyîn*, IV, 222; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 482; el-Fetâvâ'l-Hindiyeye, V, 351, 352; Dâmâd, *Mecmau'l-Enhur*, II, 190; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, IV, 592, V, 305.

<sup>140</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XV, 259-261.

Râğıb'a (ö. 502/1108) göre: "Kişiyi yapması gereken aslı görevlerinden alıkoyan şeydir. Ayrıca kişiye zevk veren her türlü davranış ve eyleme de 'lehv' denilmiştir."<sup>141</sup> Ebu Hayyan'a (ö. 745/1344) göre lehv kelimesi, insanın arzu ettiği ve şehevî duyguları kısa zamanda harekete geçiren şeyler için kullanılır.<sup>142</sup> Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de "zevki geçici olan her şey"<sup>143</sup> olarak tanımlamıştır. Ebu'l-Bekâ'ya (ö. 1095/1694) göre lehv "hayırlardan ve öncelikli yapılması gereken şeylerden engelleyen her batıl şey" ve "düşünce ve gayreti, kullanılması hoş karşılanmayan yerlerde kullanmaktır".<sup>144</sup>

"Lehv" in kavram boyutundaki bu tariflerinin yanında bir de özel isim ya da sıfat olarak kullanıldığı nesnelere vardır ki başlıcaları şunlardır: Davul, eğlence aletleri, hoşgiden kadın ve kadınların cazibeli sözleri, kadınlarla cinsel ilişkiden kinâye, nikâh, kadın, çocuk, şarkı ve çalgı aleti, şirk, cömertlik, ikram, binlik dirhem veya dînâr, miktar (...kadar), dilin altında asılan kırmızı et, ağzın son bölümü, boğazın başlangıcı<sup>145</sup>, câriye ve yerleşilen yer.<sup>146</sup>

Yapılan bu tanımlama ve kullanımlarda "lehv" in ortak paydasının "eğlenmek, geçici zevki olan şeylerle meşgul olma, zevke dayalı her türlü eylem ve davranış, faydası olmayan veya daha az faydalı olanla meşgul olma, bir şeyle meşgul olarak başka bir şeyi unutmama" olduğu görülmektedir. Dînî kaynakların kelimeyi daha çok son manasıyla yorumladıkları görülmektedir.

Eğlencenin mahiyeti, temel felsefesi, ihtivâ ettiği konular ve şer'î hükmünü ifâde sadedinde "lehv" in dışında, "lehv" e alt başlık sayılabilecek bir çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan konumuzla doğrudan ilişkisi olabilecek olanların başlıcaları şunlardır: el-Lu'b, el-a'bes ve et-tarab. Bunlarla ilgili olarak Fazlullah Cîlânî şunları söylemektedir:

Lehv ve tarab, "İslâm'ın genel prensipleriyle uyuşmayacak şekilde kişinin arzularıyla meşgul olması" hususunda eş anlamlı iki kelime sayılmaktadır. Abes, "fayda verip vermeyeceği bilinmeyen şeyler yapmak"; "faydalı aynı zamanda faydasız olan şeylerle meşgul olmak" şeklinde tarif edilmiş, Rağıb ise "yaptığı işi oyuna (lu'b) çevirmek" şeklinde tarif etmiştir. Lu'b: "dince geçerli bir maksat taşımayan her türlü davranış ve eylemin adı" şeklinde tanımlanmıştır. Faydasız işlere de lu'b denilmiştir. Abdülhayy el-Leknevî'ye (ö. 1304/1886) göre ne haz ne de fayda veren şey "abes" tir. Faydasız haz veren şeylere "lu'b" denilir. Eğer bu faydasız haz kişiyi asli görevlerinden engelleyecek seviyeye çıkarsa o zaman "lehv" adını alır<sup>147</sup>.

## B. KUR'AN-I KERİM'DE "LEHV" KAVRAMI

Kur'ân-ı Kerim'de "Lehv" kelimesinin iki türlü kullanıldığı görülmektedir: Doğrudan Levh kalıbıyla ve "L-H-V" kökünden türetilmiş kelimelerle. Doğrudan "lehv" kalıbıyla kullanımı üç şekildedir: Yalnız başına, tamlamalı olarak ve başka terim ve kavramlarla beraber.

<sup>141</sup> *el-Müfredât fi Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut, 1998, s. 458-459..

<sup>142</sup> Ebu Hayyân, *el-El-Baîru'l-Muhîr*, Beyrut, 1992, VII, 415.

<sup>143</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, İst., ts., 1275, 204.

<sup>144</sup> *Külliyât*, Beyrut, 1993, 778, 799.

<sup>145</sup> İbn Manzûr, *Lisan*, XV, 261.

<sup>146</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X, 336.

<sup>147</sup> Cîlânî, *Şerhu Edebi'l-Müfred*, II, 256.

Doğrudan lehv olarak kullanımı, Enbiyâ suresi, 21/17. âyeti<sup>148</sup> ile Cuma' suresi 62/11. âyet-i kerimleri<sup>149</sup> olmak üzere iki yerdedir.

Enbiyâ suresinde geçen "lehv" çeşitli şekillerde tefsir edilmiştir. En yaygın olanı "çocuk" ve "kadın"dır. İbn Abbas bunu "oyun (lu'b)" olarak da tefsir etmiştir.<sup>150</sup> Bu tefsirler, yer ve göklerin oyun olsun diye yaratılmamış olmasından bahseden önceki âyetle beraber değerlendirildiğinde burada geçen "lehv"ın eğlence manasına geldiği görülür. Cuma' suresinde geçen "lehv" ile ilgili bir yorum da düğün alaylarıdır<sup>151</sup>.

Tamlamalı olarak kullanımı ise bir yerdedir. Lokmân suresinde 31/6'da<sup>152</sup> geçen bu kulanımda "lehv" söz'e (hadis) izâfe edilerek "lehve'l-hadîs" şeklinde kullanılmıştır. "Lehve'l-hadîs"ın yorumu hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Şirk, davul, faydasız şeyler, sihir, câhiliyyet araplarının sövgü sözleri, Allah'a ibadetten alıkoyan şeyler, komediler, hurâfe ve çalgılar, din hususunda lüzumsuz tartışmalar ve batıl şeylere dalma<sup>153</sup> bunlardan bazılarıdır. Bu âyetin iniş sebebi hakkında da iki rivâyet vardır. Bir rivâyete göre, Nadr b. el-Hâris hakkında inmiştir. O Mekke'de oturuyordu. Kureyş kendisine: "Muhammed şöyle şöyle söyledi" dediği zaman onunla alay ederdi ve onlara Fars kırallarının hikâyelerini anlatırdı. Sonra da: "Benim bu sözlerim Muhammed'in sözlerinden daha hayırlıdır" derdi. Diğer bir rivâyete göre de Kureyşli bir adam şarkıcı bir cariye satın almıştı. İnsanlar onunla eğlenerek Peygamber (s.a.v.)'i dinlememeye başlamışlardı. Sonra bu âyeti kerime nâzil oldu.<sup>154</sup>

Lehv'in beraber kullanıldığı terim ve kavramların başında "lu'b" (oyun) kavramı gelmektedir. "lu'b" oyun manasına geldiğine göre onunla beraber kullanılan lehv'in de eğlence manasına geldiği açıktır. Nitekim birçok müfessir de bu manayı vermiştir.<sup>155</sup> Levh'in bu şekildeki kullanımı En'âm 6/32<sup>156</sup>; Ankebût 29/64<sup>157</sup>; Muhammed 47/36<sup>158</sup>; Hadîd 57/20<sup>159</sup> de geçmektedir. Hâdîd suresinde geçen lehv'in beraberinde lu'b'in dışında, "zînet (süs)", "tefâhur (üstünlük taslama)", "tekâsür (mal ve çocukta çokluk yarış)" da zikredilmiştir ki bu ifadeler de lehv'in tamamlayıcı unsurları konumundadırlar.

Lehv kökünden türetilerek kullanılan ifâdeler altı yerde geçmektedir. Bunlar, Tekâsür 102/1<sup>160</sup>; Munâfıkûn 63/9<sup>161</sup>; Nûr 24/37<sup>162</sup>; Hicr 15/3<sup>163</sup> âyetleridir. Buralarda ge-

<sup>148</sup> "(Çünkü) eğer bir oyun, bir eğlence (lehv) edinmek dileseydik, bunu herhalde kendi katımızdan edinirdik; ama hiç böyle bir şeyi diler miyiz?"

<sup>149</sup> "Ama insanlar dünyevî bir kazanç (fırsatı) veya geçici bir eğlence (lehv) gördükleri zaman ona doğru koşup seni ayakta (ve konuşur durumda) bırakırlar..."

<sup>150</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, VII, 415.

<sup>151</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâm'il-Kur'ân*, Kahire, 1996, XVIII, 108.

<sup>152</sup> "İnsanlardan kimi var ki, bilgisizce (insanları) Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence (lehv) sözleri satın alırlar. İşte onlara, küçük düşürücü bir azab vardır."

<sup>153</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, VIII, 409.

<sup>154</sup> İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1972, IV, 1494.

<sup>155</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, IV, 548-549.

<sup>156</sup> "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden (lehv) başka bir şey değildir..."

<sup>157</sup> "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden (lehv) başka bir şey değildir..."

<sup>158</sup> "Dünya hayatı ancak oyun ve eğlenceden (lehv) ibarettir..."

<sup>159</sup> "Biliniz ki dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlence (lehv), bir süs ve aranızda bir övünme, mal ve evlatta üreme yarışından başka bir şey değildir..."

<sup>160</sup> "Çoklukla övünmek sizi oyaladı (elhâküm)"

<sup>161</sup> "Ey İmân edenler, mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın (lâ tülhiküm)..."

<sup>162</sup> "Öyle kimseler ki, ne ticaret ne de alışveriş onları Allah'ı anmaktan alıkoymuyor (lâ tülhîhim)..."

<sup>163</sup> "Bırak onları yesinler, zevklerine dalsınlar! Boş umutlar onları oyalasın (yülhîhim), sonra anlarlar."

çen "lehv" kökenli kelimelerin de "oyalanma" manalarında kullanıldığı görülmektedir. Abese 80/10'da<sup>164</sup> "bir şeyle meşgul olarak başka bir şeyin farkında olmama" veya "unutma", Enbiyâ 21/3'de<sup>165</sup> geçen kelime ise "tam gaflet hali, bir şeye dikkat edip kulak verememe hali" manalarında kullanılmıştır.

### C. HADİSLERDE "LEHV" KAVRAMI

Lehv kelimesi, Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinde, kelimenin lugat yönünden ifâde ettiği manaların hemen hemen bütününde kullanılmıştır. Bunların başlıcaları, "bir şeyle oynamak suretiyle meşgul olmak ve başka bir şeyin farkında olmamak, bir şeyi anlamamak, gafil olmak, oyalanmak, bir şeyi terkederek ondan yüz çevirmek"<sup>166</sup>, ikram ve bağışta bulunmak<sup>167</sup>, oyun<sup>168</sup>, boğazın son kısmı<sup>169</sup> ve çalgılı türkölü eğlenceler<sup>170</sup> şeklindeki kullanımlardır.

### D. FIKIH KAYNAKLARINDA "LEHV" KAVRAMI

Başta da ifade edildiği gibi, İslâmî kaynaklarda eğlence mefhumu, genel olarak "lehv" kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu kaynaklardan fıkıh eserlerinde kullanımı da bazı farklılıklarla beraber hemen hemen diğerleriyle aynıdır.

Fıkıhın temelini teşkil eden Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te, yukarıda da ifâde edildiği gibi "lehv" sadece eğlenceye kullanılmamış, daha başka şeylere de kullanılmıştır. Fıkıh literatüründe ise; hanefî kaynaklarında genel olarak müziğe kullanılmış olmakla beraber<sup>171</sup>, müziğin dışındaki eğlencelere de kullanıldığı görülmektedir. Şâfiî, hanbelî ve zâhirî mezheplerinde ise umûmiyetle müziğe kullanılmış başka manalarda kullanıldığına rastlanmamıştır<sup>172</sup>.

### E. LEHV'İN BOYUTLARI

Temeli zevk'e dayalı olan "eğlence" mefhumu, zevk unsuru taşıyan bütün konular için geçerli bir mefhumdur. Bu konular, dünyevî olabileceği gibi, dînî de olabilir.

Dünya hayatından söz eden âyetlerde kullanılan lehv kelimesi, din ile ilgili âyetlerde de kullanılmıştır. En'âm 6/32 ; Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; Hadîd 57/20. âyetlerinde dünyanın eğlence özelliğinden, Mâide 5/57<sup>173</sup>; En'âm 6/70<sup>174</sup> ve A'raf 7/51<sup>175</sup> âyetlerinde de dinin eğlence konusu edilmesinden bahsedilmiştir.

<sup>164</sup> "Senden ondan (yüz çevirip, başkası ile) oyalanıyorsun (telehâ)."

<sup>165</sup> "Kalpleri başka bir şeyle oyalanır (lâhiyeten) halde..."

<sup>166</sup> İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis*, Beyrut, ts., IV, 283.

<sup>167</sup> İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 284.

<sup>168</sup> *Buhârî*, İsti'zân, 52; *Tirmizî*, Fedâilü'l-Cihâd, 11.

<sup>169</sup> *Buhârî*, Hibe, 28.

<sup>170</sup> *Buhârî*, Nikâh, 63.

<sup>171</sup> Mahmûd el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrut, 1998, IV, 165; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 269; Merġînânî, *el-Hidâye*, (Fethu'l-Kadîr ile beraber basım) VII, 408; İbni Âbidîn, *Hâşiye*, VI, 427

<sup>172</sup> Sübkî, *Tekmilâtü'l-Mecmû'*, XX, 230; İbn Kudâme, *el-Muġnî*, XII, 40; İbn Hazm, *el-Muġallâ*, VII, 559.

<sup>173</sup> "Ey İmân edenler, sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi oyuncak ve eğlence (lehven) edinenlerle, kafirleri dost edinmeyin. Eğer İmân ediyorsanız Allah'dan korkun."

<sup>174</sup> "Bırak o dinlerini oyuncak ve eğlence (lehven) edinen..."

<sup>175</sup> "O kafirler ki, dinlerini bir eğlence (lehven) ve bir oyun edinmişlerdi."

Hadis-i şeriflerde de, dünyadan bahsedilirken, "onun yeşil ve tatlılığı"<sup>176</sup>, dinden bahsedilirken de "onun tad ve lezzetine"<sup>177</sup> dikkat çekilmiştir. Buna göre zevk iki türdür: Maddî ve manevî. Maddî zevk; maddî nesnelere alınan zevktir. Mânevî zevk ise, ibadet ve dînî görevlerden alınan zevklerdir. Her iki türlü zevki de insanın ruhu tadar. Rûhun tattığı zevklerin kaynağı madde veya dince haram sayılan şeyler ise buna nefsanî zevk; dince emredilip dînî bir görev maksadıyla yapılan şeyler ise, buna da manevî-rûhî zevk demek mümkündür. Lehv'in bu boyutu özellikle tasavvuf mûsikîsini ilgilendirmektedir. Tasavvuf mûsikîsinin caiz olup olmayacağı tartışılırken bu yönünün de dikkate alınması zorunludur.

## F. LEHV - MÜZİK İLİŞKİSİ

Önceden de belirtildiği üzere müziğin haramlığı konusunda üzerinde durulan en önemli ve belki de temel gerekçe "lehv"dir. Hemen bütün kaynaklarda müziğin haramlığı söz konusu olduğunda, onun "lehv" ile olan ilişkisine dikkat çekilmiştir<sup>178</sup> ve bu özelliği taşıyan müziği, alimlerin büyük çoğunluğu haram saymışlardır. Alimlerin böyle bir yöntem takip etmelerinde de genelde Lokman suresi 31/6. âyeti ile "lehv" ve lehv meclislerinden söz ederek bunları kötüleyen hadis-i şeriflerin yanında sahabe ve tabiinden gelen rivâyetlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### F.A. KUR'AN-I KERİM

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan müzikle bağlantılı olarak yorumlanan "lehv" merkezli âyeti kerime Lokman 31/6'de yer alan "İnsanlardan kimi var ki, bilgisizce (insanları) Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence (lehv) sözleri satın alırlar. İşte onlara, küçük düşürücü bir azab vardır" mealindeki âyet-i kerimedir. Bu âyet-i kerime kimisi insanların "lehv'e-hadis" satın alarak insanları Allah yolundan saptırdıkları ve o yolu alay ve eğlence aracı yaptıkları üzerinde durulur. Müfessir ve fakihlerin büyük çoğunluğu, Rasulullah (s.a.s.)'den nakledilen bazı hadisler ile sahabe ve tabiinin ileri gelenlerinin yorumlarına dayanarak burada geçen "lehv'e-hadis"i müzik olarak değerlendirmişlerdir. Bu yorum ve yaklaşım daha sonraki alimler için de örnek teşkil etmiş ve günümüze kadar da bu şekilde tekrarlanmıştır.

Tirmizî'nin Ebu Ümâme el-Bâhilî'den naklettiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şarkıcı kadınların alım ve satımı, onlar üzerinden para kazanmak ve onların

<sup>176</sup> Ebu Said el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Dünya tatlı ve hoştur..." (Müslim, Zikr, 99; Tirmizî, Fiten, 26; İbn Mâce, Fiten, 19)

<sup>177</sup> Abdullah b. Muâviye el-Gazirî anlatıyor: Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Üç şey vardır ki, kim onları yaparsa imân tadını alır..." (Ebu Dâvûd, Zekat, 4)

<sup>178</sup> Bkz. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, 1986, s. 482; Tahâvî, *el-Muhtasar*, Hindistan, ts., s. 435; Kudûrî, *el-Muhtasar*, İst., ts., s. 177; Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, I, 87-88, 101; IV, 1458, 1547; *el-Mebsût*, İst., ts., XVI, 37-38; Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 240; IV, 23, 80; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, VI, 481; Zeylaî, *Tebyîn*, II, 217; IV, 221-222; V, 237-238; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîn*, V, 125; *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, II, 177; III, 467; VI, 13-14; IV, 449; V, 131; Molla Hüsrav, *Dürrer*, I, 321; II, 233, 380; Şurunbilâli, *Hâşiyetü'd-Dürrer*, II, 79; Şatibi, *el-Muvâfakât*, III, 224-225; Halebi, *Mülteka'l-Ebhur*, s. 146-147, 178; İbn Müflih, *el-Mübdî*, X, 228; el-Mâveridî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, XVII, 191-192.

karşılığında alınan ücretler helal değildir. Allah Teâlâ'nın şu sözü onlar hakkında nazil olmuştur: 'İnsanlardan öyleleri vardır ki'...(Lokman (31) 6)"<sup>179</sup>

Sahabeden İbni Mes'ud, İbni Abbas İb Ömer, Ebu Ümâme, Cabir b. Abdullah; ve tabiiinden Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, Katâde, Nahaî, İbn Cüreyc, İkrime, Meymun b. Mehrân, Hasan Basrî, Amr b. Şuayb, Ali b. Nedîme ve Mekhûl, burada geçen "lehve'l-hadîs"den maksadın şarkı olduğunu söylemişlerdir.<sup>180</sup> Bir rivâyette Mücâhid bunu "davul" (tabl) şeklinde tefsir etmiştir.<sup>181</sup>

Mâlikî müfessir ve fıkıhçısı Kurtubî (ö. 671/1273), müfessirlerin bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra: "Bu konuda en doğru görüş, "lehve'l-hadis"ten maksadın şarkı olduğunu ifade eden görüştür. Peygamber (s.a.v.) ve ashab-ı kirâmdan nakledilen görüşler de bunu gerektirir" demektedir.<sup>182</sup>

Ebu Ca'fer et-Taberî (ö. 310/922) "lehve'l-hadîs" konusundaki görüşleri naklettikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Bana göre bu cümleden maksat, Allah ve Rasûlu'nün, kişiyi Allah yolundan alıkoyacağı gerekçesiyle dinlemesini yasakladığı her türlü sözdür. Çünkü Allah Teâlâ "lehve'l-hadîs" (alıklar sözü) şeklinde genel bir ifade kullanmış, bunu herhangi bir şeyle özel olarak sınırlamamıştır."<sup>183</sup>

Fakih İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) "lehve'l-hadis"ın yorumunda "şarkı ve çalgı aletleri", "batıl olan her şey" ve "darbuka" şeklinde üç ayrı görüş olduğunu söyledikten sonra, en doğru görüşün "lehve'l-hadis"ten maksadın "batıl olan her şey" olduğunu savunan ikinci görüş olduğunu ifade etmiştir.<sup>184</sup>

Muhamed Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1942) görüşü ise özetle şöyledir: "Tefsir alimlerinin bir çoğu "lehve'l-hadis"i şarkı ile tefsir etmişlerse de araştırmacıların tercihi âyetin zahiri gereği genel bir mana ifade etmesidir. Bununla beraber burada asıl azarlamanın hikmeti şununla anlatılmıştır: 'Bilmeyerek Allah yolundan saptırmak ve onu alaya almak'. Yani saptırdığını hissettirmeden, yaptığı işin akibetini sezdirmeden dini ve ahlaki bozmak ve Allah yolu ve onun hak diniyle eğlenmek için ('lehve'l-hadis' satın alanlar)."<sup>185</sup>

Âyetin müziğin haramlığına delil olarak ileri sürülmesine karşı çıkan İmam Gazzâlî bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Din karşılığında, Allah yolundan saptırmak için 'lehve'l-hadis' satın almak haramdır. Bu konuda tartışma yoktur. Her çalgı, dinin karşılığında satın alınmıştır ve Allah yolundan saptırıcıdır da denilemez. Âyetten maksat da budur. Bir kişi Kur'an-ı Kerim'i dahi Allah yolundan saptırmak için okusa haram işlemiş olur."<sup>186</sup>

<sup>179</sup> Tirmizî, Buy'u, 51; Beyhakî, Sünen, IV, 14; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut, ts, 260. Tirmizî, hadisın râvîlerinden Ali b. Yezid'i bazı hadisçilerin tenkit edip zayıf kabul ettiklerini ve bu zatın Şamalı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla hadis zayıftır.

<sup>180</sup> Buharî, *el-Edebu'l-Müfred*, s. 326; Beyhakî, Sünen, X, 223; Hâkim, *Müstedrek* (Kitabu't-Tefsîr), II, 202, 411; Âcurrî, *Tahrîmü'n-Nerd ve's-Şatranç ve'l-Melâhî*, (Thk., Ömer Garâme el-Amravî) Cezayir, 1407, s., 368-377; Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, Beyrut, 1992, X, 202-204; Ebu Hayyân, *el-El-Bahru'l-Muhît*, VIII, 409; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, VII, 1493-1494; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, XIV, 53, 54; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'l-Azîm*, Beyrut, 1996, III, 451; İbni Hazm, *Muhallâ*, IX, 60, 72, 73; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s., 231; İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmiü'l-Melâhî*, s., 73; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut, ts., s. 259-260.

<sup>181</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XXI, 73-77

<sup>182</sup> Ahkâmu'l-Kurân, XIV, 53

<sup>183</sup> Câmiü'l-Beyân, X, 77.

<sup>184</sup> Ahkâmu'l-Kurân, İst., 1935; III, 1481-1482

<sup>185</sup> Hak Dîni Kurân Dili, V, 3839

<sup>186</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VI, 164

Mâlikî mezhebinden Dede İbn Rüşd<sup>187</sup>, şâfiî fakihlerinden İbn Hacer Heytemî (ö. 974/1567)<sup>188</sup> ile hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme<sup>189</sup> ve İbn Müflih<sup>190</sup> bu âyete dayanarak şarkının haram olacağını; hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn de bu âyete dayanarak mübah şekliyle bile olsa şarkının mekruh olduğunu ifade etmişlerdir<sup>191</sup>.

## F.B. HADİS-İ ŞERİFLER

Gerek fikhî gerekse diğer kaynaklarda, özellikle de müziğin haramlığı söz konusu olduğunda nakledilen hadislerin genelde "lehv" merkezli oldukları görülmektedir. Bazı hadislerin metinlerinde açıkça yer verilen bu husus, hadis şarihleri ve fakihlerin yorumlarında da kendini göstermektedir. Çünkü bu gibi hadislerin ana konularını şarkıcı kadınlar, çalgı aletleri, şarkıcı kadınlar eşliğinde içkili gece eğlenceleri ile ölünün ardından ağıt yakma oluşturmaktadır. Bu husus "üç şeyin dışında her eğlence 'lehv'dir" hadisi ile hanefî kaynaklarında sıkça dile getirilen "çalgi aletlerini (melâhî) dinlemek günahdır. O ortamda oturmak fasıklıktır. Ondandır zevk almak ise küfürdür" hadislerinde daha net olarak ifadesini bulmaktadır. Burada fıkıh ve hadis kaynaklarında sıkça yer verilen hadisleri kısaca tahlil etmeye çalışacağız.

## F.B.A. ÇALGI ALETLERİ VE İÇKİLİ MÜZİKLİ GECE EĞLENCERİ İLE İLGİLİ HADİSLER

Ebu Amir veya Ebu Mâlik el-Eş'arî'nin Peygamberimizden şunu işittiği rivâyet edilmiştir: "Ümmetimden öyle topluluklar çıkacak ki, zinayı, ipeği, içkiyi, ve çalgı aletlerini helal sayacaklar. Yine bazı topluluklar, büyük bir koyun sürüsüyle dağın başında konaklayacak, onlara bir fakir ihtiyacı için geldiğinde 'yarın gel' diyecekler. Allah Teâlâ da onları bir gece ansızın helak edecek, dağı başlarına yıkacak. Diğer bir kısmını da domuz ve maymun sûretine çevirecektir. Bu uygulama kıyamete kadar sürecektir"<sup>192</sup>.

Ebu Hureyre (r.a.)'den rivâyet edilmiştir: "Peygamber (s.a.s.) köpek ticaretini<sup>193</sup> ve şarkıcı kadının (zemmâre) kazancını yasaklamıştır".<sup>194</sup> Hadiste geçen "zemmâre" kelimesi genelde

<sup>187</sup> *el-Beyân ve't-Tahtîl*, Beyrut, 1988, XVIII, 541-543.

<sup>188</sup> Heytemî, *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*, Mısır, 1332, II, 175.

<sup>189</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XII, 43.

<sup>190</sup> *el-Mübdî*, X, 227.

<sup>191</sup> *Hâşiye*, V, 46.

<sup>192</sup> *Buhârî*, Eşribe, 7; *Beyhakî, Sünen*, X, 221; *Şuab*, 5614; Hâkim, *Müstedrek*, el-Fiten ve'l-Melâhim, 280/ 8572; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 259. Hâkim bu hadis hakkında, "Müslim'in şartına göre sahihtir" demiş, Zehebî de aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir. Cüdey', Hâkim ve Zehebî'nin, hadisin sahih olduğu yönündeki değerlendirmelerini geniş olarak ele alıp tenkit etmiş ve sonuç olarak râvilerden Ferkad'ın zayıf râvî olması ve senette çelişki "İzdirap" bulunması sebebiyle hadisin "Zayıf" olması gerektiğini belirtmiştir. (Hâkim, *Müstedrek*, el-Fiten ve'l-Melâhim, IV, 560-561; Cüdey', *Ehâdisü Zemmî'l-Ğinâ*, s., 112-115)

<sup>193</sup> Hanefî mezhebinde İmam Ebu Hanife ile İmam Muhammed'e göre ne tür olursa olsun köpek ticareti sahihtir. İmam Ebu Yusuf'a göre ise saldırgan vahşi köpeklerin ticareti caiz değildir, diğerlerinin ki caizdir. (Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 11-12.)

<sup>194</sup> *Beyhakî, Sünen*, VI, 126; *Beğavî, Şerhu's-Sünne*, VIII, 22-23. Hadisin isnadı sahihtir. (Cüdey', *Ehâdisü Zemmî'l-Ğinâ*, s., 51)



"zina eden, fâcire kadın" şeklinde açıklanmışsa da<sup>195</sup> "şarkıcı kadın" olarak ta yorumlanmıştır.<sup>196</sup>

Nâfi'den rivâyet edilmiştir: "İbn Ömer bir gün zurna (mizmâr) sesi işitti. Parmaklarıyla kulaklarını tıkayarak yoldan çekildi ve 'Ey Nâfi' bir şey işitiyor musun?' dedi. Ben 'Hayır' dedim. Bunun üzerine parmaklarını kulaklarından kaldırdı ve 'Ben Peygamber (s.a.s.) ile beraberdim. Bunun gibi birşey işitti ve aynen böyle yaptı' dedi."<sup>197</sup>

İbn Abbas (r.a.)'dan nakledilmiştir: "Abdülkays heyeti Rasulullah (s.a.s.)'e gelerek 'Yâ Rasulallah! Hangi kaplardan içelim?' diye sordular. Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: 'Ziftlenmiş kaplar, toprak kaplar ve su kabağından yapılan kaplardan su içmeyin, ancak su kaplarında şira saklayın'. Sonra şöyle buyurdu: "Şüphesiz Allah bana (veya ümmetime) içkiyi, kumarı, davulu (el-kûbe) yasaklamıştır. Her sarhoş eden de haramdır."<sup>198</sup> Yusuf b. Cüdey' bu hadisin isnadının sahih ve muttasıl, ravilerinin de sika (güvenilir kişiler) olduğunu ifade etmektedir.<sup>199</sup>

İbn Abbas (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu rivâyet etmektedir: "Şüphesiz Yüce ve Ulu Rabbim, size içki, kumar ve davulu (el-kûbe) yasaklamaktadır".<sup>200</sup> Cüdey'a göre hadisin isnadı sahihtir.<sup>201</sup> Hadisin başka bir rivâyeti şöyledir: "Şüphesiz Allah ve Rasulü, içki, kumar, davul (el-kûbe) ve tamburu (el-gubeyrâ) yasaklamışlardır".<sup>202</sup> Hadisin isnadı sahih, ravileri güvenilir kişilerdir.<sup>203</sup>

Kuteybe (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu rivâyet etmektedir: "Zil (el-ceras) şeytanın müzik aletidir".<sup>204</sup>

Ebu Hureyre (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle dediğini rivâyet etmektedir: "Beraberinde köpek veya zil (el-ceras) bulunan bir kafileye melekler refakat etmez".<sup>205</sup>

Ümmü Habîbe (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Beraberinde zil bulunan kafileye melekler yoldaşlık etmez."<sup>206</sup> Heysemî, hadisin râvilerinin güvenilir kişiler olduğunu belirtmiştir.<sup>207</sup>

Şimdi buraya kadar nakledilen hadisleri Ebu Amir/Ebu Musa hadisi, İbn Ömer hadisi, Ebu Hureyre ve İbn Abbas hadisleri ile Ceras hadisleri olmak üzere dört kısımda tasnif ederek alimlerin bu hadisler hakkındaki yorumlarını aktarmaya çalışalım:

<sup>195</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Mahtelifü'l-Hadis*, Beyrut, 1972, s. 322-323; Hasan b. Abdullah b. Saî'd el-Askerî, *Tashîfâtü'l-Muhaddisîn*, Kahire, 1402, I, 176, , 178; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, VIII, 23; Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, Mısır, 1356, III, 214.

<sup>196</sup> Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, VIII, 23; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 214.

<sup>197</sup> *Ebü Dâvûd*, Edeb, 60; Beyhakî, *Sünen*, X, 222; *Şuab*, 5120. Ebû Dâvûd bu hadisin "münker" olduğunu söylemiştir. Sehârenfûrî de şu şekilde değerlendirmiştir: "Ebu Dâvûd bu hadisin münker olduğunu söylemektedir, ancak bunun münker yönüne rastlamadım. Bunun ravileri güvenilir kişilerdir. Hadis de bunlardan daha güvenilir kişilerin hadislerine aykırı değildir. Muhammed b. Tahir, ravilerden Süleyman b. Musa ile ilgili bazı tenkitler ileri sürmüşse de birçok hadisçi onu güvenilir kabul etmiştir". (Bezlî'l-Mechûd, Beyrut, ts., XIX, 166)

<sup>198</sup> *Ebü Dâvûd*, Eşribe, 7; Beyhakî, *Sünen*, X, 221; *Şuab*, 5116; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 274.

<sup>199</sup> *Ahâdisü Zemmî'l-Ġinâ*, s., 45.

<sup>200</sup> Beyhakî, *Sünen*, X, 221.

<sup>201</sup> Cüdey', *Ehâdisü Zemmî'l-Ġinâ*, s., 46.

<sup>202</sup> Beyhakî, *Sünen*, X, 222.

<sup>203</sup> Cüdey', *Ehâdisü Zemmî'l-Ġinâ*, s., 43.

<sup>204</sup> *Müslim*, Libas ve Zînet, 27; *Ebü Dâvûd*, Cihad, 51; Beyhakî, *Sünen*, V, 253; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, XI, 26

<sup>205</sup> *Müslim*, Libas ve Zînet, 27; *Tirmizî*, Cihâd, 25; *Ebü Dâvûd*, Cihad, 51; *Dârimî*, İsti'zân, 44; Beyhakî, *Sünen*, V, 254; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, XI, 25; Heysemî, *Mecma'*, V, 175. Hadisin bazı rivâyetlerinde "Lâ teshabenne" yerine "Lâ tettebi" ifâdesi kullanılmıştır.

<sup>206</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Rivâyeti), Mısır, 1987, Siyer, nr., 903; *Dârimî*, İsti'zân, 44; Heysemî, *Mecma'*, V, 175.

<sup>207</sup> *Mecma'*, V, 175.

i- Ebu Amir / Ebu Musa hadislerinde üzerinde durulan ana konuların zina, ipek giymek, içki ve çalgı aletlerinin (el-meâzif) helal sayılması ile cimrilik olduğu görülmektedir. Yine bu insanların sabahlara kadar yiyip içip eğlenmeleri (lehv), dansöz - şarkıcı kadınlar (kaynât) edinmeleri, akraba ile ilişkilerini kesmeleri başlarına gelecek felaketlerin sebepleri arasında sayılmıştır.

Hanefî fakihlerden Zeylaî<sup>208</sup> ile hanbelî mezhebinden İbn Müflih<sup>209</sup> bu hadislerin müziğin haram olduğunu ifade ettiklerini ifade etmişlerdir. Ancak İmam Gazzâlî<sup>210</sup>, Sübkî<sup>211</sup>, Remlî<sup>212</sup>, Abdülğânî Nâblusî<sup>213</sup>, İbn Âbidîn<sup>214</sup> ve İbn Hazm (ö. 456/1063)<sup>215</sup> bu hadislerin ana konularının, hadislerin bu yönde değerlendirilmelerine engel olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü hadislerde zina etmek, ipek giymek, içki ve çalgı aletlerini (el-meâzif) helal sayarak sabahlara kadar eğlenmekten söz edilmektedir. Dolayısıyla hadisler ancak bu çeşit müziklerin icrasının haramlığını ifade etmekte, bunların dışındaki diğer müzik çeşitlerini doğrudan ilgilendirmemektedir.

ii- İbn Ömer hadisinde çalgı aleti (el-mizmâr), İbn Abbas hadislerinde ise davul (el-kûbe) ve tanbur (el-gubeyrâ)'dan söz edilmiştir. Ebu Hureyre hadisinde şarkıcı kadın (zemmâre), ceras hadislerinde ise doğrudan zil ile ilgili açıklamalarda bulunulmuştur.

İbn Ömer hadisi fıkıh kaynaklarında sıkça başvurulan hadislerden biri olup, yorumu hadis şarihleri ile fakihler arasında çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Hanefî fakihlerinden Kadîhân (ö. 752/1351)<sup>216</sup> ile İbn Abidîn<sup>217</sup>, hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme<sup>218</sup> bu hadislerin çalgı aletlerini yasakladığını ifade etmişler; hanbelî alimlerinden İbn Müflih<sup>219</sup> ile bir kısım ulema ise, hadisin senet ve metnine yönelttikleri bazı tenkitler dolayısıyla, İbn Ömer hadisinin çalgı aletlerini ya da müziği yasakladığı yönündeki değerlendirmeleri yanlış bulmuşlardır.<sup>220</sup>

iii- İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr*'inde yer verdiği ceras hadislerini Serahsî şöyle yorumlamıştır: "Alimlerin bazıları bu hadislerin zahirini dikkate alarak ister savaş ister başka gayelerle olsun yolculuklarda kervanlara zil takılmasını mekruh saymışlardır. Bize göre bu hadislerin yorumu şöyledir: Dâr-ı Harb'de savaşçıların zil kullanmaları mekruhtur. Çünkü bu, özellikle gece konaklamalarında düşmanın müslümanların yerlerini belirlemelerine ve onları pusuya düşürmelerine sebep olabilir. Bu gibi durumlarda zil, müşriklere müslümanların yerlerini bildiren bir casus görevi görür ki bu mekruhtur. Dâr-ı İslâm'da ise, eğer zilin kervana bir faydası olacaksa bunda her hangi bir sakınca olmaz. Çünkü dâr-ı İslâm'da müslümanlar, yola çıktıklarında uykularını kaçırmaması ve dikkatlerini kervandan ayırmamaları hususunda zilden faydalanabilirler. Kervan-

<sup>208</sup> Zeylaî, *Tebayün*, VI, 13-14.

<sup>209</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî*, X, 228

<sup>210</sup> *İhyâ*, VI, 143.

<sup>211</sup> *Tekmiletü'l-Mecmû'*, XX, 230.

<sup>212</sup> *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VIII, 298.

<sup>213</sup> *İdâhu'd-Delâlat*, vr., 7a-b, 8a-b, 9a, 11a, 27a, 28a.

<sup>214</sup> *Hâşiyetü'Reddi'l-Muhtâr*, V, 307.

<sup>215</sup> *Muhalâ*, Beyrut, ts., VII, 567.

<sup>216</sup> *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, (Hindiyeye kenarı), III, 406

<sup>217</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiye*, V, 306

<sup>218</sup> *el-Muğnî*, XII, 40-41.

<sup>219</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî*, X, 228.

<sup>220</sup> Şevkânî, *Neyl*, VIII, 113-119; *Sehârenfûrî*, *Bezlül-Mechûd*, XIX, 165-166, 167.

dan geri kalanlar zil sesine kulak vererek kervanın yerini tespit edip kervana katılma imkanı bulacakları gibi, kervanda kimi hayvanlar zil sesinden hoşlanarak daha iyi yol da alabilir. Hırsızlardan emin olduklarında ve bu gibi sebeplerle zilden faydalanma imkanları olduğunda müslümanların zil kullanmalarının bir sakıncası olmaz. Bu haliyle zil, hidâ ile aynı fonksiyonu icra eder. Hidâ ise Araplarca bilinen bir şeydir. Rasulullah (s.a.s.) da buna izin verdiği gibi kendi yolculuklarında bu işi yapanlar kendi önünde hidâ söyleyerek giderdi. Bu da gösteriyor ki, bu gibi şeylerde bir sakınca yoktur. Aynı şekilde çocukların ayaklarına takılan halhaller da eğer yalnızca eğlence (lehv) maksadıyla olursa o zaman onlar da hoş karşılanamaz. Ancak onların müslümanlara faydası olacaksa o zaman onda da bir sakınca olmaz".<sup>221</sup> "Allah yolunda zil kullanmanın ve müslümanların kalelerinde zil çalmanın bir sakıncası yoktur. Çünkü bu, müslümanların gücüne güç katar ve onların uykuya dalmalarını engeller... Bu özellikleri taşımayan zillerin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Çünkü Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ameller ancak niyetlere göredir". Aynı şekilde atlara takılan demir halkalarına da zil takılmasında bir sakınca yoktur. Çünkü bu savaşlarda düşmanların kalplerine korku salar ki, bu aynı zamanda bir savaş taktiğidir. Yine savaşlarda davul çalmanın da bir sakıncası yoktur. Çünkü bu, insanları bir araya toplar. Ayrıca bunlar eğlence (lehv) amacı olmayan şeylerdir. Mekruh olan, eğlence (lehv) amaçlı çalınan davullardır. Bu gibi davulların da deflerden farkı yoktur. Düğün gibi kutlamalarda def çalmanın bir sakıncası olmadığı gibi davul çalmanın da bir sakıncası yoktur"<sup>222</sup>. Aynı yorumlara hanefî kaynaklarından *Bezzâziye'* de de yer verilmiştir<sup>223</sup>.

iv- "Çalgı aletlerini dinlemek günahdır. Çalındığı yerlerde bulunmak fasıklıktır. Ondan zevk almak ise küfürdür". İbn Âbidîn'in çalgı aletlerinin haramlığına delil olarak naklettiği bu hadis, hanefî kaynaklarında şarkı ve çalgı aletlerinin haramlığı hususunda en çok başvurulan bir hadistir.<sup>224</sup> İbn Hümâm bu hadisi Sadruşşehîd'in *Vâkıât'*ından nakletmekte<sup>225</sup>, İmam Gazzâlî *İhyâ'*sında, Şevkânî *Neylül'-Evtâr'*da bu<sup>226</sup> hadise yer vermektedir. Şevkani'nin senediyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmadığı bu hadis hakkında Hafız İrâkî (ö. 806/1403), hadisin Mekhûl senediyle mürsel olarak nakledildiğini belirtmiş ve bunun dışında başka bir yorumda bulunmamıştır. Cüdey', muteber hadis kaynaklarında da böyle bir hadise rastlamadığını ifade etmiştir<sup>227</sup>. Senedi hakkında sağlıklı bir bilgi elde edilemeyen bu hadisin fikhî hükümlere temel teşkil edemeyeceği açıktır.

v- Hadis ve fıkıh kaynaklarının doğrudan ya da dolaylı olarak atıfta buldukları diğer önemli bir hadis "lehv" hadisidir: "Üç şeyin dışındaki her türlü oyun eğlencedir (lehv): Ok atmak, at eğitmek ve kişinin eşiyile oynanması."<sup>228</sup> Buhârî bu konuya "kişiyi Allah yolundan alıkoyan her eğlence batıldır" şeklindeki bir başlıkla yer vererek Lokman suresi 6. âyet-i kerimesine atıfta bulunmuştur<sup>229</sup>. Hattâbî bu hadisi "yani bu üç tanesinden başkası mübah değildir"; İbn Muin "bu üç tanesinden başkası müstahab değildir" şeklinde yorum-

<sup>221</sup> Serahsî, Şerhu Kitabı's-Siyerî'l-Kebîr, I, 87-88.

<sup>222</sup> Şerhu Kitabı's-Siyerî'l-Kebîr, IV, 1458.

<sup>223</sup> *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, (Hindiyye kenarı) VI, 378-379.

<sup>224</sup> İbn Âbidîn, Hâşiye, V, 306; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, VI, 359; *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, III, 406;

<sup>225</sup> *Fethu'l-Kadir*, VIII, 452.

<sup>226</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, VI, 142; Şevkânî, *Neyl*, VIII, 113.

<sup>227</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, VI, 142; Cüdey', *Ehâdisü Zemmi'l-Çinâ*, s., 136.

<sup>228</sup> *Ebu Dâvûd*, Cihad, 24; *Tirmizî*, Fedailü'l-Cihad, 11; *Nesâî*, Hayl, 8; İbn Mâce, Cihad, 19; *Darimi*, Cihad, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 146; *Beyhaki*, *Sünen*, X, 13, 14, 15B

<sup>229</sup> *Buhârî*, İsti'zan, 52.

lamışlardır.<sup>230</sup> Mübârekfûrî "bu üç tanesinden başkasına sevap yazılmaz" şeklinde yorumladıktan sonra Aliyyülkârî'nin (ö. 1014/1605) "doğru işlere yardımcı olan her türlü davranış bu hadisin kapsamına girer... Coşturucu aletlerle icra edilmeyen sema da bu kabildir..". şeklindeki yorumunu aktarmış ve Aliyyülkârî'nin bu görüşünü eleştirmiştir.<sup>231</sup>

### F.B.B. ŞARKICI KADINLAR

Hadislerde, müzik icrası konusunda kadınlardan hür, çocuk ve câriye olmak üzere üç ifadeyle söz edildiği görülmektedir.

Hür kadınların düğün vb. meşru eğlencelerde kendi aralarında icra ettikleri müzikli eğlenceleri konusunda Hz. Peygamberin herhangi bir yasağına rastlanmamıştır. Kız çocukları konusunda da Rasul-i Ekrem'in, şarkı sözlerindeki bazı yanlışlıklara müdahalesinin dışında herhangi bir karşı tavrı tespit edilememiştir.

Müziyenler konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin büyük bölümü müzisyen câriyelerle (kayne) ilgilidir. Hz. Peygamberin bunlarla ilgili tutumu genelde olumsuzdur. Kendisi bir defasında Hz. Âişe'ye bunlardan birini dinlettirmiştir<sup>232</sup> ancak, O genel olarak kayne'lerin dinlenmesi, eğitimi ve alım-satımlarını yasaklamıştır. Bunun nedeninin de, kayne'lerin kadınlı-ışkili eğlence merkezlerinin vazgeçilmez unsurlarından olmaları olsa gerektir. Çünkü bunlarla ilgili sahih hadislerin ana konusu bu gibi eğlence yerleridir. Ayrıca bu gibi kadınların sadece müzik icra etmedikleri, aynı zamanda bölgedeki fuhuş sektörünü de canlı tutuyor oldukları çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim bir kısım alimler hadisleri değerlendirirken onların bu yönlerine de dikkat çekmişlerdir.<sup>233</sup>

Çeşitli hadislerde kadın şarkıcılardan söz edilmesi hadiş şarihleri ve fıkıhçılar arasında kadın sesinin mahremiyetinin tartışılmasına sebep olmuştur. Bu yöndeki yorumların başlıcaları şöyledir:

Şâfiî fakihlerinden İmam Gazzâlî ve İbn Hacer ile hanefi fakihlerinden Aynî, kadın sesi dinlemenin haram olmasını "fitne" (zinaya düşme) tehlikesine bağlamaktadırlar. Bu görüşlere göre zinaya düşme tehlikesi varsa kadın sesi dinlemek haram, böyle bir tehlike söz konusu değilse kadın sesi dinlemek mübahtır.<sup>234</sup> Çünkü Rasulullah (s.a.s.) "Câriyeteyn" hadisinde bunu engellememiş, aksine Hz. Ebubekir'in karşı çıkmasını engellemiştir.<sup>235</sup> Hanbeli fakihlerinden İbn Müflih, hanbelî mezhebi alimlerinin görüşlerini naklederken "onlar ve İbn Ukayl'e göre şarkıyı yabancı kadınlardan dinlemek tek kelime ile (alimlerin ittifakı) haramdır"<sup>236</sup> görüşünü ileri sürmüştür. Abdülhâyy el-Leknevî'nin (ö. 1304/1886) hanefî mezhebinin görüşünü özetleyen yorumu da şöyledir: "Kâdîhân ve Muhtîbî sahibine göre kadın sesi avrettir. Bu zayıf bir görüştür. Şerhu'l-Münye, el-Bahrurrâik ve Dürr'de ifade edildiği gibi hanefî mezhebinde sahih olan görüşe göre, fitne ihtimalinin olmadığı yerlerde kadın sesi avret değildir."<sup>237</sup>

<sup>230</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VII, 136.

<sup>231</sup> Tuhfetü'l-Ahvezî, V, 214.

<sup>232</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 449; Heysemî, *Mecma'*, VIII, 130.

<sup>233</sup> Bkz. Gazzâlî, *İfuyâ*, VI, 142-144; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 482; Nâblusî, *İdâhu'd-Delâlat*, vr. 11a; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, V, 305; Şevkânî, *Neyl*, VIII, 113-119.

<sup>234</sup> Gazzâlî, *İfuyâ*, VI, 151-154.

<sup>235</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 115; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 370.

<sup>236</sup> İbn Müflih, *el-Mübâdi*, X, 228.

<sup>237</sup> Leknevî, *Sibâhetü'l-Fikr fî'l-Cehr-i bi'z-Zikr*, (Hzr., Abdülfettâh Ebu Gudde), Beyrut, 1989, s., 79.

Kadın sesi ile ilgili özel bir araştırma yapan Faruk Beşer de sonuç olarak şunları belirtmektedir: "Kadın sesi, ses olması hasebiyle haram değildir. Bu konuda Kur'ân-ı Kerim'de açık ve kesin bir nas bulunmamaktadır. Kadının, yabancı erkekle konuşurken sesini inceltmesi, kırılı döküle, edalı, endamlı ve cazibeli konuşması Ahzâb 33/32. âyet-i kerimesinde yasaklanmıştır. Bunun yasaklanması ise bu sesin avret olduğundan değil, bu tür konuşmaların erkeklerde haram duygular uyandıracığı içindir. Kadınların yabancı erkeklerin duyacağı şekilde besteli, makamlı ve nağmeli şarkı, türkü, mevlit, gazel, ilahi vb. okuması caiz değildir".<sup>238</sup>

### F.B.C. ÇALGI ALETLERİ

Rasulullah (s.a.s.)'den nakledilen bir çok hadiste çeşitli çalgı aletlerinden söz edilmiştir. Bunları, çalgı aletlerinin (melâhî) genelini yasaklayanlar ile isim vererek özel olarak yasaklayan hadisler olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür. Bu hadisleri bir bütün olarak tespit, tanım ve şer'î hükümlerinin incelenmesi ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Burada bu tartışmaları yukarıda naklettiğimiz hadisler ışığında, özet olarak aktarmaya çalışacağız.

Yukarıda nakledilen hadislerde çalgı aletleri ile ilgili olarak def, kûbe, ceras, barbat, gubeyrâ, mizmâr ve meâzif kelimeleri geçmektedir. Bu aletlerden hadislerde en çok sözü edilenler def, mezâmîr ve meâzif'dir.

Türkçe'de def, bir kasnakla onun üzerine gerilmiş deriden meydana gelen bir müsi-kî aletidir. "tef" ve "daire" de denilir<sup>239</sup>. Arapça'da dairenin pulsuzuna "def", pullusuna "mizher" denilir<sup>240</sup>. Kûbe "davul" demektir<sup>241</sup>. Ortası ince küçük davula bu isim verilmiştir.<sup>242</sup> Berbad, ud demektir<sup>243</sup>. Gubeyrâ ise tanbur, ud, berbat ve mısır veya buğdaydan yapılan şıra olarak ta tanımlanmıştır<sup>244</sup>.

Meâzif terimi hadislerde sıkça geçen bir terimdir.<sup>245</sup> Haramlığına işaret eden hadislerden yalnız bir tanesi sahih<sup>246</sup>, diğerleri zayıftır. Meâzif'in geçtiği sahih rivâyetler genelde meyhâne gibi içkili ve kadınlı eğlence merkezleriyle ilgilidir. Bundan dolayı bir kısım alimler Meâzif'in haram olmasının içkili kadınlı eğlence ortamlarıyla sınırlı olduğunu belirtmişlerdir ki bu hususa biraz sonra değinilecektir.

Mezâmîr, mizmâr'ın çoğuludur. Cârîyeteyn hadisinde<sup>247</sup> "mezmûru's-şeytân" (Şeytan düdüğü); Ebu Musa hadisinde<sup>248</sup> de "mezâmîr-i Âl-i Dâvûd" (Dâvûd (a.s.)'in sedâsı)

<sup>238</sup> Hanımlara Özel Fetvâlar, İstanbul, 1992, s., 62-66.

<sup>239</sup> D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İst., 1996, s. 233.

<sup>240</sup> Ahmet Naim, Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi, III, 153.

<sup>241</sup> Şevkânî, Neyl, X, 110.

<sup>242</sup> H. G. Farmer, "Davul" md., İA, III, 498.

<sup>243</sup> Şevkânî, Neyl, VIII, 113.

<sup>244</sup> Şevkânî, Neyl, VIII, 110.

<sup>245</sup> Buḥârî, Eşribe, 7; Tirmizî, Fiten, 38; İbn Mâce; Fiten, 22; Heysemî, Mecma', III, 167; V, 69; VIII, 10, 126-127; IX, 390-391; Beyhakî, Sünen, X, 221; Şua'b, 2529, 5114; İbn Ebî Şeybe, Musannef, XV, 164; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, Beyrut, 1985, IV, 236-237; Hâkim, Müstedrek, Ma'rifetü's-Sahâbe, 640/5042, Fiten ve Melâhim, 283/8575; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 257, 268; Zevâidü'l-Müsned, IV, 76; Gazzâlî, İhyâ, VI, 142; Âcürri, Tahrim, nr. 58, 59-60.

<sup>246</sup> Buḥârî, Eşribe, 7; Beyhakî, Sünen, X, 221.

<sup>247</sup> Buḥârî, el-İdeyn, 2; Müslim, Salâtü'l-İdeyn, 4; Nesâî, el-İdeyn, 35, 36; İbn Mâce, Nikâh, 21; Beyhakî, Sünen, X, 224; Beğavî, Şerhu's-Sünne, IV, 321.

<sup>248</sup> Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 34; Nesâî, İftitah, 83; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 34.

şeklinde geçmektedir. Cârîyeteyn hadisinde Hz. Ebubekir tarafından kötülener "mezâmîr" yine aynı hadiste Hz. Peygamber tarafından sakıncasız bulunmuş; Ebu Musa hadisinde de Rasulullah (s.a.s.) Kur'ân'ın güzel okunuşunu (mezâmîr-i Âl-i Dâvûd"a (Dâvûd (a.s.)'in sedâsına) benzeterek övmüştür. Nevar ki Rasulullah (s.a.s.)'in cârîyeteyn hadisinde sakıncasız bulduğu mezâmîri kötilediği hadisler de bulunmaktadır.<sup>249</sup> Mezâmîri yasaklayan hadislerden sadece İbn Ömer hadisi sahih, diğerleri ise zayıf hadislerdir. İbn Ömer hadisi de alimler arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır.

İslâm alimleri çalgı aletleri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimisi Ebu Amir / Ebu Musa hadisi başta olmak üzere benzer hadisleri dikkate alarak çalgı aletlerinin haram olduğunu, kimileri bayram, düğün ve karşılama merasimleri ile ilgili hadislerden hareketle bu aletleri kullanmanın caiz olacağını söylerken, kimileri de bu hadisleri bir bütün olarak ele alıp ortak noktalarını tespit ederek fikir yürütmeyi tercih etmişlerdir.

İmam Gazzâlî<sup>250</sup>, İbn Hacer<sup>251</sup>, Remlî<sup>252</sup>, Sübkî<sup>253</sup>, Aynî<sup>254</sup>, Beğavî<sup>255</sup>, İbn Kudâme<sup>256</sup>, Şevkânî<sup>257</sup>, Fahreddin Zeylaî<sup>258</sup> ve Haskefî<sup>259</sup> düğün, bayram ve karşılama konularında nakledilen hadislerin, bu gibi meşru sevinçlerin def, şarkı vb. meşru eğlencelerle kutlanmasının caiz olduğuna delâlet ettiklerini belirtmişlerdir.<sup>260</sup> Çalgı aletlerinin haramlığı ile ilgili hadisleri de İmam Gazzâlî<sup>261</sup>, Sübkî<sup>262</sup>, Remlî<sup>263</sup>, Abdülğanî Nâblusî<sup>264</sup>, İbn Âbidîn<sup>265</sup> ve İbn Hazm<sup>266</sup> yorumuna tabi tutmuşlardır. Bunlara göre çalgı aletlerinin haram olması, aletlerin kendileri ile ilgili bir husus olmayıp, bunlarla haram işlenmesi ya da haram işlenen ortamlarda çalınmalarıyla ilgili bir husustur. Dolayısıyla bu âletler helal ve mübah eğlencelerde, içine başka bir haram karıştırılmadan kullanılırsa caizdir. Beraberinde başka haramlar işleniyorsa, "harama sebep olan şeyin kendisinin de haram olması" kuralı gereği caiz değildir.

Çalgı aletlerinden söz eden sahih hadislerde yalnız defe yer verilmesi bazı alimlerin, çalgı aletleriyle ilgili cevazı defle sınırlandırmalarına sebep olmuştur. Hadis sarihlerinden aynı zamanda hanefî fakihlerinden olan Aynî'nin bu noktada görüşü şöyle-

<sup>249</sup> Bkz. *Ebü Dâvûd*, Edeb, 60, Beyhakî, *Sünen*, X, 222; *Şuab*, 5120; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XV, 164; Zebidî, *Ükûdu'l-Cevâhiri'l-Münîfe*, Beyrut, 1985, II, 141; Heysemî, *Mecma'*, I, 114, VII, 323; VIII, 119; Ebu Nuaym, *Hilye*, III, 278; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 257.

<sup>250</sup> *İhyâ*, VI, 151, 154.

<sup>251</sup> *Fethu'l-Bârî*, XIX, 244.

<sup>252</sup> *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VIII, 298.

<sup>253</sup> *Tekmiletü'l-Mecmû*, XX, 230.

<sup>254</sup> *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 345.

<sup>255</sup> *Şerhu's-Sünne*, IX, 47, 49.

<sup>256</sup> *el-Muğnî*, XII, 41, 42.

<sup>257</sup> *Neyl*, VIII, 119-120.

<sup>258</sup> *Tebîyîn*, IV, 222.

<sup>259</sup> *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, IV, 592.

<sup>260</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, VI, 151, 154; Nevevî, *Şerhu Müslim*, Beyrut, 1990, VI, 183-184; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 113; XIX, 244; Aynî, *Umde*, V, 366; XVI, 330, 345; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, XI, 47, 49; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 42; Şevkânî, *Neyl*, VIII, 119-120; Zeylaî, *Tebîyîn*, IV, 222; Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, IV, 592.

<sup>261</sup> *İhyâ*, VI, 143.

<sup>262</sup> *Tekmile*, XX, 230.

<sup>263</sup> *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VIII, 298.

<sup>264</sup> *İdâhu'd-Delâlat*, vr., 7a-b, 8a-b, 9a, 11a, 27a, 28a.

<sup>265</sup> *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr*, V, 307.

<sup>266</sup> *Muhallâ*, VII, 567.

dir: "Defin düğün vb. yerlerde caiz olması, ud gibi diğer aletlerin de caiz olması manasına gelmez".<sup>267</sup> Şâfiî alimlerinden İmam Gazzâlî bu hadisle ilgili yorumunda, hadisteki cevazın telli çalgı aletlerini kapsamadığını ifade etmiştir.<sup>268</sup> İbn Hacer'in bir yorumu da şöyledir: "Hadislerdeki "ıdribû" "çalınız" kipi hem erkek hem de kadınlar için kullanılan bir kiptir. Bu da, bu gibi hadislerin erkeklerin de def çalmalarına cevaz vermesini gerektirmektedir Ancak bunu ifade eden hadis zayıftır. Sahih hadislerde bu izin, kadınlara verilmiştir. Kadınlara benzeme ve özentî yasaklandığından erkekler def çalamazlar".<sup>269</sup> Fıkıh kaynaklarında bulunan ve İbn Hacerle aynı yönde olan yorumlara daha önce işaret edilmmişti.

## 2. BATIL, LAĞV, ZÛR, SAVTU'Ş-ŞEYTan, SÛMUD VB. KAVRAMLAR – MÜZİK İLİŞKİSİ

Müziğin Kur'an-ı Kerim'deki yerini doğrudan "lehv" kavramı açısından araştıranların yanında yine Kur'an-ı Kerim'de geçen başka kavramlar açısından ele alıp tartışanlar da olmuştur.

Başta hanefîler olmak üzere bir kısım alimlerin, müziği "lehv" hadisinde geçen "batıl" kavramı çerçevesinde değerlendirdiklerini daha önce belirtmiştik. Bunun yanında müziği İsrâ 17/81'de "De ki Hak geldi, batıl zâil oldu" mealindeki âyet-i kerimede geçen "batıl" kavramı çerçevesinde değerlendirerek haram diyenler de olmuştur. Hanbelî alimlerinden İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Abbas'dan nakledilen bir yoruma dayanarak müziği bu açıdan değerlendirdiği gibi<sup>270</sup> mâlikî mezhebinden Kasım b. Muhammed'den de benzer bir görüş nakledilmiştir.<sup>271</sup>

Mü'mininun suresi 23/3'de "Onlar ki saydasız şeylerden (lağv) yüz çevirirler" mealindeki âyet-i kerimede geçen "lağv" kelimesini Mâlik b. Enes'in naklettiğine göre Muhammed b. Münkedir "şarkı" (el-gına) olarak yorumlamıştır<sup>272</sup>. Yine Furkan 25/72'de "onlar saydasız bir şeye (lağv) uğradıklarında saygın kişiler olarak uğrar geçerler" mealindeki âyet-i kerimede geçen "lağv" kelimesinin çeşitli manalara geldiğini ifade eden Taberî, şarkı dinlemenin de bütün dinlerce çirkin karşılanan bir iş olduğunu, dolayısıyla bunun da bu âyet-i kerimenin ifade kapsamına girdiğini belirtmiştir<sup>273</sup>. Hanbelî alimlerinden İbn Kayyım el-Cevziyye şarkının bu âyet-i kerimede ifade edilen "lağv" kavramına girdiğinden dolayı haram olması gerektiğini ifade etmiştir<sup>274</sup>. Şâfiî alimlerden Mâverdî de kimi alimlerin aynı gerekçeye dayanarak şarkıyı haram saydıklarını belirtmiştir.<sup>275</sup>

Furkan 25/72'de "onlar ki yalan (zûr) yere şahitlik etmezler" mealindeki âyet-i kerimede geçen "zûr" kelimesi, Mücahid ve İbn Hanefî'ye başta olmak üzere bir kısım müfessirler

<sup>267</sup> Umdetü'l-Kâfî, V, 369.

<sup>268</sup> Gazzâlî, İfhyâ, VI, 151, 154.

<sup>269</sup> Fethu'l-Bârî, XIX, 271.

<sup>270</sup> İbn Ebiddünya, Zemmü'l-Melâhî, Beyrut, 1993, s. 74; İbn Kayyım el-Cevziyye, Hükmü'l-İslâm fi'l-Ğına, Kahire, 1398, s. 28.

<sup>271</sup> İbn Rüşd, el-Beyân ve't-Tahtîl, XVIII, s. 542.

<sup>272</sup> Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, XII, 112.

<sup>273</sup> Taberî, Câmi' u'l-Beyân, XIX, 64.

<sup>274</sup> İbn Kayyım, Hükmü'l-İslâm fi'l-Ğına, s. 2.

<sup>275</sup> Mâverdî, el-Hâvî'l-Kebîr, XVII, 190.

tarafından "şarkı" olarak yorumlanmıştır. Kelimenin bu yorumunu dikkate alan alimler bu âyet-i kerime'nin gereği olarak müziğin haram olacağını savunmuşlardır.<sup>276</sup>

İsra suresi 17/64'de "*sesinle, gücünün yettiğini yerinden oynat..*". mealindeki âyet-i kerime geçen "sesinle" (savtike) kelimesini İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk, Hasan Basri, İbn Ebi Hâtim vb. bazı müfessirlerin "şarkı/çalgi aleti" olarak yorumlamalarını dikkate alan fakihler, bu âyet-i kerimeye dayanarak müziğin haram olacağını ifade etmişlerdir.<sup>277</sup>

Necm 53/61. âyet-i kerime "*habersiz oyalanmaktasınız (sâmidûn)*" mealindeki âyet-i kerime geçen "sâmidûn" kelimesini İbn Abbas, İkrime, Dahhâk başta olmak üzere bir kısım müfessirler Yemen ve Himyer lugatına dayanarak "şarkı" şeklinde yorumlamışlardır.<sup>278</sup> Hanbelî alimlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye bu yorumlara dayanarak müziğin haram olacağını savunmuş<sup>279</sup>, ancak İmam Gazzâlî bu yorumu doğru bulmayarak eleştirmiştir.<sup>280</sup>

Kaynaklarda sıkça atıflarda bulunulan bu âyetlerin yanında Nâziât 79/40-41 ile Enfâl 8/35. âyetleri de müziğin haramlığı yönünde yorumlanmıştır.<sup>281</sup>

Kur'an-ı Kerim'de müziğin haramlığı yönünde yorumlanabilecek bu âyetlerin yanında helallığı yönünde yorumlanabilecek âyet-i kerimeler de bulunmaktadır. Nitekim Rum 30/15'de "*onlar cennet bahçelerinde neşe ve şenlik içinde eğlenirler (yuhberûn)*" mealindeki âyet-i kerime geçen "yuhberûn" kelimesini "Yahya b. Kesir, Evzâî, Vekî' gibi kimi müfessirlerin "şarkı dinlerler" şeklindeki yorumlarına dayanarak müziğin helal olduğunu savunanlar da olmuştur.<sup>282</sup> Yine Yâsîn 36/55'de "*gerçekten cennetlik olanlar bugün, pek güzel bir meşguliyet içinde zevklenmektedirler*" mealindeki âyet-i kerimenin yorumunda Ebu'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310) cennet ehlinin müzik dinleyeceğinden söz etmiştir.<sup>283</sup>

## H. CENAZE MERASİMLERİ

Abdurrahman b. Avf (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "*İki günahkar ve ahmak sesi yasakladım: Musibet anındaki ses, yüz-göz tırmalama, yaka-paça yırtma ve şeytan sesi*".<sup>284</sup> Tirmizî hadisin hasen olduğunu söylemiştir.<sup>285</sup>

Ebu Hureyre (r.a.)'den, Peygamber (s.a.s.)'in şöyle dediğini işittiği rivâyet edilmiştir: "*Allah Teâlâ, kıyamet günü, tevbe etmeden ölen ağıtçılara ateşten bir gömlek giydirir ve onları bütün insanlara teşhir eder*".<sup>286</sup> Heysemî hadisin senedinin hasen olduğunu söylemiştir.<sup>287</sup>

<sup>276</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 62, 63; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIII, 85-86; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, III, 329; Ebu Hayyân, *El-Bahru'l-Muhît*, VIII, 132; Maverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, XVII, 190; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, X, 227; İbn Kudame, *el-Muğni*, XII, 43; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hükmü'l-İslâm fi'l-Ğına*, s. 2.

<sup>277</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV, 147; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, III, 53; Ebu Hayyân, *El-Bahru'l-Muhît*, VI, 58; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 293; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hükmü'l-İslâm fi'l-Ğına*, s. 46-47; İbn Hacer Heytemî, *ez-Zevâcîr*, II, 175.

<sup>278</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXVII, 108-110; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 278; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 120;

<sup>279</sup> *Hükmü'l-İslâm fi'l-Ğına*, s. 48.

<sup>280</sup> *İhyâ*, VI, 165.

<sup>281</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 254; İbn Kayyim, *Hükmü'l-İslâm fi'l-Ğına*, s. 29-30.

<sup>282</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI, 35; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, III, 438; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 16;

<sup>283</sup> *Medârikü't-Tenzîl*, (Mecmûatün mine't-Tefâsîr içerisinde), İst., 1319; V, 214.

<sup>284</sup> *Tirmizî*, Cenâiz, 25.

<sup>285</sup> *Tirmizî*, Cenâiz, 25.

<sup>286</sup> Heysemî, *Mecma'*, III, 13; Beyhakî, *Sünen*, IV, 63.



Ümmü Atıyye'den rivâyet edilmiştir: "Peygamber (s.a.s.) bizden ağıt yapmamak üzere söz aldı".<sup>288</sup>

Ebu Mâlik el-Eş'arî (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Ümmetimde dört şey vardır ki, bunlar cahiliyet adetidir ve bunu terk edemezler: Soy ve şerefle övünmek, neseplere ta'n etmek, yıldızlarla yağmur dilemek ve ağıt yapmak".<sup>289</sup>

Ebu Hureyre (r.a.) Peygamber (s.a.s.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "İki şey vardır ki, insanlar onunla küfre düşer: Neseplere ta'n ve ölümlere ağıt yapmak".<sup>290</sup>

Bazı hadis ve fıkıh kaynakları bu gibi hadisleri bir yandan cenazenin ardından ağıt yakmanın haramlığına delil olarak zikrederken, diğer yandan bunları müziğin haramlığına da delil saymışlardır.<sup>291</sup>

Şunu da belirtmeliyiz ki, çeşitli müsibetler karşısında ağlamayıp sabır ve tahammül göstermek tavsiye edilmekle birlikte, bu durumlarda taşkınlık yapmadan kalben üzülme ve göz yaşı dökmek yasaklanmamış, bilakis fitrî bir ihtiyaç olarak görülerek müsaâde edilmiştir.<sup>292</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in, oğlu İbrahim can çekişirken ağladığı ve kucaklayarak öpüp kokladığı,<sup>293</sup> annesinin kabrini ziyareti sırasında göz yaşı döktüğü<sup>294</sup> ve yine Hz. Ebu Bekir ve Hz. Fatıma'nın Resûlullah'ın vefatı sırasında ağladıkları<sup>295</sup> bilinmektedir.

## SONUÇ

İnsanı yaratan Allah, yeryüzünde var olan her türlü imkanı onun hizmetine sunmuştur. Ses bu imkan ve nimetlerin en önemlilerinden birisidir. Allah Teâlâ yeryüzündeki bu imkanları "tayyibât/habâis" ya da "ma'rûf/münker" şeklinde sınıflandırarak, bunlarla ilgili kuralları da koymuş, böylece insanların bu imkanlar karşısında almaları gereken tavrı da belirlemiştir. Ne var ki İslâm'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'de müziğin bu kategorilerden hangisine girdiğine dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Bu da bu konunun Kur'an'ın temel ilkeleri açısından ele alınması gerektiğini göstermektedir.

İslâm alimlerinin müzikle ilgili çeşitli tespitleri bulunmaktadır. Kimileri müziği doğrudan münkerât / habâis kategorisinde değerlendirerek haram olması gerektiğini ileri sürmüş, kimileri doğrudan ma'ruf / tayyibât kategorisinde değerlendirerek helal ve mübah olması gerektiğini savunmuş, kimileri de çok yönlü tahlillerde bulunarak bir sonuca varmaya çalışmışlardır. Bu tartışmaları şu şekilde özetleyebiliriz:

1-Esasen ses, bir varlık olarak kötü bir şey değildir. Aksine hiçbir insan kendisini bu varlıktan soyutlayamamış, iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı her zaman ve zeminde bu varlıkla iç içe olmuşlardır.

.....  
<sup>287</sup> Mecma', III, 13.

<sup>288</sup> Müslim, Cenâiz, 10; Nesâî, Cenâiz, 15; İbn Mâce, Cenâiz, 51; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 29; Beyhakî, Sünen, IV, 62.

<sup>289</sup> Müslim, Cenâiz, 10; Tirmizî, Cenâiz, 23; İbn Mâce, Cenâiz, 51; Beğavî, Şerhu's-Sünne, V, 437

<sup>290</sup> Müslim, İmân, 30; Beyhakî, Sünen, IV, 63

<sup>291</sup> Merğînânî, el-Hidâye, III, 123; Haskefî, ed-Dürrü'l-Muhtar, IV, 591; Zeylaî, Tebyîn, IV, 421; Dâmâd, Mecmau'l-Enhur, II, 190; Molla Hüsrev, Dürer, II, 380; İbn Âbidîn, Hâşiye, V, 306; İbn Kayyim, Hükümü'l-İslâm fi'l-Çina, s. 43-45; Mâverdî, el-Hâvî'l-Kebîr, XVII, 191;

<sup>292</sup> Serahsî, Şerhu's-Siyeru'l-Kebîr, I, 89-90, 101.

<sup>293</sup> Buḥârî, Cenâiz, 44; Müslim, Fedâil, 62.

<sup>294</sup> Nesâî, Cenâiz, 101.

<sup>295</sup> Buḥârî, Cenâiz, 32; Müslim, Cenâiz, 16-26; Müsned, VI, 31

2- Yarattığı herşeyi insanın faydasına yaratan Allah, sesi de insanın faydasına yaratmıştır. Genel olarak "tayyibât" sınıfından olduğu kabul edilen ses ve onun özel bir şekli olan müziği kötü ve zararlı (habîs/münker) yapan icra şekli ile icrası sonucunda elde edilen sonuçtur. Bundan dolayıdır ki, hemen bütün alimler insana faydası olan müzik icrasının helal ve mübahlığını kabul etmişlerdir.

3-Alimlerin üzerinde durduğu önemli sorun, temelde tayyibât'tan olan müziğin, habâis/münkerât'ın önemli bir kısmı olan "lehv" sınıfına girip girmeyeceğidir. Çünkü alimler, hangi şekil, zaman ve zeminde icra edilirse edilsin "lehv" sınıfına giren her türlü müziğin haram olacağını ifade etmişlerdir.

4-"İnsanları yapmaları gereken aslî görevlerinden alıkoyan her şey" olarak tanımlanan lehv, müzik icrasında daha da önem kazanmaktadır. Çünkü "lehv"ın temeli zevke dayanmakta, zevkli olan şeyler de genelde insanları aslî görevlerinden alıkoymaktadır ki bu özellik müzik için fazlasıyla geçerlidir. Tarihte ve günümüzde müzik her türlü zevk ve eğlencenin olmazsa olmazları arasında yerini almış, ister dînî ister din dışı müzik icra edenler kendilerini müziğin gizemli dünyasına kapılmaktan alıkoyamamıştır. Başlangıçta belki geçici ve sıradan bir iş olarak ilgilenilen müzik, kısa bir süre içerisinde insanı etkisi altına alarak, her türlü acısını ve sıkıntısını unutturabildiği gibi, her türlü zevk ve eğlencesini de doyumsuz hale getirebilmektedir. Bu da bir çok insanı aslî görevlerinden uzaklaştırmakta ve iman ve amel-i salih toplumu yerine zevk ve eğlence (lehv) toplumunun oluşmasına sebep olmaktadır. Geçmişte İslâm alimlerinin müziğe karşı takındıkları olumsuz tavrın temelinde de İslâm dünyasında görülen bu değişimin payı büyük olsa gerektir.

## SÛFÎ İTİKADINININ DÖNEMLERİ

Cağfer KARADAŞ\*

**B**u çalışmada özellikle sünnî sûfî ekoller ve itikadî alanda geçirdikleri dönemler incelenecektir. Ekollerin isimlendirilmesinde Fahreddin er-Razî'nin (ö.606/1210) tasnifi esas alınmıştır. İtikadî safhalar hususunda ise bütün tasavvufî eserler değil, itikadî alanda eser vermiş veya eserlerinin başında itikadî görüşlerini belirtmiş olan sûfîlerin görüşleri gözden geçirilmiştir.

### Giriş

Hız. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn dönemlerinde rastlanmayan "sûfî" kelimesinin ortaya çıkış tarihi belirsiz olmakla birlikte, genel kanaat, hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlık kazandığı şeklindedir.<sup>1</sup> Aynı belirsizlik, söz konusu kelimenin menşei için de geçerlidir. Sûfilîğin dışarıdan etkilenme ile meydana geldiğini iddia edenler, kelimenin menşei dışarıda; bu hareketin İslâm toplumu içinde, İslâm'ın temel kaynaklarından çıkarılan yorumlarla oluştuğunu iddia edenler ise, içeride aramaktadırlar.<sup>2</sup>

İlk dönem sûfîler, ibadet ve zühd ile uğraşan, "zâhid, âbid, nâsik" diye nitelenen kimselerdi. Bu dönem sûfîlerinden bahsedildiğinde bu özellikte şahıslar anlaşılıyor veya kastediliyordu. Sûflîlik bu devirde doğal ve sade bir görüntü sergiliyor, güzel ahlak ve dindarlık olarak görülüyordu.<sup>3</sup>

Dînî ilimlerin bağımsızlığını kazanması, farklı öğretim metotlarının gelişmesi, buna paralel olarak bilgi birikimi ve çeşitliliğinin ortaya çıkması, diğer disiplinlerde olduğu gibi yabancı kültür ve bilimin etkisiyle tasavvufî alanda da yeni arayışların ve farklı yaklaşımların oluşumuna zemin hazırladı. Sûfîler, tekkelerle birlikte, yerleşik öğretim ve eğitim mekânlarına kavuştular, ardından kendi usûl ve eğitim metodlarını tesbite başladılar. Bu

\* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi İlk Öğr. Din Kül. Ve Ah. Bil. Öğr. Bölümü  
caferkadadas@hotmail.com

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. K. Z. Ugan), İstanbul 1986, II, 540-541; Mustafa Abdurrâzık, "et-Tasavuf" (Kütübü Dâirati'l-Meârifî'l-İslamiyye'nin hazırladığı *et-Tasavuf* adlı kitabın içinde), Beyrut 1984, s. 54.

<sup>2</sup> Massignon, *et-Tasavuf* (Kütübü Dâirati'l-Meârifî'l-İslamiyye'nin hazırladığı *et-Tasavuf* adlı kitabın içinde), Beyrut 1984, s. 25-28; Mustafa Kara, *Tasavuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1990, s. 26-31; Hayrani Altıntaş, *Tasavuf Tarihi*, Ankara s. 5-6; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Ankara 1972, s. 5-8; Mehmet Bayaktar, "Tasavvufta Yabancı Tesir Meselesi", (*Tanımı Kaynakları Tesirleriyle Tasavuf*, haz. Çoşkun Yılmaz), İstanbul 1991, s. 91-100.

<sup>3</sup> R. A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî bir Araştırma", (trc. Abdullah Kartal), U. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 7, c. 7. Bursa 1998, s. 690-691.

gelişmeler, tasavvufun hem farklı yönlerini hem de diğer ilim dallarına alternatif olmasını gündeme getirdi. Diğer bir ifade ile tasavvuf ilmi kendine özgü esaslar ile diğer ilimlerden farkını ortaya koyarken, aynı zamanda onların dengi ve alternatifi bir ilim dalı olduğunu da göstermiş oldu.

\* \* \*

İnanç ve düşünce ekollerinin tanıtıldığı "fırak edebiyâtı" diyebileceğimiz itikadî mezhepler tarihi kitaplarında, sûfiler, ne bir düşünce ne de itikadî ekol olarak yer alır. Nitekim Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210), *İ'tikâdâtü fıraki'l müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinde "İslâm ümmetinin fırkalarını yazanlar, sûfîyeyi zikretmemişlerdir" diyerek söz konusu gerçeği tespit etmiş, bundan sonra kendisi, sûfîleri bir inanç ve düşünce grubu olarak ele almış ve onları altı ekol şeklinde gruplandırmıştır:

1. Adetler ehli (Ashâbü'l-âdât): İşlerinin neticesi ve amaçları hırka giymek, seccade sermek gibi zâhiri süslemektir.

2. İbadet ehli (Ashâbü'l-ibâdât): Diğer işleri terk ederek zühd ve ibadetle meşgul olurlar.

3. Hakikat ehli (Ashâbü'l-hakika): Bunlar farz ibadetleri yerine getirdikten sonra nafilerle değil tefekkür ve nefsi cismanî ilişkilerden kurtarmak uğraşısı içerisinde bulunurlar. Onların gizlilikleri ve açıklıkları, kalpleri ve zihinleri Allah'ın zikrinden arınmış değildir. Bu, insanlığın en hayırlı fırkasıdır.

4. Nûriye: Bunlar şöyle derler: İki perde vardır: Nûrî (aydınlatıcı) ve nârî (yakıcı). Nûrî, tevekkül, şevk, teslim, murâkabe, üns, vahdet ve hâlet gibi övülmüş sıfatları elde etmek için uğraş vermek; nârî ise, şehvet gazab, hırs ve emel ile meşguliyettir. Çünkü, bu sıfatlar, yakıcı (nârî)dir. Nitekim İblis, nârî (ateşten) olduğu için kolayca hased (çekememezlik) içine düştü.

5. Hulûliyye: Biz, bunları kendilerinde garip haller gören kimseler olarak anıyoruz. Bu kimselerin yeterince ilimden nasibleri yoktur. Kendilerinde hulûl ve ittihadın (birleşme) gerçekleştiğini zannederler. Büyük iddialarda bulunurlar. Bu düşünceleri ilk defa ileri sürenler, Râfizîler'dir. Zira onlar imamları hakkında hulûl iddiasında bulunurlar.

6. Mübâhiyye: Gerçekte karışıklık ve bulanıklık meydana getirme çabasının ürünü, bir takım asılsız ve sonucu tehlikeli görüş ve davranış içerisinde bulunurlar. Allah'ı sevdikleri (muhabbetullah) iddiasındadırlar ama onların hiç de hakikatten nasibleri yoktur, aksine dinin zâhirine (şeriata) muhaliftirler. "Sevgilinin kendilerinden teklifi (dini yükümlülüğü) kaldırdığını" söylerler. Bunlar, bu grupların en kötüsü (şer)dür, aslında Mazdek dini üzere-dirler.<sup>4</sup>

Fahreddin er-Razî, bu tesbitte "ehlü'l-hak" diye nitelediği grubu beğenirken, son iki grup hakkında hoşnutsuzluğunu, hatta din dışı olma durumlarını ifade eder. Diğer bir deyişle, ilk dört grubu sünîlik içinde değerlendirirken, son ikisini, Râfizî ve Bâtînîlerden gösterir.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Fahreddin er-Razî, *İ'tikâdâtü fıraki'l müslimîn ve'l-müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 97-101.

<sup>5</sup> a.g.e., aynı yer.

Fahreddin er-Razî'den önce sûflerin içinden biri olan Hucvîrî (ö. 465/1072) ise, sûflerin oniki mezhep olduğunu, bunlardan ikisinin hulûliyye adı altında (Hallâciyye ve Hulmâniyye) merdûd ve bâtil, diğerlerinin ise makbûl olduğunu belirtir.<sup>6</sup>

Bir mezhepler tarihçisi olan Abdulkâhir el-Bağdadî (ö. 429/138) kelâm sahasında yazdığı *Üsûlü'd-dîn* adlı eserinde Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Târîhu's-sûfiyye* adlı eserinden naklederek, sûflerden çoğununun sünnî olduğunu belirtir ve İbrahim b. Edhem'den (ö. 161/777) başlayan bir çok sünnî sûfnin ismini verir. Buna karşılık sûflük örtüsü altında Hulûliyye'den olan Ebû Hulmân ed-Dimeşkî, durumu karışık olan el-Hüseyn b. Mansur el-Hallac (ö. 309/922) ve sûflerinin mu'tezilisi olarak nitelenen el-Kennâd'ın sünnîliğin dışında tutulduğunu belirtir.<sup>7</sup>

\*\*\*

Hicrî ikinci asrın başlarında gün yüzüne çıkan sünnî sûfî hareket, zühhd döneminde, marifetten çok amele, ilhamdan fazla ibadete, keşiften çok ahlâka ve kerâmetten çok istikâmete yani teoriden daha çok pratiğe önem verdiğinden<sup>8</sup>, teorik bir faaliyet olan itikadî konularla ilgilenme ve bu alanda eser verme faaliyeti yok denecek kadar azdır. Sûflerin itikadî alanda eser vermeye yönelmeleri, daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltilmesinden itibaren başlamıştır. Bu çıkış hem kendi inancını beyan, hem de eleştiren ve suçlayanlara cevap niteliğindedir. Bu nedenle zühhd dönemini dışarıda bırakıp, sûfî hareket, itikadî açıdan üç dönem şeklinde değerlendirilebilir.

## I. KELÂMLA MÜNASEBET DÖNEMİ

Bu dönem, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar süren ve sûfî hareketin kendisini ifade etmesi, toplum içinde yer edinmesi, daha da önemlisi sünnî ilim çevrelerinde meşruiyet kazanması sürecidir. Özellikle sûfî kesim, bu dönemde sünnî çizgide yerini belirginleştirmeye aşırı sûfî hareketle arasına mesafe koymaya özen göstermiştir. Örneğin, Hucvîrî, yukarıda geçtiği gibi sûflüğü on iki mezhebe ayırmış, bunlardan on mezhebi sünnî çizgide olması dolayısıyla makbûl kabul ederken, kalan iki mezhebi aşırı bulması nedeniyle merdûd ve bâtil saymıştır. Bu noktada sûfî olan Hucvîrî'nin görüşü, kelâmcı olan Fahreddin er-Râzî'nin görüşü ile paralel düşmektedir. Abdulkâhir el-Bağdadî'nin verdiği bilgiler açısından baktığımızda sûfiyenin içinden Mutezile'ye meyleden kişilere bile rezerv konulduğu görülmektedir.

Bu durumu anlamak ve anlamlandırmak için Gazzâlî öncesi devirdeki sûfî hareketi tanımak gerekmektedir. Söz konusu dönemde bazı sûfî önder ve müntesipleri tarafından, dinin zâhirine ters ve itikad açısından sahibi hakkında nahoş görüntü oluşmasına sebep olacak bir takım "şatahât" diye nitelenen sözlerin söylenmesi, sünnî toplum içerisindeki yerleşik kurallara aykırı tavırların sergilenmesi, sûfî imajını zedelemiştir. Yapılan eleştirilerin sûflerin itikad noktasında çizgi dışı söz, tutum ve davranışlarına yönelik olması<sup>9</sup>, onla-

<sup>6</sup> bk. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 283-388.

<sup>7</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *Üsûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 315/316.

<sup>8</sup> bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 114.

<sup>9</sup> Özellikle fakihler tarafından suflere dinin zâhirini ihlal gerekçesiyle ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Haris el-Muhasibî, Ebu Zeyd Bistamî, Cüneyd Bağdadî, Zünnûn Mısırî, Şakîk Belhî bu eleştirilere hedef olanlardır. (bk İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341-1339, s. 149-150; Süleyman Uludağ, a.g.e., s. 64-67; İlyas

rın dışarıdan iyi görülmediğinin ve gerek halk kesimi gerekse ulema arasında kötü bir imaja sahip olduklarının bir göstergesidir. Süleyman Uludağ o dönemdeki samimi sûflerin bu durum karşısındaki tavrını şöyle dile getirir:

"Bu durumun, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi samimi mütefekkir mutasavvıfların ruhları üzerinde derin tesirler meydana getirdiği muhakkaktır. *er-Risale*'nin ve *Keşfu'l-mahcûb*'un giriş bölümünü okuyan bir kimse, bu eserleri telif edenlerin çağlarında tasavvufun çöküşü karşısında ne derece esef ve elem duyduklarını, bu hareketin tekrar eski şekline dönmesi için ne kadar çok istekli ve sabırsız olduklarını anlar. Her iki müellifin de yazdıklarındaki ihlas ve harareti fark eder... Bu iki mukaddimeyi okuyan bir kimse, ikisi arasındaki sağlam münasebeti de kavrar."<sup>10</sup>

Bu şartları yaşayan ve çözüm yolları arayan sûfler, eserlerinde hem içe dönük restorasyonu hem de dışa dönük imaj düzeltmeyi amaçlamışlardır. Nitekim Kuşeyrî ve Hucvîrî'den önce sünnî sûfliğin mahiyeti, doğuşu ve gelişmesi hakkında önemli bilgiler veren Kelâbâzî/Gülâbâdî (ö. 380/990) *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eserinin başında şunları kaydeder:

"Mânâ gitti, isim kaldı; hakikat kayboldu şekil kaldı. Tahkik hilyeye, tasdik zinete dönüştü. Sûfî olduğunu söyleyen onu bilmeyen; sûflik takınmış olan ise onunla muttasıf olmayandır... Bu durum, bu kitapta, sûflerin tarikatlerini tanımlamaya, başta tevhid ve sıfatlar olmak üzere bilmeyenlerde şüphe uyandırması muhtemel konulardaki görüş ve tavırlarını açıklamaya beni sevk etti... Bunları, onların işaretlerini bilmeyenin anlaması, ibarelerini kavrayamayanın idrak etmesi için, mümkün olduğu ölçüde ilmî usuller çerçevesinde açık beyanla dile getirmeye çalıştım."<sup>11</sup>

Kelâbâzî, söz konusu eserinin başında Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i ile Matürîdî kelâmcısı Ömer en-Neseffî'nin *Akaidü'n-Neseffî*'si doğrultusunda İslâm akaidini açık ve akıcı bir uslubla verir. Onun amacı, hem tasavvufun sünnî itikada uygunluğunu isbat hem de dinin zâhirine aykırı tasavvufî hareketlere karşı, dinin zâhirine dayanan bir tasavvufu savunmaktır.<sup>12</sup> A. J. Arberry'ye göre ise, Hallacın ölümü üzerine taraftarları artan aşırı sûflilikle, sünnîlik akidesi arasındaki uçurumu kapamaktır.<sup>13</sup>

Bu dönemin en olgun ve etkili müellifi Kuşeyrî (ö. 465/1072), meşhur eseri *er-Risale*'sinin girişine, hakim sünnî rengi taşıyan itikad esaslarını koyarak, önceki sûfî önderlerinin bu esasları benimsediğini göstermek için de, her bir esas onları sözleriyle destekleyerek sûfliğin sünnîlik içindeki yerini perçinlemiş, tasavvufî fikirleri, batıl olanlardan ayırt etmeye, *Risale*'ye alınan her cümlenin dinin zâhirine uygun olmasına büyük özen göstermiştir. 'Ene'l-hak, sübhânî...' gibi yanlış yorumlamaya müsait şatahâtı kitabına almamış, hatta Hallâc-ı Mansur'u sûfler arasında saymamıştır.<sup>14</sup> Kuşeyrî, bu amaç doğrultusunda "tasavvufu, şeriata yaklaştırmaya" çalışmıştır.<sup>15</sup>

.....

Çelebi, "İlk Dönem Süflerin İtikadî Konulara Bakışları", (*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II* içinde), İstanbul 1999, s. 91-99.

<sup>10</sup> Süleyman Uludağ, "Hucvîrî ve Keşfu'l-mahcûb" (*Keşfu'l-mahcûb* Hakikat Bilgisi tercümesinin girişi), İstanbul 1982, s. 25.

<sup>11</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1400/1980, s. 27-28.

<sup>12</sup> Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf Giriş*, İstanbul 1992, s. 11-13, 34.

<sup>13</sup> A. J. Arberry, "Kelabazî", *İslâm Ansiklopedisi* İA, İstanbul 1967, VI, 537-538.

<sup>14</sup> Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi" (*Kuşeyrî Risalesi* tercümesinin girişi), İstanbul, 1981, s. 38.

<sup>15</sup> a.g.e., s. 54-55.

Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin yanı sıra halefleri olan Ebu'n-Necib es-Suhreverdi (ö. 563/1168) de benzer şikayet konularının kendi devirlerinde de bulunduğunu görmüş ve Kuşeyrî'nin yaptığı gibi müridlerin talim ve terbiye kaidelerini yazdığı *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eserinin başına sûfîlerin ittifak ve icma ettikleri itikad esaslarını içeren bir bölüm koymuştur.<sup>16</sup> Dönemin akaidinin özelliklerini anlamak için adı geçen iki müellif Kuşeyrî ve Sühreverdi'nin telif etmiş oldukları akaid metinlerine bakmak yeterlidir.

Her iki müellifin ortaya koymuş oldukları akaidin en belirgin özelliği, yaşadıkları bölgede etkili olan kelâm okullarının temel prensiplerini benimsemiş olmalarıdır. Örneğin, Allah'ın varlığı, sıfatları gibi ilahiyat konularında Eşa'rlığın va'z etmiş olduğu esasları ve kullandıkları terimleri olduğu gibi yansıtmaktadırlar. Kuşeyrî'den alarak aşağıda vereceğimiz metinler bu durumu izaha yeterlidir:

"Allah, ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, irâdesiyle mürîd, sem ile semî, basar ile basîr, kelâm ile mütekellim, hayat ile hayy, beka ile bakidir... Zâtî sıfatları zâtına mahsustur. Ne O'nun aynı ne de gayrıdır denilebilir, bilakis, ezelf ve ebedî sıfatlarıdır... *Cisim* değildir, *cevher* değildir, *araz* değildir."<sup>17</sup> "Cisimler, cevherler, arazlar, oluşumlar, tatlar, renkler, rüzgarlar, hareketler, sükûnlar, birleşmeler, ayrışmalar, aydınlık, karanlık, bunların hepsi O'nun kudretiyle meydana gelmiştir."<sup>18</sup>

Gazzâlî ile çağdaş olmakla birlikte, anlayış ve yaklaşım bakımından önceki dönemdem sayılabilecek Ebu'n-Necib Suhreverdi'de de benzer durum söz konusudur:

"Sûfîler şu hususlarda icma ettiler: Allah birdir, ortağı yoktur. Ne zıttı, ne benzeri, ne de dengi vardır. Kendisini nitelediği niteliklerle muttasıf, isimlendirdikleri ile isimlenmiştir. *Cisim* değildir, çünkü cisim parçaların birleşmesiyle oluşur. Halbuki, birleşik olan birleştirene muhtaçtır. *Cevher* değildir, zira *cevher* uzayda yer kaplayandır. Allah Teala ise, yer kaplamaktan ve bir mekanda bulunmaktan münezzehtir, aksine her yerin ve yer kaplayanın yaratıcısıdır. *Araz* değildir, çünkü araz, iki zamanda varlığını sürdürmez. Halbuki Allah, varlığı sürekli ve zorunlu olandır. O, ne birleşir, ne ayrılır, ne de parçası vardır."<sup>19</sup>

Her ne kadar Ebu'n-Necib Suhreverdi, sûfîlerin, selef mezhebinin ve hadis ehlinin fakihlerinin yolunu tercih ettiğini söylüyorsa da<sup>20</sup>, yukarıda alıntı yaptığımız kısım bunu doğrular mahiyette değildir.<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi ilk dönem seleflerinin ve Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (ö. 620/1223) ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi sonraki seleflerinin eserleri<sup>22</sup> incelendiğinde, kelâm terimleri ile ilahiyat konularının izahını onların eserlerinde bulmak mümkün değildir. Kaldı ki, seleflerinin kelâmcılara yönelik suçlamalarından biri de "sahabe döneminde bulunmayan 'cevher ve araz' gibi ıstılahları"<sup>23</sup> dînî konularda kullanmalarıdır. Bu durum sûfîler için de geçerlidir. Müteşabihat (haberî sıfatlar)

<sup>16</sup> Ebu'n-Necib Suhreverdi, *Âdâbü'l-mürîdîn*, Kahire, ts., Dâru'l-Vatani'l-Arabî, 15-21.

<sup>17</sup> Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi", s. 47-48.

<sup>18</sup> Kuşeyri, *Luma' fi'l-istikâd*, (Selâsü Resâil li'l-Kuşeyrî nşr. Tıblâvî Mahmud Sa'd, içinde), Kahire 1409/1988, s. 21-22.

<sup>19</sup> Ebu'n-Necib Suhreverdi, a.g.e., s. 15.

<sup>20</sup> A.e., s.32

<sup>21</sup> Selefiyye kelâma karşı çıktıkları sertlikte ilhama ve ona dayanan suffliğe de karşı çıkıyorlardı. Örneğin Selefiyyenin imamı Ahmed b. Hanbel, suffîlerin önde gelenlerinden olan Haris el-Muhasibî'den hoşlanmamış, onunla olan ilişkisini kesmişti. (bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 64-67.)

<sup>22</sup> bk. A. S. en-Neşşar-A.C. et-Talibî, *Akaidü's-Selef*, İskenderiye 1971; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudame, *Lumatü'l-İtikad*, (Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî Giriş* içinde) İstanbul 1993; İbn Teymiyye, *el-Akaidetü'l-vâstıyye*, Muhammed Halil Huraş, *Şerhu'l-akaidetü'l-vâstıyye* içinde), Kahire 1314.

<sup>23</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, ts. I, 165.

konusunda, selefin tavrını benimseyerek te'vili reddetmek hususunda, bir benzerlikten söz etmek mümkün ise de, o dönemde te'vil sünniler arasında da yaygınlık kazanmış değildi. Devrin ünlü kelâmcısı Bakillânî'nin (ö. 403/1013) eserleri incelendiğinde onun, bu meselede selef gibi düşündüğü görülecektir. Sonuç olarak denilebilir ki, adı geçen tasavvuf önderlerince, sûfî akide bu dönemde kelâm anlayışına bağlı ve onun uydusu durumuna getirilmiştir.

## 2. FELSEFE İLE MÜNASEBET DÖNEMİ

Bu dönem, hakikat arayışı yolculuğu sonucunda sûflikte karar kılan Gazzâlî ile başlar. Zâhirî ilimlerin cansızlaştığını ve diriltilmeye muhtaç hale geldiğini gören Gazzâlî bir arayış içerisine girmiş ve çarenin tasavvufta olduğunu keşfetmiştir. Sûflik, adı geçen önderlerin çabası sonucu itikadî problemi aşmış, sünnilik çizgisini netleştirmiş, ulema çevresinde bir ölçüde de olsa yerini almıştı. Bununla birlikte, Gazzâlî, sûfliğin İslâm toplumu içerisinde meşruiyet kazanmasında ve tasavvufun sünnî düşünce ile bağdaşır hale gelmesinde etkin bir şahsiyet olarak görülür.<sup>24</sup> Kanaatimizce, Gazzâlî'yi sadece dışardan yani zâhir kesimden gelerek sûfîlerin bir takım yaklaşım ve beyanlarını onaylayan bir nevi onlara meşruiyet kazandıran şahsiyet olarak görmemek gerekir. O, gerçekte Süleyman Uludağ'ın dediği gibi, "şeriatî tasavvufa yaklaştırma"<sup>25</sup> misyonunun da sahibidir. Bu durumu Gazzâlî'nin hakikat arayışının portresi olan *el-Munkız mine'd-dalâl* ile *İhayâu ulumi'd-dîn* adlı eserleri incelendiğinde açık bir şekilde görmemiz mümkündür. O, her iki eserinde de, sûfîlerin kendi çevreleri için ileri sürdüğü şikayetleri, zâhir muhit için ileri sürmektedir. Ona göre fıkıh, kelâm gibi bilimlerle uğraşanlar, şekli tartışmaların, içeriksiz, ruhsuz sözlerin, rakibi ilzam etmeye, ayağını kaydırmaya yönelik kaba tartışmaların içerisinde kaybolmuş, toplumun gerçek gündeminden ve kendi maneviyatlarından uzaklaşmışlardır. Ortaya koydukları tartışmalar, elde ettikleri sonuçlar kendilerine ve topluma yarar sağlamadığı gibi, toplumda kutuplaşmaya yol açabilecek gelişmelere sebebiyet vermiştir.<sup>26</sup> Sonuçta, bazı devlet adamlarının yanlış politikalarının de etkisiyle sünnî mezhepler arasında çatışma ve çekişmeler, minberlerden birbirlerine lanet okumaya kadar varan çirkinlikler sergilenmiştir.<sup>27</sup> İşte bu nedenle Gazzâlî, zâhir kesimi, sûfî kesime yaklaştırarak, onlara yeni bir içerik, anlam ve vizyon kazandırma teşebbüsüne girmiştir.

Gazzâlî'nin bu tavır alışının o dönemin toplumsal ve siyasal gelişmelerinden bağımsız olduğu düşünülemez. Onun, ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından ortaya konulan, Sultan Melikşah ve Bağdat'taki Abbasî halifesinin de desteklediği "sünnî dünya-

<sup>24</sup> İ. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (translated by Andras and Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 160, 162; İ. Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Ankara 1989, s. 81.

<sup>25</sup> Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi", s. 55.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 1-3, 74; ayn. mlf., *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmuatü resâilî'l-İmâmî'l-Gazzâlî içinde), Beyrut 1416/1996, s. 540-541.

<sup>27</sup> Hanefî olan Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey, veziri Amîdü'l-Mülk el-Kinderî'nin teşvikiyle, Şafîî ve Eş'arîlere minberlerden lanet okutmuştur. (bk. Mustafa Cevad, "Asru'l-İmami'l-Gazzâlî", et-Türâsü'l-Arabî, sy. 22, Dimaşk 1406/1986, s. 110.). *er-Risale*'nin yazarı Kuşeyrî'nin oğlu Ebu Nasr el-Kuşeyrî (Eş'arî mezhebindedir), Bağdat Nizamiye Medresesi'ni ziyareti esnasında Hanbelî'ler aleyhinde konuşmuş; bunun üzerine Hanbelîler ayaklanmış ve çıkan olaylarda yirmi kişi ölmüştür. (bk. Mustafa Cevad, a.g. m. s. 114; W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, (trc. Hanefî Özcan), İzmir 1989, s. 81; Sabri Orman, *Gazzâlî*, İstanbul 1986, s. 21;



nın birlik ve bütünlüğünü oluşturmak” diye nitelendirilebilecek bir siyasî projenin<sup>28</sup> içeriğinde yer aldığı bir gerçektir.<sup>29</sup> Bu proje kapsamında ilmiyye sınıfına, sünnî ilkeleri toplum nezdinde güçlendirme ve dışardan gelebilecek zararlı fikirlere karşı, düşünce düzeyinde savunma mekanizması oluşturma rolü veriliyordu. Yine bu kapsamda sünnî mezhep ve topluluklar arasındaki fikrî ihtilafların giderilmesi veya en azından asgari düzeye indirgenmesinin yanı sıra, Hz. Peygamber devrindeki ruhî halin, canlılığın ve derûnilîğin tekrar dînî ilimlere ve ilim sahiplerine kazandırılması hedefleniyordu.<sup>30</sup> Gazzâlî'nin bu projede yer alması, dışarıdan bakıldığında resmî bir görev gibi görülüyorsa da, görevden ayrıldıktan sonra yaptığı bilimsel ve toplumsal faaliyetlerle bu projeyi devam ettirmesi onun bunu benimsediğini, şahsî meselesi olarak gördüğünü ve bir nevi gönüllü yürütücüsü olduğunu göstermektedir.<sup>31</sup> Nişabur'daki Nizamiye medresesini tamamladıktan sonra altı veya yedi yıl Nizamülk'ün karargahında kalmış olması<sup>32</sup> göz önüne alındığında bu projenin hazırlayıcıları arasında yer aldığını söylemek de mümkündür. Denilebilir ki, *İhyâu ulûmi'd-dîn* ile dînî ilimlere canlılık kazandırma, *Faysalu't-tefrîka* ile ihtilafları giderme, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Fadâihu'l-Bâtiniyye*<sup>33</sup> ile de zararlı fikirleri bertaraf etme hedeflenmiştir.

<sup>28</sup> Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si bu projenin belgesidir. Bu eserde ünlü vezir devletin mâlî, askerî, sosyal ve dînî alanda yapılanmasının ne şekilde olacağından, saray protokolüne dair bir çok düzenlemeden bahsetmektedir. (bk. Nizamülmülk, *Siyasetname*, (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981). Gazzâlî'nin devlet içindeki konumunu bilmek açısından C. E. Bosworth'un verdiği şu bilgiler önemlidir: (Büyük Selçuklu Devleti'nde) "fikir sahasında Nizamülmülk ve ilahiyatçı Gazzâlî gibi bilginlerin gayretleri, siyasî seviyede şîliğin mağlubiyetini kesinleştirdi ve sünnî mezhebin direncini kuvvetlendirdi." (bk. C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, trc. E. Merçil-M. İpşirli, İstanbul 1980, s. 148). M.G. S. Hodgson ise şu tesbitte bulunmaktadır: "Nizamü'l-mülk, bazıları başarısız olan, bazıları beklenmedik şekilde başarıya ulaşan bir dizi sosyal-politik yeniden yapılanma girişiminde bulundu" Bunlar, "brokratik yapının yeniden inşası, tarımın düzenlenmesi, haber alma teşkilatı (berid) kurulması ve eğitim alanında Nizamiye Medreseleri..." dir. (bk. M.G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, (trc. Komisyon, İz Yay.), İstanbul 1995, s.44-54; ayr. bk. W.M. Watt, *Müslümün Aydın*, s. 17, 43.

<sup>29</sup> "Temmuz 1085'de Cüveynî'nin ölümü üzerine Gazzâlî, vezirin "karargah"ına gitmiş ve ondan sonraki altı yılı galiba onun maiyetinde geçirmişti. Onun Bağdat'ta müderrisliğe tayin edilmesinden sorumlu olan kişi Nizamü'l-Mülk'tü. O, Şubat 1094'te yeni Halife Mustazhirî'nin yemin töreninde Bağdat'taydı ve Halife tarafından, kendisinden, Bâtıniler aleyhinde tartışmaya ait bir eser yazmasının istenildiği kendisince yeter derecede bilinmekteydi." (W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 87.) Terken Hatun'un çeşitli baskı ve siyasî manevralarla küçük yaşta Nasırüddin I. Mahmut'u tahta çıkarma teşebbüsüne karşı Gazzâlî'nin "yaşının sultanlığa yeterli gelmeyeceği" şeklinde fetva vermesi, onun siyasîlerle ve siyasetle ilişkisinin bir göstergesidir. (bk. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 1993, s. 228.)

<sup>30</sup> bk. Suad Hakim, "Mekânetü'l-Gazzâlî mine'l-ulûmi's-sufiyye", et-Turâsü'l-Arabî, sy. 22, Dimaşk 1406/1986, -s. 127-128.

<sup>31</sup> Dünyadaki en büyük destekçisi Nizamülmülk'ün 485/1092'de öldürülmesi, ardından Melikşah'ın ölmesi ve özellikle vezirin öldürülmesindeki entrikalar Gazzâlî'yi devlet ve siyasetten soğutmuştur. Devlet eliyle yürütülen projenin ruhî ve manevî tarafının eksik kalması da özellikle kendisini rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlığını *el-Munkız*'da gözlemlemek mümkündür. Tasavvufa yönelmesi, projeden vazgeçtiği, zâhir ilimlere tamamen sırt döndüğü anlamında değil, projenin ikmalî için tasavvuftan yararlanacağı düşüncesi dolayısıyladır. Bir süre yaşadığı uzlet hayatından sonra kısa süre Nişabur Nizamiye medresesinde öğretim faaliyetinde bulunduktan sonra Tus'a yerleşmiş ve orada eğitim ve öğretim faaliyetini devam ettirmiş; telif hayatına ara vermemiş, bir çok önemli eser kaleme almıştır. Bağdat'ta geçirdiği tecrübe onu devlet adamlarından ve siyasetten soğutmuştur. (bk. Watt, a.g.e., s. 110-116; Osman Turan, a.g.e., s. 328-329; İ. A. Çubukçu, a.g.e., s. 80-81; Sabri Orman, a.g.e., s. 47-49.)

<sup>32</sup> W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 87; Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 491; M. Said Şeyh, "Gazzâlî", (M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* trc. Mustafa Armağan, içinde), İstanbul 1990, II, 206.

<sup>33</sup> Bu kitabın halife el-Muztazhir'in talimatı ile yazılması ve bir adının da "Muztazhirî" olması yukarıdaki iddiaları güçlendirmektedir. (bk. W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s 87.)

Projenin temelini sünnî itikad oluşturuyordu. Yapılan bu çalışmalar, sünnî grup ve fertlerin "Ehl-i Sünnet İtikadı" ortak paydasında buluşturulması amacını güdüyordu.<sup>34</sup> Ancak ortada bir problem vardı: Bir selefî ile kelâmçıyı, sūfî ile fakîhi bir araya getirmek nasıl mümkün olacaktı. Bu duruma Gazzâlî, temel ilkeleri korumak kaydıyla, kişinin eğitim düzeyine ve anlayışına göre farklılıklara cevaz verme yaklaşımıyla el koydu. *İhya'*da "İrşadda tedric ve itikad derecelerinin tertibi"<sup>35</sup> başlığı, onun bu "tedricî itikad" anlayışının tezahürüdür. Orada söylediklerinin özeti şudur:

"Çocuklar ve halk için gerekli olan, Kur'an ve hadislerde geçen delilleri bilip ona göre inanmaları ve Kur'an ve hadis okuyup ibadetlerini yerine getirmeleridir."<sup>36</sup> "Eğer bir ülkede bid'atler az, mezhep ihtilafları fazla değilse, bu ülke insanına gereken, ihtiyacı miktarınca delilleri ve cedel yöntemini bilmesidir. Bid'at yaygınlaşmış, halkın ve çocukların yanıtılma ihtimali belirmiş ise, bu durumda *er-Risaletü'l-Kudsîyye*'de bulunan miktarda bir kelâm öğretilir. Zeka düzeyi yüksek bir kişi itikadî şüpheler içerisine düşmüş ise buna *el-İktisad fi'l-i'tikâd*'daki kadar bir kelâmın öğretilmesi gerekir."<sup>37</sup>

Bu ifadeler, her ne kadar Kur'an ve sünnette ortaya konulan ilkeler mutlak geçerli ise de, bu ilkelerin tek bir yorumu veya tek bir ifade biçiminin olacağına düşünülmemesi, zamana, ortama ve kişilerin durumuna göre farklı yaklaşımların doğal karşılanması gerektiği anlamına gelir.<sup>38</sup> Diğer bir deyişle, Gazzâlî, kişilerin ve toplumun eğitim ve anlayış düzeyi ile problemlerine göre, kademeli bir öğrenme ve sorumluluk alanı oluşturma eğilimindedir. Eğitim ve anlayış bakımından alt düzeyde bulunan bir kişinin, üst düzeyde bulunan ile aynı sorumluluk altına sokulması uygun olmayacağı gibi, problemi olan ile olmayanın aynı kefeye konulması da uygun düşmez. Gazzâlî, bu düzenlemeyi Sünnî kesimin ittifak edebileceği Kitap ve Sünnet çerçevesinde yeniden değerlendirmiş ve her iddianın belli zaman, mekan ve kişilerin özel durumlarına göre geçerli olabileceği düşüncesini dile getirmiştir. Buna göre bir kişinin şartları, kelâmdan uzak olmasını gerektirebileceği gibi, yakın olmasını da gerektirebilir. Ziraat ve ticaretle meşgul bir kişinin kelâmı öğren-

<sup>34</sup> Nizamülmülk, *Siyasetname*'de "Padişahın dini ve dinin hükümlerini koruması, alimlere ve din önderlerine hürmet etmesi, nafakalarını temin etmesi gerekliliğini vurguladıktan sonra (s. 91-94), Haricî, Bâtınî ve Mazdekilere karşı tedbir alınması üzerinde durur. (Nizamülmülk, *Siyasetname*, (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 257-324). Bunun yanı sıra, özellikle Gazzâlî'nin *İhyâu ulumi'd-dîn* adlı eserinin fikrî çerçevesini ve muhtevasını ve bir nevi otobiyografisi olan *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserini incelediğimizde bu sonuca rahatlıkla ulaşabiliriz. Nitekim W. M. Watt da benzer tesbitlerde bulunmuştur. (bk. *Müslüman Aydın*, s. 62). Burada belirtmek gerekir ki, Büyük Selçuklu Devleti'nin böyle bir projeye önyak olmasını tamamen bir mezhep taassubunun sonucu olarak görmemek gerekir. Bu proje özellikle devletin istikrar ve düzenini hedefleyen, bunu bozacak iç ve dış düşmanlara karşı bir tedbir niteliğindedir. Osman Turan'ın ifadesiyle "Selçuklular, sünnî mezhepler arasında olduğu gibi, mutedil şiiilere karşı da bir tefrik siyaseti takip etmiyor; seyyitleri, şerifleri, himayesinde bulunduyor; alevilere hankâh ve hatta medreseler inşa ediyorlardı." (bk. Osman Turan, a.g.e., s. 317).

<sup>35</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn*, I, 161.

<sup>36</sup> a.g.e., I, 162.

<sup>37</sup> a.g.e., I, 169. (*İhya'*'nın "Tevhid ve Tevekkül Bölümü"nde "öz, özün özü, kabuk, kabuğun kabuğu" şeklinde itikadın dört mertebesinin bulunduğunu dile getirmesi benzer bir yaklaşımdır: "Birinci mertebe, kişinin Allah'ın birliğini diliyle söylemesi ama kalbinin bundan habersiz olması. Bu münafığın itikadidir. İkinci mertebe, müslümanların tamamı gibi dili ile ikrar edip kalbiyle tasdik etmesi. Bu avamın (halkın) itikadidir. Üçüncü mertebe, keşf yoluyla, var olan her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu görmesidir. Bu mukarrabin makamıdır. Dördüncü mertebe ise, Varlık olarak sadece Allah kabul etmektir. Bu siddikların müşahedesi, tasavvuf diliyle 'tevhidde fena' dır. bk. a.g.e., V, 158.)

<sup>38</sup> Onun bu yaklaşımı, Selçuklu Devletinin hoşgörülü bir ortam oluşturmayı hedefleyen siyasal yaklaşım ve amaçlarına uygun düşüyordu. (bk. Osman Turan, a.g.e., s. 317)

mekle yükümlü tutulması uygun olmayacağı gibi, bir takım şüphelere maruz kalmış bulunan bir kimsenin de kelâmı öğrenmesi engellenemez.<sup>39</sup>

Ona göre tasavvuf aklî ve naklî ilimleri ihata eden veya onların bütünü ihtiva eden ilimdir.<sup>40</sup> Diğer bir deyişle zâhirî ilimlerin bâtınını, bir nevi ruhunu oluşturmaktadır. "Kur'an'ın bir zâhirinin bir de bâtınının bulunduğunu"<sup>41</sup> ifade eden hadislerle dayanarak her ne kadar, görünürde tasavvufun Kur'an'ın bâtınından elde edilen bir ilim olduğunu söylüyorsa da, bu sözün altında zâhir ilimlerin arka planında tasavvufun bulunduğu/bulunması gerektiği iması vardır. Ona göre, tasavvuf ile daha önce duyulan ve anlamları zihinde netleşmemiş olan hususların hakikati elde edilir. Bu durumda Gazzâlî, ya bütün ilimleri tasavvuf kisvesi giydirmeye çalışmaktadır veya tasavvufu bütün ilimlerin ahlakî ve derûnî boyutu olarak görmektedir. Gazzâlî'nin ocaktan yetişme bir sûfî olmadığı, diğer bir deyişle bir şeyhin dizi dibinde tasavvuf terbiyesinden geçmediği dikkate alınır, ikinci şikkin doğruluğu ağırlık kazanır. Zira her ne kadar Nişabur'daki hocaları içinde Kuşeyrî'nin öğrencisi olan Ebû Ali el-Farmadî (ö. 477/1084) bulunuyorsa da, o, bir kelâmcı olan Cüveynî'den (ö. 478/1085) daha çok etkilenmiş ve o doğrultuda çalışmalar yapmıştır.<sup>42</sup> Daha sonra tasavvufa yönelmesi, bir düşünce krizi ve arayışı neticesinde meydana gelmiştir. Nitekim, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserine baktığımızda tasavvufa girişinin, bir sûfîden etkilenecek değil de, bu alanda yazılmış eserleri incelemesi sonucunda gerçekleştiğini görüyoruz. Bir tekke geleneğinden gelmemiş ve bir tasavvuf büyüğünün yanında yetişmemiş olması bir yana, tasavvuf içerisinde belli bir renginin ve çizgisinin varlığı da tartışılır durumdadır. Buna karşın tasavvuf da dahil bütün İslâmî bilimleri etkilemiş olması tartışılmaz bir gerçektir. Kaldı ki, tasavvufa meyiletmesi, başta kelâm olmak üzere diğer ilimlerle ilişkisini kesmesi anlamına gelmiyordu.<sup>43</sup> Bu durumda Gazzâlî'yi salt bir sûfî olarak görmek yerine müslüman entellektüel olarak görmek daha isabetli olur.<sup>44</sup>

İster şahsî yönelişi olsun, isterse siyasî bir projenin hazırlayıcısı ve yürütücüsü olsun, Gazzâlî'nin temel amacı "dînî ilimlere yeni bir canlılık kazandırmak (İhyâ ulumi'd-dîn)tır". Bu doğrultuda olmak üzere Gazzâlî, tasavvufu "ahlakî arka plan", mantığı ise felsefeye karşı koymak ve başarılı olabilmek için gerekli bir "yöntem" olarak görmüştür. Ancak onun bu çabası sonucu sadece tasavvuf değil felsefe de sünnî düşünce dünyasının içine çekilmiş, bilimler arasındaki kalın duvarlar yıkılmış, bilimler arası iletişim ve etkileşim hızlanmıştır. Artık ne kelâm eski kelâmdır ne de tasavvuf eski tasavvuftur. Nitekim ondan sonra gelen ve onun izinde giden Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Razî gibi kelâmcıların çalışmaları ile, kelâm felsefi bir hüviyete bürünürken, İbn Arabî ö. 638/1240 ile de tasavvuf, felsefî bir görünüme kazanmıştır.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, I, 167; ayr. bk. Necip Taylan, a.g.e., s. 106-107.

<sup>40</sup> Gazzâlî, er-Risaletü'l-ledünniye, s. 230.

<sup>41</sup> bk. a.g.e., s. 228.

<sup>42</sup> W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 100; İ. Agah Çubukçu, a.g.e., s. 80; Mustafa Çağrıncı, a.g.m., XIII, 490-491.

<sup>43</sup> W.M. Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Gazzali", *Jornal of the Royal Asiatic Society*, London 1952, s. 29.

<sup>44</sup> "Geleneksel dünyada özellikle de İbrahimî dinlerin hükmettiklerinde ilkeleri konu edinen üç tür bilme tarzı vardır: Felsefe, teoloji, marifet..." "...Her üç disiplini de geleneksel dünyanın entellektüel hayatında rol ve fonksiyon sahibidir. Felsefenin her gerçek açıklamasında anmaya değer kelâm ve marifet unsurları bulunduğu gibi, belli bazı kelâm ve marifet öğretilerinin açıklanması için de felsefeye ilişkin hususlara ihtiyaç vardır. Her büyük filozofun bir dereceye kadar kelâmcı ve metafizikçi ve bu anlamda hikmet sahibi olduğu; her büyük kelâmcının bir dereceye kadar filozof ve hikmet sahibi olduğu; ve her hikmet ehlinin de İbn 'Arabî ya da Meister Eckhart örneklerinde olduğu gibi, bir dereceye kadar filozof ve kelâmcı olduğu söylenebilir." (bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul 1999, s. 95-96.)

Gazzâlî'den önce kelâm ilminin konusu "Allah'ın zâtı ve sıfatları" iken, felsefenin sünnî camiada meşruiyet kazanmasıyla birlikte, varlığın her türü, ilgi alanına girmiş ve böylelikle kelâmın konusu "mevcud" olmuştur.<sup>45</sup> Tasavvuf da aynı sâiklerin etkisiyle varlık konusuna yönelmiştir. Böylelikle kelâm, tasavvuf ve felsefe aynı konuyu ele alan farklı disiplinler durumuna gelmişlerdir. Bu birlik görüntüsüne rağmen yaklaşım ve bilgi kaynağı farkı hep gündemde kalmıştır. Zira kelâm "ilahî kanun"a uygunluk ölçüsüne göre konuların sınırlarını belirlerken felsefe akla uygunluğu gözetmiştir. Tasavvuf her ne kadar dışarıdan rahat yorum yapılabilen bir alan olarak görülüyorsa da, önde gelen sünnî tasavvuf önderleri dikkate alındığında naslara bağlılık noktasında pek tavizkar olmadıkları görülür. Tasavvufu, felsefe ve kelâmdan ayıran temel farklılık ise, bu disiplinin, nasların yanı sıra özellikle keşfe ve ilhama, diğer bir deyişle sūfî tecrübeye önem vermesi ve onu bilgi kaynağı olarak görmesidir.

### 3. FELSEFİ TASAVVUF DÖNEMİ

Ortaya koyduğu düşünce ve sistemle kendi devri ve sonrası bütün bir sūfliği etkileyen İbn Arabî ile başlayan bu dönemde tasavvuf, yeni bir renk ve yeni bir yöneliş kazanmıştır. Artık sūflik, sadece sünnî çevreyle ilişki kuran ve sünnî ilkeler çerçevesinde düşünce üreten konumundan çıkıp, özellikle kelâm ve felsefeden alınan unsurlarla yeni açılım kazanma sürecine girmiştir. Bu açılım, en kâmil biçimde İbn Arabî'de görülür. Özellikle onun hem kendisinin hem de sūfliğin zirvesi ve şaheseri kabul edilebilecek el-*Futûhâtü'l-mekkiyye* adlı eseri incelendiğinde, orada sūfî kültür birikiminin yanı sıra Mu'tezile dahil olmak üzere, kelâm ve felsefe birikimini görmek mümkündür.

İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesine getirdiği en büyük yenilik İhvân-ı Safâ aracılığı ile Yeni Platonculuk'tan alınan "varlığın birliği" (vahdet-i vücûd) teorisi ile felsefedeki "sudûr" teorisini andıran "mertebeler" (hazerât) düşüncesidir. Daha sonra gelen sūfler bu iki teoriyi çeşitlendirmek ve sistemleştirmek noktasında gayret göstermişlerdir. Örneğin Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428), bu mertebeleri kırka kadar çıkarırken sonrakiler yediye hatta beşe indirgemişlerdir.<sup>46</sup> Zaten İbn Arabî'de bu mertebeleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte temelde "zat" ve "uluhet" olmak üzere iki mertebeye vardır.<sup>47</sup> Ortaya attığı "insan-ı kâmil"<sup>48</sup> meselesi ise Cîlî'nin elinde en mükemmel şeklini almıştır.

İbn Arabî'nin seslendirdiği bu düşünce o devirde sanki yaygın ve moda bir fikir akımıdır. Nitekim birbiriyle direkt teması olmadığı bilinen bir çok kişinin aynı devirde benzer fikirleri seslendirmesi bunu göstermektedir. Örneğin Attar (ö. 610/1229), İbn Farız (ö. 616/1235), ve Celaleddin Rumî (ö. 654/1273) bu fikrin taraftarlarıdır ve bunların ne İbn Arabî ile ne de birbirleri ile ilişki kurdukları bilinmektedir.<sup>49</sup> İbn Haldun, yukarıda geçen İbn Farız'a ilave olarak, İbn Berracan (ö. 530/1136), İbn Sudkîn (ö. 548/1153), İbn Kasiyy

<sup>45</sup> Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelem*, İstanbul 1330, s. 10; İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 6-8; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1993, s. 50; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 6-7; M. Said Özervarlı, "Gazzâlî", İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1996, XIII, 511.

<sup>46</sup> Nablusî, *el-Kavlü'l-metin fî beyâni tevhidü'l-arifin* (Kahire, ts., Mektebetü Muhammed Ali Sabih), s. 11; Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi* (Ankara 1990), s. 48.

<sup>47</sup> Cağfer Karadaş, İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 24-26.

<sup>48</sup> İbn 'Arabî'nin "insan-ı kamil" görüşü için bk. Cağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-ı Kamil", U.Ü. İlah. Fak. Der. sayı: 7, c. 7, Bursa 1998, s. 453-466.

<sup>49</sup> msl. bk. Abdülhâlik Mahmud, "Mukaddime" (*Divânü İbnî'l-Fârid*, Kahire 1984), s. 9; Abdülbaki Gölpınarlı, "Önsöz" (Feridüddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, İstanbul 1990), s. VIII; Eva de Vitray Meyerovitch, *Mesnevî Mutlağın Arayışı* (trc. Mehmet Aydın, Konya 1996), s. 12, 35.

Bûnî (ö. 622/1225) gibi isimleri zikreder.<sup>50</sup> Denilebilir ki, bu yönelişin tohumlarını atan Gazzâlî'dir. Ancak, nasıl ki, Gazzâlî, Kuşeyrî ve selefi sûfîlerin çabalarının sonucunu en iyi devşiren ve sunan bir konumda olduysa, İbn Arabî de Gazzâlî ve yukarıda anılan sûfîlerin fikirlerinden göz doldurucu ürün elde eden şahsiyet olmuştur. Bu alanda İbn 'Arabî 'ye ikinci Gazzâlî (ö. 505/1111) demek pek de yanlış olmaz. Onun gibi genç yaştan itibaren fikri çalkantılarla sürekli bir arayış içerisinde olmuş hiç bir yer ve üstad onu tatmin edememiştir. Şu da var ki, genel kanaatin aksine o, insanlardan uzaklaşarak değil onlarla buluşarak olgunlaşmaya ve kendisini geliştirmeye yönelmiştir. Kendisini belli bir mezhep ve görüş ile sınırlandırmayan İbn Arabî akaid alanında fikir beyan ederken önyargısız davranarak hemen her görüşten istifade etmeye çalışmış, ancak çeşitli akımların görüşlerinden yararlanırken bunların kendi genel sistemine uyum sağlamasına önem vermiştir. Önceki bütün tasavvuf birikimini, kelâm ve felsefî fikirlerle mezmetmek suretiyle en azından ambalajı yeni bir ürün ortaya koymuştur. Özellikle Allah-âlem ilişkisi konusunda kullandığı terminoloji her ne kadar Kur'an, hadis ve seleflerinin kullandığı terimlerden oluşmuşsa da muhteva tamamen felsefeden aktarılan bilgilerden ibarettir.<sup>51</sup> Kelâmcılardan özellikle isim ve sıfatlar konusunda istifade eden İbn Arabî, bu alanda mezhep ayrımı gözetmeksizin, hangisinin fikri sistemine uymuşsa, onu almıştır. Affî, felsefeci ve kelâmcılarca aktarılan ve önünde hazır bulunduğu Yunan düşüncesi ile İslamî ilimlerin zenginliğinden faydalanarak eklektik bir düşünce sistemi oluşturmuş olduğu görüşüne yer verirken<sup>52</sup>, Mâcid Fahri tasavvufun onunla gelişmesinin zirvesine ulaştığını, yaratıcı enerjisini tükettiğini, bundan dolayı da fikir tarihçilerinin sonraki dönemle pek az ilgilendiklerini ileri sürer.<sup>53</sup>

İbn Arabî'den sonra vahdet-i vücûd düşüncesi sûfî çevrelerde yaygınlık kazandı.<sup>54</sup> Hamid Algar'ın ifadesiyle itikad hususunda malum ısrarı, şeriata bağlılığı, alimler arasında kazanmış olduğu itibar ile tanınan Nakşibendî tarikatında erken dönemlerden beri onun izlerini bulmak mümkündür.<sup>55</sup> Ona yöneltilen tepkiler de hesaba katıldığı takdirde kelâm, fıkıh ve hadis gibi zâhir dinî ilim sahiplerini de uzun süre meşgul ettiği bir gerçektir.

Böylece tasavvuf daha önce değinildiği gibi felsefî görüntü kazanır. Zühd döneminin tersine pratikten çok teoriye yönelir, varlık nedenlerinden uzaklaşır, özgünlük görüntüsünü kaybeder. Süleyman Uludağ'ın tabiriyle "Çeşitli mücahede ve riyazet terimleriyle bedenî özellikleri ve cismanî nitelikleri zaafa uğratarak, gaybın sırlarına vakıf olmak, kainat üzerinde esrarengiz kuvvetler yolu ile tasarrufta bulunmak bu dönem de mutasavvıfların çoğunun gayesi haline gelir. Akıllı, nazarı ve istidlali aşığılayarak marifeti, ilhamı ve keşfi yüceltmek bu dönemdeki mutasavvıfların şiarı olmuştur."<sup>56</sup>

İzmirli İsmail Hakkı, bir nevi yukarıda söylenenleri kısa ama net bir ifadeye indirger ve "vahdet-i vücûd bir felsefedir"<sup>57</sup> der. Mustafa Sabri ise vahdet-i vücud düşüncesinin filozoflardan alınmış bir düşünce olduğunu ifade eder "fer" durumundaki tasavvufun değil

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil*, İstanbul 1958, s. 58-59.

<sup>51</sup> bk. Çağfer Karadağ, *İbn 'Arabî'in İtikadî Görüşleri*, s. 139-173.

<sup>52</sup> Affî, "İbn 'Arabî" (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. heyet, İstanbul 1990), II, 18.

<sup>53</sup> Mâcid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987), s. 200-201.

<sup>54</sup> Musatafa Abdurrâzık, a.g. e., s. 42

<sup>55</sup> Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn 'Arabî Düşüncesinin İzleri", (trc. Salih Akdemir), *İslamî Araştırmalar Der. c. 5, sy. 5, Ankara Ocak 1991*, s. 1-20. İbn 'Arabî'nin Türk düşünce hayatına tesirleri hususunda bk. Mustafa Tahralı, "Muhiddin İbn 'Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", TDV Endünülüs İslâm Devleti Sempozyumu, 28 Kasım 1992, Ankara.

<sup>56</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 116.

<sup>57</sup> İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 155.

"asıl" durumunda olan felsefenin tenkit edilmesi gerektiğini dile getirir.<sup>58</sup> Vahdet-i vücûd konusunda bir fetvası bulunan<sup>59</sup> İbn Haldun bu düşüncenin "hulul ve ittihad"a yol açacağı endişesini taşır. Buna ilaveten felsefe ile karşılaştırıldığında bir özgünlüğü ve özelliğinin bulunduğunu söyleminin zor olacağı kanaatini taşır.

"Bu çeşit bilgiler çalışma ve çaba sonucu elde edilen felsefe bilgilerine ve görüşlerine benzemekle birlikte, kendilerine dayanak teşkil edecek delil ve burhandan yoksundur..." "Hatta felsefe, kıyas tertib etmek, burhan oluşturmak, deliller ortaya koymak suretiyle sûflilerden ayrılmaktadırlar. Sûflilerin söz ve fikirlerine dayanak teşkil edecek bürhan bulunmamakta, sadece vicdana dayandırılmaktadır. Geride sırf kabul ve iyi niyete bina edilen kimi zaman da maksadını aşan sözler kalmaktadır."<sup>60</sup>

İbn Arabî, Gazzâlî'nin başlattığı "tedricî itikad" anlayışını kurumsallaştırarak her kesim için bir akaid kaleme alır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başında, halk için selef itikadına yakın sade, kolay anlaşılır ve öğrenilir biçimde "Akidetü Ehli'l-İslam"<sup>61</sup>, kelâm'la meşgul olanlar için "Akidetü ehli'r-rusûm"<sup>62</sup>, sûfliler için ise "Akidetü ehli'l-ihisâs"<sup>63</sup> kaleme alır. Yüksek düzey sûfliler için ise Fütûhât'ın içerisine serpiştirdiği kendi ifadesiyle "bütün bunların fevkinde" olan "Akidetü hulasâti'l-hâssa"<sup>64</sup> yazar. Böylelikle dört dereceli bir itikat ön görmüş olur. Kelâmı tamamen gereksiz görmeyen İbn Arabî her beldede bir kelâmcının varlığını yeterli görür.<sup>65</sup>

İbn Arabî'ye karşı tepki, zâhir kesimden İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328), sūff kesimden ise İmam Rabbânî'den (ö. 1034/1624) geldi. Hamid Algar'ın dediği gibi her ne kadar "İbn Arabî'nin öfkeli ve amansız düşmanı İbn Teymiyye"<sup>66</sup> nin eleştirilerinden farklı mahiyette olsa bile onun da (Rabbânî'nin de) hedefinde vahdet-i vücûd düşüncesi vardı. Zira bu düşünce İslâm'ın genel anlayışına ve temel prensiplerine ters düştüğü inancı hakimdi. İmam Rabbânî'nin buradaki tavrı, Gazzâlî öncesi sūflilerin tavırlarını andırmaktadır. O, gevşemiş ve kopmaya yüz tutmuş zâhire bağlılık durumunu tekrar canlandırmak, dinin zâhir hüküm ve uygulamalarına gereken önemin verilmesini sağlamak uğraşısı içerisindeydi. İmam Rabbânî'yi farklı kılacak temel özellik, itikadî alana özel hassasiyet göstermesidir. Özellikle mektuplarında bir çok sūffiy Ehl-i Sünnet çizgisini terketmekle eleştirmesi manidardır. Şu sözleri onun temel ilkelerinin ne olduğunu gösterir:

"Bilesin ki, Hâcegân yolunun şartları şunlardır:  
Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını benimsemek,  
Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) sünnetine uymak,  
Kötü bid'atlerden ve nefsanî arzulardan uzak durmak,  
Mümkün olduğunca azimet ile amel etmek."<sup>67</sup>

Hatta medrese-tekke dengesi söz konusu olduğunda, zâhir ilimlerin öğretildiği medrese tarafında yer almıştır.<sup>68</sup> Zâhirî ilimleri öğrenmemiş bir sūffinin bâtinî muamma ve

<sup>58</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min Rabbi'l-alemîn*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1367/1950, III, 85-86.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil li tehzibi'l-masâil*, (nşr. Muhammed b. Tavit et-Tancî) İstanbul 1958, s. 110.

<sup>60</sup> a.g.e., s. 61, 69.

<sup>61</sup> İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, (nşr. Osman yahya), Beyrut 1405/1985 I, 162-173

<sup>62</sup> a.g.e., I, 174-186.

<sup>63</sup> a.g.e., I, 187-213.

<sup>64</sup> bk. a.g.e., I, 213.

<sup>65</sup> a.g.e., I, 156.

<sup>66</sup> Hamid Algar, a.g.m., s. 2.

<sup>67</sup> İmam Rabbânî Ahmed es-Serhendî, *el-Mektûbât*, İstanbul ts. Fazilet Neşriyat, I, 336 (290. mektup).

kayganlık alanında yolunu kaybetmesi, dengesini yitirmesi mümkündür. Dolayısıyla bâtinî alanın kayganlığından korunmak için zâhir ilimlerin muhafazakarlığına sığınmak gereklidir. Çünkü o vahdet-i vücûd anlayışı ile insanların inançlarının tehlikeye atıldığı kanaatinde-  
dir.<sup>69</sup>

Osmanlı toplumunda ise İbn Arabî düşüncesi, mevcûd akide ile uzlaştırılma yoluna girdi. Bunun en iyi örneği Osmanlı toplumuna hâkim olan bilhassa sünnlüğün matürîdî ekolü ile İbn 'Arabî 'nin düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış olan İsmail Hakkı Bursevî'dir (ö. 1137/1725). O, özelde bağlı bulunduğu ve sevdiği İbn 'Arabî 'nin görüşü ile Sünnî kesimin görüşlerini, genelde ise zâhir kesim ile bâtin kesimin görüşlerini özellikle inanç noktasında uzlaştırmaya çalışmıştır.<sup>70</sup>

## SONUÇ

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Hicri ikinci asırda başlayan sûfî hareket, ilk dönemde zühd hareketi olarak ortaya çıktı. Bâyezîd Bistâmî, Hallac gibi şahsiyetlerin İslâm itikadî açısından te'vili neredeyse imkansız olan bir takım sözleri (şatahât), zühd, tevekkül ve aşk gibi hususlarda aşırı davranışları, toplum ve ulema tarafından sûflüğün sünnî itakad dışında değerlendirilmesine yolaçtı. Bu durumu düzeltmek için özellikle Kelabazî'den itibaren yoğun bir faaliyet başladı. Hucvirî, Kuşeyrî ve Suhreverîlerin çabalarıyla sünnî itakad imajı tekrar kazanıldı.

Gazzâlî ile birlikte sünnî sûflükte yeni bir yöneliş başladı, özellikle varlık konusuna duyulan ilginin güçlenmesi, onu yeni bir mecraya soktu. Kelâm ve felsefe ile ilişki neticesinde İbn Arabî'nin elinde felsefî sûflük doğdu. Ancak şunu da belirtmek gerekir: İbn Arabî ve büyük ölçüde onun etkisindeki sûfî grup ve kişiler istisna tutulacak olursa "felsefî tasavvuf"un etkisinin kısmen dışında kalmış sûflere ve tarikatlere bakıldığında, bölgesel kültüre bîgane kaldıkları söylenemez. Bir başka deyişle, genelde her sûfî grup ya da kişi, yaşadığı çevreye, zâhir noktasında uyum sağlamış, özelde içinde buldukları toplumun itakadî görüşlerini bilhassa temel konularda aynen paylaşmıştır. Örneğin Suhreverî ve Şa'rânî (ö. 973/1565), yaşadıkları çevrede Eş'arîlik hakim mezhep olduğu için temel prensiplerde onu benimserken, İmam Rabbanî ve Bursevî, Mâtürîdî çevrenin etkisiyle ağırlıklı olarak bu ekolü yansıtır. Ancak, İbn Arabî kendisinden sonraki bütün sûflüğü etkilemiştir. En müteşerri görünen ve içinden İmam Rabbanî gibi İbn 'Arabî 'ye muhalif bir şahsiyet çıkarmış bulunan Nakşibendilik bile bu etkiden kurtulamamıştır.

.....

<sup>68</sup> a.g.e., I, 64 (48. mektup).

<sup>69</sup> bk. Çağfer Karadaş, "İmam Rabbanî ve İtikadî Görüşleri", U.Ü. İlahiyat Fak. Der. sy. 9, c. 9, Bursa 2000, s. 339-349.

<sup>70</sup> bk. Çağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Zâhir Düşünce ile Bâtin Düşünceyi Uzlaştırma Çabası", I. Uluslararası İsmail Hakkı Bursevî Sempozyumu, Bursa 26-27 Mayıs 2000.





# MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE KUR'ÂN'IN YARATILMIŞLIĞIYLA İLGİLİ BELİRLENEN AKLÎ ÇERÇEVE ve BUNUN BİLİMSEL DEĞERİ.

Kamil GÜNEŞ\*\*

## GİRİŞ

**K**elâm mezhepleri, ilgi alanlarına giren konular için naklî delillerin yanı sıra, özellikle aklî delillerle görüşlerini sağlama alma gayretinde olmuşlardır. Kur'ân'ın mahlûk olup-olmamasıyla ilgili Mu'tezile'nin getirdiği naklî delillerin ve sonuçta vardıkları yargıların aklî delillerden bağımsız olması mümkün değildir. Özellikle naklî delillerin anlam bakımından şekillenmesinde, aklî delillerin ve olgusal alan (şâhid)da çerçevesi çizilen yaklaşımların Mu'tezile üzerindeki belirgin etkisinden söz etmekte yarar vardır. Hatta onlara göre tevhid ve adâlet konusundaki tek belirleyici unsur, olgusal alanda varılan sonuçlar olmuştur.

Konuya başlarken, Allah'ın mütekellim ve Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabulde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin görüş birliği içinde olduklarını belirtmekte yarar vardır. Nitekim Bâkılânî (403/1013) Kur'ân'ın, Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu, Kâdî Abdülcebbâr ise yaratılmış olduğunu savunurlarken, onun Allah'ın kelâmı olmasında birleşmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in getirdiği İslâm dininde Kur'ân'ın hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olup, hatta buna inanmanın zarûriyyât-ı diniyyeden olduğunu söylemektedir. Ona göre Müslümanlar, Allah'ın mütekellim oluşunda ittifak etmişlerdir.<sup>1</sup> Hatta Kâdî Abdülcebbâr, mihraplarda okunan, sayfalarda yazılı olan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu,

\* Bu makale, Kamil Güneş'in hazırladığı "Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü (Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)" adlı doktora tezinin bir kısmını içeren özetidir.

\*\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kamilgunes@hotmail.com

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed (415/1025), *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Halku'l-Kur'ân konulu cilt) (thk. İbrahim el-Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961, VII, 61; Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *el-İnsâf fi mâ yecibü 'i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1993, s. 37, 71, 106, 110.

aksi takdirde helal-haram ayırımının kalmayacağından ve dinî hükümlerin dayanacağı bir kaynak yok sayılacağından dolayı küfür gerekeceğini söylemektedir.<sup>2</sup>

Bu konuda Ehl-i Sünnet ile arada yaşanan ihtilâf, Kur'ân'ın, acaba Allah'ın kelâmının hikâyesi mi olduğu, yoksa bizzât Allah'ın kelâmı mı olduğu hususundadır.<sup>3</sup> Mu'tezilî anlayışa göre Allah, kendi zâtının gereği olarak değil, muhdes bir kelâmı mütekellimdir, zira kelâmı hâdistir.<sup>4</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ise Kur'ân, Allah'ın ezeli ve ebedî kelâmıdır. Allah *bu kelâmı ezelden ve ebedde mütekellimdir*. Kelâmı için başlangıç ve sondan söz edilemez. Kelâmulallah mahlûk (yaratılmış), mec'ûl (yapılmış), muhdes (sonradan var kılınmış) değildir.<sup>5</sup>

Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü ile özdeşleşmiş bir kelâm ekolüdür. Tarihte ilk kez grup olarak bu görüşü savunanlar onlar olmuştur. Her ne kadar Cehmiyye'nin bu konuda önceliği bulursa da halku'l-Kur'ân konusunda temsilci ekol olarak anılan ve ilk zamanlardan beri tarih sahnesinde varlığını gösteren *mazhep*, Mu'tezile olmuştur. Esasen Mu'tezile, sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân (128/745)'ı izlemiştir.<sup>6</sup>

*Kâdî Abdülcebbar*, Kur'ân'ın mahlûk, muhdes, mef'ûl, yok iken var, Allah'ın dışında O'ndan başka bir şey olduğunda ve Allah'ın onu, kullarının faydasına binaen sonradan var ettiği ve benzerlerini var etmeye kâdir olduğunda tüm Mu'tezile'nin *icmâ* ettiğini söylemektedir. Onlara göre Allah Teâlâ, Kur'ân'ı var kılması nedeniyle haber veren, söyleyen, emreden, nehyedendir. O, Kur'ân'la mütekellimdir,<sup>7</sup> ancak kadîm kelâmının olması muhaldir.<sup>8</sup> Tarihsel arka plân ve destek amacıyla ümmetin çoğunluğunun Kur'ân'ı mahlûk olarak vasfetmekten kaçındıkları iddiasını doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbar'a göre ümmet âlimlerinin çoğu Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbar sahabeden delil getirirken onların, Allah'ın her şeyin faili ve yaratıcısı olduğunu söylediklerini, *onlardan açıkça Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyledikleri sabit olmasa da*, kafirlerin Kur'ân, Muhammed'in fiilidir sözlerine karşılık sahabenin, Kur'ân'ın Allah'ın fiili olduğunu söylemelerinden hareket ederek arada ilgi kurmakta ve onların söylediklerini varsaydığı 'Bu Kur'ân beşerin değildir' sözlerinin altına Kur'ân'ın mahlûk olduğu sözünün de gireceğini iddia etmektedir.<sup>9</sup> Aslında Kâdî Abdülcebbar'ın, sahabenin genel söz ve tavrından Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgi kurması hakiki anlamda bir ilgi olmaktan öte gerçek dışı bir kurgu niteliği taşımaktadır. Onun, sahabenin Kur'ân'ın Allah'ın fiili ve yaratması olduğunu aralarında açığa

<sup>2</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-famse*, (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1988, s. 550.

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed (415/1025), *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Halku'l-Kur'ân konulu cilt) (thk. İbrahim el-Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961, VII, 61; Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1993, s. 37, 71, 106, 110.

<sup>4</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 5, 61.

<sup>5</sup> Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013), *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1993, s. 37, 71, 106, 110.

<sup>6</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl* (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), I-III, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, I, 73.

<sup>7</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 3; a. mlf., *el-Muhît bi't-Teklif*, (Kitabı toplayıp el-Mecmû'u'l-Muhît bi't-Teklif fi'l-Akâid adıyla aktaran Hasen b. Ahmed b. Metteveyh (Mettûye)'dir, thk. ve tkd. Ömer Seyyid Azmi, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), ed-Dâru'l-Misriyye, Kâhire, ts., s. 331; a. mlf., *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde, thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnisyye li'n-neşr fi Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-küttâb fi'l-Cezâir, Tunus, 1986, s. 157.

<sup>8</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 111.

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 218-219.

vurmamalarını, zâten bu konuda herhangi bir ihtilâfları yoktu, şeklindeki izahı<sup>10</sup> da bunu göstermektedir.

Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı iddiasının karşısında, Kur'an'ın asla yaratılmamış ve Allah'ın ezeli kelâmı olduğunu savunan *Ehl-i Sünnet* vardır. Bâkılânî'ye göre zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi, O'nun kavli ve kelâmıdır; kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezeldir.<sup>11</sup> Bâkılânî, Allah'ın zâtıyla kâim kelâm sıfatının kadîm olduğunu söylemekle birlikte ezberlenen, okunan, yazılan şeylerin de mecaz değil hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olduğunu belirtmektedir.<sup>12</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın söylediğinin aksine *Bâkılânî*, Kur'an'ın mahlûk olmadığına sahabenin *icmâ* etmiş olduğunu söylemektedir. Bâkılânî ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşü Kur'an'ın muhdes, hâdis, halk, mahlûk, ca'l, mec'ûl, fiil, mef'ûl gibi nitelermelerden uzak olduğu yönündedir. Bâkılânî'nin sahabe icmâsını delil getirirken izlediği yol, Hz. Ali'nin, tahkim olayı ve Hâricîlerin takındığı tavrı münasebetiyle sahabenin huzurunda söylediği "*Vallahi! ben herhangi bir yaratıkla değil Kur'an ile hükmettim*" sözü üzerine sahabeden hiç kimsenin buna itirazda bulunmamasını onların, yaratıklar karşısında yaratılmamış Kur'an anlayışında olduklarını varsaymak olmuştur.<sup>13</sup> İmam Buhârî, çoğunluğunu tâbiûnun oluşturduğu birçok âlimden Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin görüşler aktarmaktadır.<sup>14</sup>

Esasen Bâkılânî'nin icmâyâ ilişkin istidlâlinin Kâdî Abdülcebâr'ın istidlâlinin pek farkı yoktur. Zira Hz. Ali, Kur'an'ın yaratılmamışlığını düşünerek ve hedefleyerek bu sözü söylemiş değildir. Sırf sözün delâleti bakımından düşünüldüğünde *herhangi bir yaratığın değil, Allah'ın kelâmıyla hükmettim* lafzından, Kur'an'ın başkaları değil, Allah tarafından fiil edildiği manasının anlaşılabilmesi gibi yaratıklar gibi mahlûk olmayan fakat kadîm olan Allah'ın kelâmıyla hükmettim, manası da anlaşılabilir. Doğrusu, o zamanki cereyan eden olay ve bağlamı, halku'l-Kur'an konusunun tarih olarak ortaya çıkışı ve Müslümanların zihinlerinde henüz böyle bir konunun tasavvurunun gündemde olmaması durumları göz önünde bulundurulduğunda bu gerekçelerden hareketle her iki anlamın da kastedilmediği sonucu çıkabilir. Bizce de uygun olanı budur.

Hem Ehl-i Sünnet, hem de Mu'tezile, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunda birleşmelerine rağmen, Tanrı ile kelâm arasındaki ilişkiyi kurarken Kur'an'ın yaratılıp-yaratılmadığı noktasında farklı yerlerde durmuşlardır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin kendi hesaplarına belirledikleri bir aklî çerçeve vardır. Bu yazımızda, Kâdî Abdülcebâr'ı (415/1025) ön plânda tutarak Mu'tezile'nin, halku'l-Kur'an etrafında çizdikleri bu aklî çerçevenin ne olduğunu ve bilimsel değerini, Ehl-i Sünnet adına Bâkılânî'nin bakış açısıyla ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. KELÂMİN SADECE OLGUSAL ALAN (ŞÂHİD)DA VAR OLMASI

Kelâmın mahlûk olduğuna inanan Mu'tezile, naklî delillerden daha çok aklî delillere dayanmıştır. Bu, onların kelâm felsefeleriyle de yakından ilgilidir. Zira onlara göre aklın,

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 91, 222.

<sup>11</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262.

<sup>12</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 27, 92.

<sup>13</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 72, 110-111.

<sup>14</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), "Kitâbü halkı ef'âli'l-ibâd" (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), Münşetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971, s. 117-137.

nakle bakarak ontolojik ve epistemolojik önceliği vardır. Zira vahiy gelmeden önce akıl, hem mevcuttur, hem de vahyi anlama noktasında birtakım ön bilgilere sahiptir.<sup>15</sup>

Kâdî Abdülcebâr, akfî kurguyu belirlerken kelâmın muhdes ve fiil edilmiş olduğunu ispat sadedinde mütekellim-kelâm ilişkisini irdelemekte ve kelâmın ancak iki yolla bilinebileceğini söylemektedir: 1- Kelâm, ya doğrudan kelâm sahibinden işitilir ve kelâmın, neden ve illetlerinin o kişiye dayandığı bilinir. 2- Ya da böyle bir kelâmı doğru bir haber verici haber verir. İnsanlar için *bilmenin* mümkün olduğu alan olan fizik dünyada (şâhid) kelâmın varlık bilgisi böyledir. Öyleyse Allah'ın kelâmını bilmenin yolu da iki türdür: 1- Allah, bir şekilde kelâmını var kılar ve hiç kimse buna benzer şekilde kelâm meydana getiremez. Çakıl taşında, ağaçta, taşta kelâmını var kılmaması gibi; 2- Bir peygamberin haber vermesiyle bilinebilir. İşte Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunun bilinişi bu şekildedir.<sup>16</sup>

Öyleyse Allah'ın kelâmının mahiyetine ilişkin ihtimaller ve kelâmın mahlûk olup olmadığı tartışması bağlamında mütekellim-kelâm ilişkisinde şu iki ihtimal Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'yi birbirinden ayırmada temel etken konumundadır: 1- Mütekellim, kelâmı fiil eden, var kılan, varlık alanına çıkarandır; kelâm, susma ve dilsiz olmanın bulunmadığı bir halde kişinin konuşma aleti/dilinden ortaya çıkan bir eserdir ve kişi bundan dolayı mütekellim olur. 2- Kelâm, bulunduğu zâtın hâl veya sıfatı olduğunu gösterir, mütekellimin sıfatıdır; kişi, kendisinde kelâm sıfatı mevcut olduğu için mütekellim olur.<sup>17</sup>

Diğer alternatiflerin Allah Teâlâ için doğru ve caiz olamayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebâr, genel Mu'tezilî anlayış doğrultusunda birinci anlam dışında var olabilecek ihtimalleri dışarıda bırakarak Allah Teâlâ'nın, ancak kelâmı fiil ettiği için mütekellim olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet içinden Bâkılânî ise kelâmı sıfat olarak ele almaktadır. Kâdî Abdülcebâr'ın burada yaptığı taksimat, kapsamlı ve muhaliflerin görüşlerini de içerecek tarzdadır. Aradaki tercih farkı, Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın yaratılmışlığını; Ehl-i Sünnet'in ise yaratılmamışlığını kabulde doğrudan ilgilidir.

Kâdî Abdülcebâr, kelâmın Allah'ın kadîm sıfatı olamayacağına dair görüşünde hatta genelleme yapacak olursak tüm ilahiyat konularında *kelâm ederken* temelde şu mantığı yürütmektedir: Bir zâtın sıfatından söz edilecekse önce/ibtidâen zât bilinip tanınır, sonra zâtın hangi sıfatlarının olduğu bilgisi söz konusu olur. Allah'ın ise zâtı bilinemeyeceğine göre onun sıfatlarının varlığından söz etmek aklın bilme alanının dışında olan bir şeyi (mâ lâ yu'kal) bilme iddiası ve bunu ispat etme gayreti olur. Bilinmeyi ispatlamaya çalışmak her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Doğrudan Allah'a ait olanı bilmenin bir yolu yoktur. Allah hakkında konuşmanın yolu ancak şâhidden geçmektedir.<sup>18</sup> Zira Allah'ın kelâmı ya bizim kelâmımıza benzer, ki bu takdirde kadîm olamaz, çünkü birbirine benzeyen iki şeyin kıdem ve hudûs niteliklerinde birbirinden farklı olması düşünülemez. Ya da bizim kelâmımıza benzemez ve farklıdır. Farklı olursa bilinen bir şey olmadığı ortaya çıkar, kelâm ancak bizim bilip tanıdığımızdır, başka kelâmdan söz etmek mümkün değildir. Şayet bilinenden başka bir kelâm ispat edilmeye çalışılırsa bu kez Allah için bilinenden başka bir renk vs. de caiz olurdu. Bu ise imkânsızdır.<sup>19</sup> Öyleyse O'nun kelâmı ile

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebâr, Kâdî Abdülcebâr, el-Muğnî, VII, 183.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 539.

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, (thk. Adnan Muhammed Zarzûr), 1 c.'de 2 c., Mektebetü dâri't-türâs, Kâhire, 1969, s. 11; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532-533; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 100-101.

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550.

bizim kelâmımızın arası ayrılmamalı, bu hususta şâhid ve gâib ayrı değerlendirilmemeli, bir şeyin cinsi ve bu cinsi ilgilendiren hükümlerin veya bazı vasıfların faillerin değişmesiyle değişmeyeceği görülmelidir.<sup>20</sup>

Bu mantık çerçevesinde Allah'ın kelâmının bekâsı (devamlılığı, sürekliliği) yoktur. Şâhid olunan dünyada kelâmı ilk baştan fiil kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, şâhidle gâibin birbirinin aynı olduğundan dolayı eğer Allah'ın kelâmının bekâsı olursa bizim kelâmımızın da bekâsının olması gerektiğini, beşerî kelâmın bekâsı bulunmadığına göre ilahî kelâmın da bekâsından söz edilemeyeceğini, neticede tamamen hudûs alâmetlerini içerdiği için bizim kelâmımızın mef'ûl ve muhdes oluşu gibi Allah'ın kelâmının da muhdes olması gerektiğini söylemektedir.<sup>21</sup>

Anlaşılan o ki Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın otantik kelâmı ilk var ettiğidir, artık bu kelâmın bekâsı söz konusu olamayacağına göre hikâye-mahkî teorisi devreye girmelidir. Buna göre hikâye ile mahkî aynı cinsten olmalı ki *hikâyeden* söz edilebilsin ve gerçekleşebilsin! Hikâye olgusunun kendisi muhdes ve mec'ûl olduğuna göre mahkî (Kur'an) de mahlûk ve muhdes olmalıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, akli bu tarzda işletirken insana ve olgusal alana biçtiği rolü Allah için de uygulamaya koyması, bir bakıma Allah'a tahakkümü ve O'nu mahkûm etmeyi çağrıştırmaktadır. Allah hakkında konuşmanın ve O'nu bilmenin başka yolunun olmadığı önermesini de yine kendi düşünce sisteminin kapalı devre doğrulanması olarak görmek gerekir. Kâdî Abdülcebbâr'ın gerek halku'l-Kur'an gerek diğer kelâmî meselelere bakışında olgusal alanın biricik tanımlayıcı ve belirleyici olduğuna dair hakim görüşü onun kelâmında çıkış ve sonuçlar itibarıyla akılcı oluştundan bağımsız değildir.

Esasen onun ve Mu'tezile'nin, kelâmullâhı nefiste kâim bir mana olarak değil, ma'kûl ve duyu organlarına açık bir şey olarak tanımlaması, kelâmullâhı bütünüyle anlaşılır bir şey olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu mantığa göre nefiste kâim olan ve bütünüyle duyu organlarıyla ifade edilmeyen bir şey olarak görülmesi onu belirsizliğe itecek ve anlaşılmaz kılacak, sonuçta Allah'ın vahyi hakkında konuşmayı ve onun pratik hayata uygulanma imkânını yok edecektir. Bir yönüyle kelâmullâhı tamamen insan idrakine açıyor görünse de Mu'tezile'nin kelâm teorisinin diğer yönüyle, kelâmullâhı salt harfler ve seslerle ifade edilen anlam içeriklerine indirmediği ve bunun ötesinde kadim bir anlama sahip olmadığını öne sürerek ilahî vahyi âdeta pozitivist bir yaklaşımla bilgi nesnesi haline getirmekte olduğu görülmektedir, onlar bunun neticesinde epistemolojik totalitarizmi barındıran bir duruma düşmüş olmaktadır.<sup>22</sup>

Bu değerlendirmeyi doğrulayacak tarzda Kâdî Abdülcebbâr şöyle demektedir: "Kelâm, eğer Allah'ın kendisi ya da bir parçası da değilse o zaman Allah'ın dışında bir şeydir. Allah'ın dışındakiler ise mahlûktur."<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın, Mu'tezile için temel ilke sayılan ve Aristo mantığını bir anlamda reddeden "el-menzile" prensibine ve bununla üçüncü halin imkânsızlığı kaidelerini dikkate almamasına bakıldığında onun, kelâmı, ya Allah'ın parçası olması ya da olmaması tarzındaki iki şey arasına sıkıştırma ve birini kabule zorlaması, başka hallerin imkânını yok sayma tavrını bilimsel bütünsellikle bağdaştırmak zordur. Burada uygulanan üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, belli şartlarda kesinlik arz etse de

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 206.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 206.

<sup>22</sup> Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 121.

Kâdî Abdülcebbar'ın asgarî düzeyde Sünnîlerin ihtimalini taksimatına hiç katmaması adı geçen mantık ilkesiyle değil, mezhebî ön bakışı ile alâkalıdır. Konuyu alternatiflere ayırıp sağlam ve doğru olanı tercih etme demek olan sebr ve taksim yöntemi de diyebileceğimiz bu tarzda, alternatifleri eksik bırakma şüphesiz onun yokluğu anlamına gelmemektedir.

Olgusal alana ait olması ve sonuçta yaratılmış olması durumunda *Kur'ân'ın da diğer mahlûklarda olduğu gibi öleceği* iddiasını cahilce bir yaklaşım olarak niteleyen Kâdî Abdülcebbar, bu mantığa göre ölümün de öleceğini çünkü mahlûk olduğunu belirtmekte, ölümün bizim gibi canlılar için söz konusu olduğunu, cansızlar için ölümün söz konusu olmadığını açıklamaktadır. Bir de kıyas yürüten Kâdî Abdülcebbar her mahlûk ölürse, ölümlü olmayanların mahlûk olmaması gerekir, öyleyse buna göre artık ölmeyecekleri söylenen cennet ve cehennem ehlinin mahlûk olmamaları gerekir, demektedir.<sup>24</sup> Böyle bir iddiaya Bâkîllânî'nin müracaat ettiğimiz eserlerinde rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Kâdî Abdülcebbar Ehl-i Sünnetten birinin söylediğini iddia ettiği *Mu'tezile'nin iddiasına göre Kur'ân mahlûktur; her mahlûk ölümlüdür; öyleyse Kur'ân da ölümlüdür* şeklindeki istidlâl karşısında harekete geçmekte ve itirazın kendi mantığı içinde geçersizliğini ortaya koymak amacıyla karşı kıyası sunmaktadır: *Her mahlûk ölümlüdür; ölümsüz olan mahlûk değildir; öyleyse yerlerinde ebedî olarak kalacakları söylenen cennet ve cehennem ehli de mahlûk değildir*. Burada varsayılan Sünnî iddia ayrıca ele alınabilir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın, önermelerde verdiği anlamların doğruluk derecelerini tartışmadan Allah dışındaki her şeyin fenâ ehlinde olduğunu, bu açıdan bakıldığında her mahlûk için bir son anın var olduğunu, mutlak ölümsüz olanın ancak Allah olduğunu ve ebedî var olacakların ancak Allah'ın var kılmasıyla var olacaklarını zikretmeden ve hesaba katmadan düz mantıkla, ölümsüz olanın mahlûk olmadığı, öyleyse ebedîyetlerinden söz edilenlerin mahlûk olmaması gerektiği gibi kabul edilemez bir sonucun çıkacağını öne sürerek karşı cevaba girişmesi doğru olmamıştır.

## 2. KELÂMİN SES VE HARFLERDEN OLUŞMASI

Algıyla bilinen ve idrak edilip işitilen, varlığı dilde cereyan eden,<sup>25</sup> belli bir tarzda art arda düzenli ve dizili olarak meydana gelen harfler şeklindeki kelâm tanımını benimseyen ve harflerle sesleri kelâmın tanımında olmazsa olmaz gören Kâdî Abdülcebbar,<sup>26</sup> bilinen ve şâhid olunan kelâmın kesik sesler (asvât-ı mukattaa) olmadan var olmadığını/olamayacağını söyleyerek<sup>27</sup> kelâmın bu haliyle, varlığı zaruri olarak bilinen ve varlıkta algılanan şeylerin en açıklarından olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Çerçevesi çizilen ve insan aklının kavrayıp bildiği kelâmdan başka nefiste olduğu iddia edilen başka bir kelâmın varlığı mümkün olmadığına göre<sup>28</sup> olgusal alandaki kelâmın niteliklerini, Allah'ın kelâmının nitelikleri olarak bilmek gerekmektedir. Buna göre aynı zamanda kelâm, beşerî özelliklere sahip, algılanan bir araz, bekâsı (sürekliliği/süreğenliliği) olmayan, mutlaka bir mahalde bulunan ancak bulunduğu mahalle ve cümleye hulûl etmesi zorunlu olmayan,

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 221-222; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 545.

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 12; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 529.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 3-8.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 21-23.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 3.

sifat olarak değil kendisini varlık alanına çıkararak, fiil olarak işleyen birlikte bulunan kelâm, mütekellimin ortaya çıkarmasıyla varlığı mümkün olan bir yapıdır.<sup>29</sup>

Kâdî Abdülcebbar, kelâmın ses ve harflerden oluştuğunu vurgulayarak Allah'ın hâdis alâmetler taşıyan böyle bir kelâmı ezelden vasıflanamayacağını, kelâmını ancak var kılmış olabileceğini ve Kur'an'ın mahlûk olmaktan başka alternatifinin olmadığını söylemektedir. Demek ki Mu'tezile, Allah'ın, harfler ve sesle mütekellim olduğunu söylemekte, ancak Allah'ın bu nitelikteki kelâmının O'nun sıfatı değil, yarattığı ve fiil ettiği kelâmı olarak görmektedir. Allah Teâlâ, kelâmını ses ve harfler şeklinde kendisinin dilediği bir yerde yaratmaktadır; O, bu nitelikteki kelâmıyla vasıflanmış değildir.

Kâdî Abdülcebbar'ın sınırlarını çizdiği böyle bir kelâmın kadîm olmasından söz etmek mümkün değildir. Ancak sorun bu daire içindeki kelâmın kadîm olup-olmaması değildir. Hiçbir akıllı bu niteliklerdeki kelâmın kademinden söz edecek de değildir. O zaman, Ehl-i Sünnet ve Bâkılânî'nin esas itirazları bu çerçevedeki kelâmın kadîm ya da muhdes olmasında değil, kelâmın mahiyetinin burada anlatılanlar olup olmadığı noktasında odaklanmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın kelâmı ses olarak tanımlamasına Fahreddin Râzî de karşı çıkmamaktadır. Şimdiye kadarki analitik yaklaşımlarımızda ortaya koymaya çalıştığımız gibi Râzî de bu konuda Mu'tezile ile yapılan tartışmaları zayıf bulmaktadır. İmkân olarak Allah'ın kelâmını canlı ya da bir cisimde yaratması mümkündür. Râzî, Mu'tezile'nin dediği manada Allah'ın mütekellim olmasını inkâr etmemekte, ihtilâfın Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen şu dört husus etrafında cereyan ettiğini söylemektedir: 1- Kelâm, nefiste kâim bir manadır ve bu mana içte bulunan sözü irade etme, söz bilgisi, sözü plânlama ve takdir etme ve içsel inançlardan başka bir manadır. 2- Allah, kelâmı nefis ile mevsuftur. 3- O'ndaki bu mana kadîmdir. 4- Allah'ın kadîm olarak mevsuf olduğu bu kelâm emir, nehiy, haber, istihbar ve nehiy olmakla birlikte tek bir manadır ve kelâmın bu türlerinin hepsi gerçekte *habere* döndür. Bu anlamda *kelâmın tek bir mana olduğunu* izah etmek mümkündür. Çünkü bir şeyle emretmek, yapıldığında mükafatını, yapılmadığında cezasını haber vermeye yöneliktir.<sup>30</sup>

Kelâmı sese ve bununla birlikte dizili, düzenli harflere indirgeyen Kâdî Abdülcebbar'ın tüm çabası, zaten bu niteliklere sahip bir kelâmın fiil edilmiş, yaratılmış, yapılmış, edilmiş olduğundan hareketle Allah'ın kelâmının da bunun dışında olmayarak mahlûk olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Dış varlığı itibarıyla kelâm tahlilinde başarılı ve haklı olan Kâdî Abdülcebbar'ın, söz ve sesle dilde dile gelen kelâmın kelâmı nefis gibi

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 5.

<sup>30</sup> Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (606/1210), *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehl-i s-sünne* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), el-Mektebû's-sekâfî, Kâhire, 1989, s. 50-53. İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (478/1085) ve Adududdîn Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-İcî (755/1354) de Râzî gibi Mu'tezile'nin ileri sürdüğü Kur'an'ın muhdes yönüne ilişkin hususları inkâr etmediğini, fakat Ehl-i Sünnet tarafından bunun ötesinde bir şeyin kabul edildiğini söylemektedirler. Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtu'l-edille fi usûli'l-itikâd* (thk. Es'ad Temîm), Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut, 1992, s. 125-126; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts., s. 294. Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (728/1328), Ahmed b. Hanbel (241/855) hakkında yaygın olarak söylenen ses ve sayfalarda terkip edilmiş şeylerin kadîm ve ezeli olduğuna dair görüşün, Ahmed b. Hanbel ve onun görüşlerini benimseyenlere açık bir iftira ve yalan olduğunu ve onlar böyle bir şeyi asla söylemediklerini belirtmektedir. Bk. İbn Teymiyye, "el-Münâzara fi'l-akâidi'l-Vâsitiyye" (*Mecmûatü'r-Resâilü'l-Kübrâ*, I-II içinde), Matbaatü Muhammed Ali Sabîh(Subeyh), Kâhire, 1966, c. I, s. 417. Genellemenin yapılacağı olursa Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'nin ısrarla üzerinde durduğu Kur'an'ın muhdes yönüne ilişkin kâim bir kelâmın varlığını dile getirmediği, ancak onların bu mananın ötesinde bir şeylerin olduğunu, Allah Teala ile kâim bir kelâmın varlığını ifadeye çalıştıkları söylenebilir.

başka bir manaya delâlet ettiği anlayışının önüne geçmek, kelâmın başka bir anlama gelebileceği ihtimalini bertaraf etmek ve neticede Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğunu ispata yarayacak her ortamdan istifade etmek istediği gözden kaçmamaktadır. İlahî kelâmının mahiyet olarak insanların sözleriyle aynı düzlemde ele alınarak beşer kelâmı gibi aynı niteliklerde görülmesinde şâhidi gâibe dayatma ve ilahî kelâmın sıradanlaştırılması belirtisi vardır. Bir beşer için Tanrı hakkında konuşmanın kendi varlık alan bilgisi ve tecrübesi dışında gerçekleşmesi mümkün değildir, ama her beşerî anlam, bilgi ve tecrübeyi Allah ve kelâmı hakkında işletmek de bilimsel değildir. Ancak Kâdî Abdülcebâr'a yönelik bu eleştirilerden onun yapmış olduğu fiziksel kelâm felsefesinin yanlışlığı gibi bir anlam da çıkarılmamalıdır; doğru olmayan, fiziksel kelâm felsefesinin Allah'ın kelâmına da aynen uygulanmasıdır, zira Allah katındaki kelâmın niteliğinin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi olduğunun bizzat delili yoktur, delil getirilmeye çalışılan şey sadece şâhiden yola çıkılarak gâib hakkında yürütülen kıyastır. Esasen bu konunun detayları oldukça fazladır. Ehl-i Sünnet'in de yapmaktan vazgeçme durumunda olmadığı gâibin şâhide kıyası meselesinde makîs ile makîsün aleyh arasındaki benzerlik illeti ya da illet benzerliği konusu başlı başına bir konudur.

Kelâmın ses ve harften ibaret olduğunu kabul etmeyen Bâkılânî'ye göre, harf ve sesler okuyucuya ait sıfatlardandır, Allah'ın kelâmının niteliklerinden değildir. Okuma ile ortaya çıkan tüm nitelikler okuyana ve o ortama ait iken, okunan şey Allah'ın kelâmıdır; ezberleme işi ezberleyene ait iken ezberlenen şey Allah'ın kelâmıdır; yazma işi yazanın sıfat ve yapması iken, yazılan şey Allah'ın kelâmıdır. Zikir, zikredenın sıfatıdır ama zikredilen Allah'tır. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler birbirinden farklı ve ibadet eden kimseye ait özelliklerdir, ama ibadet edilen tektir ve Allah'tır.<sup>31</sup> Bâkılânî, bundan sonra naklettiği pek çok hadîs ve sahabe sözüyle okunan Kur'ân'ın ses ve okunuşlarının okuyana izafe edildiğini belgelendirmeye çalışarak, Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluşmadığını ispat etmek istemektedir. Böylece o, düşünen kimseler için aktardığı rivâyet ve kendi istidlâlinin yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Ancak getirdiği deliller felsefî ve burhanî değildir. Yeri geldikçe bu hususlara değinilecektir. Esasen onun bu tür delilleri sıklıkla zikrettiği el-İnsâf kitabını, Eş'arî'nin el-İbâne'sine benzetmek mümkündür. Her iki eserde de konular felsefî ikna metot ve çerçevesinden öte, ilgi kurulan pek çok nassın zikredilmesi suretiyle ve kat'iyet ifade etmeyen istidlâllerle ele alınmıştır.

Bâkılânî, okuma ile okunan şey arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla şunları söylemektedir: "Okuma bazan güzel ve hoş, bazan çirkin ve tiksindirici, bazan düzgün, bazan hatalı olabilmektedir. Yazı da böyledir, doğru ya da yanlış, güzel ve övgüye değer ya da karışık, okunmaz ve çirkin olabilmektedir. İşte kullara ait bu nitelikler okunan ve yazılan şey için söylenemez, zira okunan ve yazılan Allah'ın kelâmıdır. Yazılan şey için yanma, suda bozulma ve benzeri afetler gelebilirken Allah'ın kadîm kelâmı için bu tür şeyler söylenemez. Ezber için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Neticede ezberlenen, işitilen, okunan ve yazılan Allah'ın kadîm kelâmıdır, bu kelâm mahlûk değildir. Düşün, gerçeği bulursun!"<sup>32</sup>

Bâkılânî'nin okuyan, yazan ve ezberleyene ait olan şeylerle okunan, yazılan ve ezberlenen şeylerin farklı olduğunu söylemesi doğrudur, ancak buradan hareketle işitilen,

<sup>31</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 89-92.

<sup>32</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 92.



yazılan ve ezberlenen şeylerin ezeli olduğunu söylemesi delile değil bir ön kabule dayanmaktadır. Yani anlattıkları kelâmullahın ezeli olduğuna değil sadece tilâvet-metlûv, kıraat-makrû', hıfz-mahfuz arasındaki farka delâlet etmektedir, daha ilerisini göstermemektedir. Okuma ile okunan şey (kıraat ile makrû' ve tilâvet ile metlûv); söyleme ve işitme ile işitilen şey (kıraat ile mesmû); yazma ile yazılan şey (kitâbet ile mektûb) birbirlerinden farklıdır, ama buradan okunan, işitilen, yazılan ve ezberlenen şeylerin kadîm olduğu anlamı çıkmaz. Bu unsurların kadîm olmasının delili, fiilleri ya da işlenişleri ile kendileri arasındaki farklılığa dayanmaz, arada *gerektirici* bir ilişki yoktur. Bâkîllânî, İbn Rüşd'ün kelâmcıların genel hâli için söylediği gibi<sup>33</sup> burhana dayalı ispatta bulunmamaktadır. Hatta el-İnsâf'ta, akabinde mutasavvif Cüneyd'in sözünden bile delil getirdiği yerde, okunan-okuma ve yazılan-yazma arasındaki ayrımı anlatırken ilginç bir benzetme yaparak şöyle demektedir: "Meselâ -Allah korusun- bir gün asi, azgın ve kaba bir diktatör Mushaf'ı ateşte yaksa ve o da kül olsa Allah'ın kadîm kelâmı yanıp kül oldu, yok oldu mu deriz? Yoksa Allah'ın kelâmı bâkîdir, durmaktadır, yanmamış ve yok olmamıştır, yanan ve yok olan müşekkel harflerdir mi deriz?... İşte bu misal harflerin hudûsunu, Allah'ın kelâmının bekâsını göstermektedir."<sup>34</sup>

Esasen işin bu kadarını Mu'tezile de zâten kabul etmektedir; onların da yanan Mushaf'la birlikte Allah'ın kelâmının bizzat yok olduğunu söylemeleri söz konusu değildir. Önemli olan Bâkîllânî'nin "Allah'ın kelâmı bildiğimiz ses ve harflerle alâkalı değildir, O'nun kadîm kelâmı vardır" gibi *kelâmının ne olmadığını söylediği* cümlelerinde aynı zamanda, kelâmının ne ve nasıl olduğunu anlatmaya çalışmış olmasıdır, halbuki bir şeyin ne olmadığını anlatmaktan, başka bir şeyin ne olduğu sonucu çıkmaz. Zaten onun önermesi, Allah'ın kadîm kelâmının olduğu apriorisi ile başlamaktadır.

Bâkîllânî, Kâdî Abdülcebâr'ın da yaptığı gibi beşerî kelâmın birbirini takip eden ses ve harflerden oluştuğunu, belli bir sınır ve şekillerinin olduğunu, sonlu ve mahreçlere, dile, ağza, boğaza muhtaç olduğunu söyledikten sonra kadîm kelâmın hudûsa delâlet eden bu nitelikleri taşımadığını ve onun ses ve harf cinsinden olmayan bir kelâm olduğunu söylemektedir.<sup>35</sup>

Ancak ne var ki, benzerine az önce değinildiği gibi, yukarıdaki doğrularla Bâkîllânî'nin vardığı bu netice arasında birbirini gerektirecek mantıkî bir bağ yoktur. Zira kelâm-ı nefsinin varlığı ve kadîm oluşu, beşerî kelâmın zikredilen muhdes özelliklerini taşımadığından dolayı değildir. Eğer kelâm-ı nefsi varsa onun bu özelliği, bizzat kendinden kaynaklanan açıklamalarla olmalıdır. Bâkîllânî'nin kelâm-ı nefsi ve kadîm kelâmın varlığının delilini değil de, zâten var kabul ettiği kelâm-ı nefsinin varlığının anlaşılmasını zihinlere yaklaştırmak amacıyla bu tür izahlara giriştiği savunması çok mantıklı gelmemektedir. Zira bu tarz yaklaşım, karşı tarafın (Mu'tezile) iddialarına cevap ve ikna değil, kendi tarafını tutanlar için açıklama getirme mahiyetindedir. Bâkîllânî'nin yaptığı, zaten kabul

<sup>33</sup> İbn Rüşd, el-Hafîd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (595/1198), *Faslü'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İst., 1992, s. 66. İbn Rüşd aynı yerde delil-medlûl ilişkisini burhan, cedel ve hatâbe bağlamında şöyle anlatmaktadır: "Burhan, kesin olarak medlûlu isbat eden akîl delile denir, bilginin kabulünde kesinlik ifade eder. Cedel, insanlar tarafından genel kabul görmüş ve şöhret bulmuş önermelerden kurulu kıyasa denmektedir. Bu istidlal tarzının amacı, hasmı susturmak ve burhana dayalı kıyası ve akıl yürütme tarzını kavramaktan aciz olanları ikna etmektir. Hatâbe ise, medlûlü kesin olarak isbat etmeyen ve zanna dayanan akîl delile denir. Hatâbe ile insanlara dünya ve ahirette fayda verecek şeylere bir yönlendirme söz konusudur, tıpkı hatip ve vaizlerin yaptığı gibi. Hatâbe yakîn ifade etmemektedir."

<sup>34</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 100-101.

<sup>35</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 99-103.

etmiş olduğu *kelâmullahın kadîm olduğu anlayışının* teşbih ve tenzihle ilgisi olmadığını açıklamaya yöneliktir. Doğrudan kadîm kelâmın kendisini ispata yönelik değildir. Dolayısıyla, Bâkılânî'nin verdiği cevapların Mu'tezile'nin iddialarına karşılık olmadığı görülmüş olmaktadır.

Kadîm kelâmın ses ve harflerden oluşmadığına "*Allah'ın kelâmını işitinceye kadar...*"<sup>36</sup> ayetiyle delil getiren Bâkılânî, bu ayetten Allah'ın ses ve harflerle konuştuğu anlamının zorunlu olarak çıkmayacağını düşünmektedir. Zira müşrikler zâten Allah'ın kelâmını vasıtasız işitemezler, onların işittiği okuyanın okumasıdır. Okuma eyleminin gerçekleşmesi için elbette harf ve seslere ihtiyaç vardır ve müşrikin Allah'ın kelâmını işitmesi de zaten böyle olmaktadır. Bâkılânî'ye göre bu ayette, ses ve harflerin işitilmesi değil, insanların Allah'ın kelâmını tedebbür etmeleri, içindekileri anlamaları ve belki şirklerinden dönerek hidayete ermeleri kastedilmektedir. Zira insanları hidayete erdirenin ses ve harfler değil, Allah'ın kelâmı Kur'ân'dır.<sup>37</sup> Sonuçta yaratıkların sözlerindeki bilinen hudûs alâmetlerini Allah'ın kelâmı için kabul etmek mümkün değildir, ses ve harfler Allah'ın kadîm kelâmını okumak için araç olup kadîm kelâmın kendisi değildir.<sup>38</sup>

Esasen Kâdî Abdülcebbar ile Bâkılânî arasındaki fark şudur: Bâkılânî, kadîm kelâmın ses ve harflerden oluşamayacağını, kadime hâdis şeylerin arız olamayacağını söylerken Kâdî Abdülcebbar ses ve harflerden kurulu yapının kadîm olamayacağını zira hudûs özelliği taşıyan şeylerin kadîm olmasını söyleme imkânının bulunmadığını söylemektedir. Bâkılânî, kadîm kelâmın hudûs alâmetleri taşımasının caiz olamayacağı, öyleyse kadîm kelâmın yaratıkların kelâmına benzemesinin imkânsız olduğunu savunurken Kâdî Abdülcebbar, bilinen ve hudûs özellikleri taşıyan kelâmdan başka bir kelâm olmadığını, öyleyse hudûs özellikleri taşıyan kelâmın kadîm ve sıfat değil hâdis ve fiil olması gerekliliğini savunmaktadır. Burada Tanrı hakkında konuşurken bizzat zâta ait bir niteliği yine bizzat zâta ilişkin bir nitelikte tavsif etmenin zorluğu ile şâhiden gâib adına yürütülen kıyasın geçerliliğini iddia etmek de aynı ölçüde zordur.

Bâkılânî, *hâ-mîm, elif-lâm-mîm* gibi mukatta harfleriyle başlayan ayetleri delil göstererek bunların Allah'ın kelâmı olduğu ve Allah'ın kelâmının da harfler şeklinde olduğu yaklaşımını kabul etmemektedir. Zira Allah'ın kadîm kelâmının bu harfler olamayacağı açıktır. Meselâ *mâlikî yevmiddin* ayetinin *melikî yevmiddin* şeklinde de okunmuş olması Allah'ın kadîm kelâmından bir harfin düşürüldüğü anlamına değildir. Kur'ân'ın yedi kıraat ile okunmasında da Allah'ın kadîm kelâmında bir değişiklik olamaz. Farklı kıraatler farklı Kur'ân'lar anlamına değildir. Zira yedi türlü okuyuş tek bir kelâmın, kadîm kelâmın okunuşudur.<sup>39</sup> Ama Mu'tezile açısından bakıldığında zaten kadîm kelâm kabul edilmemektedir ki, kadîm kelâmın harflerden kurulu olamayacağı söylensin! Nitekim Kâdî Abdülcebbar da harflerle kurulu bir yapının kadîm olamayacağını savunmakta, harflerden oluşan kelâm Allah'ın kelâmı ise bu ancak fiil edilmiş olabilir demektedir. Bâkılânî ise buradan hareketle Allah'ın kelâmının harflerden oluşmadığını, zira harflerin hâdis olduğunu söylemektedir. Mu'tezilî taraftan bakınca sorulacak soru şudur: Allah'ın kelâmının harfler olmasına ne engel vardır? Ve Allah'ın kelâmının harflerden kurulu olamayacağını nereden çıkarmakta-

<sup>36</sup> Tevbe 9/6.

<sup>37</sup> Bk. Tevbe 9/18.

<sup>38</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 118-119.

<sup>39</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 121-128.

sınız? Kadîm kelâmın harflerden kurulu olamayacağı anlayışından bizzat kadîm bir kelâmın varlığı mantikî olarak çıkmaz!

Dikkati çeken husus şudur: Mu'tezile, kelâm-ı kadîmin harf ve seslerden oluştuğunu söylememektedir. Onlar kelâmın ses ve harflerden oluştuğuna bakarak Allah'ın hudûs işaretleri taşıyan böyle bir kelâmı ezelde sıfat olarak vasıflanamayacağını, bu kelâmın olsa olsa Allah'ın yapıp-etmesi sonucu var olan mahlûk Kur'an olabileceğini söylemektedirler. Dolayısıyla Bâkılânî'nin Allah'ın kadîm kelâmının ses ve harflerden oluşamayacağını açıkladığı ibareleri, Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu zâten kabul etmeyen Mu'tezile'ye eleştiri ve cevap olarak ulaşmamaktadır. Zira Mu'tezile, Allah'ın harf ve sesle mütekellim, kelâmının da sıfatı değil yaratığı ve fiili olduğunu öngörmektedir.

Bâkılânî'nin, kadîm kelâmın ses ve harfler şeklinde olmadığı ön kabulünü belirtmesinden sonra, kadîm kelâm ses olursa..., harf olursa... türünden açıklama ve delil getirme çabaları, <sup>40</sup> bir yargıyı kabul ettikten sonra ona ilişkin detayları önerme ve sonuçlarla vermeye çalışması, bu meselede tümdengelim metodunu kullandığını göstermektedir. O, bunu yapmaya çalışırken ezeli kelâm görüşünü de şehâdet âleminden ispatlamak istemektedir. Öyle görünüyor ki Bâkılânî, Kur'an ve hadîslerde geçen ve hatta bizzat Allah'ın kelâmını indirmiş olmasından hareketle, bir takım olumsuzlukları nefyetmek ve tenzih amacıyla kadîm kelâmın varlığını kabul etmiş, artık iş delillendirmeye geldiğinde beşerî kelâma ait özelliklerin kadîm kelâmı ilgisinin olmadığını anlatmaya çalışmıştır. Halbuki Mu'tezile ile aralarındaki sorun, kadîm kelâm ile beşerî kelâm arasındaki farklar konusu değildir. Öyleyse, Mu'tezile zâten kadîm bir kelâmın varlığını kabul etmemektedir ki onlara kadîm kelâm ile beşerî kelâmın farkını anlatmanın bir mantığı olmuş olsun!

Bâkılânî'nin eleştirilerinin zayıf kalmasına karşın Cebraîl'in, Hz. Peygamber'in kalbine ilka ettiği kelâmullahın <sup>41</sup> *ses olmamasına rağmen* kelâm olarak nitelenmesinden hareketle Kâdî Abdülcebâr'ın kelâmın ses olduğu yaklaşımı ciddi bir itirazla karşı karşıyadır.

Bu arada sözlü ifade ile yazılı ifade arasındaki farka dikkat çekmek de yararlı olacaktır. Zira söylemin dünyası ile yazının dünyası birbirinden farklıdır. Kelâmullâh orijinal haliyle söylemin dünyasına aitken, onun yazılı hâli olan Kur'an, bu haliyle yazının dünyasına aittir. Yazının dünyasına ait olan bir şey ise dünyevîleşmiş bir şeydir; temellük edilebilir, kullanılabilir ve bilginimizin objesi haline getirilebilir. Fakat aynı zamanda o, bundan öte bir şeydir. İşte onun bu 'öteligi' içinde tecrübe edilmesi, yazının dünyası ile sözün dünyasının bir arada yaşatılması mümkün olacaktır. <sup>42</sup> Nefsî kelâmı kabul etmeyen Mu'tezile düşünürleri Kelâmullâhın bütünüyle seslere ve harflere indirgenebileceğine inanmakla Kur'an'ın, bizim duyusal yetilerimize görünür haliyle (şâhid) kavranabilen (ma'kul) bir kelâm cinsinden olduğunu vurgulamaktalar ve Kur'an'ın bize kapalı olan (gâib) bir anlamının bulunmadığını söylemektedirler. Böylece Mu'tezile, kelâmullâhın lafız ve manadan ibaret iki farklı yapısı olduğunu kabul etmemiş görünümüne düşmüş olmaktadır. Başka bir deyişle Mu'tezile, şâhid olanla gâib olan arasında bir düzleştirmeye (tesviye) gitmiştir. <sup>43</sup>

<sup>40</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 99-103.

<sup>41</sup> Tâhâ 20/114; Kıyâme 75/16-19; Şuarâ 26/193-195.

<sup>42</sup> Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 84.

<sup>43</sup> Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 72.

Kelâmın ses ve harflerden oluşmuş olması Kur'ân'ın yaratılmışlığının ispatında önemli bir adımdır ve Kâdî Abdülcebâr bunun farkındadır. Onun halku'l-Kur'ân konusuna ayırdığı el-Muğnî'nin yedinci cildinde bu konuyu geniş olarak tartışması da bunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebâr'ın Kur'ân'ın mahlûk olması görüşünün temelinde kelâmın mahiyet itibariyle tamamen olgusal alana ait bir şey olarak ele alınmasının yattığını söyledikten sonra alt başlık olarak ses ve harflerden oluşan kelâmın muhdes olmasının da aynı mantık çerçevesinde ele alındığını belirtmek gerekir.

### 3. KELÂMİN BİR MAHALDE BULUNMASI

Kâdî Abdülcebâr'ın, kelâmı beşerî alana indirgemesinde ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ispatında ona düşünce bütünlüğü sağlayan yan konuların birisi de kelâm-mahal ilişkisidir. Mahiyeti itibariyle mahalden ayrı düşünülmemen kelâmın mahlûk olmaması için bir sebep yoktur. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Ehl-i Sünnet'in de mahalde bulunan kelâmın kıdemini savunduğu gibi bir durumdan söz etmek mümkün değildir.

İdrak ve algılamaya konu olan kelâmın, diğer idrak olunanlar gibi bir mahalde bulunduğunu ve mahal olmadan varlığının imkânsızlığını söyleyen Kâdî Abdülcebâr<sup>44</sup> bununla varlığı muhdes olana (mekan/mahal) muhtaç olan bir şeyin kıdeminden söz edilemeyeceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Bâkılânî'nin aynı konuyu ele alışı Kâdî Abdülcebâr'dan farklıdır. O, kelâmın kadîm olduğunu öncelikle varsaymış, sonra kadîm olanın bir mekana hulûlünden söz edilemeyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Kâdî Abdülcebâr, kelâmın mekanda ve mahalde bulunan şey olduğunu dile getirmekte ısrar etmiş, Bâkılânî ise kadîm kelâmın hulûl edemeyeceğini öne sürmüştür. Kâdî Abdülcebâr, olandan hareket ederek teori ve sonuç geliştirmekte iken Bâkılânî, olması gerekenin ne olamayacağını teorik alt yapısını kurmaya çalışmıştır. İşin bu yönüyle Kâdî Abdülcebâr'ın yapmaya çalıştığı daha gerçekçidir. Ancak bu çalışmanın genelinde görüleceği üzere bizim Bâkılânî'ye yönelttiğimiz tenkitleri, onun konuyu ispattan öte kendi gibi düşünenleri iknaya yönelik izahları çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Onun bu tür delillerini, başka yerlerde daha güçlü ikna yöntemleriyle ele aldığı hususları pekiştirmek amacıyla ve ikincil delil olarak dile getirdiği şekilde kabul etmek de mümkündür. Fakat sonuçta, Bâkılânî'nin yaptığı istidlâllerin genellikle ikna edici olmadığını ve uygun bulmadığımız tarzda gelmiş olduğunu da söylemek durumundayız.

Bâkılânî'nin ifade ettiği görüşe göre, *hulûl* bir yere temas ve oraya yapışma demektir, bir şeye yakın olma, onunla birleşme gibi hususlar cisimlere ait niteliklerdendir, Allah'ın kelimesi cisim olmadığına göre O'nun kelâmının herhangi bir mekanla birleşmesi, oraya hulûlü caiz olamaz. Allah'ın kelâmı cisim, cevher, araz değildir, böyle olursa beşer kelâmı cinsinden olur. Allah ise mahlûkun kelâmı ile konuşmaktan münezzehtir.<sup>45</sup> Bunun gerekçelerinden biri olarak önceki başlıklarda ele alınmaya çalışılan kıraat-makrû', tilâvet-metlûv, kitab-mektûb, hıfz-mahfûz arasındaki farklılıktan dolayı kadîm kelâmın sese, okuyuşa, yazıya, ezber mahalline hulûlünden söz edilemeyeceği ileri sürülmüştür.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 24-25.

<sup>45</sup> Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (thk., Imâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut, 1987, s. 112; a.mlf., *el-İnsâf*, s. 27, 111.

<sup>46</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 110-112.

Bâkılânî'ye göre "Düşman taraflarına yapılan seferde Kur'ân'ın götürülmemesi, zira Kur'ân'ın ellerine geçme endişesinin bulunduğu" bildiren hadîs, <sup>47</sup> kadîm kelâmın mekana hulûlünü ya da kadîm kelâmın mümkün olmadığını, sadece okunan ve yazılan Kur'ân'ın var olduğunu değil, bizzat Mushaf'ı kastetmektedir. Nitekim devamında "düşmanın eline geçer endişesinden" söz edilmesi ile yazılan Mushaf'ın düşman eline geçmemesi kastedilmektedir. Mushaf'a Kur'ân denmesi orada Kur'ân'ın yazılı olmasından dolayıdır. Nitekim Hz. Peygamber Amr b. Hazm'a gönderdiği mektupta "Kur'ân'a ancak temiz olanın el sürebileceğini"<sup>48</sup> buyurmuş, bununla Mushaf'ı kastetmiştir. Çünkü kadîm kelâma delâlet eden şeyler Mushaf'tadır, oraya temiz olmayanların elleriyle dokunmasının caiz olmaması da bundandır.<sup>49</sup> Kadîm kelâmın Mushaf'a hulûl etmesi mümkün görülmezken temiz (abdestli) olmayanların dokunmaması ve Mushaf'a saygı duyulması bağlamında Bâkılânî şöyle demektedir: Bir yer ve mekana saygı duyulması kadîm kelâmın oraya hulûlü anlamına gelmez. Nitekim mescitlere cünüplükten temizlenmeden girmenin haramlığı da böyledir. Hatta değişik pislik ve atıkları mescitlere girdirmedikimiz gibi tükürük ve sümük gibi necis olmayan ama tiksinti uyandıran şeylerden de temiz tutmanın mantığı budur. Bu bir saygı ve tazim gereğidir. Kabe'ye de Allah hulûl etmediği halde saygı ve tazim gereği olarak orada temiz olarak bulunmak ve tavaf etmek de saygı gereğidir.<sup>50</sup>

Bâkılânî, Allah'ın, kelâmını ağaçta ve başka cisimlerde yarattığını söyleyen Mu'tezile'nin bir yönden, "kelimetullah Allah tarafından yaratılmış ve yaratılmış bir cisme hulûl etmiştir" diyen Hıristiyanlara tâbi olduğunu söylemektedir.<sup>51</sup>

Ancak Kâdî Abdülcebbar, kelâmın bir mahalde bulunmakla birlikte oraya hulûl etmediğini söylemektedir. O, öncelikle Kur'ân'ın Allah tarafından levh-i mahfuzda var edildiğini söylemekte<sup>52</sup> ve mütekellimin, kelâmı fiil eden, var kılan, varlık alanına çıkararak olduğunu belirtmektedir, buna karşın zâtın hâl ya da sıfatı olmasını kabul etmediği gibi kelâmın mütekellime tamamen ya da bir kısmına hulûl etmesini de kabul etmemektedir.<sup>53</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah, kelâmını kendi dışında cisimlerde fiil eder, nitekim diğer fiillerini kendi dışında var kılmaktadır, bunlar için Allah'ın bir kısmıdır denilemeyeceği gibi fiil ettiği kelâmı için de aynı şey söylenemez.<sup>54</sup> Allah'ın kelâmı, cisim değildir. Ona göre kelâmın bir mahalle hulûl etmemesi ile, kelâmın bir cisimde yaratılmış olması ayrı şeylerdir, cisimde var kılınması o cisme hulûl etmesini gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbar bu çerçevede kelâmın cisim olmadığını söylerken arka plânda kelâm-ı nefsiyi devre dışı bırakmanın ince hesabını yapmıştır. Zira ona göre cevherler birbirinin mislidirler, sestem ibaret kelâmın idrak edilişi cisimlerden farklıdır, cisimler ve cevherlerin bekâsı mümkün iken kelâmın bekâsı yoktur, kelâm, cisim ve cevher değildir, onlar her zaman idrak edilebilirlerken kelâm sadece belli bir vakitte var olmaktadır, hudûsuyla birlikte kulaklara intikali de söz konusu değildir. Anlaşılan o ki eğer kelâm, sürekli idraki mümkün

<sup>47</sup> Müslim, İmâra, 93.

<sup>48</sup> Dârimî, Sünen, c. II, s. 214, Talâk, Hadis no: 2266; Mâlik, Muvatta', en-Nidâ li's-salât, hadis no: 469.

<sup>49</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 78, 137.

<sup>50</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 141.

<sup>51</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 287.

<sup>52</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 201.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 130.

kabul edilse, nefiste kâim bir mana olacağı tezine destek verilmiş olacaktır, bunun farkında olan Kâdî Abdülcebbar bu kapıyı kapatmak ve hiç açmamak niyetindedir.<sup>55</sup>

Kâdî Abdülcebbar Allah'ın, kelâmını var kıldığı mahallin tafsilatının akılla bilineme-yeceğini, hangi mahal olursa olsun kelâmın o mahalde bulunmasının yeterli olduğunu, hatta az önce Bâkılânî'nin de Mu'tezile adına iddia ettiği şeyi bir bakıma doğrularak, kelâmının ağaç ya da taşta olmasının da caiz olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah'ın Kur'ân'ı ne zaman var ettiğini akılla bilmenin imkânı yoktur, bu hususta bilginin kaynağı sadece nasıttır. Hz. Peygamber'e indirmeden önce yaratmış olabilir ya da inzâl anında yaratmış olabilir. Fakat ona göre Kur'ân, sonuçta, ayetlerin de delâletiyle inzâlden önce yaratılmıştır.<sup>56</sup> Allah Teâlâ, bilinmeyen bir yerde Kur'ân'ı yarattıktan sonra dünya semâsına bir defada indirmiş, sonra da meleklerle, ihtiyaçları ve maslahatları gerektiğe insanlara indirmelerini emretmiştir. Fiil edilen kelâm anlayışına uygun olarak bir mahallin bulunmasıyla birlikte işitmek suretiyle kelâmulahtan faydalanacakların bulunması da gerekmektedir.<sup>57</sup>

Kur'ân'ın bize kadar geliş sürecini ve bulunduğu mahalleri anlatırken Kâdî Abdülcebbar'ın, Kur'ân'ın bir defada (cümleten) dünya semâsına indirildiğini söylemesine baktığımızda, bu görüşün, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı kadîm tezinin önemli bir desteği olduğunu ileri süren iddianın<sup>58</sup> tutarsız olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Demek ki, Kur'ân'ın dünya semâsına bir defada inmiş olduğu görüşü, sadece kelâmın kadîm olduğunu söyleyenlerin değil, mahlûk olduğunu söyleyenlerin de kabul ettiği bir görüştür. Esasen burada açıklamaya çalıştığımız husus, Kur'ân'ın dünya semâsına bir defada inmiş olup-olmadığının doğru ya da yanlışlığı değildir; söylemek istediğimiz bu görüşün sadece Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet tarafından değil, Kâdî Abdülcebbar tarafından da benimsendiğinin bilinmesidir. Dolayısıyla bu görüşün, Ehl-i Sünnet'in kadîm kelâm anlayışının önemli bir parçası olduğu ve sadece onları ilgilendirdiği iddiası yanlıştır. Kâdî Abdülcebbar, burada kelâmın bir mahalde olmasını önemsemektedir. Zira o, buradan hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğu çıkarımını yapmaktadır. Onun bu zihinsel sürecinde Kur'ân'ın nerede yaratıldığı sisteminin bütünlüğü açısından önemlidir. Bundan dolayı Kur'ân'ın bize kadar geliş sürecinin bir aşamasında dünya semâsına bir defada indirildiğini kabul etmiştir.

Bâkılânî, kadîm olanın bir mahalle hulûl edemeyeceğinden hareketle kelâmın hulûlünü kabul etmezken; Kâdî Abdülcebbar, fiil edilmiş kelâmın mütekellime hulûl etmediğini söylemektedir. Zira ona göre, bu takdirde mütekellimin, kelâmın mahalli olan lisan (dil) olması gerekecektir, halbuki mütekellim, kelâm fiilini işleyendir.<sup>59</sup> Aynı cümlemin oturduğu bağlamlar farklı olduğundan bir taraf kelâmın kadîm oluşunu, diğeri kelâmın fiil oluşunu anlamakta ve çıkarsamaktadır.

Burada, Kâdî Abdülcebbar'ın, kadîm kelâmın mahlûka hulûl ettiği gibi bir düşüncede olmadığını belirtmekte yarar vardır. Zira o, kadîm kelâmı kabul etmemektedir ki, kadîm olanın mahlûka hulûl ettiğini söylemiş olsun! Ayrıca kelâmın hulûl edeceği düşün-

<sup>55</sup> Konunun anafikri için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 24-25.

<sup>56</sup> Bk. Duhân 44/3; Kadir 97/1.

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 315, 323-324; a. mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 377; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, s. 130, 180-181; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-famse*, s. 613.

<sup>58</sup> Bu iddia için bk. Cündioğlu, Düccane, *Sözün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*, Tibyan Yay., İst., 1996, s. 99.

<sup>59</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 51.

cesinde de değildir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar'ın, Bâkılânî tarafından 'kelâmın bir cisme hulûl ettiği' şeklindeki görüşleri nedeniyle eleştirilen Mu'tezile gurubuna girmediği anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah Teâlâ kelâmı var ederken herhangi bir sebep ve ale-te ihtiyaç duymaz, O'nun cihetinden kelâm hareket olmadan var olmaktadır. Kelâmın varlığı için gerekli dayanağın (i'timâd) varlığı için alete gerek yoktur. Kelâmın varlığında hareket de vardır, ancak her hareket kelâm değildir, beşerî platformda gerçekleşen kelâm ancak bir hareketin varlığıyla mevcuttur, hareket kelâmın sebebi konumundadır. Hareket, kelâmın ortaya çıkışında bizzât değil, kelâmı doğurucu(tevlîd), ortaya çıkarıcı 'dayanak' ve 'i'timâd' oluşundan dolayı bir sebeptir. Ancak kelâm ile hareket aynı şeyler değildirler. Allah Teâlâ ise kelâmı var etmesinde herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz, O'nun cihetinden kelâm, hareket olmadan var olmaktadır.<sup>60</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın bu görüşleri de fiil kabul edilen kelâmın nasıl bir fiil olacağına zihnî bütünlüğünü sağlamaya yöneliktir. Yine bu çerçevenin içinde kelâm, harflerin özel çıkış yerleri ve kesik kesik harflerden oluşan bir *bünye mevcut olmalı ki kelâm var olabilsin*. Belli bir bünyeye ihtiyaç duymasaydı aynı tarz üzere her yerde bulunuyor olacaktı. Harfler ayrı ayrı, kesik kesik olmalı ki uzatılıp durulan sestem ayrı dizili-düzenli bir kelâm olabil-sin!<sup>61</sup> Sesin durumu çıktığı mahalle göre değişir, taş sesi ile tas sesi değişir, gereksinim duyulan yapı ve mahreçler farklılık arz eder, harfler havada veya başka bir mekanda bulun-maktadır. Bundan dolayı kişi kendini tamamen tuttuğunda söz söylemek imkânsızlaşır, çünkü kelâm için mekan oluşmamıştır.<sup>62</sup> Böylece Kâdî Abdülcebbar, kelâm-ı nefsiyi ta-mamen dışarıda bırakarak sesle ve belirli/özel mahalde gerçekleşen lafzî kelâmın, kelâm-dan anlaşılan yegane anlam olduğunu ve sonuçta bunun mef'ûl bir kelâm olarak kelânullaha da şamil olup onun da beşerî kelâmda olduğu gibi mahlûk olduğunu ispat etmek amacını taşımaktadır.

Kelâmın mahiyeti ile ilgili anlatılan hususlar, *Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı* tartışma-ları ile doğrudan ilgilidir ve halku'l-Kur'an konusunun fikrî alt yapısını oluşturmaktadır. Burada, hem Kur'an'ın muhdes oluşuyla ilgili gerekçelerini anlatmaya çalışırken Mu'tezile'nin, hem de kendi görüşleri çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in durumlarını şu şekilde değerlendirebiliriz: Onlar, önce düşünsel ilkeleri benimsemişler, sonra bunu halku'l-Kur'an konusu üzerinde uygulamışlardır, demek mümkün olduğu gibi, önce halku'l-Kur'an'ın kabul ya da reddini benimsediklerini, sonra teorik alt yapıyı oluşturduklarını söylemek de mümkündür. Zira onlar -bu ikinci ihtimali destekleyecek tarzda- halku'l-Kur'an konusunda vardıkları neticeleri desteklemek ve fikrî altyapısını kurmak üzere kelâmın mahiyetiyle ilgili konuları geliştirmişlerdir. Çünkü taraflar, gerçekten bu ilkeleri önceden tartışmışlar, kabul etmişler, düşünce ilkelerini ve teorilerini kurmuşlar da sonra halku'l-Kur'an konusu önleri-ne gelince herkes kendi ilkesini uygulayarak yaratıldığı veya yaratılmadığı görüşüne varmış değildir. Tam aksine, dâhilî ve hâricî değişik etkenlerle ortaya çıkmış kelâm anlayışını ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü desteklemek Mu'tezile'nin ve buna cevap vermek üzere Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği teori ve ilkelerden söz etmek belki daha doğru olacaktır. Ancak bu cümleden, tarafların kullandığı ilkelerin fikrî güçten yoksun olduklarını ve şimdi-

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 34-36.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 32.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 26.

ye kadar anlatmaya çalıştığımız ana düşünceyi besleyen yan konu niteliğindeki meselelerin tamamen gerçek dışı, ilmî olmayan, dayanaksız şeyler olduğu da çıkarılmamalıdır, ya da görüşlerinin felsefî arka plânını oluşturan teorik çerçeveden tamamen yoksun oldukları düşünülmemelidir. Gerçekte adı geçen konular, tarafların kendi sistemleri içinde ele alışları bakımından fikrî ve ilmî bütünlük arz etmektedir ve bilgiler gayet güçlü bir şekilde örülmüşlerdir. Tarafların birbirlerini eleştirisi genellikle kendi sistemleri zaviyesinden bakılarak yapılmıştır, bir bakıma kapalı doğrulama sistemi diyebileceğimiz bir yolla olmuştur. Kendini karşı tarafın yerine koyarak, ya da muhalifin dediğinin kendi sistemi içinde tutarlı olup olmadığının tartışması pek yapılmamıştır. Bizim yapmaya çalıştığımız şey esasen budur, tarafların düşünce sistemlerinin karşı tarafın eleştirilerini göz önüne alarak ne kadar tutarlı ve güçlü olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Çünkü iki taraf arasındaki temel çatışma, adı geçen konularda matematiksel bilgiye sahip olup-olmama bakımından değil, mevcut bilgiye ve fenomenlere bakışlarındaki farklılıkta yatmaktadır. Dolayısıyla eldeki mevcut bir fenomen (kelâm gibi) ya da meselâ nass değerlendirilirken bu bakış açısı kendini hep hissettirmektedir. Şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız konular ise halku'l-Kur'ân konusunda varılan ve yaklaşık tüm kelâm konularında kendini hissettiren bu bakış açısını desteklemeye yönelik çabalar. Belki de şunu söylemek daha doğrudur: Taraflar, önceden sahip oldukları bakış açılarını halku'l-Kur'ân meselesine uygulamışlar, bir taraf yaratılmış, diğer taraf ise yaratılmamış Kur'ân görüşüne otomatik olarak varmıştır. Yani halku'l-Kur'ân konusu ile ilgili geliştirilen ve geneli kelâmın mahiyetiyle ilgili ilkelerin varlığı, bu konu gündeme gelmeden de bir şekilde onların bakış açılarında zımnen zaten mevcuttu. Konu gündeme geldiğinde ise hazır bakış açısına göre bilgiyi şekillendirmek onlar için zor olmamıştır. Dolayısıyla felsefî olarak tartışılan bu ilkelere önceleri sahip değilken, sonradan sistemli bir şekilde sahip olunduğu anlaşılmaktadır.

#### 4. KELÂMİN FİİL OLUŞU

Daha önce de belirttiğimiz gibi Bâkullânî için kelâm-ı nefsinin ispatı ne kadar önemli ise Kâdî Abdülcebbar için kelâmın ses ve harften müteşekkil ve fiil olduğunu ispat da o kadar önemlidir. Zira bu iki ayrı benimseyiş, bir tarafın Kur'ân'ın yaratılmamışlığı görüşünün can damarını oluştururken, diğer tarafın yaratılmışlığı görüşünün esas hareket noktasını teşkil etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar'a göre fiil edilmiş kelâm, kaçınılmaz olarak yaratılmış Kur'ân anlamına gelmektedir. Bir fiilin muhdes oluşunu gerektiren özellikler ne ise kelâmın da muhdes olduğunu gösteren özellikler odur.<sup>63</sup> O, hareketin faile ait olmaktan öte bir anlam taşımadığı ve o kişinin kâdir oluşuna delâlet ettiği gibi kelâmın da o kişinin fail ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>64</sup>

Bilinen ve görünenlerden hareket edildiğinde (*kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid*) Allah'ın mütekellim oluşunun bilinişi ancak kelâmını ihdas etmiş olmasıyla mümkündür.<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın tecrübî bilgidir hareket ederek elde ettiği yargıyı aynıyla Allah hakkında

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-İsmâse*, s. 539-540; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 26.

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 15.

<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 53, 76-77.



da uyguladığı açıkça görülmektedir. Durum bir yönüyle gâibin şâhide kıyası olarak göze çarparken diğer yönüyle Allah'ın yaratıklara benzememesi kuralı mutlak anlamıyla işletilmiştir.<sup>66</sup>

Kelâmın fiil edilmiş şey olduğunu kabul ettikten sonra onun yaratılmış olmadığını söyleme imkânı yoktur. Ehl-i Sünnet'in de buna itirazı olamaz. Ancak ihtilâfın özü burada değil, kelâmın gerçekten fiil edilen bir şey olup olmadığı hususundadır.

Kelâm, söz söyleme anlamına mıdır yoksa söylenen söz anlamına mıdır? hususu da bizce önem arz etmektedir. Zira kelâm, söz söyleme anlamına gelecek olursa bunun nefiste kâim bir mana olduğunu söyleme imkânı vardır. Ama söylenen söz anlamına kullanılırsa bunun Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi ses ve harflerden ibaret olduğu ve fiil edilmiş olduğu açıktır. Sanki Bâkîllânî de *Allah'ın, zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi O'nun kavli ve kelâmıdır, kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezeldir.*<sup>67</sup> *İnsanın ise tüm sıfatları muhdes olduğu gibi kendi zâtını vasfettiği kelâmı da muhdesti*<sup>68</sup> derken söylenen şeyin kadîm olmadığını hissettirmekle birlikte ihtilâfın hakikatinin, kelâmın, zâtın fiili mi yoksa sıfatı mı olduğu hususunu vurgulamış olmaktadır. Kendi tercihi sıfat olduğu yönündedir. Aynı sıfat beşerde mahlûk olurken Allah'ta kadîm olmaktadır. Onun bilgi sisteminde kelâm beşer için sıfat olunca Allah için de sıfattır. Bâkîllânî'nin, Allah'ın kelâmının kadîm oluşunu kabul ettikten sonra bunun kadîm olabilmesi için sıfat olması gerektiğini kabulden hareketle mi beşer için de kelâmın kelâm-ı nefsi ve sıfat olduğunu kabul etmiştir? Yoksa beşer için kelâmın kelâm-ı nefsi ve sıfat olduğunu ispat ettikten sonra mı Allah için de aynı yargıya varmıştır sorusunun cevabını vermek zordur. Kelâmın doğuş ve farklılaşma sebepleri göz önüne alındığında bize öyle geliyor ki, önce parça parça ilkelerin ve usûlün oluşup da sonra bu ilkelere kelâmullah meselesinin uygulanmış olduğunu ve neticede Sünnîlerin Kur'an'ın mahlûk olmadığı düşüncesine varmış olduklarını kabul etmek zor gelmektedir. Önce Kur'an'ın mahlûk olamayacağı kabul edilmiş, sonra da gerekli ilke ve asıllarla temellendirilmesi sağlanmıştır. Ancak bu söz de bir dereceye kadardır, mutlak değildir, zira ibtidaen Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemeleri de salt dogma ürünü olmayıp elbette belirli naklî ve aklî ilke ve asıllar doğrultusunda olmuştur. Bizim söylemeye çalıştığımız Ehl-i Sünnet'in, ana ilkelerden hareketle kelâmın sıfat olduğuna varmış olmaları, detayları da geliştirdikleri diğer ilke ve kaidelerle belirleyerek sonradan sistemleştirmeye gittikleridir. Öyleyse parça parça ilkelerin sistem bütünlüğüne dahil olmaları sonradandır, ancak Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin belirli ana ilkelerin varlığı baştan beri vardır. Zira kelâmın muhdes yönleri bilinip durmaktadır. Esasen, hem ilkelerden hareketle Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmedikleri hem de yaratılmamışlığı bir şekilde kabul etmedikten sonra gerekli ilkelerin işletildiği-uydurulduğu değil- tarzında karşılıklı bir ilişkiden söz etmek daha doğru görünmektedir. Karşılıklı bir ilişki tarzından söz etmek, hangisinin önceliğinin olduğu zorluğunu bertaraf etmiş olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. O, kelâm ile zât arasındaki ilişkiyi sadece fiil düzeyinde görmekle esasen epistemolojik yöntem farklılığının köklü olduğu işaretini vermektedir. Kur'an'ı, başkalarına bildirsın ve peygamberliğine delâlet etsin diye Hz. Peygamber'e indirilmiş ve beyan edilmiş Allah'ın fiili olarak

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 196.

<sup>67</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262.

<sup>68</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 247.

gören Kâdî Abdülcebbar<sup>69</sup> mütekellimin sadece, kendisinden kelâm fiili sudur eden, kelâm fiilini işleyen kişi olduğunu, her hangi bir fiili işleyen diğer failerin biliniş yolu ile Allah'ın fiillerinin biliniş yolunun da aynı olduğunu vurgulamakla bunu göstermiş olmaktadır. Ona göre kelâm fiili işlenmeden *bir konuşanın varlığından* söz etme imkânı yoktur. Esasen onun, Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu bilmenin sadece fiil olarak kelâmının var edilmesiyle mümkün olduğunu söylemesi ve kelâm ile mütekellim arasındaki ilişkiyi sıfat-mevsuf değil fiil-fail ilişkisi olarak değerlendirmesi,<sup>70</sup> basit bir gözlemlerle bilginin kaynağı olarak şâhidi seçtiğini göstermekle birlikte, kelâm-zât ilişkisinde sadece yaratılmışlık sonucuna götürmeye uygun delil peşinde olduğunu da göstermektedir. Onun zât-kelâm arasındaki alâkanın fiil etme olduğunu öngörmesi ihtilâfin kaynağıdır. Kâdî Abdülcebbar'ın, epistemolojisini inşa ederken, önerme ve sonuçları sunarken onları ancak mahlûk olana işaret edecek tarzda ele alışı Bâkılânî/Ehl-i Sünnet ile aralarındaki derin bilgi felsefesi farklılığının da bir işaretidir. Yukarıdaki sorunun benzerini getirecek olursak *tek tek muhdes oluşu gösteren konular mı onu Kur'ân'ın yaratılmışlığına götürmüş ve bilgi felsefesinin bu şekilde oluşmasını sağlamıştır (tümevarım), yoksa bir şekilde inşa ettiği epistemolojisini bu tür konulara uyguladığı için mi (tümdengelim) Kur'ân'ın yaratılmışlığına varmıştır?* Kâdî Abdülcebbar için de kesin bir cevap ileri sürmek yine zor olmakla birlikte bunların birbirini karşılıklı etkilediği ve karşılıklı ilişkinin bu tür sonuçlara; lokal sonuçlardan da genel bilgi felsefesine varıldığı değerlendirilmesini yapmak şimdilik en uygun olanıdır.

## 5. KELÂMDA BELLİ BİR TERTİBİN OLMASI

Kâdî Abdülcebbar, Kur'ân'ın kelâmullah olarak kadîm olmasının önünde daha başka engellerin olduğunu da belirtmektedir. Onun dile getirdiği hudûs özellikleri, insanların okuyageldiği Kur'ân'da mevcuttur ve bu özellikleri kıdemle nitelemenin imkânı yoktur. Esasen zikredilen hudûs özelliklerine Bâkılânî'nin de asla kadîm demek gibi bir iddiası olmamıştır. Genel bir ifade kullanacak olursak Kâdî Abdülcebbar'ın hudûs özelliği olarak dile getirdiği hususların hiçbiri ile Ehl-i Sünnet'in herhangi bir problemi yoktur. Ama Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı nefsî ve kadîm kelâmın varlığı konularında Mu'tezile'nin problemi vardır. Mu'tezile'nin hudûs alâmeti taşıdığını söylediği beşerî niteliklere sahip kelâmın Allah için de tek ve biricik kelâm olduğu kabul edilecek olursa elbette bu kelâmın, Allah'ın fiili olarak muhdes ve mahlûk olması gerekecektir. Ama insanların ellerindeki mevcut kelâmın ötesinde Allah'ın zâtı ile kâim kelâmının varlığı kabul edildiğinde zaten bu kelâmın hudûs özellikleri taşıdığını söyleme imkânı yoktur. Bâkılânî'nin duruşu kadîm kelâmın hudûs özelliklerini taşımadığını yönündedir. Ne var ki Kâdî Abdülcebbar böyle bir kelâmın varlığını kabul etmemektedir. Öyleyse sorunun temelinde, kelâmın ne olduğu (mahiyeti/ontolojisi)na ilişkin tarafların geliştirdikleri asıllar bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, Allah hakkında konuşurken bir taraftan, tümdengelim anlayışıyla, O'nun asla tevhidi bozacak niteliklere sahip olamayacağını söylerken bir taraftan da, tümevarım anlayışıyla, şâhidde gördüğü, tecrübe ettiği şeylerle Allah hakkında konuşmanın sınırlarını bu dünyaya indirgemiş olmaktadır. Onun bu yaklaşımını çelişki olarak görmek mümkündür. Bâkılânî ise Kâdî Abdülcebbar'da olduğu gibi bir Müslüman olarak tevhidi bozacak

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 91.

<sup>70</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 309-311; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 181.

her türlü nitelikten Allah'ı tenzih etmekle birlikte meselâ sıfatların varlığı ve anlaşılması konularında Mu'tezile'nin taşıdığı endişeyi gereksiz görmekte, hatta bunun ötesinde sıfatların kabul edilmemesi ya da zâtla birleştirilmesi durumunda Allah hakkında konuşurken ve O'na inanırken noksanlık isnat edilmiş olacağını söylemektedir. Bâkılânî de şâhiddden hareket etmeyi zorunlu görmektedir ve bunu sık sık kullanmaktadır, zaten Tanrı hakkında konuşmanın başka yolu da yoktur. Ancak Tanrı'nın sıfatlarını fiziksel dünyanın verileriyle sınırlandırmak, Kur'ân nassında geçen ibareleri anlarken onları indirgemeci ve totaliter anlayışla anlama dar sınırını da beraberinde getirmektedir. Bâkılânî'nin, nassların zahirinin verdiği anlamı dışlamadan sıfatların Allah'la birlikte kâim olduğu anlayışının temelinde Tanrı'nın bu tür sınırlamalardan tenzih amacının olduğunu söylemek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın kadîm olamayacağına delil getirirken diğer hudûs özelliklerini sıralamakta meselâ bir kısmı diğer kısmın önünde ya da sonrasında olan ve hudûs alâmeti taşıyan bir kelâmın kadîm olamayacağını, dolayısıyla Kur'ân'ın da kadîminin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü kadîm için kendinden öncelik gibi bir durum söz konusu olamaz. Meselâ "elhamdülillah" denildiğinde *hemze* harfi *lâm* harfinden, *lâm* harfi de *hâ* harfinden önce gelmektedir. Kadîm olan için bu tür şeyler söylenemez. Art arda bölümler halinde gelen sureler, kendi başlarına müstakil ayetler, beşte bir, altıda bir gibi nitelikleri olan Kur'ân'ın kadîm olması imkânsızdır.<sup>71</sup> Kur'ân'ın parçalara ve kısımlara ayrılabilir olması, üçte biri ve dörtte biri gibi bölümlerinin olması, idrak edilebilirliği, muhkem-mufassal olması, emir, nehiy, va'd, va'îd, tilâveti ile kulluk, birbirinden farklı ses ve şekillerden oluşması, dizili harflerinin olması, parçalara ayrılabilir olması, bir kısmından söz edilmesi, bir mahalde bulunması gibi nitelikler kelâmın kadîm olmasını ve Allah'ın ezelde mütekellim olmasını imkânsız kılmaktadır. Allah'ın kelâmı ile şâhiddeki kelâm birbirinin misli olunca biri için geçerli hükümler diğeri için de geçerlidir.<sup>72</sup>

Ancak Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız gibi olduğunun doğrudan delili yoktur. Şâhid olunan kelâmın tamamen muhdes özellikler taşıması şâhid olunmayan başka bir kelâmın yok olmasını gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız gibi olması gerektiğini iddia etmekte, gözle görülüp tecrübe edilmeyen kelâmın varlığını kabul etmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgisi dâhilinde olan kelâmı Allah'ın kelâmının bizzat kendisi olarak dayatması, sanki bildiğinin bilinmesi gereken her şey olması gerektiği gibi bir neticeyi doğurmaktadır. Allah hakkında konuşmak bizim dünyamızdan ve düşüncelerimizden bağımsız değildir, ama bizim dünyamıza ait şeylerin Allah için de zorunlu olarak kabul edilmesi, ibtidaen bizzat ispat imkânının bulunmadığı bir konuda beşerî bilginin ihata edici olduğu iddiasını da taşımaktadır.

Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın dile getirdiği Mu'tezile'ye ait Kur'ân'ın sureler, surelerin ayetler, ayetlerin kelimeler, kelimelerin ses ve harflerden oluşmasının muhdes ve mahlûk olduğunu gösterdiği, zira bu özelliklerin ancak muhdes olanlarda bulunduğu iddiasını Kur'ân'ın aslı ve Allah'ın sıfatı olan kelâma değil, mahlûkların tilâveti olan kelâma hamletmektedir. Buna göre hudûs alâmeti taşıyan bu niteliklerin hiçbirisi kadîm kelâma ait değildir. Zira kadîm kelâm dil, dudak, boğaz gibi aletlere ihtiyaç duymaz. Muhdes kelâmın sınırı, evveli, sonu, belli bir sayısı varken Allah'ın sıfatı olan kelâmının sonu, sınırı yoktur. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa

<sup>71</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 84-86.

ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir"<sup>73</sup>; "Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez."<sup>74</sup> Bâkîllânî, bu ayetlerin Allah'ın ezeli sıfatı anlamındaki kelâma işaret ettiğini söylemektedir.<sup>75</sup>

Halbuki karşı iddia *kelânullâh*'ın sadece şu okunan, ezberlenen, yazılan şey olduğunu, bunun ötesinde kadîm bir sıfattan söz edilemeyeceğini söylemektedir. Bâkîllânî'nin bu cevabı muhalif iddianın tam karşısında değildir. Zira Bâkîllânî, karşı tarafın, *kelânullâh*'ın niteliklerinin sadece hudûs özellikleriyle birlikte sayılan kelâm olduğu ve kadîm sıfat diye başka kelâmın olmadığı iddiasına karşılık, burada, ispat etmediği ve kendisinde zâten mevcut bir inançtan hareketle Allah'ın kelâmının mahlûk kelâma benzemediğini ve bu niteliklere sahip olmadığını söylemektedir. Bâkîllânî'nin kadîm kelâmın mahlûk niteliklere sahip olmadığını söylemesi değil, öncelikle kadîm kelâmı ispat etmesi gerekmektedir.

Nitekim Kâdî Abdülcebâr'a göre Bâkîllânî'nin zikrettiği bu ayetler, Allah'ın kelimelerinin sayılamayacağını, Allah'ın sonu bulunmayan şeylere kâdir oluşunu ve fiil etmesine bir sınır getirilemeyeceğini anlatmaktadır.<sup>76</sup> Daha önce de benzerlerine değinildiği gibi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilâfın temeli hudûs özellikleri olan kelâmın kadîm olup olmaması değil, hudûs özellikleri taşımayan kadîm bir kelâmın olup olmaması meselesidir. Zira Bâkîllânî hudûs özellikleri taşıyan niteliklerin kadîm kelâm olmasını zaten kabul etmemektedir, o, muhdes kelâmın dışında Allah'ın zâtı ile kâim kadîm bir kelâmın olduğunu düşünmektedir. Kâdî Abdülcebâr ise bunu reddetmektedir. Değilse hudûs özellikleri taşıyan kelâmın mahlûk oluşunda bir ihtilâf yoktur. Bâkîllânî'nin lehine gibi gözükken bir ayet, küçük bir bakış açısıyla tamamen farklı bir mana ifade etmektedir. Bu da göstermektedir ki, bu tür ayetler ne Ehl-i Sünnet ne de Mu'tezile için açık bir delil bildirmemektedir. Her birinin kendi sistemi içinde bu tür ayetleri yorumlamasını –dilin imkânları ölçüsünde- mezhep ve düşünce sistemi mantığı açısından normal görmek gerekir.

## 6. KELÂMİN MÜFİD OLUŞU

Kâdî Abdülcebâr'a göre kelâmın mahlûk oluşunu destekleyen unsurlardan biri olan müfid olması gerektiğidir; zira, eğer bir kelâm faydalı olacaksa bunun kadîm olması imkânsızdır, ya da kadîm olanın beşere faydalı olması mümkün değildir.

Kelâmın müfid olabilmesi için mahlûk olması gerektiği üzerinde ısrarla duran Kâdî Abdülcebâr'a göre, Nefiste kâim ve tek bir manadan ibaret olan Sünnî anlayıştaki kelâmın müfid olması mümkün değildir. Nefiste tek bir mana olarak bulunan kelâm emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içeremez ve böyle bir kelâm fayda verme durumunda değildir. Zâten şâhidde bu mümkün değildir. Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'da emir, nehiy ve haber sıygaları varken onu tek bir mana olarak nitelemek bilinen ve görünen (şâhid)de terstir, hem tek bir mana olan kelâm emir, nehiy ve habere de delâlet edecek olursa bu onun cinsinin değiştiği anlamına da gelir ki, bu cihetle de yanlıştır. Tek bir kelâmın bu sayılan sıygalara delâlet etmesi mümkün değildir. Zira kelâmın düzenli bir dizilişinin olma-

<sup>73</sup> Kehf 18/109.

<sup>74</sup> Lokmân 31/27.

<sup>75</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 78-80. Krş. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (324/936), *el-İbâne fi usûli'd-diyâne*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 44.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 243; a. mlf., *el-Muhîr*, s. 323.

sı gerekir, aksi takdirde müfid bir kelâmdan söz edilemez. Kelâm, nefiste bulunan tek bir mana olduğunda emir, nehiy, haber gibi sıygaları verecek bir yapısı yok demektir, bunun ise müfid olamayacağı açıktır. Kadîm bir kelâmın bu faydayı temin etmesi mümkün olmayacağına ve Allah'ın abesle iştigali düşünülemezine göre kadîm bir kelâmdan söz edilmesi ve sıygası olmayan ve tek bir manadan ibaret kelâmın emir, nehiy ve haberden hasıl olacak faydayı vermesi mümkün değildir.<sup>77</sup>

Müfid bir kelâm, harfler harfleri, kelimeler kelimeleri, cümleler cümleleri takip ettiği ortaya çıkar. Olgusal alanda bilinen kelâm budur. Dolayısıyla tüm kelâmı bir anda ve tek bir şey olarak nitelenmek hiçbir fayda vermez. Üstelik böyle bir kelâmın varlığını iddia, bilinmeyen, varlığı sabit olmayan bir şeyi ispat etme çabasıdır. Öyleyse kadîm nefsî kelâmın da herhangi bir fayda vermesi mümkün değildir. Ayrıca hakkında konuşabilme imkânı olan kelâm elimizdeki Kur'an'dır, kadîm ve nefsî kelâmın zâten bilinme yolu yoktur.<sup>78</sup> Kelâmın müfid oluşu ile mahlûk oluşu arasındaki paralel ilişkinin diğer ayağını desteklemek üzere Kâdî Abdülcebbar, dizili harflerin varlığı ve bunların peşi peşine gelmiş olması zorunluluğunu dile getirmektedir. Gerekçesine göre harfler birbirine benzeyen cinsler olup Allah'ın kelâmının diğer kelâmlardan farklı olduğunu söylemek onun dizili ve düzenli harfler olmaması anlamına gelmektedir. Kelâmı düzenli dizilmiş fayda veren bir yapı olarak tanımladıktan sonra Allah'ın kelâmı bundan farklıdır demek ona göre gelişkidir.<sup>79</sup> Öyleyse bilip tecrübe ettiğimizden başka anlama ve tanımlama şansının olmadığı kelâmın faydalı olabilmesi için Arapça'da başlarken ilk harfi harekeli olmalıdır, ayrıca peşi peşine anlamlı dizgelerden oluşmalı ki meselâ zeyd, deyz, yezd lafızları arasındaki fark ve tercih mümkün olabilsin,<sup>80</sup> ya da elhamdülillah denildiğinde lâm, hemzeyi; hâ, lâmı; mim ve dâl, lâm ve hâ'yı izlemeli ki *hamd* ile *medh*, *medh* ile *demh* birbirine karışmasın. Böyle bir kelâmın kadîm olması caiz olamaz, ancak muhdestir.<sup>81</sup>

Esasen kelâmın kadîmliğini ve Allah'ın kendi özü için mütekellim olduğunu kabul etmek, konuşmanın zamanı ile konuşulan muhatapların ortadan kalkmasına yol açar.<sup>82</sup> Bunu kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbar'a göre kelâm, eğer kendisinden faydalanacak birileri varsa ya da herhangi bir fayda verecekse bir anlam ifade etmektedir. İşitmek suretiyle kelâmdan faydalanacakların bulunması gerekmektedir. Dil/kelâm ile faydalanabilecek birileri yok iken kelâmın varlığından söz etmek abes olur, ona göre kadîm kelâm işsiz ve işlevsizdir. Zira ayetlerden öğüt alacak kimse yok iken kelâmın faydalı olduğunu söyleme saçmadır.<sup>83</sup> Kadîm kelâm sıfatı olmadığına Allah için noksanlık gerekeceğini ileri süren Ehl-i Sünnet'e karşı Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın ezelde kelâmı olması durumunda noksan-

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 101-104; a. mlf., *el-Muhît*, s. 319.

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 105-107; a. mlf., *el-Muhît*, s. 319.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 96, 105.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 104.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550.

<sup>82</sup> Öçal, "Kelânullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 315, 323; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 184. Hz Nuh'un gönderildiğini haber verme fiili, Allah'ın Nuh'u göndermesinden sonra olmuştur. Kâdî Abdülcebbar'ın Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü sonuçta bazı rivayetleri de yok saymasını doğurmuştur. Allah'ın tüm alemi yok ettikten sonra bazı şeyleri söylediğine ve konuştuğuna ilişkin rivayetleri kabul etmemektedir. Gerekçesi de bu sözün söyleneceği var sayılan günde ifade edecek ve ibret alacak kimsenin olmamasıdır. (VII, 184) Ona göre A'raf suresi 50. ayette geçen cehennemdekilerin cennetkilerle nida edeceğine dair ayet de az önce belirtilen zaruretten dolayı zahiri üzere alınmaz, te'vil edilmesi gerekir. (VII, 80). Kâdî Abdülcebbar, bu ayeti *Müteşâbihü'l-Kur'an* ve *Tenzihü'l-Kur'an* adlı eserlerinin ilgili yerinde ele almıştır.

lık gerekeceğini öne sürmektedir. Çünkü başkasına bir faydası olmadan kelâmın öylece durması, Allah'ı faydasız söz sahibi konumuna düşürür ki bu noksanlık demektir. Öyleyse emir ve nehiyde bulunanın muhatabı olmalı ki, kelâmı faydalı olsun!<sup>84</sup>

Kelâmın müfid olması ile yaratılmış olması arasındaki doğrusal ilişkide konunun bütünlüğünü sağlamak üzere, kelâmın müfid oluşunun ancak *muvâdaa* (uzlaşım) ile gerçekleştiği bilgisi önemli yer tutmaktadır. Buna göre üzerinde toplumsal uzlaşma sağlandıktan sonra bir sözün faydalı olabilmesi mümkündür. Nitekim bir şeye işaret edenin işaretinin ne anlama geldiği, üzerinde sağlanan bir uzlaşıdan sonra mümkün olmaktadır. Allah da kullarıyla işaretle değil kelâm (söz) ile haberleştiğine göre kelâmın anlamak için gerekli uzlaşma, ancak hâdis kelâm üzerinde gerçekleşebilir. Zira kadîm kelâm üzerinde uzlaşıdan söz etmek imkânsızdır. Muvâdaa (toplumsal uzlaşma) ancak muhdes olan hususlar için geçerlidir.<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebâr, açıklamalarıyla Kur'ân'ın varoluşsal yapısı itibarıyla dilsel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır, eğer kelâm bu çerçevede değerlendirilirse doğru ve gerçekçi olmaktadır. Ona göre sıfat türü değerlendirmeler ise bilinmeyen varsayımlardır.

Kâdî Abdülcebâr'a göre, kelâm müfid olmalıdır ama sadece müfid olmakla nitelendirilemez. Zira işaret ve parmak hareketleri ve yazıyla da fayda veren manalar ortaya konabilir ama bunlar kelâm değildir. Öyleyse kelâm müfid olmalıdır, ama her müfid olan kelâm değildir; mütekellimin muradını ifade eden, maksadını hasıl eden her şey kelâm değildir. Çünkü işaret edenin maksadını hasıl eden işarete kelâm denmez. Burada murad edilen bir şekilde ifade edilmektedir, fakat dizili, düzenli harflerden oluşan ses yoktur.<sup>86</sup>

Kelâmın faydalı olması için, hem kendisinin hem de muhatabların var olması gerekir. Ayrıca faydalı kelâm, insanların bilip tanıdığı bir dil formunda gelmelidir. Bu tarzda gelen bir kelâmın muhdes olduğu da esasen açıktır. Ancak bu yaklaşımlar, kelâmın sadece olgusal alanda var olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr'ın sistemi için önemlidir. Fayda veren kelâmın bu niteliklerde olmasına Ehl-i Sünnet'in diyeceği bir şey yoktur, ancak muhdes kelâmın fayda verici niteliğe sahip olması kelâm-ı nefsinin yok olduğu anlamına gelmemektedir, dolayısıyla kadîm kelâmın mümkün olmadığını da göstermemektedir. Kesinlikle gösterdiği şey, fayda veren kelâmın sahip olduğu niteliklerin neler olduğudur. Olgusal alanda fayda veren kelâmın ne ve nasıl olduğunun tespit ve ispatından, ilahî kadîm kelâmın olmaması gerekmemektedir. Ayrıca olgusal alanın, tüm varlığı tamamen kuşatan bir alan olduğunu söyleme imkânı yoktur, hele sınırlı beşerî bakışın Tanrısal olanı kendi açısıyla sınırlandırması ve Tanrıyı kendi bildikleriyle esir almaya çalışması kabul edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Muhdes kelâm fayda vermelidir, ama fayda veren muhdes kelâmın, kadîm kelâma delâlet etmemesi imkânsız değildir. Dolayısıyla, Kâdî Abdülcebâr'ın muhdes ve fiil edilmiş kelâmın dışında başka bir kelâmın varlığını imkânsız görmesinin kendisi sorunludur.

## 7. KUR'ÂN'IN KONUSAL İÇERİĞİ

Kâdî Abdülcebâr'a göre Kur'ân'ın içinde geçen konular onun muhdes olduğunu göstermektedir.<sup>87</sup> Kur'ân ayetleri var olmakla birlikte ondan faydalanacak kimselerin ol-

<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 93.

<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 102.

<sup>86</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 11; a. mlf., *el-Muhtât*, 307.

<sup>87</sup> Esasen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin içinde Allah'ın zikri geçtiği için Kur'ân kadîmdir, zira Allah kadîmdir (el-İbâne, s. 47) demesiyle Kâdî Abdülcebâr'ın buradaki görüşü arasında paralellik kurmak mümkündür. Her iki taraf kendileri

maması abestir, Allah bundan yücedir. Ona göre farklı anlaşılmaya müsait Cennet ve Cehennem ehlinin Kur'an'da geçen konuşmaları ise sözün tabii mecrasında düşünülmemelidir. Meselâ bunları, *Allah yaratıkları yarattı, kimi itaat etti kimi isyan etti, Bu yaratıklardan kimi cennete girer, kimi cehenneme girer, ve şöyle nida ederler...* gibi dilsel bir akış içerisinde yorumlanabilir.<sup>88</sup>

Kur'an'ın içeriğinin onun mahlûk oluşuna delil olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın ezelde mütekellim olması durumunda, ezelde hiçbir peygamber göndermemişken "Biz Nuh'u kavmine gönderdik"<sup>89</sup> buyurmasıyla, bunu olay gerçekleşmeden söylemiş olmasından dolayı hâşâ yalan söylemiş olacağını, halbuki Allah'ın olmayan bir şeyi haber vermekten münezzeh olduğunu belirtmektedir. Allah'ın mazi sıygasıyla gelecekte haber vermesi de imkânsızdır. Çünkü insanların kullandığı kelâmda böyle bir şey yoktur. Kelâmın belli dizilişi, düzeni ve tertibi vardır, Allah'ın kelâmı da bunun dışında değildir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmı ile beşerin kelâmı mahiyet itibarıyla aynıdır.<sup>90</sup>

Ancak muhdes kelâmın zamansal kavramları içermesinden Allah'ın kadîm kelâmının da zamansallığı barındırması gerekmemektedir. Onun kelâmının da ilmi gibi olması ve tek bir ilimle sonsuz maluma taallûk mümkün olduğu gibi tek bir kelâmın değişik manalara taallûkunun mümkün olması düşünülebilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın beşerî zamansallığı aynıyla Allah'ın zatıyla kâim kelâm için düşünmesi kelâm-ı nefsiyi kabul eden Ehl-i Sünnet için yeterli eleştirel etkiyi esasen taşımamaktadır. Zira kelâm-ı nefsiyi kabul eden Sünnîleri, kelâm-ı nefsi olmadığını olumsuzluklar ilgilendirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisinden hareket ettiği kelâm, muhdes özelliklere sahiptir ve Ehl-i Sünnet'in buna bir itirazı yoktur.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ilim, kelâm gibi değildir; o, malûma tek bir tarzda taallûk eden tek bir manadır, mazi, hâl, istikbal hakkında ibâre değişse de mana değişmez. Dilsel bir genişlikle bu tür yerlerde mazi sıygasıyla istikbal kastedilmiş olacağı, nitekim kıyametle ilgili haberlerde geçen mazi sıygalarının böyle olduğu görüşlerini kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbâr gerekçesinde, Mu'tezilî irade anlayışını uygulamak suretiyle *irade* ve *kerahetin* fiil sıfatlarında müessir olduklarını öne sürmektedir. Devamla iradenin, fiilin ortaya çıkışında bizzat müessir olduğunu kabul ettikten sonra –ki irade bu durumda Sünnî görüşün aksine fiil gibi muhdes olmaktadır- geçmişten, geleceği kastederek irade ile haber verme imkânının yokluğundan söz etmekte, mazi ile istikbalin kastedilmesi halinde ise bunun ifade ettiği mana ve faydanın şimdi de geçerli olması gerekeceğini, bu durumda da fiilen şimdi olan bir şeyin geçmişte irade edildiği anda var olması gerekeceği çelişkisinden bahsetmektedir.<sup>91</sup> Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın işaret ettiği çelişkinin Ehl-i Sünnet'in kendi düşünce sistemi içinde ortaya çıkan bir çelişki olmayıp, Mu'tezilî bakıştan hareketle Ehl-i Sünnet'in zaten kabul etmediği şeylerle sistemleri içindeki olmayan açıkları yakalamaya yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu durumda başlangıçtan beri Sünnî ve Mu'tezilî sistemler zaten birbirleriyle çelişmektedirler. Bu temel karşıtlık halini yok sayıp kendi tarafını asıl ve merkeze aldığına buna dayanarak karşıyı çelişkiyle suçlamak doğru

.....

için yararlı olacak, ancak kesinlikten uzak istidlalleri kullanmaktan çekinmemişler ve tek yönlü davranmışlardır. Eş'arî'nin bu tür görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Güneş, Kamil, "Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbane'li Döneminde Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme", SÜİFD, 1997, Sy. 7, s. 502-503.

<sup>88</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mufîd*, s. 338-339.

<sup>89</sup> Nuh 71/1.

<sup>90</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 78.

<sup>91</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 78.

değildir. Çelişki eğer ortaya konmak isteniyorsa bir sistemin kendi bütünlüğü içinde ortaya konmuş olmalıdır.

Kelâmın kadîm olamayacağını iradenin muhdes oluşu ile bağlantılandıran Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah, zâtından dolayı mürid değildir. Allah Teâlâ, kadîm kelâm ile mütekellim olursa kelâmından emir, nehiy, haber gibi kısımların sadır olması mümkün değildir, zira bu tür vasıflar ancak irade ile var olabilir. İrade hâdis olunca iradeye konu olan emredilen, yasaklanan ve verilen haberlerin var oluşları sağlayan emir, nehiy ve haber de hâdis olur, kelâm bu yönle de hâdistir.<sup>92</sup> "Allah'ın tüm fiilleri için iradesinin husûlü gereklidir" diyen Kâdî Abdülcebbâr, <sup>93</sup> *el-Muhît*'ta kelânullâh ile ilgili meseleleri irade bahsinden sonra ele almaktadır. Sebebi ise açıktır: Kelâm da irade edilen Allah'ın fiilleri kapsamındadır. O'na göne Allah'ın kendi zâtından dolayı ve kadîm bir irade ile mürid olması mümkün olamaz. Allah'ın mürid oluşunu fail oluşu izler, yani fail olduğunda, mürid olmuş olur, ya da iradesi varsa orada fiil var demektir.<sup>94</sup>

"*Muhakkak gökleri ve yeri yarattık*"<sup>95</sup> gibi ayetlere bakarak Kur'an'ın içerdiği bilgi ve sahip olduğu lafzî yapı itibariyle kadîm olamayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre gerekçe yine aynıdır: Allah bu ifadeyi gökler ve yerler yaratılmadan önce ezelde söylemiş ise -hâşâ- Allah'ı yalan söylemekle suçlamış oluruz. Öyleyse O, eşyayı yaratmadan önce söz söylememiştir.<sup>96</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, ümmetin "*ey Tâhâ'nın, Yâsîn'in ve yüce Kur'an'ın rabbi*" şeklindeki sözlerinin Kur'an'ın hudûsuna delil olduğunu söylemektedir, izahının devamında bir şeyin rabbinin onun maliki olduğunu, memlûkün ise ihdas edilmek suretiyle var olabildiğini belirten<sup>97</sup> Kâdî'nin ümmetten kastının sadece Mu'tezile olduğu kesin gibidir. Görünen o ki onlar nasslardan aldıkları lafızlar ve anlamlarla değil, inandıkları Kur'an anlayışına göre yakanış biçimi geliştirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'an'da geçen *Kâf*, *Sâd* ve *Yâsîn* gibi surelerin başlarında gelen ve esasen doğrudan bir anlamı işaretlediği açık olmayan lafızları Kur'an üzerine yapılan yeminler ve gerçekte o şeyleri yaratana bir yemin olarak değerlendirse de<sup>98</sup> bunların yemin olmasını gerektirecek dilsel bir durum söz konusu değildir.<sup>99</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın kadîm ve Allah'ın zâtıyla mütekellim olması durumunda yalan, çirkin, doğru, yanlış tüm çeşitleriyle konuşması gerekeceğini, böyle olunca şeriat ve İslâm adına güvenilecek bir şey kalmayacağını söylemektedir.<sup>100</sup> Halbuki böyle bir gereklilikten söz etmek doğru değildir. Kelâmın doğru ya da yalan olması ile Allah'ın kelâmının da bu niteliklerde olacağı arasında hiçbir ilgi yoktur. Kelânullahın haber verme açısından böyle bir ihtimali barındırması imkânsızdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın amacı kelâmı fiil ile bağlantılandığında, Allah'ın ancak güzel olanı işlemesi ve çirkinini işlememesi kaidelerini işleterek kötüyü işlemesi caiz olmayan Allah'ın kelâmını fiil ederken ancak iyi yönleriyle var edeceğini söylemeye çalışmaktır. Çünkü ona göre zâta bağlı sıfatlarda ve bunların

<sup>92</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 114, 133.

<sup>93</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 296.

<sup>94</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306.

<sup>95</sup> Kâf 50/28.

<sup>96</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 553-554.

<sup>97</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VII, 92; a. mlf., *el-Muhît*, s. 339.

<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 339.

<sup>99</sup> Kur'an'da yapılan yeminler için bk. Zerkeşi, Bedreddin, Muhammed b. Abdullah (794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), I-IV, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1391, III, 40-46.

<sup>100</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 317-318; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 71.



hükümlerinde 'seçme' yoktur.<sup>101</sup> O, bir Mu'tezilî ilkeyle diğerini -her ikisinin de yerini sağ- lamlıştırarak- desteklemek istemektedir.

## 8. TEADDÜD-İ KUDEMA ENDİŞESİ

Kâdî Abdülcebbar'ın görüşüne göre, Kur'an mahlûk değildir demek Allah'la birlikte başka kadîmlerin varlığını vehmettirir, bu gerekçeden dolayı düalist ve Allah'tan yüz çevirmiş olma zannını uyandırır. Bu şüphe, zan ve vehimleri kaldırmak için Kur'an'ı mahlûk olarak nitelemek gerekmektedir.<sup>102</sup> Esasen konunun, kelâmî ekollerin farklılaşmasında dış tesirlerin, özellikle Hıristiyanlık etkisiyle yakından bağlantısı vardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın açık beyanına göre, Allah ilimle âlimdir denildiği zaman iki kadîm var kabul edilmiş olmaktadır; birisi ilim, diğeri âlim. Böylece kadime ziyadede bulunmakla Seneviyye ve Hıristiyanlara benzemiş olunmaktadır.<sup>103</sup>

Dolayısıyla eğer kelâm (ve diğer sıfatlar) kadîm olacak olursa bu, kıdem hususunda Allah'ın diğer nefisî sıfatlarına da ortaklık anlamına gelecektir. Meselâ Allah Teâlâ'nın kâdir li zâtîhi olması gibi kadîm sıfatlarının da kâdir li zâtîhi olması gerekecektir.<sup>104</sup> Kelâm kadîm olursa Allah Teâlâ'ya misil ve kıdemde ortak olması gerekir. Çünkü kadîm, zâtından dolayı kadîmdir, kıdemde Allah'a ortak olan O'nun diğer niteliklerinde de ortak olmuş olur. Bu ise kelâmın da ilah olmasını gerektirir.<sup>105</sup> Kadîm, varlığının evveli ve başlangıcı olmayandır, kendini var kılacak bir varlığa asla muhtaç değildir, varlığı herhangi bir illete bağlı değildir. Kıdemle ilgili bu hükümleri kelâma da vermek asla caiz olamaz. Kadîmin kadîm olması O'na has bir sıfat ise bu hususta bir mislinin olması mümkün değildir.<sup>106</sup>

Mümâselet mantığına göre, birbirine benzeyen iki şeyden birinin zâtına layık olan şeyler diğerinin zâtına da layık olur. Kâdî Abdülcebbar'a göre, kadîm, zâtından dolayı kadîm olduğuna göre, kadîm olduğu söylenen sıfatların onun misli olması gerekir. Dolayısıyla, eğer kelâm kadîm olursa Allah ile misil olması ve O'na ait ulûhiyet özelliklerini de taşıması gerekir; Kadîm Teâlâ gibi ibadet edilmesi ve onun sıfatlarını taşıması lazım gelir.<sup>107</sup> Ona göre bu takdirde kelâmın hayy, mütekellim, âlim, kâdir olması gerekir, bu da ikinci bir ilah demektir ve batıldır.<sup>108</sup>

Bâkîllânî ise Kâdî Abdülcebbar'ın aksine, kelâmulhâkın kadîm olması durumunda teaddüd-i kudemâ gerekeceği ve her bir kadîmin Allah gibi olacağı, yaratıcı, rızk verici ve diğer sıfatlara da sahip olacağına dair Mu'tezile'nin getirdiği görüşü şüphe uyandırma, yanlış ve kafa karıştırmaya yönelik değerlendirmektedir. Ona göre kelâmulhâkın kadîm oluşunun anlamı, yok iken sonradan bulunmadığı, muhdes olmadığı, hudûs sıfatlarından birini taşımadığı manasınadır. Mu'tezile'nin, sıfatları ya zâtın kendisi ya zâta muhalif ve mugayir olarak 'belirlemesi/sınırlaması' karşısında bu varsayımın esasen kendi mantıkları içinde de geçerli olamayacağını göstermek üzere Bâkîllânî şunu söylemektedir: "Allah

<sup>101</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 317-318.

<sup>102</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 218.

<sup>103</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 177-178.

<sup>104</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 113; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 278 vd., 549; a. mlf., *el-Muhît*, s. 216.

<sup>105</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 86.

<sup>106</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 250. (*Ru'yetü'l-Bârî konulu cilt*), (thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, ts. Kadîmden önce asla hâdis var olamaz, *el-urcünü'l-kadîm*'de (Yâsîn 36/39) geçen *kadîm* kelimesinin anlamı bulunduğu halden önceki hâli bildirmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 112.

<sup>107</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 110, 267; a. mlf., *el-Muhît*, s. 180.

<sup>108</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 110.

Teâlâ tüm eşyanın benzeridir ya da eşyaya muhaliftir.”<sup>109</sup> Bâkılânî'nin demek istediği şudur: Allah'ın ilmi O'nun gayrı değildir; Allah ayırdır, ilmi ayırdır şeklinde söylemek mümkün değildir. Allah'ın ilminin O'ndan ayrı düşünülmesi imkânsızdır. İki *gayr* (birbirinden ayrı iki şey), birbirinden zaman ve mekan olarak ayrılması mümkün olan şeylerdir ve cinsler için söz konusu olan ihtimalli bir varsayımı Allah için devreye sokmak ve buradan hareketle Allah-sıfat ilişkisinde kıyasta bulunmak mümkün değildir. Ya şudur ya da budur şeklinde öne sürülen iki taraftan birinin Allah için uygun olması gerekmektedir. Esasen böyle ikili karşı karşıya bırakış ya da üçüncü halin imkânsızlığı her zaman ve durumda her varlık için geçerli bir durum değildir. Bundan dolayı Bâkılânî, anlamsız bulduğu Mu'tezilî varsayımın benzerini kendilerine çevirmektedir: Allah ya eşyanın aynısıdır veya eşyaya muhalif ve mugayirdir. Halbuki böyle bir varsayımda bulunmak gerekmektedir. Aynı şekilde görünen âlemde tüm eşyanın cevher ve arazdan oluştuğuna bakıp Tanrı'nın araz olamayacağına göre cevher olması gerekir mantığı da doğru değildir. Zira gâibi şâhide kıyasta birbiri karşıtı gibi duran şeylerin birini nefyederek diğerinin Allah'a isnat ve izafesinin bir delili yoktur. Her ikisinin de olamayacağı mantığının ise önünde herhangi bir engel yoktur.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 108; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 241.

<sup>110</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 93-95.

## ORTA ÇAĞ BATI DÜNYASINDA DİN – SİYASET İLİŞKİSİ ve SEKÜLERLEŞME SEYRİNE GENEL BİR BAKIŞ

Tuncay İMAMOĞLU\*

**T**arihi, insanlık tarihi kadar eski olan din, en pratik anlatımıyla kutsala duyulan saygının bir ifadesi olarak tanımlanabilirse de, bu tanım onun sadece bireysel yönüne işaret ettiğinden dolayı, eksik bir tanımlama olacaktır. Çünkü din, sadece bireysel değil, müntesiplerine kazandırdığı zihniyet yapısı ve sunduğu değerler ve semboller sistemiyle de, sosyal ve fonksiyonel bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Max Scheler'in "Bir tek hıristiyan hıristiyan değildir"<sup>1</sup> sözünün, dinin bu yönüne vurgu yapan özlü bir ifade olduğu söylenebilir.

Dinin, insanların zihniyet dünyaları üzerinde derin etki bırakmasından dolayı, iktidar sahipleri siyasal otoritelerini dine dayandırarak toplum üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmışlardır. En eski dönemlerden yakın zamanlara kadar bu durum, çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. "Teolojik meşruiyet" diye adlandırabileceğimiz bu durumun en ilkel biçimini Mısır Firavunlarında bulmaktayız. Buradaki inanışa göre, Firavun baş ilahın yer yüzündeki temsilcisiydi. Kendisi "Horus Tanrısı" da olan Firavun aynı zamanda "Osiris Tanrısı"nın da oğluydu. Dolayısıyla "Yeryüzü Tanrısı" da olan hükümdara itaat, hem siyasal bir zorunluluk, hem de dini bir görev olmaktaydı. <sup>2</sup> Çinlilerde ise, "göğün oğlu" olan imparatorun, dünyanın uyumlu düzenini korumak amacıyla "Gök" tarafından görevlendirildiğine inanılmaktaydı.<sup>3</sup>

Ancak burada öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki, ilk çağların değişik kültür ve toplumlarında sık sık karşımıza çıkan bu "Tanrı Kral" veya "Tanrının Oğlu Kral" biçimindeki inanç türleri, teokratik bir görünüm arzemiş olsalar da, bizim konumuz olan, Katolik Roma Kilisesinin dogmalarıyla sistemleşmiş, örgütlü ve hiyerarşik yapısıyla siyasal iktidarı ve toplumsal yapıyı kuşatan, Orta çağ Avrupa'sının teokratik yönetim biçimi, bunlardan

\* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. timamoglu@hotmail.com

<sup>1</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları Kayseri, 1990, s.29.

<sup>2</sup> Affet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, s.219; Krş, Alaaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1995, s. 74.

<sup>3</sup> Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1987, s. 40-41; Munci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara, 1989, s. 68; Alaaddin Şenel, a.g.e. s. 103.

çok daha kapsamlı ve farklı bir yapıda olup, tamamen Orta çağ Avrupa toplumuna özgü bir yönetim tarzıdır. Bazı araştırmacılar, bu farklılığı vurgulamak için olsa gerek, Orta çağ Avrupa toplumunun teokratik yönetim biçiminin dışındaki yönetim şekillerini "Nim Teokrasi"<sup>4</sup> biçiminde adlandırmayı uygun görmüşlerdir.

Gerek yapısı ve işleyişi, gerekse etkileri açısından anahtar kavramlardan birisi olan Orta çağın teokratik yönetim biçimine geçmeden önce Hıristiyanlığın, hangi ortamlarda doğup ne gibi değişmelere uğradıktan sonra Batı'ya intikal ettiğini ve ne gibi tepkilerle karşılaştığını ana hatlarıyla da olsa, ele almanın konumuz açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi Hz. İsa, Yahudi toplumunun yaşadığı Roma İmparatorluğuna bağlı bir eyalet olan Filistin'in Nasıra kentinde doğmuş ve Peygamberliğini burada ilan etmiştir. Hıristiyanlığın tarih sahnesine çıktığı Roma İmparatorluğunda Roma Kralına itaat etmeleri koşuluyla varlıklarını sürdüren İsis, Kybele, Mitra gibi inanç sistemleri ve farklı dinler bulunmaktaydı.<sup>5</sup> İşte, böyle bir ortamda Hıristiyanlık ortaya çıktığında, Roma yöneticileri bu dini pek de ciddiye almamışlardı. Ancak Hıristiyanlık, Roma'nın baskı ve zulmünden bunalmış halk kitleleri arasında hızla yayılmaya, hatta Romalı elitler arasında da taraftar bulmaya başlayınca bu durum, siyasi otoriteye yönelik bir tehdit olarak algılanmaya başlandı ve ardından da yaklaşık üç asır sürecek olan baskı ve gözetim dönemi başlatılmış oldu. Bu baskılar İmparator Neron döneminde yoğunlaşarak adeta bir soykırıma dönüşmüş olmasına rağmen,<sup>6</sup> hıristiyanların sayısı her geçen gün artarak devam etmiş ve 313 yılında İmparator Konstantin'in bir fermanı ile (Milano Fermanı ) baskı ve şiddete son verilerek Hıristiyanlığa bir anlamda resmîyet kazandırılmıştır.<sup>7</sup>

Bu resmîyetin kazandırılmasında Hz. İsa'ya atfedilen "Tanrının hakkı Tanrıya, Sezar'ın hakkı Sezar'a"<sup>8</sup> ifadesinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Erol Güngör, "Hıristiyanlığın iki büyük kurucusu, Aziz Petrus ve Aziz Pavlus, Roma'nın düşmanlığını çekmek için ellerinden geleni yapıyorlar, Hıristiyanlıkta dünya işlerine karışılmayacağını, bu işlerin Krallar ve İmparatorlara bırakıldığını anlatmaya çalışıyorlardı"<sup>9</sup> derken her halde bu duruma işaret etmek istemektedir.

Ancak denilebilir ki, Hıristiyanlığın Roma'da geçerlilik kazanmasına ve bu dinin taraftarları üzerindeki baskılar son bulmasına rağmen, yine de bu din mensuplarının etrafında birleşip tek bir cemaat oluşturabilecekleri iman esasları bulunmamaktaydı. Elleri-ndeki kutsal metinlerin birbirlerinden farklı olması, onları muhtelif mezheplere ayırmış ve her bir mezhep de Hz. İsa'nın kişiliği üzerinde farklı görüşler ileri sürmekteydi. Hz. İsa'nın Tanrının kulu ve elçisi olduğunu söyleyen Ariusçulardan, onun ete kemiğe bürünüp Tanrı diye görüldüğünü iddia eden Monofizitlere kadar çeşitli mezhepler ortaya çıkmış ve bu mezhep mensupları birbirlerini sapkınlıkla itham etmeye başlamışlardı. İşte böyle bir kaos ortamını sona erdirmek ve Hıristiyan birliğini sağlamak amacıyla 325 yılında İznik'te "I. Ekümenik Konsili" toplandı. İmparator Konstantin'in bizzat başkanlığını yaptığı bu top-

<sup>4</sup> Sadri Maksudi Arsal, *Demokratik Devlet ve Laik Devlet, Tanzimat I.*, Maarif Matbaası, İst., 1940, s. 62 vd.

<sup>5</sup> William Montgomery Watt, *Truth In the Religions*, Edinburgh University Press, 1963, s.161 vd..

<sup>6</sup> G. Barker, *O'nun İzinde, Zafer Matbaası, İst., 1985, s. 18.*

<sup>7</sup> Altay Ünaltay, *Doğuda ve Batıda Din – Devlet ilişkileri*, Endülüs Yayınları, İst., 1990, s. 17 – 18.

<sup>8</sup> Bkz., *Kitab-ı Mukaddes*, Matta, 22:21; Markos, 12:16 – 17; Luka, 24 –25 (İstanbul, 1993)

<sup>9</sup> Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleri*, Ötüken Yay., İst., 1983, s. 61.

lantıda uzun tartışmalar sonucu, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" şeklinde formüle edilen Teslis inancı benimsenerek bu inanç dışında kalan mezhepler sapkın ilan edildiler.<sup>10</sup>

İşte bu Ekümenik Konsiliyle birlikte siyasi otoritenin desteğini de arkasına alan Hıristiyanlık, artık Roma toprakları üzerindeki yayılmasına hız kazandırmış, 380 yılında yayınlanan Gratianus Fermanı ile de Roma'nın devlet dini haline getirilerek, diğer din mensuplarına karşı baskı uygulanmış ve tapınakları kapatılmıştır.<sup>11</sup> Bu uygulama Hıristiyanlığı zaman ve mekana göre kullanan ve hayatın her alanını kuşatan bir ideolojiye dönüştüren ruhbanlar tarafından yapılmıştır.

Siyasi otoritenin desteği ile rakip dinleri etkisizleştirmeyi başaran ruhbanlar, Katolik Kilisesi etrafında İmparatorluğun idari yapılanmasına benzer bir şekilde teşkilatlanarak, İmparatorluk birimlerine denk birimler oluşturmuşlardır. "Civitas" adı verilen eyaletlerde ruhban sınıfın başında Kilise'nin en yetkili kişileri olarak Piskoposlar bulunurken, imparatorluğun başkenti Roma'da ise Kilise'nin en yüksek öğretmeni konumunda ve Başpiskopos sıfatıyla "Papa" bulunmaktaydı.<sup>12</sup> Ruhban sınıfı dini ayin ve ibadetlerin kendi yönetimlerinde ve usule uygun icra edilmesini sağlamak amacıyla piramidal yapı ve bürokratik usulle teşkilatlanınca, toplumsal yapı da bu teşkilatlanmaya dahil olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye bölünmüş oldu. Kilise teşkilatına dahil olanlar, yani ruhbanlar "Klerje" diye nitelendirilirlerken, Hıristiyanlık inancına sahip oldukları halde bu teşkilatlanmanın dışında kalan geniş halk kitleleri ise "laikler" (ruhban olmayanlar) diye anılmaya başlandılar.<sup>13</sup>

Batı Roma İmparatorluğu 476 yılında Germen akınları ile yıkılıp bütün teşkilat ve kurumlarıyla tarihe karışmasına rağmen, Kilise bu mevcut yapısıyla dimdik ayakta durmayı başaramıştır. İmparatorluk toprakları üzerinde egemenlik kuran Frank Kralları, karşılığında muhatap olarak ruhbanları bulunca, Kilise gücünü daha da pekiştirmiş, 800 yılında Charlamagne (Büyük Kral) ye Kilise'nin başı sıfatıyla, Kutsal Roma Germen İmparatorluk tacını giydiren Papa III. Leo da onunla eşit seviyeye yükselmişti. Papa'nın bu jestini karşılıksız bırakmayan Charlamagne, kazandıkları ürünlerin onda birini öşür (ladime) olarak yaşadıkları yerin ruhanisine vermeleri için ülkesindeki uyruklarına emirnameler yayınlayınca Kilise ekonomik olarak da büyük bir güce kavuşmuş oldu.<sup>14</sup>

11. yüzyılda Avrupa'da siyasal birliği sağlamaya çalışan Frankların Karolenj hanedanı da dağılıp toprakları bir çok krallık ve beyliklere bölününce, ruhani iktidarı elinde tutmakta olan Kilise, St. Augustinus'un meşhur Tanrı devleti ve Yeryüzü devleti teorisine dayanarak, mükemmeliyeti ifade eden ve bütün kurtulmuş hıristiyanları kapsayan Tanrı devletinin temsilcisi sıfatıyla, kötülük ve adaletsizliğin simgesi olan yeryüzü devletinde de hakimiyet tesis etmek üzere, maddi iktidarları temsil eden krallar ile çetin mücadelelere girişmiş ve bu mücadelelerden galibiyet elde etmişti. Kilise hakimiyetine karşı çıktığı için afroz edilerek tahtından uzaklaştırılan IV. Henry (1050 - 1106) nin, tahtına yeniden oturabilmek için İtalya'ya giderek Papa Gregorius'tan defalarca af dilemesi,<sup>15</sup> bu dönemde Kilise'nin ne kadar güçlü bir konumda olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir.

<sup>10</sup> Etraflı bilgi için Bkz. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi*, Çev: Mehmet Aydın, Türk - Tarih Kurumu Yayınları, Ank., 1990, s. 5 - 12. Ayrıca bkz, Altay Ünalay, a.g.e.s. 20 - 21.

<sup>11</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 61; Altay Ünalay, a.g.e., s. 28-29

<sup>12</sup> Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s. 114; Davut Dursun, *Din Bürokrasisi Yapısı Konumu ve Gelişimi*, İşaret Yay., İst., 1992, s.38

<sup>13</sup> Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., İst., 1979, s. 151 - 152.

<sup>14</sup> Davut Dursun, a.g.e.s. 48.

<sup>15</sup> M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Yayınları, İst., 1991, s. 178.

Yerel iktidarlarını korumanın yolunun papa ile iyi anlaşmaktan geçtiğini bilen kral-  
ların, afroz edilmek korkusuyla verdikleri tavizlerle zirvelere tırmanan Kilise, kendine  
özgü hukuku, geniş arazileri, asillerle birlikte paylaştığı egemenlik hakkı ve zulüm  
makinalarına dönüşen Engizisyon mahkemeleri ile sosyal, siyasi ve ekonomik hayata  
damgasını vurarak, Orta çağda bilimsel gelişme ve değişimin önünü tıkamıştır.

Hz. İsa'yı ilahi tabiatlı bir varlık olarak tanımlayan Hıristiyan teolojisi, Kiliseyi de  
yeryüzünde O'nun bedenini temsil eden bir kurum olarak tarif etmektedir. Bu teolojiye  
göre Adem ile Havva, cennette işledikleri suçtan dolayı cezalandırılmak üzere kirlili ve kötü  
olan yeryüzüne atılmış olduklarından, dünyaya gelen her insan onların neslinde olması  
nedeniyle suçlu ve günahkardır.<sup>16</sup> Hz. İsa bu günahın keffaretini ödemek amacıyla dünyaya  
gelmiş ve insan bedenine girerek çarmıhta ölmüştür. O halde günahkar olan her insa-  
nın yapacağı tek şey, kendi kurtuluşu için bu dünyanın aldatici nimetlerini terk edip,  
varlığını Kilise'ye adanması ve Kilise'nin ondan istediği davranış tarzını hayatına hakim  
kılmasıdır.

Bu teoriyle biçimlenen Orta çağ'da, dünya ve onun insanlığa sunduğu nimetlerden  
uzak durma anlayışı yaygınlık kazandığından dolayı, ruhun kurtuluşu için beden ihmal  
edilmesi gerektiği kanaati ortaya çıkmış, beden sağlığı için zorunlu olan vücut temizliği  
dahi, dünyaperestlik sayılarak hor görülmüş ve bu nedenle Roma uygarlığından intikal  
eden hamam ve kaplıcalar Kilise tarafından kapatılıp, manastırlara dönüştürülmüştür.<sup>17</sup>  
Dünya hayatını dışlayan bu inanış Orta çağ Kilise mimarisine de yansımış, karanlık ve  
kasvetli iç yapıları, son derece küçültülmüş pencereleri ile kiliseler, dışarıdan bakıldığında  
adeta tabiattan gelecek kötülöklere karşı sızılması olanaksız bir mekan izlenimi verirken,  
içeriden sınırsız ve geçişirgen bir mekan etkisi uyandırmaktadırlar.<sup>18</sup>

Tarihçi Jaques Le Goff, Orta çağda bireysel ve toplumsal kazanç elde etmek ama-  
cıyla yapılan çalışmaların dahi kınanıp, ancak bedenini aşılanarak, zahmet çekip tövbe  
etmeye vesile olması şartıyla meşru kabul edildiğini ifade ederek, Aquino'lu Thomas'ın  
"Summa Theologia" adlı eserinde "çalışmanın dört hedefi vardır. Öncelikle ve özellikle  
yiyecek sağlamalıdır. İkinci olarak, pek çok kötülüğün kaynağı olan aylıklığı önlemelidir.  
Üçüncüsü, bedeni yorarak cinsel istekleri dizginlemektir. Dördüncüsü ise sadaka vermek-  
tir" dediğini belirtmektedir.<sup>19</sup>

Burada öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, bir yandan "Kilise Babaları" tarafından  
halk kitlelerine mal mülk elde etmenin dinen caiz olmadığı inancı telkin edilirken, diğer  
yandan da Kilise ve Manastırlar adeta birer iktisadi kurumlara dönüştürülerek, ruhban  
sınıfın kazançları bolca arttırılmaktaydı. Manastırlara çekilen keşişler, yanlarında çalıştır-  
dıkları çok sayıda köleler aracılığıyla ziraat, ticaret, imalat, bankerlik vb. ekonomik faali-  
yetlerle uğraşırken, Kilise de, kölelerin bu işlerde çalışmak suretiyle ruhlarını kurtarabile-  
ceklerini söyleyerek, bu sisteme geçerlilik kazandırmaya çalışıyordu.<sup>20</sup>

Kilisenin, Yeni Platoncu Felsefeden yararlanarak inşa ettiği Tanrıdan başlayıp, aşı-  
ğya doğru giden ve en altta değersiz maddenin bulunduğu hiyerarşik varlık teorisi, Orta  
çağın ruhban, senyör, serf sınıflarına ayrılmış Feodal toplum yapısıyla da örtüşmekteydi.  
Ticaret ve sanayinin hemen hemen hiç olmadığı, ekonomik faaliyetlerin Kilise ve senyör-

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Jeffrey Burton Russel, *İblis – Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, Çev: Ahmet Fethi, Kabakı  
Yayınevi, İst., 2000, s.215 – 254.

<sup>17</sup> Ali İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Nehir Yayınları, İst., 1994, s. 230, s.2. dipnot.

<sup>18</sup> Ervin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, Çev: Engin Akyürek, Ana Yay., İst., 1991, s.33.

<sup>19</sup> Jaques Le Goff, *Orta Çağ Batı Uygarlığı*, Çev: Hanife Güven, Uğur Güven, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1999, s.73

<sup>20</sup> Erol Güngör, a.g.e.s. 62 vd.

ler elindeki malikane adı verilen araziler üzerindeki tarımsal üretimle sınırlı kaldığı, kendi içine kapalı durağan toplumsal yapı da, tamamı sosyal piramidin tabandaki serfler tarafından üretilen ürünlerin, tavandaki zümrelerden başlayarak aşağıya doğru eşitsiz bir biçimde dağıtıldığı gayri adil bölüşüm sistemi, Kilise tarafından doğal karşılanmaktaydı.

Norbert Elias'ın 13. yüzyılda Regensburglu Berthold'un bir vaazından naklettiği "Siz hıristiyanlara her şeye muktedir Tanrının Kutsal Hıristiyanlığı, farklı on insan şeklinde nasıl düzenlediğini ve alt tabakadan insanların, üst tabakadaki insanlara hangi hizmetleri borçlu olduğunu anlatacağım: ilk üçü en üstün ve en değerli tabakadır ve Tanrı bunları diğer yedi tabaka onlara hizmet etsin diye seçmiş ve yaratmıştır"<sup>21</sup> sözleri kilisenin bu konudaki yaklaşımını açıklayıcı niteliktedir.

Verilen bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, bütün bunlarla yetinip tatmin olmayan Kilisenin güç ve iktidar hırsı, onu dünyanın başka bölgelerinde de etkinlik kurma mücadelesine yöneltmiştir. Çünkü Avrupa topraklarına yönelik istila hareketleri son bulmuş, yerel iktidarlar tarafından inşa edilen düzen ve istikrar, nüfus artışını da beraberinde getirmişti. Artık Kilisenin hakimiyet alanını genişletmek için gerekli beşeri kaynak da mevcuttu. Hedef yüzyıllardır müslümanların egemenliği altındaki Kudüs'ün ele geçirilmesiydi. Bizans'ın, kendi toprakları üzerinde ilerleyen Müslümanları durdurmak, Venedik ve Cenova gibi İtalya kentlerinin de kazanç elde etmek amacıyla destekledikleri Haçlı Seferleri, konumuz açısından önem arzeden bir gelişmeyi de başlatacağı. Ruhban sınıfının yoğun telkinlerle dünya nimetlerinden uzak tutmaya çalıştığı Avrupalılar, kutsal bir amaç addederek katıldıkları bu seferler sayesinde, müslümanların yaşadıkları bölgelerde ilk defa karşılaştıkları lüks yiyecek ve giyeceklerle zihinleri büyülenmiş olarak memleketlerine dönüyorlardı.<sup>22</sup> Bu seferler sonucu Akdeniz ticaret yolunun Avrupalıların eline geçmesi, ticari faaliyetlerin canlanmasına ve artan mal talebini karşılayacak tüccar sınıfının doğmasına yol açıyordu. Çünkü kendi içine kapalı durağan toplum yapısı yavaş yavaş çözülmeye, sosyal yapı ise hareketlenmeye başlamıştı. İnsanlar artık dünya ile ilgileniyor, Kilise'nin kendilerine biçtiği dar kalıpların dışına çıkıp yaşadıkları topraklardan koparak limanlar, pazarlar ve panayıralarda kazanç peşinde koşuyorlardı. Bu sosyal hareketliliğin, tek başlarına güçsüz olan bireylerin, ortak çıkarlar doğrultusunda eylemde bulunabilecekleri mekanları, yani kentleri ortaya çıkardığını söylemek mümkündür.

Tüccar sınıfının öncülüğünde bir dizi uğraşlar sonucu feodal yapıdan bağımsız siyasal birimler halinde tarih sahnesine çıkan özerkleşmiş kentler, geliştirdiği mülkiyet duygusuyla, içinde barındırdığı bireylerin zihniyet dünyalarını değiştirip, dünyevileştirdiği için, Kilise tarafından hoş karşılanmamıştır. Köylülerden sade, basit, alın terleriyle Tanrı'nın kullarını doyuran insanlar olarak söz edilirken, şehirde yaşayan tüccar ve zanaatkarlar, ne yapacakları önceden kestirilemeyen insanlar olarak nitelendirilmişlerdir.<sup>23</sup>

İlk defa İtalya'da tüccarların maddi desteğiyle Kilise dışındaki düşünürlerin öncülüğünde ortaya çıkan ve tarihçilerin "Rönesans" diye adlandırdıkları düşünce hareketi kurtuluşa ermek için dünyaya sırt çevirmeyi öğütleyen hayat anlayışını köklü bir biçimde değiştirerek, yaygınlaştırdığı bireyci yaşam tarzıyla, Hıristiyanlık öncesi Antik Yunan ve Roma uygarlığına ilgiyi canlandırmıştır. Rönesans felsefesiyle zihinler metafizik alemde, fizik aleme yönelmeye, somut insan değerleri idealleştirilip, onun tabiata üstün gelme mücadelesi, soyut bir eylem olarak yüceltilmeye başlanmıştır. İtalyan düşünür Lorenza

<sup>21</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, cilt: 1, Çev: Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İst., 2000, s. 329.

<sup>22</sup> Sigrig Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, Çev: Servet Sezgin, Bedir Yayınları, İst., 1991, s. 53.

<sup>23</sup> M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, a.g.e.s. 187 vd.

Valla'nın klasik metinleri çözümleyip, Orta çağ metinlerinde yapılan yanlışları ortaya çıkarması, Kilise doktrinine yönelik eleştirileri arttırmış, Kilise'nin topluma empoze ettiği inançlar ve siyasal iktidar üzerindeki egemenliği sorgulanmaya başlanmıştır. Padua'lı Marsiglio'un ileri sürdüğü, toplum için sivil yasaların yapılması yönündeki düşünceler, Niceola Machiavelli tarafından daha da ileri götürülerek siyaset ve ahlakın birbirinden ayrı iki alan olduğu ve siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının bizatihi kendisinde bulunduğu teorisi ortaya atılır<sup>24</sup>. Machiavelli'nin görüşlerinin, batılı toplumların laiklik mücadelesinde çok önemli rol oynadığı bilinen bir gerçektir.

Matbaanın icadının ve ticaretin Akdeniz'den Atlantik'e kaymasının Rönesans'ı kuzeye doğru yaydığını söyleyebiliriz. Ünlü Rotherdam'lı Erasmus'un "Deliliğe Övgü"<sup>25</sup> isimli eseriyle kilisenin görkemli ayin ve törenlerini eleştirip, Hz. İsa ve ilk hıristiyanların gösterişten uzak, sade yaşamlarını dile getirmesi, reform hareketleri için etkin bir rol oynamıştır denilebilir. Yerel dillerde basılan kitaplarla beslenip gelişen mahalli edebiyat yoluyla geniş halk kesimlerinde uyandırılan milli bilinç, Kilise'nin küreselleşme idealini zayıflatıp, toplum üzerindeki baskısını ortadan kaldırmaya yönelik arayışları hızlandırmıştır.

Bu arayışlara cevap 31 Ekim 1517 yılında Almaya'dan gelir. 34 yaşındaki ilahiyatçı Martin Luther, Wittenberg Kilise'nin kapısına astığı 95 maddeden oluşan protesto yazısıyla Katolik Kilisesini eleştiri yağmuruna tutar.<sup>26</sup> Luther'in, Tanrı'dan başka günahları affedecek hiçbir kişi ve makamın bulunmadığı, Papa ve Piskoposların günah çıkarmak ve cennete girmek için vize verme uygulamalarının saçmalıklardan ibaret kilise dogmaları olduğu, dinin Tanrı ile kul arasında hiçbir aracın bulunmadığı bir iç yaşantısı olduğu yönündeki bireyci din anlayışı, halk kitleleri arasında hızla yayılarak geniş bir taban oluşturur.<sup>27</sup> Aslında Luther'den önce de Orta çağ boyunca, Aziz Francesco, Pierre Valdo, Jean Hus ve John Wycliffe gibi din adamları, Kilise içindeki bozulma ve yozlaşmayı dile getirerek reform talebinde bulunmuşlar<sup>28</sup> ancak başarılı olamamışlardır. Luther'in, bu bozulma ve yozlaşmayı dile getirirken, doğrudan Kilise kurumunun kurtuluş öğretisini hedef alan ve ruhban sınıfının toplum üzerindeki otoritesini sarsıcı görüşlerinin Roma'dan bağımsız ulusal devlet kurma arzusundaki Alman prenslerince desteklenmesiyle başarıya ulaştığı söylenebilir. Nitekim Luther'in papa tarafından aforoz edilip, İmparatorluk meclisinde sürgün cezasına çarptırılmasından sonra, Saksanyo Seçici Prensi Friedrich tarafından Tübingen'de saklanarak korunması, bunu göstermektedir.<sup>29</sup>

İnanç, ibadet ve örgütlenme tarzındaki reformist yapısından dolayı Protestanlık adı verilen bu yeni din anlayışının diğer bir kolu olan Kalvinsilik'in de, Fransa'dan kaçtıktan sonra Protestanlığı benimseyen Jean Calvin tarafından Cenevre'de yayılmasıyla, Batı Hıristiyanlığı ikiye bölünmüş,<sup>30</sup> kurulan milli kiliseler üzerinde Katolik Roma Kilisesi'nin etkisinin zayıflaması ile de, ruhban sınıfların kontrolü kralların eline geçmiştir.

Feodal dönemin Kilise otoritesine öncelik veren anlayışı Protestan dünyasında aksi yönde gelişerek, dünyevi iktidarın kaynağının doğrudan Tanrı'ya dayandırıldığı kutsal devlet anlayışına dönüşmüştür. Bu anlayışın en belirgin ifadelerini yine Luther'in düşün-

<sup>24</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev: İsmet Özel, Şule yay, İst., 1996, s. 137.

<sup>25</sup> Erasmus, *Deliliğe Övgü*, Çev: Nusret Hızır, Kabalıcı Yay., İst., 1992.

<sup>26</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Martin Luther, *Selections From His Writings*, Ed: John Dillenbenger, Anchor Books, New York, 1961, s. 489 – 500.

<sup>27</sup> Hüseyin Salihoğlu, *Alman Kültür Tarihi*, İmge Yay., Ank., 1993. s.65 vd.

<sup>28</sup> Ana Birittannica, cilt: 18, reform maddesi, s. 330, Ana Yayıncılık, İst, tarihsiz, s. 330.

<sup>29</sup> Hüseyin Salihoğlu, a.g.e.s. 68 vd.

<sup>30</sup> Vahdettin Başçı, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erz., 1996, s. 5.



celerinde bulmaktayız. Luther 1525 yılında, yine bir din adamı olan Thomas Münzer önderliğinde asillere karşı ayaklanan Alman köylülerini "hırsız ve cani sürüleri" diye aşağılayarak, kralların otoritesinin Tanrı tarafında takdir edildiğini söyleyip, yönetici ne kadar kötü ya da sert olursa olsun, ona karşı ayaklanmanın doğru olmadığını ileri sürerek, köylülere sırt çevirmekle kalmamış, onlara yönelik şiddet ve baskıları " şu günlerde dua eden kraldan, kan döken bir kral daha hayırlıdır" demek suretiyle meşrulaştırıp, teşvik etmiştir.<sup>31</sup>

Luther tarafından temelleri atılan yeni dinin özellikle kuzeyde olmak üzere Almanya'nın büyük bir bölümünde kabul görüp örgütlenmesi, Katolik ve Protestan prensler arasında dini çatışmaları başlattı. 1555 yılında yapılan Augsburg Din barışı ile prenslere mezhep seçme hakkı tanınırken, uyruklarına da prensin mezhebine tabi olma zorunluluğunun kabul edilmesi ile, bireysel din seçme özgürlüğü yok edilip siyasi iktidarın insanlar üzerinde tahakküm kurmalarının yasal dayanağı oluşturuluyordu. Bu anlaşma ile geçici bir süre durdurulan çatışmalar, 1618 yılında yeniden alevlenerek 30 yıl sürecek din çatışmaları ile Almanya birliğini kaybedecek ve 1648 Westfalya Barışı<sup>32</sup> ile bu topraklar üzerinde ortaya çıkacak olan irili ufaklı ulus temeline dayalı devletler, Hıristiyan cemaatine mensup bireyleri toprağa bağlı vatandaşlar yapıp, Kilisenin evrensel cemaat oluşturma idealini tarihe gömecektir.

Luther'in dünyevi otoriteyi mutlaklaştıran düşüncelerine karşı, çalışmayı, tasarruf yapmayı ve zenginleşmeyi inanç sisteminin temeli haline getirip yücelten, Calvin'in düşünceleri Kapitalizmin doğuşu ve gelişiminde önemli bir rol oynarken,<sup>33</sup> insanlara, siyasi otoriteyi kötüye kullanması durumunda yöneticiye karşı koyma izni de vermesi, İngiltere'de Oliver Cromwell'in etrafında toplanan püritenlerin 1648'de Charles Stuart'ı devirerek diktatörlük kurmaları ile sonuçlanacaktır.

Almanya ve İngiltere'de yaşanan bu gelişmelerle, Kilise kurumu siyasi iktidar alanının dışına çıkarılıp, devlet örgütlenmesi dünyevi esaslara göre yeniden tanzim edilince, dinin geleneksel toplum üzerindeki etkisi de daralıp, bıraktığı boşluk modern düşünce kurumlarınca doldurulmuş ve yaşanan sekülerleşme (dünyevileşme) sürecinde Kilise otoritesine başkaldırı niteliğiyle ortaya çıkan Rönesans'ın Antik Yunan'a dönüş özelemlerine karşılık, Hıristiyanlığın aslına dönüşü savunan Protestanlığın Selefiyeci anlayışı da gelişen toplumsal koşullara paralel bir dönüşüm geçirerek, sosyal hareket ve patlamalara yol açmayıp etkisini hayatın belli alanlarıyla sınırlandırdığı için, Protestanlığın yaygın olduğu ülkelerde, güç kullanarak dini yok etmeyi veya etkisizleştirmeyi amaç edinen ideoloji veya devlet politikasına rastlanılmamıştır. Ancak Katolik inancın en yaygın olduğu Fransa'da ise başından beri Katolik inancına sadık kalınmakla birlikte, Roma Katolik Kilise'nin ülke üzerindeki nüfusunu kırmak amacıyla Katolik Milli Kilisesi Gallikanizm kurulup, harekete geçirilirken, Protestan hareketlere yönelik şiddet kullanılıyordu. 1572 yılında Saint Barthelemy yortusu günü Kral IX. Charles'in onayı ile Huguenotlar olarak adlandırılan ve tarihçilerce 30 ile 70 bin civarında rakamlarla ifade edilen Kalvinci Protestan'ın Paris'te kılıçtan geçirilip katledilmeleri, Katolik taasubunun simgesi olarak tarihe geçmiştir. Fransız Katolikliğinin takındığı bu fanatik tavır, kendi karşıtını da üretmek için sahnesine çıkardı. Fransız Aydınlanmasının doğurduğu 1789 Fransız İhtilali, din aleyhtarı sosyal bir patlamaya dönüşerek özellikle 3. Cumhuriyet döneminde, din fikrine ve hissiyatına yöne-

<sup>31</sup> Hüseyin Salihoğlu, a.g.e.s. 70; Erol Güngör, a.g.e.s. 64.

<sup>32</sup> Hüseyin Salihoğlu, a.g.e.s. 77.

<sup>33</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev: Zeynep Gürata, Ank, 1997, s. 39.

lik saldırılar doruk noktasına ulaşmış, manastırlar kapatılıp, din adamları sürgüne gönderilmiştir. Din aleyhtarlığı bunlarla da sınırlı kalmamış, kapatılan kiliseler akıl mabetlerine dönüştürülmüş, ünlü Notre Dame Kilisesi baş mabet ilan edilerek akla tapınma ayinleri tertiplenmiştir.<sup>34</sup>

Bütün bunlara 1799 yılında Napoleon Bonaparte'in iktidarı ele geçirip, 1801 yılında papa ile yaptığı bir anlaşma sonucu son verilmeye çalışılmıştır. 1882 tarihli Zorunlu ve Laik İlk Öğretim Kanunu'nun kabul edilmesiyle Fransa fiilen laik bir yönetim biçimine kavuşmuş, laiklik ilkesinin 1946 yılında Fransız Anayasasına girmesi ile de fiili durum hukukileştirilmiştir.<sup>35</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, din ve devlet, toplumsal yaşamın vazgeçilmez iki kurumudur. Tarih, dinsiz bir toplumdaki söz etmediği gibi, devletsiz bir toplum da, bazı filozofların zihinlerinde kurguladıkları ütopyik düşüncelerin ötesine geçip, varlık alanına çıkamamıştır. Her iki kurum da, insanları bir arada yaşatmak amacıyla kurallar koymaktadır. Din, ortaya koyduğu normatif değerleriyle insanların egolarını törpüleyerek, ferdiyetten şahsiyete yükseltip, onları adeta canlı bir organizmanın uzuvlarına dönüştürürken, devlet de, sosyal hayatın düzeni için uyguladığı hukuk kurallarıyla, insanların birbirlerinin kurdu olmalarını önlemektedir. Bu yüzden toplumsal hayat için her iki kurumun da varlıklarını sürdürmelerinin zorunlu olduğu bir gerçektir.

Batı Avrupa tarihini, adeta din ve devlet çatışmalarının, insanlara ne tür acılar çektiğinin test edildiği bir laboratuvar niteliğinde gördüğümüzden, çalışmamızı bu coğrafya ile sınırlandırdık ve gördük ki, Orta çağın din devleti de, Fransız İhtilali ile birlikte özellikle 3. Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan din fikrine yönelik saldırılar da, insanları mutsuz etmekten öteye geçememişlerdir.

Ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız, Batı dünyasında ki bu sekülerleşme süreci tamamen Batı Hıristiyanlığının kendine has tarihi serencamı içerisinde cereyan etmiş ve yaşanan bütün bu sıkıntılar ise bugün tamamen sona ermiştir, denilebilir. Günümüz demokratik toplumlarında, modern siyasal sistemler, meşruiyetlerini dine değil, halka dayandırmaktadırlar. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Batı ülkelerinde siyasal sistemin dışına çıkarılan din değil kilise olmuştur. Buna göre, benimsenen laiklik ilkesi de, dini kamusal alandan dışlamayı değil, tam anlamıyla din ve vicdan hürriyetini temine yönelik devletin bir tutumu olarak işlev görmektedir.

<sup>34</sup> Etraflı bilgi için bkz., A. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi*, Çev: Nazım Poroy, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987, cilt: II, s. 656 vd; ayrıca bkz., cilt: III s. 887 vd.

<sup>35</sup> Durmuş Hocaođlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Selçuk Yay., İst., 1995, s. 132 vd.

# EMEVİLER DÖNEMİNDE KADER PROBLEMİ\*

Lütfü CENGİZ\*\*

## GİRİŞ

**K**ader meselesi, her devirde bütün İslâm kelâmcılarını en fazla meşgul eden itikâdî ve fikrî problemlerden biri olmuştur. Bu problem, bir yandan mutlak ilim, mutlak irade ve mutlak kudret sahibi, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın hakimiyetini; diğer yandan ise, âlemde bir şeyler yapmakla görevli olan ve bu görevi de kendisine zaman zaman peygamberler vasıtasıyla bildirilen insanın hürriyetini direkt olarak ilgilendirmektedir<sup>1</sup>. Kader konusunda günümüze kadar yapılan tartışmalar, işte bu iki tarafın rollerini belirlemede düğümlenmektedir<sup>2</sup>. Acaba Allah ile insanın, fiiller konusundaki rolleri nasıl gerçekleşmektedir? Ortaya çıkan fiiller, Allah'a mı, yoksa insana mı aittir? Eğer Allah'a ait ise, insanın sorumluluğu nasıl izah edilebilir? Allah'a ait değil de, insana ait ise, bu kez Allah'ın mutlak hakimiyeti nasıl temellendirilecektir? İşte bu tür sorular, kader probleminin temelini teşkil etmektedir.

İslâm düşünce tarihinde bir grup müslüman düşünür, insanın teklife muhatap olduğu gerçeğinden hareketle insanın hürriyetini esas almış, fiillerin insana ait olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüşü ortaya atıp savunan kesim kaderi inkar etmeleri sebebiyle, önceleri, "Kaderiyye" olarak anılmış, daha sonra "Mutezile" adını almıştır. Diğer bir grup da her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın hakimiyetini temel kabul ederek, fiillerin Allah'a ait olduğunu belirtmiştir. Düşünce sistemleri içerisinde insanın ortaya koyduğu fiillerde rolünün olmadığını, onun fiilleri karşısındaki sıfatının "iradesizlik" (cebr) olduğunu tesbit eden bu kesim, "Cebriye" olarak isimlendirilmiştir. Bu grupların ifrat ve tefrit noktalarında olduğunu düşünen üçüncü bir grup ise (Ehl-i Sünnet); Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, ancak insanın da fiillerini kesbederek kendisine mâl ettiğini ileri sürmüş, böylece orta bir

\* Bu makale, S.Ü. Sos. Bil. Enstitüsü Kelâm Bilim Dalına bağlı olarak 1999'da tamamlanan aynı başlıklı yüksek lisans tezinden özetlenmiştir.

\*\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. lutficengiz2000@hotmail.com

<sup>1</sup> Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, s. 7, İstanbul, 1997.

<sup>2</sup> Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi*, AÜİFD., c. XXX, s. 157, Ankara, 1988; Akbulut, Ahmet, *Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri*, AÜİFD., c. XXXIII, s. 140, Ankara, 1992.

yol bulmaya çalışmıştır<sup>3</sup>. Ancak buna rağmen insan hürriyetinin nereye kadar geçerli olduğu veya fiillerinde mecbur ise ne dereceye kadar mecbur olduğu gibi sorular tam olarak açıklık kazanamamıştır.

Şunu da belirtmekte yarar var ki; kader problemi İslâm Dini ile birlikte ortaya çıkmış bir mesele değildir<sup>4</sup>. İnsanın yeryüzüne ayak basmasıyla birlikte, tâ ilk çağlardan günümüze kadar pek çok filozof ve ilim adamı bu konu üzerinde fikir yürütmüştür. Bu konu, her devirde insan zihnini meşgul eden en karmaşık bir problem olmuştur. Böyle olmasına rağmen, yine de insan aklının kabullenebileceği bir çözüme ulaşamamıştır<sup>5</sup>. Hatta bu noktada, bazı anlaşılması güç ve çelişik sonuçlara ulaşanlar da olmuştur. Örneğin Jean Paul Sartre (v. 1905-1980) gibi bazı filozoflar, insan hürriyetini, Allah'ın varlığını inkârla temellendirmeye çalışmışlar<sup>6</sup>, problemin çözümünde O'nun yokluğunu hareket noktası kabul etmişlerdir. İnsana tam ve sınırsız bir hürriyet tanıyan bu düşünce de çelişikden kurtulamamıştır.

Kader problemi, İslâm'ın gelişinden sonra, özellikle Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşidin devirlerinde ciddi olarak tartışılmamış, daha doğru bir ifadeyle kader tartışma konusu olarak görülmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber her fırsatta, müslümanları kader konusunda münakaşaya girmekten şiddetle menetmiş, aralarında fitne ve fesat tohumlarının saçılmasına, dolayısıyla tesis edilmiş olan birlik ve beraberliğin bozulmasına sebep olabilecek her türlü ihtilaf noktalarından şiddetle kaçınmalarını kendilerinden istemiştir<sup>7</sup>. Üzerinde durulan nokta, sadece müşriklerin kaderle ilgili düşünce ve davranışlarının doğru olmadığı istikâmetinde olmuştur<sup>8</sup>. Ancak Hz. Osman'ın (v. 35/656) şehit edilmesini takip eden olaylar, Hz. Ali (v. 40/661) döneminde meydana gelen iç savaşlar, müslümanlar üzerinde büyük tesir icrâ etmiş, çok acı hatıralar bırakmış ve neticede bir inanç problemi olarak kader gündeme gelmiştir.

Kader problemi üzerine yapılan eski ve yeni çalışmaların sayısı oldukça fazladır. İnsanoğlunun zihnini en fazla meşgul eden problemlerden biri olan kader, genelde kelâmî veya felsefi nitelikli eser ve araştırmalarda karşımıza çıkmaktadır. Konu, insan hürriyeti, kaza-kader, insanların fiilleri, cebr ve kader, cebr ve ihtiyar, cüz'i irâde, irade hürriyeti gibi başlıklar altında incelenmektedir. Bu çalışmada, genelde insanlığın ve özelde de İslâm kelâmının problemi olan kader meselesinin Emevîler dönemi (H. 41-132/M. 661-750) boyutu irdelenmeye çalışılacaktır. Böyle bir konunun seçilmesinin amacı; kader kavramının güncelliğini koruyor olması ve konuyla ilgili kelâmî düzeyde ilk ciddi tartışmaların bu dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu bağlamda, Emevîlerin, itikâdi bir konu olan kader meselesini siyâsi alana taşıma gayretleri, yaptıkları kötülükleri Allah'ın kaderi ile ört-bas etmeye çalışmaları, konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

<sup>3</sup> Toprak Süleyman, *Nesefî'nin Tabsiratü'l – Edillesinde Kaza ve Kader*, SÜİFD, sy. I, s. 133-134, Konya, 1985; Keskin, a.g.e., s. 7.

<sup>4</sup> Semih Dağım, *Felsefetü'l-Kudur fi'l-Fikri'l-Mu'tezile*, s. 79, Beyrut, 1992.

<sup>5</sup> Gölcük, Şerafettin, *İslâm Akâidi*, s. 168, Konya, 1992; Öner, Necâti, *İnsan Hürriyeti*, s.12, Ankara, 1995; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s.155, İstanbul, 1992; Yazıcıoğlu, a.g.m., c.XXX, s.155; Akbulut, a.g.m., c.XXXIII, s.129.

<sup>6</sup> Öner, a.g.e., s. 44; Yazıcıoğlu, a.g.m., c. XXX, s. 168.

<sup>7</sup> Tirmizi, *Kader*, I (c. IV, s. 443); İbn Mâce, *Mukaddime*, 10 (c. I, s. 33); İbn Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 178 ve 196. Ayrıca bkz. Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu'l-Erbain fi Usuli'd – Din*, s. 10, Beyrut, 1988; İbn Ebî'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Şuayb el – Arnavut, c.I, s. 338, Beyrut, 1995.

<sup>8</sup> Bkz. Câsiye, 45/24; Nahl, 16/35, A'raf, 7/28; En'âm, 6/148; Zuhuruf, 43/20; Yâsin, 36/47

## I. EMEVÎLER DÖNEMİNDE KADER KONUSUNA İLİŞKİN TEMEL YAKLAŞIMLAR

İslâm düşünce tarihinde çözüm bekleyen pek çok mesele, Emevîler döneminde ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olan kader konusunda, birbirinden farklı görüşlerin zuhur etmesi de bu dönemde gerçekleşmiştir.<sup>9</sup> Bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasını sağlayan temel nokta; olayları belirleyen gücün, sadece Allah'a mı ait olduğu, yoksa insanlarca da mı paylaşıldığı tartışmasıdır.<sup>10</sup> Şimdi, konuyu fazla uzatmadan, bu noktaya ilişkin temel yaklaşımlara değinmeye çalışalım:

### 1. HÜRRİYETÇİ AKIM

Bu akım, ana hatlarıyla, insanın sorumluluğunu ve hürriyetini kabul etmek suretiyle, insanın fiilini yapma gücüne (istitâat) muktedir olduğunu savunmaktadır. Onlar, Allah'a herhangi bir kötü iş veya günahın isnad edilemeyeceğini, çünkü, hayır ve hasenâtın (iyilik ve iyi işler) Allah'tan, şer ve seyyiâtın (kötülük ve kötü işler) ise kullardan kaynaklandığını benimsemektedirler. Temel noktalarıyla ifade ettiğimiz bu iddiaları acaba kimler ortaya atıp savunmuştur?

#### 1.1. HÜRRİYETÇİ AKIMIN ÖNCÜLERİ

Hürriyetçi akımın vücut bulmasını sağlayanların başında "Kaderiyye" olarak isimlendirilen sistemin kurucuları durumundaki Ma'bed el-Cühenî (v. 83/702) ve Ğaylân ed-Dımaşkî (v.105/723) gelir. Cebr düşüncesinin merkezi Şam'da faaliyetlerde bulunmuş olan Amr el-Maksus da bu akımın görüşlerini paylaşanlardandır. Daha sonra ise, bu akımın kader hakkındaki düşüncelerini, Mu'tezile'nin reisleri Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ve Amr b. Ubeyd (v. 144/761), sistemli bir biçimde geliştirmişlerdir.

#### 1.2. HÜRRİYETÇİ AKIMIN KADER YORUMLARININ SİYÂSÎ VE SOSYAL TAVİRLARA YANSIMASI

Tüm kaynaklarda, İslâmîyette kader meselesini ilk defa ortaya atan, bu konuda ilk konuşan kimsenin Ma'bed el Cühenî olduğu zikredilir.<sup>11</sup> Aynı kaynaklarda, onun bu görü-

<sup>9</sup> Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, s. 175, Kayseri, 1994.

<sup>10</sup> Watt, W. Montgomery, *İslâm Nedir?* çev. Elif Rıza, s. 202, İstanbul, 1993.

<sup>11</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, Tahkik: Servet Ukkâşe, s. 484, Kahire-1969; Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, s. 18, Beyrut-1993; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (Notlar ilave eden: Ahmet Fethi Muhammed), c. I, s. 22 ve 41, Beyrut-1992; İsferyâini, Ebu Muzaffer, *et-Tabîr fi'd-Din ve Temyizü'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Fırakil-Hâlikin*, tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, s. 21, Beyrut-1993; İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya el-Yemânî, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, tahkik: Susanna Diwald Wilzer, s. 133, Beyrut- trs.; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer A'lâmi'n Nübelâ*, tahkik: Şuayb el-Arnaut -Me'mun es- Sağırcı, c. IV, s. 186-187, Beyrut-1982; Kâsımî, Cemâlüddin, *Târihu'l-Cefmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 73, Beyrut, 1985; Ziriklî, Hayruddîn, el-A'lâm, Ma'bed el-Cühenî md., Kahire-trs.; Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev.: Hasan Karakaya - Kerim Aytekin, s. 138-139, İstanbul-1983; Von Ess, Josef, Ma'bed el-Cühenî, *Mecelle Mecmail- Lügâti'l-Arabîyye bi Dımaşk*, c. LIII, sy. II, s. 306-307 ve 535, Dımaşk-1978; Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, s. 41, Konya, 1992, Gölcük, Şerafeddin, *Bakillâni ve İnsanın Fiilleri*, s. 7 ve 223, Ankara, 1997.

şü daha önce hristiyan olan, sonra müslüman olup tekrar irtidad etmiş olan Iraklı bir şahıstan aldığı da nakledilir.

Ma'bed el-Cühenî'nin kader yorumu net ve kısadır. O, kadere sarılarak günahlardan korunmak isteyen bir kişinin sözlerini duyunca, tepkisini "kader yoktur, işler anlıktır"<sup>12</sup> diyerek göstermiştir. Böylece o, ilk olarak, kaderin olmadığını işlerin takdirsiz/kendiliğinden meydana geldiğini ifade etmek suretiyle, önceden Allah tarafından bir belirleme olmadığını, olaylardan insanın sorumlu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Ma'bed'in bu düşüncelerini, insanlara yaymaktan da geri kalmadığını, annesinin ifadelerinden öğrenmekteyiz.<sup>13</sup> Bu tebliğ faaliyetlerinde, tek alıcı olarak karşımıza Ğaylân ed-Dimaşkı çıkmaktadır. Hemen hemen tüm eski kaynakların ifadelerine baktığımızda, Ma'bed'den sonra kader hakkında konuşan ikinci kişinin Ğaylân olduğunu görmekteyiz.<sup>14</sup>

Ğaylân'a göre, Allah'a zulüm isnad edilemez. Günahların kaynağı Allah değil, insanın kendisidir. Hayır olsun, şer olsun, insan, ihtiyari fiillerinden sorumludur. Onun ihtiyari fiillerinden sorumlu olabilmesi için de, herhangi bir hastalığın olmaması, âzâlarının sağlam olması gerekmektedir.<sup>15</sup>

Ğaylân bu düşüncelerini en üst mercilere dahi ifâde etme konusunda herhangi bir çekince duymamıştır. Emevîlerin âlim ve zâhid halifesi Ömer b. Abdulaziz'e(v.101/719) yazdığı rivayet edilen mektubunda, "Ey Ömer! Bakıyorsun ama görmüyorsun. Senin öğrendiğin İslâm, İslâm değil. Sen ölümlerin arasındasın. Tabii, ne görebilir, ne de işitebilirsin ki faydalanasın. Sünnet ortadan kalktı, bid'at hortladı, âlim korkutuldu ki konuşmasın. Cahile sorulmaya başlandı. Ümmet, bir imamla kurtulur, bir imamla helâk olur. Sen hangi imam olduğunu düşün... Ey Ömer! Sen yaptığını ayıplayan veya ayıpladığını yapan, emrettiği şeyden dolayı azap eden veya azap ettiği bir şeyi emreden bir hakîm gördün mü? Hidayete çağırıp sonra saptıran bir reşîd gördün mü? Kullarına takatinden fazla yük yükleyip sonra, itaat ettikleri için onlara azap eden bir rahîm gördün mü? İnsanları zulme sevk eden bir âdil kişi gördün mü? Veya insanları yalana sevk eden doğru sözlü bir kişi gördün mü?"<sup>16</sup> demek suretiyle kader konusunda, Ömer b. Abdülaziz'i düşünmeye davet etmiştir.

Ömer b. Abdülaziz'in de, Ğaylânı davet ederek düşünceleri hakkında, onunla tartışmak istediği rivayet edilir. "Ğaylân, Ömer b. Abdülaziz'in huzuruna girdiğinde, Ömer "yazıklar olsun sana Ğaylân! Senin hakkında bana ulaşan şey nedir? diyerek kızar. Ğaylân da "ben konuşayım sen dinle" der ve Dehr Suresinin ilk üç ayetini okur. Bunun üzerine Ömer; "Yazıklar olsun! Sen (kulun hürriyetine işaret eden) bu ayetleri alıyor, Hz. Adem'in yaratılması hâdisesi ile ilgili ayetleri bırakıyorsun, der ve Bakara Suresinin 30-33. âyetlerini okur. Bütün bunlardan sonra Ğaylân: "Vallahi, ey müminlerin emiri! Ben sana sapık bir kişi

<sup>12</sup> Ahmet Zeki Safvet, *Cemherat Resâilî'l-Arab*, c. II, s. 272, Beyrut, trs.; Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, c. I, s. 318, Kahire-trs.; Abdülhamid, İrfan, *Dirasât fi'l-Firaki'l-Akide'ti'l-İslâmiyye*, s. 267, Beyrut-1997; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsi ve İtikâdi Mezhepler*, s. 137.

<sup>13</sup> Bkz. Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 318-319.

<sup>14</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 40; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 292; Yahyâ Hâşim Hasan Farğal, *Neş'etü'l-Âra' ve'l-Mezâhib ve'l-Firaki'l-Kelâmiyye*, (*Cevânu'bu't-Teffîr fi'l-Akide'ti'l-İslâmiyye*), s. 208, Yy.-1972; Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, s. 134, Ankara-1989

<sup>15</sup> Eş'arî, Ebu'l- Huseyn b. Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, Tahkik: Helmut Ritter, s. 229, Weisbaden-1980; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 325; Süleyman eş-Şavâşî, *Vâsil b. Atâ ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 190, Libya-1993.

<sup>16</sup> İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya el-Yemânî, *el-Münnye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Cevad Meşkûr, s. 144-145, Beyrut-1990; Krş. Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 335-336.

olarak geldim, sen beni hidayete erdirdin. Kör olarak geldim, basiretimi açtın. Câhil olarak geldim, bana ilmi öğrettin. Allah'a yemin olsun ki, bu mesele hakkında artık hiçbir şey konuşmayacağım" diyerek pişmanlığını ifade eder.<sup>17</sup>

Ğaylân'ın Ömer b. Abdülaziz tarafından saraya davet edildiği, ikisi arasında bir münakaşanın geçtiği ve bu tartışmada Ömer b. Abdülaziz'in cebre delalet eden ayetleri, Ğaylan'ın da kulun hürriyetine delalet eden ayetleri delil getirdikleri, nihayetinde Ğaylân'ın yaptıklarından pişmanlık duyup tevbe ettiğine dair rivayetlerin yanında, Ömer b. Abdülaziz'in, Ğaylân'ın düşüncelerine büyük önem verdiği, ondan etkilendiğine dair özellikle Mu'tezilî kaynaklarda birtakım bilgilere de rastlamaktayız.<sup>18</sup>

Kader anlayışlarında insanın hürriyetini merkeze alan Ma'bed ve Ğaylân'ın bu konudaki ayrıntılı görüşlerine sahip değiliz. Dikkati çeken nokta bu kişilerin görüşlerine olan bağlılıklarıdır.<sup>19</sup> Her ikisi de, düşüncelerini savunma noktasında, ölümü dahi göze alabilmişlerdir. Emevîlerin zulümlerine karşı isyan eden İbn Eşas'ın(v.85/704) saflarına iştirak eden Ma'bed, ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanınca, Haccâc(v.95/714) tarafından zindana atılır. Daha sonra Haccâc, Ma'bed'in getirilmesini ister ve O'na sorar: "Allah'ın senin için takdir ettiğini nasıl buluyorsun? Senin bağlı olman Allah'ın takdiriyle değil mi? Ma'bed de, "beni senden başka tutan yok, çöz zincirleri! Eğer Allah'ın takdiri müdâhil olursa, sen doğru söylemiş olursun" diye cevap verir. Ancak Haccâc, onu işkence ederek öldürür (H. 83/M. 702).<sup>20</sup>

Ğaylân da, Ma'bed gibi aynı akıbeti yaşamıştır. Ömer b. Abdülaziz ile Ğaylân arasında geçen münakaşaları biliyoruz. Bu münakaşalarda dikkati çeken nokta, Ömer b. Abdülaziz'in çok iyi niyetli olması ve problemleri konuşarak halletme isteğidir. Ömer b. Abdülaziz, Ğaylân'a karşı çok merhametli davranmış, düşüncelerini kabul etmese de, onu dinlemiş ve ikna etmeye çalışmıştır. Ancak diğer Emevî halifelerinin, Ömer b. Abdülaziz gibi davrandığını söylemek oldukça zordur. Sonraki dönemlerde halife olan Hişâm b. Abdülmelik (v.125/743), Ömer b. Abdülaziz ile Ğaylân arasında geçen bu münakaşalara şahit olmuş ve Ğaylân'ın cezasını o günlerde tesbit etmiştir: "Ğaylân'ın beni ve babalarımı ayıpladığını görüyorum. Eğer halife olursam, onun ellerini ve ayaklarını keseceğim."<sup>21</sup>

Ğaylân, Hişâm halife olduktan sonra Ermenistan'a kaçar. O, düşüncelerini yaymaktan da vazgeçmiyordu. Emevî yönetiminin adaletsizliklerini anlatıyor, onların, zulümlerini ilâhî kader ile açıklamalarını da eleştiriyordu. Bu düşüncelerin, o bölgelere de sıçramasını istemeyen Hişâm, Ğaylân'ı yakalatmış, onu öldürmeye karar vermişti. Yalnız delilsiz, dayanaksız bir şekilde öldürmek istemiyordu. Bu sebeple, Ğaylân'ı Emevî yönetiminin maaşlı elemanı olarak çalışan zamanın büyük fıkıhçılarından İmam Evzâî (v.157/774) ile tartışmaya davet eder. Ancak, hiç de adil olmayan bir münakaşa ortamından sonra, İmam Evzâî, Ğaylân'ın işkence edilerek katline fetva verir. Bunun üzerine Hişâm, Ğaylân'ın el ve ayaklarının kesilmesini emreder. Sonra, Ğaylan'a "Rabbinin sana yaptığını nasıl buluyor-

<sup>17</sup> Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehva' ve'l-Bida'*, Notlar ilave ederek neşreden: M. Zâhid el-Kevserî, s. 168, Kahire, 1968; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler*, s. 140; Buna benzer başka bir rivayet için bkz. Darekutnî, Ali b. Ömer, *Ahâbâr-u Amr b. Ubeyd*, tahkik: Josef Von Ess, s. 16, Beyrut-1967.

<sup>18</sup> İbn Murtazâ, el-Münye, s. 144-145; Dârekutnî, a.g.e., s. 16; Malatî, a.g.e., s. 168; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler*, s. 140; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 322.

<sup>19</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 324.

<sup>20</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 319.

<sup>21</sup> Dârekutnî, a.g.e., s. 16; İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 26; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 323.

sun?" diye sorunca Ğaylân "Bunu bana yapana Allah lânet etsin" cevabını verir. Bu işken-  
ce neticesinde ise Ğaylân ölür. (H. 105/M. 723).<sup>22</sup>

Her ikisi de Emevîler tarafından işkençeye öldürülen Ma'bed ve Ğaylân, acaba ni-  
çin öldürülmüşlerdir? Öldürülmeleri siyâsî sebeplerden dolayı mı, yoksa düşüncelerinden  
dolayı mı gerçekleşmiştir? Bu sorunun cevabı önemlidir. Eğer Emevîler, Ma'bed ve  
Ğaylân'ı düşüncelerinden dolayı katletmişlerse, kendileri aleyhindeki iddialar doğrulanmış  
olacaktır. Ma'bed ve Ğaylân, genel olarak, insanın hür olduğunu hayır veya şer, insanın  
ihtiyârî fiillerinden sorumlu olduğunu, insanın gerçekleştirdiği fiillerin önceden takdir  
edilmediğini savunuyorlardı.<sup>23</sup> Bunun temelinde de, Emevîlerin, yönetimi ele geçirmelerini  
ilâhî ta'yinle izah etmelerine karşı çıkma ve cemaat içinde Allah'ın buyurduğu şeylerde  
adalete sahip olma düşünceleri yatmaktaydı.<sup>24</sup> Ma'bed ve Atâ b. Yesâr'ın Hasan Basrî'ye  
(v.110/728) gelerek şu şikayette bulunmaları, oldukça düşündürücüdür: "Ebu Said! Bu  
hükümdarlar, müslümanların kanını akıtıp mallarını alıyorlar, sonra da "işlerimiz Allah'ın  
kaderine uygun cereyan ediyor" diyorlar. Bu konuda ne diyorsun?" diye sorduklarında  
Hasan Basrî de bu soruya, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor"<sup>25</sup> cevabını vermiştir.  
Ğaylân ise, Emevîlerin genel anlamda yapmış oldukları siyâsî ve iktisâdî zulümlerin hepsi-  
ne açıkça karşı çıkmıştır.<sup>26</sup> Bütün bunlardan sonra Ma'bed ve Ğaylân'ın sadece siyâsî  
sebeplerden dolayı öldürüldüğünü söylemek, Emevîlerin yapmış olduğu dînî istismarı,  
toplum içerisinde gerçekleştirdikleri siyâsî ve iktisadi zulümleri onaylamak olur. Her ikisi-  
nin de düşüncelerini siyâsî boyuta taşımaları, siyâsî aktivitelerinden dolayı öldürüldükleri-  
ni akla getirmektedir.

Emevîlerin yaptıkları zulümlere kılıf olarak cebr akidesini yerleştirmeye çalışmaları  
neticesinde, toplumun böyle bir aldatmacaya karşı çıkması<sup>27</sup> gerektiğini dile getiren  
Ma'bed ve Ğaylân'ın yolunu Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd takip etmiştir.<sup>28</sup>

Vâsıl'a göre; Allah âdildir, hikmet sahibidir. O'na zulüm ve şer izafe etmek caiz de-  
ğildir. Allah'ın kullarından emrettiğinin zıddını istemesi, sonra da cezalandırması, O'nun  
adaletiyle bağdaşmaz. İman ve küfür, taat ve ma'siyeti kesbeden ve yapan kulun kendisi-  
dir. Allah, kuluna, bunları yapabilmesi için güç (yetki) vermiştir.<sup>29</sup> İnsan, Allah'ın vermiş  
olduğu bu güçle fiillerini gerçekleştirecek, buna göre karşılık görecektir. Vâsıl, bu düşünce-  
lerini, iki hususu göz önünde bulundurmaya suretiyle formüle etmiştir. Bu hususlardan ilki,  
insanın yaptıklarına karşılık sorumluluğunu ön plana çıkaran ahlakî açıdır. Diğer husus ise,  
yaptıklarında hikmet ve maslahattan ziyade bir nokta olmaması sebebiyle, Allah'ın fiilleri-  
ni açıklama ve ilâhî adaleti isbata yönelik aklî açıdır.<sup>30</sup> Şehristânî, Vâsıl'ın bu görüşlerini  
isbat için, birtakım âyetleri delil olarak sunduğunu ifâde etmektedir.<sup>31</sup>

Vâsıl'ın kader hakkındaki görüşlerini maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

<sup>22</sup> İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 26-27; Krş. Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 323-324; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadi Mezhepler*,  
s. 140-143.

<sup>23</sup> Abdülhamid, a.g.e., s. 267; Ebu Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadi Mezhepler*, s. 137; Süleyman, a.g.e., s. 190.

<sup>24</sup> Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, s. 120, Ankara-1981.

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441, Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 318.

<sup>26</sup> İbn Murtazâ, *el-Münyâ*, s. 144-145; Krş. Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 335-336.

<sup>27</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 314-315.

<sup>28</sup> Bağdâdî, a.g.e., s. 117; Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 41.

<sup>29</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 41.

<sup>30</sup> Süleyman, a.g.e., s. 183.

<sup>31</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 42.



1) Allah hikmet sahibidir, hiç kimseye zulmetmez. O'na şer nisbet etmek kesinlikle caiz değildir.<sup>32</sup>

2) Allah, kullarından, emrettiği şeyin tersini istemez. Onları birşeye zorlamaz ve buna göre onlara cezâ vermez.<sup>33</sup>

3) Hayır ve şer kula aittir. Allah kulu, fiilden önce, buna muktedir kılar.<sup>34</sup>

4) İnsan hüzdür, bir şeyi yapma veya yapmama kudreti onda vardır. Bunu inkâr eden, zarureti (olması gerekeni) inkâr etmiş olur.<sup>35</sup>

5) Allah'ın kullarını muktedir kıldığı fiiller, ihtiyarî fiillerdir.<sup>36</sup>

6) Kulun fiillerini yaratması, Allah'ın ilmiyle çelişmez. Çünkü Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır.<sup>37</sup>

7) İnsan fiillerinde hüzdür ve fiillerini gerçekleştirdiği müstakil bir iradesi vardır.<sup>38</sup>

Vâsıl'ın bu görüşlerini, hem arkadaşı, hem de talebesi olan Amr b. Ubeyd de paylaşmaktadır.<sup>39</sup>

Ma'bed ve Ğaylan'dan sonra, bunların kader konusundaki görüşlerini benimseyip sistemleştiren Vâsıl, geniş bir tebliğ faaliyetine girişir. Bu tebliğ faaliyetlerinde, kendisine en büyük desteği arkadaşı Amr b. Ubeyd vermiştir. Vâsıl, talebelerini Kuzey Afrika'ya, Horasan'a, Yemen'e, Kûfe'ye ve Ermenistan'a gönderir.<sup>40</sup> Bu faaliyetlerin amacı, hem mezhebin (Mu'tezile) görüşlerini anlatmak, hem de İslâm'la tanışmamış olanları İslâm'a davet etmektir.<sup>41</sup> Böylece kader konusundaki görüşler de, bu bölgelere yayılmıştır. Vâsıl'ın talebelerinden Hafs b. Sâlim'in Horasan'a gittiği, orada Cehmiye mezhebinin kurucusu Cehm b. Safvân(v.128/745) ile münazara yaptığı ve onu fikirlerinden vazgeçirdiği rivayet edilmektedir.<sup>42</sup> Ancak hangi konularda tartışmanın gerçekleştirildiği hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

Vâsıl ve Amr'ın kader mevzuunda, insanın hür olduğu, ezeli takdirin belirleyici olmadığı yönündeki düşünceleri sebebiyle, Emevîler tarafından herhangi bir tâkibâta uğradığını görmüyoruz. Elimizdeki kaynaklarda, her iki şahsın, Emevîlerle olumlu bir siyâsî hareket bağı olduğuna da rastlamıyoruz.<sup>43</sup> Ancak, Amr b. Ubeyd'in, kader konusundaki görüşlerini benimsediği Yezid b. Velid'in(v.126/744) iktidara gelmesi için destek verdiğini biliyoruz.<sup>44</sup>

Emevî yönetiminin neredeyse resmî mezhebi sayılabilecek Cebriye'ye fikri açıdan karşı olmalarına rağmen, Vâsıl ve Amr, yönetime karşı fiili bir isyanın içinde yer almamışlardır. Tepkilerini öğüt verme şeklinde göstermişlerdir. Her ikisi de Emevîlerin zulümlerini

<sup>32</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 41.

<sup>33</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 41.

<sup>34</sup> Eş'arî, Makâlât, s. 230.

<sup>35</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 394.

<sup>36</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 394; Süleyman, a.g.e., s. 178.

<sup>37</sup> Süleyman, a.g.e., s. 176.

<sup>38</sup> Bkz. Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 394-395; Süleyman, a.g.e., s. 176.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 483; Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 121; Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 143, Kahire-1985.

<sup>40</sup> İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 148-149.

<sup>41</sup> Süleyman, a.g.e., s. 253.

<sup>42</sup> İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 148.

<sup>43</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 401.

<sup>44</sup> Muhammed Salih, a.g.e., s. 183-184.

benimsememişler, fakat esnek bir davranış sergileyerek silâhlı faaliyetlerin içinde yer almaktan kaçınmışlardır.<sup>45</sup>

Özetlersek, Ma'bed ile başlayıp, Vâsıl ile birlikte sistemli bir kimlik kazanan hürriyetçi akım, otoritenin rahatsızlık duyacağı bir takım görüşleri dile getirmişlerdir. Bu görüşler, hayır ve şerri kadere bağlamayan, insana sorumluluk yükleyen, zulümlerin Allah'ın kaderi olmadığını savunan görüşlerdir. Zulümleri Allah'ın kaderine yükleyen, insanların da bu kadere uymak mecburiyetinde olduğunu savunan Emevîler ise, kendilerinin siyâsî çıkarlarını sarsan<sup>46</sup> bu mutlak hürriyetçi fikirlere sert karşılık vermişlerdir.

## 2. CEBRÎ AKIM

Cebr kavramı, mutlak olarak kuldan fiili nefyedip Allah Teala'ya izafe etmektir.<sup>47</sup> Bu bağlamda kulun hiçbir şeye gücünün yetmeyeceğini, onun fiillerinde hür olmayıp, kudrete, irade ve ihtiyara sahip olmadığını fikrî açıdan savunan grup olarak karşımıza cebrî akım (Cebriye) çıkmaktadır. Bu akım, fiillerin zorunlu (cebrî) olduğunu benimsediğinden, cezâ ve mükâfâtın da cebrî olduğunu kabul etmektedir. Emevîler döneminde bu iddiaları ortaya atıp savunanlar olmuştur:

### 2.1. CEBRÎ AKIMIN ÖNCÜLERİ

Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, onların gerçek anlamda bir fiile sahip olmadıklarını ve dolayısıyla insanların, ihtiyari fiilleri de dahil olmak üzere bütün amellerinde mecbur olduklarını ilk defa dile getiren zâtın Ca'd b. Dirhem(v. H. 106-120/M. 724-737) olduğu, onun görüşlerini daha sonra, Cehm b. Safvân'ın yaydığı yaygın bir kanaat olarak kabul görmüştür.

### 2.2. CEBRÎ AKIMIN KADER YORUMLARININ SİYÂSÎ VE SOSYAL TAVIRLARA YANSIMASI

"Cebr" kelimesinin, fiili insandan soyutlayıp Allah'a izafe etmek olduğunu daha önce söylemiştik.<sup>48</sup> Bu anlamda, fiili insandan soyutlayıp, Allah'a isnad eden fırkaya ise "Cebriye"<sup>49</sup> denmektedir.

"İnsan mecburdur. O, havada uçan bir tüy gibidir. Fiillerin insana nisbet edilmesi ise mecâzîdir. Nasıl ışığın çıkışı güneşe nisbet ediliyorsa, fiillerin kula nisbeti de bu anlamdadır" diyerek, herşeyi yaratanın, kulun fiillerini de yaratanın Allah (c.c.) olduğunu ilk defa bu şekilde dile getiren Ca'd b. Dirhem olmuştur.<sup>50</sup> Ca'd, aynı zamanda Kaderiyye'ye de nisbet edilmiştir.<sup>51</sup> Bunun sebebi, Kaderiyye'nin Himâriyye kolunun, onun bazı görüş-

<sup>45</sup> Bkz. Süleyman, a.g.e., s. 296-299; Muhammed Salih, a.g.e., s. 183-184.

<sup>46</sup> Kubat, Mehmet, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadi İhtilaflar ve Sebepleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 192-193, Konya, 1997.

<sup>47</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 72.

<sup>48</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 72.

<sup>49</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Ta'rifât*, s. 74, Beyrut-1988.

<sup>50</sup> Çurâbî, Ali Mustafa, *Târihu'l-Fıraki'l-İslâmîyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm İnde'l-Müslimin*, s. 29, Yy., 1985; Krş. Ebu Zehra, *Târihu'l-Cedel*, s. 181, Yy. 1934; Hâlid Dâvûd ez-Zarou, *el-Hayâtü'l İlmiyye fi Bilâdi's-Şam fi'l-Karneyni'l Evvel ve's-Sânî li'l-Hicre*, s. 146, Beyrut-1971; Atvân, el-Fıraku'l-İslâmîyye fi Bilâdi's-Şam fi'l-Asri'l-Ümevî, s. 83, Yy. 1986.

<sup>51</sup> Bağdâdî, a.g.e., s. 19.

lerini onaylaması<sup>52</sup> olsa gerektir. Ancak Ca'd'ın kaderî olduğu iddiası zayıf bir iddiadır. Çünkü Ca'd'ın cebrî olduğu yaygın bir kanaat olarak kabul görmüştür. Onun kaderî olduğu iddiasının gerçek nedeni, o dönemde, insanların nazarında sünnetten inhirâf anlamı taşıyan tek mananın kader hakkında konuşmak olarak değerlendirilmesi olsa gerektir.<sup>53</sup>

Ca'd'ın ortaya atılmış olduğu cebr fikri, Emevî yönetiminin tasvibini kazanmıştır.<sup>54</sup> Çünkü bu düşünce şekli, zulümlerini Allah'ın kaderine yükleyen Emevîler'in işine gelmekteydi. Durum böyle iken, acaba Emevîler, Ca'd'ı niçin öldürdüler? Kaynaklar, Emevî halifesi Hişâm'ın Ca'd hakkında niçin ölüm kararı aldığı konusuna işaret etmemektedir. Sebep şahsî miydi, yoksa siyâsî mi?<sup>55</sup> Hişâm, Kûfe valisi Hâlid el-Kasrî'ye(v.126/743), Ca'd'ı öldürmesi emrini vermiş, fakat herhangi bir gerekçe göstermemiştir. Sebebin siyâsî olduğu yönünde bir takım rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerden Ca'd'ın, Abülmelik b. Mervan(v.86/705) döneminde, Emevîlere karşı ayaklanan Yezid b. el-Mühelleb (v.102/720)'i desteklediğini, yalnız bundan başka da bir muhalefetinin olmadığını öğrenmekteyiz.<sup>56</sup> Ancak, Kûfe valisi'nin Ca'd'ı öldürürken söyledikleri, onun, fikirleri sebebiyle öldürüldüğünü göstermektedir.

Kûfe valisi Hâlid el-Kasrî, Basra ve Kûfe arasında Vâsit denilen yerde, bir kurban bayramı günü, insanlara hitab ederken şöyle seslenmiştir: "Ey insanlar! Gidin, kurbanınızı kesin, Allah kabul etsin. Ben de Ca'd'ı kurban edeceğim. Zira O, Allah'ın İbrahim'i dost edinmediğini, Musa ile de konuşmadığını iddia etmektedir. Allah Ca'd'ın söylediklerinden münezzehdir." Daha sonra Hâlid, minberden inmiş ve Ca'd'ı minberin altında kesmiştir.<sup>57</sup> Bu çerçevede Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefyetmiş, buna bağlı olarak Allah kelâmının dolayısıyla Kuran'ın mahlûk olduğu sonucuna varmıştır. Tabiatıyla Kur'an'ın yaratılmış kelâm olduğu yolundaki görüş, olayların kader ve Allah'ın takdiri ile meydana geldiğinin inkârı anlamına gelmekteydi. Her iki taraf da, yani hem Emevî yönetimi hem de Ca'd, kulların fiillerinde mecbur olduğu konusunda ortak bir görüşe sahiptiler. (Emevî yönetiminin de aynı düşünceleri savunduğunu ileride ortaya koymaya çalışacağız). Ancak Ca'd'ın Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemek suretiyle, fiillerin ezelde takdir edilmediğini imâ etmesi, Emevîlerin, onu zındıklıkla suçlamalarına yol açmıştır.<sup>58</sup>

Ca'd b. Dirhem'den sonra, onun görüşlerini sistemleştiren talebesi Cehm b. Safvân olmuştur.<sup>59</sup> Cehm'e göre; insan, herhangi bir fiili yapmaya kâdir değildir. O, istitâat (güç) ile vasıflandırılmaz. Fiillerinde mecburdur. Onun ne kudreti ne iradesi, ne de ihtiyârı vardır. Allah, insanda fiilleri, diğer yaratıklarda yarattığı gibi yaratır. Fiiler insana mecâzî olarak nisbet edilir. Suyun akması, taşın yuvarlanması, güneşin doğması-batması gibi... Cezâ ve mükâfat da fiiller gibi cebri ifade eder. Cebr sâbit olunca, teklif (yükümlülük) de

<sup>52</sup> Bağdâdî, a.g.e., s. 278-279.

<sup>53</sup> İhsan Abbas, *Fasl min Tarîhi'l-Akide fi Bilâdi's Şam*, Mecelletü'l -Ebhâs el-Camiâti'l -Amrikiyye fi Beyrut, sy. III, s. 334, Beyrut-1956.

<sup>54</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyâsî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 289, Ankara, 1992.

<sup>55</sup> Hâlid el-A'lâ, *Cehm b. Safvân ve Mekânetuhû fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 53, Bağdad-1965.

<sup>56</sup> Atvân, *el-Firaku'l-İslâmîyye*, s. 91-92.

<sup>57</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Halk Ef'âli'l- İbâd*, s.7, Beyrut-1990. İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., c. II, s. 394-395; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 331.

<sup>58</sup> Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hadiseleri*, s. 290.

<sup>59</sup> Kâsımî, a.g.e., s. 37; Hâlid Dâvûd, a.g.e., s. 147; Gölcük, *Kelâm Tarîhi* s. 42; Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hadiseleri*, s. 290; Hayyât, Abdülaziz, *el-Kadâ ve'l-Kader*, Mecelle Külliyyeti'ş-Şeria el-Camîa el-Ürdüniyye, sy. I, s. 23, Amman, 1972.

zorunlu hale gelir.<sup>60</sup> Dolayısıyla tek fail Allah'tır. O'ndan başka hiç kimsenin fiili yoktur.<sup>61</sup> Görüldüğü gibi, Cehm'e göre, fiilleri meydana getirmede kulun hiçbir fonksiyonu yoktur. Bu düşünce onun mutlak cebr akidesine sahip olduğunu göstermektedir.<sup>62</sup> Cehm'in Allah'tan başka fâil olduğunu kabul etmemesi ise, tenzih prensibine olan bağlılığından kaynaklanmaktadır. Ona göre, fâil kelimesi, ancak Allah (c.c.) için kullanılabilir.

Cehm, gerek kader ile ilgili düşüncelerini, gerekse diğer görüşlerini yaymaktan çekinmemiştir. Tirmizî'de, Kûfe'de, Belh'te, kısaca gittiği her yerde, fikirlerini anlatmaya çalışmıştır. O, cebr düşüncesini taşımasına rağmen, Emevî yönetiminin adâletsiz uygulamalarını tasvip etmemiş, bu duruma isyan eden Hâris b. Süreyc'i (v.128/746) de desteklemiştir. Hatta Hâris ile Emevî komutanlarından Sâlim (Selm) b. Ahvaz arasında yapılan görüşmelerde, Hâris'in temsilcisi olarak görev yapmıştır.<sup>63</sup> Cehm Emevîlere, cebrî düşüncelerinden dolayı karşı çıkmış değildir. O, Emevîler'in, Horasan ve Fars bölgelerinin insanlarından istenen seviyede müslüman olmadıkları bahanesiyle cizye alınması yüzünden ayaklanmıştı.<sup>64</sup> Hâris'in ayaklanması bastırılınca, bu ayaklanmanın en üst aşamalarında görev alan Cehm, Emevî komutanı Salim (Selm) b. Ahvaz tarafından öldürülmüştür.<sup>65</sup> İdealleri uğruna ölümü bile göze alan Cehm, öldürülürken dahi Emevî komutanından, hayatına karşılık kendisinin fikirlerine inanmasını istemiştir.<sup>66</sup>

Cehm, cebir düşüncesini savunurken, siyâsî amaçlar taşımamaktaydı. O'nun cebir inancı, dînî düşüncelerden, fazla takvâdan, Allah'ın azameti ve kudreti karşısında bitip tükenen insan kudretinin azlığını görüp duran insanın bu son dereceye varan şuur hassasiyetinden kaynaklanmaktaydı.<sup>67</sup> O, Allah'ın kudreti karşısında insan kudretinin bir tüyden farklı olmadığını ortaya koymaya çalışıyordu.

Görüldüğü gibi cebrî akım, Emevîlerin yaptığı haksız uygulamalara karşı çıkmıştır. Onların kader hakkındaki düşüncesi temelde yanlış olmasına rağmen, ortaya koymuş oldukları davranışlar, mükemmeli yakalama gayretinde olduklarını göstermektedir. Allah'ın kudretine hâlel getirmeme ve O'nu "âcizlikten tenzih etme çabası, onları, Allah'a zulüm isnad etme yanlışına sürüklemiştir."<sup>68</sup>

### 3. MU'TEDİL AKIM

Emevîler Döneminde kader konusuna ilişkin temel yaklaşımları ortaya koymaya çalışırken iki akıma temas ettik. Bu akımlardan bir tanesi, kaderi inkar etme konusunda aşırı davranan hürriyetçi akım; diğeri ise kaderi isbat etme konusunda aşırı davranan cebrî akım idi. Şimdi ise, yine bu dönemde örnekleri görülen, bizim mu'tedil akım olarak adlandırdığımız, yukarıdaki her iki akımın ortasında bir noktada kader anlayışlarını belirleyen gruba temas etmeye çalışalım.

<sup>60</sup> Eş'arî, Makâlât, s. 279; Bağdâdî, a.g.e., s. 211; Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 73-74; Krş. Neşşâr, a.g.e., . I, s. 343; Cölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 124.

<sup>61</sup> İsferyânî, a.g.e., s. 107; İbn Ebi'l-Izz, a.g.e., c. II, s. 796.

<sup>62</sup> Kubat, a.g.e., s. 188.

<sup>63</sup> Hâlid el-A'lâ, a.g.e., s. 66-67.

<sup>64</sup> Amâra, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiyetü'l-Hurriyeti'l-İnsâniyye*, s. 30, Yy., trs.

<sup>65</sup> Eş'arî, Makâlât, s. 280; Zehebî, a.g.e., c. VI, s. 27.

<sup>66</sup> Hâlid el-A'lâ, a.g.e., s. 67.

<sup>67</sup> Abdülhamid, a.g.e., s. 264.

<sup>68</sup> Gazzâlî, a.g.e., s. 11.

Bu akım, ana hatlarıyla, ne cebr (insanın mecbur oluşu), ne ihtiyar (tasarrufun tamamen insanda oluşu) ne de insana ait fiillerin Allah'ın iradesi dışında meydana geldiğini savunuyordu. Onlara göre Allah, kullarına kaldıramayacakları yükü yüklemeyiz, bilmedikleri şeyi istemez, yapmadıkları şeylerden dolayı cezalandırmaz, bilmedikleri meselelere dalmalarına da razı olmaz. Kulların durumunu en iyi bilen Allah Teâlâ'dır.

### 3.1. MU'TEDİL AKIMIN ÖNCÜLERİ

Mutedil akımın öncüleri olarak, biz daha ziyade Ebu Hanîfe(v.150/767) ve Hasan Basrî'nin görüşlerini inceleyeceğiz. Ayrıca Ebu Hanîfe ile büyük ölçüde kader anlayışları örtüşen İmam Cafer(v.148/765) ile bu dönemdeki kader inkârcılarına karşı risâleler kaleme almış olan Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye<sup>69</sup>(v.100/718) ve Ömer b. Abdülaziz'in kader yorumlarına da temas etmeye çalışacağız.

### 3.2. MU'TEDİL AKIMIN KADER YORUMLARININ SİYÂSÎ VE SOSYAL TAVIRLARA YANSIMASI

Kader meselesi üzerinde ne mutlak cebr ne de mutlak hürriyetin geçerli olduğunu, en iyi çözümün her ikisinin ortasında bir düşünce geliştirmek olduğunu en açık bir biçimde ifade eden Ebu Hanîfe ve Cafer Sâdik olmuştur.<sup>70</sup> Bunların yanında, kader yorumuyla mutlak hürriyet anlayışına yakın olan Hasan Basrî ile mutlak cebr anlayışına yakın fikirler ileri süren Ömer. b. Abdülaziz ve Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'yi niçin bu akım içerisinde değerlendirdiğimize ileride temas edeceğiz.

Oniki imamın altıncısı kabul edilen İmam Cafer'e kader probleminin temel noktası olan; kulun fiillerinde mecbur mu yoksa hür mü olduğu konusunda bir soru yöneltilince O, "Allah kulunu günah işlemeye zorlamak, sonra da o günahtan ötürü kendisine azap vermek gibi bir zulümden münezzehtir. Buna bağlı olarak, Allah kendi mülkünde murad etmediği bir şeye izin vermekten de münezzehtir" şeklinde cevap vermiştir. Cevabı tam olarak anlamayan şahıs tekrar sorar: "O halde gerçek nedir?" Cafer de "ikisinin ortası; ne mutlak cebr, ne de mutlak hürriyet" diye cevap verir.<sup>71</sup> Görüldüğü gibi Cafer, problem üzerindeki konumunu net olarak ortaya koymaktadır. Yine Cafer'e kader hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, o: "Kulu yaptığından dolayı kınayabildiğin, kulun kendi fiilidir. Kınayamadığın ise Allah'ın fiilidir"<sup>72</sup> cevabını vermiştir. Bu sözle Cafer kulun sorumluluğunu esas almakla birlikte,<sup>73</sup> aynı zamanda insanın bir kısım fiillerinin Allah'a ait olduğunu belirterek meselenin diğer boyutuna dikkat çekmektedir. O, bütün fiillerin insanın kontrolü altında olduğu iddiasına da şu cevabı vermiştir: "Madem ki bütün fiiller insanın

<sup>69</sup> Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebi Talib. Medine'de doğmuş ve yaşamıştır. H. 100/M. 718 yılında yine Medine'de vefat etmiştir. Tabiiindendir. İrcâ hakkında ilk konuşan kimsedir. Kitab fî'l-İrcâ ve Risâle fî'r-Redd ale'l-Kaderiyye adlı eserler kendisine nisbet edilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 91-116, Beyrut-trs; Ziriklî, a.g.e., c. II, s. 230; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 230; Von Ess, Josef, *Bidâyyât İlmî'l-Kelâm fî'l-İslâm*, s. 55, Beyrut, 1997; Amâra, Muhammed, *Reşâilü'l-Adl ve't-Tevhid*, c. II, s. 114, Beyrut, 1988.

<sup>70</sup> Bkz. Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 167; Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 241; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe'nin İtikâdi Görüşleri*, Notlar İlâve Ederek çev. İlyas Çelebi, s. 97, İstanbul-1996.

<sup>71</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelâm'a Giriş*, s. 289, İstanbul-1981; Krş. Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 167.

<sup>72</sup> İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 150.

<sup>73</sup> Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hadiseleri*, s. 289.

kontrolünde, o halde hangi sebeple Allah'tan yardım istiyorsunuz veya O'na dua ediyorsunuz?" Bu soruyu, mutlak hürriyetçi fikirleriyle tanınan bir şahsa yönelten Cafer,<sup>74</sup> böylece onların görüşlerine katılmadığını da ifade etmiş olmaktadır.

Kader hakkındaki fikirlerini daha ziyade el-Fıkhü'l-Ekber ve el-Fıkhü'l-Ebsat adlı risâlelerinden öğrendiğimiz Ebu Hanîfe ise, bu konudaki tavrının Cafer Sâdık ile aynı olduğunu ifade etmektedir.<sup>75</sup> Ona göre Allah, kullarının hiçbirini iman veya küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Fakat onları şahıslar olarak yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir. İnsanların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri sadece kendi kesb (kazanç)leridir. Onların yaratıcısı ise Yüce Allah'tır. Onların hepsi, Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olmaktadır. Yalnız Allah'ın iyilik içeren fiillere muhabbeti, rızası ve emri söz konusu iken, kötü fiillere karşı muhabbeti, rızası ve emri yoktur.<sup>76</sup> İmam, böylece fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, kul tarafından da kesbedildiğini ortaya koymaktadır.

Ebu Hanîfe'ye göre, "Allah insana fiilini gerçekleştirmesi için güç (istitâat) vermiştir. Bu güç, kulun kendisiyle kötülüğü işlemeye müsait olduğu gibi, bizatihi iyiliği işlemeye de müsaittir. Yalnız Allah, gücün iyilikte kullanılmasını emretmiştir.<sup>77</sup> Allah tarafından yaratılan bu güç, fiilden ne önce ne de sonradır, fiille beraberdir. Önce olsaydı, kul ihtiyacı anında Allah'tan müstağni olurdu ki bu, "müstağni olan Allah'tır, sizler ise muhtaçsınız"<sup>78</sup> ayetine muhalif olurdu. Sonra olması ise, fiilin herhangi bir güç olmadan meydana gelmesini gerektireceğinden imkansız olacaktır.<sup>79</sup>

Allah Teâlâ'nın hayrı ve şerri yarattığını belirten İmam A'zam, O'nun şerri yaratmadığını söyleyenin ise kâfir olacağını iddia ederek, bu duruma "De ki: Yarattığı şeylerin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım"<sup>80</sup> ayetini delil olarak ileri sürmektedir.<sup>81</sup> Ona göre Allah, küçük-büyük, güzel-çirkin türünden herşeyi ezelde yazmıştır. Yalnız hüküm olarak değil, vasıf olarak yazmıştır. Yani, "bir iş şu şekilde olsun" diye değil, "şu şekilde olacak" diye yazmıştır.<sup>82</sup> Ebu Hanîfe Allah'ın kötülük cinsinden olan küfrü de yarattığını, ancak "kulları için küfre rızası olmadığını"<sup>83</sup> söylemektedir. Aynı şekilde o, Allah'ın içkiyi ve domuzu yarattığını, fakat içki ve domuzun kendisinin rızasının olmadığını ifade etmektedir.<sup>84</sup>

İmam, Allah'ın ezeli ilmini kabul etmektedir. Ancak, ilâhî ezeli ilim ile insanın davranış özgürlüğü arasında bir çelişki veya bir zorunluluk görmemektedir. İlahi ilim tavsifi olduğuna göre ma'lûma bağlıdır. Yani insanlar öyle yapacaklarından dolayı bilmektedir, yoksa O öyle bildiğinden dolayı insanların davranışları Allah tarafından belirlenmiş değil-

<sup>74</sup> Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah, *Şerh'ul-Makâsîd*, c. IV, s. 270, Beyrut-1985.

<sup>75</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 241; Krş. Beyâzîzâde, a.g.e., s. 97.

<sup>76</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, s. 57, İstanbul-1992; Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, s. 46, İstanbul, 1992.

<sup>77</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 38; Krş. Gazzâlî, a.g.e., s. 11.

<sup>78</sup> Muhammed, 47/38.

<sup>79</sup> Ebu Hanîfe, *Ebu Hanîfenin Vasiyyeti*, (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde) çev. Mustafa Öz, s. 62, İstanbul, 1992.

<sup>80</sup> Felak, 113/2.

<sup>81</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 38.

<sup>82</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 56.

<sup>83</sup> Zümer, 39/7.

<sup>84</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 46.

dir. O zaman bu konu, ona göre, insanın Allah karşısındaki davranış özgürlüğü veya fiillerin belirlenmesi (takdir) sorunu olmaktan çıkar, Allah'ın ilmi (sıfatlar) sorununa girer.<sup>85</sup>

Aslında Ebu Hanîfe, meselenin esnekliğini farketmişinden, kader konusuna dalmak istemiyor, bu meseleyi kilitli olduğu halde anahtarı kaybolmuş bir kapiya benzetiyordu. Ancak, mutlak hürriyetçilerin tahrikleri, onu kader konusuna dalmaya sevk etmiştir.<sup>86</sup> Genel olarak ifade edecek olursak İmam A'zam, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine, Allah'ın ilminin, iradesinin ve kudretinin kâinata şâmil olduğuna, insanın fiillerinin O'nun iradesi olmadan gerçekleşemeyeceğine, taat ve ma'siyetlerin, irade ve ihtiyarı olduğundan dolayı kula nisbet edileceğine, bundan dolayı Allah'ın zerre miktarı zulmetmeyeceğine inanıyordu.

Ebu Hanîfe, dinamik bir dünya görüşüne sahip olduğundan siyasetle de ilgilenmiştir. O, imamet mevzuunda Alioğullarının haklılığına inanmış, eylemlerinde onlara destek vermekten çekinmemiştir.<sup>87</sup> Ancak onun bu desteği, onlara olan sevgisinden kaynaklanmaktadır.<sup>88</sup> Emevîlere karşı ise oldukça mesafeli davranmış, Irak valisi İbn Hübeyre'nin (v.132/749) Kûfe kadılığı görevini reddetmiştir. Bunun üzerine, vâli tarafından kırbaç cezasıyla cezalandırılmıştır.<sup>89</sup>

Yöneticiler kendi siyasetlerinin devamı için âlimlerin kendilerine destek vermelerini isterler. Böylece, kurmuş oldukları nizâmın meşrûyetini onaylatırma gayesini güderler. İşte bu gaye ile İmam'a Emevîler tarafından kadılık görevi teklif edilmiştir. Bu görevi kesinlikle reddeden Ebu Hanîfe, onları mütecâviz olarak görmüş, mütecâvizlerle, haddi aşanlarla beraber hareket etmemek gerektiğini savunmuştur.<sup>90</sup> Görüldüğü gibi İmam'ın Emevîler hakkındaki olumsuz tutumu, kendisinin siyâsî tercihlerinin sonucudur. Ancak onlara karşı herhangi bir fiilî mücadeleden de, daha kötü sonuçların ortaya çıkabileceği endişesinden dolayı çekinmiştir.<sup>91</sup>

Emevîler döneminde kader problemiyle ilgili olarak görüşlerini ifade eden önemli simalardan biri de Hasan Basrî'dir. Onun Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği mektup, bu konudaki ilk yazılı vesikalardan sayılmaktadır. Ancak Hasan Basri'nin bu mektubu bir cevap niteliğindedir. Çünkü Abdülmelik b. Mervân, daha önce Hasan Basri'ye bir mektup yazmış, onun kader hakkındaki düşüncelerini sormuştur. Hasan Basrî de buna karşılık oldukça uzun bir mektup yazmıştır.<sup>92</sup>

Hasan Basrî mektubunda, öncelikle böyle bir konuyla niçin ilgilendiğini ortaya koymaktadır. O, "biz herkesi, Allah'ın adaletini inkar edip, sapıklığa sevk edici hevâ ve hevese kapılmış, Allah'a yakınlaşmadan alıkoyan günahlar işlemiş ve Allah'ın kitabını tahrif etmiş bulduğumuz için bu konuda görüşümüzü ortaya atmış bulunuyoruz, "<sup>93</sup>de-

<sup>85</sup> Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 90, Ankara-1998.

<sup>86</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 240.

<sup>87</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 234; Hâlid el-A'lâ, a.g.e., s. 171.

<sup>88</sup> Abdülhalim Mahmud, *et-Tefkîrî'l-Felsefî fi'l-İslâm*, s. 104, Beyrut-1974.

<sup>89</sup> Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebânâ'iz-Zamân*, tahkik: İhsan Abbas, c. V, s. 405-415, Beyrut-trs.

<sup>90</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 43.

<sup>91</sup> Ebu Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 39.

<sup>92</sup> Von Ess, *Ma'bed el-Cühenî*, s. 302; Bu mektup, Helmut Ritter tarafından, Köprülü ve Ayasofya kütüphanelerindeki yazmalar dikkate alınarak 1933 yılında neşredilmiş, Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından da Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Hasan Basrî, *Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektup*, çev. L. Doğan-Y. Kutluay, A.Ü.İ.F.D., c. III, Ankara, 1954.

<sup>93</sup> H. Basrî, a.g.e., s. 73.

mektedir. Allah'ın fena olan şeyleri emretmeyeceğini söyleyen Hasan Basrî, Allah'ın kullarına yol gösterdiğini, onları dinlerinde ve işlerinde şüphe içinde bırakmadığını ifade etmektedir. Hasan Basrî şu âyeti delil getirerek hata etmenin vebalinin kullara ait olduğunu belirtmektedir: "(Ey Peygamber) Deki: Eğer saparsam kendi zararına sapmış olurum. Eğer yolu bulursam, bu da Rabbimin bana vahyettiği (Kur'an) sayesinde. Şüphesiz O işitendir, yakındır".<sup>94</sup> Bu âyeti zikrettikten sonra Hasan Basrî, "Peygamber yanıldığı vakit, yanılmanın kendine ait olduğunu bildirirken, kulların yanılması kendilerine ait olmayacak mı?" diye sormaktadır.<sup>95</sup>

Hasan Basrî, insanların dünyada işleyecekleri fiilleri Allah'ın ezeli ilmiyle bildiği kanaatinde. Fakat ona göre, Allah'ın ezeli ilmi, insan iradesine tâbidir. İnsanlar hür iradeleriyle o şekilde davranacaklarından dolayı Allah bilmektedir.<sup>96</sup> Hasan Basrî'nin bu konuda Abdullah b. Ömer(v.73/692) ile paralel düşündüğünü görmekteyiz. Çünkü İbn Ömer de Allah'ın ilminin insanları zorlayıcı olmadığını düşünüyordu.<sup>97</sup>

Hasan Basrî, Allah'ın adaleti ve insanın mesuliyeti üzerinde ısrarla durmuştur. Allah'ın bir şeyi kullarına açıkça nehyettikten sonra câhil ve gâfillerin dedikleri gibi, onların gizlice yapmalarını takdir etmeyeceğini ifade etmiştir. O'na göre Allah böyle yapsaydı, "dilediğinizi yapın"<sup>98</sup> yerine "üzerinize takdir ettiklerimi yapın" demesi gerekirdi. "Dileyen inansın dileyen inkar etsin"<sup>99</sup> yerine ise "istediğim kimse inansın, istediğim kimse inkar etsin" derdi.<sup>100</sup> Hasan Basrî, ayrıca, insanların kendilerini temize çıkarmak için bazı ayetleri delil olarak getirdiklerini, ancak parçacı davranarak ayetlerin öncesine ve sonrasına bakmadıklarından şikayet etmektedir.<sup>101</sup>

Hasan Basrî, Allah Teala'nın kullarını, analarının karnında bedbaht ve bahtiyar olarak yaratmış olduğu düşüncesine de karşı çıkmaktadır. O, eğer hakikat öyle olmuş olsaydı, Allah'ın kitap ve peygamber göndermesinin, peygamberin de iyilik ve takvâya çağırmasının anlamı kalmazdı, demektedir. Oysa bahtiyar kimsenin, dünyada Allah'ın emrine uyan ve o şekilde amel eden, bedbaht kimsenin ise Allah'ın emrini hiç sayanın olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>102</sup> Görüldüğü gibi, Hasan Basrî'nin bütün niyeti, Allah'ın iyilik niteliğini kurtarmak ve insanı özellikle kötü amellerinden sorumlu kılmaktır. Tamamıyla felsefi bir sorun olan, Allah'ın mı yoksa insanın mı bütün fiillerin etkin fâili olduğu sorunu onu hiç ilgilendirmemektedir.<sup>103</sup>

Hasan Basrî, Allah'ın adaleti ve insanın mesuliyeti üzerinde dururken, aynı zamanda müslüman kardeşlerini, felâketleri kendilerine Allah tarafından verilmiş bir imtihan veya deneme olarak kabul etmeye zorlamıştır.<sup>104</sup> Bu ikinci nokta onun kaderî (Kaderiye) olmadığı, daha önce bir takım görüşler ileri sürse de, bu fikirlerinden vazgeçtiği şeklinde yo-

<sup>94</sup> Sebe, 34/50.

<sup>95</sup> Hasan Basrî, a.g.e., s. 76.

<sup>96</sup> Hasan Basrî, a.g.e., s. 81.

<sup>97</sup> İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 12.

<sup>98</sup> Fussilet, 41/40.

<sup>99</sup> Kehf, 18/29.

<sup>100</sup> Hasan Basrî, a.g.e., s. 76.

<sup>101</sup> Hasan Basrî, a.g.e., s. 78.

<sup>102</sup> Hasan Basrî, a.g.e., s. 79.

<sup>103</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, çev. M. Dağ- M. Aydın, s. 122, İstanbul, 1992.

<sup>104</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s.127.



rumlanmıştır.<sup>105</sup> Şehristânî(v.548/1153) de, Hasan Basrî'ye atfedilen mektubun, aslında Vâsil'a ait olduğunu iddia etmiş, bunu da onun, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanan selefe muhalefet etmediği düşüncesine dayandırmıştır.<sup>106</sup> Ancak böyle bir iddia tarihen mümkün gözükmemektedir. Çünkü Abdülmelik b. Mervan öldüğünde Vâsil henüz altı yaşındaydı.<sup>107</sup>

Hasan Basrî'nin kader konusunda Emevîlerin destekledikleri düşünceye karşı çıktığını görüyoruz. Çünkü Hasan Basrî, beşer hürriyetini ve insan mes'uliyetini kabul ediyordu. Ancak o, hiçbir zaman insanın Allah'tan müstakil olarak kudreti olduğunu söylememiştir. Şu olay, onun bu konudaki tutumunu çok net ortaya koymaktadır. Bir adam "Ey Ebâ Said, ben Haccâc'ın cehennemlik olduğunu söyledim ve eğer durum böyle değilse boşanacağıma dair yemin ettim. Ne dersin, boşanayım mı, yoksa karımla oturmaya devam mı edeyim?" diye sorar. Hasan Basrî, "Tamam, Haccâc zâlimdir, fâsıktır ama Allah'ın rahmeti de herşeyi kaplar" diye cevap vermiştir.<sup>108</sup> Böylece o, kulun kötü fiiller işlemesi halinde de Allah'ın rahmetinin unutulmaması gerektiğini belirtmiştir.

Kader hakkında Emevîlerden farklı düşündüğünü ortaya koyan Hasan Basrî, onların zulümleri karşısında tepkisini de dile getiriyordu. Ancak onlara isyan etmeyi de hoş görmüyordu.<sup>109</sup> Çünkü isyana davetin sonucunda istikrarın kaybolacağını, şerrin ve kötülüğün yaygınlaşacağını düşünüyordu.<sup>110</sup> O, böyle bir durumda kendi vazifesini belirlemiştir. İktidardakileri ikaz vazifesi.<sup>111</sup> Hasan Basrî, bunu muhtelif vesilelerle gerek sert bir biçimde, gerekse nasihat şeklinde yerine getirmeye çalışıyordu. Haccâc, Said b. Cübeyr (v. 95/714)'i öldürdüğünde, o: "Allah İbn Yusuf'a lanet etsin. Vallahi, doğusuyla, batısıyla herkes Said'i öldürmek için toplansalardı, Allah onları cehenneme sokardı" diyerek tepkisini dile getirmiştir.<sup>112</sup> Çeşitli vesilelerle Ömer b. Abdülaziz'e mektuplar yazarak nasihatlerde bulunmuştur.<sup>113</sup> Hasan Basrî'nin bu ılımlı tutumu, Emevîlerin siyâsî muhalifleri Şia tarafından tepki görmüştür. Onlara göre, Haccâc'ın kılıcı ve Hasan'ın dili olmasaydı Emevîlerin bu dünyada hüküm sürmelerine imkan yoktu.<sup>114</sup>

Bu dönemde, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz ve Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed el-Hanefiye'ye ait olduğu iddia edilen kaderle ilgili iki risâleye daha rastlıyoruz.<sup>115</sup> Bu her iki risâlede de cebr anlayışını içeren görüşler serdedilmiştir. Örneğin Hasan el-Hanefiye'ye nisbet edilen risâlede, "insanoğlunun yaptığı ameller şey midir, yoksa değil midir? Eğer şey ise bu şeyi kim yaratmaktadır?" diye sorulmaktadır. Kaderiye (Hürriyetçi Akım)'ye karşı sorulan bu sorunun her iki ihtimalli cevabı da müellif tarafından veril-

<sup>105</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441; Zehebî, a.g.e., c. IV, s. 580; Huseyn Duveydâr, *Mevkifu'd-Devleti'l-Ümeviyye mine'l-Mu'tezile*, Mecelle Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye, sy. II, s. 187, Dubai-1991; *Ebu Rahme, Halil, Kırâe fi Risâleti'l-Haseni'l-Basri ilâ Halife Abdülmelik*, Dirâsat, c. XXIV, sy. I, s. 85-86, Ürdün Üniv., 1997.

<sup>106</sup> Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 42.

<sup>107</sup> Ebu Zehra, *Tarîhu'l-Cedel*, s. 322; Ebu Rahme, a.g.m., c. XXIV, sy. I, s. 87.

<sup>108</sup> İbn Hallikân, a.g.e., c. II, s. 72.

<sup>109</sup> Ebu Zehra, *Tarîhu'l-Cedel*, s. 325.

<sup>110</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 323.

<sup>111</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 96; Ebu Rahme, a.g.m., c. XXIV, sy. I, s. 126.

<sup>112</sup> İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 23.

<sup>113</sup> Bkz. Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 324-333.

<sup>114</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 315.

<sup>115</sup> Bkz. Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*, (Bidâyat İlmi'l-Kelâm içinde) Tahkik: Josef Von Ess, Beyrut, 1977; İbn Hanefiyye, Hasan b. Muhammed, *er-Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye*, (Bidâyat İlmi'l-Kelâm içinde) Tahkik: Josef Von Ess, Beyrut, 1977.

mektedir: "Eğer ameller yaratılmamıştır" denilirse bunun "Allah'ın herşeyin yaratıcısı"<sup>116</sup> olduğu gerçeğine aykırı olacağı; "eğer ameller şey değildir" denilirse, o zaman Allah'ın olmayan bir şeye sevap vereceği, olmayan bir şeye azap edeceği olmayan bir şeye kızıp, yine olmayan bir şeye razı olacağı gibi bir sonuç çıkarılması gerekirdi<sup>117</sup> denmektedir. H.73./M. 692 yılında yazıldığı iddia edilen bu mektup, o dönemde tartışılmayan daha bir çok noktaya değinmektedir. Bu yüzden mektubun güvenilirliği noktasında şüpheler bulunmaktadır.<sup>118</sup>

Ömer b. Abdülaziz'e nisbet edilen mektup ise, daha çok Kaderiyye (Hürriyetçi akım)nin bazı ayetleri yanlış anladığını ortaya koyup kaderi isbat etmeye çalışmaktadır.<sup>119</sup> Bu mektupta, "Allah'ın indinde mü'min olan kâfir olmaya, kâfir olan da mü'min olmaya nasıl güç yetirebilir?"<sup>120</sup> denilerek, Allah'ın ilminin zorlayıcı olduğu belirtilmektedir.

Eğer her iki risâle de Ömer b. Abdülaziz ve Hasan el Hanefiyye'ye ait ise, mektupların muhtevasına göre, her ikisi de cebri gözükmektedir. Ancak Halife Ömer b. Abdülaziz ile Hasan Basrî'nin bir çok konuda yazışıp kader konusunda yazışmamaları dikkat çekicidir. Hasan el Hanefiyye'nin ise, ilk olarak "ircâ" meselesini gündeme getiren kişi olması itibarıyla, kader hakkında bu kadar kesin fikirleri sürmesi ilginçtir. Çünkü genel olarak "hâlis mürcie, kader konusunda kesin bir görüş belirtmemektedir".<sup>121</sup>

Emevîler döneminde kader problemine ilişkin belli-başlı düşünceleri hürriyetçi akım, cebri akım ve mu'tedil akım olarak genel hatlarıyla üçe ayırmıştık. Buraya kadar onların kader konusuna yaklaşımlarını ve iktidarla olan ilişkilerini arzetmeye çalıştık. Şimdi de iktidânın, yani Emevî yönetiminin kader probleminin teşekkülüne katkılarını ortaya koymaya çalışalım.

## II. KADER PROBLEMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE EMEVİLERİN ROLÜ

Hız. Peygamber vefat ettikten sonra, müslümanlar arasındaki en önemli ihtilaf, imamet meselesi olmuştur.<sup>122</sup> Bu problemin çözülmesinden Hız. Ali dönemine kadar ümmetin birliği, ufak-tefek tatsızlıklar olmasına rağmen muhafaza edilmiştir. Hız. Ali döneminin sonunda gerçekleşen Cemel ve Sıffin Savaşları ve Tahkim hadisesinden sonra ortaya çıkan tartışmalar, siyâsî konulardan usûle dair konulara kaymıştır. Usûle dair yapılan tartışmaların ilki ise belki de ümmetin ikinci önemli ihtilaf sebebi, kader problemi olmuştur.<sup>123</sup>

Emevîler, hilafeti Hız. Ali'den gasbedip, hilâfet rejimini saltanat rejimine çevirdikten sonra, toplumdaki memnuniyetsizliği gidermek için, özellikle Muaviye(v.60/680) ve çevresi kendilerini dîni yönden temizleme gayretine giriştiler.<sup>124</sup> Bu temizleme propagandasında,

<sup>116</sup> En'am, 6/102.

<sup>117</sup> İbn Hanefiyye, *er-Risâle*, s. 15.

<sup>118</sup> Bkz. Von Ess, *Bidâyet* (Özet Bölümü) s. 55; Amârâ, *Resâil*, c. II, s. 114.

<sup>119</sup> Bkz. Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle*, s. 43-53.

<sup>120</sup> Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle*, s. 49-50.

<sup>121</sup> Bkz. İsferyânî, a.g.e., s. 97.

<sup>122</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 2; Şehristânî, a.g.e., c. I, s. 13.

<sup>123</sup> Bkz. Şehristânî, c. I, a.g.e., s. 22.

<sup>124</sup> Bkz. Şehristânî, c. I, a.g.e., s. 22.

<sup>124</sup> Semih Dağım, a.g.e., s. 82; Abdülhalim Mahmud, *et-Tefkîr*, s. 704; Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 165, Ankara, 1983.

kendilerine kalkan olarak "kader"i kullandılar. Daha Hakem olayından hemen sonra, Muaviye bu konudaki düşüncesini açıkça ortaya koymuştur: " Allah'ın yardım ettiği kazanmış, yardımsız bıraktığı ise kaybetmiştir".<sup>125</sup> Muaviye, bir hutbesinde de "Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri, bizim yanımızda olmasın, ama biz onu bilinen bir miktar ile indiririz"<sup>126</sup> ayetini okuduktan sonra şöyle diyordu: "Ben Allah'ın hazinelerinin bekçisiyim; Allah'ın verdiği kimseye verir, menettiği kimseden de men ederim."<sup>127</sup> O, kendisinin nasıl iktidara geldiğini ise şu cümlelerle açıklıyordu: "Rabbim bu iş (iktidar) için beni ehil görmeseydi, onu bana bırakmazdı. Bizim şu anki konumumuzu Allah beğenmeseydi, onu değiştirirdi."<sup>128</sup> Görülüyor ki Muaviye, durumunu meşrûlaştırmak için Allah'ın kaderine sınımlanmaktadır. Böylece o, insanların fiillerinin takdir edilmiş olduğunu, başlarına gelen şeylerin Allah'ın hükmü olduğunu, buna itaat etmek gerektiğini vurgulamaktadır.

Muaviye'nin kader yorumu, daha ziyâde cebr (fiili kuldân tamamen soyutlayıp Allah'a izafe etmeyi) içermektedir. Bu cebr görüşü, sadece Muaviye ile sınırlı kalmamış, genel olarak diğer Emevî halifeleri de onu takip etmişler, çeşitli vesilelerle cebr düşüncesini yaymak için çaba sarfetmişlerdir.<sup>129</sup> Örneğin; Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Said adlı bir şahsı katlettiği zaman, insanlara şu şekilde duyurulmasını istemiştir: "Mü'minlerin emiri, arkadaşınız Amr'ı ezeli kazâ ve yürürlükte olan ilâhî hüküm böyle olduğu için katletmiştir."<sup>130</sup> Meşhur vâli Haccâc da: "Eğer bir adama şu kapıdan gir desem, o da girmese, onun kanı bana helâl olur", demiştir. Hatta daha da ileri giderek "bana itaat etmek, Allah'a itaat etmekten daha gerekli bir şeydir"<sup>131</sup> ifadesini kullanmıştır. Ali'yi sevdiğini söyleyen bir adamı öldüren Haccâc, "Allah'ım onu sen öldürdün, isteseydin beni bundan menederdin"<sup>132</sup> demek suretiyle, zulüm ve haksızlıklarını "kader" üzerinden meşrûlaştırmaya çalışmıştır.

Emevîlerin bu uygulamalarına karşı toplumun bazı kesimlerinden tepkiler gelmeye başlamış, insanlar, onların haksız uygulamalarını "Allah'ın kaderiymiş gibi göstermelerini soruşturmaya başlamışlardır.<sup>133</sup> Bildiğimiz gibi, en sert tepkiyi de Kaderiyye (hürriyetçi akım) mensupları vermiştir. Ancak bu tepkiler şiddetli bir şekilde Emevîler'den karşılık görmüştür. Egemenliği ellerinde bulunduran Emevîler, yönetme yetkisi kendilerine Allah tarafından bahşedildiğinden (!), kendilerine karşı düzenlenecek bir ayaklanma girişiminin Allah'a karşı itaatsizlik olduğunu iddia etmişler, karşı gelenin öldürülmesini helâl saymışlardır.<sup>134</sup>

İlâhî cebr (zorunluluk) adı altında, insanların başına gelen olayların önceden tayin edildiği anlamında "kader" düşüncesini sistematik olarak ilk defa Emevî iktidarı savunmuştur. Onlar zorla ele geçirdikleri iktidarı halk nezdinde meşrûlaştırmak için bu yola başvurmuşlardır. Zulüm ve haksızlıkların "kader" üzerinden meşrûlaştırılması, haksızlıklara

<sup>125</sup> Muhammed Sâlih, a.g.e., s. 96.

<sup>126</sup> Hicr, 15/21.

<sup>127</sup> İbn Murtazâ, el-Münyê, s. 94; Subhânî, *Cafer, el-Kadâ ve'l-Kader fi'l-ilm ve'l-Felsefetü'l-İslâmîyye*, Ar.çev. Muhammed Hâdi el-Yusuf el-Ğaravî, s. 41, Yy.-1975.

<sup>128</sup> Süleyman, a.g.e., s. 39 ve 168.

<sup>129</sup> Semih Dağım, a.g.e., s. 82; Abdülhalim Mahmud, et-Tefkîr, s. 204.

<sup>130</sup> Abdülhamid, a.g.e., s. 264.

<sup>131</sup> Amâra, *el-Mu'tezile*, s. 172.

<sup>132</sup> İbn Murtazâ, *el-Münyê*, s. 94.

<sup>133</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441.

<sup>134</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 101; Watt, *İslâm Nedir?*, s. 203.

karşı kitlelerin muhalefetini önlemeye ma'tuf olmuştur.<sup>135</sup> Halk arasından muhâlefet eden kimseler için ise "mülhid, müşrik, kâfir, münâfık" gibi küfre delalet eden çeşitli kelimeler kullanılmaya başlanmıştır. Kendilerine muhalefet eden kimseler, Emevîler tarafından "müslümanların dinine karşı çıkanlar" olarak görülmüştür.<sup>136</sup>

Emevîlerin bu tutumlarının, genel olarak bütün halifeler için geçerli kabul edilmesinin yanlış olacağı kanaatindeyiz. Bunların içinde farklı davranışlar sergileyen Muaviye b. Yezid (II. Muaviye, v.64/684), Ömer b. Abdülaziz ve Yezid b. Velid (III. Yezid)'i ayrı değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü II. Muaviye, kısa süren halifelik döneminden sonra, ehil olmadığı gerekçesiyle istifa etmiş, III. Yezid ise, hilafeti darbeye devraldıktan sonra, halkın dîni duygularını istismar etmeyen bir yönetim sergilemiştir.<sup>137</sup> Ömer b. Abdülaziz de âdil bir halife olmuş, kendisine muhalif olan kimselere de yumuşak davranmıştır. Kendisi "kader" konusunda cebre yakın görüşler taşımasına rağmen, muhaliflerine şiddet kullanma yolunu seçmemiştir. Basra valisi Adiy b. Ertât(v.102/720)'a gönderdiği bir mektubunda "Mektubum sana ulaşınca Kaderîleri (hürriyetçi akım) bulaşmış oldukları şeylerden dolayı tevbeye davet et. Tevbe ederlerse bırak, etmezlerse onları müslümanların memleketinden sür"<sup>138</sup> diye emir vermiştir. Onun muhaliflerine karşı en ağır cezası bu olmuştur. Bunun dışında, Kaderîlerle ilmî tartışmalarda bulunup, onlara iyilikle muamele ettiğini daha önce zikretmiştik. Şimdi ise yine kader tartışmaları çerçevesinde ulemâ-umerâ ilişkilerine temas etmeye çalışalım.

Yönetici tabaka, her zaman ulemâ ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmak ister. Böylece, kendi otoritesine yönelik eleştirileri, onlar vasıtasıyla savuşturmak gayesi güder. Otoritenin ilme verdiği önem ise, genelde kendi menfaatlerine yarayacak alanlarda kendini gösterir. İstisnâları bir tarafa bırakacak olursak, tarih boyunca, bu hep böyle olmuştur. Biz, Emevîlerin de söylediklerimize uygun olarak, dîni ve felsefi ilimlere önem vermeyip, özellikle kendi maslahatları için şiir vb. içine alan edebî hareketi desteklediklerini görüyoruz. Böylece onlar, baskı üzerine kurulan devleti rahatlatarak bir yayın organı oluşturmuş oluyorlardı. Ancak "Ömer b. Abdülaziz gibi dîni ilimleri teşvik etmiş"<sup>139</sup> bir halifeyi bunun dışında değerlendirmek gerekmektedir.

Emevîlerin neredeyse resmî bir mezhep olarak kabul ettikleri "cebr" akidesine karşı yapılan eleştirileri, daha önce zikretmiştik. Onların bu tavırlarına muhalefet edenlerin yanında, onları savunan bir takım âlimler ve şairler de olmuştur. Özellikle, "Emevîlerin sesi" konumundaki bazı şâirler, şiirleriyle cebr akidesini savunarak Emevî yönetimine destek vermişlerdir. Şâir Cerir (v. 110/728) , bir şiirinde Haccâc'ın muhaliflerini, "müslümanların dinine karşı çıkanlar" olarak takdim ederken, <sup>140</sup> başka bir şâir Ferezdk(v.110/728) ise Emevîlere isyân eden Abdullah b. Zübeyr'i inkarcılıkla suçlamaktadır.<sup>141</sup>

<sup>135</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 314-315; Süleyman, a.g.e., s. 167-168; Atay, a.g.e., s. 165, Ankara-1983; Güler, a.g.e., s. 79.

<sup>136</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 101; Süleyman, a.g.e., s. 169.

<sup>137</sup> Bkz. Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 321 ve 326; Bu yüzden Mu'tezile, Yezid b. Velid'i Mu'tezilî olarak tesbit etmektedir. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakât*, s. 120.

<sup>138</sup> Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 272.

<sup>139</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 164, Kahire-1965.

<sup>140</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 101.

<sup>141</sup> Süleyman, a.g.e., s. 169.

Emevîlerin cebr akidesine karşı "kader yoktur, işler takdirsiz meydana gelmektedir"<sup>142</sup> diyerek tepki gösteren Ma'bed ve onu takip eden Ğaylân'la birlikte Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Said b. Cübeyr<sup>143</sup> gibi alimler, yönetim tarafından öldürülünce, diğer alimler daha dikkatli hareket etmeye başlamışlardır, diyebiliriz. Bu duruma, İyas b. Muaviye (v. 122/740) çok yerinde bir örnektir. "Ona: Niçin bile bile Emevîlerin görüşünü kabulleniyorsun" diye sorulunca, o: "Vallahi, Ğaylân'ı gördüm, hakkın ve adaletin nerede olduğunu biliyorum. Yalnız onun gibi çarımha gerilmek istemiyorum"<sup>144</sup> diye cevap vermiştir. Görüldüğü gibi bir kısım alimler, korkularından dolayı serbestçe düşüncelerini açıklamamaktadır.

Genel olarak değerlendirecek olursak, Hasan Basrî, Ebu Hanîfe, Vâsıl vb. birçok âlim, Emevîlerin siyasî kaygılardan kaynaklanan cebr telâkkilerine muhalefet etmişlerdir. Onlar, yöneticilerin zulümlerini meşrûlaştırmak için böyle bir düşünceyi kullandıklarına kanaat getirmişlerdir. Belki de bu yüzden, Hasan Basrî Basra kadılığı, Ebu Hanîfe de Kûfe kadılığı teklifini reddetmişlerdir.<sup>145</sup> Buna karşılık, İmam Evzâi, İmam Zühri(v.124/741) gibi bir takım alimler de Emevîlerin yanında olmuşlar, bozguncuların aleyhine fetvalar vermişlerdir.<sup>146</sup>

Tabiiinden ilk sünni mütekelim olarak kabul edilen Ömer b. Abdülaziz<sup>147</sup> ise ulemâ ile ilişkilerinde bir seviye tutturmuştur. O gerek Ğaylân ile yaptığı münazaralarda,<sup>148</sup> gerek Hasan Basrî ile gerçekleştirdiği mektuplaşmalarda,<sup>149</sup> gerekse Kaderîlere gönderdiği mektubunda,<sup>150</sup> hep iyi niyetli davranmıştır. Onun problemi kişiler olmamış, İslâm'ın selâmeti olmuştur.

Kader probleminin siyasallaşma sürecinin Emevîlerle başladığını söyleyebiliriz. Onlar "Allah'ın kaderi"ni istismar ederek iktidarlarına meşrûiyet sağlamaya çalışmışlardır. Yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz bazı olaylar, bizim bu düşüncemizi doğrular niteliktedir. Bu dönemde adaleti, hakkı, hukuku gözeten halifelerin yerini yaptıkları kötülöklere kaderi delil getiren hükümdarlar almış ve insanların çoğu da buna itaat etmek zorunda bırakılmıştır.<sup>151</sup> Kendilerine itaat etmeyen insanlar ise, toplumda huzursuzluk yaratan bozguncular olarak takdim edilmiştir. Bu bozguncular yönetim tarafından en ağır cezaya çarptırılmışlar ve bu ceza da Kur'an-ı Kerim'e dayanılarak tesbit edilmiştir. Emevîlerin bozgunculara karşı kullandığı âyet şudur: "Allah ve elçisiyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışanların cezası; ya öldürülmeleri, ya asılmaları, ya ellerinin, ayaklarının kesilmesi veya buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyada çekekleri rezilliktir. Ahirette ise onlara büyük bir azap vardır".<sup>152</sup> Nitekim Emevî halifesi

<sup>142</sup> Abdülhamid, a.g.e., s. 267.

<sup>143</sup> İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 23.

<sup>144</sup> Süleyman, a.g.e., s. 170.

<sup>145</sup> Bkz. İbn Hallikân, a.g.e., c. V, s. 405-415; Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 333-334.

<sup>146</sup> Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 323; Huseyn Duveydâr, a.g.m., s. 189.

<sup>147</sup> Bağdâdî, a.g.e., s. 363.

<sup>148</sup> Bkz. Malatî, a.g.e., s. 168; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 144-145.

<sup>149</sup> Bkz. Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 324-333.

<sup>150</sup> Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle*, s. 43; Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 309-310.

<sup>151</sup> Süleyman, a.g.e., s. 165.

<sup>152</sup> Mâide, 5/33.

Hişâm'ın muhalif Ğaylân'ı elleri ve ayaklarının kesilmesi suretiyle öldürmesi,<sup>153</sup> Ömer b. Abdülaziz'in de yaptıklarından tevbe etmeyen bozguncuların sürülmesini emretmesi<sup>154</sup> bu durumu belgelemektedir. Emevîler zamanında dînî terimlere de siyâsî anlamlar yüklenmiştir. Örneğin, müşrik, mülhid, kâfir, münâfık vb. kelimeler, rejim düşmanları için kullanılır olmuş, buna göre cezalar tatbik edilmeye başlanmıştır.<sup>155</sup>

Ayrıca, halkın devlete itaatini sağlamak için, konunun dînî açıdan tasdiki ihmal edilmemiştir. Emevî Devletinin kurucusu Muaviye hakkında, onun uhrevî ve dünyevi hayatını garanti altına alan bir takım haberler, Hz. Peygamber'e dayandırılarak rivayet edilmiştir. Bu tür haberler, genelde Muaviye'yi övücü niteliktedir; onun cennetlik olduğu, Hz. Peygamber'in kendisine hayır duası vb. gibi. Ancak bunun tam zıddı, Muaviye'nin cehennemlik olduğu, onun müslüman olarak ölmeyeceği gibi haberlerin de var olması, bu tür rivayetlerin siyâsî kaygılardan dolayı ortaya atıldığı izlenimini vermektedir.<sup>156</sup>

Emevîlerin kader meselesini siyâsî boyuta taşınması, toplumdaki memnuniyetsizliği daha da artırmış, kendilerine yönelik siyâsî veya fikrî tepkiler, 91 yıllık iktidarları boyunca devam etmiştir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, kader konusunun istismarı, sadece Emevîlere ait bir problem değildir. Günümüzde de gözü Hakka kapalı olan herkes, kendilerini temize çıkarmak için kadere sığınmaktadır.<sup>157</sup> Kader kavramı, bir yandan zalimin zulmünün sebebi olurken, diğer yandan mazlumun acizliğinin gerekçesi olmaktadır.<sup>158</sup> Bu gerekçeye sığınan insan, eli-kolu bağlı bir vaziyette hiçbir şey yapmadan oturmanın normal olduğunu düşünmektedir. Oysa insan, kendisinin teklife muhâtap olduğunu, dolayısıyla yaptığı bütün davranışlardan sorumlu olduğunu bilerek hareket etmek durumundadır.

## SONUÇ

Kader konusu, ilâhi boyutu olan ve insanı doğrudan ilgilendiren bir meseledir. Emevîler döneminde, olayın bu yönünü öne çıkaran mutedil akımın öncüleri olmuştur. Özellikle Hasan Basri'nin kader yorumu önem arz etmektedir. O, kader konusunda Kur'an-ı Kerim'e bütüncül yaklaşmaya çalışmış, bir kısım âyetleri kendi görüşleri için delil kabul edip, aynı mevzudaki diğer âyetlere kayıtsız kalanları ise şiddetle eleştirmiştir. Sonuç olarak Hasan Basri, Allah'ın âdil olduğu, kulun ise fiillerinden sorumlu olduğu neticesine varmış, felsefî bir problem olan bütün fiillerin etkin fâilinin kim olduğu sorunu, onu hiç ilgilendirmemiştir. Aynı akımın temsilcilerinden olan Ebu Hanife de buna benzer bir sonuca varmış, Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle insanın davranış özgürlüğü arasında bir gelişki veya bir zorunluluk görmemiştir. İşte bu tür bir yaklaşım bize göre de en tutarlı yaklaşımdır. Çünkü konuya tek açıdan yaklaşmak, olayın sadece tek yönünü görebilmeyi sağlamaktadır. Meselenin ilâhi boyutunu yeterli görmek, insanın sorumluluğunu izâha kâfi gelmez iken, sadece beşeri hürriyeti yeterli görmek de, Allah'ın kudreti noktasında bir

<sup>153</sup> Bkz. İbn Murtazâ, *Tabakât*, s. 26-27; Krş. Neşşâr, a.g.e., c. I, s. 323-324; Ebru Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler*, s. 140-143.

<sup>154</sup> Bkz. Ahmed Zeki, a.g.e., c. II, s. 272.

<sup>155</sup> Watt, *İslâm Düşüncesi*, s. 101.

<sup>156</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Zehebî, a.g.e., c. III, s. 130-131; Aycan, *İrfan, Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, s. 48-62, Ankara, 1990.

<sup>157</sup> Subhânî, a.g.e., s. 41-42.

<sup>158</sup> Akbulut, *Allah'ın Takdiri*, c. XXXIII, s. 135.

takım problemler doğurmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, iki yönlü düşünülmesi gereken kader meselesinde, her iki tarafın rollerini birbirine karıştırmamak lazımdır. Roller karıştırıldığında bütün fiillerin etkin failinin belirlenmesi hususu gündeme gelmektedir. Zaten problemin çözümlenemeyen yönü de bu noktadır.

İslâm Dini, tevhid esasına dayalı bir din olduğu için, insandan iki şey istemektedir. Birincisi, Allah'ın insanı yeteneklerini kullanmakla mükellef kıldığına inanmak; ikincisi ise, Allah'ın kudretinin insanın kudretinin üstünde olduğunu, kişinin yapmak istediği şey üzerindeki hakim gücün ilâhî kudret olduğunu bir tasdik olarak kabul etmektir. Bunun yanında kaderin insanları mecbur etmediğini, insanın yaptığı işlerde sorumluluğunun olduğunu, mükâfât veya ceza türünden karşılığın görüleceğini bilmektir.

Konuya bu açıdan bakıldığında, gerek kader probleminin anlaşılması, gerekse kaderle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan kelâmî ekollerin kendilerini hissettirmesi yönleriyle Emevîler dönemi, kelâmî düşünce tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu dönemde kader hakkında ortaya atılan görüşlerin iyi kavranıp aydınlatılması ve ortaya konulması, günümüzde kader meselesine yaklaşım ve çözümlenmelere büyük oranda katkı sağlayacaktır.





## İYİ - KÖTÜNÜN BELİRLENMESİNDE AKLIN VE VAHYİN ROLÜ

Hüseyin AYDIN\*

**T**ürkçe'de "hüsün" güzellik, iyilik "kubuh" ise çirkinlik anlamına gelir.<sup>1</sup> Güzellik-çirkinlik daha çok estetik değerleri ifade ettiği için ahlakî değerleri anlatmak üzere "iyilik-kötülük", ya da "hüsün-kubuh" kavramlarını tercih etmekteyiz. Hüsün ve Kubuh problemi Kelâm literatüründe Allah'ın sıfatlarıyla olan ilgisi, değerlerin objektif (nesnel) ya da sübjektif (öznel) olup olmamaları, iyi-kötü nitelendirmelerinin teolojik ya da antropolojik açıdan ele alınması gerektiği, insan fiillerinde iyilik ve kötülüğün mahiyeti, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, akıl ve vahyin iyi-kötüyü belirleme vasıtaları olarak önem, öncelik veya beraberliği, fiilleri iyi-kötü yapan sebep ve kriterlerin neler olabileceği tartışmaları açısından ele alınmaktadır.

Kelâmcıların hemen hepsi, aklın vazgeçilmesi imkansız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle beraber, onun iyi-kötünün bilgisini temin etmedeki yetkinliği konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Nakli ihmal etmemekle birlikte aklı mutlak bilgi kaynağı olarak görenler olduğu gibi; akli, nakli anlamada bir araç, naklin hizmetinde bir idrak vasıtası olarak benimseyenler de olmuştur.<sup>2</sup>

Bu bağlamda insanın özgürlüğü ve akılcılık, Mu'tezile'nin müdafaasını yaptığı en mühim iki husustur.<sup>3</sup> Aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir olması için bu değerlerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu suretle Mu'tezile ahlakî değerleri izâfflikten kurtarmış olur.<sup>4</sup>

Eş'arilerin problemi ele alışında teolojik yön ağır basmaktadır. Fiiller Allah'a nispetle değer taşımadıkları gibi, değerler fiillerin objektif (değişmez) nitelikleri değildir. Ahlakî değerlerin objektif oluşu kabul edilir, bu değerler hakkında aklın bilgisinin zorunlu olduğu iddia edilirse Allah fail-i muztar (fiillerinde zorunlu), din ise sadece aklın hükmettiğini doğrulayıcı, teyit edici olur. Mâtürîdîler yükümlülüğün meşruiyet kazanabilmesi için hüsün ve kubuhun akılla bilinmesi gerektiği konusunda Mu'tezile'ye katılmışlardır. Matürîdî'nin

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. aydinh75@hotmail.com

<sup>1</sup> Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1982, 467, 627.

<sup>2</sup> Gölcük, Şerafeddin, *Din ve Toplum*, Konya, 2000, 224.

<sup>3</sup> Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, II / 263.

<sup>4</sup> Çağrıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989, 15.

(v.333/944) sisteminin çerçevesini akıl tayin eder. Çünkü akıl, sadece bilgi kaynağı olmayıp, aynı zamanda dînî ve ahlâkî bilgide de bir ölçüdür. Diğer bilgi kaynaklarının güvenilirliğini de akıl sağlamaktadır. Akıl sınırlıdır, zira yaratılmıştır. Allah onu, neleri kavrayabilecek şekilde yaratmışsa bu dünyada neleri kavrayabilmesi mümkünse, ancak onları kavrayabilmektedir.<sup>5</sup>

Aklın hüsün ve kubuhu tanımadaki rolü, yetkinliği, değerlerin fiillerde objektifliği, zatî nitelikler olup olmadığı, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba konu oluşunun tespiti çözümünü aradığımız temel problemlerdir. Eş'ariler ile Mu'tezile ve Matürîdiler tartışmanın taraflarıdır.

Konuya hüsün-kubuhun anlam alanını belirlemek için Kur'an'da aynı ya da benzer anlamlarda kullanılan kavram çiftlerini açıklayarak girmek uygun görünüyor. Sonra akıl ve vahiy kavramları üzerinde değerlendirmeler yaparak iyi-kötünün belirlenmesini inceleyeceğiz.

## I. HÜSÜN VE KUBUHUN ANLAM ALANI

İlk iş olarak kelâm literatüründe konunun hüsün-kubuh problemi olarak yer alması münasebetiyle bu kavramları açıklığa kavuşturmak ve kullanıldığında hangi anlamların yükleneceğini belirtmek lüzumu bulunuyor. İsfehânî hüsün'ü, "güzel olan, rağbet edilen" anlamında tarif ediyor.<sup>6</sup> Cürcânî, övgüyle anılması ve sevaba konu olması bakımından değerlendiriyor.<sup>7</sup> Tehânevî fiil ve olgunun insan tabiatıyla uyuşması, maksada muvâfık olması, bünyesinde maslahat taşıması karakterlerinden ötürü hüsün değeri taşıyabileceğini belirtir.<sup>8</sup> Hüsün "bütün kötü yönlerden, niteliklerden uzak olan" olarak tarif edildiğinde girdiği tüm münasebetlerin sağladığı değerler bakımından kötünden ayklandığını anlatır.<sup>9</sup> Kubuh ise hüsün kavramına aykırı olarak tanımlanır. Sûret ve eylem ile ilgili kullanılan umumi bir kavram olup, çirkin saymak anlamına gelmektedir.<sup>10</sup>

Hüsün'ün aynı zamanda estetik çağrışımı ihtiva ettiği görülüyor. Estetik, sanat konularıyla ilintili felsefi bir daldır.<sup>11</sup> Kur'an dilinde ise daha ziyade bir ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır.<sup>12</sup> İyi-kötü olgularda ve fiillerde estetik biliminin başvurduğu güzel-çirkin kriterlerinden soyutlanılabilir mi? Yoksa bunlar birbirinden tamamen ayrı, farklı şeyler midir? İlgileri hangi noktalarda, ne oranda ve nereye kadar uzanır? Bu soruların çözümünü aramak başlı başına bir çalışmayı gerektiriyor. Biz burada hüsün ve kubuhu etik kriterler anlamında kullanmaktayız.

Kelâm kaynaklarında tartışmalara konu olan hüsün-kubuh, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavram çiftidir. Kur'an'da müş-

<sup>5</sup> Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998, 159.

<sup>6</sup> İsfehânî, Rağîb, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, 170.

<sup>7</sup> Cürcânî, S. Şerif, *Tarifât*, Kahire, 1971, 77.

<sup>8</sup> Tehânevî, M. Ali, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996, 1/166.

<sup>9</sup> Duğaym, Semih, *Mustalahâtü'lmi'l-Kelâmî'l-İslâmî*, Beyrût, 1998, 1/ 478.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1997/ 1417, 2/552.

<sup>11</sup> Turgut, İhsan, *Felsefi Sorgulama*, İzmir, 1996, 155.

<sup>12</sup> Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh" Mad., D.İ.A. İstanbul, 1999, 19/59; Kur'an'da hüsün, cemel, tayyib vb. estetik duyguyu dile getirir. Kubuh, sût vb. ise çirkinlikleri ifade eder. Bkz. Mehmet Aydın, "İslam'ın Estetik Görüşü", Kubbealtı Akademi Mecmuası, sa.4, 1986, 16.

taklarıyla birlikte hüsün kavramı 194 kez tekrarlanırken, kubuh karşılığında daha çok "sû" ve "seyyie" kelimelerinin kullanıldığı görülür.

Kabîh ile benzer anlam ifade eden "habîs ve seyvie" kavramlarının Kur'ân'da kullanıldığı görülüyor. "Habuse" maddesinden türetilen "habîs" kelimesi maddi veya manevi olsun değersiz, kötü, çirkin görülen şey demektir. İnançta batılı, sözde yalanı, fiilde çirkinine içine alır.<sup>13</sup> Zararlı bitki, güzel olmayan, aslen temiz ve verimli olduğu halde, yeryüzünün verimsiz hale gelmesi manalarına da gelir.<sup>14</sup> Nur Sûresinde "habisler habisler içindir"<sup>15</sup> buyrulmaktadır. Burada "habîsât" kötü kadınlar, kötü sözler, kötü ve pis şeylere verilen isim olarak kullanılır. "Habîsîn" ise erkekler hakkında, kötü kişiler anlamına gelir.<sup>16</sup> Habis kavramının insan eylemlerinin ahlâkî sonucu açısından, kötülüğü insanın şahsında somutlaştırmakta olduğu anlaşılıyor.

"Seyyie" kavramı ise kötü amel, itaatsizlik, cezası gereken bir günah anlamlarına geliyor.<sup>17</sup> Zemahşerî, "seyyie, büyük ve küçük günahlardır" demektedir.<sup>18</sup> Kelime bu anlamıyla her kötüye günah değerinin yüklenip yüklenemeyeceği tartışmasına yol açması bakımından problemlidir.

Hüsün ve kubuhu ifade eden bir başka kavram çifti de "hayır ve şer" kavramlarıdır. Hayır, sözlükte "iyi olmak, iyilik, Allah katında mükafat, dünya malı, iyi adam" gibi anlamlara gelen, mastar bir isim olup "iyi" yahut "iyilik manasında ve şerrin karşıtı olarak kullanılır.<sup>19</sup> İsfahanî, hayrı "akıl, adalet, fazilet, faydalı nesne gibi herkesin arzuladığı şey" diye tanımlar.<sup>20</sup> Hayır kelimesi Kur'ân'da 176 yerde geçer.

Kur'ân'da hüsün-kubuh terimleriyle anlam münasebeti olan başka iki terim "maruf ve münker"dir. Dilimize "iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak" şeklinde aktarılan, Kur'ân'ın çeşitli münasebetlerle bahsettiği bu ilke<sup>21</sup> Mu'tezile'nin kelâmî görüşlerinin içinde önemli yer işgal eden beş prensibinden birini teşkil eder.

Yine hüsün-kubuh terimleriyle arasında sıkı münasebet kurulan başka iki kavram da "adalet-zulüm"dür. İyilik-kötülük problemini tartışırken Mu'tezile'nin açıklığa kavuşturmak istediği en mühim kavram "adalet"tir. "Adalet" kavramı Mu'tezile'nin "Adliyye" ve "Ashâbu'l-adl" isimleriyle anılmasına kadar yol açan önemli bir kavramdır.<sup>22</sup> Adalet prensibi sadece insana hürriyeti tanımayı gerekli kılmaz, aynı zamanda onun, hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği olan akıl gücüne sahip olmasını da gerektirir. Mu'tezile adâlet prensibi ile hüsün-kubuh kavramları arasında ilgi kurarken Allah hakkında zulüm, kötülük mefhumlarını olumsuzlamak suretiyle ilâhî adaleti ispatı hedefler.<sup>23</sup>

<sup>13</sup> İsfahanî, a.g.e., 203.

<sup>14</sup> Alûsi, *Ruhu'l-Me'ani*, Beyrut, T.y., 8/147.

<sup>15</sup> Nûr, 24/26.

<sup>16</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, T.y. 5/564.

<sup>17</sup> İsfahanî, a.g.e., 353.

<sup>18</sup> Zemahşerî, Ebû Kasım, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut, T.y. 3/417; Bkz.Nisa, 4/31; Bakara, 2/81.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, a.g.e. IV / 264.

<sup>20</sup> İsfahanî, a.g.e. 331.

<sup>21</sup> Bkz. Âl-i İmran, 3/110, 114; Araf, 7/157; Tevbe, 9/67, 71, 112; Hâc, 22/41; Lokman, 31/17.

<sup>22</sup> Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, 69.

<sup>23</sup> Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubh) Problemi*, Neşredilmemiş Doktora Tezi, Kayseri, 1999, 3.

Allah'ın zulmetmez oluşu Kur'ân'da sık sık vurgulanmaktadır.<sup>24</sup> Allah'ın şerefli isimlerinden birisi de Hak'tır. Hak, zulmün zıddıdır. Aksi ifadeyle zulüm haksızlıktır.<sup>25</sup> İnsan zulmün her türüyle nitelenebildiği halde Allah kendisinden zulmü tamamen olumsuzlar. Ehl-i Sünnet Ekolü Allah'a hiçbir şekilde zulüm isnadını kabul etmez. Bu düşünce "Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf eder" hükmü ile ifade edilmektedir. Mu'tezile, Allah'ın adaletini, fiillerinin tümünün hüsün sıfatı alışı ile açıklar. Allah kubuh ve zulmü işlemez; üzerine vacip olanı terletmez.

Ahlakî kuralların çerçevesini oluşturan iyi-kötü ve helâl-haram gibi unsurlar, dünyanın iki yönlü görünümünü işaretlemektedirler.<sup>26</sup> Aklın da, vahyin de bizi bu dilemmaya götürüşü aklın ve vahyin aynı kaynaktan geldiğini göstermektedir. Hayatın sırrını iyi-kötü oluştururken bu sırrı ifşa etmenin vasıtaları akıl ve vahiy olmaktadır. Şimdi bu vasıtaları iyi ve kötüye belirlemedeki rolleri açısından inceleyelim.

## II. AKIL VE VAHİY

Kur'ân'da, akıl isim olarak hiç geçmediği halde çeşitli kalıplarda fiil olarak geçmektedir.<sup>27</sup> Bu da akla sahip olmanın değil akletmenin, işlevsel aklın değerini anlatan bir işaret olduğu izlenimini veriyor. Kur'ân'da akli kullanmak demek olan düşünme ile ilgili âyetlerin sayısı 750 yi geçmektedir.<sup>28</sup> Sık sık akletmemenin sakıncaları ifade edilir.<sup>29</sup> Akıl gibi bir nimeti inkâr eden ve aklın kullanılması gereken yerde onu kullanmayan küçümsenir.<sup>30</sup> Akli kullanmamayı önlemek için caydırıcı önlem de konulmuştur. "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir"<sup>31</sup> şeklindeki ikazını bütün insanlara yöneltmektedir. Bir yandan da hakikatları sezme, anlama ve onlar üzerinde düşünme görev ve yetkisi verdiğini de şöyle ifade eder: "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır."<sup>32</sup> Kur'an-ı Kerim'de aklın: 1- düşünmek için, 2-ibret almak için, 3-öğüt almak için, 4-hidâyete ermek için, 5-cehalette kalmamak için, 6-(gönül yönünden) kör, sağır ve dilsiz olmamak için ve özellikle de 7-Kur'ân'ın mânasının anlaşılması için, ne kıymetli ve "olmazsa olmaz" bir yardımcı<sup>33</sup> olduğuna dair pek çok âyet vardır.<sup>34</sup> "Akıl" kelimesinin fiil şeklindeki türevlerinde yer aldığı bütün âyetlerde dikkati çeken husus, bu kelimenin daima olumlu bir uygulamayı temsil etmesidir. Akli kullanmak hiçbir şekilde olumsuz, sakınılması gereken, veya istenmeyen bir fiil olarak geçmemektedir.<sup>35</sup> Kur'ân-ı Kerim'in ne buyurduğunu bilmek, neleri yapmak

<sup>24</sup> Bkz. Yunûs, 10/44; Tevbe, 9/70; Ankebût, 29/40; Rum, 30/9; Bakara, 2/57; Âl-i İmrân, 3/117; Nahl, 16/33, "Şüphesiz ki Allah, zerre kadar zulüm etmez." Nisâ, 4/40.

<sup>25</sup> Ulutürk, Veli, "Kur'ân-ı Kerim'in Zulüm ve Zalim Dedikleri.", A.Ü.İ.F.D. sa.10, Erzurum, 1991, 100.

<sup>26</sup> Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?", Çev. M. Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D. c.23, Ankara, 1978, 518.

<sup>27</sup> Bkz. Abdülbaki, M. Fuad, *el-Mu'cem*, 468-469.

<sup>28</sup> Çetin, Mustafa, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", D.E.Ü.İ.F.D. sa.8, İzmir, 1994, 44.

<sup>29</sup> Bkz. Bakara, 2/75; En'âm, 6/32; A'raf, 7/169; Yûnus, 10/16; Hûd, 11/51; Yûsuf, 12/109; Enbiyâ, 21/10; Mü'minun, 23/80; Huğurât, 49/4; Haşr, 59/14.

<sup>30</sup> Erdem, Hüsameddin, "İslâm'da Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri", S.Ü.İ.F.D. sa.7 Konya, 1997, 18; Bkz. Yusuf, 12/108; Ankebût, 29/43; A'râf, 7/179.

<sup>31</sup> Yûnus, 10/100.

<sup>32</sup> Bakara, 2/242.

<sup>33</sup> Özemer, Ahmet Yüksel, *İslâm'da Aklın Önemi ve Sınırı*, İstanbul, 1996, 16.

<sup>34</sup> İbrâhim, 14/52; Sâd, 38/29; Tâ-Hâ, 20/54, 108; Kasas, 28/51; Zümer, 39/21, 17-18; Hadid, 57/170; Bakara, 2/171, Duhân, 44/58.

<sup>35</sup> Kocabaş, Şakir, "Kur'ân'da 'Akıl' Kelimesi", İlim ve Sanat Dergisi, sa.18, İstanbul, 1991, 5.

ve nelerden kaçınmak gerektiğini anlamak ve temyiz etmek lâzımdır. Bu anlayış ve temyiz ise ancak akıl aracılığı ile olur.

Kur'ân'dan iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış (lehine, aleyhine olanı) bilme gücünün yaratılıştan insana verildiğini anlamaktayız. "Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona kötülük ve iyiliğin ne olduğunu ilham edene and olsun ki, kendini artan kurtulmuş ve onu örtüp saklayan yıkıma uğramıştır."<sup>36</sup> Bu âyetin tefsirinde Elmalılı şöyle söyler: "Kuşku yok ki Yüce Allah her nefse iyilik kötülük duygusu vermiştir. Şu kadar ki insan sonuç itibarıyla hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğunu her hususta aklıyla her zaman bilemez. Bir de bir çok insan, iyi kötüyü doğru ve gelecek açısından değil de sonu ne olursa olsun bu gün ve yalnız kendine göre ölçer. Oysa insan esas itibarıyla elem ve lezzet, kötülük ve iyilik, şer ve hayır işlerini duymakta bulunduğu için başkalarını da kendisi gibi düşünerek "hak" fikriyle hareket etse ve ayrıntılarını bilmediği veya tecrübe etmediği şeyleri bilenlerden sorsa ve bulamadığı ve belirleyemediği taktirde de o işin kendine ait olduğunu ve zevkine hoş geldiğini veya gelmediğini bir tarafa bırakarak genel olarak aslındaki hakkını düşünüp kalbine, vicdanına başvurursa Yüce Allah onun kalbine o işin kötü mü veya takva mı olduğunu ilham eder, duyurur."<sup>37</sup> İnsan kötülüğü içine sindirerek yapamaz. Meselâ bir hırsız yaptığı kötülükten dolayı duygularını ne kadar bastırırsa bastırsın tam bir iç huzuru bulabileceğini kabul etmek uzaktır. Bunun içindir ki Hz. Peygamber "seni işkillendirecek şeyi bırak, işkillendirmeyecek olana bak" buyurmaktadır.<sup>38</sup> Buradan ahlâkın temellendirilmesine geçmek istiyoruz. Etik diye nitelendirilen "Teorik Ahlâk", "iyi-kötü"nün bilimidir.<sup>39</sup> İyi-kötünün hangi teorik temellere sahip olduğundan kısaca bahsetmek istiyoruz.

Din temelli iki teorik ahlâk versiyonu olan Mu'tezile ve Eş'arîlerin ahlâk anlayışlarını tartışmaya geçmeden önce ahlâkın başka hangi farklı temellere dayandırıldığından söz etmek gerekir. Ahlâkın temellendirilişini belli başlı şu dört ayrı gurupta özetlemek mümkündür:

**a) Sezgiye Dayanan Ahlâk:** Henri Bergson (1859-1941) ve G.E.Moore gibi düşünürlere göre ahlâkın temeli sezgidir. Moore, iyiyi "tabii objelerin tabii olmayan bir niteliği" olarak görmekte ve "kişi bu niteliği, kendi sezgisi ile doğrudan kavrar" demektedir.<sup>40</sup>

**b) Duyguya Dayanan Ahlâk:** Bu teoriye göre ahlâk ve yaşamaya sadece çıkar ilkesi bir araç verebilir. John Locke'un (1632-1704), David Hume (1711-1776) ve John Stuart Mill (1806-1873) gibi düşünürler ahlâkın temeli olarak duyguyu alırlar. Locke'un duyumsal bilginin objektif geçerliliği konusundaki argümanı birkaç faktörden oluşur. İlkin bizim duyumsal düşüncelerimiz belleğe ve imgeleme dayalı olanlardan farklılık arz eden katkısız fikirlerdir. Zira herhangi bir eyleme ihtiyaç duymadan tabii bir süreçle üretilirler. İkinci olarak haz yahut acı genellikle duyuma eşlik ederler. Bu bellek ve imgelemede meydana gelen düşüncelerde bulunmaz. Burada kesinlik bizim mutluluk ve sefaletimiz miktarındadır. Üçüncüsü bazı duyularımız birbirine tanıklık ederler. Böylelikle duyumsal tecrübemiz hakkında bilgi sahibi olmamıza imkan tanır. Akıl vasıtasıyla doğru-yanlış hükmü-

<sup>36</sup> Şems, 91/ 7-9.

<sup>37</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, T.y. IX /242.

<sup>38</sup> Buhârî, *Büyük*, 3; Tirmizî, *Kıyamet*, 60.

<sup>39</sup> Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, 135.

<sup>40</sup> Gönüllü, Gani, *Türklerde Demokrasi ve Ahlâk Münasebetleri*, <http://members.nbci.com/dusunce/page61.html>

ne varılmayan durumlarda Tanrının insana verdiği bu yeti açık ve kesin bilgi istemini karşılar.<sup>41</sup>

David Hume ve John Stuart Mill ahlâkî değerleri insanın iç güdüsüyle temellendirir. Tanrının istekleri ile ahlâkî değerler arasında ilgi kurulamaz.<sup>42</sup> Mill, "ahlâkî iyi veya kötüyü belirleyen esas kriter, fayda veya en büyük mutluluk ilkesidir" demekte ve haz ile mutluluğu özdeşleştirerek insana haz veren her şeyi iyi acı verenleri de kötü saymaktadır. Böylece Mill'in görüşü hedonist (zevkçi) ahlâka varmaktadır. Mill'e göre zevk arzu edilen tek şeydir. Nasıl ki görünen şeyler görülebilir, işitilen şeyler işitilebilirse, aynı biçimde arzu edilen şeyler arzulanabilir. Bir şeyin, görünmesi gerekliliği ile "görülür" olması, arzu edilmesi gerekliliği ile "arzu edilir" olması eş değerdir. "Arzu edilme" ahlâkî kuramı önceden var olan bir sözcüktür.<sup>43</sup> Şu kadar var ki arzu edilen her şeyin arzu edilmesi gerektiği iddiası ispatlanamaz.

Hume'da aklın olgulara iyilik veya kötülük atfedemeyeceğini, ahlâkî iyi ve kötüyü insanın izlenimleri, duyguları vasıtası ile kendi içinde hissederek kavrayacağını ileri sürerek, ahlâkî duygu ile temellendirir. Duygu ile temellendirilen ahlâk faydacı ve menfaat gözetken bir yapıdadır. Bergson'a göre "şahsi menfaat peşinde koşan zeki bir varlık, çok zaman kamu menfaatinin istediğinin tam tersini yapar." Ölçünün haz ve mutluluk olarak konulması sadece kamu menfaatini engellemez; "insandaki ahlâk bilincinin ortadan kaldırılması" sonucuna vararak fert ve topluma müştereken zarar verir. Ayrıca menfaatin doğrusu evrensel değil sübjektiftir, ahlâk ise evrensel doğruları olduğu iddiasından vazgeçemez.<sup>44</sup> Bu anlayışa göre İyi-kötü arzular övgü ve yergi ile değer kazanır. Övgü ve yergi aracılığıyla iyi arzular geliştirilir, kötüler ise geri itilir.<sup>45</sup> Ne var ki arzu ve ihtiraslar nihaî olarak tatmine ulaşmaz. Bu sebeple arzu ve ihtirasları tatmini gaye edinen insan mutlu olamaz. Arzu ve ihtirasların tatmini anlık ve geçici haz verse bile sonuç aynı olmayabilir. Aklın idare ve denetiminden uzak ele alındığında haz ahlakiliğe dayanak olamaz.

**c) Akla Dayalı Ahlâk:** Socrates (İ.Ö.470-399) ve Aristotle (İ.Ö.385-322) kötünün işlenmesini bilgisizliğe bağlamaktadırlar. İlk olarak Socrates'te görülen bu yaklaşım Platon (İ.Ö.427-347) ve Aristotle tarafından geliştirilmiştir. Socrates'te erdemlerin tümü bilgelige dayanmaktadır. Bilgi (episteme) insanları doğru eyleme, bilgisizlik de yanlış eyleme götürür. Ahlâkî eylemlerin kaynağı bilgi oluyor. Kimse kötüyü isteyerek yapmaz. Çünkü insanın kötüyü iyiye üstün tutması, doğasına aykırıdır.<sup>46</sup> Socrates ölçümleme kabiliyetinden yoksun insanların şimdiki bir hazı tercih etmeleri yüzünden nihaî acı çekebileceklerine yahut daha büyük mutluluğa ulaşmak için küçük bir ıstıraba katlanmada başarısızlık gösterme nedeniyle gerçek iyiden mahrum kalabileceklerine işaret ederek, bunun da bilgisizliklerinden kaynaklandığını ifade eder.<sup>47</sup> Aristotle'e göre iyi, her şeyin yöneldiği gayedir. O, insanların yöneldiği dört ilke olduğunu öne sürüyor: Haz, onur, zenginlik, kuramsal hayat. Kuramsal hayat, kendini düşünceye verme onda en yüksek amaçtır. Aristotle, tüm insan

<sup>41</sup>Sotnac, Eric, "John Locke", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/l/locke.htm>

<sup>42</sup>Sotnac, Eric "Divine Command Theory", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

<sup>43</sup>Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1997, 138.

<sup>44</sup>Gönüllü, a.g.yer, <http://members.nbc.com/dusunce/page61.html>

<sup>45</sup>Russell, a.g.e. 140.

<sup>46</sup>Arat, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Ankara, 1996, 18.

<sup>47</sup>Socrates, *Xenophon and Plato*, <http://www.san.beck.org/EC21-Socrates.html#2>

eylemlerinin gayesinin iyi olduğunu, her eylemin bir iyiye yöneldiğini öne sürüyor.<sup>48</sup> Aristotle'a göre hiç kimse bilerek kötü olmaz ve kötülük yapmaz. Bütün iyilikler tek bir iyiye işaretir ve ondan çıkarılır ki bu da Allah'ın veya aklın iyiliğidir.<sup>49</sup> Kötü bir eylemde bulunan kişi esasen kendi açısından iyi bir gayeye dayanır. Ancak bu tür iyi gayeler diğer insanların zararlarına yol açması ve evrensel ahlâk ile çatışması söz konusu olduğunda iyilik olarak adlandırılmazlar. İnsanlar hiçbir iyi gaye taşımadan ya da düşünmeden her yönüyle kötüyü seçmezler. Yaptığı fiilin her yönünü hesap edip her türlü kötü irtibattan kurtarmak ve en yüksek iyiyi seçmek bilgelik isteyen bir durumdur. Bizce peygamberler bu bilgelige ulaşan insanlardır. Diğer insanları bu bilgelige çağırırken hem vahiy alırlar hem de en yüksek iyiye akli gayretleriyle ulaşmaya çalışırlar.

Nurettin Topçu bu filozofların fazilet ile bilgiyi aynileştirmelerini şöyle eleştirmektedir: "Bilgi bir hareketten arta kalan şeydir. Gerçekten harekete geçmek için, şahsî bir tecrübe lazımdır ve ahlâkta önemli olan da yalnızca bu tecrübedir. Şüphesiz ki, ahlâk insanda iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşturunca gerçekleşebilir. Böylesi bir kanaate sahip olan zihin, faziletli bir davranış için maddî ve manevî bütün yeteneklerini kullanmak, bütün zevklerini feda etmek ve fazileti her şeyin üstünde tutmak zorundadır. Fakat faziletin değeri hakkındaki bu kanaat, sırf bir fikirden mi ibarettir. Böyle bir kanaata tam olarak sahip olabilmek için, daha önce edinilmiş tecrübe lazımdır. Pratik akıl, evrensel olabilen ve özünde iyinin nüvesini taşıyan hareketten uzaktır. Fertten doğarak evrensel nizama uzanan fikir ve somut inanç ile bir hareketin yaşanması, onun bizzat uygulanmasını gerektirir. Böylesi bir hareketin bilgisi de kesinlikle somut ve evrenselidir."<sup>50</sup>

Aydınlanma döneminde dine dayalı ahlâk teorisi iki ayrı kamp tarafından eleştirilmiştir. Bir görüşe göre, ahlâkî değerler matematiksel doğrular gibi sonsuz ve evrenin tabiatında sabittir. Samuel Clarke (1675-1729) fiziki evrenle ahlâkî ilkeler arasında analog (benzerlik) kurar. Ahlâkî ilişkilerin oluşturduğu bir ahlâk evreni fikrine sahiptir. Ahlâkî değerlerin matematiksel doğrular gibi akli varlıklar oluşu nedeniyle bilinebileceği görüşündedir. Tanrı hür bir varlıktır; fakat, akli bir varlık olarak O'nun ahlâkî kurallara ters davranması imkansızdır. Aynı akli ilişkiler insan davranışını da belirlemelidir, fakat insan iradesi ihtirasları, belirli çıkarları ve kusurlu anlayışı tarafından saptırılır. Bu nedenle erdem ödevi dinin desteğini gerekli kılar.<sup>51</sup> İkinci guruba göre ahlâkî değerler insan temellidir. Ne varlığın tabiatında sabittir ne de Tanrı'nın emrine bağlıdır. Thomas Hobbes (1588-1679) ahlâkî değerlerin insanların zorunlu uyuşmaları olduğunu kabul eder.<sup>52</sup>

Ahlâk ve dinin birbirinden ayrı mütalaa edilmesi ile akla dayanan sosyal ahlâk ortaya çıktı. İçinde doğuştan hiç bir şey, iyi ve kötü fikirleri bile bulunmayan, ama bizim toplum halinde varlığımızı devam ettirmek görevini yüklediği için zorunlu ve meşru bir ahlâktır.<sup>53</sup> İzzetbegoviç, ahlâkın akla dayanamayacağını "Akıl mekan ve miktarı idrak eder, ama hürriyeti edemez. Akıl ile her hakiki ahlâk arasındaki ayrılış burada başlar" diyerek ifade ettikten sonra, sosyal ahlâk görüşüne şu şekilde meşruiyet tanır: "Ahlâkî, akli esasa dayandırma teşebbüsü bizi hiçbir zaman sosyal ahlâk denilen şeyden, daha doğrusu, bir

<sup>48</sup> Arat, a.g.e. 24-25.

<sup>49</sup> Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara, 1973, 66.

<sup>50</sup> Topçu Nurettin, *İsyân Ahlâkı*, Çev. Kök, Musa Doğan, İstanbul, 1998, 34-35.

<sup>51</sup> Samuel Clarke and Rational Ethics, <http://www.bartleby.com/219/1117.html>

<sup>52</sup> Sotnac, *Divine Command Teory*, <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

<sup>53</sup> Gönüllü, a.g.yer, <http://members.nbci.com/dusunce/page61.html>

grubun bekası için zaruri olan davranış kaidelerinden, yani bir nevi sosyal disiplinden daha ileri götürmez. Ahlâk aklın mahsulü değildir. Akıl yalnız şeyler arasındaki münasebetleri tetkik ve tespit edebilir.<sup>54</sup> Ahlâk disiplini ile Tanrı arasındaki bağ kopartılacak olursa, o zaman rasyonel ahlâk adı altında zayıf ve renksiz bir ahlâk elimizde kalmaz mı?

**d-İlâhî Buyruğa Dayalı Ahlâk:** Ahlâkî iyi-kötü kavramlarını ilâhî buyrukla tarif eden ahlâk teorisi. Ahlâkî fiilleri Tanrı'nın emirlerine uygunluğu ile açıklayan görüş. Örneğin hayırseverlik ahlâken doğrudur, zira Tanrı onaylamaktadır. Adam öldürmek kötüdür, çünkü onu Tanrı yasaklamaktadır. Bir metaetik teori olarak ilâhî buyruk teorisinin üç versiyonu (biçimi) bulunuyor. En zayıf versiyonuna göre Tanrı bizim hayırsever olmamızı istediği için hayırseverlik iyidir. Bu sınırlı bir ahlâkî imaya sahip versiyondur. Daha güçlü versiyonuna göre hayırseverlik ahlâken bizatihi iyidir. Tanrı'nın emrinin de hayırsever olmamızı motive ettiğini kabul eder. Bu görüşe göre sadece dindar olanlar böyle bir motivasyona sahiptirler. İnanmayanlar da ahlâkî davranabilirler ancak onların ahlâkî fiilleri, tutarlı ahlâkî eylemlere motive edilmekten yoksun oluşlarından dolayı rastlantısal olarak ortaya çıkar. En koyu versiyonuna göre hayırseverlik iyidir, çünkü Tanrı hayırseverliğin iyi olduğuna hükmetmiştir. Tanrının emri ile ahlâkî değerler arasında özdeşlik kurulur. Bu en tartışmalı ve birkaç açıdan eleştirilen görüştür.<sup>55</sup>

Philip Quinn "The Primacy of God's Will in Christian Ethics" adlı makalesinde ilâhî buyruk teorisinin delilini ilâhî egemenlik nosyonundan elde eder. Geleneksel teizme göre tanrı her şeye kâdirdir ve evren tamamen kontrolü altındadır. Değerler de O'nun kontrolündedir. O halde Tanrı ahlâkî değerlerin de yaratıcısıdır. İlâhî buyruk teorisine yapılan bir eleştiri şöyledir: "Şayet ahlâkîlik Tanrı tarafından dikte ediliyorsa, Tanrı hırsızlık, adam öldürme gibi kötülükleri tersine çevirerek ahlâkî fiiller haline getirebilmesi gerekir." Buna verilen teistik cevap ise Tanrı bu değerleri tersine çevirebilirdi ancak O, sonsuz iyi olduğu için sahibi olduğu ahlâkî değerlere ters davranmaz. İkinci iddia şöyledir. Ahlâkî değerler sırf Tanrı'nın iradesinden kaynaklanıyorsa, o takdirde Tanrı keyfi davranabilir. Tanrının iradesini sınırlayacak, önceden ahlâkî hiçbir değer olmadığı takdirde Tanrı kötü niyetli ise de iyi sayılabilecekti ki, bu da iyilik nosyonunu saçma kılar.<sup>56</sup> Sınırlı insan aklının mükemmel varlık olan Allah'ın fiillerine ahlâken değer biçmesi mümkün görünmüyor. Tanrı'nın ahlâka uygun hareket edip etmediği insana ilettiği bilgiden çıkarılabilir.

Kai Nielsen ilâhî buyruk teorisinin eleştirisine Teolojik ahlâkın klasik dilemmasını vererek girer. Plato'ya göre Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkiyi anlamak için iki yol vardır. a) Tanrı ahlâkî değerleri yaratır. b) Ya da Tanrı kendinden bağımsız ahlâkî değerlere tabidir. Nielsen'e göre ilk şık kabul edilirse Tanrı iyiyi kötü, kötüyü iyi yapabileceğini, ikinci doğru kabul edildiğinde ise Tanrı'nın kudretinin kayba uğrayacağını belirtir. Nielsen bu iki opsiyonun ikincisinin tercihe daha şayan olduğunu göstermek için şu delilleri getirir.

1-Bir şeyi yalnızca emretmek onu ahlâkî kılmaz. Örneğin Prof. Jones öğrencisine bir kitap satın almayı emretse, bu kitabı satın almak bu emir nedeniyle ahlâkî sayılamaz. Nielsen'in Tanrı'nın emirlerini insan emirleriyle örneklendirerek anlamaya çalışması bir çok yönden yanlışlanabilir. En azından Tanrı'nın emretmekle kendine menfaat sağladığı düşünülemez.

<sup>54</sup> İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, 1994, 147.

<sup>55</sup> Sotnac, "Divine Command Theory", <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

<sup>56</sup> Sotnac, "Divine Command Theory", <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>



2-İlâhî buyruk teorisini savunanlar genellikle Tanrının ahlâkî emirlerini ilâhî metinde bulmak zorunda olduğumuzu söylerler. Nielsen'e göre bu belli bir metnin ilâhî olduğunu kabul etmek için ahlâkî bir ön kabul gerektirir. Bu ahlâkî ön kabul ise Tanrı'dan ve Tanrı'nın vahyinden bağımsız olmalıdır.

3-"Tanrı" ve "iyi" terimleri özdeş değildir. O halde bu nedenle "Tanrı iyidir" önermesine ulaşmamız için Tanrı'dan bağımsız bir ahlâkî iyilik anlayışına ihtiyacımız vardır.

4-İnananların Tanrı'ya ibadet etmeyi seçmeleri, onların Tanrıyı ibadete değer adanmaları ile bağımsız bir iyilik değeri kullandıklarını gösterir. Nielsen'e göre inanan kimse için aktüel tavır, gerçekte onun bağımsız bir iyilik değerine başvurduğunu gösterir.

5-Mü'min, Tanrı'nın mevcut her şeyi yarattığını savunur ki bu ahlâkî değerleri de içerir. Nielsen'e göre Tanrı'nın ahlâkî yaratması mantıken imkansızdır. Ahlâk varlığa dahil olmaz, zira ahlâk bir vaziyettir. Örneğin evrenin senden başka her türlü varlıktan yoksun olduğunu varsayalım. Açlık duymamanın ve susuz kalmanın eksikliğini hissedecek bir tabiata sahipsen neyin olması, neyin de olmaması gerektiğinden yine bahsedebilecektin.

6-İlâhî buyruk teorisinden Tanrı olmasaydı ahlâkî değer de olmazdı sonucu çıkmaktadır. Yine Tanrı olmasaydı varlığın bir anlamı ve gayesi olmazdı sonucu çıkarılır. Nielsen bu teze karşı çıkar. Nielsen'e göre bu durumda da varlığın örneğin müzikten zevk almak gibi belli gayeleri olur ve ölümden sonraki hayat her hangi bir hadisede reddedilmesi gereken bir mit haline gelirdi.<sup>57</sup> İkinci, üçüncü ve dördüncü deliller, ileride değineceğimiz gibi, Mu'tezilenin de kullandığı aklın vahiyden önce iyi-kötüyü belirlediğine dair önemli delillerdendir. Beşinci delil ise imkansız üzerine inşa edilen bir varsayımdan ibarettir. Zira Tanrı'nın yokluğu halinde insan ve evrenin varlığı düşünülemez. Tanrı'yı maddî varlığın da değerlerin de kaynağı olarak görebiliriz. Zira Tanrı yoksa hiçbir varlık ve değer var olamaz. İnsana göre dersek ne insan ne de başka hiçbir yaratık kendi varlığının nedeni değildir. Şu kadar var ki değerlerin Tanrı'dan kaynaklanması ile ilâhî metinde belirtilmesi aynı şey değildir. Zira Tanrı her şeyi ilâhî metinlerde anlatmaz, çoğu şeyi insan aklına havale eder. Her şey vahiy ile açıklık kazansa insan aklına değer verilmemiş ve işlevsiz bırakılmış olurdu.

Din ve ahlâk kavramları günlük hayatta çoğu kez birlikte kullanılan birinin diğerini çağrıştırdığı iki kavramdır. Bunun sebebi her iki müessesenin birbirine ihtiyaç duyduğu kabul edilmelidir. Zira ahlâk, evrensellik ve istikrar için mutlak değerlere ve otoriteye ihtiyaç duyar. Tanrı inancından uzak, suni bir ahlâk oluşturmak zannedildiği gibi kolay değildir. İnsanı aşmayan her otorite, yine insan tarafından tesirsiz kılınıp bertaraf edilebilir. Tanrı'nın varlığına inanan bir insanın dini ve ahlâkî tecrübeleri, ayrı ayrı değil iç içedir. Zira bir yandan akla (insana), diğer yandan vahye (Tanrı'ya) dayanır.

Vahiy, İslâm düşünürlerinin ahlâk yaklaşımlarında temel bir role sahiptir. Eş'arî'nin teorisinde ahlâk prensiplerini belirleyen bizzat Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Mu'tezile ve Matürîdî'nin teorilerinde ise vahiy, ya aklın belirlenen ahlâk prensiplerini doğrulamakta, ya da çeşitli sebeplerden dolayı aklın yetersiz kaldığı durumlarda ahlâk prensiplerini koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın, öncelikle doğru bir ahlâkî tutumun oluşmasıyla ilgilendiğini görüyoruz. O, insanları aşırılıklardan uzak durmaya çağırılmaktadır.

İslam öncesi Araplar'da herhangi bir eylemin iyi-kötü, doğru yanlış oluşu hakkında tutarlı, nazarî bir temel bulunmuyordu. Görüşlerini haklı gösterebilecek, ancak "X iyidir

<sup>57</sup> Sotnac, "Divine Command Theory", <http://www.utm.edu/research/iep/d/divineco.htm>

çünkü iyidir işte!" gibi yararsız bir kısır döngüye indirgenmesi mümkün bir ölçüte sahiptiler. En önemli ahlâkî dayanakları "x iyidir (veya doğrudur) çünkü biz onu babalarımızdan ve atalarımızdan öyle öğrendik"<sup>58</sup> şeklindeydi. Büyüklerinden devraldıkları âdetlerin itibarına hâlel getirecek her şeyin, kötü (yahut yanlış) olduğunu kabul etmekteydiler.<sup>59</sup> İslam'da bu anlayışın yerine Tanrı ile irtibatlandırılan ve akıl ile temellendirilen ahlâk getirilmişti. Tanrı'ya inanmak ve Tanrı'nın hoşnutluğunu aramak için akıldan yola çıkmak önerilmekteydi. Zira Cahiliyye Araplarının inandıkları tanrılar da eylemlerini dayandırdıkları temellerde gayr-i makûl idi.

Akıl ve akılla donanış, din karşısında sorumlu tutulabilmenin vazgeçilmez bir şartıdır. Şu halde aklın aleyhine bir tutum içerisinde olmak, Kur'ân açısından istenmeyen bir durumdur. Akıl nimetinin Allah'ın, içimizde taşıdığımız bir ışığı, bir nuru ve aydınlanma kaynağı olduğu müsellem bir durumdur. Kur'ân'da bir âyet-i kerimde "bunu onlara akıllarını mı buyuruyor? Yoksa onlar azgın bir topluluk mudurlar?"<sup>60</sup> buyurulmaktadır. Âyet, vahyi gerçek boyutları içerisinde algılamaktan kaçınarak, bunu sınırlı mukayeseleri ile elde ettikleri şairlik, kahinlik, cinlerle münasebet kurmak... gibi yanlış verilerle bir tutma çelişkisinin gerçek aklın bir kararı olamayacağını; zira yaratıkların en mükemmeli olan insanı mecnun yerine koyan, en doğru ve en gerçek sözü de yalan ve yanlış bilgi seviyesine indirmeyi hedefleyen böylesi akıl ve akli fonksiyonların, gerçek mahiyet ve işlerliğini yitirmiş olduğunu bize anlatmaktadır.<sup>61</sup> Allah dinin akıl doğrultusunda işletilmesini istemiştir. Vahyin temelini akıl oluşturur ve anılan türde bir dış yardıma ihtiyaç bırakmaz, hiçbir esrara yer yoktur. Müşrikler yıldızlara, putlara tapınmalarının temelini oluşturan mantıkla Hz. Peygamber'den tabiat üstü mucizeler göstermesini talep etmekteydiler. Kur'ân ise müşrikleri kainat ve onun düzenini düşünmeye, akla davet etmekteydi. Bu düzenin anlaşılması için büyüclük, kahinlik, cinlerle münasebet kurma vb. gayr-ı ma'kûllerin terk edilmesi gerekmekteydi. Allah'ı bilmenin yolu kainat ve onun düzenli oluşunu düşünmekten, ma'kûlden geçmektedir. Zira yalnız bu düzeni keşfetmeye çalışan, akıl sahibi insanlar onun varlığının delillerini görebilir. Nitekim "Göklerde ve yerde nice belgeler vardır ki, yanlarından yüzlerini çevirerek geçerler"<sup>62</sup> denilerek bu probleme işaret edilmektedir. Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çağırma şeklindeki meydan okuması<sup>63</sup> ise insanların ma'kûl olmayan yöntemlerini sürdürmekten vazgeçip ma'kûlü aramalarına bir davettir. Zira gerçeklik, ma'kûl, açık ve berraktır. Hakikatler esrarlılık içinde kaybolmaz, deliller üzerinde muğlaklık hüküm sürmez.<sup>64</sup> Bu nedenledir ki Ortaçağ'da Hıristiyan doktorlar hastalarını sahip oldukları düşünülen kötü ruhları kovmak için toprak heykeller ve bir uzvu sonra diğerini kesmek sûretiyle buldukları çözümlerle tedavi ederken İslâmî ve insanî sosyal ilimlerde iyi eğitim almış aynı dönemin Müslüman doktorları bir rasyonel (aklî) ilim olan tıpta pratik kazanmışlardı.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Bkz. Bakara, 2/165-170; Zühruf, /21-24.

<sup>59</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selâhattin Ayaz, İstanbul, 1997, 71-72.

<sup>60</sup> Tûr, 52/32.

<sup>61</sup> Kılıç, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İstanbul, 1995, 103.

<sup>62</sup> Yusûf, 12/105.

<sup>63</sup> Bkz. Tûr, 53/34; İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13; Yunus, 10/38.

<sup>64</sup> Hanefî, Hasan, "Müslüman Aklının Eleştirisi Ya da İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşası", II. Uluslararası İslam Düşüncesi Sempozyumu, İstanbul, 1997, 118.

<sup>65</sup> Frederic, B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, New York, 1954, 164.

İslâm'da diğer dinlerden farklı olarak aklın tabiat üstünlüğe değil, aksine tabiata, varlığa çevrilmesi istenir.<sup>66</sup> Bundan böyle insanlar Hz.Musa'dan bekledikleri gibi harikulâdeler beklememelidir. Zira insan bilgisi artık mucizeyi olağan hadiselerde görüp sezecek bilgi seviyesine ulaşmış bulunmaktadır. Günlük kullanımda mucize, tabiat kanunlarından ayrılma anlamına gelmektedir. Einstein'ın düşüncesinde bu kelime bizzat bu kanunların varlığını anlatmak için kullanılır. Einstein'ın "mucize" kelimesini bu anlamda kullanması Kur'ân'ın esprisine de son derece uygundur. Kur'ân'ın müstakil ifadelerine ve insanı imana götüren vasıta işte alemdeki bu âyetlerdir.<sup>67</sup> Kur'ân, aklın, mucizeleri kevnî âyetlerde bulmasını ister. Hz. Musa hitap ettiği insanların kendilerinin, hayvanların, bitkilerin, dağların vb. yaratılışı, yağmurun indirilişi, rüzgarın estirilişi, dünyanın insanın yaşamını sürdürmesine uygun hale getirilişi gibi fenomenlere bakarak iman etmelerini bekleyeydi, o günün insanların belki de pek azı kozmik âyetlere bakarak iman edebilecekti.<sup>68</sup> Hz. Musa ve diğer peygamberler dinin getirdiklerini kanıtlayabilmek için tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan harikuladeli türünde mu'cizelere ihtiyaç duyarken Muhammed (as) ile birlikte artık bilginin ulaştığı bu olgunluk seviyesinden itibaren bu türden mu'cizeler yerine akli mu'cizelerin aranması gerektiği müşriklerin mu'cize talepleri reddedilirken<sup>69</sup> ve düşünce varlık âyetlerine yöneltilirken zımnen anlatılmaktadır. Böylelikle insanlık bütünüyle akli sorumluluk altına sokulmuş bulunuyor.

Tehanevî akli, idrak gücü olarak tanımlar.<sup>70</sup> Sözlükte mastar olarak "menetmek, engellemek, hapsedmek, alıkoymak" manalarına gelir. Akıl sahibini tehlikeli işlere karıştırmaktan yasaklar, alıkor.<sup>71</sup>

Kelâm'da aklın kişilere ve ekollere göre farklı tanımları olmakla beraber genel olarak akıl bilgi kaynağı bir güç olarak kabul edilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (v.131/748) akli, sözlük anlamına istinaden şöyle tanımlamaktadır: "Akıl kuvve değil, fiiliyet durumunu ifade eder. İnsan akıllı olmayanların kurtulamadıklarından kendini bu vasıta ile men eder. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güçtür."<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebâr aklın, faydalı ile zararlı arasını temyiz etme, birinciyi ihtiyar etme ikinciden

<sup>66</sup> Bkz. Mü'min 40/64; Zuhuruf, 43/11-14; Nahl, 16/12-14, 16; Mü'minûn, 23/21-22; Mülk 67/19; Bakara 2/164; Yâsîn 36/33-35; Fâtır, 35/12-14; Mülk, 67/3-4; İbrahim, 14/32-34; "Şüphesiz gökte ve yerde inananlar için bir çok âyetler vardır. Sizin yaratılışınızda ve yeryüzünde yaydığı canlılarda, kesin olarak inanan topluluklar için nice ibret verici işaretler vardır. Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu bir rızıkta ve ölümden sonra yeri diriltmesinde, rüzgârları değişik yönden estirmesinde, aklını kullanan topluluklar için pek çok âyetler vardır." Câsiye, 45/3-5.

<sup>67</sup> Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 20.

<sup>68</sup> Musa (as)'ya verilen mu'cizeler için bkz. (asa mu'cizesi) A'raf, 7/117; (Denizin yanılması) Bakara, 2/50; (dağın yükseltilmesi) A'raf, 7/171. Hz.Musa ve mu'cizeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz.Musa*, İstanbul, 1992.

<sup>69</sup> "Onlar şöyle dediler: 'Sen, bizim için yerden bir kaynak fıskırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; öyle ki, içlerinden gürül gürül ırmaklar akıtmalısın. Yahut, iddia ettiğin gibi üzerimize göğü parçalar halinde veya Allah'ı melekleri indirmelisin, şahit getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedigin sürece göğe çıktığına da asla inanmayız.' De ki: 'Rabbimi tenzih ederim. Ben, sadece elçi olarak gelen bir insanım.'" İsrâ, 17/90-93.

<sup>70</sup> Tehanevî, a.g.e. 2/1345.

<sup>71</sup> İbn Manzur, a.g.e. 11/558-559.

<sup>72</sup> Hüsnî, Zeyne, *el-Akl İnde'l- Mu'tezile*, Beyrut, 1978, 21.

kaçınma gücü olduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseî (v.710 /1310) de akıl sayesinde Allah'ın insan nefesine iyi ve kötüyü tanımayı mümkün kıldığını söyler.<sup>74</sup>

Mu'tezile'ye göre sevap ve ikab, insanda aklın yönlendirdiği fiillere bağlanır. İnsandaki fiili akıl iktiza ettiğine göre, hüsün ile kubuhun arasını temyiz eden de akıldır.<sup>75</sup> Eş'arilere göre akıl, fiiller, sözler ve ahlâk konusunda hüsün-kubuha delalet etmez. Şekavete ve saadete yol açacak şeyleri ayırt etmez.<sup>76</sup> Akıl varlıkların hakikatını bilme ve iyi kötüyü birbirinden ayırt etme gücüdür.<sup>77</sup>

Akıldan bahsederken empirik akıl, pozitivist akıl ya da seküler akıldan söz etmekteyiz. Vahiy bilgi kaynağı olarak alan, vahyin aydınlattığı bilgiyi kullanan akıldan söz etmekteyiz. Vahiy ile nitelenmeyen bilgiye sahip insan aklının iyi kötüyü belirlemede rehberliğini kabul etmek Kur'an açısından mümkün görünmüyor. Kur'an'da "insanlardan bazısı, hiçbir bilgiye, delile ve aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışıp dururlar"<sup>78</sup> buyurulmaktadır. Diğer bir âyette de "Nitekim size, mesajlarımızı iletmesi, sizi kötülükten arındırması, vahiy ve hikmeti bildirmesi ve bilmediklerinizi öğretmesi için içinizden bir elçi gönderdik"<sup>79</sup> buyrulur. Vahiy insan bilgisini aydınlatarak aklın işlevsellik kazanmasına yardım etmektedir denilebilir.

Bundan sonra konuya ışık tutacak şekilde akıl tanımı şöyle yapılabilir: Akıl, duyu organları aracılığı ile kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek hakla batılı birbirinden ayırabilen her türlü kavramlar ve fikirler arasında mukayeseler yapabilen varlıkların gaye, imkan ve ihtimal noktasından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen; ancak bütün varlık ve oluşları kuşatamadığı için sınırlı bilgi verebilen; insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumuna etki eden kuruntular ve çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen; bundan dolayı da kendine ışık tutacak sağlam bir kaynağa muhtaç olan; iyiyi-kötüyü, faydalı ile zararlı bulabilen Allah'ın insana en büyük lütfu olan ve insanı diğer yaratıklardan ayıran, zihni bir kuvvettir.<sup>80</sup>

Vahiy dini terminolojide şöyle tarif edilir: "Herhangi bir peygambere indirilmiş olan Allah kelâmıdır."<sup>81</sup> İnsanlara akılı veren de vahiy gönderen de Allah olduğuna göre ters düşmeleri kabul edilemez. Şatıbî şer'î delillerin akli prensiplere ters düşmeyeceğini uzunca, maddeler halinde izah eder.<sup>82</sup> Kâdî Abdulcebbar (v.415/1024) sem'i delili de, akli delili de tayin edenin Allah olması münasebetiyle bunlar arasında çelişkiyi mümkün görmez.<sup>83</sup> Vahiy, aklın zorunlu gördüğü hükmü destekler, ona aykırı olamaz. İmkansız ve olamaz olan da vahiy olamaz.<sup>84</sup> "Aklıma yatmıyor ama inanıyorum" anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen yabancıdır. Kur'an-ı Kerim'de birçok âyet "düşünesiniz", "akledesiniz" vb. şek-

<sup>73</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1965, XI / 378.

<sup>74</sup> en-Neseî, Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr, Beyrût, 1320/1901, VI / 518.

<sup>75</sup> Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. M. S. Kilânî, Beyrût, T.y. I/52.

<sup>76</sup> Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrût, 1993, 217.

<sup>77</sup> Gölcük, Şerafeddin, "Kelâm ve Antropolojiye Göre Akıl ve İnsan", II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul, 1997, 130-131.

<sup>78</sup> Lokman, 31 / 20.

<sup>79</sup> Bakara, 2 / 151.

<sup>80</sup> Yavuz, Y. Şevki, Kur'an-ı Kerim'de, Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa, 1983, 67.

<sup>81</sup> Tehnevî, a.g.e. 2/1523.

<sup>82</sup> Bkz. Şatıbî, *Muvafakât*, Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1993, 3/22-29.

<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, Thk. Ebulleylâ Afîfî, Kahire, 1962, XIII/280.

<sup>84</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1995, 42.

linde biter.<sup>85</sup> Tearuz ediyor görüldüğünde nassın teviline giderek aklın takdim edilmesi bu temele dayanır.<sup>86</sup>

Esasen vahiy, bilgi iletme, iletişim kurma tarzı olup iletilen bilginin aracıdır. Bu bilginin kaynağı bizzat Allah'tır. Allah'ın insanlar ile iletişim aracı olan vahiy şöyle ikiye ayrılabilir: 1-Sözlü Vahiy Kur'ân-ı Kerim ve diğer kitaplar. 2-Sözsüz Vahiy: a-Tabiat Âyetleri. İzutsu bunu şöyle izah eder: "Tanrı bizimle tabiat varlıkları aracılığıyla konuşur. Bu varlıklar basit, gözle görünen eşyadan ibaret değildir, bunlar bir takım sembollerdir, işaretlerdir ki bunlar vasıtasıyla her şeyi kuşatan bizimle konuşur."<sup>87</sup> b-Aklın Vahiy: Allah'ın fiillerin özüne koyduğu iyi-kötü, güzel-çirkin vasıfları aracılığı ile insan aklına bildirimde bulunmasıdır. Kur'ân da akıl da iyiyi kötüden, hakkı batıldan ayıran hidayet rehberleridir. Bu nedenle din ile akıl arasında tam bir uyum, hatta ayniyet söz konusu edilir.<sup>88</sup> Kur'ân'da Cenab-ı Hakk'ın iyi-kötü, adalet-zulüm, maruf-münker, hak-batıl vb. umumî ifadeler kullanması, O'nun küllî prensipler koyduktan sonra yetkiyi akla bırakmasına delil sayılabilir. Bu noktada sünnetin, vahiy gayri metluv olduğu değerlendirilmelerini göz önünde bulundurmak faydalıdır.

Muhammed Hamidullah "Elçinin sözleri hukukta ve teamülde gönderenin sözü gibi addedilir"<sup>89</sup> demektedir. Sünnetin kaynağı ile ilgili bu tartışmalara girmek burada mümkün değildir. Altı çizilmesi gereken Kur'ân ve Sünnetin her şeyi belirlemediğidir. Hz. Muhammed'in bizzat kendisi tebliğ ettiği bazı şeyler hakkında "Bu, Allah katındandır" demesi bazen de vahyin gelmesini beklerken bizzat kendi aklını kullanma gayretine girmesi neticesinde de Allah'tan zaman zaman onay alamaması veya alması aklın kullanılmasının gerekliliğine açık delil teşkil eder.<sup>90</sup> Allah, insana doğruyu yanlıştan ayırma yetisi vermiştir, ama insandaki bu güç asla yanlışlanamayan ve yegane yol gösterici değildir.<sup>91</sup> Akıl mutlak doğrunun bütün sınırını çizemese de, mutlak hakkın mutlak muhâlden ayrıldığı sınırı bilir.<sup>92</sup>

Akl hiç hata yapmaz mı? Bugün iyi dediğine yarın kötü demesi açısından konuya yaklaşırsak aklın, bazen hata ettiğinde şüphe edilmez. Kur'ân'da bu konuya şöyle dikkat çekiliyor: "Mümkündür ki nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir ve yine mümkündür ki hoşlandığınız bir şey de sizin için kötü olabilir. Allah bilir ama siz bilmezsiniz."<sup>93</sup> Âyet-i Kerimenin bağlamı her ne kadar özel, savaşla ilgili ise de aynı zamanda bir çok duruma uygulanabilen genel bir hakikatı da ifade eder.<sup>94</sup> Dünya ve âhiret ile ilgili meselelerde akıl tek başına yeterli olmayınca yol gösterecek, verdiği hükmü sağlamlaştıracak, önünü aydınlatacak olan vahye ihtiyaç duyar.

<sup>85</sup> Aydın, Mehmet S. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", İslâmî Araş. D. Sa.2, Ankara, 1986, 18.

<sup>86</sup> Erdoğan, Mehmet, *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995, 37.

<sup>87</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, İstanbul, T.y.170.

<sup>88</sup> Katiboğlu, Hasan, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akil İlişkisi", O.M.Ü.İ.F.D. sa.7, Samsun, 1993, 8.

<sup>89</sup> Hamidullah, Muhammed, "Sünnet" Mad. İ.A. İstanbul, 1979, 11/243.

<sup>90</sup> Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev.Salih Tuğ, İstanbul, 1993, 15.

<sup>91</sup> Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1995, 38.

<sup>92</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, Sadeleştiren Recep Kılıç, Ankara, 1996, 45.

<sup>93</sup> Bakara, 2/216.

<sup>94</sup> Öner, a.g.e. 38.

<sup>94</sup> Bakara, 2/216.

<sup>94</sup> Esed, a.g.e. 1/63.

Din, insan hayatının en önemli işlerinden olan gayb, <sup>95</sup> sem'iyât ve metafizik ile ilgili konularda akla ışık tutar. <sup>96</sup> Kur'ân ve Sünnetin her şeyi iyi-kötü bakımından belirlemesini beklemek akla yetki vermemek anlamına gelir. İnsanların kıyamete kadar yapacakları her şeyi bu hükümler açısından belirlemek ne Kur'ân'ın ne de Sünnetin hacmine sığar. Kur'ân'ın tüm zamanlar ve bütün toplumlar için akla ihtiyaç bırakmayacak şekilde her türlü konuya açıklık getirmesini beklemek mümkün görünmüyor.

İslâm'da doğrudan sistematik bir ahlâk sistemi kurmak hedeflemediği halde ahlâk felsefesinin sorduğu bir çok soruya, vahyin aydınlığında cevap bulmak mümkün olmaktadır. Mesela iyi nedir? Kötü nedir? İnsan davranışlarının bir gayesi var mıdır? Veya olmalı mıdır? vb. gibi sorulara dinde cevap teşkil edecek mahiyette bilgilere her zaman rastlamak mümkündür. <sup>97</sup> İslâm'da Allah inancını odak alan ve akla dayanan prensiplerle belirlenmiş bir yüksek ahlâk örgüsünden söz edebiliriz.

Kur'ân'da ve Hadislerde nelerin iyi olmasından başka, insanın iyiyi işlemesi iyilik adına kötüyü terk etmesi gerektiği önemli bir vurgu konusudur. <sup>98</sup> Bunun yanı sıra Kur'ân ve hadislerde anlatılan iyilik yapma ve mükafat alma hükümleri çok önemli ilkelere dayanır. <sup>99</sup> Bu ifadelerden birkaçı şöyledir: "İnanıp yararlı iş işleyenlere sonsuz mükafat vardır." <sup>100</sup> "Kim iyiliğe sebep olursa, iyilikten bir pay alır." <sup>101</sup> "İyilik ve takvâ hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günah işleme ve düşmanlık etmek için yardımlaşmayın." <sup>102</sup>

İnsan aklına bağlayıcı hükümler getiren Yüce Akl'ın <sup>103</sup> koyduğu evrensel değerlerin (adalet, ihsan, birr, takvâ, hakkaniyet, emanet bilinci, gaye şuuru vb.) insan hayatına aktarılması, yüksek ahlâkî değerlerin toplumda yerleştirilmesi vb. zaman ötesi, kalıcı, değişmez özellikleriyle Peygamberlerin misyonunu teşkil eder. Allah vahiy tarihi boyunca peygamberlere bildirdiği iman ve ahlak ilkelerini "sabit" tutmaktadır. <sup>104</sup> Hz.Adem'den Hz.Muhammed'e (as) uzanan nebevî geleneğe bakarsak Kur'ân'da bulduğumuz tevhidin prensipleri ve ahlâkın zaman üstü ilkeleri değişmemiş, insanlık için itikadi, ahlâkî zemin oluşturmuştur denebilir. İnsan için aklın önemi ne ise insanlık için nebinin önemi odur. <sup>105</sup> Vahiy iyiyi kötüden ayıran, başka bir "furkân"dır. Akıl pratikte vahiyden önce gelir. Bu öncelik üstünlük anlamına gelmez. Hitap ettiği varlık açısından bakarsak ikisi eşit, ait olduğu merci açısından değerlendirirsek vahiy Allah'a ait olmakla üstün bulunur. Böyle olmakla beraber vahye muhatap olacak onu anlayacak olan akıldır. Zira akılı olmayanın dini de olamaz.

Vahiy, aklın belirlediği doğrularda akıl ile el ele verir. Bu doğruların geniş halk kitlelerine yayılmasını ve uygulatılmasını sağlar. Zira akıl doğru hükmünü koyduğu şeyleri yap-

<sup>95</sup> Gayba dair konuları şöyle üçe ayırabiliriz:1-Haberdar olmadığımız mazi; tarih kitapları ve semavî kitaplar bilgi verir. İnsanların hakkında detaylı bilgi edinemedikleri cin, melek, ruh gibi konular. 3-Gelecekte olacak kıyamet, ba's, hesap, cennet ve cehennem ahvali gibi.

<sup>96</sup> Sayim, Muhammed, *Kıymetü'l-Akl fi'l-İslâm*, Kahire, T.y. 39.

<sup>97</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 135.

<sup>98</sup> Bkz. Tîn, 95/6.

<sup>99</sup> Atay, Hüseyin, "İslam'da Hayır", A.Ü.İ.F.D. sa.4, Ankara, 1980, 47-54.

<sup>100</sup> Tîn, 95/6.

<sup>101</sup> Nisâ, 4/85.

<sup>102</sup> Mâide, 5/2; .

<sup>103</sup> Bkz. Farabî, *Âra'ü Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, Beyrût, 1986, 37-38, 46-47, 61-62. Bu sıfatın Allah için uygunluğu hak.bkz. Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-ı Hüsnâ*, İstanbul, 1996, 31.

<sup>104</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, 95.

<sup>105</sup> Razi, Fahrreddin, *el-Muhassal*, Thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/ 1991, 518.

tırma gücüne, otoritesine sahip değil. Kur'ân iradeyi aklın emrine vermek için iradeyi yönlendiren hedef koymakla işe başlar. Onurlu insan gibi yaşamanın şartı onurlu hayatın devamını düşünmekle gerçekleşir.<sup>106</sup> Âhiret hayatı, insanlar için dünyada iken hedeflenen bir hayat durumundadır. Erdemli bir dünya hayatı için dünya-âhiret bütünlüğü önem arz eder. Ahiretin varlığının gayesi bu dünyada gerçekleşmektedir.<sup>107</sup> Âhiret hayatı, insanın eylemlerine (iyi-kötü) sevap ve günah değerlerini ekleyerek manâ ve gaye kazandırır.

Kötülüğe (fesada) karşı Kur'ân, isyan ahlâkı ilkesini getirir. Zira iyinin gelmesi çoğu kez kötülüğün kaldırılmasını gerektirir. Farâbî (v.339/950)'nin yerinde tespiti ile iyi ve kötü, mutluluğa götürücü, ya da mutluluğu engelleyici karakterde bulunur.<sup>108</sup> Bunun içindir ki Mutezile "İyiliği emretme, kötülüğü yasaklama" prensibine önem vermektedir.<sup>109</sup> Kur'ân'dan mülhem bu umde bütün mezheplerce kabul edilmiş olmakla birlikte, en çok Hâricîler ile Mu'tezile müntesiplerince esas alınmış,<sup>110</sup> Hâricîler, bu prensibin gereği cihat etmeyi iman esaslarından biri saymıştır.<sup>111</sup> Mu'tezile'nin bu ilkeyi verimli kılmak için koyduğu öneriler dikkate şayandır.<sup>112</sup> Mu'tezile bu prensibi daha ziyade aklî bir mecburiyet gibi görür.<sup>113</sup> Mu'tezile'nin öncülerinin harp adamı olmaktan çok düşünce adamı olma vasfına sahip olmaları da,<sup>114</sup> onların bu tür aklî ilke belirlemelerini anlaşılır kılmaktadır.

Allah'ı bilmeyi icap ettiren aklî seviye her akıllı insanda bulunur. Bu nedenle Allah'ın varlığını ve birliğini keşfetme, bulmada akıl sahiplerinin mazereti olamaz.<sup>115</sup> Akıl kullanma, yani aklın üzerine düşen görevi yapması ise nebevî geleneğe ve Kur'ân'ın sunduğu ilkelere uyumlu olarak işletilip işletilmemesi problemidir.

Vahiy çeşitlerinden saydığımız aklın vahyi: Her akıllı insanda bulunan Allah'ın büyük bir lutfu olan bilkuvve (potansiyel) aklın yine Allah'ın fiillerin özüne koyduğu temelde iyi kötü diye niteleyebileceğimiz ayrıma istinaden aklın koyduğu ilkelerle uyumlu olarak işlerliğidir. Bu iki kutuplu bir ameliyye olarak karşımıza çıkar. Elektrik akımı için nasıl ki artı, eksi kutubun el ele vermesi gerekiyor ise, bir tarafta aklın diğer taraftaki iyi kötü nitelikleriyle karşılaşması gerekecektir. Allah'ın fiillerin tanınması için vasita kıldığı iyi-kötü vasıflarla bildirimde bulunurken aklın rolü fiillere iyi-kötü kazandırma değil, onu bulma işidir. Bu vazife akla yüklendiği için, aklın vahyi denilebilir. Bu iyi kötü vasıflar insanı ahlâkı bir iltizamla sorumluluk altına sokar.

Nitekim Allah insana "kulluk" görevini yüklediğini belirtir. "Ben, insanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."<sup>116</sup> Akıl sahibi olarak yaratılmadaki temel gaye onların Allah'ın varlığını tanımaları (marifet) ve bundan dolayı, kendi varoluşlarını bilinçli

<sup>106</sup> Atay, Hüseyin, "Kur'ân'da İnsan Hakları Müslümanların Durumunu Tesbit ve Müslümanlık Kur'ân'ın Neresinde", İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 12, sa. 2, 1999, 91.

<sup>107</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961, 79.

<sup>108</sup> Olguner, Fahrettin, *Farâbî*, Ankara, 1987, 56.

<sup>109</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988, 741 vd.

<sup>110</sup> Demircan, Adnan, *Hâricîlerin Siyasî Faliyetleri*, İstanbul, 1996, 50; İlhan, Avni, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker", D.E.Ü.İ.F.D. sa. 3, İzmir, 1986, 112-113.

<sup>111</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, 45.

<sup>112</sup> Nevin, A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1986, 4.

<sup>113</sup> Dumlu, Ömer, Kur'ân'ı Kerim'de Maruf ve Münker "İyiliği Emredip, Kötülüğe Mani Olmak", İstanbul, 1994, 16.

<sup>114</sup> Tunç, Cihat, "İyiliği Emredip, Kötülüğü Yasaklama Görevi", E.Ü.İ.F.D. sa.3, Kayseri, 1986, 4.

<sup>115</sup> Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Kayseri, T.y. 102.

<sup>116</sup> Zâriyât, 51/56.

olarak onun iradesi ve planı ile uyumlu hale getirme sorumluluklarıdır.<sup>117</sup> Sahip olduğu akıl, insandaki sorumluluğun üzerinde döndüğü mihver ve yörünge durumunda bulunur.<sup>118</sup>

### III. İYİ VE KÖTÜNÜN BELİRLENMESİ

İslâm Filozoflarına göre akıl iyi-kötüyü belirlemekle kalmaz, her şeyi çözmede güçlü bir anahtardır. Vahiy sadece lütuftur. Akıl ancak ibadetlerin miktar, şekil ve teferruatını bilme konusunda vahye ihtiyaç duyar. Akılın ibadetlerin de iyi ve güzel olduğunu kavrayacağı ancak dini hükümlerin teferruatının bilinmesi ve bunların herkes tarafından kabulünün sağlanmasında vahye ihtiyaç olduğunu kabul ederler.<sup>119</sup> Mu'tezile peygamber göndermeyi ahlâkî bir mecburiyet, Şia vacip bir lütuf, İslam Filozofları bir zaruret olarak değerlendirirler.<sup>120</sup>

Berahime'ye atfedilmekle birlikte gerçekte İbnü'r-Ravendî (v.910)'ye ait olması ihtimali bulunan, bugün daha çok Maniheizt Ebû İsa el-Varrâk'a nispet edilmesi daha kuvvetli görülen<sup>121</sup> nübüvveti olumsuzlayan iddialardan biri şöyledir: "Akıl Allah'ın en büyük nimetidir. İnsan Rabbini, onun verdiği nimetleri, iyi-kötüyü onunla bilir. Eğer peygamber akli teyiden gelmiş ise, onun daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü akıl sahibi olmakla bu davetten müstağnidirler. Yoksa akla muhalif bir mesaj ile gelmiş ise kabul etmemek için bu sebep kâfidir."<sup>122</sup> Bu görüş tüm yetkiyi akla vererek vahyi gereksiz sayar. Bu da akli vahye, ters, muhalif, müsabık saymanın ve akıl ile vahyin rehberliğini ayırıştırmanın, parçalamanın yol açabileceği sonuç olsa gerek.

Kelâmî ekoller arasında iyi-kötünün Allah'ın bildirmesinden önce bilinirliği Eş'ariler ile Mutezile arasında önemli bir tartışma konusudur. Eş'ariler, fiillerin iyi-kötü oluşlarını Allah'ın bildirmesine bağlarlar.<sup>123</sup> Onlara emir ve nehiy hüsün ve kubuhu gerektirir; emredilen fiil hüsün yasaklanan ise kubuhur. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (v.403/1013) iyi-kötünün Allah'ın emir ve yasağına uyum ile açıklanması gerektiğini, nikahla yürütülen aile hayatının iyi, nikahsız yürütülen aynı türden ilişkilerin kötü oluşunu örnek vererek delillendirir.<sup>124</sup> Emir ve nehiy fiilin bizzat kendisi ve hüsün kubuh oluş yönlerinin önüne geçerek hüsün ve kubuhu ifşa eder.<sup>125</sup> Fiillerin hüsün ve kubuh oluşuna hükmeden din olunca, din ulaşmadan önce bu hükümlerin konulamayacağı kabul edilmektedir.<sup>126</sup> Dinde nikah emredilmese bu müessese ortaya çıkmayacak insanlar nikahsız yaşayacaktır. Halbuki nikah istendiği için nikahlı aile yapısı kurulmuş, artık insanlar nikahsız evlilik hayatı-

<sup>117</sup> Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996, 3/1072.

<sup>118</sup> İcî, Adudü'd-Din, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, T.y. 146; Atay, Hüseyin, *Kur'ân'daki İlkeler*, Ankara, 1999, 149.

<sup>119</sup> Gölçük, Şerafeddin, Toprak Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1998, 289; Bkz. Gazzalî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfa*, Kahire, 1904, 1/56.

<sup>120</sup> Gölçük, Toprak, a.g.e. 295.

<sup>121</sup> Kutluer, İlhan, *İslâm Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Râvendî'nin Bir Mülhid ve Dehri Olarak Portresi*, İstanbul, T.y. 56 vd.

<sup>122</sup> Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996, 70.

<sup>123</sup> Bakillânî, Kâdî Ebu Bekr, *el-İnsâf*, Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire, 1963/49; Bakillânî, *et-Temhid*, Thk.İ. Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 128; Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1928, 205; el-İcî, Adûduddin, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, T.y. 323; el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âli, *Kitabu'l-İrşâd*, Beyrût, 1413/1992, 228; Râzî, Fahreddin, *el-Erba'ın fi Usûli'd-Din*, Kahire, 1986, 1/346.

<sup>124</sup> Bakillânî, *el-İnsâf*, 49.

<sup>125</sup> Taftazânî, Sa'du'd-Din, *Şerhu'l Makâsîd*, Beyrût, 1989 / 1409, IV /283.

<sup>126</sup> İcî, a.g.e. 327.



nın kötü olduğuna hükmeder olmuşlardır. Dinin sosyal hayat üzerindeki tesirleri çok derindir. Dinin bu tesiri en ferdi kalan alanlara, aletlere, vasıtalara, hususi hayat tarzlarına kadar ilerler. Din bütün sosyal kurumlar üzerinde tesirli olur.<sup>127</sup> İnsanların tüm medeniyet ve kurumlarının temelini din atmıştır denilebilirse de, insan aklına ihtiyaç bırakmaz denilemez. Din insan aklına yol gösterir, ışık tutar demek daha isabetli görünüyor.

Eş'arilere göre fiiller eşit olup, özünde hüsün-kubuh yoktur. Hüsün kubuh sabit zatî sıfatlar değildir. Aksi takdirde yalan söyleyerek bir mazlumu eziyetten kurtarmak, doğru söyleyerek bir masum insanın helakına yol açmak ve had gereği adam öldürme ile suçsuz yere adam öldürme birbirinden ayırt edilemezdi.<sup>128</sup> Yalan söylemek kötü olduğu halde mazlumu kurtarmak için tercih edilmektedir. Ancak Taftazânî (v.793/1390) bu gerekçeye itiraz ederek şöyle demektedir: "Bu konuda hüsün kurtarmaktır, yalan söylemek değil. Yalan söylemeden kurtarma imkanı yoksa yalan kaçınılmaz olur. Dahası mazlumu kurtarmak için yalan söylemek vacip olur, terk edeni kesin olarak kınanır, böylelikle hüsün olarak kabul edilmiş olmaktadır."<sup>129</sup>

Doğru söylemek iyi bir davranıştır, ama haksızlığı önlemek daha iyi sayıldığından yapılan sonuç itibarı ile iyi olup konu bir tercih problemi olarak değerlendirilebilir. Bir fiilin bir yönden kötülükle vasıflanması başka bir yönden iyilikle vasıflanmasına engel olmaz. Fiilerin müstakil değerlerinin yanı sıra diğer fiillerle girdikleri münasebetler, ortaya çıkaracakları sonuçlar açısından da hüsün-kubuh değerleri yüklenebilecekleri kabul edilmelidir. Böyle bir yalan mücerret, tek başına bir fiil değildir. Bir başka fiille olan ilişkisinden dolayı iyi vasfı, kötü vasfına ağır basmaktadır. Mazlumun kurtarılması için söylenen yalanın kötü olduğu kadar, onun uğradığı haksızlığa bilgi vererek iştirak etmek de kötüdür. Bu nedendir ki, iki kötü ile yüz yüze geldiğinde ehven olanın tercih edilebileceğine hüküm olunmuştur.<sup>130</sup>

Bir kişi başka bir kişiyle ilişkisinde şu veya bu eylemde bulunurken, ilk dayanağı, o belirli durumda o kişiyle ilgili yaptığı bir değerlendirmedir. Değerlendirilen belli bir kişinin eylemi, son tahlilde o kişinin bütünlüğüdür. Bir eylemin ana epistemolojik oluşturucusu, o ilişkide söz konusu olan eylemi ya da tutumu nedenlerine ve niçinlerine bağlamaktır. Değerlendirenin bir eylemi doğru anlaması, ilişkide olduğu kişinin o durumda neden başka bir eylemde değil de bu eylemde bulunduğunu, başka bir deyişle o kişinin yaptığına veya yapmadığına temelindeki değerlendirmesini, değerlilik-değersizlik yaşantısını, amaçlarını ve istediğini gerçekleştirme yolunu görmesidir. Eylemin oluşturucuları arasında hiçbir zaman tüketici bir şekilde kurulamayan bu ilgilerin, olabildiği ölçüde kurulabildiği yerde, eylem doğru; eksik kurulduğu oranda ise yanlış anlaşılır.<sup>131</sup> Bir eylemin yapıldığı koşullar içinde başka eylem imkanları bakımından durumu, onun değeridir. Bir eylemin değeri, aynı zamanda o eylemin etik değerini belirler. Eylemin değerinin insan değeriyle ilgisi, o eylemin değerliliğini-değersizliğini ya da doğruluğunu-yanlışlığını belirler. Böylece bir eylemin değerliliği, o eylemin insan için ifade ettiği anlam olarak karşımıza çıkar.

<sup>127</sup> Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Sosyoloji*, İstanbul, 1939, 119-120.

<sup>128</sup> Taftazânî, a.g.e. IV / 284; Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1288/1871, 35.

<sup>129</sup> Taftazânî, a.g.e. IV / 286; el-İcî, a.g.e. 325.

<sup>130</sup> Mecelle'de ilgili umde şöyledir: "Ehven-i şerren ihtiyar olunur." Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Madde 29, İstanbul, 1330/1914, 86. Ölüm tehdidi altındaki bir mü'minin küfür sözleri sarfetmesi hakkındaki ruhsat da bu kabildendir. Ammar b. Yasir'e Rasulullah'ın verdiği izin gibi. Bkz. İbn Esir, *Üsdü'l-Ğabe fi Marifeti's-Sahabe*, Kahire, T.y., 4/44.

<sup>131</sup> Kuçuradi, İoanna, *Etik*, Ankara, 1996, 16.

Eş'arilere göre, hüsün ve kubuh zatî sıfatlar olsaydı "Ben yarın yalan söyleyeceğim" diyenin haberinde hem hüsün hem kubuh bir araya gelmezdi, zira bunlar fiilin zatî ve aslî sıfatları olmayıp izafî ve itibarîdir.<sup>132</sup> Bu sözü söyleyen ya doğru sözlü olmalı doğru söylemesinden dolayı yarın yalanı, kubuhu iltizam etmesi gerekir ki hüsün işlemiş olsun. Halbuki yalanı iltizam etmek kubuh, yalanı terk etmeyi iltizam hüsündür. Bu da iki zıt olanın toplanması demektir. Kubuh yalanda zatî hususiyet olarak bulunmaz, terki hüsündür. Sözü edilen kişi ya sadık, ya kaziptir; her durumda hüsün ve kubuhun bir arada bulunmasını gerektirir.<sup>133</sup> Ertesi gün yalan söyleyeceğini söyleyen kimsenin doğru söylemesi halinde yalanı kendisine iltizam etmesi açısından bu fiili bir yönden hüsün bir başka yönden de kubuh vasfı kazanır. Ortada bir söz olduğu halde iki fiille ilişkili bir durumu ortaya koymaktadır. Fiiller müstakil değildirler. Aksine çok yoğun ilişkiler şebekesinin odağında yer alırlar. Sözü anlamı kadar ilişkili bulunduğu tüm şartlar, münasebetler göz ardı edilemez. Kaldı ki yalan söylemeyi kendisine iltizam edenin ilkin de yalan söyleyebileceği kuşkusu uyandırmasına binaen de kubuh vasfı kazanmış olur.

Meşhur yalan örneğine izah ararken Mu'tezile'den Nazzâm (v.221/835) doğru ve yalan fiillerini şöyle tarif eder: "Doğru konuşanın inancına uygun olandır. Yalan ise sözü sarf edenin inancına ters düşendir. Her iki fiilde vakiya ters düşseler bile böyledir. Doğru ve yalanın dayandığı şey konuşanın inancından başkası değildir." Nazzâm görüşünü şöyle delillendirir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah şöyle buyurur: "Ey Muhammed! İkiyüzlüler sana gelince: "Senin şüphesiz Allah'ın peygamberi olduğuna şehâdet ederiz" derler. Allah senin kendisinin peygamberi olduğunu, bilir; bunun yanında Allah, iki yüzlülerin yalancı olduklarını da bilir."<sup>134</sup> Nazzâm bu âyeti görüşüne şöyle delil getirir: "Münafıklar Hz.Peygambere içlerindeki küfrü gizleyip iman izhar ederek geldiler. Kalplerinde olmayı dilleri ile söylemişlerdi. Rasûlullah'a gelerek şöyle demişlerdi: "Senin Allah rasûlü olduğuna şehadet ederiz." Bu şehadet vakiya uygundu. Zira Allah rasûlü hak nebidir. Münafıkların söylediği söze gelince vakiya uygun olduğu halde, inançlarına ters düşmekteydi. Çünkü onlar küfürlerini gizlediler. İşte bu yüzden söyledikleri söz vakiya uygun olduğu halde inançlarına muhalifti. Allah onların sözlerini, yalan sayarak reddetti. Münafıkları yalancılar olarak isimlendirdi. O halde yalancı, inancına ters söz söyleyendir."<sup>135</sup> Nazzâm farklı, makul bir tarif getirmeyi denemiş olduğu halde problemi çözmüş görünmüyor. Zira kalbin bir akdi olan inancın bilinmesi her zaman insana açık değildir. Bu yüzden böyle bir tarifi pratikte çok yararlı yoktur.

Taftazânî aklın idrak edebildiği hüsün ve kubuhları şöyle sıralar:

1-Kemâl ve noksan sıfat anlamında hüsün ve kubuh; ilim ve cehil gibi. İnsanlar zulmün kötü, yalanın zararlı, suçsuz bir insanı öldürmenin doğru olmadığı gibi hükümlerde birleşirler. Bunlar şer'î değildir. Zira bunları hiçbir dine mensup olmayan insanlar da kabul eder. Bu örfî de değildir, zira örf toplumlara göre değişir. Bu tür fiillerde güzellik çirkinlik ülfet veya nefrete ya da kemâl veya noksanlık vasıflarına taalluk eder. Örneğin bir kimse helâk olmak üzere olan birini sevap ve teşekkür gözetmeden kurtarsa, kurtarılanın çocuk veya mecnun olduğunu varsayalım. Böyle olduğu taktirde fayda sağlama ve zararı savma gayesi güdüldüğü düşünülemez. Bu tür kurtarma insanın yaratısında olan, kendi cinsine

<sup>132</sup> Taftazânî, a.g.e. IV / 284.

<sup>133</sup> Taftazânî, a.g.e. IV / 286.

<sup>134</sup> Münâfikûn, 63/1.

<sup>135</sup> Ma'rûf, a.g.e. 57.

sevgisindedir. Böyle bir hadiseyle karşılaşan kimse kendini kurtardığı insanın yerine kor. "Ben eğer böyle bir durumda kalsam, başkalarının beni kurtarmasını beklerdim. O halde zorda kalan bu insanı kurtarmalıyım" der.<sup>136</sup> Buradan da bir başka mahzur ortaya çıkabilir. İnsanlar dinin hükümleri ve emirlerini sınırlayarak, bazen her hangi bir konuda emir ve nehiy olmadığı gerekçesiyle aklın insana ilham ettiği ahlakî sorumluluktan kaçabilirler. Bir hadisede dinden herhangi bir vazife çıkarılmıyorsa sorumluluğun terkedilmesine müsaa- de eden bir zemin bulunmuş olur. Yalnızca aklî yapıya sahip olan bir varlık nihâi derecede kaygılı olabilir ve aklın, vahyin rehberlik ettiklerini bütünleştirip hayata yayabilir.<sup>137</sup> Râzî, benzer bir örneği hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceğini ispat sadedinde şöyle anlatır: "Çölde bir âma insan gören ilâh ve nübüvvet inancı taşımayan örneğin bir dehrî sevap beklemeksizin bu insanı helakten kurtarır. Bu fiilin hüsün oluşu bedihî<sup>138</sup> bir bilgidir."<sup>139</sup>

2-Maksada uygunluk ve uyumsuzluk açısından; Kabih gayeye uymayan şeydir. Gayesine uygun olduğu için birisine göre hasen olan, gayesine uymadığından diğerine göre kabih olabilir. Örneğin öldürülen bir kimsenin velileri bunu çirkin bir hareket sayarken, düşmanlarının güzel kabul etmesi gibi.<sup>140</sup>

Bir eyleme değer atfetme, değerlendirenin o eylemi, kendisiyle rastlantısal özel ilgisinden (kendi özel şartlarıyla ilgisinden) dolayı değerli-değersiz (iyi-kötü) sayması olarak karşımıza çıkar. Eylemin değerlendirene sağladığı yarar ya da yol açtığı zarar, eylemin değeri olarak eyleme atfedilir. İnsan ilişkilerinde bir eyleme değer atfetme doğru değerlendirmeye karşılaştırıldığında, değer atfetmede olan bitenin şu olduğunu görürüz: Değerlendirmedeki ilk adım atlanarak, yani eylemin nedenlerine bakılmaksızın, o eylemin değerlendiren için rastlantı sonucu doğurduğu yarar ya da zarar, yani eylemin bir dolaylı etkisi, değerlilik ölçüsü olarak kullanılıyor, sonra da bu özel değer yargısı eyleme atfediliyor. Böylece, bir eyleme değer atfetme, eylemden kopuk, ezbere bir değerlendirme oluyor; yani bir eylemin kendisi bakımından rastlantısal etkilerinden bir tanesinin sonucu olarak değerlendirenin yaşadığı bir değerlilik ya da değersizlik yaşantısının, o eyleme değer olarak yansıtılması oluyor.<sup>141</sup>

3-Akıllı insanlar nazarında övülmeyi veya kınanmayı hak ettirecek işler gibi. Örneğin zulüm dinden haberdar olmasa bile, akıl sahiplerince kınanır.<sup>142</sup>

4-Adetlerin cereyan edişine uygun olup olmama gibi.

5-İnsan tabiatına uyup uymama gibi.

Bu kriterler üzerinde uyuşmazlık bulunmuyor. İhtilaf konusu, Allah katında övgüyü veya yergiyi hak ettirmesi açısından hüsün ve kubuha aklın karar vermesi noktasında olup, Eş'ariler ile Mu'tezile birbirlerine ters düşmektedirler.<sup>143</sup> Hüsün ve kubuh konusunda münakaşa Allah'ın dünyada medhini ve zemmini, ahirette sevap ve ikabını hak etme anlamında odaklanır.

<sup>136</sup> İcî, a.g.e. 236-327.

<sup>137</sup> Bkz. Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Çev.F. Terkan, S. Özer, Ankara, 2000, 71-75.

<sup>138</sup> Bedihiyyât: Akılda ilk nazarda hemen meydana gelen açık, seçik, net bilgilerdir. "Bütün parçasından büyüktür." gibi.

<sup>139</sup> Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliye*, Thk.Ahmet H. Es-Seka, Beyrût, 1407 / 1987, III / 342.

<sup>140</sup> Gazzali, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Tahric, Hafız Irakî, İstanbul, 1985, II/4-5.

<sup>141</sup> Kuçuradi, a.g.e.18.

<sup>142</sup> Âmilî, Hüseyin b. Şihâbu'd-Dîn, *Hidâyetu'l-Ebrâr*, Necef, 1396, 201.

<sup>143</sup> Taftazânî, a.g.e. 282.

Taftazânî'ye göre fiil yukarıda sayılan yönleriyle akledilebilmekle beraber hüsün ve kubuh oluşu akledilemez. Bununla birlikte hüsün bizzat fiille kaim değildir. Cevhere nispetle araz mesabesinde. Arazlar kendisi ile kaim olmaz. Arazın arazla kaim olmasını gerektirdiği için fiil şer'î iyi ile vasıflanmaz. Çünkü şer'î hüsün kadim olup araz değildir. Fiile mütealliktir, sığata değil. Fiil zat, sıfat ve bazı tali sebepler yönüyle hüsün-kubuh olsa Allah hükmünde muhtar (hür) değil muztar olur. Hüküm aklın tercihi üzerine teayyün ettiğinde tersine hükmedilmemesini gerektirir. Bu durumda da ihtiyarın kaldırılması vardır.<sup>144</sup>

Bir fiil taşıdığı şartlar ve kurduğu münasebetler açısından tarihsel olup, bir defalık ortaya çıkar. Yoksa fiiller birbirinin aynı olmaz, sadece birbirine olabildiğince benzeyebilir. Fiilin değer kazanmasında öyle çok etken devreye girer ki tümüyle aynıyet söz konusu olmaz. Bugün nesnelere bile birbirinden bağımsız olmadığı konuşulurken değerlerin müstakilliklerinden bahsetmek isabetli görünmüyor.

Aklın tercihi ile Allah'ın ihtiyarını birbirine yabancı, ters görmek doğru olmasa gerek. Aklın iyi ve kötüyü tanıyabilmesi, Allah'ın insana lutfettiği melekenin fonksiyon göstermesi demek olur. Mamafih akıl, din anlayışında da insan için vazgeçilmez yol gösterici özelliğini taşır.

Eş'arî Ekolü fiillerin güzelliğinin ve çirkinliğinin akıl yoluyla değil; din yoluyla bilinirliği konusunda Râzî (v.606/1210) dışında uyum halinde olduğu görülüyor.<sup>145</sup> Eş'arîlerin iyi-kötüyü belirlemede yetkiyi vahye havale ettikleri anlaşılıyor. Eş'arî bunu şöyle izah eder: Allah iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak yerine kötü bazı şeyleri emretse, iyi bazı şeyleri de yasaklasa o vakit kabih olan hasen hasen olan kabih olurdu; örneğin yalanı emretse idi, yalan hüsün olurdu der.<sup>146</sup> Bu muhal olanı örnek vermektir. Zira Kur'ân'da, Allah'ın, iyi oluşu kötülüğe ve zulme asla tercih etmeyeceği önemli bir vurgudur. Goldziher, Eş'arî Ekolünün bu görüşünü şöyle örneklendirir: "Adam öldürmek kötüdür, zira Allah yasaklamıştır. Allah onu böyle vasıflamasaydı kötü olmazdı."<sup>147</sup> Allah adam öldürmeyi emretse, insan aklının bu fiile çirkin hükmünü koymasına yol açan vasıfları değiştirmesi, insanın da aklettiği iyi nitelikler vasıtasıyla aynı hükmü vermesi gerekecekti.

Allah'ın irade, kudret sıfatlarını ispat hassasiyeti öne çıkan Eş'arîlerin ahlâk anlayışı vahiy ile temellendirilmektedir. Calvin'e (1509-1564) göre de Tanrı'nın egemen buyruğuna dünyevi adalet ölçülerini uygulamak saçma olur ve bu O'nun yüceliğini zedeler. Yalnız Tanrı özgürdür, hiçbir yasaya bağımlı değildir.<sup>148</sup> Bu teoriye yapılan tenkitler, Eş'arî (v.324/936)'nin anlayışı için de yapılabilir.<sup>149</sup> Çünkü her iki düşüncede ahlâkî iyi ve kötü kavramları, sırf ilâhî buyrukla tarif edilmekte, Allah'ın bildirmesi ile ahlâkî değerler arasında özdeşlik kurulmaktadır. Ebû Hâmid b. Merzûk, vahyin aklî temele değil, aklın vahyî temele dayanması gerektiğini söyleyerek bu yöntemi kullanmayanları bid'atçiler olarak değerlendiriyor.<sup>150</sup>

<sup>144</sup> Taftazânî, a.g.e. 288.

<sup>145</sup> Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979, 266.

<sup>146</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Luma'*, Thk.Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1953, 71; el-İcî, a.g.e. 323.

<sup>147</sup> Ignac Goldziher, *el-Akîdetu ve's-Şeriatu fi'l-İslam*, çev. M. Yusuf Musa, A. Abdülhak, A. H. Abdülkadir, Beyrût, 1946, 95.

<sup>148</sup> Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara, 1997, 90.

<sup>149</sup> Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1996, 107. Bkz. Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara, 1998, 74-76.

<sup>150</sup> Ebû Hâmid b. Merzûk, *Berâetü'l-Eş'ariyyin min Akaidi'l-Muhâlifin*, Dımaşk, 1388/1968, 1/103.

Râzî mezhebinden ayrılarak Hüsün-kubuhun akıl ile tayin edilebileceğini şöyle delillendirmeye çalışır: "Hüsün ve kubuhun din ile belirlendiğini söyleyenler kubuhu, işlenmesi ile azabın hasıl olacağı şey olarak açıklamışlardır. Onlara şöyle sorulabilir: Aklın, azabtan korunmanın zorunluluğunu gerektirdiğini kabul ediyor musunuz? Yoksa bu zorunluluğun ancak din ile sabit olduğunu mu söylüyorsunuz? Şayet birincisini söylüyorsanız, müşahede âleminde hüsün ve kubuhun akıl sayesinde bilinebileceğini kabul etmiş olursunuz. Yok eğer ikincisini söylüyorsanız, o taktirde söz konusu azabtan korunmak ancak başka bir zorunluluk ile olacaktır. Bu zorunluluk da başka bir azabı gerektireceği için azabların sıralanışında teselsülü icap ettirir. Teselsül<sup>151</sup> ise batıldır. Neticede müşahede âleminde aklın hüsün ve kubuhu belirleyebileceği ortaya çıkar."<sup>152</sup> Bununla birlikte Râzî, aklın Allah'ın fiillerine hüsün-kubuh hükmünü veremeyeceğini belirterek de Mu'tezile'den ayrılmaktadır.<sup>153</sup>

Fıkıh ilmi kapsamında ele alınan ibadet, ahvâl-i şahsiyye (şahıs, aile), münâkehat, muâmelat vb. konular, aklın tasvibine mazhar olduğu halde din bildirmeden de teferruatı ile bilinemez.<sup>154</sup> Ancak bu konularda da her husus naslarla belirlenmemiştir. Zira bu konuların bilinmesi sırf naslara bağlı olsaydı, birçok ihtilaf ortaya çıkmazdı.<sup>155</sup> O nedenle bu konularda da birçok hüküm aklî bir ameliye sonucu elde edilir. Diğer taraftan tüm bu konuların ele alınışı hakkâniyet, adâlet prensiplerini esas alması açısından da akılla uyum halinde bulunur.

Kâdî Abdulcebbar, fiillerin iyi veya kötü oluşunu belirleyen niteliklerin akli olması şartını arar.<sup>156</sup> O, bir kısım fiillerin kötü oluşunu bizatihi kendisinde ararken diğer bir kısım fiillerin kötü niteliğini dışarıdan aldığı kabul eder.<sup>157</sup> Mesela yalan, yalan olduğu; zulüm, zulüm olduğu için kötü, adalet de adalet olduğu için iyidir. Bazen de fiilleri kötü ya da iyi yapan sebepler, yönler(veçihler) bulunur. Örneğin söz abes olduğu veya kötülüğü emrettiği için kötü olur.<sup>158</sup> Nazar, mefset ve fitne türünden olduğunda kötü, ibret almak için yapıldığında ise iyidir.<sup>159</sup> Kâdî Abdulcebbar fiillerin birbiri ile münasebetlerinin değer kazanmalarında önemli bir faktör olduğunu belirtmektedir. Neseî (v.508/1114) de aynı hususa işaret ederek şöyle örneklendirir: Öldürmeyi akıl kötü gördüğü halde, vahşi bir aslanın şehre girerek, önüne gelen insanları öldürmeye başlamasına izin vermenin yerine bundan önce onu öldürerek engellemeyi iyi kabul eder.<sup>160</sup> Neseî'ye göre insanın sırf akli ile hareket etmeye terk edildiğinde iyiliğe meyledeceğini, kötülükten kaçınacağını, zira Allah'ın insanı iyiliğe meyleden ve kötülükten nefret eden bir tabiatta yarattığını söyler.<sup>161</sup>

<sup>151</sup> Teselsül; her birinin varlığı daha öncekinin varlığına dayanan ve ezele doğru uzandığı tasavvur olunan sonsuz bir silsile demektir.

<sup>152</sup> Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Thk. D. Semîh, Beyrût, 1996, 66-67.

<sup>153</sup> Râzî, a.g.e. 67.

<sup>154</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli Hamse*, 329.

<sup>155</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Risâle Fî İstihsâni'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm*, Thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1953, 95.

<sup>156</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, (et-Ta'dîl ve't-Tecvir) Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1962, VI/1, 57.

<sup>157</sup> Kâdî Abdulcebbar, a.g.e. VI/1, 122.

<sup>158</sup> Kâdî Abdulcebbar, a.g.e. VI/1, 61-62.

<sup>159</sup> Kâdî Abdulcebbar, a.g.e. VI/1, 63.

<sup>160</sup> Ebu'l Muîn en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/141.

<sup>161</sup> Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, Thk. K. Selâme, Dimeşk, 1990, I/457.

Kötülükleri, çirkinlikleri işlemenin Allah'ın insana bahşettiği en büyük lütuf olan aklın ihmal edilmesi anlamına geleceğini belirtir.<sup>162</sup>

Matürîdî'ye göre iyi ve kötü üç yolla bilinir. 1-Tabiatın hoşlanması veya nefret etmesi ile, 2-akılla, 3-emir ve nehiyle. Tabiatın nefret etmesi veya kaçınmasına göre odaya çıkan durum akli değil, alışkanlıkla irtibatlıdır. Tâbi olunan eğitim ve adetlere göre değişkenlik arz eder. Hayvan boğazlamak insan tabiatının hoşlanmadığı bir fiil olduğu halde kasaplar alışkanlık kazandığı için artık onu kötü görmeyebilir. Matürîdî'ye göre adâlet, herkese göre iyi, zulüm herkese göre kötüdür.<sup>163</sup>

Bir toplumdaki diğerine, bir zaman diliminden ötekine ahlâkî değerlerde geniş değişiklik bulunması bir gerçektir. Aynı yer ve zamandaki insanlar bile ahlâkî konular üzerinde anlaşmada büyük güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. İzafe (rölativist) ahlak görüşüne göre anlaşmazlıklarda kendisiyle karar vermek ve uyuşma sağlamak için hiçbir gerçek yoktur. Uyuşma sağlamayı mutlak ret seviyesinde ele almak mübalağalıdır. Zira mertlik, dürüstlük ve merhametlilik gibi konuların erdemlilik olduğu üzerinde kapsamlı mutabakat bulunur.<sup>164</sup> Bununla birlikte kültür ve şartların değişimiyle kişilerin zihniyet ve anlayışlarında da belli bir değişim görüldüğü açıktır. Orta Çağda büyücülerin yakılmasının yanlışlığı, kötülüğü hakkında artık emin olabiliriz, ama bu pratiklerin genelde kabul gördüğü devirlerde yaşayanlar için aynı şeyi söylemek güçtür. Remigius, Tanrıya inanıyordu, ölümden sonra dirilişe, cehenneme ve cehennem azabına inanıyordu ve cadıların çocuklarının yakılması halinde cehennemlik olduklarına inanıyordu. İnanmaktan da öte bu konuda argümanlar verebiliyordu. Kendi düşünce çerçevesinde böyle davranmaktaydı. Remigius da kendi aklını farklı bir amaç için, farklı kurallara göre, farklı çevre faktörlerine istinaden ve farklı gerekçeler temelinde kullanmaktadır.<sup>165</sup> O zamanın şartları ve zihniyeti göz önüne getirildiğinde, büyücünün yakılmasıyla ona yardımda bulunma amacı güdülmüyordu.<sup>166</sup> Feyerabend kültür ve şartların getirdiği yanılma düşüncesinin her zaman mümkün olabileceğini şöyle örneklendirerek anlatır: "Öte yandan kendi engizisyoncularımızı da unutmayalım. En yakınımızdan bir örnekle bazı doktorların yaptıklarını düşünürsek, tehlikesiz, iyi bilinen ve başarılı oldukları söylenebilecek alternatif tedavi yöntemlerini inceleme gereği bile duymadan insanları kesip biçiyor, gereksiz ilaçlarla zehirliyorlar. Oysa alternatif yöntemleri de bilebilmektedirler. Kendi zavallı suretlerinden yeni insanlar yaratma yolundaki amansız gayetlerine, hastalarının gözünü iyice korkutup elini ayağını tutmaz hale getirdikten sonra yüklü faturalar karşılığı kesip biçen kimi hekimlerimizin çocuksu megalomanilerinde Remigius'un ruhuna tanık olunuyor. Remigius insancıl nedenlerle davranmış olmasına karşın modern ardılları yalnızca mesleki tutarlılık kaygısına yaslanıyorlar."<sup>167</sup> Değerlendirmelerde değişkenliğin gözlemlenmesi kültür ve sosyal şartların oluşumundan etkilenmektedir.

Ahlâki problemler söz konusu edildiğinde mukayeseli kültürel yargılarda bulunmanın güçlüğü ortadadır. Ahlak yargılarının nesnel mi yoksa öznel mi oldukları konunun problematiklerinden biridir. Şayet ahlâkî değerlerimiz öznel ise ahlâkî inançları öğretme

<sup>162</sup> Neseî, a.g.e. I / 456.

<sup>163</sup> Mâtürîdî, a.g.e. 200-201.

<sup>164</sup> *Moral Objectivism*, <http://home.sprynet.com/~owl1/objectiv.htm>

<sup>165</sup> Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, Çev.Ertuğrul Başer, İstanbul, 1995, 375.

<sup>166</sup> Nuttall, a.g.e.45.

<sup>167</sup> Feyerabend, a.g.e.376.

çabasını politik hedefleri propaganda etme gayreti ile aynı saymayacak mıyız? Modern değer teorisinde değerlerin insanı bağlayıcı bir güç ve yetkinliğe sahip bulunduğu, insanın keyfiliklerinden arınmış, bir sıra düzeni içinde objektif bir olgu olduğu düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bir an yükümlülüğün içeriğini toplumsal şartlar, kültür ve benzeri olayların belirlediğini varsaysak bile, bu durum, vicdan ve yükümlülük duygusunun kaynağını yine de açıklayamamaktadır. Çünkü bu duyguları zaman mekan bağlamında açıklama imkanı görünmüyor.<sup>168</sup>

Her durum, onu oluşturmuş olaylar ve o durumda olan insan ya da grup bakımından, tarihselliğinde bir defalık, eşsiz bir durumdur. Özellikle etik ilişki için, bir durumu eylemde bulunmak üzere değerlendirirken, bu bir defalığın gözden kaçırılmaması çok önemlidir. Bir hadisenin belirli niteliği kazanmasının ancak ve ancak, aynı insan ya da grup etrafında olan biten diğer zamandaş olaylarla birlikte olabileceğidir. Olgusallığında belirlenmiş bir durumu açıklamak, bir insanla ya da grupla ilgilerinde nelerin nasıl düğümlendiğini açığa çıkarmak demektir. Bu, a)ondaki hangi etkileri hangi olan bitenlerin ortaya çıkardığını ve b)bu etkilerin onda nasıl düğümlendiğini bulmakla; yani bir insan ya da grubun o durumunu doğuran kendi dışındaki koşullar ile kendi koşulları ve bu koşullarda tutumu ya da tepkisi arasındaki ilgileri kurabilmekle olur.<sup>169</sup>

İnsanların dünyası belirli bir tarihsel anda bir bütün olarak insanların içinde bulunduğu şartlar bütünüdür. İnsanların dünyaları ise, çeşitli insan gruplarının çeşitli tarihsel anlarda, kendi ürettikleri veya benimsedikleri ilkelerle kurup oluşturdukları, içinde yaşadıkları ve değiştirdikleri ilişkiler bütünü ya da düzenler demek olur. Tarihsel açıdan da bu içinde yaşadıkları gerçekliktir. Tüm bu ilişkileri, düzenleri kuracak ve çözümleyecek olan insan aklından başka bir şey değildir.

Mu'tezile ve Matürîdî Ekollerine göre din bildirmeden iyilik, kötülük akıl yoluyla bilinebilir. Akıl dinden bağımsız olarak iyi-kötüyü bilebilir.<sup>170</sup> Beyâdî (v.1097/1686) hüsün kubuh kavramını bir kaç yönden şöyle inceler:

1- Allah katında övmeye ve sevaba konu olan şeyler hüsün, yerilmeye ve ikâba konu olanlar ise kubuhtur. Zira sevaplar Cennet ile, günahlar Cehennem ile karşılık bulurlar. Hüsün ve kubuh bu açıdan ele alındığında vahyin verdiği bilgiye dayanır. Yahudilerin Cehennemde ancak mahdut bir süre kalacaklarını dava etmelerini Cenab-ı Hak Kur'ân'da şöyle reddeder: "Ateş bize sâdece sayılı birkaç gün degecektir" derler; sor, "Allah katından bir söz mü aldınız?" (Eğer öyle ise Allah sözünden caymayacaktır.) "Yoksa Allah'a karşı bilmediğiniz bir şey mi söylüyorsunuz?"<sup>171</sup> Âyet vahiyle bilinen bir konuda insan aklını çelmeye yeltenenler olabileceğine ve bu iddiaların nakle dayanıp, doğrulanmadıkça değer ifade etmeyeceğini anlatır.

2-Maksada uygun olan hüsün, olmayan kubuhtur.

3-Tabiatı mülâyim olan hüsün, nefret uyandıran kubuhtur.<sup>172</sup> Bir olayı, eylemi veya bir durumu değeri bakımından beğenme, o olay eylem veya durumun bizzat kendisini beğenme değildir. Aksine bizde, iç dünyamızda hoşnutluk doğuran özelliği içinde beğen-

<sup>168</sup> Killioğlu, a.g.e. 95.

<sup>169</sup> Kuçuradi, a.g.e. 90.

<sup>170</sup> Beyâdî, Kemâleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm*, İstanbul, 1368/1949, 76; Zühdi, a.g.e. 116.

<sup>171</sup> Bakara, 2/80.

<sup>172</sup> Beyâdî, a.g.e. 76.

miş ya da seçmiş olmaktadır. Seçtiğimiz şeyin doğası veya özü, kısacası tinsel dünyasıyla kurulan ilişkinin onaylanması demektir.<sup>173</sup>

4- Kemal sıfatı olan hüsün, kusur ve noksanı olan kubuktur. Örneğin ilim hüsün, bilgisizlik kubuktur.<sup>174</sup>

İşleyene göre de fiilin nitelik değiştirebileceğinden bahsedilir. İnsan öldürme kötü bir fiil olmasından dolayı işleyen zalim ve suçlu bulunur. İşleyen işlediği cinayetlerden dolayı suçlulara hakimlerin ölüm cezası vermesi ise kötü değildir. Zira hakimin verdiği kararlar adalet gerçekleşir.<sup>175</sup> İnsanın doğasında kontrol altında tutulması gereken bir takım zaafı bulunur. İnsanlar arasında hak ve adalet tevzî eden bir sistem olmadığı takdirde insanın yaratılışında bulunan kötü temayülleri alır başını gider. Bu nedenle Gazzâlî (v.505/1111) kötü bir düzen hatta gayri adil bir düzen anarşiden daha iyidir der.<sup>176</sup>

Kur'ân'ın işaret ettiği insan fiillerinin oluşumunda etki payı bulunan bir kısım kötü temayüllerden bazıları şunlardır: Zalimlik ve cahillik,<sup>177</sup> bencillik,<sup>178</sup> yalancılık,<sup>179</sup> tekebbür,<sup>180</sup> bağınaz inatçılık,<sup>181</sup> nankörlük,<sup>182</sup> cimrilik,<sup>183</sup> bozgunculuk,<sup>184</sup> çekememezlik,<sup>185</sup> savurganlık,<sup>186</sup> önyargılı olmak,<sup>187</sup> aç gözlülük ve tamahkarlık,<sup>188</sup> dünyaya aşırı düşkünlük,<sup>189</sup> bolluk ve konfor içindeyken Allah'a yönelmeyi akla uzak tutmak, sadece maddî ya da ruhî bunalım ve gerilimlere düşünce hemen Allah'ı hatırlayan istikrarsızlık<sup>190</sup> v.b. Kur'ân, insanın zayıf yönlerini tahlil ederek insana yardımda bulunur. Kur'an, ayrıca insana kötülükleri süsleyerek şirin göstermeye çalışan düşmanlarından da bahseder. Kötülüklerin teşvikçisi olduğu için, "insanın en büyük düşmanı şeytandır."<sup>191</sup> İnsanın bir başka düşmanı da benliğindeki kötülüğe eğilimdir. Zira kötülükler çoğu zaman maddi zevkler barındırır. İyiliklerde de acı, ıstırap ve güçlükler bulunur. Kötülükler hep elem verici iyilikler ise daima haz verici olsaydı iyi-kötüyü tespit etmek ve işlemek kolaylaşırdı. Yayıgın ve çekici bir anlayışa göre bir şey insana haz veriyor ise iyi, acı veriyorsa kötüdür. Hazzı ölçü alan bu anlayış değerden çok, bir olay veya durumun neticesine bakarak değerlendirmeyi temellendirmek istemektedir. Hazzı daima olumlu etken olarak değerlendiremeyiz. Acı veren nice olay insanda hazzın doğuşuna neden olmaktadır.<sup>192</sup> Ölüm arzu edilmeyen, haz verici olduğu düşünülmemeyen bir hadise olduğu halde bir müslüman için şehadet böyle görül-

<sup>173</sup> Killioğlu İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İstanbul, 1998, 74.

<sup>174</sup> Fakih, Müfîd, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, Beyrût, 1412/ 1992, 78.

<sup>175</sup> Zühdfî, a.g.e. 117.

<sup>176</sup> Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", Türkiye Günlüğü, sa. 29, İstanbul, 1994, 9.

<sup>177</sup> Taha, 20/123.

<sup>178</sup> Bakara, 2/89, 91, 101.

<sup>179</sup> Bakara, 2/10 ; En'âm, 6/11, 27-28, 39, 144 ; Nahl, 16/116.

<sup>180</sup> Sâd, 38/74 ; İsrâ, 17/34 ; Münâfikûn, 63/4.

<sup>181</sup> Âl-i İmrân, 3/66 ; Hac, 22/8-9.

<sup>182</sup> Ankebût, 29/65 ; İsrâ, 17/67 ; Yûnus, 10/22-23.

<sup>183</sup> Hümeze, 104/2-4.

<sup>184</sup> A'raf, 7/56.

<sup>185</sup> Felâk, 113/1-5.

<sup>186</sup> A'raf, 7/31.

<sup>187</sup> Nisâ, 4/94.

<sup>188</sup> Fussilet, 41/49; Me'aric, 70/19.

<sup>189</sup> Nâziât, 79/37-39.

<sup>190</sup> Zümer, 39/49; Lokman, 31/32; Yunus, 10/12; Bkz. Marinier, Pierre, *Dua*, Çev. Sadık Kılıç, İzmir, 1991, 18.

<sup>191</sup> İsrâ, 17/53; Furkân, 25/29; Yûsuf, 12/5.

<sup>192</sup> Killioğlu, a.g.e. 88.



mez. İnfak etmek maddi varlığın eksiltilmesi ile sonuçlandığı halde bir kayıp ya da üzüntü nedeni olarak değerlendirilmez. İyi haz ile özdeş olsa fedakarlık, insanın kendinden bir şeyler vererek erdemliliğe ulaşmasının önü kapanırdı. Diğer yandan dünyanın imtihan yeri olma esprisi de zayi olurdu.

Maddi evrenin koşulları insanın bu koşullara uyumlu olarak taşıdığı karakterler aklın da vahyin de dikkate aldığı realitelere. Dünyanın insana sunduğu şartlar muvacehesinde barınma, gıdalanma, mülk edinme, düşünme, üretme vb. faaliyetleri açısından fayda, zararı gözetmesi yadırganamaz. Ne var ki bunları Kur'ân'ın işaret ettiği akl-ı selimin keşfettiği aşırılıklara kaçmadan, haksızlığa düşmeden, ahlâk ilkelerinden sapmadan yapması gerekmektedir.

Allah vahiy ile insanın kötülüğe elverişli karakterini tasvir ederek ikazlarda bulunur. Bu ikazlar dikkate alınır ve Kur'ân'ın belirttiği zaman üstü aklî, ahlâkî ilkelerden (adalet, hakkaniyet, hüsnü niyet v.b.) sapılmaz ise akıl iyi-kötüyü belirlemede sağlam bir yol tutmuş olur. Mamafih bizim yapıp etmelerimiz hakkında nihai ve gerçekten nesnel değerlendirme yapma yetkisi Allah'a ait bulunmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre her iyi olan şey aklen iyi görülür, her kötü olan da kötü görülür. Fiillerde de durum aynıdır; iyi olan iyi, kötü olan ise kötü kabul edilir.<sup>193</sup> Mâtürîdî iyi ve kötünün belirlenmesinde (li nefsihî) kendi özünde iyi-kötü vasıflarını taşıyanlar ve yukarıda belirttiğimiz bir takım nedenler ve sonuçları itibarıyla (li gayrihî) bu vasıfları kazananlar arasında ayırım yapar. Birinciye adalet ve zulmü örnek gösterir, ikinciye ise fesâd işleyen asinin cezalandırılması veya hayvanların kurban edilmesini örnek verir.<sup>194</sup> İkinci türdeki durumlarda iyi-kötü Allah'ın emir ve yasakları ile ilgili bulunur. Böyle olmakla birlikte akıl fesâdı önlemek için tedbirler almanın gerekliliğini kabul eder de bu tedbirlerin neler olabileceği tartışmaya açık olur. Kurban kesmek, namaz kılmak gibi ibadetlerin de iyiliği akla açık görülüyor. Zira akıl iyilik yapana şükran ifade etmeyi iyi/olumlu bir görev sayar. Verdiği nimetler mukabilinde Allah'a nankörlük etmeyip şükretmek için, akla gelebilecek bir çok ihtimal içinde namaz, kurban kesme vd. ibadetlerin Kur'ân ve sünnet ile belirlenmesi makuldür.

Mâtürîdî ekolüne göre hüsün ve kubuh akılla idrak olunur; bir şey hüsün olduğu için emrolunur, kubuh olduğundan dolayı nehyolunur.<sup>195</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah eşyanın cevherine fayda ve zarar yerleştirmek suretiyle faydalıyı emretmiş, zararlı olanı yasaklamıştır. Eşyanın cevherine lezzet ve elem yüklemiştir. Mâtürîdî fayda ve zararın, lezzet ve elemi sadece dünya bağlamında düşünülmemesi gerektiğine işaret eder. Mükafat ve cezanın iyiliği yapmaya teşvik (terğîb), kötülükten kaçındırmak (terhîb) için olduğunu belirtir.<sup>196</sup>

Mu'tezile'ye göre insan akli, iyi-kötüyü ayırt edip tercih yapabilme gücüne sahip olmalıdır.<sup>197</sup> Mu'tezile ahlâk anlayışında "adalet" ilkesini esas alır. İnsanın sorumluluk taşımasının özünde insan iradesinin hiç bir baskıya maruz kalmadan gerçekleşmesi yatar. Bunun için de insan akli vahiy bildirmeden iyi ve kötüyü bilmelidir. Zira vahyin bildirdiklerinin kabulü, vahyin imkanının aklen kabul edilmesinden sonradır. Kâdî Abdülcebâr,

<sup>193</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, 100

<sup>194</sup> Mâtürîdî, a.g.e. 200-201.

<sup>195</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan, Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, 172.

<sup>196</sup> Mâtürîdî, a.g.e. 178.

<sup>197</sup> Zühdi, a.g.e. 113.

Kur'ân'da geçen "Allah adalet ve ihsanı emreder"<sup>198</sup> ifadesinin adalet ve ihsanın emirden önce olduğuna, aynı âyetin "kötülüğü ve insanlara zulmetmeyi yasaklar" kısmı da kötülüğün ve zulmün nehiyden önce bulunduğunu ispat ettiğine delil getirir.<sup>199</sup> İbn Teymiye (v.728/1328) dinin sıhhatinin dinden önce bilinen bir takım makulâta dayandığı görüşünü reddeder. İbn Teymiye'ye göre sahih din sarîh akıl (saf akıl) ile çelişmez. Allah'ı bilmek fitrîdir. Mucize ile peygamberlerin doğruluğu zarurî bir ilim olarak ortaya çıkar.<sup>200</sup>

Mu'tezile'ye göre gerek akıl gerekse vahiy iyi ve kötüye bu nitelikleri vermez. Ne akıl ne de vahiy fiillere değer yüklemeyiz, onlarda bulunan iyi-kötü değerleri açığa çıkarır.<sup>201</sup> Akıl değerler hakkındaki bilgisinin kesin güvenilir bilgiler olması için bu değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Fiillerin özüne iyi-kötü değerini veren Allah, onların hem akıl hem vahiy yoluyla bilinmelerini mümkün kılıyor. Ebu'l-Hüzeyl bilgi anlayışında, tevhidî bilmenin ve adaleti idrak etmenin sem'den önce olduğu kanaatindedir.<sup>202</sup> Bu öncelik nedeniyle vahiy ve getirdikleri aklen kabul görür. Allah'ın yine akla verdiği yetenek sayesinde ilâhî hitap gelmeden Allah'ı bulmakla insan mükellef tutulur. Mu'tezile aklı öncelemekte, akli dinin inşa edildiği temel olarak görmektedir.

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh üç kısımda mütalââ edilebilir. 1-Bizzat iyi olanlar. Allah ancak bunları emreder. 2-Bizzat kötü olanlar. Allah'ın bunları emretmesi caiz değildir 3-İyi kötü arasında bulunanlar. Allah'ın bunları emretmesi de yasaklaması da mümkündür. Allah'ın bunlardan emrettikleri iyi yasakladıkları kötüdür. Mu'tezile'nin akli vahyin yerine ikame ettiği, vahyin rolünü ihmal ettiği görüşünün yanlışlığı bu madde ile ortaya çıkar. Mu'tezile, akılcılığı vahyin aydınlığından mahrum etmez. Mu'tezile, ahlâkî iyi ve kötünün akılla bilinebileceğini, fakat bunun vahyin emirlerinden farklı olmayacağını bildirmektedir. İyi ve kötü eşyanın tabiatında vardır, akıl bunu kavrar, vahiy de bunu teyit eder görüşündedir. Bunun yanında vahiy sevap ve günah motifleri ile ahlâkî değerleri destekler. Mu'tezile'ye göre vahiy üçüncü kategoriye göre iyi-kötüyü belirliyor. Bazı işleri ancak akıllı insanlar yapar ve yaptıklarından dolayı kınanmazlar bilakis övülürler. Bu tür fiiller bizzat iyi olanlardır. Bir de aklın yasakladığı, akli olanların yapmayacağı kötü işler vardır. Bunlar insanların kınamasına neden olan bizzat kötü fiillerdir. Buna göre doğruluk bizzat iyi, yalan bizzat çirkindir. Akıllı bir insan yalan ile doğru arasında muhayyer kalsa doğruyu tercih eder kınanma korkusuyla yalan söylemez.<sup>203</sup>

Mu'tezile'nin taksiminden şu neticeleri çıkarmak mümkündür:

1-Vahiy bildirmeden de insanlar bizzat iyi-kötü ile mükellef olurlar. İyileri yapmak kötülerden kaçınmak ile yükümlü tutulurlar. Mesela zulümlerinden dolayı ceza, adaletli davranışlarından dolayı mükafat görürler.

2-Hakkında hüküm bulunmayan konularda aklın hükmüne uymak gerekir. Akıl hüsün olarak belirlediğini vâcib, kubuh olanı da haram kılar. Yükümlü kılmada ve yasaklamada tek başına hüküm kor.<sup>204</sup>

<sup>198</sup> Nahl, 16/90.

<sup>199</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1962, 6/1, 12-13.

<sup>200</sup> İbn Teymiye, *Muvafakatu Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl*, Beyrût, 1417/1997, 1/53; İbn Teymiye, *Nakzu'l-Mantık*, Mısır, 1951, 156.

<sup>201</sup> Arslan, a.g.e., 42.

<sup>202</sup> Gazzâlî, Ali Mustafa, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf*, Mekke, 1369/1949, 99.

<sup>203</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkâh*, İstanbul, T.y. 70-71.

<sup>204</sup> Abdülaziz, el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, İstanbul, T.y. IV/1349-1350.

3-Allah'ın bizzat çirkin olanı emretmesi, bizzat kötü olanı yasaklaması mümkün değildir.

Mu'tezile hüsün ve kubuhun tespit ve tayininde akla büyük rol vermekle kalmayıp, aklın buna göre vereceği karara uymayı da gerekli görmekte, bu ölçüyü sevap ve günahın tahakkuku için yeterli kabul etmektedir.<sup>205</sup>

Matürîdî kelâmcılardan Nûreddîn es-Sâbûnî (v.580/1184), Aklın mes'uliyet getirici bir delil olduğunu şöyle izah eder: "Kulak işitilecek şeylere, göz görülecek nesnelere, zihin de akıl yoluyla idrak olunacak hususlara hâstır. Bununla birlikte ne kulak ne de göz akıldan müstağnî kalmaz. Çünkü kulak ve göz doğruyu da, yanlış da işitir. Doğru ve yanlış ancak akıl yoluyla birbirinden ayırt edilebilir. Peygamberler bilhassa akıl yürüterek tebliğde bulunmuşlardır. Hz. İbrahim babasına, dönemin hükümdarına ve toplumuna akîl delillerle hitap etmiştir.<sup>206</sup> Akıl kendi sahasına giren hususları müstakil olarak idrak edebilir."<sup>207</sup> Mamafih teklif, bilme ve idrak etmenin ötesinde bir durumdur. Eş'arî ve Mu'tezile arasında özgün bir yaklaşım geliştiren Matürîdî, ahlâkî sorumluluk ve yükümlülüğün temellendirilmesinde Eş'arî'ye, ahlâkî değerler anlayışında da Mu'tezile'ye daha yakın gözükmektedir. Matürîdîler sırf aklın hükmünden kaynaklanan teklifi kabul etmemekle daha isabetli görünüyor. Matürîdîlere göre sevap ve ceza nass ile ya da nass'a yüklemekle olur.<sup>208</sup> Akıl iyikötüyü anlama aracı olup, teklif yetkisi yoktur.<sup>209</sup> Akıl şâri'(dinde hüküm koyucu) değildir.<sup>210</sup> Matürîdîler bununla beraber Allah'a iman sorumluluğu açısından akli mükellef tutarken Mu'tezile ile birleşir. Hariciler de peygamber gönderilmedikçe farzların teklifini kabul etmezler. Bu görüşlerine İsrâ Sûresinden aşağıdaki âyeti delil getirirler.<sup>211</sup>

Taftazanî'ye göre fiilin hüsün-kubuh oluşu aklen bilirse aklın getirdiği teklifi yerine getirmeyenin azab görmesi gerekir. Dinin hükmü varit olmadan da akıla haramın bilinebileceği kabul edildiğinde haram işleyen Mu'tezile'ye göre tövbesiz ölmesi halinde ebedi azabı hak edecektir. Bu görüş "Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz"<sup>212</sup> âyetine ters düşmektedir. Âyet azabın, ancak ilâhî mesajın ulaştığı kimseler için söz konusu olduğunu belirtmektedir.

Kelâm Ekollerinde bu âyetin anlaşılması tartışma konusu olmuştur.<sup>213</sup> Fahreddin Râzî genel Eş'ari çizgisinden ayrılarak Mu'tezile ve Matürîdîlere yaklaşmıştır. Râzî âyeti bizim daha önce işaret ettiğimiz aklın vahyi izahımıza benzer bir şekilde şöyle yorumlamaktadır: Âyet zahiri anlamına yüklendiğinde, Allah'ın insana gönderdiği ilk elçi akıldır. Bu elçi görevini ifa etmese hiçbir peygamberin elçiliği gayesine ulaşamazdı. O halde akıl, aslî elçidir; vahyin kabulü de akıl sayesinde olmaktadır. Bu suretle âyeti "Biz akıl elçisini göndermedikçe azap etmeyiz" şeklinde anlamak mümkündür. Âyetin bu umumî anlamı da şöyle tahsis edilebilir: Bu âyetle, "Vücûbiyeti yalnızca vahiy sayesinde bilinebilen ameller

<sup>205</sup> Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matürîdî", E.Ü.İ.F.D. sa.4, Kayseri, 1987, 69.

<sup>206</sup> Bkz.En'âm, 6/74; Şuarâ, 26/69-70; Enbiyâ, 21/52.

<sup>207</sup> Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Thk.Bekir Topaloğlu, Dimaşk, 1979, 86-87.

<sup>208</sup> Ebû Zehra, a.g.e. 72.

<sup>209</sup> İbn Hümam, *Müsâyere*, Mısır, 1317, I/158

<sup>210</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Kâhire, 1980, I/13.

<sup>211</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Kahire, 1389/1969, 206.

<sup>212</sup> İsrâ, 17 / 15.

<sup>213</sup> Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, T.y. 24

hakkında, açıklama bulunmadan azaba muhatap olunmaz" manası murat olunur.<sup>214</sup> Râzî, Mu'tezile ile Eş'arilerin arasında orta yolu bulmuş görünüyor.

Vahiy dışarıda bırakarak aklın teklifini kabul etmek akli gereğinden fazla yüceltmek tehlikesini taşır. Din akılcı olmalı, ama akıl dini kabul edilemez. Aksi halde ilâhî vahyin inkarı bizzat din anlayışı ile mümkün hale gelir. Vahiy gerçeğinin kendisi aklın tek başına yeterli olmayacağına delili durumundadır. Mu'tezile ve Mâtürîdîler Eş'arilere nispeten akla iyi-kötüyü belirleme açısından daha fazla yetki tanımakla birlikte Berahime gibi vahyi devre dışı bırakmayı hiçbir zaman amaçlamadıklarını mevcut metinlere bakarak rahatlıkla söyleyebiliriz. Akıllı insanların vahyin bazı getirdiklerine düşünerek ulaşabilmeleri mümkün olup şaşılacak bir konu değildir. Aynı hakikatlara ulaşabilmek akletmenin doğal sonucu olarak görülmeli.

Aklın yükümlü kılma mercii olarak kabul olunması halinde Allah inancının sağladığı otoriteyi sağlayabilir mi? Ahlâkî değerler Yüce Otorite tarafından onaylanmadığı sürece, iyi-kötünün işlenmesi yolunda gerekçeler tüketilemeyecek, iyi nedenler isteminin sonu gelmeyecektir. İyi-kötüyü tespit etme olumlu ya da olumsuz deliller boy ölçüşecek, ahlâkî bir karara varmak oldukça güçleşebilecektir. Ulaşılan delillerin subjektifliği, yetersizliği, lehte ya da aleyhteki argümanları bertaraf edememesi kararsızlık ve belirsizliğe yol açabilecek kayganlıkta görünüyor. Aklın yetkisi bir takım istismar alanları inşa etmeye elverişli bulunuyor. Paul Feyerabend'e "akla veda" dedirten de bu istismarlardır. Akılların birbirini tasdik ve teyit süreci takip ederek küllî bir akla ulaşmanın önünde büyük güçlükler bulunuyor. Böyle bir nihayete erişildiğinde ise aklın hangi otorite ile bu kararlarını pratiğe aktaracağı, konunun problematiği olmayı sürdürüyor. İnsanlar üzerinde Allah inancının sağladığı derecede bir yaptırım uygulatabilecek mi? İyi-kötünün tanınıp yapılmasında Allah inancının yeri başkasıyla doldurulamaz büyük önemi bulunuyor.

Eş'ariler Allah'ı Teâlâ'yı bilmenin de aklen değil dinin bildirmesi ile vâcib olduğunu savunurlar.<sup>215</sup> Mu'tezile ve Mâtürîdîler ise ilâhî hitaptan önce insanın Allah'a iman etmesini akıllı oluşunun gereği sayarlar. Mu'tezile Allah'a iman etmede akli mükellef tutmaktan başka, verdiği nimetlerden dolayı Allah'a şükretmeyi de aklın teklifine dahil eder. Pezdevî (v.493/1099) Ebû Hanife (v.150/767)'den "Alemdaki Allah'ın varlık âyetlerini gören kimseye hiç bir mazeret yoktur" ifadesini nakleder.<sup>216</sup> İbrahim (a.s.)'in vahiy almadan önce Allah'ın varlığını ispat için istidlalde bulunması aklın böyle bir yükümlülüğü bulunmasına açık delil teşkil eder.

Eş'arî Allah'ın mülkünde her türlü yetkiye sahip bulunduğunu, karşısında yetkisini aşacak, emredici, kınayıcı, bir takım kurallar koyan, sınırlamalar getiren bir varlık olmadığından dolayı O'ndan kaynaklanan hiçbir şeyin çirkin bulunamayacağı kanaatindedir. Bu nedenle Eş'arî "Allah'ın mü'minleri cehenneme atması ve kafirleri cennetine sokması kabih görülemez" hükmünü koyduktan sonra "Kafirlere azab edeceği, mü'minlere mükafat vereceğini haber vermesi hasebiyle Allah'ın verdiği haberde yalan söylemesi doğru bulunamaz" ifadesiyle de yukarıdaki genel hükmü kayıtlamaktadır.<sup>217</sup>

<sup>214</sup> Râzî, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1410/1990, XX/184-185; Bkz.İzmirli, Mehmet, *Şerhu Mirâti'l- Usûl*, İstanbul, 1893, 267 vd.

<sup>215</sup> Gazzali, İhyâ, II/5; Bkz.Ebû Azbe, Hasan b. Muhsîn, er-Ravzatü'l-Behiyye fimâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye, Thk.Ali Ferîd, Beyrût, 1996, 93-100.

<sup>216</sup> Pezdevî, Ebû Yusr, *Usulu'd-Din*, Kahire, 1383/1963, 207.

<sup>217</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 71.

Mu'tezile, aklın pozisyonunu güçlendirmek için büyük çaba harcamış, bunun bir sonucu olarak da Allah'ın fiillerini illetlendirmeye çalışmıştır. İlâhî fiilleri salah-aslah anlayışlarına uygun olarak açıklarlar.<sup>218</sup> Allah açısından objektif değerler O'nun dilediği gibi yapma kudretini sınırlayıcı görünmektedir. Mu'tezile, Allah'ın kubuhu yapıp yapamayacağını müzakere etmiş, Nazzâm Allah'ın zulüm işlemek, çocuk edinmek, peygamberlik dava eden yalancının elinde mucize izhar etmek gibi kubuhu yapamayacağını söylemiştir.<sup>219</sup> Zira O'nun fiillerinin özünü adalet ve hüsn teşkil eder. Bu görüş Mu'tezile için mantıklıdır, fakat Allah'ın kudretini sınırlayıcı görünmektedir. Nazzâm'ın dışındakiler Allah'ın kubuha kudretli(işleyebileceğini) olduğunu ancak, asla işlemediğini kabul ederler.<sup>220</sup> Nazzâm Allah hakkında kendi mezhebinin bir kısmının da karşı çıktığı aşırılığa kaçmaktadır. O Allah'ın kulları için en elverişli (aslah) olandan daha düşüğünü yapmaya kudretli olmakla vasıflanamayacağını söylemektedir.<sup>221</sup> Nazzâm'ın aşırı ifadelerinden biri şöyledir: "Allah kullarına onların iyilikleri dışında bir şey yapmaya gücü yetmez. Yine cennet halkının nimetlerini eksiltmeye gücü yetmez; çünkü onların nimetleri, onlar için iyiliktir ve iyilikten her hangi bir şeyi azaltmak, O'nun katında bir zulüm olacaktır. Cennet halkından birini cennetten çıkarmaya gücü yetmez; cehennemlik olmayan birini de cehenneme koyamaz."<sup>222</sup> Nazzâm Allah'ın irade ve kudretini sınırlamakta bir sakınca görmemektedir.

Mu'tezile iyi ve kötüyü Allah'ın iradesi, emri ve nehyi ile belirlenmeyen ve kendiliğinden var olan objektif değerler olarak kabul eder.<sup>223</sup> Mu'tezile'nin iyi ve kötünün Allah'ın iradesinden bağımsız kendiliğinden var olan değerler olduğunu söylemesi<sup>224</sup> problemleri görünüyor. Allah'ın fiillerin özüne koyduğunu ifade ettiğimiz adalet vasfı Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir.<sup>225</sup> Allah Kur'ân'da haksızlığı, adaletsizliği kendisi hakkında büsbütün olumsuz kılar. Değişmez tavrının hak ve adaletli davranmak olduğunu bildirir.<sup>226</sup> Allah kötünün karşısında iyiden, yanlışın karşısında doğrudan, zararlının karşısında yararlıdan yanadır.<sup>227</sup> Allah'ın bu tavrı değişmez.<sup>228</sup> Allah'ın dışarıdan değil, bizzat kendi sıfatlarının gereği ahlâkî bir varlık ve en mükemmel iyi olduğunu kabul etmek daha doğru görünüyor. Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın Âdil ve Hakîm olduğunu belirterek hakkaniyet, adalet ile davranmanın ona vacip olduğunu kabul eder.<sup>229</sup> Kâdî Abdulcebbar'ın bu gerekliliği başka bir etkene değil de sıfatullahı bağlaması bu hususu örtük olarak anlatır. Mu'tezile'nin bu konuda vücbiyetten bahsetmesi tartışmalarda kendilerine eksi puan kazandırmıştır.

Kur'ân, Allah'ın iyi olduğu bütün ifadelerin altını çizen bir gerçek durumundadır.<sup>230</sup> "Allah istediğini yapar"<sup>231</sup> ifadesinin Allah'ın kayıtsızlığı anlamına alınmaması daha doğru

<sup>218</sup> Subhî, A. Mahmûd, *İlmu'l-Kelâm*, Beyrût, 1405/ 1985, II/46.

<sup>219</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, II/139.

<sup>220</sup> Haurani, F. George, *Two Theories of Value in Medieval Islam*, The Muslim World, sa.4 New York, 1968, 269.

<sup>221</sup> Ebû Rîde, Abdülhâdî, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye, Kahire, 1989, 84.

<sup>222</sup> Bağdâdî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasında Farklar*, Çev.Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, 97.

<sup>223</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Münyeye ve'l-Emel*, Thk. M. Ali, Yy. T.y. 150.

<sup>224</sup> Arslan, a.g.tez.74.

<sup>225</sup> bkz.Tirmizî, Da'avât, 83.

<sup>226</sup> Bkz.Enbiyâ, 21/47; Yûnus, 10/54-55; Zümer, 39/69.

<sup>227</sup> Bkz.Bakara, 2/153, 195; Maide, 5/13, 93; Tevbe, 9/4, 7, 36.

<sup>228</sup> Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara, 1994, 134.

<sup>229</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usul'l-Hamse*, 301.

<sup>230</sup> Aydın, a.g.e. 157.

<sup>231</sup> Hud, 11/107; Burûc, 85/16.

görünüyor.<sup>232</sup> Bu problem çok işlenmiş teolojik bir tartışma konusuyla bağlantılı bulunmaktadır: Tanrı'nın eylemleri Tanrı'nın eylemleri oldukları için mi iyidir? Yoksa yaptığı şeyler iyi olduğu için mi Tanrı iyidir?

Allah'ın hak, adalet ve iyilikten sapıp haksızlık, adaletsizlik ve kötülükte bulunacağını düşünmek asla doğru değildir. Zira Allah kendisini en mükemmel ahlâkî niteliklerle niteler. Bu hususta Mehmet S. Aydın "Vahiy yolu ile ortaya çıkan belirli ilâhî buyruklar ve yasaklar, kozmik anlamdaki iradenin bir bölümü olduğundan insanın varlık şartlarıyla ters düşmezler. Bundan dolayı da onlar gelişi güzel bir şekilde ortaya konmuş buyruklar değildir" demektedir.<sup>233</sup>

İslam dininin, hem otoriter hem de hümaniter nitelikleri olduğunu kabul etmek mümkündür. Eş'arilerin, hüsün-kubuh anlayışlarında teolojinin ağırlığı hissedilmektedir. Mu'tezile ise daha çok hümaniter anlayışa sahip görünüyor. Matürîdîler Mu'tezile'ye yakın olmakla beraber Allah'a vücubiyet yüklememeleri açısından bu iki eğilimin ortasında yer aldığı kabul edilebilir.

## SONUÇ

Hüsün-kubuh konusunda Eş'ari'nin konuyu Allah'ın sıfatları ve iradesiyle ilişkilendirdiği, konuyu bir sıfatullah problemi olarak ele aldığı anlaşılıyor. İnsan iradesi konusunda Cebriyye Mezhebinin aşırı tutumuna karşı tez oluşturan Mu'tezile de, konuyu "adalet, va'd-vaîd" görüşleriyle uyumlu olarak izah etmiştir. İlâhî iradeyi her şeyin ölçütü kabul eden Eş'ari'nin bu değer anlayışına, modern ahlâk terminolojisinde ahlâkî kelâm adını vermemiz mümkündür. Değerler konusunda iyi ve kötü şeylerin veya daha özel olarak fiillerin özünde bulunduğunu savunan akılcı ve objektivist Mu'tezilî değer anlayışının karşısında teistik sübjektivizm veya ethical voluntarizm vardır.<sup>234</sup> Eş'ariler Allah'ın irade ve kudretine vurgu yaparak ispat ve takdis anlayışı geliştirip sistemleştirirken, Mutezile adalet va'd, vaîd anlayışlarıyla uyumlu olarak, Allah'a kötülük izafe edilemeyeceği, dolayısıyla kötülüğü dilemediği ve yaratmadığı düşüncesi ile tenzih anlayışları gereği Allah'ın fiillerinde ahlâkîliğin altını çizmişlerdir. Allah, fiilin özünde var ettiği iyi ilkesini, kendisinin gereğince anlaşılması için de öngörür ve uyar. Mutezile Allah'ın ahlâkîliğini öne çıkarması, iyi-kötüyü belirlemede akla yetki ve sorumluluk yüklemesi açısından Eş'ariler'den daha isabetli görünüyor. Mu'tezile, İslâm Filozofları ve Mâtürîdî'ler benzer görüşlere sahiptirler. Râzî, Allah hakkında olmaması kaydıyla görünen alemde aklın getirdiği biçimde hüsün ve kubuhun tespit edilebileceğini söyleyerek<sup>235</sup> Mu'tezile'ye yakınlaşmaya ve Eş'arîlerin anlaşılması güç izahından kurtularak ortayı bulmaya çalışır.<sup>236</sup>

Konu ile ilgili bir kısım problemlerin çözümü, akli verenin, vahyi gönderenin Allah olduğunu kabul etmekten geçiyor. Yaratıcının insanı kendi haline bırakması mümkün iken böyle davranmayıp, insan aklına iyi-kötüyü apaçık kılması ve varoluş gayesini ve insan davranışlarının temel aldığı ahlâk ilkelerini bildirmesi ilâhî lütuf olarak değerlendirilebilir.

<sup>232</sup> Güler, a.g.e. 121-123.

<sup>233</sup> Aydın, Mehmet, Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, Ankara, 1981, 219.

<sup>234</sup> Haurani, a.g.e. 269; Turhan, Kasım, Bir Ahlak Problemi olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, İstanbul, 1996.

<sup>235</sup> Râzî, Meâlimu Usûli'd-Dîn, 66.

<sup>236</sup> Hasan, Hanefî, İslami İlimlere Giriş, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, 1994, 117.

İnsan hayatı anlamlandırmaya çalışırken içindeki "kesinlik isteği"<sup>237</sup> akli ile keşfettiği iyi kötünün sağlam bir yapıya kavuşmasını ve tam, hak ve adil karşılığı bulmasını arzu eder. Allah, el-mü'min<sup>238</sup> sıfatıyla insanın güvenip dayanma ihtiyacı hissettiği sağlam sistemini vahiy aracılığı ile kurmuştur.<sup>239</sup> M. S. Aydın, akıl ve vahyin birbirini bütünlemesini şöyle anlatır: "İslâmî rasyonellik içinde vahiy, sadece ontolojik değil, epistemolojik istikrar çerçevesini de oluşturuyor. Böyle bir çerçeve en azından iki ilkeyi güvence altına alıyor: Birincisi, rasyonellik, öncelikle aşkın olana açık olmak zorundadır. İkincisi, yorumlar ne kadar farklı olursa olsun, vahyin şüpheye mahal bırakmayacak açık beyanları, yani muhkemi vardır. Özellikle muhkem, din ve ahlak epistemolojisinde tehlike oluşturacak her türlü rölativizmi imkansız kılmaktadır. Bu, hem sağlam itikad, hem de sağlam amel için son derece önemlidir."<sup>240</sup>

Yaşayan toplumlara baktığımızda hemen hemen her toplumda aynı ahlâk yasalarının hüküm sürdüğü, aynı ahlâk ilkelerinin insanlar tarafından benimsendiği görülür. Hiç kimse iyiden tiksizmez ve ondan uzaklaşmayı düşünmez. Zira bunlar, insancılığın temelinde yerleşik bulunan "sabit" değerler (din)dir.<sup>241</sup> Hiç bir toplumda hırsızlık, yalancılık, sahtekarlık, haksızlık, adaletsizlik vb. kötülüklerin tasvip ve takdir gördüğüne şahit olunmaz. Ahlâk yasaları yönünden insanlık aynı ilkelerin önünde saf tutmuş gibidir.<sup>242</sup>

Tanrının varlığı kabul edildikten sonra vahyin imkanını kabul etmek pekâlâ mümkündür. Tanrı varsa O, hem varlığın hem de değerlerin kaynağıdır.<sup>243</sup> Tanrı ahlâk ilişkisini çift yönlü kabul etmek daha tutarlı görünüyor. Tanrıdan ahlaka geliş olduğu gibi, ahlaktan da Tanrıya gidış bulunur. Varoluşumuzu tercih eden ilâhî iradeyi bize yabancı, bizi zorlayan bir yabancı kuvvet olarak görmemek gerekir.

Akl ve vahiy iyi-kötünün belirlenmesinde iç içe, beraber düşünmenin değeri şu örnekten açıkça anlaşılır: Kişi, kendisini hırsızlıktan alıkoyan şeyin, hırsızlığın kötü ve haksız bir davranış olduğuna dair akli bilgisi olduğunun farkındadır. Polisiye tedbirlerin ve toplumsal baskının caydırıcılığı aklen verilen hükmü güçlendirir. Allah'ın hoşnutsuzluğu ya da azap edeceği yolundaki tehdidi bu hükmü perçinleştirir.<sup>244</sup> Sonucu bu faktörlerin birisi ile tefsir etmenin eksik kalacağı anlaşılmaktadır.

İndirgemeci bir anlayışla vahiy bir takım ahlak ilkelerinden ibaret sayıp, tüm yetkiyi akla yüklemek gibi bir niyetimiz yoktur. Vahiy gönderenin de, akli verenin de Allah olduğu, birine diğerini terk ederek yönelmenin veya ikisini ayırarak iyi-kötüyü anlamaya çalışmanın eksik kalacağını bilmek gereklidir. Dini, irrasyonel bir alan olarak değerlendirip inkara yönelik hatalı olduğu gibi, akıl ile vahiy birbirinden ayırarak, ayrı olması gerektiğini düşünerek ya da birbirine muhalif, müsabık sayarak hareket etmenin yanlış olduğu ortadadır.

<sup>237</sup> Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arntan, İstanbul 1996, 48.

<sup>238</sup> Güven veren, vaadine güvenilen. Allah Kur'an'da, "Şu halde kendilerini her türlü korkudan, güvensizlikten emin kılan Kâbe'nin Rabbine kulluk etsinler." buyurur. Kureyş, 106/4. Allah Muhammed (as)'ı elçi olarak göndererek, İslâm dini ile onlara güven sunmuştur. Bkz. Hazin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Tevîl fi Meâni't-Tenzil*, Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr, Beyrût, 1320/1901, 6/577.

<sup>239</sup> Râzi, *el-Muhassal*, 515.

<sup>240</sup> Aydın, Mehmet S. "İslâmî Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler", II. Uluslar arası İslâm Düşüncesi Konferansı, İstanbul, 1997, 112.

<sup>241</sup> Filiz, Şahin, *Ahlakın İnsanı ve Dinî Temelleri*, Konya, 1998, 120.

<sup>242</sup> Gölcük, Şerafeddin, *Kur'an ve İnsan*, Konya 1996, 209.

<sup>243</sup> Aydın, a.g.e.219.

<sup>244</sup> Andre Cresson, *el-Ahlâk fi'l-Felsefeti'l-Hadise*, çev. M. Abdülhalim, Z. Ebûbekir, Kahire, 1368/1948, 63.





## ARAP OLMAYAN MÜHTEDİLERİN ERKEN DÖNEM İSLÂM HUKÛKU'NUN GE- LİŞMESİNDEKİ ROLÜ\*

Harald MOTZKI\*\*  
Çeviren: Mustafa ÖZTÜRK\*\*\*

### ÖZET

**B** atılı araştırma geleneği İslâm Hukuku'nun oluşum safhasında Arap olmayan ulemânın oynadığı role büyük bir önem atfetmektedir. Bu düşünce tenkit edilebilir. Hicrî beşinci (mîlâdî on birinci) asırda önemli fıkıh âlimleri hakkında telif edilen tabakat türü bir eserden alınan bir örneklemede hakiki Araplar büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Arap olmayan âlimlerin dörtte üçü ise doğu kökenli ve eski Sasani İmparatorluğu'na ait bölgelerden gelmektedirler. Sadece çok az ulemânın açık bir şekilde hıristiyan veya yahudi kökenli olduğu görülmektedir. Bu sonuç Arap asıllı olmayan fukahânın, kendi kökenlerine ait hukuk sisteminden -Roma, Roma eyâlet hukuku ve yahudi hukuku- ilk devir İslâm Hukuku'na çözümler getirdikleri faraziyesini teyit etmez.

### Giriş

Ebû İshâk Şîrâzî'nin hicrî beşinci asırda (mîlâdî, onbirinci asır) müslüman hukukçular hakkında yazılmış bir biyografik eser olan Tabakâtu'l-fukahâ'sında aşağıdaki şu söz bulunmaktadır: "Abâdile öldüğünde -Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b.

\* "The role of non-Arab converts in the development of early Islamic law", *Islamic Law and Society* VI. 293-317, *Leiden, October 1999*

\*\* Prof. Dr., University of Nijmegen, İslâm'ı kabul eden gayr-i Arap muhtediler meselesi hakkında beni düşünmeye sevk ettiği ve bu konudaki fikirlerimin sonuçlarını Temmuz 1977'de Leeds Üniversitesinde düzenlenen Uluslararası Ortaçağ Konferansı'nda takdim etmek üzere davet ettiği için John Nawas'a burada teşekkür etmek isterim. Ayrıca ILS'nin editörlerine ve makalenin ilk taslağına olan değerli yorumlarından dolayı dışarıdan okuyuculara da minnettarım.

\*\*\* M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı Doktora öğrencisi. ozturk69@hotmail.com Makaledeki bazı Almanca ifadelerin çevirisinde yardımcı olan değerli arkadaşım Tuncay Başoğlu'na burada şükranlarımı arz etmek isterim.

Ömer ve Abdullah b. Amr b. el-As- bütün beldelerde fıkıh bilgisi mevâlîye (Arap kökenli olmayan müslümanlar) intikal etti. Mekke fakîhi Atâ, Yemeninki Tâvûs, Yemâme'ninki Yahya b. Ebî Kesîr, Basra'nınki Hasan el-Basrî, Kûfe'ninki, İbrahim en-Nehaî, Surîye'ninki Mekhûl, Horasan'ınki Atâ el-Horâsânî'dir. Tek istisna ise Medîne'dir. Allah Teâlâ bu şehre Kureyş kabîlesinden meşhur fakih Saîd b. el-Müseyyeb isimli bir zâtı nasip etmiştir.<sup>1</sup>

Bu ifade Hz. Peygamber'den sonraki ilk nesilde çoğunlukla fıkıh öğretiminin Arapların elinde olduğunu ancak hemen ikinci nesilde, yani, İslâm'ın ilk asrının ikinci yarısında (milâdî yedinci asır), söz konusu ilmin İslâm memleketlerinin hemen hemen bütün bölgelerinde Arap kökenli olmayan mühtedilerin eline geçtiğine işaret etmektedir.

Yine mevâlî hakkında yukarıda zikredilen malumat doğruysa, bu durum bazı soruları akla getirmektedir. Bu değişimin sebepleri nelerdir? Mevâlînin söz konusu ilimdeki hâkimiyeti yalnız kısa bir dönem midir yoksa bu olgu devam etmiş midir? Arap olmayan unsurlar nerelidir? Beraberlerinde nasıl bir kültür getirmişlerdir? Onların İslâm fıkıhına ne tür etkileri olmuştur?

Batılı araştırmacılar on dokuzuncu asrın ikinci yarısından beri bu meselelerle ilgilenmektedirler. Paul de Lagarde 1866'da yazdığı eserde önde gelen müslüman âlimler arasında Sâmi kökenli hiç bir kimsenin bulunmadığını belirtmektedir.<sup>2</sup> Alfred Von Kremer ise bu konuda "Öyle görülüyor ki bu ilmî çalışmalar (kırâât, tefsir, hadis rivâyeti ve fıkıh) ilk iki asırda ağırlıklı olarak mevâlî tarafından yürütülmüştür"<sup>3</sup> diyerek meseleye biraz daha ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Bu hükme, bazı Arapların ilimle meşgul olduklarını kabul eden ancak onların çok azının başarılı olduğunu düşünen Goldziher de katılmaktadır.<sup>4</sup> Müslüman ulemâ içerisinde Arap olmayan âlimlerin sayısal üstünlüklerine kanaat getiren Goldziher, bu mesele hakkında yapılacak istatistiki bir çalışmanın mezkur iddiayı ispat edebileceğini öngörmektedir.<sup>5</sup>

Goldziher'in önerdiği gibi bir istatistiki araştırmaya şu ana kadar teşebbüs edilmemiştir. Muhtemelen buna çok etkin ve son derece saygın olan bu İslâm araştırmacısının otoritesi engel olmuştur. Sebep ne olursa olsun benzer görüşler bugün de tedavülde-

<sup>1</sup>Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ* (Beyrut, 1401/1981), 58. Bu bir mevlâ olan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in (ö. 182/798-799) rivâyetidir. Şîrâzî, bu rivâyeti yoruma gitmeksizin İbnü'l-Müseyyeb başlığı altında zikreder. Onun fukahâ hakkındaki tabakatı söz konusu iddianın aksini içerdiğinden, Abdurrahman'ın mevâlîyle ilgili görüşüne katılması muhtemel gözükmemektedir. Zührî'den kendisiyle Halîfe Abdülmelik arasındaki diyalog şeklinde mana olarak benzer bir rivâyet nakledilmektedir. Fakat burada -Yezid b. Ebi Habîb (Mısır) ve Meymun b. Mihrân (el-Cezîre)- iki başka isim daha zikredilmektedir. Saîd b. el-Müseyyeb ve Yahya b. Ebî Kesîr ise bulunmamaktadır. Horasan'ın önde gelen âlimi olarak Atâ'nın yerini Dahhak b. el-Müzâhim almıştır. Krş. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889), I, 114-115. Bu diyalogun başka bir şekli de İbn Manzura ait *Târîhu Muhtasari Dimâşk li-İbni Asâkir* (Dimaşk, 1984-88), XVII, 70-71'de bulunmaktadır. Burada İbrâhim en-Nehaî bir Arap olarak zikredilmektedir.

<sup>2</sup>P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* (yy. 1866, [Osnabrück, 1966], s. 8, dipnot 4 (vurgu bana ait). Ayrıca bk. Goldziher, *Studien*, I, 109.

<sup>3</sup>A. Von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig, 1873), s. 16 (vurgu bana ait). Ayrıca bk. Goldziher, *Studien*, I, 109.

<sup>4</sup>Goldziher *Studien*, I, 112: "Bununla Araplar'ın ilmi çalışmayı tamamen terk ettikleri söylenemez. İslâm ilimler tarihinde bazı gerçek Arap kökenli âlimler de bulunmaktadır..." 113. "Bunu sadece küçük bir azınlık başarmıştır. Bununla birlikte onlar entellektüel sahalarda doğuştan gelen öğrenme arzularını fetihle ortaya çıkan ilişkilere uygulayan yeni ele geçirilmiş yabancılar tarafından kolayca geride bırakılmışlardır. (vurgu benim).

<sup>5</sup>*Age.*, 114: "Her hal ü kârda bu sayısal orantı hakkında yapılacak istatistiki bir inceleme Arapların oldukça aleyhine bir sonuç ortaya çıkaracaktır."

dir.<sup>6</sup> Son dönem batılı araştırmacıların genel görüşü Patricia Crone tarafından ifade edildiği üzere şöyle özetlenebilir: Ortadoğuyu müslüman Arapların feth etmesinin ardından Arap olmayanların müslüman Arap toplumuyla bir bütünleşme (entegrasyon) süreci başlamıştır. Başlangıçta Arap olmayanlar etnik ön yargıya maruz kalmalarına rağmen eğitimi, becerileri ve sayılarının çokluğu öyle bir durumdaydı ki hızlı bir şekilde etki makamlarını elde etmişler, ilim dünyasına hâkim olmuşlar ve de İslâm inancının oluşmasında çok önemli bir rol oynamışlardır.<sup>7</sup> Burada altı çizilmesi gereken nokta, fethedilen bölgelerin önceki yerli elitleri, üstün beceri ve kültürlerini yeni Arap efendilerinin hizmetine sunarak, hızlıca müslüman toplum içerisinde asimile edilmiş olmalarıdır. Bu görüş makul gözükmemektedir ve ben de yakın zamana kadar bunu benimsemekteydim. Ancak yoğun bir şekilde biyografi (tabakat) literatürünü okuduktan sonra Arap ulemânın sayısının düşündüğüm kadar az olmadığına kani oldum. Bu izlenimi tahkik etmek maksadıyla konu hakkında bir istatistiki araştırmaya girişmeye karar verdim.

Arap olmayanların İslâmî ilimlere hâkim oldukları görüşü, sadece bir olgu ifadesi olarak görülmemiştir. Çoğunlukla bu -zaman zaman imalı bir şekilde- İslâm kültürünün yüksek seviyesinin antik dünyanın gelişmiş medeniyetlerinin kenarında yaşayan bir halkın ürünü olamayacağı fikriyle ilişkilidir. Dolayısıyla Goldziher ve Von Kremer'in kanaatleri üzere bu başarıya, yüksek eğitim ve kültürleriyle Arap olmayan âlimler sebep olmalıdırlar.<sup>8</sup>

Ayrıca Arap olmayan ulemânın kritik rolü, batılı araştırmacıların İslâm medeniyetinin oluşum dönemi esnasında keşfettikleri Roma'dan veya Roma eyâlet hukukundan ve çok az bir derecede Fars medeniyeti, Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten iktibas edilen bir çok örneği açıklayabilirdi. Bu fikrin iki savunucusu Goldziher ve Joseph Schacht'tır.<sup>9</sup> Schacht, Arap-İslâm medeniyeti üzerindeki İran ve Helenistik (kültürün) etkilerinin başlangıç tarihini hicrî ilk asrın ikinci yarısı olarak verir (670-720 civarı). Ve o bu sürecin ikinci asırda zirveye çıktığı görüşündedir. Söz konusu sürecin ilk semereleri de hukuk alanında ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup> Peki bu tesir nasıl gerçekleşmiştir? Schacht'a göre "İslâm Hukuku Irak'ta hicrî 100 yılı civarında başlamıştır" "o vakitte İslâm medeniyetinin kapısı ardına kadar İslâm'a ihtidâ eden gayr-i Arap eğitilmiş potansiyel taşıyıcılara açılmıştı."<sup>11</sup> Meselâ hıristiyan doğu kiliselerinin kilise hukuku ile İslâm Hukuku arasındaki paralellige, muhtemelen İslâm'a giren hıristiyanlar sebep olmuştur.<sup>12</sup> Hiç bir zaman bir Roma veya Bizans eyâleti olmamış Irak gibi bir bölgede, Roma Hukuku'nun etkisini açıklamak için Schacht "Helenistik eğitim

<sup>6</sup> M.J. Kister yakında yazdığı bir makaleyi şu ifadeyle bitirmektedir: "Muhtemelen çoğunluğunu mevâlinin oluşturduğu (benim vurgum) yeni ulemâ nesli tarafından [yani ikinci asrın başından itibaren, H. M.] Peygamberler ve veliler hakkındaki kıssalar, menkıbeler ve hadislerin nakli yaygınlaştırılmaktaydı." (Bk. M. J. Kister, "...Lâ taqra'ü'l-qur'âne 'alâ l-mushafıyyin wa-lâ tahmilü l-'ilme 'ani l-sahafıyyin...Some Notes on the Transmission of Hadith", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1988), 127-62, özellikle, 162.

<sup>7</sup> P. Crone, "Mawla", *EP*, VI, 874-82, özellikle, 877.

<sup>8</sup> Goldziher İslâmî ilim faaliyetini "yabancı bir formasyon" olarak görmektedir. Krş. *Studien*, I, 112 ve II, 53.

<sup>9</sup> Bk. Goldziher, *Studien*, II, 75-76 (fıkıh da nahiv ve kelam ilminden daha fazla bir oranda Arap aklının ürünü değildir. Zaten ilk dönem müslümanları fıkıhın bu ithal edilmiş karakteri hakkında açık bir bilince sahipti). Goldziher'in fikirlerinin bir özeti için bk. P. Crone, *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate* (Cambridge, 1987), 102-06.

<sup>10</sup> *The Legacy of Islam*, ed. J. Schacht/C.E. Bosworth (Oxford, 1974), 6. İslâm öncesi hukuk sistemlerinden etkilenme ve alıntılar meselesinin uygun bir tarihi özeti Crone tarafından verilmiştir. *Roman*, böl. I.

<sup>11</sup> J. Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation* (1950), 9-17, özellikle, 13.

<sup>12</sup> *Age*, 17.

almış (metnin aynısı) şahıslara" başvurmaktadır.<sup>13</sup> O ilk müslüman hukukçuların, şuurlu bir şekilde ecnebi hukuk kitaplarına müracaat ederek yabancı hukuk kurallarını benimsemiş olabileceklerini düşünmemekte, fakat müslüman ulemâ arasındaki mühtedilerin, hukuk unsurlarını ihtiva eden kendilerine has geleneksel eğitimlerinden ilham almış olabileceklerini iddia etmektedir.<sup>14</sup>

Ben İslâm fıkhnın esas olarak Arap Yarımadası dışındaki İslâm öncesi hukuk sistemlerinden yapıldığı iddia edilen iktibaslardan veya onların tesirlerinden sorumlu olan gayr-i Arap ulemânın ürünü olduğu fikrini tenkit etmek istiyorum. Bu görüşün yerine yeni bir fikir getirmek niyetinde değilim, fakat yalnızca söz konusu görüş hakkında emin olmayacağımızı ve bu meselenin İslâm araştırmacılarının (Islamicist) daha ileri düzeyde araştırma yapmaları gerektirdiğini göstermek istiyorum. Benim argümanlarım, (sahâbe nesli hariç olmak üzere) hicrî birinci ve ikinci asrın en önemli fakihleri hakkındaki mevcut biyografik bilgilerin bir istatistiki analizine dayanmaktadır. Buna göre şu meseleler üzerinde yoğunlaşacağım: Arap fukahânın Arap asıllı olmayanlara oranı ne kadardır? Gerçekten Arap olmayanların hâkimiyeti söz konusu mu? Farklı fıkıh merkezleri hakkında aynı orandan bahsedilebilir mi? Gayr-i Arap ulemânın kökenleri nedir? Müslüman Arap toplumuyla bunların entegrasyon derecesi nedir?

Önemli fıkıh âlimlerini belirlemek için Şîrâzî'nin yukarıda zikri geçen Tabakâtu'l-fukahâsını kullanmaktayım. Bu kitap Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) en önemli olarak gördüğü bir grup fukahâyı içermektedir. Onun seçiminin iki avantajı vardır. Birincisi elde mevcut bir eser olmasıdır. Zira ilk iki asırda yetişen müslüman fukahâ hakkında büyük ve kolayca ulaşılabilir bir veri tabanı oluşturmamız biraz zaman alacaktır. İkincisi ise sınırlı bir hacminin bulunmasıdır. Öyle ki bu özelliği onu şu anda yapmakta olduğum bir ön çalışma için uygun kılmaktadır. Şîrâzî örneğinin bazı noksan ve kusurları olduğu görülüyor. Fakat bu kusurlar şimdi açıklayacağım üzere bana göre pek önemli değildir. Şöyle ki (1) verilen örneklerin sınırlı sayıda olmasının sonuçların güvenilirliğini etkileyeceği iddia edilebilir. Bu doğrudur ancak neticeleri önemsiz kılmaz. Tabi bunlar geçici sonuçlardır ve daha büyük bir örnekleme temelinde kontrol edilmesi gerekir.<sup>15</sup> (2) Şîrâzî'nin seçimi Şafîî ulemâsı lehinde taraflı bir tercih olabilir. Ancak bu itiraz haklı telakki edilemez. Zira Şîrâzî'nin erken dönem bölgesel fıkıh merkezlerinden bir veya bir kaçını diğerleri aleyhine tercih ettiğine dair hiç bir emare yoktur. Hatta rakip ekollerin en önde gelen âlimleri bu esere

<sup>13</sup> *Age.*, 15.

<sup>14</sup> J. Schacht, "Droit byzantin et droit musulman", *Convegno di scienze morali storiche e filologiche*, 1956 (Roma 1957), (Accademia nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni, 12), 97-218, özellikle, 201-03. Schacht'ın iktibasların muhtemel kaynağı olarak sözlü Helenistik eğitimi (Hellenistic rhetorical education) göstermesi Crone tarafından reddedilmektedir. Krş. *Roman*, 9-10.

<sup>15</sup> Bu yöndeki bir adım, Hollanda ulemâ projesi (Netherlands Ulama Project) (NUP) çerçevesinde Monique Bernards ve John Nawas tarafından yapılan İslâm'ın ilk dört asrına ait 1049 müslüman ulemâyı içeren bir örnekleme çalışmasıdır. Leiden, Utrecht ve Nijmegen üniversiteleri tarafından başlatılan ve Hollanda İlmî Araştırma Organizasyonu (Netherlands Organization for Scientific Research) (NWO) tarafından desteklenen proje başka veri tabanlarını da içermektedir. Hollanda Ulemâ projesinin (NUP) genel tanıtımı için bk. J. Nawas, M. Bernards, "A preliminary report of the Netherlands Ulama Project (NUP): The evolution of the class of 'ulemâ' in Islam with special emphasis on the non-Arab converts (*mawâlî*) from the first through fourth century AH", *Law Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3- September 9, 1996)*, ed. U. Vermeulen ve J. M. F. van Reeth (Leuven 1998), 97-107.

alınmıştır.<sup>16</sup> (3) Schacht İslâm Hukuku'nun hicrî ilk asırda mevcut olmadığını iddia etmektedir. Şayet bu doğruysa ilk asrın fukahâsıyla alakalı İslâmî rivâyetler güvenilir olmamalıdır. Ancak başka yerde gösterdiğim gibi İslâm Hukuku, Schacht'ın iddia ettiği vakitten elli veya yetmiş beş sene daha erken başlamıştır.<sup>17</sup> Şîrâzî'nin Tabakât'ını sadece bir örnekleme oluşturmak için temel olarak kullanmaktayım. Onun tarafından zikredilmeyen önemli gördüğüm bir kaç âlimi de ben eklemiş bulunuyorum. Yine Şîrâzî'nin klasik mezhepler çerçevesinde zikrettiği ama ikinci asra ait olan bir kaç diğer âlimi ekledim. Üçüncü asra ait olduklarından dolayı onun eserinde zikredilen bir kaç şahsı da terk ettim. Nihaî örnekleme 115 şahıstan meydana gelmektedir. Bunlardan 108'i Şîrâzî'den alınmış ve 7'sini ben eklemiş bulunuyorum. Şîrâzî'nin âlimlerle ilgili verdiği bilgiler çoğunlukla çok muhtasar ve sınırlıdır. Genellikle onlar hakkındaki bilgileri Şîrâzî'den değil de İbn Hacer'in (852/1449) *Tehzîbu't-Tehzîb*'inden aldım. Ayrıca Şîrâzî'nin verdiği bilgiler kullanılmış ve diğer biyografik eserlere de müracaat edilmiştir.<sup>18</sup>

Gayr-i Arap kökenli ulemâyı tespit etmenin en kolay metodu kaynaklarda açıkça bir şahsın mevlâ olarak geçip geçmediğini belirlemektir. Şayet böyle bir kayıt yoksa söz konusu şahıs Arap olarak kabul edilebilir. Araştırmamda takip edilen metod budur. Bu Crone'nin mevlâ terimi hakkındaki şu fikrine de uygundur: "Mevlâ bir İslâmî metinde ikili ilişkinin aşağı tarafı hakkında kullanıldığında, ...hemen daima erken dönem İslâm Hukuku'nda kabul edilen bir tâbii türü anlamına gelir... "ve söz konusu tâbii türü" âzat edilmiş bir gayr-i Arap veya bir mühtedi yahut İslâm toplumuna yeni girmiş bir kimsedir."<sup>19</sup> Bu telakki benim geç dönem biyografi literatürünü kullanırken elde ettiğim tecrübemle de teyit edilmektedir ki, mezkur literatürde mevlâ terimi Arap kökenli olmayanlara işaret etmektedir.

Bununla beraber bu açık ve keskin ayırım bazı problemleri barındırmaktadır. Velâ kavramı ve mevlâ terimi bidayette etnik bir kökene değil de sosyal bir statüye işaret etmektedir. İslâm öncesi devirde velânın çeşitli şekilleri vardı. En önemli olanları velâu'l-hilf (konfederasyon), velâu'l-civar (komşuluk)\* ve velâu'l-itâka (âzat edildikten ve bir tabi olduktan sonra eski köle ile efendisi arasındaki ilişki) dir.<sup>20</sup> Mevâlînin bütün bu üç nevi, Arap veya gayr-i Arap olabilir. Onlar bir Arap kabilesiyle bütünleşebilmişler ve dolayısıyla

<sup>16</sup> Aşağıda göreceğimiz üzere bu, NUP'un ana veri tabanıyla gerçekleştirilen mevcut çalışmanın neticelerinin bir mukayesesi tarafından doğrulanmaktadır.

<sup>17</sup> Krş. H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1991); a.mlf., "The *Musannaf* of Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of authentic *ahâdîth* of the first Islamic century", *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 1-21; a.mlf., "Der *Fiqh* des -Zuhrî: die Quellenproblematik", *Der Islam* 68 (1991), 1-44; a.mlf., "Quo vadis *Hadîth*-Forschung? - Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nâfi' the *mawlâ* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *hadîth* Literature", *Der Islam* 73 (1996), 40-80; 193-231; a.mlf., "Die Entstehung des islamischen Rechts", *Der islamische Orient - Grundzüge seiner Geschichte*, ed. A. Noth/J. Paul (Würzburg, 1998), 151-73; a.mlf., "The Prophet and the Cat: on dating Mâlik's *Muwatta'* and legal traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 18-83.

<sup>18</sup> İbn Hacer'in *Tehzîbu't-Tehzîb*'i özellikle benim amacıma uygundur. Çünkü (ilk kaynakların eleştirel bir değerlendirmesini esas alan) müellif, bu eserinde bir âlimin mevlâ olarak görülüp görülmediğini daima zikreder.

<sup>19</sup> Crone, "Mawlâ", 874.

\* Makalenin aslında neighborhood=komşuluk karşılığı verilen velâu'l-civâr, gerçekte basit bir komşuluk ilişkisinin çok ötesinde bir koruma ve himaye etme müessesesidir ki sonraları daha ziyade "eman" terimiyle ifade edilmiştir. Bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslar arası İlişkiler*, Ankara, 1998, s.236; Ahmet Önkâl, "Civar" *DİA* 8/34 (marife).

<sup>20</sup> Krş. Goldziher, *Studien*, I, 105-06 ve J. Juda, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawâlî in frühislamischer Zeit*, Doktora tezi, Fakultät für Kulturwissenschaften (Tübingen 1983), böl. 1.

bu kabilenin nesebini almış veya iddia etmiş olabilirler. Bunun yanında Arap olmayanlar (ve tabii ki Araplar da) Araplarca evlat edinilmiş olabilirler ve bu yolla bir Arap şeceresini elde edebilirler. Binaenaleyh Arap nesebine sahip bir şahıs zorunlu olarak daima gerçek bir Arap demek değildir. Ve bir "mevlâ" da daima Arap olmayan demek değildir. Arap Yarımadası'nda yeni bir toplum tipi olarak İslâm cemaatinin gelişmesi (mesela, evlat edinme, hilf ve Arapların köleleştirilmesinin yasaklanması) ve bu yeni toplumun Arap olmayanlarca meskun bölgelere yayılmasının yol açtığı sosyal ve kavramsal değişikliklerin bir neticesi olarak bu karışık durum ve terminoloji İslâm'ın ilk asrında giderek değişmiştir (bu dönemde hilf'in akdedilmesi ve Araplar'ın köleleştirilmesi yasaklanmıştır). Bu değişiklikler büyük bir gayr-i Arap, köle ve hürlerin akınına sebep olmuş, böylece mevâlî sınıfı neredeyse munhasıran Arap olmayanlardan meydana gelmiş ve söz konusu kavram onlarla sınırlanmıştır. Genel olarak terminoloji daha sonraki telakkiden esinlenmiş gözükmektedir. Fakat tabakat ve ensap müelliflerinin bir şahısın Arap olduğuna dair hükümlerinin başka bilgilerle çeliştiği birkaç örnek de vardır. Ben böyle şahısları "Arap *mevâlî*" diye isimlendiriyorum.

Arap mevâlîyle ilgili tezat teşkil eden bilgiler bir kaç faraziye ile açıklanabilir: (1) Söz konusu şahıs gayr-i Arap kökenlidir fakat bu durumu sun'î Arap şeceresiyle gizlemeye çalışmış olabilir. Bununla beraber onun hilesi başkaları tarafından ortaya çıkarılır. (2) Bir âlimin İslâm öncesi devirlerde hilf veya velânın diğer türleri vasıtasıyla bir Arap kabilesine intisab etmiş olan dedeleri de Arap olmayabilir. Böylece bu kimselerin gerçek kökeni tamamen unutulmamış olsa da onların soyundan gelenler Arap olarak düşünölmüş olabilir. (3) Söz konusu âlim Arap kökenli olur fakat onun atalarından biri vaktiyle köle veya halîf olmuştur ve bu şekilde aslen ait olmadığı bir Arap kabilesine nisbet edilmiştir. (4) Çelişkili bilgiler bahis konusu âlimle ilgili kayıtların yanlış anlaşılmasından da kaynaklanabilir.<sup>21</sup> 2 ve 3 nolu faraziyeler gözönünde bulundurulduğunda, İslâm öncesinden hicrî ikinci asra kadar olan intikal dönemindeki daha erken ve daha kapsamlı velâ kavramının sürekliliği, karışıklığa katkıda bulunmuş olabilir.

## RAKAMLAR

Şîrâzî'ye göre "*tabiîn fukahâsî*"<sup>22</sup> döneminde İslâm Hukuku'nun dokuz merkezi vardı. Bunlar Medîne, Mekke, Yemen, Suriye ve el-Cezîre (Mezepotamya'nın kuzey kısmı), Mısır, Kûfe, Basra, Bağdât ve Horasan'dı. Bu sınıfa ait ulemâ takriben 50/670 ile 300/912 yılları arasında faal durumdaydı. Benim çalışmam ilk iki asırla sınırlı olduğundan Şîrâzî tarafından zikredilen Bağdatlı ulemâyı dikkate almayacağım. Zira onlar üçüncü asra aittirler. Şimdi Şîrâzî'nin takdim ettiği sıraya göre merkez merkez bu grupları inceleyeceğim.<sup>23</sup>

## MEDİNE FUKAHÂSİ

\*Sa'id b. el-Müseyyeb (A),<sup>24</sup> Urve b. ez-Zübeyr (A), el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (A), Ebû Bekr b. Abdîrahman (A), Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd (A), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (A), Süleymân b. Yesâr (n), Ebû Seleme b. Abdîrahman b. Avf, (A),

<sup>21</sup> Muhtemel bir örnek için aşağıdaki 36 nolu dipnota bk.

<sup>22</sup> Bu tabirle Şîrâzî, klasik sünî fıkıh ekollerine müstesna olmayan müstakil fukahâyı kasteder.

<sup>23</sup> Şîrâzî tarafından zikredilen Araplar'ın isimleri zaman zaman kısaltılmıştır; bunun aksine Arap olmayan âlimlerin nesepleri diğer kaynaklardan alınan malzemeye [parantez içinde verilerek] tamamlanmıştır

<sup>24</sup> (A) Arap kökenli, (n) Arap olmayan anlamında kullanılmıştır.

Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (A), Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib, (A), Kabîsa b. Züayb (A), Abdumelik b. Mervân (A).

\*Ali b. el-Huseyn b. Ali (A), el-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (A), [Abdullah b. Ömer'in mevlâsı Nâfi'] (n), Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Şihâb ez-Zührî (A), Ömer b. Abdilaziz b. Mervân (A), Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali (A), Abdurrahman b. el-Kâsım b. Muhammed (A), Rabî'a b. Ebî Abdirrahmân Ferrûh (n), Ebû Zinâd Abdullah b. Zekvân (n), Abdullah b. Yezîd b. Hüzmûz (n), Yahyâ b. Sa'îd b. Kays el-Ensârî (A).

\*Muhammed b. Abdurrahman b. el-Muğîre b. Ebî Zi'b (A), Abdulazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme [Dînâr veya Meymûn] el-Mâcişûn (n), Abdullah b. Muhammed b. Ebî Sebre (A), Kesîr b. Farkad (A), Mâlik b. Enes (A).

Örnekleme üç tabakaya ayrılan yirmi sekiz<sup>25</sup> isimden meydana gelmektedir. Bu tabaka Sa'îd b. el-Müseyyeb'le (yaklaşık ö. 94/714) başlayıp Mâlik b. Enes'le (ö.179/796) son bulmaktadır.<sup>26</sup> Oniki kimseden oluşan ilk tabakada yalnız bir şahıs Arap olmayan mevlâdır. Diğerleri çoğunlukla Hz. Peygamber'in kabilesi Kureyş'tendir. Bunlardan çoğu onun irtihalinden sonra idârî ve siyâsî hayatta önemli rol oynayan Peygamber ashâbının çocukları veya torunlarıdır. İkinci tabaka ise onbir âlim içermektedir. Bunlardan dördü mevâlî, diğerleri çoğunlukla önde gelen sahâbe torunlarıdır. Üçüncü tabakada beş kişi vardır. Bunlardan ikisi Kureyş'ten, ikisi Medîne kabîlelerinden, biri de gayr-i Arap kökenlidir. Netice itibariyle Medîne'de toplam olarak yirmi iki Arap ve yalnız altı adet Arap olmayan âlim mevcuttur (oran 8:2).

### MEKKE FUKAHÂSÎ

\*Atâ b. Ebî Rabâh [Eslâm] (n), Mücâhid b. Cebr (n), Abdullah b. Ubeydullah b. Ebî Müleyke (A), Amr b. Dînâr (n), Abdullah b. Abbâs'ın mevlâsı İkrime (n), [Ebu'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim b. Tedrûs] (n).

\*Abdullah b. Ebî Necîh [Yesâr] (n), Abdumelik b. Abdilaziz b. Cüreyc (n).

\*Müslim b. Hâlid [b. Ferve veya Karkara yahut Cerce] ez-Zencî (n).

\*Muhammed b. İdrîs [eş-Şâfi'] (A).

Mekke ile ilgili on isme sahibiz.<sup>27</sup> Birincisi Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/733) Sonuncusu Şâfi'î'dir (204/820). Birinci tabakada beş mevâlî bir Arap, ikinci tabakada her ikisi de Arap olmayan iki âlim, üçüncü tabakada bir mevlâ, dördüncü tabakada ise bir Arap âlim görmekteyiz. Bunların mecmu iki Arap, sekiz de Arap olmayandır (oran 2:8). Dolayısıyla buradaki oran hemen hemen Medîne'deki durumun tam tersidir.

### YEMEN FUKAHÂSÎ

\*Tâvûs b. Keysân (n), Atâ b. Merkebüz (n), <sup>28</sup> Şerâhil b. Şurahbil (n), Haneş b. Abdillâh (n), Vehb b. Münebbih (n).

\*[Ma'mer b. Râşid] (n).

\*[Abdurrazzak b. Hemmâm b. Nâfi'] (n).

<sup>25</sup> Şîrâzî'nin verdiği yirmi adet isme bir isim (Nâfi') tarafımdan eklenmiştir.

<sup>26</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, 57, 68.

<sup>27</sup> Şîrâzî tarafından verilen dokuz isme (*Tabakât*, 73) bir isim de (Ebu'z-Zübeyr) ben eklemiştir bulunuyorum.

<sup>28</sup> Kırş. İbn Sa'd, *et-Tabakât el-kübrâ* (Beyrût, ts.), V, 533, 544.

Yemen'deki fıkıh ilmi, tamamı gayr-i Arap kökenli olan yedi kişiyle<sup>29</sup> temsil edilmektedir. Birincisi Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), sonuncusu Abdurrazzâk'tır (211/827). Yemenli fakihlerden üçü (Tâvûs, Ma'mer ve Abdurrazzâk) mevâlidir. Diğer dördü ise Fars kökenli ebnâdandır ki bunlar milattan sonra altıncı asrın son on yıllarında Sasani hükümdarlarınınca kurulan ve Hz. Muhammed'in risâletine kadar ülkeyi yöneten Fars kolonisi bireylerinin Yemen'de doğmuş nesilleridir.<sup>30</sup>

### SÛRİYE VE CEZİRE FUKAHÂSİ

\*Ebû İdrîs Aîzullah b. Abdullah el-Havlânî (A), Şehr b. Havşeb el-Eş'arî (A).

\*Abdullah b. [Ebî] Zekeriyâ' (A), Hânî' b. Külsüm (A), Recâ b. Hayva el-Kindî (A), Mekhûl b. Abdillâh [Şuhrab] (n), Ebû Eyyûb Süleyman b. Mûsâ el-Eşdak (n), (el-Cezîre) Meymûn b. Mihrân (n).

\*Abdurrahman b. Amr b. [Ebî Amr] Yahmid el-Evzâ'î (n), Yezid b. Yezid b. Câbir (A), Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir (A), Yahya b. Yahya el-Gassânî (A), Muhammed b. el-Velîd b. Ğâmîr ez-Zebîdî (A), Sa'îd b. Abdilazîz et-Tenûhî (A).

Şîrâzî Sûriye ve Cezîre'nin en önemli hukukçuları olarak ondört isim vermektedir. Liste Ebû İdrîs el-Havlânî ile başlamakta (ö. 80/689) ve Sa'îd b. Abdilazîz et-Tenûhî (ö. 166/783) ile son bulmaktadır.<sup>31</sup> İlk tabaka iki Arap âlime sahiptir. Ancak bunlardan biri *mevlâdır*.<sup>32</sup> İkinci tabakada üçü Arap üçü de gayr-i Arap olmak üzere altı şahıs bulunmaktadır. Üçüncü tabaka yalnız biri gayr-i Arap kökenli bir mevlâ olmak üzere altı âlimden oluşmaktadır. Bunların tamamından yalnız dört Suriyeli'nin soy bakımından gayr-i Arap olduğu söylenebilir. Yine Arap ulemâdan biri muhtemelen daha önceden hıristiyan olan bir aileden gelmektedir.<sup>33</sup> Oran açısından %70 Arap ulemâya karşı Arap olmayanlar %30'dur. Suriye'de Medîne'deki gibi Araplar açık bir şekilde Arap olmayan ulemâya karşı çoğunluğu teşkil etmektedirler.

### MISIR FUKAHÂSİ

\*Abdurrahman b. Useyle es-Sunebhî (A), Abdullah b. Mâlik el-Cîşânî (A), Mersed b. Abdullah el-Yezenî (A).

\*[Yezîd b. Ebî Habîb] (n), Bükeyr b. Abdullah b. el-Eşhec (n), Ebû Umeyye Amr b. el-Hâris b. Ya'kûb (n).

\*Leys b. Sa'd b. Abdirrahman (n), [Abdullah b. Lehî'a] (A).

<sup>29</sup> Şîrâzî tarafından verilen beş kişiye (*Tabakât*, 73, 74) iki kişi de (Ma'mer b. Râşid, Abdurrazzâk) ben ilave ettim.

<sup>30</sup> Krş. K.V. Zettersteen, "al-Abnâ' (II)", EI<sup>2</sup>, I, 102.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, 74-77. Şîrâzî'nin listesinin sonundaki şahısları uygun kronolojik sıra içerisinde ben düzenledim.

<sup>32</sup> Şehr b. Havşeb el-Eş'arî. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Haydarabad, 1325-27/1907-09), IV, 369 Şehr b. Havşeb el-Eş'arî Evs kabilesinden Esmâ binti Yezîd b. es-Seken'in mevlâsıdır. W. Caskel, *Ğamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hisâm ibn Muhammad al-Kalbî* (Leiden, 1966), I, 273'te Beni Eşhar arasında Şehr b. Khavşeb (metinde aynen böyle) isimli bir kimse zikredilmiştir. Bu zâtın baba ismindeki ihtilaf yanlış okuma veya istisnah hatasından kaynaklanmış olsa gerektir (İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 449 ve Şîrâzî bu zâtın babasının ismini Havşeb olarak vermektedir) ve her iki durumda da muhtemelen aynı şahıs kastedilmiş gözükmektedir. İşte bu bir Arap *mevlâ* örneğidir.

<sup>33</sup> Söz konusu şahıs Yahya b. Yahya el-Gassânîdir. Bu onun ve babasının ismi ve İslâm gelmeden önce hıristiyanlığı kabul eden bir kabile olan Gassânîlerden gelen soyu üzerine temellendirilmiş bir neticedir. Krş. İ. Shahîd, "Ghassân", EI<sup>2</sup>, II, 1020-21.



Mısır için örneklememiz sadece sekiz âlimden oluşmaktadır. Birinci şahıs İbn Useyle es-Sunehî (ö. 70/690 ile 80/700 arası) sonuncusu Abdullah b. Lehî'a'dır.<sup>34</sup> İlk tabaka üç Arap'tan, ikinci tabaka üç mevâlîden meydana gelmektedir. Üçüncü tabaka bir Arap bir de Arap olmayan âlim içermektedir. Netice itibarıyla Mısır'ın Arap fukahâsının sayısı (4) ile mevâlî sayısı (4) eşittir.

### KÛFE FUKAHÂSİ

\*Alkame b. Kays en-Neha'î (A), el-Esved b. Yezîd en-Neha'î (A), Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemdânî (A), Ubeyd b. Amr el-Hemdânî (A), Şureyh b. el-Hâris (A), el-Hâris [b. Abdillâh] el-A'ver [el-Hemdânî] (A).

\*Amir b. Şerâhil eş-Şa'bî [el-Himyerî] (A) Sa'îd b. Cübeyr b. Hişâm (n), İbrâhîm b. Yezîd el-Esved en-Neha'î (A).

\*el-Hakem b. Uteybe el-Kindî (n), Hammad b. Ebî Süleymân [Müslim] (n) Habîb b. Ebî Sâbit [Kays b. Dînâr] (n), el-Hâris b. Yezîd el-Uklî (A), el-Muğîre b. Miksem ed-Dabbî (n), Ziyâd b. Küleyb [et-Temîmî] (A), el-Ka'ka' b. Yezîd (A), Süleymân b. Mihrân el-A'meş (n), Mansûr b. Mu'temir (A), Abdullah b. Şubrume [ed-Dabbî] (A), Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebî Leylâ [Yesâr] (A), Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî (A), el-Hasan b. Sâlih b. Hayy el-Hemdânî (A), Şerîk b. Abdillâh b. Ebî Şerîk en-Neha'î (A), Ebû Hânîfe en-Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (n).

\*[Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm] (A) [Muhammed b. Hasen b. Farkad eş-Şeybânî] (n).

Yirmialtı isimle Kûfe, ulemâ sayısı bakımından Medine'nin ardından ikinci sırada gelmektedir.<sup>35</sup> Bunlardan birincisi Alkame b. Kays (ö. 62/682), sonuncusu Muhammed eş-Şeybânî'dir (ö. 189/805). İlk tabakanın tamamı Abdullah b. Mes'ud'un talebeleri olarak nitelenen altı şahsı içermektedir. Bunların hepsi Arap kökenlidir.<sup>36</sup> İkinci tabakada ise iki Arap<sup>37</sup> bir de mevâlâ<sup>38</sup> görüyoruz. Üçüncü tabakada Araplarla Arap olmayanlar arasındaki

<sup>34</sup> Şîrâzî'nin listesine (bk. *Tabakât*, 77, 78) bu şahsı ben eklemiş bulunuyorum. Ayrıca ikinci tabakadaki Yezîd b. Ebî Habîb'i de bu listeye ben ilave ettim. Şîrâzî onu önemli *fukahâ* arasında değil de Mersed b. Abdillâh el-Yezenî'nin talebesi olarak zikretmektedir.

<sup>35</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, 79-86 Tabiîn arasından yalnız yirmi üç kişinin ismini vermektedir. Onun listesindeki önemli Kûfe ulemâsı ikinci asrın ortalarında sona ermesi sebebiyle, ben mezkur listede tabiîn ulemâsına dahil edilmeyen ikinci asrın yarısında yaşamış iki âlimi de buraya eklemiş bulunuyorum (Ebû Yûsuf ve Şeybânî). Nitekim o da bunları Hanefî mezhebi mensupları olarak sınıflandırmıştır.

<sup>36</sup> Kûfe'nin meşhur kadısı Şureyh b. Hâris genellikle Kinde kabilesinden bir Arap olarak değerlendirilmektedir (bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 326, İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 131 ve Caskel, *Ğamharat*, I, 233, II, 533). Bazılarına göre o evlâd-ı Fûrs'tendir. Yani Sasani işgalinden sonra Yemen'de yerleşen Farslılar'ın soyundandır (bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 326 ve İbn Manzûr, *Muhtasar*, X, 294-302). Bazı rivâyetlerde o kendisinin Kinde dîvanına kayıtlı Yemenli bir kimse olduğunu söyler ('idâdî fi Kinde, dîvânî fi Kinde). Bir örnekte bu rivâyetle onun bir gayr-i Arap kökenli manasında mevâlâ olduğu anlamı çıkarılmıştır (bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 132). Fakat bu yorumun doğruluğu kesin değildir. Bu rivâyetin Araplarla mevâlî arasındaki farklılığı önemsizleştirmek gibi gizli bir amacı olduğu görülüyor. Muhtemelen onun evlâd-ı Fûrs'ten olduğu düşüncesi bu tür rivâyetlerdeki önyargıyı anlamadaki yetersizlikten kaynaklanmaktadır.

<sup>37</sup> İbrâhîm en-Neha'î biyografi yazarlarının çoğu tarafından Arap olarak değerlendirilmektedir (Kırş. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 270; Caskel, *Ğamharat*, I, 264, II, 352; İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad 1398/1978), IV, 8; Şîrâzî, *Tabakât*, 82, Zehebî, *Tezkire*, I, 73; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 177). Birkaç rivâyet onun bir mevâlâ olduğuna işâret etmektedir: Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem bu makalenin başında iktibas edilen rivâyette onu mevâlâ olarak gösterir (ayrıca bk. dipnot 1). Ayrıca Belâzûrî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf*'inde (Beyrût, 1398/1978), III, 95 bu zâtın en-Neha'nın dîvânü'l-cündünde mevâlâ olarak kaydedilmiş olduğu belirtilmektedir (divanda kaydedilen bu ve diğer mevâlînin durumu için bk. Juda, *Mawâfî*, 120-31, özellikle, 127). Bununla birlikte onun annesinin bir Arap olduğu

oran, altı gayri-Araba karşı, dokuz Arap olarak daha da dengelenmektedir.<sup>39</sup> Dördüncü tabakada bir Arap bir de mevlâya sahibiz. Toplam olarak Kûfe'deki Arap ulemâ (18) 7:3 oranında mevlânın (8) çok üzerindedir.

## BASRA FUKAHÂSI

\*el-Hasan b. Ebi'l-Hasan [Yesâr] el-Basrî (n), Câbir b. Zeyd el-Ezdî (A), Muhammed b. Sîrîn (n), Ebû'l-Âliye Rufey' b. Mihrân (n), Humejd b. Abdurrahman el-Himyerî (A), Müslim b. Yesâr (n), Ebû Kilâbe Abdullah b. Zeyd el-Ezdî (A).

\*Katâde b. Diâme es-Sedûsî (A), Eyyûb b. Ebî Temîme [Keysân] es-Sahtiyânî (n), Yûnus b. Ubeyd [b. Dînâr] (n), Abdullah b. Avn b. Ertebân (n), Eş'as b. Abdilmelik el-Humrânî (n), İbrâhim b. Müslim el-Mekkî (A), Hişâm [b. Ebî Abdillâh Senber] (n), Dâvûd b. Ebî Hind [Dînâr b. Üzâfir veya Tahmân el-Kuşeyrî] (n), Humejd b. Ebî Humejd [Tayrav, Tayraveyh, Zazeveyh, Dâvarev, Tarhan, Mihrân, Abdurrahman veya Mahled] et-Tavîl (n), Osman b. Süleyman [veya Müslim b. Cermûz veya Hürmüz] el-Bettî (n).

\*Ubeydullah b. el-Hasan b. el-Hasan el-Enbârî (A), Abdurrahman b. Mehdî b. Has-sân (n).

Basra'ya ait fıkıh ilmi ondokuz isimle temsil edilmektedir.<sup>40</sup> Bu liste Hasan el-Basrî (ö. 110/729) ile başlamakta, Abdurrahman b. Mehdî (198/814) ile son bulmaktadır. Daha ilk tabakada dört mevlâ ulemânın üç Arab'a karşı birazcık sayıca üstünlüğü söz konusudur. İkinci tabakada on kişiden yalnız ikisi Arap, diğerleri gayr-i Arap kökenli olan mevlâdır. Üçüncü tabakada ise bir Arap bir de mevlâ görmekteyiz. Basra'da toplam ondokuz ulemânın onüçü gayr-i Arap kökenlidir (oran: 7:3).

## HORASAN FUKAHÂSI

Atâ b. Ebî Müslim [Abdullah veya Meysere] el-Horasânî (n), ed-Dehhâk b. Muzâhim el-Hilâlî (A), Abdullah b. Mubârek el-Mervezî (n).

Horasan'la ilgili olarak Şîrâzî sadece üç âlim zikreder ve bunlardan ikisi mevlâdır.<sup>41</sup>

.....

(Muleyke binti Kays b. Abdillâh b. Mâlik b. Alkame b. en-Neha'; krş. Caskel, *Çamharat*, I, 264, II, 352) bilgisiyle, Alkame b. Kays en-Neha'î'nin kız kardeşi olduğuna dair malumat (krş. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 8) çelişmektedir. Arap olmayan mevlâ ile bir Arap kadının evliliği İslâm'ın ilk asrında pek kabul görmezdi ve böyle evlilikler nadir idi (krş. Juda, *Mawâli*, 178-81). Bu (İbrahim en-Neha'î) Arap mevlâ konusunda başka bir örnektir.

<sup>38</sup> İbn Hacer'e, (*Tehzîb*, IV, 11) ve Şîrâzî'ye göre (*Tabakât*, 82) Saîd b. Cübeyr, Benî Esed kabilesinin bir kolu olan Vâlîbe b. el-Hâris'in mevlâsıydı. İbn Kuteybe'ye göre, (*Ma'ârif* [Beyrût, 1407/1987], 253) o siyahi idi.

<sup>39</sup> Bu gruptaki bir kaç âlimin soyu ile ilgili edindiğim neticeler şu yorumu gerektiriyor: el-Hakem b. Uteybe Kinde'nin mevlâsıdır ve Hakem b. Uteybe b. en-Nehhâs ile karıştırılmamalıdır (bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 432. İkincisi hakkında bk. Caskel, *Çamharat*, I, 157). Dolayısıyla o (Hakem) gayr-i Arap telakki edilir. Mansur b. Mu'temir es-Sülemî İbn Hacer'e (*Tehzîb*, X, 312) ve Caskel'e (*Çamharat*, I, 124) göre Araptır, fakat İbn Kuteybe'ye göre, (*Me'ârif*, 268) bazı kimseler onun Etyopyalı (Habeşli) olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber onun hakkında açıkça bir mevlâ tabiri kullanılmamıştır. Bu sebeple onu Araplar arasında zikrettim. Muhtemelen bu zât, siyahi ataları uzun yıllar Arap kabileleriyle beraber olup onlarla bütünleşen bir Araptır. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebî Leylâ genelde Arap olarak değerlendirilir (krş. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 303-03; Caskel, *Çamharat*, I, 177) ve burada da o aynı şekilde kabul edilmiştir. Diğer taraftan bu zâtın dedesinin ensarın veya daha açıkça belirtilirse Beni Amr b. Avf'ın mevlâsı olduğu söylenir (krş. Caskel, *Çamharat*, II, 591-92; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (Beyrut, ts.), VI, 369, no. 9465). Bu durum onu bir Arap mevlâ konumuna sokabilir.

<sup>40</sup> Şîrâzî'nin zikrettiği bir şahsı (Suvâr b. Abdillâh) ben çıkarmış bulunuyorum. *Tabakât*, 87-91, Zira o daha çok üçüncü asra ait bir kimsedir.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, 93-94. Hicrî üçüncü asırda yaşamış olan İbn Râhveyh'i buraya almadım.

Genel olarak örneklememizdeki bilgiler değerlendirilince Arap ulemâsının Arap olmayanlara sayıca üstünlük sağladığı açıkça görülmektedir. Kesin olarak veya yüksek ihtimalle Arap kökenli olmayan elli iki mevâlîye karşı altmışüç Arap ulemâ mevcuttur (oran: 55:45). Dolayısıyla çağdaş İslâm araştırmacılığında genel kabul gören gayr-i Arap mevâlînin "sırf sayıca ilim dünyasına hâkimiyet sağladığı" görüşü ispatlanamaz; en azından klasik fıkıh mezheplerinin kuruluşu öncesindeki fıkıhın önde gelen âlimleri söz konusu olduğunda durum böyledir.<sup>42</sup>

Bir kısım merkezlerdeki durumun aksine (Medîne, %20, Sûriye, %30, Kûfe, %30) bazı yer ve bölgelerin, yüksek seviyede gayr-i Arap *fukahâ* yüzdeliğine sahip olmaları dikkat çekicidir (Yemen, %100, Mekke, %80, Basra, %70). Beklenenin aksine<sup>43</sup> gayr-i Arap ulemânın sayısı bir kaide olarak Arap Yarımadası dışındaki fıkıh merkezlerinde daha yüksek değildir. Arap olmayan âlimler Arabistan içerisindeki bazı merkezlerde daha baskın iken Yarımada'nın dışındaki bazı merkezlerde sadece bir azınlık oluşturmuşlardır.

Arap ve gayr-i Arap âlimlerin oranı ulemâ tabakasına göre hesaplandığında ilk tabakada %37 Arap olmayana karşı, %63 Arap ulemânın mevcudiyeti görülmektedir. İkinci tabakada %40 Arap, %60 Arap olmayan şahısla karşılaşmaktayız ki, hemen hemen yukardaki oranın tam tersidir. Üçüncü tabakada oran tekrar tersine döner ve Araplar %63 oranla rakamsal olarak üstün bir konumdadırlar. Sadece bir kaç âlimi içeren dördüncü tabakada orantı eşittir. Fakat bu (eşitlik) çok önemli değildir. Bu sonuçlar makalemizin başında zikri geçen müslüman ilim geleneğine ait rivâyette ifade edilen görüşle, yani sahâbe neslinden sonra hemen hemen fıkıh ilminin İslâm memleketinin bütün bölgelerinde mevâlîye geçmiş olması fikriyle tezat teşkil etmektedir.

Gayr-i Arap ulemânın rolü hakkındaki müslüman ve Batılı âlimlerin izlenimi ile bu istatistiki araştırmanın sonuçları arasındaki farkı nasıl izah edebiliriz? Müslüman âlimlerin görüşü söz konusu olduğunda öyle görünüyor ki Abdurrahman Zeyd b. Eslem'in rivâyetindeki gibi veya Zührî ve Halîfe Abdulmelik hakkındaki rivâyetlerdeki gibi düşüncelerin kaynağı, birinci asrın sonundan üçüncü asrın başına kadar temel bir problem olan Araplarla mevâlî arasındaki çatışmadır.<sup>44</sup> Kendilerini en üstün ırk olarak gören Araplar ülkede Arap olmayanların artan nüfûzundan korkuya kapıldılar ve buna karşı koydular. Araplar'ın bu tür kaygıları Abdulmelik'le Zührî arasındaki diyalogla ilgili rivâyetlerde net bir şekilde görülmektedir. Diğer taraftan mevâlî, başarılarına ve İslâm'a sundukları hizmetlerine işaret ederek artmakta olan kendilerine güven duygularını ifade etmişlerdir. Bunun, bizzat mevâlî olan Abdurrahman b. Zeyd'in ifadesinde yansıtılmış olduğu gözükmektedir.

Batılı araştırmacılar, mevâlî ulemânın önder rolünü abartan müslüman âlimlerin rivâyetlerinden ve Hasan el-Basrî, Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî gibi bazı önemli

<sup>42</sup> Her iki ulemâ sınıfı arasındaki fark benim örneklememdekinden daha küçük olsa da NUP'un veri tabanındaki mevcut bilgiler (bk. 15. ve 16. dipnotlar) genel olarak bu çalışmanın sonuçlarını doğrulamaktadır. Hicrî 81 ile 240 seneleri arasındaki Arap fukahânın yüzdelik oranı 49'dur (sayı: 58). Buna karşılık Arap olmayan ulemânınki 51'dir (sayı: 60). Hatta örnekleme, fukahâdan olmayan ulemâ da eklenerek büyütülse bile (sayı: 314) Araplarla mevâlî arasındaki oran hemen hemen nerdeyse aynı kalmaktadır. (sapma: %0.45). Kaynak: J. Nawas, "The evolution of *fiqh* and the ethnicity of its practitioners over the first four centuries of Islam", bu tebliğ Uluslararası Ortaçağ Konferansı'nda sunulmuştur. University of Leeds, 19-17 July 1997. Bu çalışmanın gözden geçirilmiş bir versiyonu "The emergence of *fiqh* as a distinct discipline and the ethnic identity of the *fuqahâ* in early and classical Islam" olarak *Proceedings of the 19<sup>th</sup> Congress (1998) of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI)*, ed. H. Kilpatrick, S. Leder, and B. Martel-Thoumian (Halle, baskıda) içinde neşredilecektir.

<sup>43</sup> Bk. G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith* (Cambridge, 1983), 132-33.

<sup>44</sup> Goldziher'in eserinin "Arab und Ağam" kısmı mevâlî ve Araplar arasındaki çatışmanın istifa edilecek bir özetidir. Bk. *Studien*, I, 101-46.

fukahâ ve ulemânın mevâlî olması gerçeğinden etkilenmiş gözükmedirler. Bu hata genelleştirmenin neticesidir. Niçin bir çok önemli Arap âlim gözardı edilmiştir. Bunun bir sebebi, Batılı araştırmacıların, İslâm'ın ortaya çıktığı vakitte Arapların kültürel kapasitelerini ve Arap medeniyetini küçümsemeye meyletmiş olmaları ve İslâm kültürünün açan çiçeğinin Arapların ameliyesi olabileceğini tasavvur edememeleri olabilir. Öyleyse İslâm kültür ve medeniyetinin başarılarının müsebbipleri, İslâm öncesi gelişmiş medeniyetlerin, özellikle de Helenistik yani Batı medeniyetinin üyeleri olmalıydı.<sup>45</sup>

### GAYR-i ARAP KÖKENLİ FUKAHÂNIN KÜLTÜREL ARKAPLANI

Şimdi girişte verilen ikinci grup sorulara gelelim. Arap olmayan ulemâ nerelidir? Bunlar ne ölçüde Arap müslüman toplumla bütünleşmişlerdir? Gayr-i Arap fukahânın kültürel arkaplanı konusundaki malumat oldukça azdır. Kaynaklar nadiren Arap kökenli olmayan bir şahsın veya atalarının nereden geldiğini açıkça ifade ederler. Çoğunlukla kaynaklar sadece bir kimsenin bir kabile, aşiret veya bir şahsın mevlâsı olduğunu belirtirler. Böyle durumlarda bir kimsenin veya atalarının ismi muhtemel memleketi hakkında bir ipucu sağlayabilir. İlk müslüman ulemânın isimleri hakkında böyle bir maksada yönelik çok az araştırma yapılmıştır.<sup>46</sup> Dolayısıyla aşağıdaki sonuçlar geçici olarak kabul edilmelidir. Bunların daha büyük bir veri tabanı temelinde doğrulanmaya ihtiyacı vardır. Hicrî ilk iki asırda yaşamış Arap ve gayr-i Arap kökenli âlimlerin isimleri karşılaştırıldığında çeşitli özellikler göze çarpar. (1) Arap olmayanların isimleri çoğunlukla daha kısadır. Yani bir çok Arabın kaynaklarda zikredilen uzun soy şeceresi bunlarda yoktur. Hatta bazan baba adı dahi mevcut değildir. (2) Şecerede *künye* kullanımı Araplardan çok mevâlî isimleri için görülen bir özelliktir. Genellikle bir mevlânın şeceresinde yabancı bir isim yerine künye bulunur. Ve biz künyeyi taşıyan atanın İslâm'a ihtidâ etmiş olduğunu farz edebiliriz. (3) Mevâlî ulemânın şeceresinde Araplar tarafından kullanılmayan bazı isimler de mevcuttur. Bu isimlerin kökeni teşhis edilebilirse söz konusu âlimin kültürel kökeni belirlenebilir. (4) Bazı isimler görünüşte Arapça olsada özellikle mevâlîye aittirler ve nadiren gerçek Araplar tarafından kullanılırlar. Bu mülâhazalar bir şahsın Arap veya gayr-i Arap kökenli olarak sınıflanıp sınıflanmamasında belirsizlik bulunan durumlarda yardımcı olabilir. Aşağıda, örneklememden alınan mevâlî isimlerinden bazı misaller takdim edeceğim.

İranlı olarak tanıtılabilecek isimler: Ferrûh, Hürmüz, Mihrân, Merkebûz, Zûtâ, Mâh, Artabân, Uzâfir, Tayraveyh,<sup>47</sup> Keysân, Şuhrâb, Sîrîn, Senber,<sup>48</sup> Cermûz,<sup>49</sup> veya bir lakap olan el-Mâceşûn yahut Mâcişûndur.<sup>50</sup> Cüreyc ve Tedrûs gibi isimler açıkça Yunan kökenli-

<sup>45</sup> Arapların mezîyetleri hakkında bir çok tahkir edici mülâhaza örnekleri Goldziher'de görülmektedir, *Studien*, I, 108, 109, 112.

<sup>46</sup> Bu konudaki bir istisna R.W. Bulliet'in *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge and London, 1979) adlı çalışmasıdır.

<sup>47</sup> Krş. Ph. Gignoux, *Iranisches Personennamenbuch*, Band II, *Mitteliranische Personennamen*, Faszikel 2: *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique* (Wien 1986), no. 352: Farrox, no.448: Hormizd, no. 630: Mihrân, 575: Mardbûd, no. 589: Mardaybûd, no.1088: Zötîy, no. 510: Mâh, no. 125: Ardavân, no: 990: Vêh-Sâbuhr, no. 306: Dârây-veh. Fars kökenli olup olmadıklarında şüphe ettiğim isimlerle ilgili tavsiyesi için R. E. Emmerick (Hamburg)'e medyunum.

<sup>48</sup> Krş. F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg 1895 [Hildesheim 1963]), 152 a: Kaitân/Kaidân, 312b-313a: Şuhrâb (Ayrıca krş. Gignoux, *Iranisches Namenbuch* II, no.868: Sahrâb), 302b-303a: Sîrîn, 281b, 282a.

<sup>49</sup> Muhtemelen bu kaynaklarda ayrıca alternatif bir isim olarak verilen Hürmüz veya Hürmüzd'ün yanlış okunuşudur. Krş. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 153-154; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beyrut, ts.), III/2, 244 (no. 2287)

<sup>50</sup> İbn Mürdeveyh'in *Târîhu İsfahân*'da verdiği bilgiye göre bu lakabı ilk kullanan İsfahân kökenli Abdülazîz b. Abdilah'ın dedesi Ebû Seleme Dînâr (veya Meymûn) el-Mâceşûn'dur. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Haydarabad, 1962, vd.), V, 107; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XXVIII, 43-44; ve el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrut, 1992), XVIII, 155.

dir. (Georgos, Theodoros); Yahmed gibi bir isim Hind menşeli olabilir.<sup>51</sup> Tarhân Türk ismidir.<sup>52</sup> Karkara veya Carca (aynı ismin farklı iki telaffuzu) Arapça değildir.<sup>53</sup> Fakat bunların hangi lisana ait olduklarını belirleyemedim.

Bununla beraber birçok mevâlî Arapça yahut görünüşte Arapça olan isimlere sahiptirler ki, bu isimleri onlar ya bir Arap ailesiyle bütünleştiklerinde yahut ihtidâ ettiklerinde almış veya benimsemişlerdir. Bu onların kökenini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Fakat böyle durumlarda bile isimler bilgilendirici olabilirler. Zikredildiği gibi bazı isimler mevâlî arasında Araplar arasında olduğundan daha yüksek bir sıklıkla kullanılmaktadır ve onlara has olduğu gözükmektedir. Hatta bu isimler Yesâr, Meysere, Meymûn, Dînâr, Nâfi' ve Müslim gibi Arapça olsa ve aynı zamanda Araplar tarafından kullanılsa bile durum böyledir. Yesâr (saadet, refah) ismi -en azından bazı durumlarda- Fars kökenli Feyrûz isminin (mutlu, başarılı) tercümesi gibi gözükmektedir.<sup>54</sup> Bu durum benzer mânaya sahip Meymûn ve Meysere isimlerinde de söz konusu olabilir. Ferrûh gibi, diğer isimler Arapça bir mânaya sahiptirler,<sup>55</sup> ancak Araplarca kullanılan isimlerden değildirler. Ve bunlar yabancı isimlerle eş seslidirler.<sup>56</sup> Dînâr (Roma menşeli Denarius'dan) ve Nâfi' (faydalı) kelimeleri her nekad bazı Araplarca kullanılsa da köleler için meşhur olmuş isimler gibi gözükmektedirler. Ayrıca efendiler, ihtidâ etmiş bir köleye Müslim adını da vermiş olabilirler ve ayrıca açıktır ki yeni mühtedi babalar erkek çocuklarından birine bu ismi vermeği tercih etmişlerdir.<sup>57</sup>

Gayr-i Arap menşeli âlimlerin kökenleri hakkında onların şecerelerine ve orijinleriyle ilgili kaynaklardaki açık bilgilere dayanan araştırmam aşağıdaki neticeleri ortaya koymaktadır: Medine'deki altı faal mevâlînin tamamı Fars asıllıdır. Sekiz Mekkelî mevâlî arasında biri Nubya, veya Etyopya kökenli (Atâ')<sup>58</sup> ve biri de Berber asıllıdır ('İkrime). Diğer altısını tesbit etmek oldukça zordur. Bunlardan ikisinin dedeleri Yunan-hıristiyan isimlidir ve bunlar Suriye veya Mısır'dan gelmiş olabilirler. (Ebû Zübeyr, İbn Cüreyc). Yine birinin babası Fars asıllı (İbn Ebî Necîh), diğeri Etyopya kökenli olabilir (Mücâhid).<sup>59</sup> Bir üçüncüsü

<sup>51</sup> Evzâ'î'nin dedesinin ismidir. Bazı rivâyetlere göre onun soyu Sindli esirlere dayanmaktadır. Krş. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 239; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XIV, 313, vd.

<sup>52</sup> Krş. J. Th. Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch* (Leipzig, 1866 [Hildesheim, 1979], I-II, 277, 597; G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, c. 2 (Wiesbaden, 1965), 495ff.

<sup>53</sup> Bu Mekkelî âlim Müslim b. Halid'in dedesinin ismidir. Onun "ez-Zenci" lakabı Afrika orijinli olabileceğine işaret etmektedir. Bununla beraber kaynaklar onun niçin bu lakaba sahip olduğu hususunda farklı malumat verirler. Krş. Mizzî, *Tehzîb*, XVII, 508-509, 512.

<sup>54</sup> Hasan el-Basrî'nin babasının durumu için bk. (H. Ritter, "Hasan al-Basrî", *EP*, III, 247) ve Süleyman'ın babasının durumu için bk. (İbn Manzûr, *Muhtasar*, X, 193)

<sup>55</sup> Bunun anlamı "son haline ermiş olan buğday başakları ve hasat edilip toplanan tanelerdir" E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (London, 1877), II, 2363. Bu Arapça kelime Farsça menşeli olabilir.

<sup>56</sup> Örneklememizdeki Ferrûh ismi Fars kökenli gibi gözükse de kimseler tarafından kullanılmaktadır (İbn Kuteybe, *Mâ'arif*, 274). Farsça "Ferrûh" ismi hakkında bk. 47. dipnot. Eşsesli isimlerin kullanımı Goldziher tarafından kaydedilmiştir. *Studien*, I, 33.

<sup>57</sup> Bu, böyle isimleri kullananların daima köken olarak gayr-i Arap veya köle yahut gayr-i müslim oldukları anlamına gelmez.

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî'ye göre o, Nübyalı bir kimsedir (İbn Hacer *Tehzîb*, VII, 200). İbn Manzûr'a göre o, Habeşlidir (*Muhtasar*, XXII, 219). Hakkında verilen bilginin güvenilirliğine dair bir tartışmayla birlikte Atâ'nın detaylı bir biyografisi için bk. Motzki, *Anfänge*, 219.

<sup>59</sup> Babasının ismi Cebr, Araplar arasında yaygındır. Fakat bu eşsesli bir Etyopya ismi olan Gabr (hizmetçi) olabilir. Meslektaşlarım Dr. Veronika Six (Hamburg) ve Prof. Dr. Manfred Kropp (Mainz), bu ismin Etyopyalı olabileceğine dair faraziye teyit etmişlerdir. Ayrıca eski bir yahudi ismi olan Geber vardır (Krş. L. Koehler/W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros* (Leiden, 1958), 168; 1 Kings 4: 13, 19). Fakat ben bu ismin kullanılmaya devam edip etmediğini belirleyebilmiş değilim. Bk. Aşağıdaki 75. dipnot.

ise Yemen'den gelmiştir ve Farisî veya Etyopya yahut başka bir kavim'den olabilir (Amr b. Dînâr). Son zâtın (Müslim b. Hâlid) kökeni ise Afrika olabilir.<sup>60</sup> Yedi Yemenli âlimden dört veya beşi Fars asıllı ebna olarak kabul edilirler. Bunlar, mîlâdî altıncı asrın son on yıllarıyla yedinci asrın ilk on yıllarında Yemen'de yerleşen Sasani işgal güçlerinin soyundan gelenlerdir. Diğerleri de muhtemelen yine Fars kökenli mevâlîdir (Tâvûs, Ma'mer, Abdurrazzâk).<sup>61</sup> Sûriyeli dört gayr-i Arap ulemâ arasında birini Farslı bir nesebe sahip görüyoruz (Meymûn).<sup>62</sup> Diğerini dedesinin İndus vadisi orijinli (el-Evzâî),<sup>63</sup> bir üçüncü şahsı da Farslı veya Hindistan kökenli (Mekhûl)<sup>64</sup> olarak bulmaktayız. Öte yandan son şahıs (Süleymân b. Mûsa)<sup>65</sup> muhtemelen coğrafi kökeni belli olmayan bir yahûdi aileden gelmektedir. Mısırlı dört kişiden biri Fars asıllı, (el-Leys),<sup>66</sup> bir diğeri (Yezid b. Ebî Habîb) Nubyalı olarak teşhis edilebilir.<sup>67</sup> Diğer ikisinin kökenlerini belirleyebilmiş değilim. İlk iki asırda Suriye ve Mısır'ın önde gelen müslüman hukukçuları arasında Suriyeli, Yunan veya Kıpti olan hıristiyanlardan gelen kimselerin bulunmaması dikkat çekicidir. Kûfe'deki sekiz mevâlînin etnik kökenlerini belirlemek zordur. Bunlardan ikisi Fars asıllı<sup>68</sup> biri siyahidir.<sup>69</sup> Diğer beşine gelince çoğunun Mezopotamya'dan ve Kûfe'ye yerleşmiş kabileler tarafından feth edilmiş olan eski Sasani imparatorluğunun doğu bölgelerinden geldiklerini tahmin etmemize rağmen, bunların kökenleri pek açık değildir. Basra'nın onüç mevâlî ulemâsı arasında dokuzu açıkça Fars kökenlidir.<sup>70</sup> Diğer üçü ise aynı kökene sahip olabilir.<sup>71</sup> Kalan birinin (Müslim b. Yesâr) kökeni ise kapalılık arzetedir. Horasan'ın iki mevâlî âliminden biri Fars diğeri Türk asıllıdır.<sup>72</sup>

Gayr-i Arap kökenli âlimlerin çoğu İran menşelidir. Bu durum yüzde 50'si (26 şahısla) için kesin ve yüzde 21 (onbir şahısla) için muhtemeldir. Dolayısıyla toplam yüzde 71

<sup>60</sup> Bk. Dipnot 53.

<sup>61</sup> Tavûs b. Keysân Farslı ebnânın veya Benî Hemdânın mevâlîsidir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 8; İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 258. Goldziher'in onun bizzat ebnadan olduğuna dair ifadesi [*Studien*, I, 113, dipnot, 3] muracaat ettiğim kaynaklarca doğrulanmamaktadır.) Ezd kabilesinin mevâlîsı Ma'mer b. Râşid Basra kökenli olması hasebiyle muhtemelen fars asıllıdır. Abdurrazzâk kaynakların çoğunda Beni Himyer'in mevâlîsı olarak değerlendirilir. Fakat o İbn Manzûr'un *Muhtasar*'ında XV, 98, ebna kökenli olarak gösterilmektedir. Her iki görüş de doğru olabilir. Mevâlîden olan başka ebna örnekleri de vardır. Mesela Yemendeki Sasani vâlisinin oğlu Musâ b. Bâzân'ın, Beni Cümâh'ın veya Mahzûm'un yahut Mezhic kabilesinin mevâlîsı olduğu söylenmektedir (bk. Mizî, *Tehzîb*, XXII, 5; İbn Hacer *Tehzîb*, III, 216-18).

<sup>62</sup> Şîrâzî (*Tabakât*, 77) ve İbn Manzûr'a göre, (*Muhtasar*, XXVI, 60-68) onun babası İstahr esirleri arasındaydı.

<sup>63</sup> Şîrâzî'ye göre (*Tabakât*, 76) Yemenli esirlerdendir. Ebû Zur'a ed-Dimeşkî'ye göre Sind esirlerindedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 239).

<sup>64</sup> Mekhûl hakkındaki bilgiler ihtilaflıdır: Sind (krş. Şîrâzî, *Tabakât*, 75; İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 257), Fars (İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 239).

<sup>65</sup> Bu sonuç sadece Süleymân ve Mûsa isimlerine dayanmaktadır.

<sup>66</sup> "Nahnu mine'l-furs min Isbehân" (Biz Isfahânlı Fârisilerdeniz). İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 459.

<sup>67</sup> Krş. Zehebî, *Tezkiretül-Huffâz* (Beyrut, ts.), I, 129.

<sup>68</sup> Süleyman b. Mihrân (İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 222-26) ve Ebû Hanîfe (İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 449-52; J. Schacht, "Abû Hanîfa al-Nu'mân", *EP*, I, 123).

<sup>69</sup> Sa'îd b. Cübeyr (İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 253).

<sup>70</sup> el-Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Ebu'l-Âliye Rufey', Eyyûb b. Ebî Temîme, Abdullah b. Avn, Hişâm b. Abdillâh, Dâvûd b. Ebî Hind, Humeyd et-Tavîl, Osmân b. Süleymân.

<sup>71</sup> Yûnus b. Ubeyd, Eş'âs b. Abdilmelik, İsmâ'il b. Müslim. Biyografi literatüründe bunların soyları zikredilmekte ve şecereleri, kökenleri hakkında hiç bir ip ucu vermemektedir. Bununla beraber biz bunların doğu bölgelerinden gelmiş olduklarını farz edebiliriz. Çünkü bunlar Mezopotamya'ya asker olarak yerleştirilen ve doğu fetihlerinde faaliyet gösteren Arap kabilelerinin mevâlîsidir.

<sup>72</sup> Fars kökenli olan, Belh asıllı Atâ b. Ebî Müslim'dir. Onun babasının ismi (bazı kaynaklara göre) Meysere'dir. Krş. İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 212. Türk kökenli olan ise Abdullah b. el-Mubârek'tir (Babası *Türk*, annesi *Harzemlidir*). İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 384.

sonucunu vermektedir. Şayet Hind ve Türk orijinli ulemâyı eklersek oran yaklaşık yüzde 77'ye yükselir. Yüzde onun biraz altındaki bir oran (beş kişi), Mısır'ın Batısına Etyopya, Nubya, ve Kuzey Afrika'dan gelmişlerdir. Yüzde onundan daha azı (beş kişi) Süriyeli yahut Mısırlı bir hıristiyan (iki kişi) veya bir yahudi kökenine (üç kişi) sahiptirler veyahut böyle olmaları muhtemeldir. Arap olmayan ulemâdan yüzde 12'sinin dinî yahut kültürel etnik kökeni tamamen belirsizdir.<sup>73</sup>

Yukarda zikredilen âlimler kökenlerine ne kadar yakındırlar? Bu soruya cevap vermek onların müslüman Arap topluma entegrasyonunun derecesi hakkında bize bir izlenim verebilir. Söz konusu soruya ancak bir şahıs, onun ataları ve onların müslüman topluma giriş çerçevesi hakkında somut bilgiye sahip olunması durumunda tereddütsüz cevap verilebilir. Fakat çoğunlukla durum böyle değildir. Bu tür bilgilerin olmaması durumunda, şayet şecere yabancı isim veya özellikle köle ve mevâlî tarafından kullanılan isimler içeriyorsa, sonuçlar şecereden ve bir âlimin hayat hikayesiyle ilgili tarihlerden çıkarılabilir. Ancak burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Genellikle modern zamanlarda olduğu gibi, bir şahıs ihtidâ üzerine kendi ismini bırakıp onun yerine İslâmî bir isim almış mıdır? Yoksa asıl ismini muhafaza etmiş ve İslâmî isimleri sadece ihtidâdan sonra doğan çocuklarına mı vermiştir?

Mevâlî'nin çeşitli şecerelerindeki İslâmî isimlerin, yabancı veya özellikle mevâlî tarafından kullanılan bir isim içeren künye ile bitmesi gerçeği, ihtidâ halinde ilke olarak isimlerde hiç bir değişiklik olmadığı faraziyesinin lehine bir durumdur. Yeni mühtedi sadece İslâmî veya Arapça bir künye alırdı ve genellikle (daima değil) onun torunları sadece bu künyeyi kullanırlardı. Bu konuda zikredilebilecek misaller şunlardır: Rabîa b. Ebî Abdirrahmân [Ferrûh], Abdulaziz b. Abdillâh b. Ebî Seleme [Dînâr, Meymûn] Atâ b. Ebî Rebâh [Eslem], Abdullâh b. Ebî Necih, [Yesâr], el-Hasan b. Ebî'l-Hasan [Yesâr] el-Basrî, Eyyûb b. Ebî Temîme [Keysân], Hişam b. Ebî Abdillâh [Senber], Dâvûd b. Ebî Hind [Dînâr], Humeyd b. Ebî Humeyd [Tayreveyh/Tarhan].

Biz her hangi bir künye kullanılmadığı durumlarda bir Arap ismi taşıyan şahıstan sonra gelen kimsenin ilk defa İslâma ihtidâ etmiş olduğunu bir kural olarak benimseyebiliriz. Meselâ Meşhûr fakih Ebû Hanîfe'nin şeceresi şöyledir: Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbî b. Zûtâ b. Mâh. O ve babası Sâbî Arap isimlidir. Buna karşılık dedesi ve büyük dedesi Fariş isimlidir. Kuralımıza göre dedesi Arap-İslâm toplumuna girmiş ve oğluna Arapça isim koymuştur. Söz konusu durum kaynaklardaki kayıtlarca da doğrulanmaktadır. Şöyle ki onun dedesi Kâbil kökenlidir. Bir Arap kabilesi Teymullah b. S'alebe'ye köle olmuş, neticede İslâm'a ihtidâ ederek âzat edilmiştir.<sup>74</sup>

Araplarca kullanılan ama daha ziyade Yesâr, Meysere, Meymûn, Nâfi', Dînâr gibi isimlere ve Müslim gibi bir İslâmî isme gelince, biz bu tür isimleri taşıyan bir kimsenin köle olarak Arap toplumuna girdiğini ve kendi orijinal yabancı ismi yerine efendisinden Arapça yahut İslâmî isim aldığı veya bunun yerine torunlarından birinin daha sonra onun yabancı ismini Arapça bir isimle değiştirdiğini farzedebiliriz.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Bu toplam olarak yüzde 100'den daha fazla tutmaktadır. Çünkü hıristiyan ve yahûdi âlimler, coğrafi köken kategorilerine de dahil edilmiştir (dolayısıyla bunlar mükerreren zikredilmiştir [çeviren]).

<sup>74</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut ts.), XII, 324-25 (Ebû Hanîfe'nin bir torununa göre). Krş. Schacht, "Abû Hânîfa", 123. Kaide için ayrıca bk. Bulliet, *Conversion*, 19.

<sup>75</sup> Bir yabancı ismi Arapça bir isimle değiştiren bir torun örneği için krş. Goldziher *Studien*, I, 133, dipnot. 2. Yesâr ismi -en azından bazı durumlarda- yabancı bir ismin eşseslisi de olabilir: Muhtemelen İbranice Yeşar'ın Aramice bir muadili vardı. (adil, dürüst, dindar, krş. Koehler/Baumgartner, *Lexicon*, 414). Bu ismin (ve mesela Cebr isminin bk. yukarıdaki 59. dipnot) taşıyıcısının köle veya mevâlâ olması durumunda onun yabancı bir isim olarak telakki edildiği yahudi ve hıristiyan kökenli olan hadis ravilerinin isimlerinde görülmektedir. Bu rivâyetler hakkında bk.

Aşağıdaki örnekler Arap-İslâmî toplumla entegrasyonunun farklı tiplerini temsil eden üç ulemâ örneğini ortaya koymaktadır; birinci, ikinci ve üçüncü tabaka mühtediler.

*İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi'*. Babasının ismi bilinmemektedir. En erken kaynaklara ve muhtemelen en güvenilir bilgilere göre, İbn Ömer'in de katılmış olduğu 30/651 yılındaki İran'ın Nisâbur şehri ve çevresindeki bölgelerin fethi esnasında Nâfi, İbn Ömer'in kölesi olmuştur. Nâfi 117/735'de vefat ettiğine göre, İbn Ömer'in mülkü olduğu vakit küçük bir çocuk belki de bir bebek olmalıydı.<sup>76</sup> Kesinlikle ona Arapça isim Medine'deki evinde büyüdüğü efendisi tarafından verilmiştir. Netice itibarıyla o kendi kültür kökenine ait pek fazla bir bilgi getirmiş olamaz. İşte bu bizzat müslüman topluma girmiş olan bir âlimin az sayıdaki örneklerinden biridir.

*El-Hasan el-Basrî*. Bu meşhur âlimin babası Irak'ın fethi esnasında esir edilerek Medîne'ye getirilmiştir. Fârisî isminin yerine Arapça isim almıştır. Daha sonra, tabiki İslâm'a dönüşünden sonra, bir Arap müslüman kadın olan sahibi tarafından âzat edilmiştir. el-Hasan babasının Medîne'de daha sonra âzat edilmiş olan bir cariye ile evliliğinden doğmuştur. O Medîne'nin kuzeyine düşen Vâdi'l-kurâ'da büyümüştür. Bu durumda ve babanın Arap-müslüman toplumunun bir üyesi olduğu diğer bir çok durumlarda âlimin kendisi eğitimini Arap-müslüman bir çevrede almıştır. Dolayısıyla söz konusu âlimin kendi atalarının kültürel unsurlarının bir çoğunu elde etmiş olması oldukça uzak bir ihtimaldir.

*Abdumelik b. Abdulaziz b. Cüreyc*. Dedesinin ismi Yunancadır: Cüreyc yani George(os). Onun kendi oğluna bir müslüman ismi vermiş olması gerçeği -Abdulaziz-bizzat dedesinin Arap müslüman toplumuna katıldığını ve müslüman olduğunu göstermektedir. Abdumelik şeceresine dayanan bu netice, kaynaklarca verilen bilgiler tarafından teyit edilmektedir. Şöyle ki onun dedesi Benî Ümeyye'den Abdulaziz b. Abdullah b. Halid b. Esîd'in hanımı ümmü Habîb binti Cübeyr'in sahip olduğu Bizanslı bir köleydi.<sup>77</sup> Cüreyc'in torunları Hâlid b. Esîd kabilesinin mevlâsı olarak bilinmesi hasebiyle, Cüreyc'in İslâm'a girdikten sonra âzat edilmiş olabileceğini düşünebiliriz. Böylece bu Mekkeli âlim (Abdumelik) müslüman topluma entegrasyonu vaktiyle dedesiyle başlamış olan bir şahsı temsil etmektedir. Abdumelik'in babası Abdulaziz de bir müslüman âlim ve hadisçi olarak kabul edilmektedir.<sup>78</sup>

Arap olmayan Âlimler, müslüman Arap toplumuna giriş tarihlerine göre sınıflandıracak olsa, yalnız çok azının ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Örneklememizde bu tür şahıslar beşten fazla değildir.<sup>79</sup> Mezkur ulemânın çoğu ikinci tabakadandır. Yani bunlar vaktiyle babalarının Arap müslüman toplumuna girdiği kimselerdir. Yirmi âlimin durumu kesin böyledir. Sonuçta diğer on üçü, neticede mevâlînin üçüncü tabakasına aittir. Kalanlar hakkında verilen malumat, bir sınıflandırma yapmak için çok yetersizdir. Ben erken dönem önde gelen bir fıkıh âliminin, hukuk eğitimi bir tarafa, normal eğitimini dahi kendi kültür kökeni içerisinde alıp daha sonra müslüman bir hukukçu olduğuna dair herhangi bir delil bulabilmiş değilim. Bu durum kaynaklardaki bilgi yetersizliğinden de meydana gelmiş olabilir. Fustat'ta olduğu gibi Arapların ve onların mevâlîsinin gayri-müslim çoğunluğa çok

Cl. Gilliot, "Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 84-126. Bir köle tabii ki tipik bir Arap ismi de alabilirdi.

<sup>76</sup> Bk. Motzki, "Quo vadis", 55-57.

<sup>77</sup> Onun biyografisi için bk. Motzki, *Anfänge*, 239-54.

<sup>78</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 333.

<sup>79</sup> İbn Ömer'in mevlâsı Nâfi, İbn Abbâs'ın Mevlâsı İkrime, Mekhûl, Meymûn b. Mihrân ve Refî' b. Mihrân.



yakın olarak yaşadığı şehirleri tahayyül ediyorum, buralardaki mühtediler eski dindaşlarıyla ilişkilerine devam etmişlerdir ve bunun gerçekte bazı örnekleri de mevcuttur.<sup>80</sup> Diğer taraftan mühtedilerin eski dinî cemaatlerinden uzaklaştırıldığı, onlarla ilişkilerden sakındırıldıkları, ayrıca yeni İslâm'a girmiş bu kimselerin eski dindaşlarıyla bağlarını kopararak ihtidâlarının samimiyetini ortaya koymaya çalıştıklarını ve eski inançlarına sempati olarak yorumlanabilecek her şeyden kaçındıklarını da düşünmekteyim. Behemehal örnekleme-mizdeki ulemâ arasında başlı başına gayri-müslim bir muhitte yetişmiş olabilecek yalnız bir kaç kimse vardır.

## SONUÇ

Batılı araştırmacılar genelde İslâmî bilginin oluşum sürecinde, özelde hukukta, gayr-i Arap kökenli ulemâ tarafından kemiyet ve keyfiyet itibariyle oynanan role büyük önem atfederler. Bununla beraber İslâm'ın ilk iki asrındaki önemli fukahâdan oluşan bir örneklemeyle dayanan istatistiki bir araştırma bu faraziyeyi desteklememektedir. Seçilen grup arasında "hakiki Araplar" çoğunluğu oluşturmaktadır. Aynı şekilde gayr-i Arap kökenli âlimlerin sayısının Arabistan Yarımadası dışındaki antik yüksek kültür bölgelerinde bulunan merkezlerde -İslâm Hukuku'nun oluşum sürecinde çok önemli görülür- Arabistan'dakinden daha yüksek olduğu şeklindeki zimmî kabul de temelsizdir. Örneklememiz küçük olsa da, şayet daha geniş bir veri tabanı tahlil edilse (hatta hadis âlimleri de dahil)\* sonucun esas itibariyle farklı olmayacağı kanaatindeyim.<sup>81</sup> Bu, daha ileri seviyedeki araştırmalar tarafından kontrol edilmelidir. Mevâlî ulemânın tefsir, hadis, gibi İslâmî ilimler ve gramer sahasındaki sayı ve etkisinin çalışılması arzuya şayandır.

Muhtelif İslâm araştırmacılarına göre İslâm Hukuku bir çok hükmü Roma, Roma eyâlet hukuku, hıristiyan veya yahûdî hukukundan devr almıştır.<sup>82</sup> Bu araştırmacıardan bazıları iddia edilen iktibaslara erken dönem gayr-i Arap fukahânın sebep olduklarını düşünmektedirler. Bununla beraber örneklememizdeki Arap olmayan âlimlerin etnik kökenleriyle ilgili araştırma onların dörtte üçünün doğu kökenli olduğunu ve eski Sasani imparatorluğuna ait bölgelerden geldiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bunların Roma ve Roma eyâlet hukukundan iktibasa sebep olmaları çok zordur.<sup>83</sup> Açıkça hıristiyan veya yahudi kökenli olduğu bilinen ulemânın sayısı oldukça azdır. Ayrıca bu âlimlerin çoğu ikinci ve üçüncü nesil müslümanlardandır. Diğer taraftan ilk nesil ulemâsının çoğu müslüman Arap toplumuna çocuk yaşta girmiş, ve böylece etnik kökenlerinden kopmuş Arap-müslüman bir çevrede yetişmişlerdir. Netice itibariyle bu bulgular gayr-i Arap kökenli ulemânın kendileriyle birlikte İslâm'a yerli hukuk sistemlerinden iddia edilen iktibaslar getirdiklerine dair faraziyeyi desteklememektedir.

<sup>80</sup> Mesela Şîrâzî tarafından bir Mâlikî âlimi olarak değerlendirilen ve örnekleme alınmayan Abdullah b. Vehb. Bu şahıs benim bu çalışmama alınmamıştır. Kaynaklarda nadiren rastlanan bir rivâyete göre o okuma ve yazmayı bir hıristiyanından öğrenmiştir (krş. Miklos Muranyi, *Abd Allah b. Wahib (125/743-197/812) Leben und Werk. Al-Muwatta', Kitâb al-muhârabâ herausgegeben und kommentiert*, (Wiesbaden, 1992), 18). Bununla beraber acaba okuma ve yazma öğrenmek, -veya bir hıristiyan ilk mektebine devam etmek- İslâm Hukuku'nun hıristiyanlık, Roma veya Roma eyâlet hukukundan alınmış olduğu varsayılan hukukî bilgiyi vermiş olabilir mi?

\* M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri" adlı bir doktora çalışması yapmaktayız. (Çeviren).

<sup>81</sup> Bk. Dipnot 42.

<sup>82</sup> Bk. Dipnot 10.

<sup>83</sup> Schacht'ın bu tür iktibasın İslâm Hukuku'na sözlü Helenistik eğitim vasıtasıyla girdiği faraziyesi reddedilebilir. Çünkü bu eğitim "hiçbir zaman fazla bir hukukî bilgi sağlamaz" krş. Crone, *Roman*, 9.

Burada ortaya konulan sayısal analize dayanarak ben Arap olmayan bir âlim tarafından kendisinin ve atalarının yetiştiği hukuktan iktibas edilen hiç bir mesele olmadığını iddia edemem. Bu çalışmanın sonuçları sadece şunu ortaya koymaktadır ki, biz artık, Arap kökenli olmayan âlimlerin, İslâm öncesi gayr-i Arap hukuk sistemlerinden yapılan iktibasların en tabii vasıtaları olduğu fikrini, sabitmiş gibi telakki edemeyiz. Kendi asıl kültürleri içerisinde eğitimlerini alan, daha sonra ihtidâ eden ve de eski hukuk sistemlerini İslâm fikhına taşımış olan âlimlerin bulunması da pek tabii ki muhtemeldir. Bununla beraber böyle durumların gösterilmesi gerekir. Ben hicrî ilk iki asırla ilgili böyle bir durum bilmiyorum.

Prensipte bu çalışmanın neticeleri, İslâm Hukuku'nun diğer hukuk sistemlerinden kaynak iktibasında bulunduğu yolundaki teoriyi etkilemez. Sonuçlar bizim, vuku bulduğu öne sürülen bir iktibas konusundaki kesin tavra daha büyük bir ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğini gösterir. Meselâ şayet "*elvedu li'l-firaş*" kaidesinin Roma Hukuku'ndaki "*pater est quem iustae nuptiae demonstrant*"<sup>84</sup> kaidesinden alınmış olduğu iddia edilse, söz konusu kaideyi kullanan ilk müslüman fukahânın eski Bizans bölgesinden gelen gayr-i Arap ulemâ olduğu gösterilmelidir.

<sup>84</sup> Bu İslâm Hukuku kaidesinin Roma kökenli olduğu Goldziher (*Studien*, I, 188) ve Schacht (*Origins*, 181-82) tarafından ileri sürülmüştür. Crone (*Roman*, 10-11, 105-06) bunu reddetmiştir. Fakat onun söz konusu kaide hakkında bir yahudi paralelliğinin de bulunduğu dair argümanı Roma kökenli olduğunu zorunlu olarak dışta bırakmaz. Bu kaide hakkında ayrıca bk. Motzki, *Anfänge*, 76, 83, özellikle, 115-20 ve U. Rubin, "*Al-walad li-l-firâsh*". On the Islamic Campaign against *zinâ*", *Studia Islamica*, 78 (1993), 5-26. [Söz konusu kaside, Hz. Peygamber'in bir sözü olarak, sahih hadis mecmualarında yer almaktadır. Bkz. Buhârî, "Husûmât" 6; Müslim, "Radâ" 36; Ebu Davud, "Talak" 34; Tirmizî, "Radâ" 8; Nesâî, "Talak" 48; Muvatta, "Akdiye" 20. (marife)]

## SADRU'D-DİN KONEVÎ KÜTÜPHANESİ VE KİTAPLARI

Mikâil BAYRAM\*

### GİRİŞ

**A**nadolu Selçukluları dönemi bilginlerinden olup sultanlar muallimi diye tanınan Malatya'lı Şeyh Mecdü'd-din İshak'ın (618/1221) oğlu, ünlü Mağribli sūfî Muhyi'd-din İbnü'l-Arabî'nin (638/1241) üvey oğlu ve talebesi olan Şeyh Sadru'd-din Muhammed el-Konevî (673/1274) ölümünden kısa bir süre önce bir "Vasiyet-nâme" yazmıştır<sup>1</sup>. Konevî bu Vasiyet-nâme'de bazı duygu ve düşüncelerini, yakınlarına, dostlarına tavsiyelerini ve yapmalarını istediği bazı işleri bildirmektedir. Bir buçuk-iki sahife kadar olan bu Vasiyet-nâme'de Sadru'd-din Konevî şahsî kitaplarıyla ilgili olarak da bazı isteklerde bulunmaktadır. Bu istekleri birkaç madde halinde ifade etmek mümkündür:

1. Felsefeye dair olan kitapların satılıp parasının Müslüman fakirlere sadaka olarak dağıtılmasını,
2. Tıp, Fıkıh, Tefsir ve Hadis'e dair kitaplarının Şam'a (Dımaşk) götürülüp orada ilim ile meşgul olanların istifadesine sunulmak üzere vakfedilmesini,
3. Kendi te'lifi olan eserlerin de Afifü'd-din'de hatıra olarak kalmasını bildirmektedir. Bu Afifü'd-din'in Sadru'd-din Konevî'nin kızı Sekîne'nin eşi yani damadı olduğu anlaşılmaktadır.
4. Kendisinden sonra hiç kimsenin şeyhinin (İbnü'l-Arabî) ve kendisinin te'lif eserlerinde derunî ma'nalar (mevâcid) aramamaları ve yorumlamamalarını, çünkü bu yolun kendisiyle kapandığını bildirmektedir.

Bu bildiride Sadru'd-din Konevî'nin şahsî kitapları ve bu kitapların yedi yüz yıllık macerası ile ilgili bilgiler verilecektir.

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. mbayram@selcuk.edu.tr

<sup>1</sup> Bu Vasiyet-nâme'nin pek çok el-yazması nüshaları var. Bunlardan birini Osman Nuri Ergin resim olarak yayınlamıştır. Bkz. Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1957, II, 82-83. Bir nüshasını da İ. Hakkı Konyalı Konya Tarihi'nde (Konya 1964, s. 496-498) gene resim olarak yayınlamıştır.

## A. KONYA SADRU'D-DİN KONEVÎ KÜTÜPHANESİ

Sadru'd-din Konevî 16 muharrem 673 (22 temmuz 1274) günü vefat etmiştir. Vefatından sonra kitapları ile ilgili tavsiyelerinden üçüncü şık yani kendi te'lifi olan eserlerle ilgili tavsiyesi hariç diğer tavsiyelerinin hiç birine uyulmamıştır<sup>2</sup>. Onun zamanında devlet yetkilileri Konevî'nin talebe ve yakınları, dostları çok büyük maddî ve manevî değere sahip bulunan kitaplarının satılmasına ve Şam'a götürülmesine ve Anadolu'nun bu değerli hazineneden mahrum kalmasına gönülleri razı olmamıştır. Sadru'd-din Konevî'nin öldüğü yılın aylarında mezarı ve camii ile medresesi arasında bir imaret ve kütüphane inşa ederek onun adına vakfiye düzenlemişler ve kitaplarını buraya vakfetmişlerdir. Bu durum cami, imaret ve kütüphaneye açılan ve bugün de mevcut olan dış kapı alınlığındaki kitabede ifade edilmiştir. Bu kitabenin tercümesi şöyledir: "Bu kutlu imaret, içinde Sadru'd-din Muhammed b. İshak'ın medfun bulunduğu türbe ve vakfiyesinde şartları belirtilmiş bulunan vakfettiği kitaplarını ihtiva eden kütüphane (Daru'l-kütüb) onun salih arkadaşları adına 673 (1274) yılı aylarında inşa edildi"<sup>3</sup>. Bu imaretin kimler tarafından inşa edildiği belirtilmemiştir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Konevî'nin yakınlarının ve o dönemin yetkili ve nüfuzlu kişilerinin bu işi böyle plânladıkları anlaşılmaktadır. Bu işi yapanlar Konevî'nin kızı Sekîne ile damadı Afifü'd-din'in rızasını da almış olmalıdır. Ancak Sadru'd-din Konevî'nin kendi el-yazısı olan te'lif eserleri ve özel defterlerinin bu kütüphaneye konmadığı Vasiyet-nâmesi'nde belirtildiği üzere damadı Afifü'd-din'e hatıra olarak bırakıldığı sonraki asırlara intikal eden bilgilerden öğrenilmektedir.

Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi bu şekilde teşekkül ettikten sonra dönem dönem başka insanlar da bu kütüphaneye kitaplar bağışlamışlardır. Bu kitapların kapak sahifelerine "Bu kitabın Sadru'd-din Konevî vakfı olduğu" kaydı yazılmıştır. Fakat bizzat Sadru'd-din Konevî'den intikal eden kitaplarda Sadru'd-din el-Konevî'nin temellük imzası bulunmaktadır. Bir çoklarında da S. Konevî'nin hocaları ve yakınlarının sema ve kıraat kayıtları bulunmaktadır<sup>4</sup>.

Sadru'd-din Konevî Külliyesi diye anılan yapı bugün mevcuttur. Ancak medrese, iâşe ve ibate yeri günümüze gelmemiştir. Kütüphane kısmı iki bölümden müteşekkildir. İç avludan merdivenle ikinci kata çıkılınca geniş bir okuyucu salonuna girilmektedir. Salonun kible cihetindeki oda ise kitapların muhafaza edildiği yerdir. Yapı Osmanlılar zamanında bir çok defalar onarım görmüştür. Son büyük onarım Sultan II: Abdülhamid dönemi Konya valisi Ferid Paşa tarafından 1317 (1899) yılında gerçekleştirilmiştir. Bütün bu onarımlarda yapının ne kadar değiştiğini araştırmak ayrı bir araştırma konusudur.

1926'da yeni bir düzenleme ile Sadru'd-din Konevî'nin kitapları asıl yerinden kaldırılarak Konya Yusufâğa Kütüphanesi'ne konulmuş ve bugün burada hizmete sunulmaktadır. Sadru'd-din Konevî'nin kaç kitabı bulunduğu ve ne kadarının günümüze geldiği bu yazıda ele alınacaktır.

<sup>2</sup> Aslında Sadru'd-din Konevî vasiyetinde yer alan başka tavsiyelerine de uyulmamıştır. Meselâ: kabri üzerine kümbet gibi bir binanın yapılmasını bildirdiği halde ölümünden çok sonra kabri üzerine kafesli bir yapı inşa edilmiştir. Zehebî (Tarihu İslâm, s. 93) Sadru'd-din Konevî'nin yakınlarına cenazesinin Şam'a götürülüp şeyhi İbnü'l-Arabî'nin yanına defnedilmesini vasiyet etmiş iken bu isteğinin yerine getirilmediğini bildirmektedir.

<sup>3</sup> Bkz. Burada levha: I.

<sup>4</sup> Bkz. Burada levha: II.

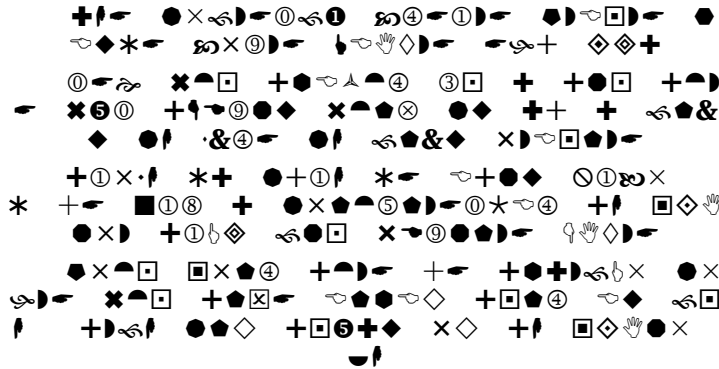
## B. SADRU'D-DİN KONEVÎ'NİN KİTAPLARI

Sadru'd-din Konevî'nin babası Malatyalı Şeyh Mecdü'd-din İshak Anadolu Selçukluları Devleti hizmetinde bulunmuş, birkaç defa diplomat olarak Bağdad'a gitmiş bu yolculukları esnasında Musul ve Cizre'de devrin tanınmış ilim adamlarından İbnü'l-Esîr kardeşlerle, İbnü'l-Cevzî ve oğlu Abdurrahman ile görüşmeleri olmuş ve onların bir takım eserlerini ve daha başka eserler edinmiştir. Bu eserler oğlu Sadru'd-din Konevî'ye intikal etmiştir ki, bunların bir çoğu müelliflerin veya yakınlarının el-yazılarıdır. Diğer taraftan Sadru'd-din Konevî uzun süre Suriye ve Mısır'da üvey babası Muhyî'd-din İbnü'l-Arabî'nin yanında bulunmuş, üvey babasının da birçok eserleri Sadru'd-din Konevî'ye intikal etmiştir. Bu eserler arasında İbnü'l-Arabî'nin kendi el-yazısı olan te'lif eserleri ve Mağrib'den getirdiği bir takım şahsî eserleri bulunmaktadır.

Sadru'd-din Konevî'nin kendi te'lifi olan eserlerin kendi el-yazısı olan nüshaları da kitapları arasında bulunuyordu. Dostlarına ve devlet adamlarına yazdığı mektupları ve dostlarının kendisine yazdıkları mektuplar ve bir takım küçük risaleleri özel defterlerinde toplamıştı. Kısacası zengin ve muhtevalı bir koleksiyona sahip idi. Onun bu defterleri Anadolu Selçukluları döneminin ilmî, siyasî ve kültürel hayatı ile ilgili zengin bir arşiv niteliğinde idi.

Sadru'd-din Konevi, sürekli yazan, not düşen bir bilim adamıdır. Dostlarına, devlet adamlarına mektuplar yazmakta, bazen küçük hatırasını tarih vererek bir kenara kaydetmektedir. Fakat ömrünün son bir yılına ait hiçbir notuna rastlanmamaktadır. Bu durum onun ömrünün son yılında hasta olduğunu düşündürmektedir. Bu yazıya konu olan "Vasiyye" sini muhtemelen hasta olduğu günlerde ya bizzat yazmış veya yakınlarına yazdırmış olmalıdır.

Sadru'd-din Konevî'nin kitapları onun adına inşa edilen kitaplığa yerleştirilirken her kitabın kapak sahifesine (zahriye) şöyle bir vakıf kaydı yazmışlardır:



Bu vakıf kaydının kısaca tercümesi şöyledir: "Kendisinin te'lifi olan bu kitap...Sadru'd-din Muhammed ...tarafından kabri yanında inşa edilen kütüphaneye Müslümanların yararlanmaları için vakfedildi. Kitabın ancak rehin karşılığında kitaplıktan çıkarılmasını aksi halde yerinde ondan yararlanılmasını şart koştu..."

Bu ibare onun kendi te'lifi olan Denizlili Yusuf b. Ahmed tarafından 672 (1273) yılında kopya edilen "Miftâhu cem'i'l-gayb" adlı eserinin 1<sup>a</sup> sahifesine yazılan vakıf

kaydır<sup>5</sup>. Diğer kitaplarının her birinin kapak sahifesine buna benzer bir vakıf kaydı yazılmıştır. Bu demektir ki ölümünden sonra S. Konevî'nin bütün kitapları tescil edilmiştir. Ancak bu kitaplarının miktarını ve adlarını öğrenebileceğimiz bir liste o günden günümüze gelmemiştir. Bu yüzden de S. Konevî'nin kaç kitabı bulunduğunu bilmiyoruz. Ancak Fatih Sultan II. Mehmet zamanında Karaman İli fethedilince o bölgedeki vakıfları tescil etmek amacıyla 880 (1475-76) yılında Karaman İli'ne gönderilen Osmanlı İl-yazıcıları Konya'da Sadru'd-din Konevî'nin vakfını da tescil etmişlerdir. Bu arada Konevî'nin Kütüphanesi'ndeki kitapları da tek tek kaydetmişlerdir. Bu kayda göre Konevî'nin vakfı olan kitapların sayısı 200 küsur eserdir<sup>6</sup>. Bu liste ile bugün Konya Yusufpaşa Kütüphanesi'nde bulunan Sadru'd-din Konevî'nin kitapları karşılaştırıldığı zaman yedi yüz yılı aşan tarih süreci içinde pek çok kitaplarının zayi olduğu görülmektedir. Bu kitapların ne şekilde zayi olduğunu açıklamaya geçmeden önce Sadru'd-din Konevî'nin şahsî kitapları ile ilgili bazı önemli tarihî bilgileri kısaca hatırlatmam gerekmektedir.

Sadru'd-din Konevî hayatta iken etrafında çok sayıda talebeleri bulunuyordu. Bu talebeleri onun gözetiminde bilimsel çalışmalarını yürütüyorlardı. Onun ve hocası İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuyor, istinsah ediyor ve hatta onun teşvik ve yol göstermeleriyle şerhler, te'lifler yapıyorlardı<sup>7</sup>. Onun ölümünden sonra da müellefat sahibi olan bazı talebeleri ünlenmişlerdir. Bunlardan çok tanınmış olanları şunlardır:

1. Kutbu'd-din-i Şirâzî (710/1310)
2. Müeyyedü'd-din Mahmud el Cendî (700/1301)
3. Fahu'd-din-i Irâkî (688/1289)
4. Şihabü'd-din Çoban el-Eraklî (?)
5. Saidü'd-din el-Feganî (692/1393)
6. Zeynü'd-din Muhammed b. Ebi Bekr er-Râzî (678/1279)
7. İzzü'd-din Muhammed eş-Şirvânî (?)

Dönem dönem bir çok tanınmış bilim adamları, İbnü'l-Arabî'nin ve S. Konevî'nin eserlerinin ana nüshalarına ulaşmak için uzak yerlerden Konya'ya kadar gelerek Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi'nde bir süre çalışma imkânı bulmuşlar, onun ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerini istinsah ederek götürmüşlerdir. Bunlardan tanınmış olanlarından bir kaç şunlardır:

1. Ünlü dilci Mevdü'd-din Muhammed el-Fîrûzâbâdî (817/1414)
2. Molla Abdurrahman-ı Câmî (898/1492)
3. Fatih Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin (862/1457)
4. Yâr Ali Şirâzî (814/1412)
5. Seyyid Şerif el-Curcanî(816/1414)

### C. KONEVÎ'NİN KENDİ EL-YAZILARI VE DEFTERLERİ

Kadı Burhaneddin'in özel tarihçisi Aziz-i Esterebâdî'nin bildirdiğine göre Eretna Oğulları devri bilginlerinden Yâr Ali Şirâzî Kayseri'den birkaç halı ile Konya'ya gelmiş ve Sadru'd-din Konevî'nin makamına halıları hediye etmiştir<sup>8</sup>. Yâr Ali bu vesile ile bir müddet


<sup>5</sup> Bkz. Burada Levha: III.






<sup>6</sup> Bkz. İ Hakkı Konyalı Konya Tarihi, s. 501-503.

<sup>7</sup> Mesalâ bkz. Levha: IV.

<sup>8</sup> Bez ü Rezm, İstanbul 1928, s. 384.

Konya'da Sadru'd-din Konevî'nin Özel defterlerini mütalaa etme imkânı bulmuş ve defterlerde bulunan mektup ve risalelerden müteşekkil iki "Mecmuatü'r-resâil" meydana getirmiştir. Bu mecmualardan biri Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2349'da kayıtlıdır. Bu mecmuada Yâr Ali Şirâzî, Sadru'd-din Konevî ile Ahi Evren diye tanınan Kırşehirli Hâce Nasirü'd-din Mahmud'un birbirlerine yazdıkları mektupları kopya ederek bir eser vücuda getirmiştir. Ancak Yâr Ali bu mektupların S. Konevî ile İranlı filozof Hâce Nasirü'd-din-i Tûsî arasında teati edildiğini sanmış ve bu mektupları öyle takdim etmiştir. Yâr Ali'den sonra başka müstensih ve yazarlar da bu mektupları ele geçirmişler veya Yâr Ali'nin nüshasından kopya ederek veya gene Sadru'd-din Konevî'nin arşivinden derlemişler ve bu mektupların başına "Hâce Nasir'in Konevî'ye veya Konevî'nin Hâce Nasir'e mektubudur" şeklinde ibareler koyarak Tûsî ile Konevî'nin mektuplaştıkları iddiasını yaygın bir kanaat haline getirmişlerdir<sup>9</sup>.

Yâr Ali Şirâzî'nin Sadru'd-din Konevî'nin özel defterlerinden kopya ettiği ikinci mecmua da Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi kısmı nr. 1183'dedir. Bu mecmuada Yâr Ali, Konevî'nin özel defterlerinde bulunduğu bazı önemli risaleleri ve Konevî'nin dostlarına, dostlarının da ona yazdıkları mektupları derlemiş ve bu mecmuanın muhtelif yerlerinde  (Şeyhin huzurundan aldım),

 (Şeyhin defterinden alındı),   
 (Şeyhin defterinde yazılıydı),   
 (Şeyhin defterinden alınmıştır) gibi ifadeler kullanarak bu mecmuayı S. Konevî'nin defterlerinden kopya ettiğini belirtmiştir<sup>10</sup>. Nitekim Osmanlı İlyazıcıları Karaman İli evkafını tescil ederlerken Sadru'd-din Konevi Kütüphanesi'ndeki kitapların adlarını tesbit etmişlerdir. Bu listede S. Konevî'nin eserlerinin müellif nüshaları ve şahsi defterleri mevcut değildir. Öyle anlaşılıyor ki, Sadru'd-din-i Konevî'nin özel defterleri, hocası Muhyi'd-din İbnü'l-Arabi'nin ve diğer yakınlarının el yazıları, hatıra niteliği taşıyan notlar ve belgeler kütüphanesine intikal etmemiştir. Bunlar yakınlarının ve ahfadının ellerinde bulunuyorlardı. Dönem dönem Konya'ya gelen ilim ve fikir adamları buralarda S. Konevî'nin ve hocaları ve yakınlarının el yazılarını görme ve inceleme imkânı buluyorlardı.

İşte Yar Ali Şirazi gibi başkaları da dönem dönem S.Konevi'nin soyundan gelenlerin elinde bulunan onun te'lif eserlerini ve şahsi notları ve mektuplarını görme imkânı bulmuşlardır .Meselâ: 898(1493) yılında Hacı Mu'min Halife adlı bir zat S. Konevi'nin el yazısı ile yazılmış olan risaleler ve mektuplara ulaşmış ve bunları istinsah ettiği "Nafahatü'l-ilâhiyye"nin sonuna eklemiştir<sup>11</sup>. Kütüphane çalışmalarım esnasında bunun gibi daha pek çok şahsın S. Konevî'nin özel defterlerinden istifade ettiklerini ve onun el yazısı olan nüshalardan istinsahlar yaptıklarına rastladım. Meselâ: Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2412'deki "Mükâtebât" nüshası, keza yine Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2358'deki "Müsâri'u'l-müsâri" adlı eser S. Konevî'nin özel defterlerinden birileri tarafından kopya edilmiş ve nüshaları çoğaltılmıştır. Bunları burada daha fazla sıralamaya gerek görmüyorum. Ancak şu kadarını söyleyeyim, S. Konevî'nin özel defterle-

<sup>9</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mikâil Bayram, "Sadru'd-din Konevî İle Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-din'in Mektuplaşması", S. Ü. *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Konya 1983, II, 51-73.

<sup>10</sup> M. Bayram, aynı makale, s. 53-54.

<sup>11</sup> Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 1633.

rinden bir tanesi günümüze gelmiştir. Bu defter Konya Yusufâğa Kütüphanesi nr. 7850'de kayıtlıdır<sup>12</sup>. Ola ki başka kütüphanelerde de S. Konevî'nin bu defterleri ve kendi te'lifi olan eserlerin müellif nüshaları vardır.

## SONUÇ

Anadolu Selçukluları zamanında Konya, İslâm dünyasının önde gelen ilim ve irfan merkezi durumunda idi. Selçuklu ve Osmanlı tarihi boyunca iki büyük fikrî ve irfanî hareketin merkezi olma özelliğini korumuştur. Bu fikir ve irfan hareketlerinden biri Mevlânâ Celâlî'd-din-i Rûmî'nin başlattığı "Celâliye" hareketidir. Mevlânâ'dan sonra "Mevleviye" (Mevlevîlik) adı altında bir tarikat şeklinde devam etmiştir. Konya'dan neş'et eden diğer fikir akımı da "Ekberîye" hareketidir. Bu hareket, adını "Şeyhu'l-ekber" diye anılan Muhyî'd-din İbnü'l-Arabî 'den almaktadır ve Konyalı Şeyh Sadru'd-din Muhammed'in başlattığı ilmî ve irfanî harekettir.

Sadru'd-din Konevî uzun süre, Şam'a yerleşen üvey babası ve hocası İbnü'l-Arabî'nin yanında kalmış ve onun yetiştirdiği en tanınmış talebesi ve takipçisi olmuştur. 645 (1247) yılında Konya'ya dönmüş ve ömrünün sonuna kadar Konya'da yaşamıştır. Sadru'd-din Konevî Suriye'den Konya'ya gelirken öz babası Mecdü'd-din İshak ve üvey babası İbnü'l-Arabî 'den kendisine intikal eden külliyetli miktardaki eserleri beraberinde Konya'ya getirmiştir. Konya'da talim, tadrîs ve te'lif ile meşgul olmuş ve Konya'yı "Ekberîye" denilen fikir akımının merkezi haline getirmiştir. Hocasının eserlerini okutmuş, şerh etmiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Talebesi Müeyyedü'd-din Mahmud el-Cendî onun ölümü üzerine yazdığı mersiyede şöyle demektedir<sup>13</sup>:

"Dünya'nın halifesi ve insanlığın sözü, ma'na denizi, derin bilgilerin kaynağı göçtü"

"Şeyhu'l-İslam'ın ölümünden sonra olgunluk ve aydınlıktan eser kalmadı. Keşke o aramızdan ayrılmasaydı"

"Ondan sonra problemlerin çözücüsü, gerçekleri ortaya koyan kaldı mı?"

"Ondan başka karanlık vadileri sabah yıldızı gibi zirvede parlayıp ışık saçan var mı"

"Ey asrımızın şeyhi ve karanlık labirentlerde bize yol gösteren sana selâm olsun!"

Bugün Konya Yusufâğa Kütüphanesi'nde Sadru'd-din Konevî'nin vakfı olan 168 kitap bulunmaktadır. Bu kitaplardan bir kısmı S. Konevî'nin ölümünden sonra onun kütüphanesine vakfedilen kitaplardır. Bizzat kendisinden intikal eden kitaplarda onun temellük imzası veya vakıf kaydı bulunmaktadır<sup>14</sup>. Konevî'ye ait olan bu kitapların pek çoğunun kıraat ve sema kayıtlarında, kenar notlarında hocalarının, yakınlarının, kendisinin ve talebelerinin el-yazıları bulunmaktadır<sup>15</sup>.

Tarih boyunca dönem dönem S. Konevî'nin koyduğu vakıf şartlarında da yer aldığı üzere yerine rehin konularak Konevî'nin bazı kitapları kütüphanesinden alınmış ve fakat

<sup>12</sup> Bkz. Burada Levha: V.

<sup>13</sup> Bu mersiye Cendî'nin "Nafhatu'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh" adlı eserindedir. Bkz. Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Hüseyin çelebi kısmı, nr. 1183, yp. 120<sup>b</sup>. Devrin tarihçisi Kerimü'd-din Aksarayî (Musameretü'l-ahbâr, Ankara 1944, s. 119-120) bu mersiye'yi kitabına almıştır.

<sup>14</sup> Bkz. Levha: IV.

<sup>15</sup> Levha: IV-V.



bilemediğimiz sebeplerden dolayı yerine iade edilmemiş olduğu anlaşılmaktadır<sup>16</sup>. Sadru'd-din Konevî'nin bir çok kitabı bu şekilde zayi olmuştur. Meselâ İstanbul İslâmî Eserler Müzesi'ndeki "el-Futûhâtü'l-Mekkiyye" nüshası vaktiyle Konya'da bulunuyordu. Muhtemelen iare yoluyla İstanbul'a götürülmüş ve geri iade edilmemiştir. Keza Meccü'd-din İbnü'l-Esîr'in "Câmi'u'l-usûl" adlı eserinin altı cildi Konya Yusufaga Kütüphanesinde olduğu halde bir cildi-ki müellif nüshasıdır- Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir. Bu cild vaktiyle S. Konevî'nin Kütüphanesi'nde idi.

Sadru'd-din Konevî'nin damadı Afifü'd-din ve kızı Sekîne'ye intikal eden eserlerin izini sürmek mümkün olmamaktadır. S. Konevî ile Ahi Evren diye bilinen Hacı Nasîrü'd-din Mahmud sürekli olarak birbirlerine mektuplar yazıyorlardı ve yazdıkları eserlerini birbirlerine gönderiyorlardı<sup>17</sup>. Ancak Ahi Evren Hacı Nasîrü'd-din Mahmud 1261 yılının Nisan ayında Kırşehir'de öldürülünce, eserleri takibata maruz kalmış ve büyük ölçüde imha edilmiştir. Bu yüzden bir çok eserleri kaybolmuş ve günümüze gelmemiştir. Günümüze gelenler de ancak tek nüsha veya iki nüsha olarak kütüphane izbelerinde tesadüfen günümüze gelebilmişlerdir.

Ahi Hacı Nasîrü'd-din'in bazı eserleri Sadru'd-din Konevî'nin terekesi olan kitaplar arasında bulunuyordu. Sonraki asırlarda Ahi Evren Hacı Nasîr'in eserlerini S.Konevî'nin kitapları arasında bulanlar, bu eserlerin ona ait olduğunu sanmışlar ve ona nisbet etmişlerdir. Bu iki bilge kişinin birbirlerine yazdıkları mektuplardan bu durumu öğrenmekteyiz. Bu yüzden ki, Ahi Hacı Nasîrü'd-din'in "Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi", "Tuhfetü'ş-Şekür" ve "Metali'u'l-İman" gibi Farsça olan eserleri Osmanlı uleması tarafından Sadru'd-din Konevî'ye nisbet edilmiştir. Oysa iyi bilinen bir husustur ki, S.Konevî hiç Farsça eser kaleme almamıştır. Ahi Evren'in bu eserleri de S.Konevî'nin varislerinin elinde bulunuyordu. Araştırmacılar bu eserleri orada görme imkanını bulmuşlardır.

Son olarak esefle şunu belirtmek durumundayım. Geçtiğimiz yıl Konya Yusufaga Kütüphanesi'nden 173 kitap çalınmıştır. Bu çalınan kitapların büyük bir kısmı Sadru'd-din Konevî'nin koleksiyonuna ait kitaplardır. Bu konunun davası Konya 1. Ağır Ceza Mahkemesi'nde devam etmektedir. İnşa Allah bu değerli kitaplar bulunur ve yerine konular ve böylece Türkiye Selçukluları dönemi arşivi niteliğindeki bu koleksiyon dağılmaktan kurtulur.

<sup>16</sup> O dönemde böyle rehin koyarak kitap iare etmek yaygın olarak uygulanıyordu. Bu yolla kitaplar uzak yerlere götürülüyordu. Meselâ: Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir "Divân-ı kebir" nüshası rehin karşılığında iare edilerek Herat'a götürülmüştür. Kitap yıllarca orada kalmış, Heratlı ünlü yazar ve mutasavvîf Hüseyin Vâiz el-Kâşifî kitaba kenar notları yazmış ve sonuçta kitap tekrar Mevlânâ dergahına iade edilmiştir. Bkz. Divân-ı kebir, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 67.

<sup>17</sup> Bkz. M. Bayram, "Sadru'd-din Konevî İle Ahi Evren Şeyh Nasîrü'd-din'in Mektuplaşması", S. Ü. *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, II, 63-64.



## DİYANET'İN "KONULU KUR'ÂN TEFSİRİ"NE HÜKÜM AYETLERİNİ ANLAMA BAĞLAMIN- DA BİR TA'LİK

Ahmet YAMAN\*

"...Bu, ilâhî bir Kitap'tır ki, ayetleri, her şeyden bütünüyle haberdar olan hikmet sahibi Allah tarafından sağlamaştırılmış, sonra da her yönüyle etraflı bir biçimde açıklanmıştır." (Hûd 11/1); "...Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; bu sınırları aşmayın! Kim Allah'ın koyduğu sınırları ihlal ederse, işte onlar zalimlerdir." (el-Bakara 2/229)

"Kur'ân, mushafın iki kapağı arasındaki bilindiği şekliyledir; konuşmaz. Ama onu insanlar konuştururlar." Ali b. Ebî Tâlib

"Senin ile benim, aslında bütün şeyler için ölçü Tanrı'dır. O'nun yokluğu başıboşluğu getirir. Komutansız kalmak anlamına gelen başıboşluk ise, bütün insanların hayatından bütünüyle sökülüp atılması gereken bir kötülüktür." (Platon, Kanunlar, IV.Kitap)

**D**iyamet İşleri Başkanlığınca uzun süredir üzerinde durulan konulu tefsir çalışması, çıkarılan örnek fasikülden<sup>1</sup> anlaşıldığı kadarıyla yayım aşamasına gelmiş bulunmaktadır. İster İslama gönülden bağlanan samimi dindarı olsun, ister dîni değerlere mesafeli duranı olsun, günümüz insanının Kur'ân merkezli bilgilenme ihtiyacını bu çerçevede gidecek böyle bir çalışmanın gün yüzüne çıkarılması elbette takdire şayandır.

Örnek fasiküle seçilen başlıklar; ana konu, kavram ve kurumlar itibarıyla tefsirin, Kur'ân'ı bütünüyle kuşatacak nitelikte olacağı anlaşılmaktadır. Bu iyi bir aşamadır. Bununla birlikte seçilecek başlıkların, özellikle de günümüzde tartışma konusu olan ya da mo-

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, yamanahmet@hotmail .com

<sup>1</sup> T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Konulu Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, Örnek Fasikül, (Ankara 2001)

dern uygulamalar/dayatmalar dolayısıyla tartışılır hale gelen konuların yazımında ilâhî vahyin/çağrının durduğu noktada açık-seçik olunamazsa, çalışmanın başarı ile taçlanması mümkün değildir.

İşte burada, Konulu Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri Örnek Fasikül'e, "Evliliğin Sona Ermesi" başlığını<sup>2</sup> merkeze alarak bu açıdan bir bakış yapmaya çalışacağız.

Kur'ân'ın vurguları ile modern hayat kurgusu arasında kalan "Evliliğin Sona Ermesi" konusu, bu sebeptendir ki, kendi içinde çelişkiler ve muğlaklıklar taşımaktadır:

İlk cümlelerde, Kur'ân'ın aile hayatına yönelik emir ve tavsiyelerinin amel-i sâlih bilincinin yerleştirilmesini hedef aldığı söylenmiş, ardından da amel-i sâlih şöyle tanımlanmıştır: "Kişinin, Yaratıcıya olan bağlılık ve sevgisini davranışlarına ve diğer insanlarla ilişkilerine yansıtmaktır." Müslümanım diyen herkesi bağlayan böyle genel, bir başka ifadeyle tarih ve toplum üstü bir belirleme, Kur'ân'ın aile hayatıyla ilgili normlarının da tartışmasız kabulünü ve sonrasında uygulanmasını öngörür. Fakat bir paragraf sonra yer verilen şu ifadeler, söz konusu normların tarih ve toplum özelinde kalabildiğini ve dolayısıyla amel-i sâlihi başka diyarlarda aramız gerektiğini söylemektedir:

"Kur'ân'da insanî ilişkiler ve kurumlarla ilgili normatif bir düzenleme getirilmek istendiğinde, vahiy döneminde mevcut sosyal realite ve telakkiler üzerinden bir anlatıma ağırlık verildiği görülür. Bu sebeple aile hayatına ilişkin âyetlerde vahyin ilk muhatapları olan toplumun geleneği ve sosyal örgüsü dikkate alınarak, erkeğin ailenin yöneticisi ve koruyucusu olduğuna vurgu yapılarak aile birliğinin muhafazasında ona daha belirgin sorumluluklar yüklenmiş, vecibelerin yerine getirilmesinin yanı sıra hakların korunması ve kullanımında da aktif bir rol verilmiştir. Kur'ân'da boşama fiilinin erkeğe izafe edilmiş olması da böyle bir anlam taşır."

Aile hayatına ilişkin ahkam âyetlerinde, –verilen örnekte olduğu gibi boşama fiilinin erkeğe izafe edilmesinde- vahyin ilk muhataplarının geleneği ve sosyal örgüsü dikkate alındı ise<sup>3</sup>, Kur'ân'ın tasdik edicisi olduğu ve insanlara doğru yolu göstermek üzere indirilen Tevrât ve İncil'de<sup>4</sup> bulunan aynı yöndeki şu emir ve tavsiyeler neyi dikkate almıştır?:

"Bir adam bir kadın alıp onunla evlendiği zaman vaki olacak ki, onda utanılacak bir şey bulduğu için, kadın onun gözünde lütuf bulamazsa, onun için boş kağıdını yazacak ve onun eline verecek ve onu evinden gönderecektir..."<sup>5</sup>; "Ve kâhinlerin oğulları arasında yabancı karı almış olan bazıları bulundu...Ve karılarını boşayacaklarına dair el verdiler..."<sup>6</sup>; "Ve: 'Kim karısını boşarsa ona boş kağıdını versin' denilmiştir. Fakat ben size derim ki, zinadan başka bir sebeple karısını boşayan a-

<sup>2</sup> age., s.45-48

<sup>3</sup> İlgintir ki, ileriki satırlarda, el-Bakara 2/228-230, 236-237; en-Nisâ 4/20-21; el-Ahzâb 33/49; et-Talâk 65/1-2 âyetlerinin, kocanın bu hakkını teyit ettiği belirtilmektedir. bkz. age., s. 47

<sup>4</sup> Âlü İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/48

<sup>5</sup> Tesniye 24/1-3

<sup>6</sup> Ezra 10/18-19

dam, onu zâniye eder..."<sup>7</sup>; "Kocalı kadın, kocası sağ oldukça kanun ile ona bağlıdır; fakat kocası ölürse, koca kanunundan azat olur."<sup>8</sup>

Boşama yetkisiyle ilgili olarak konunun son sayfasında daha açık ifadeler kullanılmıştır:

"Özellikle son yüzyılda İslam dünyasında toplum ve onun bir parçası olarak aile yapısındaki değişim, kadının sosyal hayata katılımı ve kadın hakları telakkisi, aile hukukunun yasal düzenlemelere konu edilip evlenmenin yanı sıra boşanmanın da resmî prosedüre bağlanması gibi gelişmeler, doğal olarak diğer birçok tartışma yanında, Kur'an'da yer alan evliliğin sona ermesiyle ilgili hükümlerin günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği sorununu da ön plana çıkardı."

Bu tespit de şöyle gerekçelendirilmiştir:

"Çünkü şekilci bir anlayışla bakıldığında Kur'an'da evlilik birliğinin kurulması ve sona erdirilmesinin daha çok ikili ilişki olarak görülüp böyle bir çerçevede taraflara yönelik telkinlerin yapıldığı, topluma sınırlı bir ödev yüklendiği, devletin aktif müdahalesinden ise hiç söz edilmediği<sup>9</sup> sonucuna varılabilir...Yeni dönemde evliliğin kurulması, sona erdirilmesi ve aile içi ödevler gibi temel konularda toplumsal denetim ve katkı amacıyla yasal düzenlemeye gidilmesine ihtiyaç doğduğundan birinci bakış açısının geçerlilik derecesi tartışılır hale gelmiş olsa da, ikinci açı her zaman için önemini korumaktadır."

Bu saptamaları takip eden şu satırlar ise, hem bir gerçeği, hem de eleştirdiğimiz noktalara hakim olan zihni çelişkileri ortaya koymaktadır:

"Konunun iki farklı yönü arasında sıkışan çağımız İslam bilginlerinin önemli bir kısmı, aile kurumunun günümüzdeki sosyal yapısını ve yasal şeklini Kur'an'ın çizdiği çerçevenin dışında hıristiyan Batı kültürünün etkisinin ürünü bir sapma olarak görürken, ikinci bir kesim, bu yeni durumu ilke olarak olumlu karşılamış ve Kur'an'ın geniş yorumunun bu tür değişimlere de imkan verdiği kanaatine sahip olmuştur...Ancak bu yapılırken âyetler arasında seçmecî bir tavır izlemenin ve karşı görüşü açıkça destekleyen âyetlere zorlama yorum getirmenin tedirginliğinden de tamamen uzaklaşmış değildi."

Boşama ehliyeti konusunu yeniden ele alabilir ve İslam hukukunun kaynak ve yöntemlerini kullanarak yetki sahibini yeniden belirleyebilirsiniz. Bu bir çabadır; ama bunu

<sup>7</sup> Matta 5/31-32; 19/9

<sup>8</sup> Romalılara Mektup 7/1-3

<sup>9</sup> Oysa aile içi geçimsizliklerin giderilmesi için her iki tarafın ailelerinden hakemlerin devreye girmesini emreden en-Nisâ 4/35. âyeti, eski-yeni birçok müfessire göre, kamu otoritesinin de bu noktada müdahil olabileceğini göstermektedir. Mesela bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut 2000), 10/75; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Dimaşk-Riyad 1994), 1/655-656; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır 1990), 2/308; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (yy. ty.), 5/46; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (çev.V.İnce ve dğr., İstanbul 1998), 5/256. Nitekim, yine açık bir çelişki örneği olarak, örnek fasikülün 48. sayfasında, bazı müfessirlere göre boşamada devlet başkanını devreye sokan âyetlerin varlığından söz edilmekte ve Taberî'ye (*Câmi'u'l-Beyân*, Beyrut 1984, 5/70) atıfta bulunmaktadır.

yaparken Kur'ân'ı göz ardı etmek veya onun öngörülerini 623-632 yılları arasına hasretmek başka bir şeydir.

Tefsirin başka bazı hüküm konularında da karşılaşacağımızı tahmin ettiğim bu tür yaklaşımlar karşısında, tekrar, başta yapılan amel-i sâlih tanımına dönerek düşünelim:

Allah'a olan bağlılık, O'nun normatif düzenlemelerini tamamıyla uygulamada nasıl gösterilebilir? Ben, O'nun yarattığı, şekil verdiği ve herşeyimle bana hakim olan yaratıcının yerine kendimi koyarak, O'nun kelimelerinin arkasındaki asıl muradını bilebilir miyim? Murâd-ı ilâhîyi ben mi belirliyorum; bir başka ifadeyle, Allah adına konuştuğum için o murâdı ben mi tespit ediyorum? Bu belirlemede beni hangi kıstas sınırlandırıyor? Pekiyi o sınırlandırıcı kıstas ne kadar kesin? Özne ben olduktan sonra onu da bir şekilde esnetemez miyim? Mesela Sudanlı hukukçu Mahmud Muhammed Tâhâ ve öğrencisi Abdülhâdî Ahmed Nâ'im'in tarihi tersine çeviren bakışıyla bakıp<sup>10</sup> –dil'in de kemiği olmadığı için- çok rahat bir biçimde, Mekki ayetlerin yasama normlarını içeren Medenî ayetleri neshettiğini söyleyerek, ahkâm ayetlerinden bütünüyle kurtulamaz mıyım? Yine söz gelimi yaşanan zamanın hakim ve galip temayülleri ya da âdetleri, Tanrı'nın çizdiği çerçevenin dışına taşmayı sonuçladığında (nass ile âdet teâruz ettiğinde), benim rotamı kim çizecek; Tanrı mı, baskın temayül mü? Allah'ın kendi kelâmı olan Kur'ân'da ortaya koyduğu normatif değerleri/buyrukları, şekil ve özülle ebedî ve evrensel midir, yoksa indiği coğrafyanın, tarih ve toplumun özellikleriyle mi irtibatlıdır?

Bazı örneklerle devam edelim:

Hüseyin Kazım Kadri'ye (ö.1934) göre, "tesettür meselesi ile ilgili nusûs, âdât-ı Arab'a göre vârid olmuştur ki, herhangi bir kavm-i İslâmînin âdât-ı Arab'a ittibai tecvîz edilemez. Binaenaleyh kadınları tesettür ile itiyâd etmiş olmayan bir kavm-i İslâmî, âdetini muhafaza etmekle dininden çıkmış olmaz."<sup>11</sup>

Fazlurrahman'a (ö.1989) ve Süleyman Uludağ'a göre, çağdaş ekonomide oynadığı rol ile faiz, Kur'ân'daki ribadan tamamen farklıdır. Kur'ân'ın karşı çıkıp yasakladığı riba, asıl borcun birkaç defa katlanarak artmasıyla yapılan acı bir sömürdür. Ortaçağ fakihleri, ribayı yasaklayan âyetten (Âlü İmrân 3/130), 'faizin her türlü haramdır' sonucunu çıkarmışlardır. Modern bankacılığın görev yaptığı çağdaş ekonomilerde bu görüşün hala geçerli kabul edilmesi gariptir. İlgili âyet '*ed'âf-ı mudâ'af*' tabiri ile, fahiş faizi ve tefeciliği kastettiğinden, hal-i hazırdaki mutedil banka faizlerine şüpheli nazarla bakılamaz.<sup>12</sup>

Y.Nuri Öztürk'e göre, haccın yerine getirilme süresinin üç gün olduğu yönündeki geleneksel hakim fikhî iddia, Mekke kentine bir anda üç milyonu aşkın insanın dolmasına yol açmakta ve bu izdiham bir çok insanın ölümüne sebep olmaktadır. Bu ölümlerin büyük kısmı, taksirle cinayet suçuna girer. Oysa el-Bakara 2/197 ile 203. âyetleri, temel ibadetlerden biri olan haccın, 'Hac Aylan' diye bilinen üç ay içinde yapılabileceğini bildirmektedir. Öyleyse bu üç ay içinde dileyen dilediği zaman hacca gidip ibadetini yapar.<sup>13</sup>

Her okuma yeni bir yorumlama ise; kanun koyucunun görevi sadece kanunun zamana uyumunu sağlamak, kanunu uygulayanın görevi de sadece o kanunun tatbiki sıra-

<sup>10</sup> bkz. M.M.Tâhâ, *er-Risâletü's-Sâniye li'l-İslam* (İngilizce çev. *The Second Message of Islam*, Syracuse Univ. Press 1987); A.A.Nâ'im, *Toward an Islamic Reformation*, (Syracuse Univ. Press 1990)

<sup>11</sup> H.K.Kadri, "Teşri-i İnsanî ve İlahî", *İslamiyat* 2/4 (1999), s. 195

<sup>12</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev.A.Açıkgenç, Ankara 1987), s. 110-111; Süleyman Uludağ, *İslamda Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, (İstanbul 1988), s. 35-36

<sup>13</sup> Y.Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, (İstanbul 2000), s. 240-241

sında var olan şartlara göre kanun koyucunun muhtemel iradesini hesaba katmak ise<sup>14</sup>; hukuk tarihsel bir süreç içinde kendiliğinden meydana geliyorsa<sup>15</sup>; kanun, yürürlüğe konulmasından sonra kanun koyucunun iradesine bağlı olmaktan çıkıp bağımsız bir varlık haline dönüşüyor ve bunun sonucu olarak önemli olan, kanun koyucunun başta ne istemiş olduğu değil; fakat şimdiki şartlar göz önünde tutularak ondan çıkarılabilecek anlam ise; kanunun uygulanması anındaki toplum ihtiyaçlarına ve düzenlenmek istenen yarar veya çıkar uyumsuzluklarına en uygun gelecek biçimde kanun yorumlanmalıysa<sup>16</sup>; bütün bunlara binaen Tanrı'nın belirli bir kelamı, x tarihinde bir anlama, y tarihinde bir başka anlama geliyorsa, yani benim yaptığım her şeye onay veriyorsa; ben de diyorum ki:

Zina, *el-makâsîdü'l-hams* diye bilinen beş tümelden birisi olan nesli/nesebi korumak amacıyla haram kılınmıştır.<sup>17</sup> 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 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, boşanmış bir kadının üç kurû (üç regl dönemidir ki, yaklaşık olarak üç aydır), eşi vefat etmiş bir kadının da tam olarak dört ay on gün iddet beklemesi gerektiğini (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 dopler (ultrason) 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.

Kur'ân'ın ısrarla üzerinde durduğu ibadetler ve özellikle namaz, bireyin iç arınmasını sağlamak (el-Ankebût 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 bağıntılıdır. 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 şekli değil samimi dindarlıktır. Din de zaten son tahlilde bir vicdan işi değil midir?

Zekat, kurulmakta olan toplumun ve teşkilatlanmakta olan devletin sosyal ve askerî ihtiyaçlarını karşılamak üzere (et-Tevbe 9/60) konulmuş bir vergidir. Zamanı, oranları,

<sup>14</sup> Tarihçi Hukuk Okulu'nun bu görüşü için bkz. M.Edib Salih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslamî*, (Dımaşk 1984), s.124

<sup>15</sup> Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri*, (İstanbul), s.284

<sup>16</sup> Tarihî ve objektif hukuk yorum yöntemlerinin bu yaklaşım tarzları ve eleştirisi için bkz. Seyfullah Edis, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, (Ankara 1993), s. 191-192

<sup>17</sup> Gazzâli, *el-Mustasfâ*, (Bulâk 1322), 1/286 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (Kahire ty.), 2/10-11; krş. M.Tahir b. Âşûr, *Makâsîdü'l-Şerîati'l-İslamiyye*, (Tunis 1978), s. 81, 161-162

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. Zekatın amacı da zaten bu değil midir? Öyleyse zaman, oran, matrah ve sarf yerleri açısından ayrı bir zekat kurumuna ihtiyaç kalmamıştır.

Kur'ân, inançlı/müslüman kadınların cinsel tacize uğramalarını önlemek için (el-Ahzâb 33/59) örtünmeleri emrini vermiştir Üçüncü bin yılın başlarında gelinen nokta itibarıyla örtü miktar ve biçiminin tacizle bir ilgisi kalmamıştır. Örtüsüzlük kanıksandığı için bu hal, cinsel bir dürtü olmaktan da çıkmıştır. Diğer taraftan Muhammed Esed'in de (v.1992) de dediği gibi, yukarıdaki âyetin, Hz.Peygamber'in eşleri ve kızlarına atıfta bulunulmasından anlaşıldığı üzere zamanla kayıtlı ifade tarzı ve kadınların toplum içine çıktıklarında giyecekleri dış kıyafet/cilbâb tavsiyesindeki bilinçli müphemlik, bu âyetin zaman ve mekan üstü bir hüküm koymaktan çok, zamanın ve sosyal çevrenin sürekli değişmesi karşısında uyulması gerekli ahlakî bir rehber anlamı taşıdığını gösterir.<sup>18</sup> Üstelik bugün, mezkur âyetin nüzûl sebebi olan ve indiği toplumsal dokuda önem taşıyan câriye-hür ayırımını sağlamak ihtiyacı da kalmamıştır. Bu gerçekler ışığında denebilir ki, örtünme artık farz olmaktan çıkmış, bireysel bir tercih haline inmiştir. Kamu otoritesinin belli hassasiyetlere bağlı baskısı karşısında bu tercihten de feragat edilebilir.

Kur'ân kendileriyle evlenilemeyecek kimseler arasında süt anne ve süt kardeşleri sayarken (en-Nisâ 4/23), indiği coğrafyadaki süt akrabalığı gerçeğini dikkate almıştır. Vahyin bu ilk muhataplarının toplumsal geleneğine saygı duyan Kur'ân bu normuyla, zaten yaşamakta olan bir âdete vurgu yapmıştır. Süt akrabalığının bir değer olarak hemen hiç benimsenmediği ya da ilgili emrin verildiği toplumdakine koştur bir benimsenmeye mazhar olmadığı yerlerde böyle bir evlenme yasağından bahsetmek anlamsız olacaktır.

Bunun yanında kuzenler ve kuzinler (amca-hala ya da dayı teyze çocukları) arasındaki yakınlığı, öz kardeş yakınlığı gibi algılayan toplumlarda –mesela günümüz Batı ve kimi Doğu toplumlarında- bunların birbirleriyle evlenmeleri, her ne kadar Kur'ân ve Sünnet tarafından onaylanmışsa da, bahse konu algılayışla uyumlu olabilmek adına yasaklanmalıdır.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ama şu sorulara irkilmeden ve ürpermeden, gönül huzuru içinde cevap verebilmek acaba mümkün müdür?:

Kur'ân niçin indirilmiştir? O'nu indiren irade; insana, topluma, zamana ve evrene hâkim ve aynı zamanda hakîm bir Yaraticının iradesi olduğuna göre, bu irade nerede durmaktadır ve ne anlam ifade etmektedir? Kur'ân yukarıda yapılan yorumların/okumaların neresindedir? İlâhî irade, tarihin çok çok kısa bir diliminde (23 yıl), evrenin çok çok küçük bir parçasında (Mekke-Medine) ve medeniyetten uzak bir küçücük toplumsal organizmada (Cahiliye Arap toplumu) görülmüş, ondan sonra da kendisini suflörlere mi emanet etmiştir? Her yönüyle tarihsel olan bir aklın, yorum kisvesi altında inşa ettiği anlam-metin mi otoriterdir, yoksa her yönüyle ilâhî olan Kur'ân'ın kendi kutsal metni mi? Fâil kimdir; toplum mu vahiy dönüştürür, vahiy mi toplumu? Kur'ân'daki bir çok hüküm/norm cümlesinin sonunda yer alan "...Bu belirlenen normlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın onları aşmayın! Kim

<sup>18</sup> M.Esed, *Kur'ân Mesajı*, (çev.C.Koytak-A.Ertürk), İstanbul 1999, s. 865-866



Allah'ın belirlediği sınırları ihlal ederse işte onlar zalimlerdir"<sup>19</sup> vurgusu karşısında benim sübjektif yorumum hangi samimiyet ölçüsüyle ölçülebilir. Ve nihayet "Allah ve Rasulü bir konuda hüküm verdiği zaman, artık mümin bir erkek ve kadının, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı" (el-Ahzâb 33/36), diğer bir ifadeyle "Müminlerin, aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Rasulüne çağırıldıklarında 'işittik ve itaat ettik' demekten" (en-Nûr 24/51) başka bir seçenekleri var mıdır?

Boşama yetkisi özelinde dile getirmeye çalıştığım hususlara burada bir nokta koyup, bilgi yanışı ya da eksikliğine bağlı değerlendirmelere geçiyorum.

46. sayfanın ilk paragrafında Kur'ân'ın, boşamada niyet konusuna değinmediği söylenmektedir ki, bu doğru bir saptama değildir. Harfi olarak niyet ve boşama kelimeleri belki yan yana kullanılmamıştır ama, talâk kelimesi başta olmak üzere ilgili diğer kavram ve kurumların geçtiği yerlerde bunun icra yöntemi de belirtilmiştir:

"Eğer (ilâ yapanlar) boşamaya karar verirlerse biliniz ki, Allah işitir ve bilir"<sup>20</sup>; "Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: Eğer dünya dirliğini ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim ve sizi güzellikle salıvereyim."<sup>21</sup>; "Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğiniz zaman onları iddetleri içinde boşayın ve iddeti de sayın...İddet müddetlerini doldurduktan sonra onları ya güzelce tutun veya onlardan uygun bir şekilde ayrılın!"<sup>22</sup>

Evliliğin sona erme şekillerinden olan ilâ, liân ve muhâla'a ise zaten niyetsiz gündeme gelmeyecek eylemlerdir.<sup>23</sup> İşte bütün bu yöntem ve prosedürler, kuşkusuz aynı zamanda niyeti de içerir. Kaldı ki, incelediğimiz yazının en son paragrafında 'boşamada kadının iradesine atıfta bulunan âyetlerden' bahsedilmekle kendi içinde bir tutarsızlık örneği daha sergilenmiş olmaktadır.

47. sayfada el-Bakara 2/228. âyete atıf yapılarak birinci ve ikinci boşamalarda kocanın, boşadığı eşini -akit ve mehir gerekmezsin- evliliğe geri döndürme hakkının ve kadının da geri dönüş yükümlülüğünün bulunduğu hükmü verilmektedir. Oysa söz konusu âyet, boşanmış kadınların üç kurû/regl iddet müddeti beklemeleri emrini verdikten sonra "...Eğer kocalar barışmak ve kendileriyle yeniden evlenmek isterlerse, bu durumda boşanmış kadınları tekrar almaya daha fazla hak sahibidirlir..." derken, kadınların böyle bir yükümlülüğünden bahsetmemektedir. Kocaların, eski hanımlarını tekrar almaya başkalarından daha çok hak sahibi olmaları başka şeydir, eski kocaları istediği zaman kadınların onlarla tekrar evlenme mecburiyetlerinin olması ayrı şeydir. Fıkıh doktrinindeki rac'î ile bâin talâk ayrımının gölgesinde kalınmış olması ve ilgili hükümlerin tafsil edilmeden verilmesi böyle bir iltibas sonucunu doğurmuş olmalıdır.

Yine aynı sayfanın ilk satırlarında 'normatif düzenlemeleriyle Kur'ân'ın öteden beri uygulana gelen boşama usullerini düzelttiği, bunları haksızlıklar taşıyan öğelerden arındırdığı ve olabildiğince dînî-ahlakî sorumluluk bilincini yerleştirme amacı taşıdığı' söylenirken, aynı sayfanın ikinci sütununda 'fıkıh doktrininin, bid'î talâk ve hulle uygulamalarını onaylamak suretiyle Kur'ân öğretisi ile toplumsal gereksinimleri ve geleneği bir çizgide buluşturmaya gayret ettiği' dile getirilmektedir. Bu açık bir çelişkidir. Üstelik böyle bir

<sup>19</sup> Mesela bkz. el-Bakara 2/187 (Oruç tutulan günlerin gecesindeki cinsel ilişkiyi hükme bağladıktan sonra); el-Bakara 2/229-230 (Evliliğin sona ermesini düzenleyen normdan sonra); en-Nisâ 4/13-14 (Miras hisselerini belirledikten sonra); el-Mücâdele 58/4 (Zihâr keffaretini açıkladıktan sonra); et-Talâk 65/1 (İddet hükümlerini tespititten sonra).

<sup>20</sup> el-Bakara 2/227

<sup>21</sup> el-Ahzâb 33/28

<sup>22</sup> et-Talâk 65/1-2

<sup>23</sup> bkz. el-Bakara 2/225-226, 229; en-Nisâ 4/128; en-Nûr 24/6-7

söylem, vahyin düzeltici ve ıslah edici normları veya düşünce sistematığı ile son tahlilde uyuşmayan tarihsel fıkıh çözümlmelerini Kur'ân'a onaylatmak sonucunu vermektedir.

47. sayfadaki "...Kadına da boşama hakkı tanınması (tefvîz-i talâk) gibi konularda geliştirilen doktrin..." ifadesinden, maksat bu olmasa bile, sanki bu tefvîz müessesesinin toplumsal ihtiyaçlar ve gelenek sebebiyle fakihler tarafından ortaya çıkarıldığı anlaşılmalıdır. Oysa bir önceki sayfada da geçtiği üzere, boşama yetkisinin devri, Hz.Peygamber (s.a) ile temiz eşleri (r.a) arasında yaşanan bir olaydan dolayı bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından gündeme getirilmiştir.<sup>24</sup> Tahyîr yani serbest bırakma âyeti olarak da bilinen ilgili âyet şu hükmü koymaktadır: "*Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: Eğer dünya dirliliğini ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim ve sizi güzellikle salıvereyim.*"<sup>25</sup>

Son olarak, uzman olmayan kişiler nezdinde, üslup ve ihtisar gereği yanlış anlamlara sebep olabilecek iki noktaya değinerek, bu mütevazı ta'lîki bitirmek istiyorum:

47. sayfada, el-Bakara 2/236-237 ile el-Ahzâb 33/49. âyetlere atıfla, mehir belirlenmemiş bir evliliğin zifaktan önce sona ermesi halinde kadına verilecek müt'adan/gönül alıcı hediye bahsedilmiş, fakat buradaki müt'a ile Hz.Peygamber tarafından yasaklanmış bir nikah çeşidi olan müt'anın karıştırılmaması için herhangi bir uyarı yapılmamıştır.

Aynı yerde benzer biçimde el-Bakara 2/230 âyeti refere edilerek, üçüncü boşamadan sonra artık karı-kocanın yollarının ayrıldığı, araya kadının başka bir erkekle evliliği girmedikçe eski kocasına dönüşünün helal olmayacağı söylenmiştir. Yeni nikahın normal yollarla ve muvâzaasız olması gerektiğini vurgulamayan bu üslup, Kur'ân'ın ruhuna uymayan içtihatlar dolayısıyla tarihimizde sık rastlanan ve edebiyatımızda İslamı aşığılama vesilesi kılınan anlaşmalı hulle nikahı rezaletine onay verici bir tarzda anlaşılmaya müsaittir.

Ve nihayet şunu belirtmeliyim ki, "*İstediğim tek şey, gücüm yettiğince ıslaktır, başka bir şey değil.*"<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Tahyîr konusunda ilginç bir yaklaşım olarak bkz. Şâfiî, *el-Üm*, (Beyrut 1993), 5/204-205

<sup>25</sup> el-Ahzâb 33/28

<sup>26</sup> Hüd 11/88

## Dinler Tarihi Derneği'nce Düzenlenen HİRİSTİYANLIK SEMPOZYUMU

Hidayet IŞIK\*

**D**inler Tarihi Derneğince periyodik olarak her yıl / iki yılda bir yapılan Dinler Tarihi Sempozyumu'nun dördüncüsü, 9-10 / 6 / 2001 tarihlerinde çok geniş bir katılımı Ankara Başkent Öğretmenevi'nde yapıldı. Sempozyumun konusu "2000. Yılında Hıristiyanlık - Dünü, Bugünü ve Geleceği" idi. Hz.İsa'nın 2000. doğum yılı münasebetiyle Türk üniversitelerindeki akademisyenlerle birlikte Türkiye'deki Hıristiyan cemaat temsilcilerinin ve yabancı konukların katılması sempozyuma ayrı bir anlam kazandırdı.

Sempozyumun açılışı, 9/6/2001 Cumartesi günü saat 10.00 da, saygı duruşu ve İstiklal Marşı'ndan sonra, Dinler Tarihi Derneği Yönetim Kurulu Başkanı Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'ün açış konuşmasıyla yapıldı. Prof. Küçük konuşmasında, Dinler Tarihi Derneği'nin kuruluş amacından, Dinler Tarihi disiplininin öneminden ve sempozyumun amacından söz etti. Dinlerarası diyalog ve dini hoşgörü üzerinde durdu. Türk Milleti'nin tarihi-dini hoşgörü anlayışını tarihten örneklerle açıkladı. Prof. Küçük sözlerini, sevgi abidesi Yunus Emre'nin sevgi ve hoşgörü ile ilgili bir dörtlüğünü okuyarak bitirdi.

Daha sonra, Diyanet İşleri Başkanı M.Nuri Yılmaz adına Başkan Yardımcısı Mehmet Gürler söz alarak sempozyumdan duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Gürler, Hıristiyanlığın genel değerlendirmesini yaparak teolojik boyutundan söz etti. Oryantalistlerin çalışmalarına değinerek Hıristiyan dünyasında Hz.Muhammed ve İslam Dini hakkında haksız ve mesnetsiz iddiaların olduğunu belirtti. Batı dünyasında İslam ile terörün yan yana getirilmesinden Müslüman dünyanın duyduğu rahatsızlığı dile getirdi. Bununla birlikte Batı'da olumlu gelişmelerin de bulunduğunu M.Watt ve A.Toynbee örnekleri ile anlattı. Sempozyumun, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın organize ettiği dinler arası diyalog çalışmalarına katkıda bulunacağını belirterek sözlerini o da Yunus Emre'nin sevgi ve hoşgörüye işaret eden bir başka dizesi ile bitirdi.

Son olarak söz alan zamanın Ulaştırma Bakanı Enis Öksüz, dinin genel amaçlarından, tarihte dinsiz bir toplumun görülmediğinden, dini kabul etmeyenlerin bile sağlıklı bir toplum oluşturmak için dinlerin gösterdiği güzel vasıfları savunduklarından söz etti. Önemli olanın, farklılıklar içinde güzellikleri bulmak olduğunu belirterek, peygamberlerin birbirleri ile barışık olduğu halde ümmetlerinin kavgalı olmasını anlayamadığına işaret etti.

\* Y.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. isikhidayet@marife.org

Siyasilerin ve din adamlarının doğruyu bulmakta birbirlerine yardımcı olmaları gerektiğine dikkat çekerek bu noktada Papa'nın, Ermeni soykırım iddiaları karşısındaki yanlış tutumunu tenkit etti.

Daha sonra sempozyumun, başkanlığını Prof.Dr.Mehmet Aydın'ın yaptığı, "GÜNÜMÜZDE TÜRKİYE'DE HİRİSTİYAN CEMAATLER" konulu I.Oturumuna geçildi. Prof.Aydın, oturumun başlangıcında yaptığı kısa konuşmasında açık konuşmacılarını tebrik ederek sempozyumun özelliğinin, doğrudan doğruya sahanın uzmanlarını bünyesinde bulundurması olduğunu belirtti. Batı'da halkın kiralın dininden olmasına karşın Türk Tarihinde çokluk içinde birlik anlayışının hakim olduğunu J.Paul Roux'un da ifade ettiğini söyledi. Türk Tarihindeki dini hoşgörü ve engin toleransın sebeplerini de, İslam öncesi Gök Tanrı inancına, Türklerin İpek Yolu vasıtasıyla her türlü milletle karşılaşarak birlikte yaşamayı öğrenmiş olmalarına ve İslami hoşgörüye bağladı. Türk Tarihinde din savaşlarının değil, egemenlik savaşlarının olduğunu ilave etti.

Prof.Aydın ilk sözü, Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi temsilcisi Yorgo Benisoy'a verdi. Benisoy, "Günümüzde Fener Rum Ortodoks Kilisesi" konulu tebliğinde, Patrikhanenin kurucusunun Aziz Andreas olduğunu belirterek 451'de İstanbul Piskoposluğunun Patriklik seviyesine yükseltilmesinden söz etti. Patrikhanenin en zor yıllarının, IV.Haçlı seferi sırasındaki 57 yıllık (1204-1261) Latin egemenliği altında geçtiğini ifade ederek, en rahat yılları ise İstanbul'un fethi sonrası Türk hakimiyeti altında yaşadığını belirtti. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki mübadeleden sonra Patrikhanenin cemaatinin de kalmadığını söyleyerek şu anda üç bin kadar cemaatinin bulunduğunu, kiliselerinin mülkiyetinin de mübadele sonrası Kültür Bakanlığına devredildiğini ifade etti.

İkinci konuşmacı, Ermeni Kilisesi temsilcisi Doç.Dr.Arus Yumul Hanım idi. "Din ve Kimlik" konulu tebliğinde Yumul, Ermeni kimliğinin oluşmasında kilisenin yeri üzerinde durdu. Ermenilerin Hıristiyan oluş sürecinden kısaca bahsettikten sonra, Ermeni dini anlayışında din ve milletin bir olduğunu, bugün de İstanbul Ermeni Patriğinin hem dini hem de sivil lider kabul edildiğini, 451 Kadıköy konsili kararlarının reddinde rahiplerle birlikte sivillerin de imzasının bulunduğunu, hatta Patrik seçimlerinde sivil oyların ruhanelerin oylarından daha fazla olduğunu söyledi. Böylelikle Ermeni kimliğinin oluşmasında kilisenin rolünün büyük olduğunu belirten Yumul, Ateist Ermenilerin bile kilisede evlendiklerini ve Ermeni mezarlığına gömülmek istediklerini anlattı.

Üçüncü olarak "Günümüzde Süryani Kadim Kilisesi" isimli tebliği ile Türkiye Süryani Kadim Kilisesi temsilcisi Horepiskopos Samuel Akdemir söz aldı. Akdemir, dinleyicileri Süryani Metropoliti Yusuf Çetin adına selamlayarak başladığı konuşmasında, Antakya Süryani Kilisesinin kuruluş sürecinden söz etti. 325 İznik ve 381 İstanbul konsillerinde Mezopotamya ve Hindistan kiliselerinin Antakya Patrikliğine bağlandığını, bugün de Hindistan'da üç milyon Süryani bulunduğunu söyledi. Patrikhanenin politik nedenlerden ötürü Malatya ve Diyarbakır'dan Mardin Deyruzzaferan'a, son olarak da Suriye-Şam'a taşındığını anlatarak, şu anki Süryani Ortodoks Kadim Kilisesi Patriği I. Zekka Ayvaz (İvaz)'ın Şam'da oturduğunu söyledi. Süryani Kilisesindeki Nesturi, Melkit, Katolik ve Protestan şeklindeki bölünmeden bahsettikten sonra Türkiye'deki Süryani Ortodoks Kilisesinden söz açtı. Süryanilerin ülkemizde Turabdin (Mardin-Midyat bölgesi), Mardin ve İstanbul'da merkezlerinin bulunduğunu, Turabdin'de yalnızca bir Süryani ailenin kaldığını söyledi ve Süryanilerin Batı'ya göçünden duyduğu üzüntüyü dile getirdi. Şu andaki dünya

Süryani nüfusunun sekiz milyon ve bunun beş milyonunun ana kiliseye mensup olduğunu bildirdi.

Son olarak Türkiye Keldani Cemaatı Başkan Vekili Fransuva Yakan "Günümüzde Türkiye'de Keldani Cemaati" adlı tebliğini sundu. Yakan, Keldani kelimesinin beş bin yıl öncesi tabletlerine dayandığını, Keldani Kilisesinin M.S.1553 yılında kurulduğunu söyledi. Hıristiyanlığın ve kiliselerin ortaya çıkışı hakkında bir şema göstererek Doğu kilisesinin teşekkülünden söz etti. Arami ve Keldani kiliselerinin birleşmesi temennisinde bulundu. Dünya'daki Keldani nüfusunun kesin olarak bilinmediğini, Irak'ta 750 bin, Suriye'de 16 bin, Avustralya'da 20 bin, Türkiye'de ise 5 bin 200 Keldani'nin yaşadığını söyledi.

I.Oturum müzakerecilerin konuşmalarıyla son buldu.

II.Oturum öğleden sonra başladı. Başkanlığını Prof.Dr.Ekrem Sarıncıoğlu'nun yaptığı "HİRİSTİYANLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE KURUMLAŞMASI I" konulu oturumun ilk konuşmacısı Almanya-Hannover Üniversitesi Öğretim Üyesi ve Uluslararası Dinler Tarihi Derneği Başkanı Prof.Dr.Peter Antes idi. Prof.Antes, "The Beginning of Hierarchy in Early Christianity" adlı tebliğinde 2000 yılında Vatikan'a ait "Dominus Jesus" adlı dökümanın ekümenik harekete çağrıda bulunduğunu belirterek sözlerine başladı. Bu dökümanın, yalnızca Ortodoks ve Doğu kiliselerinin değil, Roma Katolik kilisesinin de gerçek kilise olduğunu, buna karşın Protestan kilisesinin gerçek olmadığını, çünkü bu kilisenin Roma Katolik kilisesinin apostolik geleneği bağlamında bir ruhban sınıfına sahip olmadığını açıkladığını bildirdi. Prof.Antes tebliğinde, soruna ana hatlarıyla yaklaşacağını söyleyerek, "İsa ve İncil", "İlk Yüzyılın Sonundan İtibaren Hıristiyan Kilisesinin Durumu", "Ruhban Sınıfı Üzerinde Manastır Hayatının Etkisi", "Protestanlık" ve "Din Fenomenolojisi Perspektifinden Son Bir Cevap" başlıkları altında konuya kısaca değineceğini söyledi. Hıristiyanlığın iki farklı toplum tipini ortaya koyduğunu belirtti. Birincisinin St.Paul'un bazı mektuplarında görülen ve gözle görülür bir hiyerarşik yapıya sahip olmayan daha demokratik bir toplum yapısı; ikincisinin de St.Peter ile ilişkilendirilen, sözelimi Havariler adına konuşan ve bunlar gibi fonksiyon gören piskoposların ve presbiterlerin yönetimindeki bazı hiyerarşik öğeleri barındıran bir toplum tipi olduğunu söyledi. Reform kiliselerinin kilise hiyerarşisini, ruhban sınıfını ve manastır hayatını reddettiğini, Hıristiyan toplumunun protodemokratik yapısını uyguladıklarını ve ancak belirli din hizmetleriyle görevli bir ruhban sınıfının bulunduğunu belirtti.

İkinci konuşmacı Doç.Dr. Şinasi Gündüz'ün tebliği, "Hıristiyanlıkta İlk Dönem Tartışmaları ve Pavlus" idi. Gündüz, Hıristiyanlıktaki merkezi figürden hareketle, İsa'nın öğretisinin Tanrı merkezli olmasına karşın Pavlus'un öğretisinin İsa merkezli olduğunu; İsa'nın, Şeytan'ın egemenliğinden Tanrının melekutuna giden yolu gösterirken Pavlus'un, Tanrı oğlu İsa'nın, insanlığın kurtuluşu için çarmıha gerildiğine ve kurtuluşun Yahudi olmayanları da içine aldığına vurgu yaptığına dikkat çekti. Pavlus'un, bazılarınca İsa'nın mesajını bozan kişi olarak görülmesiyle birlikte, günümüz Hıristiyanlığının oluşmasında merkezi bir rol oynadığına işaret etti.

Üçüncü Konuşmacı Y.Doç.Dr.Bülent Şenay, "Tarihte ve Günümüzde Musevi Hıristiyanlar" isimli tebliğini sundu. Şenay, günümüzdeki Musevi-Hıristiyanların kendilerini ilk 400 yıldaki Nasıralılara bağladıklarını, 19.yy.da İngiltere'de Anglikan kilisesindeki küçük bir guruptan doğduklarını, Talmud'u kabul etmeyerek Pavlus Kristolojisine sahip çıktıklarını, hem Sinagog hem de kiliseye gittiklerini ve bugün dünyada 2-3 bin dolaylarında bir nüfusa sahip olduklarını söyledi.

Bir sonraki konuşmacı Y.Doç.Dr.Mahmut Aydın, "*Tarihsel İsa Araştırmalarına Bir Bakış*" adlı tebliğinde bu araştırmaların dönemlerinden söz etti. 1953'ten sonra yeni İsa araştırmalarının hızlandığını ve Batı'da geleneksel İsa anlayışına karşı çıkışlar olduğunu anlattı. Rudolph Bultmann'ın, İncillerden yola çıkarak İsa'nın yaşam ve şahsiyetini ortaya çıkarmanın mümkün olmadığı şeklindeki görüşleri üzerinde durdu. Tarihsel araştırmalara bağlı olarak İsa'nın siyasal kimlikli olduğu, sonradan dinsel bir şahsiyete büründürüldüğü, hatta havarilerin İsa'nın mezarını açarak cesedini çaldıkları ve yeniden geleceği fikrini ortaya attıkları şeklinde ithamlar olduğunu söyledi. Tarihsel olarak, eskatolojik bir peygamber ve gezginci bir vaiz-hekim şeklinde iki ayrı İsa anlayışının ortaya çıktığını bildirdi.

Son konuşmacı Y.Doç.Dr.Fuat Aydın, "*İlk Dönem Kilise İçindeki İhtilaflardan Havarilik ve Pavlus'un Havariliği Meselesi*" adlı tebliğini sundu. Aydın, Pavlus'un, kendisinden önceki 12 Havariyi kabul ettiğini, Şam yolundaki bir vizyonda İsa'yı gördüğü iddiasıyla kendisini de Havari olarak isimlendirdiğini söyledi. Pavlus'a göre Havari olmanın şartlarının İbrani olmak, İsa'yı görmek ve Mesih tarafından görevlendirilmek olduğunu, hepsinin de kendisinde bulunduğunu söylediğini ifade etti. Pavlus'un Milletlerin Havarisi iddiasında olduğunu, mucize gösterdiği ve vahiy aldığı iddiasını da elçiliğinin belirgin sebepleri arasında kabul ettiğini belirtti.

II.Oturum da müzakerecilerin değerlendirmeleriyle sona erdi.

Sempozyumun, "HIRİSTİYANLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE KURUMLAŞMASI II" konulu III. Oturumuna, Uluslararası Dinler Tarihi Derneği Başkanı Prof.Dr.Peter Antes başkanlık etti. Prof.Antes ilk sözü, Prof.Dr.Mehmet Aydın'a verdi. Prof.Aydın, "*Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve Önemi*" adlı tebliğinde konsillerin, teolojik problemlerin halledildiği inanç ve doktrin belirleme toplantıları ile disiplinler suçların ve uygulamaların verildiği toplantılar şeklinde iki önemli misyonunun olduğunu belirtti. Özel ve Genel (Ökümenik) konsil çeşitlerine işaret eden Prof.Aydın, ilk yedi genel konsilden sonra II.Vatikan Konsilinden sözetti. Bu konsilin, Katolik Kilisesinin çağdaş dünya karşısında kendisini hesaba çekerek yenilemesi olduğuna değinerek, konsilin Dinlerarası Diyalog ve Müslümanlarla ilişkiler ile ilgili kararlarına değindi.

İkinci konuşmacı Doç.Dr.Baki Adam, "*Yuhanna'nın Vahyi ve Hıristiyanlık Tarihindeki Etkileri*" adlı tebliğini sundu. Adam, Vahyin yazarının kilise tarafından Havari Yuhanna olduğunun kabul edilmekle birlikte kesin olmadığını, tartışmaların V.yy.a kadar devam ettiğini bildirdi. Patnos adasında ve muhtemelen hapiste yazılan Vahiy kitabında, Eski Ahit'teki Daniel kitabından faydalandığını söyledi. Vahyin, Asya'daki yedi kiliseye yazılan mektuplardan ve eskatolojik tasvirlerden oluştuğunu söyledi. Dünyanın başına geleceği öngörülen felaketlerin yedi rakamının sembolik anlatımı içerisinde sıralandığını, bundan sonra Mesih'in önderliğinde bin yıllık bir dönemin başlayacağını beklediğini ifade etti.

Bir sonraki konuşmacı Asife Ünal, "*Hıristiyanlıkta Kadın ve Aile Anlayışına Genel Bir Bakış*" isimli tebliğinde, Hıristiyan aile anlayışındaki Yahudi, Roma ve Yunan kültürü ile Pavlus etkisine dikkat çekti. Yahudilikte amaç, Tanrının halkının çoğalması iken, Hıristiyanlıkta bekarlığın üstün tutulduğunu, ancak evliliğe de izin verildiğini, bunun daha çok Pavlus'un yorumlarına dayandığını, Pavlus'un ise İsa'dan daha katı bir tutum takındığını söyledi. Kutsal bir sakrament olan evliliğin kilise tarafından tasdik edilmesi gerektiğini, evliliğin kilise sırrı olmasının boşanmayı imkansız kıldığını, özellikle Katoliklerde zina dışında boşanmanın olmadığını, Protestanlığın ise evlilik konusunda daha olumlu bir tavır

takındığını ve bekar kalmayı kalp temizliği olarak kabul etmediğini anlattı. Nafakanın erkeğe ait olduğunu, doğumun ise kadına verilen ilahi bir ceza kabul edildiğini söyledi.

Son konuşmacı Zekiye Sönmez, "İnciller ve Kur'an Işığında Hz.İsa'nın konumunu tebliğ olarak sundu. İncil'e göre Hz.İsa'nın soy kütüğünün Hz.Davud'a dayandığını, Hz.Meryem'in seçkin şahsiyetinin ve bakireliğinin hem İncil hem de Kur'an tarafından tasdik edildiğini anlattı. Hz.İsa'nın mucizevi doğumunun her iki kutsal kitap tarafından kabul edilmekle birlikte, Kur'an'daki Hz.İsa'nın beşeriyet yönüne ve peygamberliğine yapılan vurguya dikkat çekti.

Daha sonra III.Oturumun müzakerelerine geçildi. Müzakerecilerden Prof.Dr.Recep Kılıç, katılımcılara "Hıristiyanlığın vahiy anlayışı" ile ilgili sorular yöneltti. Bunun üzerine Prof.Dr.Mehmet Aydın söz alarak Müslümanların genelde Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışını bilmedikleri için tenkitlerini İslam'ın vahiy anlayışına göre yaptıklarını ve bu yüzden hataya düştüklerini söyledi.Hıristiyanlıkta, Tanrısal kelamın yazıya geçirilmesi ve bunun kilise tarafından yorumlanması şeklinde iki çeşit vahiy anlayışı olduğunu belirterek, İsa'nın kelimullah olarak bizzat kendisinin vahiy kabul edildiğine dikkat çekti. Diğer müzakerecilerin konuşmalarıyla Cumartesi oturumları sona ermiş oldu.

Sempozyumun IV.Oturumu Pazar sabahı başladı. "HİRİSTİYANLIKTA ANLAYIŞ FARKLILIKLARI" isimli oturumun başkanı Yahudi Prof.Dr. Liliana Vana, ilk sözü Yahudi yazar Yusuf Altıntaş'a verdi. Altıntaş, "Yahudilik Açısından Hıristiyanlığa Bakış" adlı tebliğinde, Yahudiliğe göre İbrahimi temelin Nuhi alt ayırma dayandığını, buna göre Yahudi olmayanların Nuh Şeriatindeki yedi esasa uydukları takdirde kurtuluşa ereceklerinin kabul edildiğini söyledi. Hıristiyanların, Tevrat'ın Yunanca çevirisine dayandıklarını, bunun da İbrani Tevratı'ndan farklı olabileceğini ifade etti. İsa'nın Esseni olduğu ve Yahudi yaşam biçimini ihyaya çalıştığı fikrini ileri süren Altıntaş, Hıristiyanların Yahudi Şeriat kurallarına uymamalarını yadırgadığını belirtti. Judeo-Christian dönemi sonrası Greko-Romen dönemini de yadırgayan tebliğci, Teslis doktrininin ve İsa'nın uluhiyeti ve Mesihliği fikrini doğru bulmadığını, ayrıca ikonlara tapınmanın kendilerine Altın Buzağı olayını hatırlattığını ifade etti. Hıristiyanların, çarmıh olayından bütün Yahudileri sorumlu tutmasını doğru bulmadığını, Anti-Semitizm'in alt yapısını da bunun oluşturduğunu belirtti.

"Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık" isimli tebliği ile ikinci konuşmacı olan Prof.Dr.Ö.Faruk Harman, Hıristiyanlığın, en çok bölünmeye maruz kalan bir din olduğunu ifade etti. Prof.Harman, Doğu Hıristiyanlarının 431 ve 451 konsillerinde Ayrılmış Doğu Kiliseleri, daha sonra Katolik kilisesine tabi olan kiliseler ve Doğu Ortodoks kiliseleri olarak üç ana gurupta yer aldıklarını söyledi. Ortodoks Kilisesinin Roma'dan sonra ikinci büyük kilise olduğunu ve Otofefal (Kendi kendini yöneten) ve Otonom kiliseler olarak iki ana bölüme ayrıldığını söyledi. İstanbul, İskenderiye, Kudüs ve Antakya'nın ilk merkezler olduğunu ve İstanbul Fener'in bazı Otofefal kiliseler arasındaki üstünlüğünün kabul edildiğini bildiren Prof.Harman, dünyadaki toplam Ortodoks nüfusun 300 milyon olduğunu söyleyerek sözlerini bitirdi.

Bir sonraki konuşmacı, "Günümüzde Katolik Hıristiyanlık" isimli tebliğin sahibi A.İsra Güngör idi. Güngör, ilk defa Antakya'da Aziz İgnatius tarafından kullanılan "Katolik" kelimesinin "evrensel" anlamına geldiğini, ancak 1054 yılındaki Katolik-Ortodoks ayrılmasından sonra bölünmeci bir anlam kazandığını söyledi. Dünyada 41 ülkede 900 milyonluk Katolik nüfusun en yoğun olarak Latin Amerika'da yaşadığını belirtti. Petrus'un halefi kabul edilen Papa'nın yanılmazlığı doktrininden sözetti. Katolikliğin II.Vatikan Konsili ile

yeni bir döneme girdiğini, Avrupa ve Latin Amerika karakterli kilisenin bir dünya kilisesi olma çabasının geçiş dönemini yaşadığını söyledi. Kilisenin bu konsil ile yaşadığı dünyayı yeniden algılamaya çalışması ve diğer Hıristiyan kiliselerine ve diğer dinlere bakış açısını yeniden gözden geçirerek kendini yenileme çabası içerisine girdiğini belirtti.

Diğer bir konuşmacı, "Protestan Reformu ve Martin Luther" isimli tebliğin sahibi Doç.Dr.Ali Erbaş idi. Erbaş, St.Peter kilisesinin yapımı ve Endüljans problemine bağlı olarak Protestanlığın ayrılış süreciyle sözlerine başladı. 95 maddelik manifestoyu Wittenberg şatosu kapısına asan Luther'in, önce İmparator Şarlken'den destek sözü aldığını belirtti. Ancak İmparator 3 yıl sonra bundan vazgeçince Luther taraftan prenslerin kararı bir bildiri ile protesto etmeleri üzerine "Protestan" adının kullanılmaya başlandığını anlattı. Kutsal Kitap Hıristiyanlığı olarak anlaşılan Protestan Kilisesinin, Kutsal Kitabın toplumsal okunuşu şeklinde oluştuğunu bildirdi. Max Weber'in tezine uygun olarak Protestanlığın, ahlakın dünya ile ilişkilerde ön plana çıkmasıyla Kapitalizm'in oluşmasına zemin hazırladığını söyledi. Protestanlığın Papa'nın otoritesini, günah itirafını, ikonlara tapınmayı, A'raf ve ebedi cezayı ve Azizlerin kudsietini tanımadığını; günahların yalnızca Tanrı tarafından bağışlanabileceğini, ayınların ana dillerle yapılabileceğini ve sakrament olarak yalnızca Vaftiz ve Evharistiyayı kabul ettiğini bildirdi.

Son konuşmacı Doç.Dr.A.Hikmet Eroğlu, "Günümüzde Hıristiyan Ökumenizmi" isimli tebliği ile Hıristiyanları birleştirme hareketinden sözedeceğini bildirdi. Ökumenizme en büyük katkısı Protestanların yaptığını ve 1948 yılında "Ökumenik Konsey"nin kurulduğunu söyledi. Protestanların öncülüğündeki hareketlere Ortodoksların da katıldığını, ancak Katoliklerin "Pan- Hıristiyanlık" suçlamasıyla ve birleşme hareketinin Katolik Kilisesi bünyesinde olması gerektiğini ileri sürerek "Dünya Kiliseler Birliği"ne üye olmadıklarını söyledi. Ökumenizmin Hıristiyanlığa katkısının, problemin açıkça tartışılması ve birlikte dua haftaları düzenlenmesi olduğunu, bundan öteye bir ilerleme olmadığını belirtti.

Müzakerecilerin konuşmalarıyla IV.Oturum sona erdi.

"HİRİSTİYANLIK VE YENİ DİNİ HAREKETLER" isimli V.Oturum, Dinler Tarihi Derneği Başkanı Prof.Dr.Abdurrahman Küçük başkanlığında açıldı. Prof.Küçük ilk sözü "Hıristiyan Kaynaklı Yeni Dini Hareketler" isimli tebliğin sahibi Prof.Dr.Ekrem Sarıkçıoğlu'na verdi. Prof.Sarıkçıoğlu, giriş kısmını kaçırdığımız tebliğinin geri kalan kısmında, Presbiteryen Kilisesi Metropolitenin İslam ile Hıristiyanlık arasındaki farklar konusundaki görüşlerini aktardı. Buna göre Hıristiyanlıkta "Asli Suç" anlayışı önemli bir yer tutarken İslam'da "Ezeli Günah" anlayışının olmadığını; Hıristiyanlıkta Cennet hayatı daha manevi-ruhani kabul edilirken İslam'da daha müşahhas olduğunu; İslam'da günahlarının cezasını çekenlerin sonradan Cennet'e gireceklerini, Hıristiyanlıkta ise baştan affa uğramayanların Cennet'e giremeyeceklerini; Şeytan'ın İncil'e göre Tanrı olmak istediği için, Kur'an'a göre ise Adem'e secde etmediği için Cennet'ten kovulduğunu; Kutsal Ruh'un İslam'da Cebrail, Hıristiyanlıkta ise Tanrının kendisi ve Teslisin 3. unsuru olduğunu; İsa'nın İslam'da beşer ve peygamber, Hıristiyanlıkta ise Baba Tanrının oğlu olarak Teslisin 2. unsuru olduğunu; İslam'da çarmıh olayının olmadığını ve İsa'nın göğe alındığını, Hıristiyanlıkta ise çarmıhta eza gördüğünü söyledi.

İkinci konuşmacı Doç.Dr.A.İhsan Yitik, "Günümüzde Yahova Şahitleri"ni anlattığı tebliğinde, 1850-1900 yıllarının bu gurubun ortaya çıktığı dönem olduğunu söyledi. Yahova Şahitleri'nin, inandıklarından ziyade reddettikleriyle tanınan bir akımın temsilcileri olduklarını; ruhun ölümsüzlüğünü, Cehennem'in ebediliğini, Teslis inancını, kiliselerin meşruiye-



tini kabul etmediklerini belirtti. Kendilerinin Hıristiyan veya sect olarak kabul edilmelerine karşı çıktıklarını, gerçek manada ayrı bir din olduklarını söylediklerini belirtti. Evanjelik hareketler ve Adventizm'den etkilendiklerini ve bugün dünyada 7 milyon üyesi, 15 milyon sempatzanı bulunduğunu ifade etti.

Üçüncü konuşmacı Prof.Dr.Liliana Vana, "*İlk Dönemde Yahudi Hıristiyanlar*" konulu tebliğini sundu. Prof.Vana, Judeo-Christian kavramına herkesin aynı anlamı vermediğinden sözetti. Yahudi-Hıristiyanlığın, Hıristiyanlığın Yahudilikten formlar taşıyan şekli olduğunu belirtti ve bunların Musevi Şeriatına uyduklarını, ancak Hıristiyan olduklarını söyledi. Pavlus'un, Yahudi-Hıristiyanların Yahudilikle ilgili bağlarına karşı çıktığını anlattı. Nasıralılar ve Ebionitler gibi Yahudi Hıristiyan guruplardan sözetti ve daha çok Nasıralılar üzerinde duracağını söyledi.

Bir diğer konuşmacı Dr.Hakkı Şah Yasdıman, "*Yahova Şahitlerinin Temel Öğretilerine Göre İsa Mesih*" konulu tebliğinde, Yahova Şahitlerinin İsa hakkındaki ilk tanımlama olarak onu, "Tanrı bilgisinin anahtar" kabul ettiklerini söyledi. İsa'nın yaşamını insan öncesi, yeryüzündeki varlığı ve bugünkü durumu olmak üzere üç safhaya ayırdıklarını ifade etti. İsa'nın, Tanrının yarattığı ilk varlık olduğunu, aleml Allah ile birlikte yarattıklarını, mucizevi doğumundan dolayı Tanrı'nın oğlu ve beklenen Mesih olduğunu, haç üzerinde değil, direk üzerinde öldüğünü ve bugün ruhsal olarak yaşamını sürdürdüğünü kabul ettiklerini anlattı.

Son konuşmacı Doç.Dr.Ali Rafet Özkan, "*Günümüzde Adventizm ve Adventistler*" adlı tebliğini sundu. Özkan, Adventizm'in, İsa Mesih'in bin yıllık tanrısal krallığı kurmak için yeniden geleceği fikrine dayalı Mesihî bir hareket olduğunu söyledi. Toplumsal karışıklıkların ve Türklerin Avrupa'ya hareketinin İsa'nın tekrar geleceği beklentisini artırdığını belirtti. Adventizm'i William Miller'in başlattığını, 1884'te Mesih'in geleceğini söylediğini, ancak bunun daha sonra hesap hatası olarak kabul edildiğini belirtti. Adventistlerin 1998 rakamlarına göre 33 bin kiliseleri ve 9 milyon üyelerinin olduğunu söyleyerek Yedinci Gün Adventistlerinden de kısaca söz etti.

V.Oturum müzakerecilerin değerlendirmeleriyle sona erdi.

Prof.Dr.Ö.Faruk Harman başkanlığındaki VI.Oturumun konusu "HIRİSTİYANLIK, DİNLERARASI İLİŞKİLER VE MİSYONERLİK FAALİYETLERİ" idi. Prof.Harman ilk sözü Prof.Dr.Abdurrahman Küçük'e verdi. Prof.Küçük, "*Hıristiyanlıkta Misyon Anlayışı, Yeni Yaklaşımlar ve Dinlerarası Diyalog*" adlı tebliğinde misyon kelimesinden hareketle, Hıristiyanlık Tarihindeki misyonerlik ve Hıristiyanlığı yayma çalışmalarından bahsederek sözü 1965 II.Vatikan Konsili'ne getirdi. Papa'nın, konsilin açık konuşmasında, "Hıristiyanlığa göre kurtuluş öz olarak Hıristiyanlara ait olsa da, Kilisenin başka dinlere mensup olanların kurtuluşuna da kapı araladığını" söylediğini belirtti. Böylece Katolik Hıristiyanlığın dinler arası diyaloga kapı açtığını, yeni yaklaşımla herkesin kendi dininin sınırları içerisinde kalarak karşı dini daha iyi anlaması ve birbirine katkıda bulunması için çalışması gerektiğinin kabul edildiğini belirtti.

İkinci konuşmacı Y.Doç.Dr.Kürşat Demirci, "*I.Yüzyılda Anadolu'daki 'God-Fearers' Gurupları ve Hıristiyanlığın Yayılması*" adlı tebliğini sundu. Demirci, Tanrı'dan korkanlar anlamındaki bu gurupların M.Ö.3.yy-M.S.2.yy arasında Anadolu'da yaşayan özel bir cemaat olduklarını, Aziz Pavlus'un Hıristiyanlığı Anadolu'da önce bunlar arasında yaydığını, God-Fearers cemaati olmasaydı Pavlus'un Anadolu misyonunun Yahudilerle sınırlı kalmış olacağını söyledi. Yahudilik ile Helenistik kültürü birleştiren bu cemaatin o devirde Yunanistan ve Makedonya'da da görüldüğünü belirtti. Resullerin İşleri'nin, Anadolu'da bulunan

Grekçe metinlerin ve Talmudik literatürün God-Fearers hakkında temel kaynaklar olduğunu belirtti.

Diğer bir konuşmacı Doç.Dr.Ahmet Güç, "Hz.Muhammed Döneminde Hıristiyan- Müslüman Münasebetleri" konulu tebliğini sundu. Güç, Hıristiyanlarla ilişkilerde Varaka b.Nevfel, Habeşistan'a göç, Necran heyeti ve Hıristiyan hükümdarlara gönderilen mektuplar gibi unsurların ön plana çıktığını söyledi. Hz.Peygamberin Necran Hıristiyan heyetine, "domuz eti, çarımın inanışı ve İsa'nın tanrılığı inancının Müslüman olmalarına engel olduğunu" söylediğini belirterek, Kitap ehline diyalog çağrısı yapan Al-i İmran 64 ayeti ile sözlerini bitirdi.

Son konuşmacı Mustafa Aksoy, "Türkiye'de İnanç Turizmine Genel Bir Bakış" konulu tebliğini sundu. Aksoy Mekke, Medine, Kudüs, Kapadokya ve Efes gibi kutsal kabul edilen mekanları görme arzusunun ve dini yayma isteğinin inanç turizmini doğurduğunu söyledi. Nuh Peygamberin tarihte ilk geziyi düzenleyen kişi kabul edildiğini, ilk turun da 1800'lü yıllarda İngiltere'de düzenlendiğini belirtti. 2000 yılından itibaren de büyük turizm merkezlerinde yabancı dil bilen din adamlarının istihdam edilmeye başlandığına dikkat çekti.

VI.Oturum müzakerecilerin değerlendirmeleriyle son buldu.

Sempozyumun "HİRİSTİYANLIK VE TÜRKLER" konulu VII. ve son oturumu, Doç. Dr.Niyazi Usta başkanlığında açıldı. Usta ilk sözü, "Türk Ortodoks Kilisesi" konulu tebliğini sunacak olan Mustafa Baş'a verdi. Baş, Türk Ortodoksların, Gazi Mihail ve Gazi Evrenos'ların torunları olarak kabul edildiklerini belirterek, Türk isimleri alan bu toplulukların Osmanlılarda zımmi statüsünde değerlendirildiğini söyledi. Papa Eftim'in, Fener Patrikhanesi'ne karşı çıkarak Helenizm'i reddettiğini ve Türk olduklarını söyleyerek devlete bağlılıklarını ifade ettiğini belirtti. Yunan işgaline de karşı çıkan topluluğun Fener'den ayrılarak yeni bir patriklik kurduğunu, ancak mübadele ile cemaatin kaybolduğunu anlattı. Papa Eftim'den sonra oğlu Turgut Erenerol, kardeşi Selçuk Erenerol ve nihayet Sevgi Erenerol'un Türk Ortodoksluğunun lideri olduklarından sözetti.

İkinci konuşmacı Dr.M.Numan Malkoç, "Günümüzde İstanbul'daki Protestan Kiliseler" isimli tebliğini sundu. Ülkemizde Islahat Fermanı ile Protestanlara yeni haklar verildiğini ve bu durumun Protestanlığın yayılmasını kolaylaştırdığını söyledi. Kendilerine "Mesih İnanlıları" diyen Protestanların İstanbul'da İngiliz, Alman gibi yabancıların oluşturduğu; Beşiktaş, Bostancı, Güngören, Zeytinburnu, Üsküdar gibi semtlerde Türklerin oluşturduğu; Ermeni (3 kilise) ve Süryani (2 kilise) gibi azınlıkların oluşturduğu kiliseleri bulunduğunu belirtti. Robert ve Üsküdar Amerikan Koleji'ni Protestanların açtıklarını, Beyoğlu Kitabı Mukaddes Yayınevi ile Yeni Yaşam, Lütuf ve Müjde yayınlarının sahibi olduklarını belirtti. Ayrıca Gerçeğe Doğru dergisini çıkardıklarını, Müjde FM kanalından yayın yaptıklarını ve Yalova Termal'de Yeni Yaşam İlköğretim Okulu'nun temelinin attıklarını söyledi. Son olarak İstanbul'da 21, Ankara'da 5, İzmir'de 9 Protestan kilisesi olduğunu bildirdi.

Bir diğer konuşmacı Doç.Dr.Ahmet Gökbel, "Günümüz Kıpçak Türklerinde Hıristiyanlık" adlı tebliğinde, Hıristiyanlığın Kıpçaklar arasında XI.yy.da yayılmaya başladığını belirtti. Hıristiyan Kıpçakların Doğu Anadolu'ya gelip Atabekler Hükümetini kurduklarını, XV.yy.dan itibaren Osmanlı hakimiyetinde Sünni Müslüman olduklarını söyledi. Karadeniz'in kuzeyinin Deşt-i Kıpçak (Kıpçak Yurdu) olduğunu, günümüzde Gürcistan ve Ermenistan'da bulduklarını, Balkanlardaki Kıpçakların ise Hıristiyan olup etnik kimliklerini kaybettiklerini ifade etti.

Diğer bir konuşmacı Doç.Dr. Mustafa Ünal, "Günümüzde Orta Asya'daki Türkler ve Nesturi Hıristiyanlık" konulu tebliğini sundu. Ünal, Hıristiyanlığın Orta Asya'ya V.yy.ın sonlarında Nesturiler vasıtasıyla yayıldığını söyledi. Nesturilikteki manastır yönetiminin ve Pers ülkesinde huzuru kaçıranların Türk ülkesine sığınmalarının Nesturilerin Orta Asya'da yayılma sebepleri olduğunu belirtti. Türklerin, Batıdaki Sasaniler ile rekabeti kazanmak ve Doğudaki Çin İmparatoru tarafından sempati duyulan Nesturileri Çin'e gönderip nefes almak amacıyla bunlara sahip çıktıklarını ifade etti. Günümüzde bağımsız Nesturi kilisesinin olmadığını ve Keldani kilisesi bünyesinde varlıklarını devam ettirdiklerini söyledi.

Son konuşmacı Durmuş Arık, "Günümüzde Çuvaş Türklerinde Hıristiyanlık" adlı tebliğinde, Çuvaşların Hıristiyanlaşmasının XVIII.yy. ile XIX.yy.ın ilk yarısında ve daha çok baskı ile olduğunu belirtti. İslam'ı kabul eden Çuvaşların ise kendilerini Tatar olarak adlandırdıklarını kaydetti. 1555'te merkez üs olarak seçilen Kazan'da bir piskoposluk kurulduğunu, 1946'da Çeboksarı Çuvaş Piskoposluğunun oluşturulduğunu, burada günümüze kadar 6 piskoposun görev yaptığını söyledi. Bugün Çuvaşistan'da 120 kilise ve 3 manastır bulunduğunu, din adamı ihtiyacının Rus kökenlilerden karşılandığını bildirdi.

VII.Oturumdan sonra müzakerelere geçildi. Biz de, müzakereci olarak katıldığımız bu oturumda iki hususa değindik. Birincisi Doç.Dr.Mustafa Ünal'ın tebliği üzerinde idi. Fahreddin Razi'nin "Münazara fi'r-Reddi ale'n-Nasara" adlı eseri üzerinde çalıştığımızı, bu eserdeki Hıristiyanlığın muhtemelen Nesturilik olduğunu, bu yüzden Mustafa Bey'in tebliğinden ve dökümanlarından faydalanmak istediğimizi söyledik. İkincisi Hıristiyan Türkler üzerinde idi. Yaygın olan klasik teze göre, "İslam Dini'nin Türklerdeki milliyet duygusunu muhafaza ettiğinin ve Müslüman olmayan Türklerin milliyetlerini kaybettiklerinin" kabul edildiğini belirttik. Oysa Çuvaşların, Kıpçakların ve Gagauzların Hıristiyan olduklarını, hatta milliyet duygularının bizden daha kuvvetli olduğunu ekledik. Bu konuda, "Hıristiyanlığın, Türkleri, İslam Dini kadar mutmain edemediği için, Türklerin kendi kimliklerini korumada ve devam ettirmede din unsurundan çok milliyet unsuruna dayandıklarını" düşündüğümüzü ifade ettik.

Sempozyum diğer müzakerecilerin konuşmalarıyla sona erdi.

Sempozyumun sonunda bir değerlendirme oturumu yapıldı. Bu oturumda konuşan Prof. Dr. Mehmet Aydın, Dinler Tarihi çalışmalarında dil bilmenin çok önemli olmakla birlikte yeterli olmadığına, bilimsel formasyonun ve disiplinler ahlakın da kazanılması gerektiğine vurguda bulundu. Özel ihtisas alanlarında kalınmamasının ve genel Dinler Tarihi formasyonuna sahip olunmasının önemine dikkat çekti. Toplantıyı başarılı bulduğunu belirterek Hikmet Tanyu, Günay Tümer ve Şaban Kuzgun hocaları rahmetle andı. Prof. Dr. Peter Antes de, konuşmaları anlayamasa da, katılımcıların Dinler Tarihi formasyonu düzeyinin çok yüksek olduğunu anladığını belirtti. Türkiye'deki Dinler Tarihi Derneğinin Uluslararası Dinler Tarihi Derneğine üye olması için gerekli çabayı göstereceği sözünü verdi. Yusuf Altıntaş ise, "Yahudice" değerlendirmeler yapacağını söyleyerek sempozyum boyunca bilgi bombardımanı altında bulunduğunu, şu anda sempozyum öncesi bulunduğu noktada olmadığını belirtti.

Sempozyum Prof.Dr.Abdurrahman Küçük'ün konuşmasıyla son buldu. Prof.Küçük vefat eden hocalarımızı rahmetle anarak bir "Hikmet Tanyu Ekolü"nü oluşturduğundan söz etti. Şahsiyet, çalışkanlık, vefa, fedakarlık, yardım severlik, ilim severlik, ülke severlik, insan severlik, hoşgörü ve meselelere çok yönlü bakabilmenin bu ekolün özellikleri olduğunu belirtti. Dini ve milli kimliğimizi koruyarak dünyadaki gelişmeleri yakından takip

etmek ve yaratandan ötürü yaratılanı sevmek gerektiğini söyleyerek konuşmasını ve sempozyumu bitirdi.

Sempozyum çok geniş katılımlı, çok yönlü, çok faydalı ve çok olumlu bir havada geçti. Ancak biraz daha sınırlı tutulseydi ve müzakerecilerin ellerine tebliğ metinleri önceden ulaştırılsaydı çok daha faydalı olurdu diye düşünüyoruz. Organizatörleri ve katılımcıları gönülden tebrik ediyoruz. Sempozyumun ülkemiz kültür hayatına ve dinler arası diyalog çalışmalarına katkıda bulunacağını umuyoruz.

## OSMANLI HUKUKÇULARI ÜZERİNE ÖZGÜN BİR ESER

**Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar)*, Bursa 2001, Arasta Yayınları (ISBN 975-8484-07-9), I-XX+418 sayfa**

Ahmet YAMAN\*

Çalışmasının sınırlarını, zaman açısından kuruluştan Fatih devri sonuna kadar, bir başka ifadeyle 1299-1481 yılları arasında yaşamış olan Osmanlı fakihleri ve eserleri olarak belirleyen yazar, vefatları daha sonra olmakla beraber Fatih döneminde görev yaptığı bilinen fakihler ile yine bu dönemde yaşadığı halde fıkıhla ilgili eseri kaleme aldığı daha sonraki tarihlere rastlayan fakihleri de çalışma kapsamına dahil etmiştir. Böyle olunca araştırmanın kuşattığı dilim, 911/1505 tarihine kadar uzanmıştır. Coğrafya açısından da eserde şöyle bir sınır çizilmiştir: Osman Bey'den itibaren fetih kronolojisini takip ederek Osmanlı coğrafyasında bulunan fakihler ele alınmıştır. Zira bir âlim, söz konusu tarihler arasında yaşadığı halde vefatından önce ya da başka bir İslam ülkesine gitmeden önce doğduğu, yaşadığı ve hizmette bulunduğu coğrafi bölge henüz Osmanlı topraklarına katılmamış olabilmektedir. Böyle bir durumda olan âlim, Osmanlı değil Anadolu âlimi sayılabilir. Bu tesbitten yola çıkarak, Konya, Bayburt, Amasya, Kayseri, Sivas, Tarsus ve Erzincan gibi yerlerde doğup yetiştikleri halde daha sonra Mısır ve Şam'a giden ve oralarda vefat edenlerle, Osmanlı topraklarına katılmadan önce buralarda vefat eden âlimler çalışmaya alınmamışlardır. Çerçeve böyle çizildiği için mesela, gerek Taşköprüzâde (v.965/1564) ve gerek Bursalı M.Tahir (v.1925) tarafından Osmanlı âlimleri arasında sayılan İbnü'l-Hümâm (v.861/1457), Mısır'da doğup orada hizmet ettiğinden dolayı; Ekmelüddîn Bâbertî de (v. 786/1384) Bayburt'ta doğup yetiştiği halde, hizmet hayatı Mısır'da geçtiği ve zaten orada vefat ettiği için listeye dahil edilmemiştir. Münhasıran Osmanlı âlimlerini ve ortaya koydukları fıkıh çalışmalarını daha gerçekçi bir şekilde tespit edebilmek için, zaman dilimi ve coğrafya bakımından böyle bir sınırlamaya gidilmesi isabetli olmuştur.

Bu çerçeve içinde fakihleri ve eserlerini biyografik ve bibliyografik kaynaklardan tesbit eden yazar, daha sonra tesbit edilen eserlerin yerlerini belirlemeye, hem kataloglardan hem tasnif fişlerinden ve hem de bilgisayar imkanlarından faydalanarak Süleymaniye Kütüphanesi'nden başlamış, burada bulamadıkları için de başka kütüphanelere müracaat etmiştir. Taramaları sırasında, kaynaklarda zikredildiği halde bulamadıkları olduğu gibi, isimlerinden hiç bahsedilmeyen eserlere de rastladığını söyleyen yazar, gerek kay-

\* Doç.Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi. yamanahmet@hotmail.com

naklarda ve gerek kataloglarda bazı fakihler adına kaydedilen birçok eserin, gerçekte kendilerine ait olmadığını; farklı isimlerle verilen kimi eserlerin de mükerrer olduğunu tesbit etmiştir. Bu yönüyle eser, fıkıh tarihi ve edebiyatına/literatürüne dönük bazı yanlış bilgilerin tashihine de yardımcı olmaktadır.

Eserleri ele alırken yazar Cici şu yöntemi takip etmiştir: İlk olarak eserin kısa tavsifi (cilt, varak, satır, hat, müstensih, istinsah tarihi ve bulunduğu kütüphane) yapılmıştır. İkinci aşamada eserin muhtevası (tasnif türü ve alanı, kaynakları, etkisi) ve metoduna (müdellet-gayri müdellet olması, kullanılan özel ifadeler) yönelik tesbitlerde bulunulmuştur. Son olarak da yazarın yaşadığı zamanı, içinde bulunduğu ortamla ilgili örf-âdet, sosyal, siyasî ve iktisadî şartları dikkate alması ve icthad, taklit, mezheplere karşı tutumu göz önünde bulundurularak bir kaç örnek üzerinde durulmuştur. Örnekler daha çok aile, borçlar ve ceza hukuku alanlarından seçilmiştir.

Araştırmanın muhtevası, bir "Giriş" (s.1-4) ve üç "Bölüm"den (s. 1-364) oluşmaktadır. Birinci Bölüm'de (s.7-53), başlangıç ve kökleşme dönemi itibariyle Osmanlılar'daki siyasî ve ilmî duruma yer veren Cici, bu arada fıkıh ilmi ve bunun Osmanlı özelindeki eğitim-öğretim yöntemi üzerine bilgiler vermektedir. Bu noktada *dâru'l-hadîs*, *dâru't-tıp* ve *dâru'l-kurrâ* şeklinde sıralanan Osmanlı ihtisas medreseleri arasında "*dâru'l-fıkh*" diye anılan bir ihtisas medresesine rastlanmadığını kaydeden yazar, Osmanlı gibi şer'î hukuku benimsemiş olan bir devlette, özel Fıkıh Medresesi yani Hukuk Fakültesi bulunmamasına dikkati çekmektedir (s.23). Ders programları ve müfredatı içinde fıkıh ilmi önemli bir yer tutmakla birlikte, gerçekten de Osmanlı coğrafyasında ihtisaslaşmış bağımsız bir fıkıh medresesinin bulunmadığı bilinmektedir. Cici'nin de ileriki sayfalarda belirttiği üzere (s.41-43), Osmanlı medreseleri üzerine araştırmaları olan akademisyenler (mesela Mustafa Bilge ve Cahit Baltacı), eserlerinde diğer ihtisas medreselerinden bahsettikleri halde *dâru'l-fıkh*'lardan hiç söz etmemektedirler.

Osmanlı özelindeki fıkıh eğitim ve öğretimi sadedinde yazarın dikkatimizi çektiği bir başka husus da akademik özgürlük konusudur: "Liyakatli âlimler, camilere gelerek halka vaaz etmişler ve onların sorularını cevaplandırmışlardır. Bu işi yürüten ulema, hükümet tarafından atanmadığı ve yaptığı vazifelere karşılık devletten herhangi bir ücret almadığı için, siyasî otoritenin tutum ve davranışlarına ters düşmediği sürece dersleri diledikleri gibi vermekte serbest sayılıyorlardı. İster cami ve medresede tedris, isterse eser verme noktasında olsun devleti ilgilendiren konulara girildiğinde birçok kısıtlamaların getirildiği ve bazı müeyyidelerin uygulandığı sabittir (s.28-29) ... Osmanlı âlimleri için de benzeri şeyleri söylemek mümkündür. Zira bazı vakfiyelerde, hissî ve keyfî azilleri önlemek amacıyla azil yetkisi mütevellîye verilmekte ve ekâbirden kimsenin karışmaması istenmektedir. Hayatlarını ve eserlerini incelediğimiz âlimlerden bazılarının yerli yersiz azledildiği, bazen âlimler tarafından tepki gösterilerek bunların yeniden görevlerine dönmelerinin sağlandığı görülmektedir. Bazı âlimler de eserlerinin mukaddimelerinde yöneticilere duada bulunmuşlar ve 'idarecilerin ve ekâbirin tasallutundan emin olmak için âlimler arasında böyle dualar yapmak âdet haline geldi' şeklinde gerekçelerini belirtmişlerdir. Eserlere bile yansıyan bu genel hava, şüphesiz eğitim-öğretimde de kendini hissettirmiştir" (s. 30-31).

"Dönemin Osmanlı Fakihleri ve Eserleri" başlığını taşıyan İkinci Bölüm'de (s.57-284) yazar, önce "Eser Vermiş Olan Fakihler", daha sonra da "Eser Vermemiş Olan Fakihler" tarzında iki ana başlıkla konuyu incelemiştir. Birinci başlık "Eserleri Günümüze Ulaşanlar" ve "Eserleri Günümüze Ulaşmayanlar" olarak iki aşamada ele alınmış; ikinci başlık ise, kaynaklarda fıkıh öğrenimi gördüğü kaydedilenler ile fıkıh âlimi olarak nitelendirilenler ya da iftâ ve kazâ teşkilatında görev yapanlara tahsis edilmiştir. Eser veren 50 (toplam eser sayısı 150 civarında), eseri bize ulaşmamış 15 (toplam eser sayısı 50 civarında) ve eser

vermemiş 40 âlim, müftî ve kâdînin bu bölümde ayrı ayrı ele alındığı ve tanıtıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırmada 105 fakih ve bunların ortaya koyduğu 150 civarında fıkıh eseri ele alınmış olmaktadır.

Çalışmanın istatistiksel yansımalarını veren Üçüncü Bölüm (s.287-364), döneme ait eserlerin özellikleri ve fıkıh tarihi bakımından değerlendirilmesine ayrılmıştır. Yazarın şu tesbitleri, fıkıh literatürünün, Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve kökleşme dönemindeki keyfiyetine ışık tutması bakımından önem taşımaktadır:

\*Birkaç istisna dışında, söz konusu dönem Osmanlı fakihlerinin hepsi hanefidir.

\*Bu dönemde yazışma ve ilim dili Arapça olduğundan eserlerin büyük bir kısmının bu dille yazıldığı; Türkçe yazanların ise kınandığı görülmektedir.

\*Yapılan şerh, hâşiye, ta'lik, muhtasar, risale ve tercümeler daha ziyade Osmanlı medreselerinde okutulan eserler üzerinde gerçekleşmiştir. Söz gelimi, usûl hâşiyelerinin toplam sayısı 28 olup bunun 15'i et-Teftâzânî'nin (v.792/1389) *Telvîhî*'i üzerine; furû hâşiyelerinin tamamı 11 olup, 10'u Sadruşşerîa'nın (v.747/1347) *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerinedir.

\*Genel anlamda furû kapsamına girmekle birlikte, ibadetleri konu edinen müstakil eserlerin, şerh ve tercümelerin ortaya konulmuş bulunması Osmanlılarda bir *ilmihâl* geleceğinden bahsetmemizi mümkün kılmaktadır. İlmihâl eserlerinin bir kısmı Türkçe'dir. İlmihâl çalışmalarında daha çok Ebu'l-Leys es-Semerkindî (v.373/983) esas alınmıştır.

\*Yazarlarınca, buluş çağında olan gençler ile avamın dikkate alınarak yazıldığı ifade edilen ilmihâllerde bazı zayıf görüşlerin yer aldığı, hurafelere yer verildiği, ilmî gerçeklere ters bilgilerin bulunduğu, mu'tezilî, cebrî ve kaderîlerin küfürle itham edildiği; buna karşılık diğer meşhur fıkıh mezheplerine 'ihtilaf rahmettir' ilkesiyle yaklaşıldığı görülmektedir.

\*Bu dönem hukuk çalışmalarının büyük kısmı özel hukuka, çok azı kamu hukukuna aittir. Az sayıdaki bu kamu hukuku eserleri de küçük hacimli olup, daha çok tavsiye ve nasihatleri içermektedir.

\*Bütün bu eserler arasında şerh ve hâşiyelerin, tür itibariyle orijinal çalışma sayılan metin ve risalelere göre daha fazla olmasını dikkate alarak, söz konusu dönem Osmanlı fıkıh çalışmalarında şerh ve hâşiyeciliğin esas olduğu söylenebilir. (Fakat bu özellik, bilginin korunması, sürekli kılınması ve kitleselleştirilmesi için, bir eksikliği değil bir gerekliliği ifade eder. A.Y.)

\*Eser ve fikirleriyle Osmanlı fakihlerini en çok etkileyen âlimler İmam Muhammed (v. 189/805), Merğînânî (v. 593/1197), İbnü'l-Hâcib (v.646/1249), Ebu'l-Berakât Nesefî (v.710/1310), Tâcüşşeria (v.693/1294), Sadruşşerîa (v.747/1346), Teftâzânî (v.792/1389), Cürçânî (v.816/1413), Zemahşerî (v.538/1143), Gazzâlî (v.505/1111) ve Beydâvî'dir (v.692/1272).

Çeşitli ekler ve tablolar ile zenginleştirilen eser, sonuna eklenen dizin ile de kendisinden istifadeyi bir hayli kolaylaştırmaktadır.

Bizim dışımızdaki İslam dünyasında nedense ihmal edilen hatta tanınmak istenmeyen bir hazineyi, bir diğer ifadeyle fıkıh tarihinin bir kayıp halkasını bilimsel yöntemlerle gün yüzüne çıkartan bu eser, sahip olduğumuz zenginliği ve kültürel dinamiklerimizi daha iyi anlamamıza da yardımcı olacaktır.





## ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMALPAŞA'NIN VASİYETNÂMESİ

Seyit Bahçivan\*

Önce, vasiyetnamesini vermek istediğimiz İbn Kemalpaşa'yı kısaca tanımamız yerinde olur kanaatindeyiz.

İbn Kemalpaşa, Osmanlı Devleti'nin en güçlü ve ihtişamlı olduğu bir dönemde yetişmiş ve yaşamış gözde şahsiyetlerden biridir. Dedesine nispetle İbn Kemalpaşa, İbnu'l-Kemal el-Vezir veya Kemalpaşazâde diye meşhur olan, şeyhülislam İbn Kemal'in, kendi adı Ahmet, babasının adı Süleyman, dedesinin adı Kemaleddin Ahmet, lakabı Şemseddin'dir<sup>1</sup>. Ayrıca müfti's-sekaleyn lâkabı ile de anılmaktadır<sup>2</sup>.

873/1468 senesinde Tokat'ta doğmuştur<sup>3</sup>.

Baba tarafından ehl-i seyf, anne tarafından ehl-i ilm<sup>4</sup> bir aileden gelen Şemseddin Ahmet, küçüklüğünden itibaren çok iyi bir eğitim almıştır. Kefevî, onun küçük yaşta

\* Y. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. seytbahcivan@hotmail.com

<sup>1</sup> Biyografisi için bkz: Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, Beyrut 1975, 227-228; Kefevî, *Ketâibu 'Alami'l-Ahyâr*, Medine-i Münevvere, Mahmudiyye Küt., No 2575, vr. 380b-382a; Temîmî, *et-Tabâkâtü's-Seniyye*, thk. Abdu'l-Fettâh el-Hilv, Riyad 1983, I, 355-357; Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâira*, thk. Cebrâil Süleyman, Beyrut ?, II, 107-108; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İst. 1941, I, 283; İbnu'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zehab*, Kahire 1351, VIII, 238-239; İbnu'l-Ğazzî, *Divânu'l-İslam*, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, No 2208, vr. 72; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, Beyrut 1304, 21-22; Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn* I, 141-142; a. mlf., *İdâhu'l-Meknûn*, İst. 1945, I, 96; Cemil Bek el-'Azim, *'Ukûdu'l-Cevher*, Beyrut 1326, I, 217-226; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İst. 1342, I, 223-224; Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, VI, 418; Bustânî, *Dâiratu'l-Ma'ârif*, Beyrut 1960, III, 482; Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbû'atu'l-Arabiyye*, Kahire 1346, I, 227-228; Ziriklî, *el-'Alâm*, Beyrut 1980, I, 133; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muelliifîn*, Beyrut tsz., I, 238; Brockelman, *GAL* II, 597-602; Zeyl II, 668-673, 1306, *İlmiye Salnamesi*, İst. 1344, 346-356; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkîratu's-Şu'arâ*, Ankara 1979, I, 122-134; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, 233; a. mlf., *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1975, II, 668-671; Nihal Atsız, *Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyât Mecmuası, İst. 1972, s. VI, 71-112, s. VII, 83-135; a. mlf., *Kemalpaşaoğlu, Şemseddin Ahmed, Türk Ans.*, İst ?, XXI, 478-481; Parmaksızoğlu, *Kemal Paşa-Zâde*, İA, İst. 1977, VI, 561-566; Seyit Bahçivan, *İbn Kemâlbâşâ ve Ârâuhü'l-'İtikâdiyye*, Mekke Ummu'l-Qurâ Üniversitesi, Doktora Tezi 1993.

<sup>2</sup> Ebussuud, *r. fi Beyâni Lafz-ı Çelebi*, Mahmudiyye Kütüphanesi (Medine-i Münevvere), No 2787; İbn Kemâlbâşâ, *r. fi'r-Reddi 'ale'l-Fırak*, Leiden No 2636; Kefevî, a.g.e., vr. 381a; Bursalı, a.g.e., I, 223; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 668.

<sup>3</sup> Parmaksızoğlu, a.g.e., VI, 562. Doğum yeri hakkında diğer rivayetler için bkz: Saraç, a.g.e., 15-17.

<sup>4</sup> Annesi, devrin ileri gelen alimlerinden İbn Küpeli/Küpelizâde Muhyiddin Mehmed'in (874/1469) kızıdır. İbn Küpeli'nin diğer damadı ise Hoca Sinan Paşa'dır. Kefevî, a.g.e., vr. 483a. Mecdi gibi Taşköprizâde de, annesinin İbn Küpeli'nin kızı değil, kız kardeşi olduğunu söyler. Zira Mecdi, Şekâik'in tercemesidir. Bkz: *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 121. Burada Yekta Saraç kaynaklardaki verileri tersine çevirmiştir. Bkz: Saraç, a.g.e., 19, dp. 27.

Kur'an-ı Kerim'i ezberlediğini, sadra şifa olacak derecede Arapça ve Kirâat ilimlerini öğrendiğini, böylece dilde yanlış yapma derdinden kendisini kurtardığını, arkasından yaştılarından çok azının el attığı edebi kitapları ezberlediğini, sonra da şiir kitaplarını okuduğunu ve i'cazda gıpta edilecek bir seviye elde ettiğini, daha sonra da baba mesleği olan askeriye intisap ettiğini ifade eder<sup>5</sup>. Böylece bir süre ilimden uzak kalır. Askeri rütbeleri elde etmek için çalışır, seferlere katılır. Daha sonra askerlikten ayrılarak kendisini yeniden ilim tahsiline verir<sup>6</sup>. Zamanının en meşhur hocaları olan Tokatlı Molla Lütfi, Amasyalı Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Kestelli Muslihuddin Mehmed Efendi, Hatîpzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Mu'arrifzâde Sinanüddin Yusuf Efendi gibi zevattan<sup>7</sup> dersler alır.

Çeşitli medreselerde müderrislik yapar, başta Ebussud Efendi olmak üzere, devlet hizmetinde görev alan meşhur pek çok öğrenci yetiştirir<sup>8</sup>. Bir süre de kadılık yapar, Anadolu kazaskerliğine kadar yükselir. Bu sırada Yavuz'u Mısır'a sefer düzenlemeye teşvik eder<sup>9</sup>, onunla birlikte Anadolu kazaskeri olarak bu sefere katılır. Kahire'de ulema ile ilmi münazara ve mübahaselerde bulunur. Mısır uleması, onun dildeki fasahat ve belâğatı, meramını mükemmel ifade edişini çok beğenir, Arap ve Acem uleması içinde eşi ve benzeri olmadığını itiraf ederler<sup>10</sup>.

Görüldüğü gibi küçüklüğünden itibaren çok iyi yetişen İbn Kemâl, kendi dilinin yanında Arapça ve Farsça'da da manzum ve mensur eserler yazan, eserleri, irili ufaklı 300'ü aşan<sup>11</sup> ve Türk milletini, İslam aleminde ilmi alanda en iyi şekilde temsil eden, bir allame-i Rûm<sup>12</sup>'dur. Çok eser vermesi yönüyle de Cemil el-Azm Bey'in "*Ukûdu'l-Cevher fî Terâcimi men lehüm Hamsûne Tasnîfen fe Mietun fe Ekser*"<sup>13</sup> adlı eserinde yer alan güzîde ulemanın başında gelmektedir.

Hicri onuncu asırda, yaşadığı bölgede ilmi yönden ondan üstün kimse yoktu. Zira diyâr-ı Rûm'da, kesret-i telif, sūr'at-i tasnif, vüs'at-i ittlâ' ve pek çok ilmi ihâta bakımından tekti. Döneminde nazîri ancak diyâr-ı Arab'da Cemâlüddin es-Suyûtî (911/1505) olduğu, aralarında yapılan ilmi mukayesede, pek çok ilimde ondan daha muhakkık olduğu ifade edilmiştir<sup>14</sup>.

932 (1525/1526)de Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı ile boşalan şeyhülislamlık makamına geçmiş, 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534)da vefatına kadar bu makamda kalmıştır. Namazı Fatih Camii'nde kılınarak Edirnekapısı haricinde, Şeyh Mahmut Çelebi

<sup>5</sup> Kefevî, a.g.e., vr. 382a-b.

<sup>6</sup> Askeriyeden ilmiye sınıfına geçişine sebep olan olay için bkz: Taşköprizâde, a.g.e., 226; Kefevî, a.g.e., 381a; Gazzî, a.g.e., II, 107; İbnu'l-İmâd, a.g.e., VIII, 238; Temîmî, a.g.e., I, 356; Cemil Bek el-Azm, a.g.e., I, 207.

<sup>7</sup> Hocaları için bkz: Bahçivan, a.g.e., 75-78.

<sup>8</sup> Öğrencileri için bkz: Bahçivan, a.g.e., 79-91.

<sup>9</sup> Bu hususta, Enbiya/ 105 ayetinden, Osmanlıların 923 h.de Mısır alacaklarına dair istihraçta bulunduğu Türkçe bir Risâle yazdı. Bkz: el-Âlûsî, *Rufu'l-Me'âni*, I, 8. Bu risalenin bulabildiğimiz, biri Mahmudiyye (Medine-i Münevvere), No 2597, vr. 509a-510b, diğeri Esad Efendi (Süleymaniye) No 3729/20 olmak üzere iki yazması mevcuttur. Ayrıca bkz Mustafa Kılıç, *İbn Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acîbesi*, Diyanet Dergisi, Ocak 1990, c. 26, sayı: I, s. 111-120.

<sup>10</sup> Kefevî, a.g.e., vr. 381a. Ayrıca bkz: Temîmî, a.g.e., I, 356; Leknevi, a.g.e., 22; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, I, 26.

<sup>11</sup> İbn Kemal hakkında yapmış olduğumuz çalışmada eserlerinin toplam sayısının 360'ın üzerinde olduğunu, ancak bu sayının kesin olmayıp eserleri üzerinde daha fazla zaman ayrılarak ve karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılması gerektiğini düşünmekteyiz.

<sup>12</sup> Araplar, Anadolu ve Balkanları içine alan topraklara "Diyâr-ı Rûm" tabir ederler.

<sup>13</sup> Beyrut 1917'de yalnızca I. cildi yayımlanmıştır.

<sup>14</sup> Temîmî, a.g.e., I, 357.

zaviyesi yanındaki hazireye defnedilmiştir<sup>15</sup>. Ayrıca Dımeşk'te Ümevî Camii<sup>16</sup> ve Mekke'de Harem-i Şerif'te<sup>17</sup> de gıyâbî cenaze namazı kılınmıştır. Kabri daha sonra, talebesi ve Mısır kadısı olan Piri Paşazâde Mehmed Bey tarafından üstü açık, taş parmaklıklarla çevrilmiştir. Kabir taşı olarak mermer yerine kaba köfeki taşı dikilmiştir. Kabir taşında "Hâzâ Kabru Müfti's-Sekaleyn" yazısı yakın zamana kadar mevcutken bugün tamamen yok olmuştur<sup>18</sup>. Kabrini ziyaret ettiğimizde, tamamen vasiyetnamesine uygun olarak yapıldığını müşahede etmekteyiz.

Ülkemizde olduğu gibi, İslam dünyasında da üzerinde çeşitli yönlerden pek çok araştırma yapılmıştır. Belki de İslam aleminde en fazla tanınan ve hakkında en çok araştırma yapılan Osmanlı bilginlerinin başında gelmektedir. Bu vesileyle yapılmış olan bu araştırmaları, burada zikretmeyi uygun buluyorum.

1. Abdülhâfız Muhammed Abdilhâfız Hâmid, "el-Mesâilü'l-Belâğiyye fi'r-Rub'î's-Sâlis min Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Sûreti Meryem ilâ Âhiri Sûreti'n-Nûr", (Yüksek Lisans), Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Kahire 1981.

2. Lutfî es-Seyyid Salih Kindîl, "İbn Kemâlbâşâ, Resâiluhu'l-Belâğiyye, Dirâse ve Tahkik", (Yüksek Lisans), Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Kahire 1983. İbn Kemal'in Belağat'la ilgili 14 risâlesi tahkik edilmiştir.

3. Seyit Bahcivan, "İbn Kemâlbâşâ ve Ârâuhu'l-İ'tikâdiyye, Dirâse Nakdiyye 'ala Dav'i 'Akideti's-Selef", (Doktora), Ummu'l-Qurâ Üniversitesi, Mekke 1993.

4. Yunus Abdilhayy Mâ, "İbn Kemâlbâşâ ve Tahkik ve Dirâset Sûreteyi'l-Fâtîha ve'l-Bakara min Tefsirih", (Y. Lisans), İslam Üniversitesi, el-Medine 1992.

5. Nuh Mustafa Muhammed er-Rebâbî'a, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ li Sûretey el-Fâtîha ve'l-Bakara, Dirâse ve Tahkik ve Ta'lik", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1992.

6. Emel İsmail Salih Yusuf, "Tahkik ve Dirâset Sûretey Âl-i İmrân ve'n-Nisâ min Tefsir İbn Kemâlbâşâ", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1996.

7. Havle Huseyn Ahmed Ebu Mişâr, "Tahkik ve Dirâset Sûretey el-'Arâf ve'l-Enfâl min Tefsir İbn Kemâlbâşâ", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1995.

8. Meysâ Bedruddin Muhammed Bedr, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Süver el-Enbiyâ ve'l-Hacc ve'l-Mu'minîn ve'n-Nûr", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1996.

9. Tahsin Ahmed Muhammed Ahmed, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Sûretey et-Tevbe ve Yûnus", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1994.

10. Enver Arpa, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Süver Hûd ve Yûsuf ve'r-Ra'd", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1994.

11. Tağrîd Abdülfettah Muhammed Tâye, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Süveri İbrahîm, el-Hıcr, en-Nahl, el-İsrâ", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1996.

<sup>15</sup> Saraç, a.g.e., 25 (Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, X, 410 dan naklen). Kabrinin günümüzdeki yeri ise, Edirnekapı'dan Ramî'ye giden yoldan, Haliç köprüsüne sapıldığında, yolun sağ tarafında kabristan duvarından dışarıya taşmış vaziyette görünen kabirdir.

<sup>16</sup> Gazzî, a. g. e., II, 108.

<sup>17</sup> Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, s. 233.

<sup>18</sup> İbn Kemal'in kabri ve mimari özellikleri için bkz: Ekrem Hakkı Ayverdi, Müftü'üs-Sakaleyn, Kubbealtı Akademisi Mecmuası, yıl 4/3 (İstanbul 1957), s. 24-31. Ayverdi, İbn Kemal'in vasiyetnâmesini görmediği için "İbn Kemal'in âlâyişten müstağni meşrebi sebebiyle bu şekli tercih ve vasiyet etmiş olması mümkündür" demektedir.

12. Su'âd İbrahim Muhammed 'Arikât, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Süveri'l- Kefî ve Meryem ve Tâhâ", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1997.

13. Muhammed Abdülhalîm Mahmud Qatîşât, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Süveri'l-Furkân, eş-Şu'arâ, en-Neml, el-Kasas, el-Ankebût, er-Rûm", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1997.

14. Ğalib Abdullah Osman Ahmed, "Tefsir İbn Kemâlbâşâ, Dirâse ve Tahkik min Hilâl Sûret Lokman, es-Secde, el-Ahzâb, Sebe', Fâtır, Yasîn, es-Sâffât", (Y. Lisans), Ürdün Üniversitesi, Amman 1996.

Bu münasebetle, Arap aleminde İbn Kemal'in Arap Diliyle ilgili çalışmalarını geniş çapta tanıtmaya faaliyetinde bulunanlardan Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî'nin "*Cuhûd İbn Kemâlbâşâ fi'l-Luĝâ'l-Arabiyye*"<sup>19</sup> ve "*ed-Dirâsât el-Luĝaviyye 'inde İbn Kemâlbâşâ fi'l-Karni'l-Âşir el-Hicrî*"<sup>20</sup> adlarındaki iki önemli makalesini başta olmak üzere diğer makaleleri ve risâlelerinin tahkikini ve Ahmed Hasen Hâmid'in tahkik etmiş olduğu "*Esrâru'n-Nahiv*"<sup>21</sup>e yazdığı değerli önsözünü de burada zikretmeyi uygun ve gerekli görmekteyiz.

İbn Kemal'in vasiyetnamesine gelince; 1988/1408 yılında Mekke, Ummu'l-Qura Üniversitesi'nde, doktora tez konusu olarak "*İbn Kemâlbâşâ ve Ârâuhu'l-İ'tikâdiyye*"yi almış, bunun üzerine, adı geçen üniversiteye bağlı "*Merkezu'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyau't-Turas*" kütüphanesine ait, dünyanın dört bir yanından çekilmiş çok zengin "Mikrofilm Arşivi"nden başlayarak İbn Kemalpaşa'nın eserlerini tespit ve fotokopilerini temin etmeye başlamıştım. Bu araştırma sırasında karşıma, Amerika Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde 4563 numaradaki bir mecmuadan alınma ve adı geçen Merkezde 413 numarada kayıtlı mikrofilm içerisinde, İbn Kemal'in vasiyetnamesi çıktı. Bir araştırmacı için çok büyük önemi haiz, tarihi bir belgeyi bulmanın sevincini yaşadığımı burada ifade etmeliyim. Ancak, dünya kütüphaneleri kataloglarını uzun süre karıştırmama rağmen bu vasiyetnamenin bir başka nüshasına, o günlerde ulaşamamıştım. Daha sonra, kütüphanelerinde araştırma yapmak üzere geldiğim İstanbul'da, Köprülü Kütüphanesi 1599 numarada ikinci nüshasını bulunca, artık vasiyetnamenin İbn Kemal'e aidiyeti konusunda her hangi bir şüpheye mahal kalmamış oldu. Bilahare bu tarihi belgenin ilk defa Mustafa Kılıç'ın, sadece Köprülü nüshasına dayanarak "*İbn Kemal, Hayatı ve Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*" adlı basılmamış doktora tezinde<sup>22</sup>, daha sonra da, yine Köprülü nüshasından, M. A. Yekta Saraç'ın "*Şeyhülislam Kemal Paşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*"<sup>23</sup> adlı kitabında yayınlanmış olduğunu gördüm.

Bizim burada yaptığımız, görüldüğü üzere Princeton nüshasının orijinalini vermek ve bunun Köprülü nüshasıyla (K) karşılaştırmasını yapmak, aradaki farkları dipnotta göstererek yayınlamak olacaktır. Böylece bu belge, hem sağlamlık kazanmış, hem de bize Köprülü'deki yanlışlıkları düzeltme imkanını vermiş olacaktır.

<sup>19</sup> *Mecelletu'l-Mecmei'l-İlmi el-İrâkî*, c. 38, cüz 1, (Bağdad 11407/1987), s. 270-289.

<sup>20</sup> *Mecelletu'l-Bahsi'l-İlmi ve't-Turâs el-İslâmî*, sayı: 1 (Mekke 1398/1978), s. 61-71.

<sup>21</sup> İbn Kemâl, *Esrâru'n-Nahiv*, thk. Ahmed Hasen Hâmid, Amman trh.

<sup>22</sup> Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum 1981, s. 86-88.

<sup>23</sup> İstanbul, 1995, s. 87.

۱۵  
 وضعت نامه کمال باشا زاده...  
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
 وآله وصحبه أجمعين هذا ما اوصى به وشيئ من ان لا يتركه وانما تجد اجد في سورة  
 وان الله آتية لا ريب فيها وان الله يعيث من في القبور بعد وصيت  
 ابيرون که مخفف اوله وحمد ووجه سنون اوزن قبله توجده ايتدن لر برکنه  
 بانه تا نه ايد قرآن اوقيه وکلامه سته با و يا نفع مکرار ايد لر در دم قبض  
 اويچ اوزن درت کسه تسبیح چو رب تبتش بیک کنه لاله الله و بسوب نوابی  
 بکام بنشله لر اول کسه لر بیک اقر تصدق ابر لر در فی صلوات بر ابرح میت  
 بومدن کسه نتم میت بوب دخی بو نورکی صوملا سنا ایتیه لر در هر جاسن صلا  
 ویردرمه لر سلطان محمد جاسن صلا ویر مک سماق کتاب ایدر و ذوق نورکی  
 و کورترکی جمله ذکر ایتیه لر و با جمله سهرت ایتیه و جه سنون اولانی  
 ترک ایدر لر در دیلانه کورتر قریم معابر سلیمند بوله اوز زنج بر رفته  
 یرده ابر لر اوزرین بو کک با پیله لر علامت اچون بو غلادق طاشلر  
 دیکر لر در فخر اولند و فخر اوزر حره جو اوقیه لر زیرا کخیف قرآن  
 و قربان ایتیه لر قرآبه اقر اولند لر در صلوات بر بعض کسه لر برقرار  
 اقر دین لر انور ارب غلو ندره هتم قرآن ابر لر وید بو کونه ذکر ابر  
 طسام بستون لر وید بو کونه قریم بکلید دعا و تسبیح ابر لر بو جمله اولند  
 اقر فخر ابر لر وچ اچون بستن بیک اقر وصیت اتم برکنه یه ویرت  
 ع ایترون لر وصیت قبول ایدر و بنشید ابر لر  
 قال ابو یعلی سینا من لم یلذ بصوت شیئ من لم یخلق بوجه یوم  
 فتد ناسد الراج کتاج الی الصلح

## VASIYYETNÂME-İ KEMÂLPAŞAZÂDE FÂZİL AHMED EFENDİ RAHMETULLAHİ ALEYH

Bismillâhirrahmânirrahîm

El-Hamdulillâhi Rabbi'l-'alemîn, ve's-salâtu ve's-selâmu 'alâ seyyidinâ Muhammedin ve âlihi ve sahbihi ecma'în.

Hâzâ mâ<sup>24</sup> evsâ vehuve yeşhedu en lâ ilâhe illâllâh ve enne Muhammeden 'abduhû ve rasûlüh ve enne's-sâ'ate âtiyetun lâ raybe fihâ ve ennalâhe yeb'asu men fi'l-kubûr.

Ba'dehu, vasiyyet iderin<sup>25</sup> ki:

Muhtezâr olduğumda vech-i mesnûn üzre kıbleye teveccüh itdüreler. Bir kimesne yanımda teenni ile<sup>26</sup> Kur'an okuya. Ve kelime-i şehâdeti yanımda<sup>27</sup> tekrar ideler.

Ruhum kabzolicak, on dört kimesne tesbih çevirüb yetmiş bin kerre Lâilâhe illâh deyüb sevabın<sup>28</sup> bana bağışlayalar. Ol kimesnelere bin akçe tasadduk ideler<sup>29</sup>.

Ve dahi sulehâdan bir hiç meyyit yumadık kimesne benim meyyitüm yuya, dahi yunurken su salâsın itmeyeler.

Ve her camide salâ virdürmeyeler. Sultan Muhammed Camiinde salâ virmek<sup>30</sup> hemân<sup>31</sup> kifayet ider. Ve dahi yunurken ve götürürken<sup>32</sup> cehrire zikretmiyeler.

Ve bilcümle<sup>33</sup> şöhet itmeyüb, vech-i mesnûn olmayanı terk ideler<sup>34</sup>, dervişâne götüreler.

Kabrüm, makabir-i müsliminde, yol üzerinde bir mürtefi'ce yirde ideler, üzerin yüksek yapmayalar, alâmet için yonulmadık taşlar<sup>35</sup> dikeler.

Ve defnolduğumda üzerimde cüz okumayalar<sup>36</sup>, zira<sup>37</sup> tahfif-i Kur'an olur. Ve kurban itmeyeler, fukaraya akçe üleşdireler. Ve sulehâdan bazı kimesnelere bir mikdar akçe vireler, anlar varub halvetlerinde hatm-i Kur'an<sup>38</sup> ideler.

Ve yedi güne dek<sup>39</sup> ruhum için ta'am bişüreler. Ve yedi gün kabrim bekleyüb<sup>40</sup> dua ve tesbih ideler, bu cümleye on bin akçe harc ideler.

Ve hac için beş bin akçe vasiyyet itdüm, bir kimesneye virüb hac itdüreler.

Vasiyyetim kabûl idüb tenfiz ideler. Temmet<sup>41</sup>.

<sup>24</sup> K : + Evsâ bihi Ahmed b. Süleyman b. Kemâl

<sup>25</sup> K : iderum

<sup>26</sup> K : + ve teemmül ile

<sup>27</sup> K : - yanımda

<sup>28</sup> K : sevâbını

<sup>29</sup> Yekta Saraç bu kelimeyi idülür şeklinde okumuş, doğrusu buradaki gibi olmalıdır. Zira, bu durumda cümlenin akışı bozulur.

<sup>30</sup> K : virdürmek

<sup>31</sup> K : - hemân

<sup>32</sup> K : - ve götürürken

<sup>33</sup> K : Ve bi-ikmâlihi. Doğrusu da yukarıdaki gibi olmalıdır, bi-ikmâlihi burada yabancı kalmaktadır

<sup>34</sup> K : + terk idüb

<sup>35</sup> K : taş

<sup>36</sup> K : okutmayalar

<sup>37</sup> K : - zira

<sup>38</sup> K : + şerif

<sup>39</sup> K : degün

<sup>40</sup> K : kabir bekledüb

<sup>41</sup> K : + Ve'l-hamdü lillâhi vahdeh